

hsw

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

131

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. 131 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2006

ISSN 0178-2967

www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

X

✓ Zi

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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) und als pdf-Dokument oder 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 oder vinzenz.reiterer@sbg.ac.at

FAX: 0043-662-6389-2913

Tel.: 0043-662-8044-2913

Redaktionssekretärin: Waltraud Winkler

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

Tel.: 0043-662-8044-2904

Auslagensatz (Preis) pro Nummer

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

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

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

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder 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!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

Bankleitzahl / Number of Bank: 55000

Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182

IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S

Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2006

ISDCL-Publishers, 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

131

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. 131 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers 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 in elektronischer Form als word-Datei (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) *und* als pdf-Dokument oder 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 oder vinzenz.reiterer@sbg.ac.at

FAX: 0043-662-6389-2913

Tel.: 0043-662-8044-2913

Redaktionssekretärin: Waltraud Winkler

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

Tel.: 0043-662-8044-2904

Auslagenersatz (Preis pro Nummer)

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

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

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

Zahlungen / Method of payment

(keine Schecks / no cheques)

VISA oder MasterCard oder 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!).

Bank: Salzburger Landeshypothekenanstalt

Bankleitzahl / Number of Bank: 55000

Kontonummer / Account Number: 150 0000 9182

IBAN: AT02 55000 150 0000 9182, BIC/S.W.I.F.T.: SLHYAT2S

Kontowortlaut: ISDCL

© ISDCL-Publishers Salzburg 2006

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

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

Inhaltsverzeichnis

Innocent Himbaza Israël et les nations dans les relectures de Juges 19,22-25: débats sur l'homosexualité	5
David-Christopher Böhme / Johannes Müller / Heinz-Dieter Neef Hoseas Botschaft als Prophetie	17
Kay Weißflog Worum geht es in Kohelet 8,10?	39
Christopher Begg The End of Samson according to Josephus as compared with the Bible, Pseudo-Philo and rabbinic tradition	47
Kay Ehling Warum ließ Herodes Antipas Johannes den Täufer verhaften? Oder: Wenn ein Prophet politisch gefährlich wird	63
Holger Zeigan Die Wachstumsnotizen der Acta	65
Marlis Gielen Paulus – Gefangener in Ephesus? <i>Teil 1</i>	79

Israël et les nations dans les relectures de Juges 19,22-25 | débats sur l'homosexualité

Innocent Himbaza

Lorsqu'on lit le passage de Jg 19,22-25 dans les traductions modernes de la Bible, on se pose la question du texte original sur lequel elles se basent. La différence de contenu ne provient pas du texte biblique lui-même, puisque ses témoins anciens comme le TM et la LXX s'accordent. Il faut alors chercher l'explication dans l'histoire des relectures ultérieures. Ce passage a été relu différemment de la forme qu'il a dans la Bible, probablement parce qu'il contient un enjeu important dans la comparaison entre Israël et les autres nations. Selon des témoignages remontant au deuxième siècle av. J.-C., Israël se distinguait des nations entre autres par l'absence, en son sein, des comportements à caractère homosexuel. Nous pensons que c'est pour cette raison qu'au tournant de l'ère chrétienne les relectures de Jg 19,22-25 tentèrent d'en extirper l'aspect homosexuel. Cette considération a probablement influencé la prise de position de certains modernes.

1. TM et LXX: Israël est comme les nations

Le récit de Jg 19, qui raconte l'histoire du viol et du meurtre de la concubine d'un lévite qui s'était arrêté à Guivéa, rappelle l'histoire de Sodome que nous lisons en Gn 19. Le parallélisme entre les deux textes est frappant, si bien qu'on doit penser à une influence de l'un sur l'autre¹. Dans le cadre de cet article, il est intéressant de remarquer que les criminels sont d'un côté les étrangers (Gn 19) et de l'autre les Israélites (Jg 19). Le fait qu'en Jg 19 la scène se passe à Guivéa, fait penser à certains chercheurs que le rédacteur fait une note polémique contre Saül, le roi rejeté, puisqu'il était originaire de cette ville². Ceux qui cernent la maison sont quelques hommes de la ville qualifiés de vauriens. Cette précision évite d'incriminer tous les habitants de la ville, alors qu'en Gn 19, c'est toute la population de Sodome qui cerne la maison.

Selon la Bible hébraïque, ces vauriens de la ville de Guivéa sont בני־בליעל (litt. «fils de Bélial» v.22). Le nom «Bélial», qui signifie probablement «impiété», «nullité» (?), est par ailleurs connu comme étant un personnage ennemi de Dieu (Na 2,1), l'ange des ténèbres ayant la domination sur le temps présent

¹ A l'état actuel de nos recherches, nous pensons que c'est Gn 19 qui a influencé Jg 19; voir Burney, Book 442-45; Lanoir, Femmes 191-198.

² Amit, Literature 28-40; Milgrom, Leviticus 1565.

(Rouleau du Temple: 1QM 13,11; 14,9;15,3, 17,5-6)³, ou encore Satan (2Co 6,15)⁴. Les vauriens de Guivéa sont donc qualifiés pratiquement de la même manière que les Sodomites dont Gn 13,10-13 nous dit qu'ils étaient de grands pécheurs contre le Seigneur (cf. Gn 18,20-21). Sur le plan narratif, cette qualification sert à atténuer le choc du lecteur lorsqu'il découvrira leur comportement.

Les vauriens de Guivéa veulent connaître le visiteur lévite, comme les Sodomites voulaient connaître les deux visiteurs de Loth. On sait que dans le contexte de ces récits, le verbe «יָדָע» (connaître) a une connotation sexuelle. La suite du texte confirme ce sens à travers la réponse du vieillard en Jg 19,23-24, comme d'ailleurs celle de Loth en Gn 19,5-8, qui proposent de livrer leurs propres filles, ainsi que la concubine du lévite pour le récit de Jg, à la place des hommes. Pour le vieillard, comme pour Loth, le fait de violer une femme semble être moins odieux que de violer un homme.

Selon le texte biblique, tel qu'il se trouve dans le TM et dans la LXX, le comportement des acteurs en Jg 19 et en Gn 19 est le même. La grande différence est que d'un côté, le récit de Gn 19 ne permet pas aux habitants d'aller plus loin juste au moment où ils commencent à forcer l'entrée de la maison, alors que de l'autre côté, ceux de Guivéa accomplissent leur forfait sur la concubine du lévite.

Ces récits montrent qu'en Israël, comme dans les nations, on trouve le refus de l'hospitalité, qui s'exprime par la violence et les agressions à caractère homosexuel, ainsi que le refus d'intégrer complètement les résidents étrangers, etc.

Un élément nouveau concernant Israël se trouve dans la proposition du vieillard de substituer la concubine du lévite à son mari, alors qu'elle fait également partie des visiteurs. Dans de tels récits, la proposition de substitution doit toujours être considérée comme avantageuse. Or, cela suppose que pour le vieillard, le viol à caractère homosexuel est encore plus odieux que la violation de l'hospitalité. Cette proposition de livrer la concubine du lévite à la merci des vauriens de Guivéa a choqué depuis longtemps. Elle comporte des enjeux exégétiques importants qui ont fait que les différentes relectures de ce texte ont voulu la corriger.

³ On retrouve fréquemment la même idée dans la littérature pseudépigraphiques comme le Testament des Douze Patriarches, le Martyre d'Isaïe, etc. Il faut noter qu'en grec, ce personnage est écrit «Béliar».

⁴ Lewis, «Belial» 654-656; Otzen, בְּלִיַּעַל 131-136.

2. Les relectures de Juges 19 et la défense d'Israël

Les relectures de Jg 19 portent essentiellement sur deux points: la requête des vauriens de Guivéa d'avoir des relations sexuelles avec l'homme lévite (v.22), ainsi que la proposition du vieillard de leur livrer plutôt sa propre fille ainsi que la concubine du lévite (v.24). Les auteurs de ces relectures étaient apparemment choqués par de tels comportements en Israël. C'est pourquoi ils ont tenté de les atténuer ou des les extirper carrément de ce récit.

2.1. Le Livre des Antiquités bibliques

Dans le Livre des Antiquités bibliques, attribué au Pseudo-Philon au 1^{er} siècle ap.J.-C⁵, la scène se passe à Noba (Nov), au nord-est de Jérusalem. Ici, la perversion des habitants est déjà une réputation comme à Sodome. L'hôte⁶ pressent déjà qu'il sera attaqué et espère également que le Seigneur fermera le cœur des habitants. Tous les habitants de la ville s'assemblent pour réclamer les visiteurs, mais le texte ne précise pas leurs intentions. Dans la tentative de les ramener à la raison, le propriétaire ne leur fait aucune proposition de substitution. Par contre, comme à Sodome, les habitants réagissent à ses injonctions en disant qu'il n'est jamais arrivé que des étrangers commandent aux habitants. Ils agissent ensuite par force, jettent dehors l'homme et sa concubine avant d'abuser honteusement de cette dernière jusqu'à la mort. Ce viol est théologiquement expliqué par le fait que cette femme avait été infidèle à son mari et que ce qui lui arrivait était une punition de Dieu (Ant. Bib. XLV,1-6).

On voit bien que l'auteur de ce récit se donne une certaine ligne apologétique. D'un côté, il pousse le parallélisme entre Gn 19 et Jg 19 plus loin que ne le fait le texte biblique, et de l'autre côté, il atténue ou extirpe de son récit certains actes. Dans ce récit, l'intention homosexuelle des habitants de Noba est évacuée. En effet, leur première intention n'est pas précisée et ils abusent d'une femme, alors qu'ils ont à disposition l'homme, également jeté dehors. Le récit évacue également la proposition du vieillard de livrer sa fille encore vierge ainsi que la concubine du lévite. Finalement la femme abusée n'a pas été livrée, mais prise de force par les agresseurs.

Nous avons donc deux éléments importants aux yeux de l'auteur de ce texte: les vauriens de Noba ne sont en tout cas pas des homosexuels et ceux qui ont subi leur agression n'ont rien à se reprocher.

⁵ Pour la discussion sur la date de cette œuvre, voir Perrot, Pseudo-Philon 66-74. Voir également la traduction de Hadot, Antiquités.

⁶ Selon ce récit, les deux hommes se reconnaissent et leurs noms sont cités: le lévite s'appelle Beel et son hôte, également lévite, s'appelle Bethac (Ant. Bib. XLV,2).

2.2. Flavius Josèphe

Selon les Antiquités juives de l'historien Flavius Josèphe, à la fin du 1^{er} siècle ap.J.-C., l'intention des jeunes Guibéatites était de prendre non pas le lévite, mais sa femme dont ils avaient admiré la beauté. Le vieillard leur proposa de substituer sa propre fille à cette femme au nom de l'hospitalité, mais ces gens finirent par enlever la femme et abuser d'elle (Ant. V,141-147)⁷. Selon Josèphe, le récit est donc bien cohérent, les jeunes obtiennent exactement ce qu'ils voulaient. Lu sous cet angle, le récit est tourné vers la violation de l'hospitalité alors que l'intention d'une agression à caractère homosexuel disparaît.

Soulignons qu'aucun témoin textuel à notre disposition ne confirme les propos de Josèphe⁸. Par contre, plusieurs études ont déjà montré que malgré les affirmations de fidélité au texte biblique, Josèphe ne se prive pas de changer l'orientation du récit biblique, souvent pour défendre Israël⁹. Nous pensons donc que la lecture de Josèphe comme celle du Livre des Antiquités bibliques ne se basent pas sur une vorlage qui ne contenait pas l'aspect homosexuel des hommes de Guivéa. Elle s'explique plutôt par une tendance apologetique en faveur d'Israël.

2.3. Les écrits rabbiniques

Les écrits rabbiniques classiques comme la Mishna, la Tosephta ou les deux Talmuds de Babylone et de Jérusalem, évoquent globalement l'histoire de Guivéa (Jg 19-21), mais ils ne citent jamais Jg 19,24. Le Targum, qui suit le texte massorétique, n'élargit pas ce verset. Un passage du Talmud de Babylone Megillah 25b dit que l'histoire de la concubine de Guivéa doit être lue et traduite. Dans ce passage, cette histoire fait partie d'une liste de textes que visiblement d'autres ne voulaient ni lire ni traduire (lors des assemblées). Ce récit fait donc partie des textes «gênants», en tout cas pour une partie de la tradition juive ancienne.

⁷ Pour cette relecture de l'historien Josèphe, voir Feldman, *Josephus' Portrayal* 255-292. Pour la traduction, voir Nodet, Josèphe.

⁸ Même le texte antiochien s'accorde avec l'hébreu sur ce point. Ce texte a été identifié par les chercheurs comme base textuelle de Josèphe lorsque celui-ci s'éloigne de l'hébreu. Voir l'introduction de Harlé, Bible 21-46.

⁹ Pour un état de la question, voir Himbaza, *Conscience* 34-61, spécialement 34-35.

3. Israël est différent des nations

3.1. Le point de vue juif

L'histoire de la réception du récit de Guivéa, en Jg 19, montre que les différentes relectures ont tenté d'atténuer le caractère ignoble de certains acteurs, très probablement parce qu'ils font partie du peuple d'Israël. Le souci de ces relectures était de montrer Israël sous un nouveau jour, plus positif qu'avant, pour signifier qu'il est différent des nations. Nous savons, en effet, qu'au 2^e siècle av. J.-C., certains écrits juifs à caractère apologétique considéraient que l'homosexualité était pratiquée à l'étranger et non en Israël. Cela devait être un des éléments constitutifs de la particularité de la Terre Sainte¹⁰. Selon la Lettre d'Aristée à Philocrate (§128-171), le grand prêtre Eléazar fit une apologie de la loi, avant d'envoyer les traducteurs à Alexandrie¹¹. Dans cette apologie, Eléazar fait une distinction nette entre les Juifs et les autres sur plusieurs points, dont l'homosexualité (§152):

La plupart des autres hommes, en effet, se souillent par des relations entre eux, commettant ainsi un grand crime; et des pays entiers, des villes entières en font vanité: ils ne se contentent pas de rapports avec les mâles, mais ils souillent leur mère et jusqu'à leurs filles. Nous autres, nous sommes restés à l'écart de ces vices¹².

Selon l'auteur juif des Oracles Sibyllins (III,573-600), dont le livre III est daté au 1^{er} siècle av. J.-C.¹³, les Juifs (appelés ici «sainte race des hommes pieux») se distinguent des autres spécialement sur la question des pratiques homosexuelles (594-600):

Bien plus que tous les hommes, ils pensent à garder sainte leur couche; ils n'ont pas d'impur commerce avec des enfants mâles ni ne commettent tous ces excès par lesquels les Phéniciens, les Egyptiens, les Latins, la spacieuse Hellade et bien d'autres nations, Perses, Galates, peuples de l'Asie entière transgressent la chaste loi du Dieu immortel, loi qu'ils ont transgressée¹⁴.

¹⁰ Selon Jacob Milgrom, la loi sur l'homosexualité que nous avons en Lv 18,22 et 20,13 est adressée uniquement à Israël, plus précisément aux Juifs mâles vivant en Terre Sainte. Pour lui, si l'homosexualité de Sodome et de Guivéa avait été pratiquée par les adultes consentants, ceux-ci auraient été expulsés du pays, mais n'auraient pas été détruits. Milgrom, *Leviticus 1786-1790*.

¹¹ Si la lettre est datée au 2^e siècle av. J.-C., la haute ancienneté de la partie concernant l'apologie de la loi est mise en doute par une partie de la recherche.

¹² Traduction de Pelletier, Lettre 175.

¹³ Buitenwerf, Book 124-134.

¹⁴ Traduction de Nikiprowetzky V. dans Dupont-Sommer, / Philonenko, Bible 1085. Voir également le passage de III,764 dirigé particulièrement contre les Grecs, p. 1092.

De tels propos, qui reflètent sûrement une opinion répandue parmi les Juifs à cette époque¹⁵, peuvent expliquer pourquoi les différentes relectures ont voulu extirper l'aspect homosexuel du récit de Jg 19.

Selon la perspective des rédacteurs du texte biblique, la tentative de viol homosexuel de la part des hommes de Guivéa n'a pas abouti. Le comportement inspiré par «Bérial» n'est resté qu'au niveau de l'intention, aucun acte homosexuel n'a été commis. C'est dans un deuxième temps que l'intention même fut extirpée du texte comme nous avons observé chez le Pseudo-Philon et chez Josèphe, en accord avec la lettre d'Aristée. Après la correction, la nouvelle lecture permet de conclure que, conformément à la loi de Moïse, il n'y a jamais eu, en Israël, de pratiques ni même d'intentions homosexuelles (cf. Lv 18,22, 20,3). L'argument qu'on pouvait avancer est l'absence d'un seul exemple prouvant le contraire¹⁶. Nous sommes donc dans une période où la défense d'Israël provoque les relectures bibliques dans un sens favorable à celui-ci.

Nous savons que la défense d'Israël en face des nations ainsi que l'atténuation de son péché sont déjà attestées dans un certain nombre de textes vétérotestamentaires¹⁷. Ces éléments exégétiques ont motivé la rédaction de certains livres et probablement des corrections de scribes. Il faut donc se demander pourquoi la mention des comportements à caractère homosexuel n'a pas provoqué de retouches dans le texte biblique lui-même. En effet, les témoins textuels anciens s'accordent avec ce que nous connaissons dans le TM. Pour répondre à cette question, on peut penser que, dans le judaïsme, le thème de l'homosexualité n'est devenu objet de débats théologiques que tardivement (au 2^e siècle av. J.-C. après le choc des cultures avec

¹⁵ Dans plusieurs de ses écrits, au début du 1^{er} siècle ap. J.-C., Philon d'Alexandrie dénonçait la pédérastie (De Abrahamo 136-137; De specialibus legibus I,325; II,50; III,39-40; De vita Contemplativa 59-63). Cependant, si en De Vita Contemplativa Philon dénonce la pédérastie pratiquée à l'étranger, il faut se demander si en De Specialibus Legibus il ne s'adresse pas également à certains Juifs. Voir les notes de Daniel, Philon LXVI-LXVII.

¹⁶ C'est le même phénomène que nous avons observé dans la LXX d'Exode au sujet de la vision de Dieu. En effet, une conception désormais acceptée provoque la correction des textes qui ne s'accordaient pas avec elle (si ceux-ci ne peuvent pas être autrement expliqués). Himbaza, Voir 100-111.

¹⁷ L'exemple typique dans l'AT est la relecture de l'histoire des rois d'Israël et de Juda par le livre des Chroniques en comparaison avec celui des Rois. Voir le cas particulier du roi Manassé en Himbaza, Roi, 12-63. Pour servir la même cause, d'autres textes sont plus sévères à l'égard des comportements que l'AT ne condamne pas explicitement. Dans ce sens, le livre des Jubilés (XVI,7-9) affirme que toute la race issue de la descendance de Loth, qui coucha avec ses filles (Gn 19,30-38), sera exterminée comme Sodome.

la Grèce¹⁸) ou bien que ces débats étaient d'abord limités à un milieu donné¹⁹. Mais, il est également possible de trouver une autre réponse dans la tradition rabbinique. En effet, un texte difficilement acceptable sur le plan théologique n'a pas besoin d'être corrigé s'il trouve une explication satisfaisante. Pour Jg19, cette explication se trouve dans la suite du récit: la punition des hommes de Guivéa est tellement sévère que l'honneur d'Israël est rétabli. Le reste du peuple a refusé qu'un tel acte soit commis en son sein.

3.2. Le choc des cultures avec la Grèce

A l'époque de Platon (début du 4^e siècle av. J.-C.), les pratiques homosexuelles étaient courantes dans plusieurs régions de la Grèce. Les écrits du philosophe montrent néanmoins que ces pratiques étaient diversement appréciées dans les différentes régions de l'empire.

Selon Le Banquet 180-185, l'amour pour les garçons est permis dans la mesure où l'amant, nécessairement plus âgé, n'est pas seulement attiré par le corps mais surtout par l'âme. Le jeune aimé acquiert la connaissance sans viser les biens matériels dont il est bénéficiaire. Selon La République 468c, ce même amour est permis en cas de récompense pour un vaillant guerrier. Lorsque celui-ci désire un garçon, on ne devrait pas le lui refuser. De la même manière, on devrait lui accorder plusieurs femmes pour avoir beaucoup d'enfants comme lui²⁰.

Par contre, selon Les Lois 636b-d, 835d-837a, l'homosexualité entre hommes ou entre femmes, pratiquée dans certaines régions comme la Crète, est négativement jugée comme une passion contre nature²¹. On sent chez Platon en même temps le respect des coutumes ancestrales et le souhait d'arrêter de semer «une semence d'illégitimes et de bâtards» avec les concubines ou «une semence infertile» avec les mâles en perversion de la nature (Les Lois 841c-842a)²².

Plus tard, dans la deuxième moitié du 1^{er} siècle ap. J.-C., le Grec Plutarque et le Latin Cicéron ont écrit au sujet de la pédérastie pratiquée surtout envers les jeunes garçons. Dans son traité, De l'éducation des enfants 15,

¹⁸ Il est possible que le passage des Jubilés XVI,6 qui condamne «les lieux où l'on pratique la même impureté que Sodome» fait allusion à ce que les Juifs observaient dans la culture grecque.

¹⁹ On peut penser à un débat qui aurait eu lieu d'abord en milieu hellénistique, comme à Alexandrie, ce qui explique la prise de position de la lettre d'Aristée. Plus tard, en Palestine, ce débat aurait provoqué des relectures de la Bible comme le Pseudo-Philon et Josèphe l'attestent.

²⁰ Robin / Vicaire, Platon 13-22; Chambry, Platon 79-80.

²¹ des Places, Platon 17-18; Diès, Platon 76-78.

²² Diès, Platon 84-85.

Plutarque hésite entre recommander et déconseiller cette pratique. Cette hésitation est motivée d'un côté par le fait que certains pères considèrent cette pratique comme un outrage à l'égard de leurs enfants, alors que de l'autre côté des grands noms comme Socrate, Platon, Xénophon etc. ont admis les amours masculins²³.

Comparant l'éducation romaine et grecque dans sa République IV,4, Cicéron est choqué par la permissivité chez les Grecs des relations amoureuses entre hommes²⁴. Rappelons cependant que ce qui choque Cicéron chez les Grecs était appliqué à différentes populations, dont les Latins, par l'auteur juif des Oracles Sibyllins (III,185; III,595-600)²⁵. Dans son traité Contre Apion II, 272-275, Flavius Josèphe, contemporain de Plutarque et de Cicéron, observe qu'à son époque, les Grecs répudient les lois relatives aux unions contre nature entre mâles ou entre frères et sœurs. Il signale néanmoins que jadis les Grecs considéraient ces pratiques comme honorables et utiles, alors que chez les Juifs elles étaient punies de mort (II,215). Quelques passages des Oracles Sibyllins, datés probablement à la même époque que Josèphe, disent la même chose²⁶.

Nous observons donc que, du point de vue juif, vers la fin du 1^{er} siècle ap. J.-C., les mœurs changeaient chez les Grecs. Le choc des cultures qui s'observe en tout cas au 2^e siècle av. J.-C. sur cette question a progressivement tourné en faveur des conceptions allant dans le sens de l'interdiction des unions homosexuelles²⁷.

On comprend également pourquoi un auteur juif, engagé dans la comparaison des lois et coutumes des peuples, a enlevé de son texte ce qui pouvait compromettre le point de vue qu'il défendait.

4. Les modernes face aux relectures anciennes

Les relectures du Pseudo-Philon et de Josèphe s'accordent avec certains modernes qui pensent que dans le texte le plus ancien de Jg 19,22, les hommes de Guivéa ont demandé la femme et non l'homme²⁸. Ils expliquent que l'aspect homosexuel du récit de Jg 19 est une contamination venant de Gn 19. Cependant, la majorité préfère garder le v.22 tel quel, puisqu'il s'accorde avec la déclaration du lévite en Jg 20,5, affirmant qu'on voulait le tuer, lui. Pour Jg 19,24, de nombreux modernes pensent que la concubine du

²³ Sirinelli, Plutarque 152.

²⁴ Bréguet, Cicéron 82-83.

²⁵ Voir également les passages des livres IV,34 et V,166 qui sont plus tardifs.

²⁶ Reinach / Blum, F. Josèphe 106-107; Nikiprowetzky, Oracles V, 387 et V, 430.

²⁷ Pour une vue d'ensemble, voir Hoheisel, Homosexualität 289-364.

²⁸ Pour l'état de la question, voir Barthélemy, Critique 120.

lévite (וּפִילְגָּשָׁהוּ: et sa concubine) a été ajoutée ultérieurement dans la proposition du vieillard et suggèrent simplement de l'enlever. Ils évoquent principalement l'anomalie grammaticale de la forme masculine des pronoms personnels de ce verset en hébreu (לָהֶם וְאֵיהֶם), alors que ceux-ci font référence aux femmes²⁹. Bien que les modernes ne le disent pas, ils ont pu être influencés par ces relectures anciennes qui, au tournant de l'ère chrétienne, évacuaient déjà le caractère homosexuel des habitants de Guivéa.

C'est pourquoi il faut revenir sur les traductions récentes qui s'éloignent du TM et de la LXX sur cette question. En effet, le choix textuel de certaines traductions oriente l'exégèse et la compréhension du récit.

La Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), Osty et la Bible de Jérusalem (BJ) s'éloignent du texte hébreu, puisqu'au v.24, la concubine du lévite n'est pas mentionnée dans la proposition du vieillard. Ces traductions notent que l'hébreu ajoute «et sa concubine». Certaines traductions anglaises et allemandes de la Bible, respectivement la New English Bible (NEB) et la Zürcher Bibel (ZB), enlèvent également la concubine du v.24. Signalons cependant que les témoins anciens (LXX, Targum, Peshitta, Vulgate) s'accordent avec l'hébreu! Pour ce verset, Dominique Barthélemy note que qu'«on est en droit de considérer la tradition textuelle comme entièrement cohérente sur tous les points débattus»³⁰. La lecture de ces traductions modernes citées laisse comprendre que l'hôte tient à protéger tous ses visiteurs en acceptant de céder sa propre fille, ce qui constitue un point d'honneur pour lui. Le récit se focalise sur la violation de l'hospitalité.

La Nouvelle Bible Segond (NBS), Crampon, et Dhorme, ainsi que les autres traductions anglaises et allemandes (King James, New Revised Standard Version, Luther, Einheitsübersetzung, etc.) s'accordent avec le TM et la LXX qui contiennent la concubine du lévite dans la proposition du vieillard (v.24). Selon cette lecture, l'hôte choisit ce qu'il considère comme le moindre mal en proposant de livrer les femmes à la place de l'homme. Il préfère encore la violation de l'hospitalité (accordée à une femme) au viol d'un homme. Cette lecture a donc en ligne de mire le viol à caractère homosexuel³¹.

²⁹ Cette «anomalie», également connue ailleurs dans la Bible, est souvent expliquée comme un duel, voir Boling, Judges 276.

³⁰ Barthélemy, Critique 120.

³¹ On peut aussi constater que cette même ligne de lecture donne à l'homme plus de considération que plusieurs femmes. Voir Pressler, Joshua 242-244. Cependant, ceci est une autre question.

5. Conclusion

Comme nous l'avons observé, les témoignages écrits dont nous disposons montrent que la question des pratiques homosexuelles a spécialement opposé les Juifs et les autres nations entre le 2^e siècle av. et le 1^{er} siècle ap. J.-C. Cette controverse était basée sur le fait que la loi juive interdisait strictement les pratiques homosexuelles alors que celles-ci étaient admises dans plusieurs nations. Un tel débat a sûrement suscité un intérêt particulier pour les textes de références des uns et des autres. C'est dans ce cadre que, du côté juif, des relectures de Jg 19,22-25 furent nécessaires, puisque ce texte montrait un cas d'une intention homosexuelle en Israël. Ces relectures tentèrent d'extirper de ce texte l'aspect homosexuel des habitants de Guivéa. Elles en profitèrent également pour atténuer le comportement immoral du vieillard de proposer aux agresseurs une femme qui faisait partie des visiteurs.

Nous ne pensons donc pas que le Pseudo-Philon, Josèphe et les traductions comme la TOB et la BJ rétablissent le texte le plus ancien. De notre point de vue, il faut garder le texte biblique tel qu'il est actuellement, c'est-à-dire avec le v.22 et la concubine du lévite au v.24. En fait, nous ne sommes pas devant un cas textuel. Il nous semble que les éléments de ces versets discutés sont bien intégrés dans le texte au niveau de sa rédaction³², ils ne peuvent provenir des retouches tardives comme celles que nous connaissons entre le 3^e siècle av. et le 1^{er} siècle ap. J.-C. Il est, en effet, difficile d'imaginer qu'un scribe de cette époque ait voulu aggraver le péché d'Israël, alors que la tendance générale était plutôt de l'atténuer. La comparaison entre Israël et les nations était l'enjeu de la relecture. Les lectures du Pseudo-Philon, Josèphe ainsi que des modernes qui vont dans le même sens doivent donc être considérées comme secondaires.

Résumé

Les relectures du Pseudo-Philon et de Flavius Josèphe ont extirpé l'aspect homosexuel du récit de Jg 19,22-25, parce que les acteurs faisaient partie du peuple d'Israël. Ces relectures s'écartaient du TM, pourtant soutenu par la LXX, dans le dessein de défendre Israël en face des nations. Il faut donc considérer le TM comme prioritaire, malgré certaines traductions modernes qui s'écartent encore de lui.

Summary

The Pseudo-Philo and Flavius Josephus have removed the homosexual aspect in their re-readings of Judg 19:22-25, because the actors of this text belong to the

³² En accord avec Burney, Book 469.

people of Israel. These re-readings deviate from MT, which is supported by LXX, in order to defend Israel in comparison with the nations. Thus, one should recognize the priority of MT, in spite of some modern translations which still deviate from it.

Zusammenfassung

Die Nachformulierungen von Pseudo-Philo und Flavius Josephus haben den Aspekt der Homosexualität aus der Erzählung Ri 19,22-25 getilgt, weil die handelnden Personen zum Volk Israel gehören. Diese Nacherzählungen wichen vom TM, der vom LXX unterstützt wird, ab, mit der Absicht Israel gegenüber den Völkern zu verteidigen. Der TM muss deshalb als prioritär angesehen werden, obwohl einige moderne Übersetzungen noch von ihm abweichen.

Bibliographie

- Amit, Y., Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19-21, in: Reventlow, G.H. / Hoffman, Y. / Uffenheimer, B. (eds.), Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature (JSOTS 171), Sheffield 1994, 28-40.
- Barthélemy, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, I. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO 50/1), Göttingen / Fribourg, CH 1982.
- Boling, R.G., Judges. Introduction, Translation and Commentary (AB 6A), Garden City / New York 1975.
- Bréguet, E. (ed.), Cicéron, La République, II, Livres II-VI, Paris 1980.
- Buitenwerf, R., Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting with an Introduction, Translation, and Commentary (SVTP 17), Leiden / Boston 2003.
- Burney, C.F., The Book of Judges with Introduction and Notes, New York 1970.
- Chambry, E. (ed.), Platon, La République, Œuvres complètes, VII, 1^{ère} Partie: Livres IV-VIII, Paris 1975.
- Daniel, S., Philon d'Alexandrie, De Specialibus Legibus I et II, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 24, Introduction, Traduction et Notes, Paris 1975.
- des Places, E. (ed.), Platon, Les Lois ou De la Législation, Œuvres complètes, Tome XI, Livres I-II, Paris 1976.
- Diès, A. (ed.), Platon, Les Lois ou De la Législation, Œuvres complètes, Tome XII, Livres VII-X, Paris 1976.
- Dupont-Sommer, A. / Philonenko, A. (eds.), La Bible. Ecrits intertestamentaires, Paris 1987.
- Feldman, L.H., Josephus' Portrayal (Antiquities 5.136-174) of the Benjaminites' Affair of the Concubine and Its Repercussions (Judges 19-21): JQR 90 (2000) 255-292.
- Hadot, J., Le Livre des Antiquités bibliques, in: Dupont-Sommer A. / Philonenko A. (eds.), La Bible, Paris 1987.
- Harlé, P. (ed.), La Bible d'Alexandrie, 7, Les Juges, Paris 1999.
- Himbaza, I., La conscience des problèmes textuels de l'Ancien Testament. Etat de la question hier et aujourd'hui, in: Schenker A. / Hugo P. (eds.), L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes (Le Monde de la Bible 52), Genève 2005, 34-61.

- Himbaza, I., Le roi Manassé. Héritage et conflit du pardon (Essais Bibliques 40), Genève 2006, 12-63.
- Himbaza, I., Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque, in: Bohler, D. / Himbaza, I. / Hugo, P. (eds.), L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte de théologie biblique, Hommage à Adrian Schenker (OBO 214), Göttingen / Fribourg, CH 2005, 100-111.
- Hoheisel, K., Homosexualität, in: RAC XVI, Stuttgart 1994, Sp. 289-364.
- Lanoir, C., Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges (Actes et Recherches), Genève 2005.
- Lewis, T.J., Belial, in: ABD 1, 654-656.
- Milgrom, J., Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 3A), New York u.a. 2000.
- Nikiprowetzky, V., Oracles Sibyllins, in: Dupont-Sommer A. / Philonenko, M. (eds.), La Bible, Paris 1987.
- Notet, E. (ed.), Josèphe Flavius, Les Antiquités juives, II: Livres IV et V, Etablissement du texte, traduction et notes, Paris 1995.
- Otzen, B., בְּלִיעַל b'liyya'al, in: TDOT II, 131-136.
- Pelletier, A. (ed.), Lettre d'Aristée à Philocrate (SC 89), Paris 1962.
- Perrot, C. / Bogaert, P.-M. (eds.), Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques, II, Introduction littéraire, commentaire et index (SC 230), Paris 1976.
- Pressler, C., Joshua, Judges, and Ruth (Westminster Bible companion), Louisville / London 2002.
- Reinach, T. / Blum L. (eds.), Josèphe Flavius, Contre Apion, Paris 1972.
- Robin, L. / Vicaire, P. (eds.), Platon, Le Banquet, Œuvres complètes, IV, 2^e Partie, trad. Les Belles Lettres, Paris 1992.
- Sirinelli, J. (ed.), Plutarque, De l'éducation des enfants, Œuvres morales, I, 1^{ère} Partie, Paris 1987.

PD. Dr. Innocent Himbaza

Département d'Etudes bibliques

Université de Fribourg

Avenue de l'Europe 20

1700 Fribourg

Suisse

Hoseas Botschaft als Prophetie

|| Targum Jonathan zu Hosea 1-3

David-Christopher Böhme, Johannes Müller, Heinz-Dieter Neef¹

Die aramäische Ausgabe der Propheten im Targum Jonathan gehört zu den frühesten Übersetzungen des hebräischen Textes. Insofern ist diese für die Frage nach dem biblischen Text und seiner Interpretation von hoher Bedeutung. Auch wenn hier vieles Paraphrase ist, dient es doch der Suche nach dem Verständnis des biblischen Textes. Die Targume sollen die Gemeinde belehren und erbauen, es soll deutlich werden, was der Text gerade ihr zu sagen hat. Das deutende Element ist in keiner Bibelübersetzung so stark wie in den Targumen: sie umschreiben, sie erläutern durch Einfügungen, sie deuten den Text auf die Gegenwart und deren politische Verhältnisse hin und sie tilgen anstößige Aussagen des hebräischen Textes. Die Targume wollen scharf zwischen heilig und profan, zwischen Gott und dem Menschen bzw. der Gemeinde trennen. Insofern gehören sie zu den wichtigen Dokumenten der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments.²

Die ersten drei Kapitel des Hoseabuches reizen in vielerlei Hinsicht zu einem Vergleich zwischen hebräischem Text und aramäischer Übertragung. Nach Hos 1 ist der Prophet Hosea in seinem Leben ganz und gar an den Herrn gebunden. Seine Kinder sind Zeichen eines von dem Herrn verstoßenen Israels. In seiner Ehe lebt die Schuld des treulosen Israels beständig vor seinen Augen (Hos 1,1-9). In Hos 2 wird die Frage aufgeworfen, wie der Herr mit der Treulosigkeit Israels umgeht. So verschieden die Sprüche nach Form und Inhalt auch sind, es verbindet sie eine Grundtatsache: Gott leidet unter den falschen Liebschaften Israels (Hos 2,4-15). Auf der anderen Seite findet sich in Hos 1-3 eine großartige Heilswissagung: es wird der kommende Heilstag angekündigt mit einer gewaltigen Volksvermehrung, der

¹ Die vorliegende Studie ist aus einer Lektüreübung zu Targum Jonathan Hosea 1-3 im Sommersemester 2005 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen unter der Leitung von Heinz-Dieter Neef erwachsen. Die Übersetzungen des hebräischen und aramäischen Textes wurden von den oben genannten Autoren ebenso gemeinsam verfasst wie die Kommentare zu den Einzelversen.

² Die ausführlichste neuste Einführung in die Targume mitsamt Forschungsberichten und Literaturlisten findet sich bei Tassin, Targum, 3*-343* – Zu Targum Jonathan vgl. die immer noch wichtige Untersuchung von Churgin, Targum Jonathan.

Einigung der bisher Getrennten unter einer gemeinsamen Führung sowie der Gewinnung von Freiheit im Land (Hos 2,1-3.16-25). Schließlich bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Hos 1 zu Hos 3! Ist in 3,1 Gomer aus Hos 1 gemeint oder hat Hosea hier eine andere Frau vor Augen?

Die Studie möchte dem Verständnis von Hosea 1-3 in Targum Jonathan nachgehen und damit einen Beitrag zur Auslegungsgeschichte dieser Kapitel leisten. Sie tut dies, indem sie zunächst die Übersetzung des hebräischen Textes (MT) bietet, um dann die aramäische Übertragung (TgJ) zu notieren.³ Ein Kommentar benennt die wichtigsten Unterschiede und versucht, das Profil von Targum Jonathan Hos 1-3 herauszuarbeiten. Abschließend werden in einem Fazit die Einzelbeobachtungen zusammengefasst.⁴

I. Übersetzung von Hos 1-3 in MT und TgJ

1. Hos 1,1-9: Prophetie gegen Israel⁵

1,1 *MT*: Das Wort des Herrn, das erging an Hosea, den Sohn Beeris, in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige von Juda, und in den Tagen Jerobeams, des Sohnes des Joasch, des Königs von Israel.

TgJ: Das Wort *der Prophetie von vor* dem Herrn, das erging *mit* Hosea, dem Sohn des Beeris, in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, den Königen *des Hauses* Juda, in den Tagen Jerobeams, des Sohnes von Joasch, des Königs von Israel.

Kommentar: Im Unterschied zu MT erweitert TgJ mit „das Wort *der Prophetie von vor*“ die Aussage und betont damit stärker als MT von vornherein den prophetischen Charakter der Worte Hoseas sowie ihre Herkunft von dem Herrn (beachte die Doppelpräposition „von vor“). TgJ gibt die Wendung *אל היה* (MT) mit *היה* *עם* wieder. TgJ ergänzt zudem noch „*Haus*“ zu Juda.

1,2 *MT*: Der Anfang des Redens des Herrn durch Hosea. Und der Herr sprach zu Hosea: Geh, nimm eine hurerische Frau und hurerische Kinder, denn das Land wendet sich ganz und gar von dem Herrn ab.

TgJ: Der Anfang *des Wortes* des Herrn durch Hosea: Und der Herr sprach zu Hosea: Geh, *prophezeie eine Prophetie gegen die Bewohner*

³ Als Textgrundlage von TgJ wurde benutzt: Sperber, Bible.

⁴ Zur Übersetzung von Targum Jonathan Hos vgl. Cathcart / Gordon, Targum; die Monographie von Gastwirth, Targum war uns trotz intensiver Recherche leider nicht zugänglich; vgl. zudem Carbone / Rizzi, Osea 49-72; Carbone / Rizzi, Memra 363-379.

⁵ Die Überschriften orientieren sich am Inhalt von Targum Jonathan zu Hos 1-3.

der Stadt der Götzen, sie sündigen weiterhin, denn die Bewohner des Landes gehen ganz und gar in die Irre vom Gottesdienst des Herrn weg.

Kommentar: TgJ weicht hier wesentlich von MT ab. Das textlich schwierige דבר [3.Sg.m.Perf.Pi.] als nomen rectum in 1,2a gibt TgJ ebenso wie die LXX (λόγου) nominal mit פתגמא in Anknüpfung an 1,1a wieder. Zudem ersetzt TgJ die Aufforderung an Hosea, eine Dirne zu heiraten, um so den Abfall des Landes vom Herrn aufzuzeigen, durch den Befehl, „gegen die Bewohner der Stadt der Götzen“ zu prophezeien. TgJ verlässt damit die Rede von der Heirat Hoseas. Etan Levine verweist in diesem Zusammenhang auf das rabbinische Gesetz. „In like fashion, the divine edict to Hosea to ‚marry a woman of harlotry‘ and to beget children of harlotry from an adulteress is a clear violation of rabbinic law in which a woman who commits adultery is forbidden both to her husband and to her partner in adultery.“⁶ TgJ redet dafür von dem Sündigen dieser Stadt und dem damit folgenden Abweichen vom Gottesdienst des Herrn. TgJ lässt dabei offen, um welche Stadt es sich handelt.⁷

- 1,3 *MT:* Da ging er und nahm Gomer, die Tochter Diblajims, zur Frau. Sie wurde schwanger und gebar ihm einen Sohn.

TgJ: *Und er ging und prophezeite ihnen: Wenn sie umkehren, wird er ihnen verzeihen, wenn sie aber nicht umkehren, werden sie fallen wie die Blätter der Feigenbäume. Sie aber taten weiterhin schlechte Taten.*

Kommentar: Da TgJ die Rede von der Ehe Hoseas verlassen hat, gibt er jetzt den Inhalt der Prophetie wieder. Das Heil ist gebunden an die Umkehr des Volkes. Nur so kann es gerettet werden. TgJ hält allerdings ernüchert fest, dass es weiterhin schlechte Taten vollbrachte. TgJ assoziiert hier „Dibljajim“ mit dem Nomen דבילה „Kuchen aus gepressten Feigen“. Auf diesem Weg kam es offenbar zur Nennung der Feigenbäume in 1,3.

- 1,4 *MT:* Da sprach der Herr zu ihm: „Nenne seinen Namen Jesreel! Denn in kurzer Frist ahnde ich Jesreels Blut an Jehus Haus und werde dem Königtum des Hauses Israels ein Ende bereiten.“

TgJ: *Und der Herr sprach zu ihm: „Nenne ihren Namen ‚Zerstreute‘, denn noch ein klein wenig und ich werde heimsuchen das Blut der Götzenverehrer, das Jehu vergossen hat in Jesreel. Er hat sie getötet, weil sie Baal verehrt haben. Sie aber trieben selbst Götzendienst hinter den Kälbern in Bethel her. So werde ich es beurteilen als unschuldiges Blut,*

⁶ Levine, Version 150.

⁷ Zu Hos 1,2 TgJ vgl. Bons, Osée 206-222, vor allem 219-221.

das *auf* dem Haus Jehus *lastet*, aber das Königtum werde ich aus dem Haus Israel *vernichten*.

Kommentar: Im masoretischen Text geht es um den Namen des ersten Sohnes Hoseas „Jesreel“. Da TgJ das Bild von der Ehe Hoseas nicht aufnimmt, wird der Name auf ganz Israel übertragen. Es soll den Namen „Zerstreute“ bekommen, was als Anspielung auf die Diasporasituation Israels zu verstehen ist (vgl. Sach 10,9). MT und TgJ stimmen jedoch in dem Bezug auf Jesreel und Jehu überein: Beide denken offenbar an die blutrünstige Vernichtung der Dynastie Omri durch Jehu, einen der Offiziere des Heeres (um 845 / 4 v. Chr.; 2Kön 9,24; 10,7). TgJ verbindet den Götzendienst mit der „Sünde Jerobeams“ (1Kön 12,28f.).

1,5 *MT:* Und an jenem Tag werde ich den Bogen Israels zerbrechen in der Ebene Jesreel.

TgJ: Und zu jener Zeit werde ich *die Stärke der Kriegsknechte* Israels zerbrechen in der Ebene Jesreel.

Kommentar: TgJ bietet lediglich eine kleine Veränderung, denn es ersetzt „Bogen“ (MT) durch „Stärke der Kriegsknechte“.

1,6 *MT:* Und sie wurde wiederum schwanger und gebar eine Tochter. Da sprach er zu ihm: „Nenne ihren Namen ‚Kein-Erbarmen‘. Denn nicht werde ich mich fortan erbarmen über das Haus Israel, denn ich werde ihnen gewiss nicht vergeben.“⁸

TgJ: Und sie *taten weiterhin schlechte Taten*. Und er sprach zu ihm: Nenne ihren Namen ‚Kein-Erbarmen‘ *wegen ihrer Taten, denn nicht werde ich mich weiterhin erbarmen über das Haus Israel. Wenn sie aber umkehren, werde ich mich gewiss erbarmen über sie.*

Kommentar: 1,6by MT ist schwer verständlich. Was heißt נשׁו in diesem Vers? Der Kontext fordert eine Androhung des Gerichts. Sprachlich liegt in TgJ eine ähnliche Konstruktion vor, die Aussage ist jedoch eine gänzlich andere. TgJ hatte bereits in 1,3 die Ehe Hoseas unerwähnt gelassen, folglich bleibt die Geburt der Tochter aus MT unerwähnt. TgJ merkt erneut (vgl. 1,3) an, dass Israel schlechte Taten vollbrachte. Deswegen entzieht Gott sein Erbarmen. Schließlich formuliert TgJ jedoch eine Bedingung für ein erneutes Erbarmen Gottes und bringt dazu das Motiv der Umkehr ein.

1,7 *MT:* Aber des Hauses Juda werde ich mich erbarmen, und ich werde sie retten durch den Herrn, ihren Gott. Aber ich werde sie nicht retten mit Bogen und Schwert und Krieg, mit Pferden und Reitern.

⁸ Zur Übersetzung der figura etymologica vgl. die immer noch wichtigen Erläuterungen bei Rudolph, Hosea 38; Wolff, Hosea 7.

TgJ: Aber über das Haus Juda werde ich mich erbarmen, und ich werde sie retten durch *das Wort* des Herrn, ihres Gottes. Aber *sie werden nicht gerettet werden* mit dem Bogen und mit dem Schwert und mit Kriegsknechten, mit Pferden und Reitern.

Kommentar: TgJ fügt die Präposition על „über“ ein, anstatt wie MT die *nota accusativi* zu verwenden. Weiter präzisiert TgJ Gottes Handeln durch die Einfügung der „Memra“ des Herrn. „Memra“ ist hier als das rettende Wort des Herrn zu verstehen. Die Reihe von Elementen, die im Sinne eines *pars pro toto* für Krieg stehen, wird von TgJ vereinheitlicht, indem die Kriegsknechte anstelle des Krieges aufgeführt werden (vgl. 1,5).

1,8 MT: Und als sie Lo-Ruhama entwöhnt hatte, wurde sie schwanger und gebar einen Sohn.

TgJ: Aber ihre Einwohner, die weggeführt wurden unter die Völker, wurden vergessen. Denn sie waren keine Geliebten wegen ihrer Untaten, und sie taten weiterhin schlechte Taten.

Kommentar: Das in 1,8 MT wiederkehrende Bild der Ehe mit Gomer wird von TgJ konsequent ausgeblendet und durch eine Erwähnung der Untaten der Exulierten ersetzt.

1,9 MT: Und er sprach: „Nenne seinen Namen ‚Nicht-mein-Volk‘, weil ihr nicht mein Volk seid. Und ich bin nicht euer (Gott)“.

TgJ: Und er sprach: „Nenne *ihren* Namen ‚Nicht-mein-Volk‘, weil ihr nicht mein Volk seid. *Denn ihr stellt die Wörter meines Gesetzes nicht auf, mein Wort war nicht eure Unterstützung.*“

Kommentar: Der Satz des MT „und ich bin euer (Gott) nicht“ fehlt in TgJ. Stattdessen wird die Entfremdung des Volkes mit der fehlenden Aufrichtung des Gotteswortes begründet:⁹ „*denn ihr stellt die Wörter meines Gesetzes nicht auf, mein Wort war nicht eure Unterstützung.*“

2. Hos 2,1-3: Aufruf zur Umkehr

2,1 MT: Und es wird sein die Zahl der Israeliten wie der Sand des Meeres, den man weder messen noch zählen kann. Dann wird es geschehen, dass man an dem Ort, an dem man von ihnen sagt: „Nicht mein Volk seid ihr!“ von ihnen sagen wird: „Söhne des lebendigen Gottes!“

TgJ: Und es wird sein die Zahl der Israeliten so zahlreich wie der Sand des Meeres, den man weder messen noch zählen kann. Und es wird geschehen an dem Ort, *wohin sie in die Gefangenschaft unter die Völker geführt wurden, als sie das Gesetz übertraten*, da man zu ihnen sagte: „Nicht mein Volk seid ihr!“, *da werden sie zurückkehren und sich*

⁹ Zur Bedeutung des Gesetzes in Targum Jonathan vgl. Levine, Version 137.

mehren, und zu ihnen wird man sagen: „*Sein Volk des lebendigen Gottes!*“

Kommentar: Im Unterschied zu MT fügt TgJ als weiteren Gedanken den der Übertretung des Gesetzes ein. Die Diasporasituation der Israeliten wird auf deren mangelnde Beachtung des Gesetzes zurückgeführt. In Übereinstimmung mit MT gibt TgJ jedoch einen Hoffnungsaspekt. Dieser besteht nach TgJ in der Rücknahme dieser Situation und der sich daran anschließenden Mehrung des Volkes. Durch die Hinzufügung des Suffixes der 3.Sg.m. bei „Volk“ betont TgJ noch deutlicher als MT die Zugehörigkeit der Israeliten zum lebendigen Gott (vgl. 1,9b). Der „lebendige“ Gott wird in TgJ mit dem Pael des Verbs חַי ausgedrückt, „lebendig“ meint hier demnach „Leben gebend, aufrichtend, erhaltend“.

- 2,2 *MT:* Es werden sich miteinander versammeln Judäer und Israeliten und sie werden sich ein gemeinsames Haupt geben. Ja, groß wird der Tag Jesreel sein.

TgJ: Und die Judäer und Israeliten werden sich miteinander versammeln und sie werden sich ein Haupt vom Haus David einsetzen und heraufziehen aus dem Land ihrer Gefangenschaft, ja, groß wird der Tag ihrer Versammlung sein.

Kommentar: TgJ zeigt gegenüber MT drei Veränderungen: Es wird betont, dass der zukünftige Herr aus dem Haus David kommen wird und dass Juda und Israel der Diasporasituation entkommen werden (vgl. 2,1). Anstelle von „Jesreel“ (MT) heißt es allgemein der „Tag ihrer Versammlung“.

- 2,3 *MT:* Sprecht zu euren Brüdern „Mein Volk“ und zu euren Schwestern „Erbarmen“.

TgJ: *Ihr Propheten* sprecht zu euren Brüdern: *Kehrt um zu meinem Gesetz, dann werde ich mich erbarmen über eure Versammlung.*

Kommentar: MT ist so zu verstehen, dass die „Treuen im Volk“ von Gottes Zuwendung reden sollen, TgJ lässt dagegen die „Propheten“ die Verheißung formulieren. Beide bieten „mein Volk“, TgJ formuliert anstelle von „Erbarmen“ verbal: „ich werde mich erbarmen“. TgJ bietet erneut den Aufruf, zum „Gesetz Gottes“ zurückzukehren (vgl. 1,3.6). Daran wird die Zuwendung Gottes geknüpft.

3. Hos 2,4-15: Götzendienst statt Gottesdienst

- 2,4 *MT:* Rechtet mit eurer Mutter, rechtet, denn sie ist nicht meine Frau und ich bin nicht ihr Mann. Damit sie die Hurerei von ihrem Gesicht schafft und ihren Ehebruch zwischen ihren Brüsten.

TgJ: Klagt an die Versammlung Israels und sprecht zu ihr: „Weil sie sich nicht bemüht hat um meinen Gottesdienst und um mein Wort, werde ich nicht empfangen ihr Gebet, bis dass sie entfernen wird die schlechten Taten fort von ihrem Gesicht und den Dienst für die Götzen aus ihren Städten.“¹⁰

Kommentar: Während MT das Bild der Ehe fortsetzt, ersetzt TgJ das anstößige „weg von ihren Brüsten“. TgJ benennt als neuen Gedanken den Zusammenhang zwischen der Gebetsverweigerung und dem schändlichen Tun Israels. Statt „Hurerei“ (MT) redet TgJ von den „schlechten Taten“ (vgl. 1,3.6). Die Rede vom Ehebruch in MT wird in TgJ durch diejenige vom Götzendienst ersetzt.

2,5 *MT:* Damit ich sie nicht nackt ausziehen und hinstellen werde wie an dem Tag ihrer Geburt, und ich sie wie eine Wüste und wie trockenes Land hinstellen werde und sie töten werde durch Durst.

TgJ: Vielleicht werde ich mein Einwohnen von ihr zurückziehen, und ich werde ihre Ehre entfernen. Ich werde sie als eine Verstoßene hinstellen wie in den früheren Tagen, ehe sie sich meinem Gottesdienst nähert. Und mein Zorn wird auf sie fallen, wie er fiel auf das Volk der Generation, die mein Gesetz übertraten in der Wüste. Und ich werde das Land verwüstet hinstellen, und ich werde sie töten durch Mangel.

Kommentar: TgJ leitet den Vers mit der Drohung ein, dass Gott seine Gegenwart wie ein Opfer „aufsteigen lasse“, d.h. diese entfernen werde. TgJ ersetzt das anstößige „nackt ausziehen“ durch „ihre Ehre wegnehmen“. Anstatt der Versetzung in den Stand der Geburt spricht TgJ allgemein von den „früheren Tagen“. Zudem wird „bis sie sich meinem Gottesdienst nähert“ ergänzt. Das Stichwort „Wüste“ wird mit einem Verweis auf die Wüstengeneration und mit der Androhung der Verwüstung des Landes entfaltet. TgJ schließt an das „Volk der Generation“ einen Relativsatz mit einer Verbform im Plural (עברו) an (*constructio ad sensum*). „Durst“ (MT) wird in TgJ durch „Mangel“ ersetzt.

2,6 *MT:* Und über ihre Söhne werde ich mich nicht erbarmen, denn hurerische Söhne sind sie.

TgJ: Und über ihre Söhne werde ich mich nicht erbarmen, denn Söhne, die Götzendienst treiben, sind sie.

Kommentar: TgJ übersetzt beinahe wörtlich. Allein das Ehebild wird erneut vermieden (vgl. Hos 1), indem „hurerische Söhne“ mit „Söhne, die Götzendienst treiben“ wiedergegeben wird.

2,7 *MT:* Denn ihre Mutter prostituierte sich, Schandbares trieb ihre Gebälerin. Denn sie sprach: „Hinter meinen Liebhabern laufe ich, die (mir)

¹⁰ Vgl. zu Hos 2,4 Levine, Version 152f.

mein Brot und mein Wasser, meine Wolle und meinen Flachs, mein Öl und meinen Trank geben.“

TgJ: *Denn ihre Versammlung treibt Götzendienst hinter den falschen Propheten her. Ihre Lehrer schämen sich, denn sie sprach: „Hinter den Völkern laufe ich, die mich lieben, die mir Speise und Getränke, Kleidung aus Wolle und Flachs, Öl und meinen ganzen Unterhalt liefern.“*

Kommentar: TgJ ersetzt „Mutter“ durch „Versammlung Israels“ und spricht über falsche Propheten, die das Volk zu den Nationen verführt haben. In der Aufzählung fügt TgJ noch „Kleidung“ hinzu.¹¹

2,8 *MT:* Deshalb: Siehe, ich werde deinen Weg mit Dornen versperren, und ich werfe ihr einen Steinwall auf, damit sie ihre Pfade nicht finden wird.

TgJ: *Deshalb siehe, ich werde deine Wege zerstören wie die, die mit Dornsträuchern einzäunen, und ich werde trennen wie die, die mit Wänden trennen, und sie wird so ihre Wege nicht finden.*

Kommentar: MT und TgJ entsprechen sich inhaltlich. TgJ verwendet im Unterschied zu MT nicht das Verb „versperren“, sondern „zerstören“ und verschärft damit die Aussage.

2,9 *MT:* Dann verfolgt sie ihre Liebhaber, aber erreicht sie nicht. Sie sucht sie, aber findet sie nicht. Sie wird sagen: „Ich will mich aufmachen und heimkehren zu meinem ersten Mann, denn damals ging es mir besser als jetzt!“

TgJ: *Und sie wird hinter dem Frieden herjagen bei den Völkern, die sie liebt, aber ihn nicht erreichen und sie wird um Unterstützung bitten, aber sie nicht finden und sie wird sprechen: ich will gehen und zurückkehren zum Dienst für meinen Herrn, denn damals, als ich vor ihm diente, ging es mir besser als jetzt. Ich will nicht den Götzen dienen.*

Kommentar: Ebenso wie in den vorangehenden Versen wird das hosenaische Bild der Ehe verlassen. Subjekt ist weiterhin die „Versammlung Israels“ (vgl. 2,4). TgJ ersetzt die „Liebhaber“ (MT) durch die „Völker“ und erweitert so den Text mit der Nennung einer unbestimmten Völkerschar. Ebenso neu ist der Gedanke, dass die Versammlung bei den Völkern um Unterstützung bittet. Es bleibt offen, worin diese konkret besteht. Da sie keine Unterstützung findet, kehrt sie reuig zu ihrem „früheren Herrn“ zurück. Dieser Herr ist Gott, der aber ungenannt bleibt. Nach MT ist es die Rückkehr zu ihrem ersten „Ehemann“. Dieser kann nur Gott selbst sein, denn im menschlichen Bereich ist die Rückkehr zum ersten Ehemann nach der Scheidung unmöglich (Dtn 24,1ff.). Nach

¹¹ Vgl. dazu Bons, Osée 221.

TgJ ist es die Rückkehr zu ihrem ersten „Herrn“ (רבוני). Im Vergleich zu MT betont TgJ die Absage an die Götzen (vgl. 1,2; 2,4-6).¹²

2,10 *MT*: Sie erkennt nicht, dass ich ihr gab Getreide, Most und Olivensaft und sie mit Silber überschüttete und mit Gold, das sie zum Baal machten.

TgJ: Sie aber erkennen nicht, dass ich sie gesegnet habe mit Getreide und Wein und Öl; Silber habe ich für sie vermehrt und Gold, mit dem sie Götzen gemacht haben.

Kommentar: Im Unterschied zu MT betont TgJ, dass die Gaben von Getreide, Wein, Öl, Silber und Gold Segensgeschenke Gottes sind. TgJ übernimmt das für die hosenaische Theologie zentrale Verb יָדַע. „Baal“ (MT) wird bei TgJ durch „Götzen“ ersetzt.

2,11 *MT*: Darum werde ich mich umwenden und werde mein Getreide nehmen zu seiner Zeit und meinen Most an seinem Termin. Und ich werde meine Wolle und meinen Flachs entreißen, die zu Bedecken ihrer Nacktheit sind.

TgJ: Darum wird *mein Wort sich* umwenden zu *verfluchen* das Getreide zur Zeit seiner Ernte und den Wein zum Termin seines Kelterns. Und ich werde *die Kleidung von* Wolle und Flachs entreißen, die *ich ihr gab*, um ihre Nacktheit zu bedecken.

Kommentar: Gottes Handeln wird erneut durch das Handeln seines Wortes ausgedrückt (vgl. 1,7.9). Die Abkehr seines Wortes kommt einem Fluch für Israel gleich. Die Zeit des Getreides und der Termin des Mostes werden als Zeit der Ernte bzw. des Kelterns verstanden. Wolle und Flachs versteht TgJ als Kleidung aus Wolle und Flachs. Zuletzt wird in TgJ die Herkunft der Kleidung eingefügt, sie dient zum Bedecken der Nacktheit und stammt von Gott.

2,12 *MT*: Und jetzt werde ich ihre Scham entblößen vor den Augen ihrer Liebhaber, und niemand wird sie meiner Hand entreißen.

TgJ: Und jetzt werde ich *ihre Nacktheit* entblößen vor den *Augen der Völker*, ihrer Liebhaber, und niemand wird sie aus meiner Hand *retten*.

Kommentar: TgJ übersetzt diesen Vers wörtlich. TgJ bestimmt die Liebhaber durch die Einfügung „Völker“ näher. Während MT in 2,11.12 zwischen Nacktheit (ערוה) und Scham (נבלות) differenziert, verwendet TgJ jeweils das Nomen „Nacktheit“ (קלן). TgJ differenziert aber bei der Wiedergabe des mehrdeutigen „retten / entreißen“ (נצל Hi.) und übersetzt in 2,11 mit „entreißen“ (נצל), in 2,12 aber mit „retten“ (שיזב Šaf.).

2,13 *MT*: Und ich werde ein Ende bereiten all ihrer Freude, ihrem Fest, ihrem Neumond, ihrem Sabbat und ihrer ganzen Festversammlung.

¹² Zum Motiv der „Rückkehr zu Gott“ in Targum vgl. Levine, Version 50f.

TgJ: Und ich mache ein Ende all ihrer Freude, ihrem Fest, ihrem Neumond und ihrem Sabbat und all ihrer Versammlung.

Kommentar: TgJ ist inhaltlich identisch mit MT.

2,14 *MT:* Ich verwüste ihren Weinstock und Feigenbaum, von denen sie sagte: „Die sind mein Dirnenlohn, den mir meine Liebhaber geben.“ Ich wandle sie in Wildnis, dass die Tiere des Feldes sie fressen.

TgJ: Und ich will verheeren *die Früchte* ihres Weinstockes und ihres Feigenbaumes, von denen sie sagte: Sie sind *der Preis* für mich, den *meine geliebten Völker* mir gegeben haben, und ich mache sie zum Dickicht, dass das Getier des Feldes sie frisst.

Kommentar: Die göttliche Gerichtsrede findet auch in 2,14 ihren Fortgang. Es kommt zu einer Vernichtung der Früchte von Weinstock und Feigenbaum, den Israel als verdientes Geschenk der Völker ansieht. TgJ ersetzt die Rede vom Dirnenlohn durch den des Geschenkes der Völker.

2,15 *MT:* Und ich werde heimsuchen an ihr die Tage der Baalim, denen sie geräuchert hat, da legte sie sich ihren Ring und ihren Schmuck an und lief ihren Liebhabern nach; mich aber hat sie vergessen – Spruch des Herrn.

TgJ: Und ich werde heimsuchen an ihr die Tage, *an denen sie die Götzen verehrte* und für sie Wohlgerüche aufsteigen ließ. *Sie war wie die Frau, die ihren Ehemann verließ* und sich schmückte mit *ihren Ohrringen und mit einem Halsband von ihren Perlen* und hinter ihren Geliebten *in die Irre ging*. *So liebt die Versammlung Israels, Götzen zu verehren, aber mir zu dienen hat sie unterlassen* – hat Jahwe gesprochen.

Kommentar: Ist in MT die Rede von den Tagen der Baalim, so in TgJ von den Tagen, an denen Götzendienst getrieben wurde. TgJ vergleicht dieses Treiben Israels mit einer Frau, die ihren Ehemann verlassen hat. Ist dies eine Reminiszenz an das in TgJ fehlende Bild der Ehe Hoseas? Die Rede von „Ring“ und „Schmuck“ in MT wird in TgJ durch diejenige von „Ohrringen“ und „Halsband von Perlen“ gesteigert. MT „nachlaufen“ wird in TgJ intensiviert durch „in die Irre gehen“. Zudem beschreibt TgJ, dass dieses Treiben dem Volk gefalle. Das im Hoseabuch wichtige Gedenken an Gottes Handeln ist in TgJ durch den „Gottesdienst“ ersetzt.

4. Hos 2,16-25: Gottes Hinwendung zu seinem Volk

2,16 *MT:* Darum seht, ich selbst locke sie jetzt. Ich bringe sie in die Wüste und umwerbe ihr Herz.

TgJ: Und siehe! *Ich lasse sie dienen dem Gesetz und mache an ihr Zeichen und Machttaten, wie ich es getan habe an ihr* in der Wüste; und *durch meine Diener, die Propheten*, werde ich freundlich zu ihrem Herzen reden.

Kommentar: Sowohl MT als auch TgJ reden von guten kommenden Tagen im Verhältnis Gottes mit seinem Volk. TgJ sieht dieses Gute in dem Dienen des Gesetzes. Interessant ist die beschriebene Mittlerfunktion der Propheten. Während in MT Gott direkt um Israels Herz wirbt, werden in TgJ die Propheten als Gottes Diener beauftragt, im Auftrag Gottes, freundlich zu Israel zu reden.

2,17 MT: Ich will ihr von dort ihre Weinberge geben und die Ebene Achor als Tor der Hoffnung. Sie wird dorthin willig folgen wie in den Tagen ihrer Kindheit und wie am Tag ihres Herausziehens aus dem Land Ägypten.

TgJ: *Und ich werde für sie bestimmen die Vorsteher* von dort und die Ebene Achor als *Labsal für die Seele. Und sie werden sich dort meinem Wort anschließen* wie in den Tagen der *Vorzeit* und auch ich werde an ihnen *Zeichen und Machttaten* wie zur Zeit ihrer Herausführung aus dem Land Ägypten tun.

Kommentar: Nach MT zielt das Handeln des Herrn auf eine sichere Existenz im Land (2,18-25). Grundlage dafür ist eine unerwartete Wende im Verhalten des Herrn, denn angesichts der Untreue der Frau (2,4-15) war das endgültige Gericht über sie zu erwarten. 2,16f. kündigen einen Neuanfang in der Wüste an. Der Herr wird deshalb Israel noch einmal dorthin führen. Die Wüste ist nicht nur der Ort der Begegnung zwischen Jahwe und seinem Volk, sondern auch der Ort, an dem Jahwe als Zeichen seiner Verbundenheit mit dem Volk Weinberge und die Ebene Achor als Tor der Hoffnung als Geschenke austeilend wird. Die Ebene Achor wird zu einem Tor der Hoffnung. Hosea greift hier auf die Überlieferung von Jos 7,1.5b-26 zurück. Die einstige Unglücksebene, die zu einer großen Bedrohung der Landnahme geworden war, wird jetzt zu einem Tor der Hoffnung. 2,17b betont, dass Israel dem Werben seines Herrn willig folgen wird.

TgJ bezieht sich ebenfalls auf die Wüste (vgl. bereits 2,16), allerdings findet sich hier nicht der Gedanke an eine Rückkehr in die Wüste und einer neuen Landnahme. Die Ebene Achor wird zu einer Labsal für die Seele, der Gedanke als Eingangstor ins gelobte Land ist hier aufgegeben. Der Bezug zu Exodus und Wüstenwanderung findet sich allerdings auch in TgJ.

TgJ scheint die „Ebene Achor“ in einem übertragenen Sinn zu verstehen, ja man könnte geradezu von einer Verinnerlichung sprechen („als Labsal für die Seele“).

2,18 *MT*: An jenem Tag, spricht Jahwe, dann rufst du „mein Mann“, und nicht mehr rufst du mich „mein Baal“.

TgJ: Und es wird sein zu jener Zeit, hat der Herr gesprochen, *da werden sie für meinen Gottesdienst eifern und nicht weiterhin Götzen verehren.*

Kommentar: Das Ehebild wird in TgJ wieder ersetzt durch Gottes- und Götzendienst.

2,19 *MT*: Und ich werde wegführen die Namen der Baalim von ihrem Mund, und ihrer wird nicht mehr gedacht werden mit ihrem Namen.

TgJ: Und ich werde entfernen *den Namen der Götzen der Völker* von ihrem Mund, und es wird keine *Erinnerung* mehr sein von ihrem Namen.

Kommentar: An zwei Stellen ändert TgJ den Wortlaut von MT. Zunächst wird die Wendung „die Namen der Baalim“ singularisch wiedergegeben. Die „Baalim“ werden als die „Götzen der Völker“ aufgefasst. Außerdem wird das verbale „gedacht werden“ durch das nominale „eine Erinnerung sein“ übersetzt.

2,20 *MT*: Und ich werde schließen für sie einen Bund an jenem Tag mit den Tieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und mit den Kriechtieren des Erdbodens. Und Bogen und Schwert und Krieg werde ich zerbrechen von dem Land. Und ich werde sie in Sicherheit wohnen lassen.

TgJ: Und ich werde schließen für sie einen Bund zu jener *Zeit, zu der sie sein werden in Frieden* mit den Tieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und mit den Kriechtieren des Erdbodens. Und Bogen und Schwert und *Kriegsknechte* werde ich entfernen von dem Land. Und ich werde sie sicher wohnen lassen.

Kommentar: TgJ übersetzt „Tag“ mit „Zeit“. Außerdem wird die Aussage durch die Einfügung des Wortes „Frieden“ pointiert. Wie in 1,7 wird „Krieg“ durch „Kriegsknechte“ wiedergegeben, die nun in einer Reihe mit Bogen und Schwert erscheinen. Das nominale „in Sicherheit“ wird durch das Adverb „sicher“ übertragen.

2,21 *MT*: Ich werde dich mir für immer verloben, ich werde dich mir verloben mit Gerechtigkeit und Recht und Gnade und Erbarmen.

TgJ: Ich werde *euch* vor mir für immer *halten*, ich werde *euch* vor mir *halten* mit *Wahrheit* und Recht und Gnade und Barmherzigkeit.

Kommentar: TgJ ersetzt das Bild von der Verlobung Gottes mit Israel durch das von der Erhebung des Volkes vor Gott, was mit dem Verb

קום Pael zum Ausdruck gebracht wird. Mit diesem Bild wird Gottes Bekenntnis zu seinem Volk zum Ausdruck gebracht. Das Verb im Pael lässt sich in 2,21 geradezu mit „in Bundestreue halten“ wiedergeben, da der „Bund“ mit dem Nomen קים (vgl. 2,20) übersetzt wird (vgl. zu dieser Übersetzung auch den Kommentar zu 2₁). Ebenso wie in MT gilt dies für immer (לעלם) und zwar einhergehend mit den Geschenken von Gerechtigkeit, Recht, Gnade und Erbarmen. In MT sind dies die Brautgeschenke Gottes für sein Volk.

2,22 *MT*: Ich werde dich mir verloben mit Treue, dann wirst du den Herrn erkennen.

TgJ: Ich werde *euch* vor mir *halten* mit Treue, damit ihr erkennen werdet, den Herrn zu *fürchten*.

Kommentar: In Anlehnung an 2,21 ersetzt TgJ das Verb in MT „verloben“ (אָרשׁ) durch „erheben, halten“ Pael (קום). Zudem fügt TgJ in 2,22b noch den Gedanken der Gottesfurcht ein. „Den Herrn erkennen“ ist im Hoseabuch *terminus technicus* für den Beistand Gottes seit der Herausführung Israels aus Ägypten. „Den Herrn erkennen“ meint, ihn als den Führer und Begleiter auf allen Wegestationen zu erkennen. TgJ verschiebt mit der Hinzufügung von „fürchten“ den Akzent in diese Richtung.

2,23 *MT*: An jenem Tag werde ich erhören, spricht der Herr, ich werde die Himmel erhören, sie werden die Erde erhören.

TgJ: Und zu jener Zeit *werde ich euer Gebet empfangen*, hat der Herr gesprochen, *ich werde die Himmel beauftragen* und *sie werden Regen auf die Erde herabfallen lassen*.

Kommentar: Vergleicht man MT und TgJ miteinander, so konkretisiert TgJ durch den Hinweis auf das Gebet und den vom Himmel herabfallenden Regen die Aussagen von MT. Die Aussage von MT, nach der Himmel und Erde in Bewegung geraten, wird in TgJ insofern verändert, als sie im Auftrag des Herrn agieren werden. TgJ verzichtet auf die Stilfigur der „Verkettung“ der einzelnen Glieder.

2,24 *MT*: Die Erde wird erhören Korn, Most und Öl, und sie werden Jesreel erhören.

TgJ: Und die Erde *wird vermehren* das Getreide, den Wein und das Öl und *sie werden spenden für die Verbannung meines Volkes*.

Kommentar: Ebenso wie in 2,23 konkretisiert TgJ das Verb „erhören“ durch „vermehrten“. Die Anspielung auf „Jesreel“ (Hos 1) wird ersetzt durch den aktualisierenden Hinweis der Exilierung des Volkes. Das Subjekt „sie“ in 2,24b TgJ können nur „Getreide, Wein und Öl“ sein.

2,25 *MT*: Und ich werde sie mir aufs Land einsäen. Ich werde mich über Ohne-Erbarmen erbarmen, zu Nicht-mein-Volk werde ich sprechen: mein Volk bist du! Und es wird sagen: mein Gott!

TgJ: Und ich werde euch vor mir halten im Land des Hauses meines Wohnens und ich werde mich über sie erbarmen, weil sie durch ihre Taten kein Erbarmen hatten und ich werde sprechen, als der ich gesprochen hatte: Nicht mein Volk, aber mein Volk seid ihr – dennoch – und es wird sprechen: mein Gott.

Kommentar: Neu im Vergleich zu *MT* sind die Hinzufügungen „Haus meines Wohnens“ und „weil sie durch ihre Taten kein Erbarmen hatten“. *TgJ* qualifiziert das Land als Gottes Wohnort bzw. Wohnhaus und begründet seinen früheren Liebesentzug mit den erbarmungslosen Taten des Volkes.

5. Hos 3,1-5: Umkehr und Vergebung

3,1 *MT*: Und der Herr sagte zu mir: „Mach dich noch einmal auf, liebe eine Frau, die einen anderen liebt und Ehebruch treibt, wie der Herr die Israeliten liebt, aber sie wenden sich anderen Göttern zu und lieben Rosinenkuchen.“

TgJ: Und der Herr sagte zu mir: „Mach dich noch einmal auf, *propheteie eine Prophetie über das Haus Israel, denn sie sind ähnlich der Frau, die einen Geliebten neben ihrem Mann hat und sie wird untreu gegenüber ihm. Und ganz so wie er sie liebt und sie nicht entlassen will*, so liebt der Herr die Israeliten, aber sie wenden sich den Götzen der Völker zu. Aber wenn sie umkehren, wird er ihnen vergeben, und sie werden ähnlich dem Mann, der sich verirrt und redete in seiner Weinseligkeit.“

Kommentar: *TgJ* kennzeichnet Hoseas Auftrag wieder ausdrücklich als „Prophetie“ (vgl. 1,1f). Das Ehebild wird durch einen allgemeinen Fall ersetzt: „sie sind ähnlich ...“ Wie *MT* betont *TgJ* die Liebe Gottes zu seinem Volk. Die Umkehr schließt die Vergebung ein.

3,2 *MT*: Und ich kaufte sie mir für fünfzehn Silberstücke und einen Omer Gerste und einen Letech Gerste.

TgJ: Denn ich rettete sie durch mein Wort am fünfzehnten Tag des Monats Nisan. Und ich gab den Silberschekel zur Auslösung ihrer Person. Und ich sprach: sie sollen mir darbringen den Omer des Opfers der Gerstenernte.

Kommentar: *TgJ* interpretiert „fünfzehn“ als Bezug auf den 15. Tag des Monats Nisan, d.h. des Auszug und damit der Rettung Israels durch Gott.

3,3 *MT:* Und ich sprach zu ihr: Viele Tage wirst du bleiben bei mir, nicht wirst du huren und nicht einem Mann angehören. Und auch ich werde zu dir gehören.

TgJ: *Prophet, sprich zu ihr: Gemeinde Israel, eure Schulden bescheren euch, dass ihr weggeführt wart viele Tage. Eifert nach meinem Gottesdienst! Sündigt nicht! Dient nicht den Götzen! Und auch ich werde bereit sein zum Erbarmen über euch.*

Kommentar: In TgJ wird direkt Israel als Gemeinde angesprochen und mit drei Imperativen zum Gott wohlgefälligen Gottesdienst aufgerufen.

3,4 *MT:* Denn viele Tage werden die Israeliten wohnen ohne König und ohne Fürst und ohne Opfer und ohne Mazzebe und ohne Ephod und Teraphim.

TgJ: Daher werden die Israeliten viele Tage wohnen ohne König *aus dem Hause Davids* und ohne *Herrscher über Israel* und ohne jemanden, der ein Opfer *des Wohlgefallens* darbringen kann *in Jerusalem* und ohne *Standssäule in Samaria* und ohne Ephod und Deuter.

Kommentar: TgJ erweitert die einfache Aufzählung aus MT. TgJ ersetzt „König“ durch „aus dem Hause Davids“, anstelle von „Fürst, Oberer“ wird „jemand, der Herrschaft ausübt über Israel“ gelesen. Mit diesen beiden Wendungen sind das Nord- und Südreich gemeint. Die Aufzählung nennt all das beim Namen, was dem Volk wichtig war. Es geht in TgJ um Umkehr und den einen Gottesdienst.

3,5 *MT:* Danach werden sie umkehren, die Kinder Israels, und werden den Herrn suchen, ihren Gott. Und sie werden bebend eilen zum Herrn und zu seinem Guten am Ende der Tage.

TgJ: Danach werden die Israeliten umkehren und herbeieilen in der Furcht des Herrn, ihres Gottes, *und sie werden sich unterwerfen dem Messias, dem Sohn Davids, ihrem König. Und sie werden sich sammeln zum Gottesdienst für den Herrn und seine Güte wird sich zu ihnen kehren* am Ende der Tage.

Kommentar: TgJ führt den Messias als Davididen ein, dem sich Israel in neuem Gehorsam zuwenden wird. Während in MT Gottes Güte erstrebt wird, spricht TgJ von der Güte Gottes als einer Größe, die auf die Umkehr des Volkes und seinen Gottesdienst hin gegeben wird. TgJ beschreibt den Messias als eine königliche Gestalt.¹³

¹³ Zum Messiasgedanken in Targum vgl. Levine, Version 213f.

II Zur Gliederung von Hos 1-3 TgJ

1. Hosea 1,1-9: Prophetie gegen Israel

- 1,1 Überschrift
- 1,2 1. *Gottesauftrag*: Prophetie gegen Israel
- 1,3 Umkehrruf
- 1,4 2. *Gottesauftrag*: Namengebung „Zerstreute“
- 1,5 Entfernung der Stärke der Kriegsknechte Israels
- 1,6 3. *Gottesauftrag*: Namengebung „Kein-Erbarmen“
- 1,7 Erbarmen für Juda
- 1,8 Zerstreute unter die Völker wegen der schlechten Taten
- 1,9 4. *Gottesauftrag*: Namengebung „Nicht-mein Volk“ Verachtung von Gottes Wort

TgJ folgt im Aufbau von Hos 1 dem masoretischen Text. Ebenso wie MT enthält TgJ vier Gottesaufträge (1,2.4.6.8.) sowie deren Ausführung (1,3.5.7.9). Der Unterschied besteht jedoch im Inhalt, denn TgJ ersetzt das Bild der Ehe Hoseas durch die Polemik gegen den Götzendienst und den Aufruf zur Umkehr.

2. Hosea 2,1-3: Aufruf zur Umkehr

- 2,1 Gottesrede: Heil für Israel: Nachkommen und Gottesgemeinschaft
- 2,2 Heil für Israel: Vereinigung von Israel und Juda
- 2,3 Aufruf zur Umkehr zum Gesetz

TgJ folgt hier im Aufbau MT. Inhaltlich führt TgJ allerdings den Gedanken der Übertretung des Gesetzes und den Aufruf zur Umkehr zum Gesetz ein. 2,3 endet wie 1,9 mit dem Hinweis auf die fundamentale Bedeutung des Gesetzes.

3. Hosea 2,4-15: Götzendienst statt Gottesdienst

- 2,4 *Anklage der Gemeinde Israels*
- 2,5 *Gottes Zorn*: Verwüstung des Landes
- 2,6 Der Götzendienst der Kinder
- 2,7 Der Götzendienst der Gemeinde Israels
- 2,8 *Strafe*: Zerstörung der Wege
- 2,9 Vergebliche Suche nach Frieden
- 2,10 Ignoranz gegenüber Gottes Gaben
- 2,11 Verfluchung von Ernte und Kleidung
- 2,12 Entblößung des Volkes

- 2,13 Ende der Festtage
- 2,14 Verwüstung von Wein und Feigen
- 2,15 Götzendienst statt Gottesdienst

Ebenso wie in MT beginnt in 2,4 TgJ mit dem Imperativ „Klagt an ...“ ein neuer Abschnitt, der die Anklage der Gemeinde Israels sowie das Auflisten von Strafen zum Inhalt hat. Die Begründung dafür ist die mangelnde Hinwendung zum Gottesdienst des Herrn (2,4). Dieses Verhalten hat Gottes Zorn provoziert, der Götzendienst der Gemeinde hinter den falschen Propheten her ist für Gott unfassbar (2,5-7). Deshalb kündigt er eine lange Liste von Strafen an (2,8-15).

4. Hos 2,16-25: Gottes Hinwendung zu seinem Volk

- 2,15 Gottesrede: Gottes Zuwendung zu seinem Volk
- 2,16 Die Ebene Achor als Labsal für die Seele
- 2,17 Rückkehr zu Gottes Wort
- 2,18 Eifer für den Gottesdienst
- 2,19 Entfernen der Götzen
- 2,20 Bundschluss für Israel
- 2,21 Gottes Bekenntnis zu Israel
- 2,22 Israels Gottesfurcht
- 2,23 Erhörung der Gebete Israels
- 2,24 Furchtbarkeit der Erde
- 2,25 Gottes Erbarmen

Der Abschnitt 2,16-25 handelt sowohl in MT als auch in TgJ von Gottes Zuwendung zu seinem Volk. Diese bewirkt auf Seiten des Volkes die Rückkehr zu Gottes Wort und das Entfernen der Götzen. Der Abschnitt wird gerahmt von der Aussage des Erbarmens Gottes für sein Volk.

5. Hosea 3,1-5: Umkehr und Vergebung

- 3,1 Gottes Anrede an Hosea: Prophezeie eine Prophetie
- 3,2 Rückblick: Israels Rettung durch Gott
- 3,3 Ausblick: Eifer für den Gottesdienst
- 3,4 Gegenwart: Kein König
- 3,5 Zukunft: Umkehr Israels und Unterwerfung unter den Messias, den Sohn Davids, ihren König

Mit dem wiederholten Imperativ „Prophezeie eine Prophetie!“ schließt der Abschnitt Hos 1-3 und lenkt zugleich auf 1,2 zurück! TgJ vermeidet auch hier die Rede von der Ehe Hoseas und ersetzt diese durch den Blick auf Gottes Handeln für sein Volk in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

III. Hoseas Botschaft als Prophetie

Abschließend soll anhand wichtiger Stichworte das theologische Profil von TgJ zu Hos 1-3 zusammengefasst werden.

Prophetie: TgJ bestimmt den Auftrag Hoseas pointiert und stärker als MT als „Prophetie“ (נְבוּאָה ; 1,1.2; 3,1). In 1,2; 3,1 ergeht ausdrücklich der Befehl an ihn, „eine Prophetie zu prophezeien“. Dies schließt die Ansage des Gerichtes (1,2) sowie den Ruf zur Umkehr (1,3) ein. TgJ sieht den Propheten als Mittler zwischen Gott und Volk (1,2; 2,3.15). Die falschen Propheten (2,7: נְבִיִּי שִׁקְרָא) sind die, die zum Götzendienst verführen. Die wahren Propheten sind jedoch die, die sich als Diener des Herrn verstehen (2,16). In 2,3 gibt TgJ „die Treuen im Volk“ (MT) mit „ihr Propheten“ wieder. Man muss hinter „ihr Propheten“ wohl „aus Juda und Jerusalem“ ergänzen. Nach TgJ kann jeder aus Israel und Juda, der nicht dem Götzendienst verfallen ist und dem Herrn dient, als „Prophet“ tituliert werden. TgJ betont damit den Zuspruch und zugleich den Anspruch der hosenischen Botschaft an das Gottesvolk.

Falsche Propheten: TgJ unterscheidet ebenso wie Hosea zwischen „wahren“ und „falschen Propheten“ (נְבִיִּי שִׁקְרָא), die ausdrücklich als „Lügenpropheten“ tituliert werden. Die Lügenpropheten verführen die Versammlung Israels zum Götzendienst. Nach 2,7 gehören dazu die Völker, die Israel falsche Versprechungen machen und es so von Gott trennen.

Hoseas Ehe: Ein wesentliches Kennzeichen von TgJ ist der Verzicht auf die Rede von der Ehe Hoseas. So wird bereits am Anfang des Buches in 1,2 die Aufforderung an Hosea, eine hurerische Frau zu nehmen (MT), in TgJ durch „prophezeie eine Prophetie“ ersetzt. Ebenso verfährt TgJ in 1,3, wo der Name „Gomer“ ungenannt bleibt und durch die Aufforderung zu einer „Prophetie“ ersetzt wird. Die Geburt des ersten Sohnes bleibt ebenso ungenannt und wird durch den Aufruf zur Umkehr ersetzt. In 1,4 wird der Name des ersten Sohnes „Jesreel“ auf ganz Israel übertragen, das den Namen „Zerstreute“ bekommen soll. Auch auf die Nennung von „Lo-Ruhama“ in 1,8 wird verzichtet und durch die Erwähnung der Untaten der Exilierten ersetzt. TgJ ersetzt die Darstellung der Ehe Hoseas und seiner Familie konsequent durch die des Volkes Israel. Ebenso wird in Hos 2 die Rede von der Ehe verlassen. Der kritisierte „Ehebruch“ (MT 2,4) wird ersetzt durch den Hinweis auf die schlechten Taten und den Götzendienst des Gottesvolkes (2,6f). Der Befehl Gottes an Hosea, noch einmal eine Frau zu lieben, die Ehebruch betreibt (3,1), wird wie in 1,2 durch „prophezeie eine Prophetie“ ersetzt. Israel wird mit einer Frau verglichen, die ihrem Ehemann untreu

wird. Nach E. Bons ist die Rede von der Ehe Hoseas mit einer Dirne „tout à fait incompatible avec la halakhah.“¹⁴

Götzendienst: Eine zentrale Rolle spielt in Hos 1-3 TgJ die Rede von „Götzen“ bzw. „Götzendienst“. Bereits in 1,2 lautet der Auftrag an Hosea, eine Prophetie gegen die Stadt der Götzen zu richten. In 1,2; 2,4.9.18.19 wird der Götzendienst dem Gottesdienst für den Herrn gegenüber gestellt. Das Volk verlässt seinen Gott, um die Götzen zu verehren (הוֹת פִּלְחָא לטעותא). In einem Moment der Reue kehrt es sich wieder zu seinem Gott und sagt sich: „Ich will nicht mehr den Götzen dienen.“ (2,9). Die neue Beziehung zwischen Gott und Volk soll von einer Hingabe an Gott geprägt sein (2,18). TgJ versteht unter Götzendienst alles, was nicht Dienst für Gott ist. In 1,4 wird der Götzendienst durch den Hinweis auf die goldenen Kälber von Bethel und Dan präzisiert. Wo MT von Baal bzw. Baalim redet (2,10.15.19), spricht TgJ lediglich von „Götzen“. Die Folge des Götzendienstes besteht in dem Entzug der Zuwendung Gottes (2,4). Sprachlich wird der Götzendienst folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „in die Irre gehen“ (1,2; 2,15), „sündigen“ (1,2), „Anrufung der Namen der Götzen der Völker“ (2,19; vgl. auch 2,7; 3,1).

Gottes Hinwendung: In 2,1 MT ist von Israel als „den Söhnen des lebendigen Gottes“ die Rede. Dies wird in TgJ ersetzt durch „sein Volk des lebendigen Gottes“ (עמיה דאלהא קיימא). Der Abschnitt 2,16-25 ist für das Gottesverständnis von TgJ besonders aufschlussreich, denn hier wird Gottes Hinwendung zu seinem Volk beschrieben. Nach 2,16 MT lockt Gott Israel und umwirbt dessen Herz. In 2,16 TgJ wird daraus ein „Dienen für das Gesetz.“ Nach TgJ ist es nicht Gott, sondern es sind dessen Diener, die freundlich zu Israel reden sollen. Die Hoffnung, dass in Zukunft Israel zu Jahwe „mein Mann“ (2,18 MT) sagen wird, ersetzt TgJ durch den Hinweis, dass es für seinen Gottesdienst eifern wird (תתנהון לפלחני). In 2,21f. MT ist von Gottes Verlobung mit seinem Volk die Rede. Dieses Bild wird von TgJ vermieden und durch die Wendung „ich werde euch vor mir halten“ (קדמי ואקימנכון) ersetzt. 2,16-25 zeigt, dass TgJ jedes anthropomorphe Bild von Gott meidet und durch Wendungen ersetzt, die den Abstand Gottes zu seinem Volk betonen.

Gottes Einwohnen: In 2,5.25 TgJ ist von Gottes „Einwohnen“ bei seinem Volk die Rede. An beiden Stellen wird das dafür verwendete Nomen שכינתו jeweils mit dem Suffix der 1.Sg.com wieder gegeben: שכינתי. In 2,5 droht Gott damit, angesichts der Untreue des Volkes, sein Einwohnen von ihm zurückzuziehen. Hier steht das Nomen „Einwohnen“ für Gottes heil-

¹⁴ Bons, Osée 220.

volle Gegenwart. In 2,25 qualifiziert TgJ das Land als „Haus meines Wohnens“, d.h. als Gottes Wohnhaus. Gott besitzt somit einen Ort auf der Erde.¹⁵

Gottes Wort: In TgJ ist das Nomen „Wort“ (מִמְרָא) ein wichtiger theologischer Begriff. In 1,7; 2,4; 3,2 ist es eng mit „Gott“ verknüpft. In 1,7; 3,3 TgJ ist es als Gottes rettendes Wort zu verstehen, in 2,4 wird es zusammen mit „meinem Gottesdienst“ genannt. Sich um den Gottesdienst des Herrn und um sein Wort zu mühen, hält schlechte Taten ab und führt direkt zu Gott. Gottes Wort wird als eine das Gottesvolk rettende Macht verstanden.¹⁶

Gottes Gesetz: Neben „Gottes Wort“ kommt der Rede von „Gottes Gesetz“ (אֲוֵרִיתָא) zentrale theologische Bedeutung zu. Das Gesetz gehört zu Gott und ist eine von ihm geschaffene Größe (1,9 אֲוֵרִיתִי). Wegen seiner Übertretung wurde Israel in die Gefangenschaft unter die Völker geführt (2,1). Die Umkehr zum Gesetz ist die Bedingung für Gottes Erbarmen (2,3). Israels Dienst für dieses Gesetz ist Gnade und Hoffnung zugleich (2,16). „Gesetz“ ist nach dem Verständnis von TgJ weder das Einzelgesetz noch ein Ver- bzw. Gebot, sondern umfassend Gottes Geschenk an sein Volk. Gottes Gesetz schafft und erhält das Leben des Gottesvolkes im Angesicht seines Gottes.

Gottesdienst: TgJ nennt als Bestimmung des Gottesvolkes den dem Herrn verpflichteten Gottesdienst (פְּלוֹחִין ; 3,5). In 2,4 wird der Gottesdienst neben dem Wort (מִמְרָא) genannt und darüber geklagt, dass sich die Versammlung Israels nicht um den „Gottesdienst“ bemüht habe. Sich um den Gottesdienst zu mühen, ist die Voraussetzung für eine intakte Gottesbeziehung (2,5). Es schützt zugleich vor dem Irrweg der Götzenverehrung (2,18). Der Begriff „Gottesdienst“ wird in Hos 1-3 TgJ offenbar in dem Sinn des „Dienstes für Gott“ verwendet. Er beschränkt sich keinesfalls auf die Gottesdienstfeier.

Versammlung: In 2,3 wird zur Umkehr zum Gesetz aufgerufen als Voraussetzung des Erbarmens über die Versammlung des Gottesvolkes (כְּנֻשְׁתָּא). In 2,4 wird dieser Versammlung vorgeworfen, sie habe sich nicht um den Gottesdienst des Herrn bemüht. Mit „Versammlung“ bezeichnet TgJ offenkundig Israel als das Volk Gottes. Insofern ist es ein dezidiert theologischer Begriff.

Gebet: TgJ versteht das Gebet (צְלוּתָא) als Kommunikationsmittel zwischen dem Gottesvolk und Gott. Die Annahme des Gebets durch Gott ist an den wahrhaftigen Gottesdienst und das Bemühen um Gottes Wort gebunden (2,4.23).

¹⁵ Vgl. dazu Carbone / Rizzi, Osea 69.

¹⁶ Zu dem Nomen מִמְרָא vgl. Churgin, Targum; Cathcart / Gordon, Targum 4 – mit weiteren Literaturangaben.

Messias: In 3,5 wird der „Messias“ (משיח) als eine königliche Gestalt genannt. Er ist ein Davidide, dem sich Israel in neuem Gehorsam zuwenden wird. Gottes Sendung des Messias ist die Konsequenz aus der Umkehr Israels und der Hinwendung zur Furcht des Herrn.

Umkehr: Der Aufruf zur Umkehr spielt in Hos 1-3 TgJ eine wichtige Rolle. Sprachlich wird die Umkehr mit dem Verb תוּב [Pe] zum Ausdruck gebracht. Nach 1,3,5 ist das Heil des Gottesvolkes an dessen Umkehr gebunden, sie ist die Bedingung für Gottes Erbarmen (אם יתוּבון). Das Ziel der Umkehr ist nach 2,3 Gottes Gesetz. Nach 3,5 wird sie durch die Sehnsucht nach Gott motiviert, nachdem das Gottesvolk eine lange Zeit ohne König und Herrscher, ohne die Möglichkeit zum Opfer sowie ohne all das, was ihm lieb und teuer war, leben musste.

Aktualisierung: In TgJ wird an einigen Stellen auf Israels Schicksal als Volk im Exil angespielt. Nach 1,4 erhält Israel den Namen „Zerstreute“ (מבדריא) als Anspielung auf die Diasporasituation Israels. In 1,8 ist von denen die Rede, die weggeführt wurden unter die Völker. Als Zeichen der Hoffnung wird das Heraufziehen Israels und Judas aus „dem Land ihrer Gefangenschaft“ gesehen (2,2). Diese Stellen zeigen das Bemühen von TgJ um die Aktualisierung des Bibeltextes.

Israel und Juda: TgJ hat sowohl Israel als auch Juda im Blick und vertritt von daher eine gesamtisraelitische Perspektive. Am deutlichsten wird dies in 2,2, wo TgJ betont, dass Judäer und Israeliten sich in der Diaspora versammeln, ein gemeinsames Haupt aus dem Haus David wählen und gemeinsam aus dem Land ihrer Gefangenschaft herausziehen werden. Die gesamtisraelitische Perspektive zeigt sich bereits in 1,1, wo das Wirken Hoseas nach den Regierungszeiten der Könige Judas und Israels datiert wird (vgl. noch 1,5.7; 3,1).

Summary

The comparison of Hos 1-3 MT and TgJ results in the following: TgJ specifies Hosea's mission as "prophecy". TgJ refrains from speaking of Hosea's marriage and refers to the idolatry of the people of God instead. Here, TgJ perceives everything as "idolatry" which is not worship of God. Even the mentioning of God as "my husband" (2,18MT) is replaced in TgJ by remarking that Israel will one day be zealous for the worship of the Lord. The mentioning of "God's engagement" is avoided as well and replaced by the phrase "I will hold you in front of me" (2,21). Central theological themes in TgJ are: God's *shekinah* (2,5.25); *memra* (1,7 etc.); law (1,9); worship (2,4 etc.); prayer (2,4.23); messiah (3,5); repentance (1,3.5 etc.). Furthermore, one can see in TgJ an effort to update the text of the Book of Hosea, which is achieved by several references to Israel's situation of diaspora.

Zusammenfassung

Der Vergleich zwischen Hos 1-3 MT und TgJ ergibt Folgendes: TgJ bestimmt den Auftrag Hoseas als „Prophetie“. TgJ verzichtet auf die Rede von der Ehe Hoseas und ersetzt sie durch den Hinweis auf den Götzendienst des Gottesvolkes. TgJ versteht dabei unter „Götzendienst“ alles, was nicht Dienst für Gott ist. Auch die Rede von Gott als „mein Mann“ (2,18MT) ersetzt TgJ durch den Hinweis, dass Israel einst für den Gottesdienst des Herrn eifern werde. Ebenso wird die Rede von der „Verlobung Gottes“ vermieden und durch die Wendung „ich werde euch vor mir halten“ ersetzt (2,21). Zentrale theologische Topoi sind in TgJ: Gottes Einwohnen (2,5.25); Wort (1,7 u.ö.); Gesetz (1,9); Gottesdienst (2,4 u.ö.); Gebet (2,4.23); Messias (3,5); Umkehr (1,3.5 u.ö.) Zudem zeigt sich in TgJ das Bemühen um Aktualisierung des Hoseatextes, indem mehrfach auf die Diasporasituation Israels angespielt wird.

Bibliographie

- Bons, E., Osée 1,2. Un tour d'horizon de l'interprétation: RevSR 73 (1999) 207-222.
 Carbone, S. / Rizzi, G., Il Libro di Osea. Lettura Ebraica, Greca e Aramaica, Bologna 1993.
 Carbone, S. / Rizzi, G., Memra e Paradosis: RivBib 43 (1995) 363-379.
 Cathcart, K.J. / Gordon, R.P., The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 14), Edinburgh 1989.
 Churgin, P., Targum Jonathan to the Prophets (YOS 14), New Haven 1907 (Nachdruck 1927).
 Gastwirth, E., The Targum of Jonathan on the Book of Hosea, Thesis held in Newcastle University 1965.
 Levine, Etan, The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context (BZAW 174), Berlin / New York 1988.
 Rudolph, W., Hosea (KAT XIII / 1), Gütersloh 1966.
 Sperber, A., The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, I-IVa, Leiden 1959-1968.
 Tassin, E., Art.: Targum, in: SDB XIII, Paris 2005, 3*-343*.
 Wolff, H.W., Dodekapropheten, I. Hosea (BK XIV / 1), Neukirchen-Vluyn³1976.

David-Christopher Böhme, Johannes Müller, Heinz-Dieter Neef
 Evang.-theol. Fakultät,
 Liebermeisterstr. 12-18
 72076 Tübingen
 Deutschland
 E-Mail: Heinz-Dieter.Neef@gmx.de

Worum geht es in Kohelet 8,10?

Kay Weißflog

Koh 8,10 gilt als einer der „besonders schwer verständlichen“ Verse des Koheletbuches.¹ Der masoretische Text (M)² lautet wie folgt:

ובכן ראיתי רשעים קברים וְבָאוּ וּמְמוֹקִים קְרוּשׁ יִהְיוּ וַיִּשְׁתַּחֲפוּ בְעֵיר אֲשֶׁר
כָּן עָשׂוּ בְּסוּדָה הַבָּל

Ausleger, die uneingeschränkt an dieser masoretischen Textgestalt festhalten, sehen darin einen durch die Formel ובכן ראיתי eingeleiteten antithetischen *parallelismus membrorum* mit chiastischer Stellung der Satzglieder vorliegen, der das Geschick der „Frevler“ (רשעים) dem Ergehen derer, „die recht getan haben“ (אשר כן עשו), kontrastiert: Während Gottlosen ein Begräbnis zuteil werde (קברים), gerieten Gerechte in Vergessenheit (וישתחכו), wobei die von Kohelet empfundene Anstößigkeit dieses Geschehens entweder vor dem Hintergrund sepulkraler Memorialpraxis³ oder im Kontext der beispielsweise in Sir 11,28 zum Ausdruck kommenden Erwartung als Ausbleiben der göttlichen Vergeltung am Tag des Todes⁴ bestimmt wird.

Dass M in Koh 8,10 eine unversehrte und sinnvolle Textgestalt bietet, wird jedoch aus textkritischen, syntaktischen und inhaltlichen Gründen vielfach bezweifelt. Vor allem der Gegensatz, dass die Frevler begraben werden, die Gerechten aber das Heiligtum verlassen (müssen) und in Vergessenheit geraten, ergibt nach Meinung zahlreicher Ausleger keinen „befriedigenden Sinn“, da zum einen das Begräbnis Gottloser „nichts Unbekanntes und kein Anlaß zu besonderem Nachdenken“ sei und zum anderen „die Begriffe Grab und heilige Stätte nicht in einem Sinnzusammenhang stehen“ können, weil

¹ Krüger, Kohelet 285; vgl. die ähnlichen Urteile von Lauha, Kohelet 153, und Schwienhorst-Schönberger, Kohelet 423.

² Vgl. BHQ.

³ So Schwienhorst-Schönberger, Kohelet 426–428, der (Kohelet 422) Koh 8,10 folgendermaßen übersetzt: „Sodann sah ich: Frevler wurden begraben und gingen (zur Ruhe, d.h. zu ihren Vätern in die Gräber) ein. Jene aber, die von heiliger Stätte kommen und recht gehandelt haben, wurden in der Stadt vergessen. Auch das ist Windhauch.“

⁴ So Krüger, Kohelet 286, der (Kohelet 284) Koh 8,10 wie folgt übersetzt: „Sodann sah ich, wie Frevler begraben wurden und zur Ruhe gingen; die aber Recht getan hatten, mussten von einer heiligen Stätte weichen und wurden in der Stadt vergessen. Auch das ist nichtig.“

„die Israeliten und Juden Begräbnisorte für unrein hielten“.⁵ Daher wird folgender, auf mehreren Konjekturen (קָבְרִים – „die begraben werden“ → קָרְבִים – „die sich nahen“; וְבָאוּ – Perfekt → וּבָאִים – Partizip; מִמְּקוֹם – „von dem Ort“ → מִקְוֹם – *accusativus loci*; וַיִּשְׁתַּחֲוּ – „sie werden vergessen“ → וַיִּשְׁתַּבְּחוּ – „sie rühmen sich“) beruhender Wortlaut als ursprüngliche Textgestalt vorgeschlagen.⁶

וּבְכֵן רֵאִיתִי	Daraufhin betrachtete ich:
רְשָׁעִים קָרְבִים וּבָאִים מִקְוֹם קְדוֹשׁ	Frevler, die sich nähern und heiligen Ort betreten;
וַיִּהְיוּ לְבָרְכָהּ וַיִּשְׁתַּבְּחוּ בְעִיר	sie gehen und rühmen sich in der Stadt,
אֲשֶׁר כֵּן עָשׂוּ גַם זֶה הִקְבֵּל	dass sie so gehandelt haben. Auch das ist nichtig.

Nach Meinung der Befürworter dieser oder einer vergleichbaren Lesart hat Kohelet entweder die nicht geahndete Schändung des Jerusalemer Heiligtums durch ein Sakrileg⁷ oder den ungestörten Verkehr von Frevlern mit der Gottheit⁸ im Blick.

Eine solche Rekonstruktion ist mit Problemen belastet. Eines davon besteht darin, dass die Form קָבְרִים – zumindest hinsichtlich des Konsonantenbestandes – von nahezu allen alten Textzeugen bestätigt wird (vgl. G: τάφους). Zwar ist eine Verschreibung von ursprünglichem קָרְבִים (Wurzel קרב, Qal – „sich nahen“) zu קָבְרִים (Wurzel קבר, Qal – „begraben“) durch Metathese leicht möglich, doch müsste diese bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt erfolgt sein, der textkritisch nicht mehr greifbar ist. Gegen die Annahme einer Buchstabenvertauschung spricht aber darüber hinaus vor allem die dann in dem für ursprünglich gehaltenen Text vorliegende semantisch schwierige Dopplung der Verben קרב und בוא, die nahezu synonym das Aufsuchen des Heiligtums bezeichnen würden. In diesem Fall wäre zumindest die umgekehrte Wortstellung zu erwarten (vgl. Ex 40,32; Ez 44,16). Darüber hinaus ist grundsätzlich zu fragen, ob die genannten inhaltlichen Einwände gegen M und damit umgekehrt die Prämissen für die weitgehend freie Textrekonstruktion stichhaltig sind: 1.) Dass das Lexem קָבְרִים und die Verbindung קְדוֹשׁ מִקְוֹם in Koh 8,10 als synonyme Begriffe in einem „Sinnzusammenhang“ stehen, muss nicht zwingend angenommen werden. Mit dem קְדוֹשׁ מִקְוֹם ist sicher – nicht zuletzt auch nahegelegt durch das Jerusalem

⁵ Lauha, Kohelet 155.

⁶ Folgender Wortlaut entspricht der Rekonstruktion, wie sie Michel, Untersuchungen 217.220, vornimmt. Ähnlich auch Lauha, Kohelet 153f.155f.

⁷ So vorsichtig vermutend Lauha, Kohelet 156, der aber die endgültige Entscheidung offen lässt.

⁸ Vgl. Michel, Untersuchungen 220.

bezeichnende Nomen עיר⁹ – das dortige *Jhwh*-Heiligtum¹⁰ gemeint und nicht eine Begräbnisstätte. Dieser Ansicht sind auch die Befürworter des masoretischen Textes. 2.) Die Frage, was an dem Sachverhalt, „daß Frevler ein Begräbnis erhalten, bemerkenswert oder gar schlimm“ sei,¹¹ ist meines Erachtens vor dem Hintergrund von Dtn 28,26 zu beantworten, wo die Nichtbestattung im Rahmen der Fluchankündigung als eine Straffolge mangelnden Gehorsams gegenüber *Jhwh* und seiner durch Mose vermittelten Tora angedroht und hinsichtlich ihrer Auswirkungen thematisiert wird:

וְהָיְתָה נְבִלְתָךְ לְמֵאֲכָל לְכָל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבַהֲמַת הָאָרֶץ וְאִין מִחַרֵּיד

Dein Leichnam wird zum Fraß für alle Vögel des Himmels und für die Tiere der Erde werden und niemand vertreibt sie.

Der mögliche Bezug von Koh 8,10 auf Dtn 28,26 ist bislang noch nicht in Betracht gezogen und für das Verständnis von Koh 8,10 fruchtbar gemacht worden. Mit dieser Querbeziehung wäre zumindest eine sinnvolle *inhaltliche* Erklärung für ein nicht völlig auszuschließendes sekundäres Zustandekommen der masoretischen Lesart gewonnen. Für die Ursprünglichkeit der Textgestalt von M und ihrer Beziehung zu Dtn 28,26 spricht jedoch insbesondere, dass Kohelet an zahlreichen Stellen seines Buches – also möglicherweise auch in Koh 8,10 – Texte der Tora rezipiert und sich kritisch-relativierend mit deren normativen Anspruch und einer in ihr gründenden nomistischen Gottesbeziehung auseinandersetzt.¹²

Von diesen Überlegungen ausgehend ergibt sich eine textkritisch, syntaktisch und inhaltlich differenziertere Übersetzung und Interpretation von Koh 8,10:¹³

Sodann sah ich Gottlose – begraben, obgleich sie eingetreten und von heiligem Ort weg herumgegangen waren und sich in der Stadt rühmten, dass sie so gehandelt hatten.

⁹ Vgl. Koh 7,19 und dazu das Votum von Lohfink, Kohelet 55: „Die Stadt‘ dürfte Jerusalem sein.“

¹⁰ Vgl. besonders Esr 9,8; Ps 24,3 und Ez 42,13. An diesen Stellen wird deutlich, dass der Ausdruck קד(ו)ש מקום nicht das eigentliche Tempelgebäude (in Koh 4,17 בית האלהים genannt), sondern das gesamte Tempelareal, oder *pars pro toto* sogar die Stadt Jerusalem als ganze bezeichnet. Es ist in diesem Zusammenhang unerheblich, ob man mit M den *status constructus* von מקום liest oder nicht.

¹¹ Michel, Untersuchungen 219.

¹² Vgl. dazu Krüger, Rezeption.

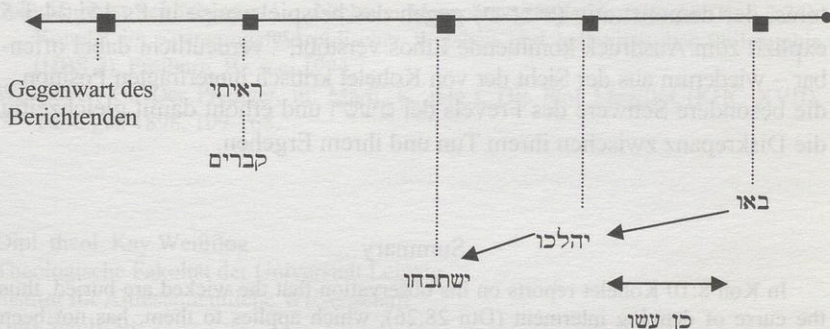
¹³ Vgl. zu dieser Übersetzung den Kommentar von Pieter de Jong (De Prediker vertaald en verklaard, Leiden 1861) nach dem Zitat bei Wildeboer, Prediger 151.

Das Subjekt aller Verbformen der 3. Plur. mask. bildet das Nomen רשעים. Ein Wechsel zu dem durch den Satz אשר כן עשו („die recht getan haben“) ausgedrückten Subjekt ist zwar – obgleich nicht deutlich markiert – syntaktisch möglich, aber weder aus formalen Gründen¹⁴ zwingend noch inhaltlich naheliegend: Für eine klare Antithese zwischen „Frevlern“ und „Gerechten“ wäre wie in Koh 8,14 (vgl. 7,15) auch bereits auf sprachlicher Ebene der Kontrast zwischen den Begriffen רשעים und צדיקים zu erwarten. Anders als in M wird eine Zäsur bereits nach קברים angenommen, um die inhaltliche Isolation der objektlosen, implizit aber auf den קרוש מוקם bezogenen Verbform באו zu vermeiden;¹⁵ für das *waw* vor באו legt sich ein adverbatives Verständnis nahe, da mit ihm die Schilderung des Verhaltens der Gottlosen zu ihren Lebzeiten anhebt, das die Anstößigkeit ihres Begräbnisses begründet. Weiterhin wird gegen M mit G (ἐπημέθησαν) ישתבחו („sie rühmten sich“) statt des ungewöhnlichen¹⁶ *Hitp.* von שכחו (ישתכחו) – „sie wurden vergessen“) gelesen. Durch die Verbformen im hebräischen Text wird zudem folgendes Zeitlageverhältnis zum Ausdruck gebracht:

¹⁴ Dass Kohelet häufig den antithetischen *parallelismus membrorum* gebraucht, ist kein hinreichender Grund dafür, diese Form auch in Koh 8,10 zu erwarten (vgl. Lauha, Kohelet 156).

¹⁵ Wo das Verb בוא mit entsprechendem Objekt (על אבות o.ä.) in der Bedeutung „sterben“ (Gen 15,15; Ps 49,20) zusammen mit dem Verb קבר oder einem davon abgeleiteten Lexem vorkommt (Gen 15,15; vgl. Gen 47,30; 49,29; 1Kön 2,10; 11,43; 14,31; 2Kön 22,20; 2Chr 28,27; 34,28 u.a.), geht es diesem semantisch-logisch korrekt voraus. Die Wortstellung in Koh 8,10 spricht also – abgesehen von der aus Mangel an Belegen nicht zu klärenden Frage, ob בוא ohne entsprechendes Objekt dies überhaupt bedeuten kann – nicht dafür, dass בוא hier (in elliptischer Formulierung) das Eingehen der Frevler „zur Ruhe, d.h. zu ihren Vätern in die Gräber“ (Schwienhorst-Schönberger, Kohelet 422, vgl. 424, sowie Krüger, Kohelet 284) meint. Die mit der Verbform באו ausgedrückte Handlung ist also auf den קרוש מוקם zu beziehen.

¹⁶ Im Alten Testament gibt es keinen weiteren Beleg für diese Form. Es dürfte sich um eine Verschreibung von כ zu כ im Laufe der Textüberlieferung handeln, die inhaltlich von einem stärker den memorialen Aspekt des Begräbnisses betonenden Verständnis motiviert worden sein könnte.



Kohelet schildert demnach retrospektiv, er habe beobachtet, wie gottlose Leute bestattet wurden, die sich zu Lebzeiten im Heiligtum aufgehalten und sich dessen anschließend in der Stadt gerühmt hatten. Im Kontext seiner in Koh 8,10-15 dargestellten und begründeten Erkenntnis, dass auch im religiös-ethischen Bereich zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Ergehen eine tiefgreifende Diskrepanz bestehen kann, schildert Kohelet den Umstand, dass Frevlern nach ihrem Ableben nicht das Geschick widerfährt, das sie nach Dtn 28,26 zu erwarten haben. Das beobachtete Ausbleiben der entsprechenden Antwort Gottes auf die Ungerechtigkeit fügt sich ein in die von Kohelet aufgedeckte „Verzögerung der Parusie des strafenden Richters“¹⁷ (vgl. den Kontext Koh 8,11f.).

Wie bereits in Koh 7,15-18 setzt sich meines Erachtens Kohelet auch in Koh 8,10 anhand eines konkreten Beispiels mit dem Standpunkt strenger und in Verbindung mit der traditionellen Lehre vom Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen eudämonistisch begründeter Toraobservanz auseinander,¹⁸ der negativ beinhaltet, dass die lebensmindernden „Flüche des Deuteronomiums“ in Kraft sind und ihre Auswirkungen daher zwangsläufig über die רשעים, die die Tora *Jhw*s missachten,¹⁹ hereinbrechen werden. Mit Hilfe der Empirie weist er jedoch nach, dass diese Erwartung zumindest nicht in jedem Fall eingelöst wird. Der erwähnte ungehinderte Besuch des Heilig-

¹⁷ So mit Lux, Mensch 278.

¹⁸ Zu dieser Deutung im Blick auf Koh 7,15-18 vgl. Schwienhorst-Schönberger, Menschen 169.

¹⁹ Vgl. grundsätzlich zur Identifizierung der „Frevler“ (רשעים) mit denen, die im Unterschied zu den „Gerechten“ (צדיקים) die Tora *Jhw*s missachten u.a. Ps 1; 119,53.155. Im Blick auf Koh 7,15-18; 8,10-14 vermutet Schwienhorst-Schönberger, Kohelet 423, zutreffend, „dass רשעים ‚Frevler‘ eine Gruppe von Menschen bezeichnet, die sich nicht an die Tora gebunden fühlt“ (vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet 383-393, sowie Schwienhorst-Schönberger, Menschen 169).

tums, der demonstrativ (ישתבחו) gegen das beispielsweise in Ps 15; 24,3-5 explizit zum Ausdruck kommende Ethos verstößt,²⁰ verdeutlicht dabei offenbar – wiederum aus der Sicht der von Kohelet kritisch hinterfragten Position – die besondere Schwere des Frevls der רשעים und erhöht damit gleichzeitig die Diskrepanz zwischen ihrem Tun und ihrem Ergehen.

Summary

In Koh 8:10 Kohelet reports on his observation that the wicked are buried, thus the curse of denying interment (Dtn 28:26), which applies to them, has not been carried out. With this example and others he demonstrates that the possible discrepancy between one's deeds and their due recompense exists also in the field of ethics and religion.

Zusammenfassung

Kohelet schildert in Koh 8,10 seine Beobachtung, dass Frevler ein Begräbnis erhalten, der nach Dtn 28,26 über sie verhängte Fluch der Nichtbestattung in diesem Fall also unwirksam ist. Er führt u.a. anhand dieses Beispiels den Nachweis, dass auch im religiös-ethischen Bereich eine Diskrepanz zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Ergehen bestehen kann.

Bibliographie

- Krüger, Th., Kohelet (Prediger) (BK XIX, Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000.
 Krüger, Th., Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet, in: Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin / New York 1997, 303-325.
 Lauha, A., Kohelet (BK XIX), Neukirchen-Vluyn ²2003.
 Lohfink, N., Kohelet (NEB), Würzburg ⁴1994.
 Lux, R., „Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue ...“: Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo: ZThK 94 (1997) 263-287.
 Michel, D., Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin u.a. 1989.
 Schenker, A. u.a. (Hg.), Biblia Hebraica. Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato, 18. General introduction and Megilloth, Stuttgart 2004 (abgekürzt zitiert: BHQ).
 Schwienhorst-Schönberger, L., Kohelet (HThK.AT), Freiburg, Br. u.a. 2004.

²⁰ So Schwienhorst-Schönberger, Kohelet 423.

- Schwienhorst-Schönberger, L., „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24).
 Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie
 (HBS 2), Freiburg, Br. u.a. 1994.
- Wildeboer, G., Der Prediger, in: Marti, K. (Hg.), Die fünf Megillot (KHC XVII),
 Tübingen 1898, 109-168.

Dipl. theol. Kay Weißflog
 Theologische Fakultät der Universität Leipzig
 Institut für Alttestamentliche Wissenschaft
 Otto-Schill-Str. 2
 04109 Leipzig
 Deutschland
 E-Mail: weissflog@uni-leipzig.de

The End of Samson according to Josephus as compared with the Bible, Pseudo-Philo and rabbinic tradition

Christopher Begg

Samson, the last of the judges featured in the Book of Judges, came to a dramatically bad end. As one reads in Judg 16,21-31, the hero, having suffered all kinds of physical and verbal abuse at the hands of his captors, the Philistines, contrives to bring death on a multitude of them in his very act of self-destruction.¹ In this essay, I wish to focus on the account of Samson's end given by Josephus in his *Antiquitates judaicae* (hereafter *Ant.*) 5.313b-317.² I undertake this study with three overarching questions in mind: (1) Given the many differences among the ancient witnesses for Judg 16,21-31, i.e. MT (BHS),³ the Codices Alexandrinus (hereafter A) and Vaticanus (hereafter B) and the "Lucianic" (hereafter L) readings of LXX,⁴ the *Vetus Latina* (hereafter *VL*),⁵ the Vulgate (hereafter *Vg.*),⁶ and Targum Jonathan of the Former Prophets (hereafter *Tg.*),⁷ with which of these do Josephus' affinities in *Ant.* 5.313b-317 lie? (2) How and with what intent and effect has Josephus adapted the content and wording of his biblical *Vorlage(n)* in relating Samson's end? and (3) How does Josephus' portrayal of that event

¹ On the overall portrait of Samson in Judges 13-16, see Álvarez Barredo, *Iniciativa* 191-328.

² For the text and translation of *Ant.* 5.313b-317 I use Marcus, *Josephus* V 140-143. I have further consulted the text and translation of and notes on this passage in Nodet, *Flavius Josèphe* II 189-190* and the annotated translation of Begg, *Flavius Josephus* 78-79. On Josephus' portrait of Samson overall, see Feldman, *Josephus's Interpretation* 461-489 and Roncace, *Portrait*.

³ Judg 16,21-31 is not extant in the Judges fragments recovered at Qumran.

⁴ For the text of A and B Judg 16,21-31 I use Rahlfs, *Septuaginta* I 473-474. For the L readings in this passage I use the apparatus of Brooke / Mclean, *The Old Testament in Greek* I:IV 860-862 (who reproduce B as their main text). For the translation of A and B, see Harlé, *Juges* 222-227. On the characteristics of the above three witnesses for the LXX text of Judges, see Harlé, *Juges* 25-27, and for the LXX portrayal of Samson (with particular attention to the L readings which would preserve the Old Greek of Judges), see Fernández Marcos, *Héros*.

⁵ For the *VL* text of Judg 16,21-31, I use Robert, *Versio* 145-146.

⁶ For the *Vg.* text of Judg 16,21-31, I use Gryson, *Vulgata* 348-349.

⁷ For the targumic text of Judg 16,21-31, I use Sperber, *Bible* 81-82 and for the translation of this Harrington / Saldarini, *Targum Jonathan* 90-91.

compare with its handling in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* (hereafter *L.A.B.*) 43.6 (*in fine*)-8⁸ and in rabbinic-tradition⁹

1. Preliminaries

Judg 16,21 (MT) tells of the series of five measures taken by the Philistines against the now shaved and strengthless Samson¹⁰: they seize him, gouge out his eyes, bring him down to Gaza, bind him with bronze (> *VL*) fetters¹¹ and he grinds at the mill in the prison. Josephus markedly reduces this sequence in his rendering in *Ant.* 5.313 (*in fine*): "... they [the Philistines], having put out his eyes (ἐκκόψαντες ... τοὺς ὀφθαλμοὺς; LXX B: ἐξέκοψαν τοὺς ὀφθαλμοὺς),¹² delivered him over to be led away in chains (δεδεμένον)."¹³ Josephus' non-mention of Samson's mill-work and of "Gaza"

⁸ For the Latin text of this passage, I use Jacobson, Commentary I 64 (Jacobson here reproduces the critical text of Harrington, *Antiquités* I 296) and for the translation Jacobson, Commentary I 64 (this translation is on occasion based on readings others than those adopted by Harrington and reproduced in Jacobson's Latin text). See also Jacobson's annotation on the passage in Commentary II 1000-1002.

⁹ On the portrayal of Samson in this material see Ginzberg, *Legends* IV 47-49; VI 204-209 and Renzer, *Hauptpersonen*.

¹⁰ These measures are the sequel to the preceding story of the interaction between Samson and Delilah (Judg 16,4-20) in which the latter finally ascertains the secret of the former's strength (that strength is contingent on his hair remaining uncut) and gets him shaved. Josephus' parallel to this preceding story is *Ant.* 5.306-313a; Pseudo-Philo retells it in *L.A.B.* 43.5-6.

¹¹ LXX L 16,21 has a plus at this point: "and they [the Philistines] put him [Samson] in prison."

¹² Rabbinic tradition (*b. Soṭah* 9b) represents Samson's blinding as a "measure for measure" punishment for his having let himself be led through his eyes into a forbidden marriage with a Philistine wife (see Judg 14,3).

¹³ The above formulation might be seen as a conflation / compression of the three-part sequence "(the Philistines) seized him ... and brought him down to Gaza, and bound him with bronze (> *VL*) fetters" in 16,21. On Josephus' omission of the concluding item of the biblical verse ("and he ground at the mill in the prison"), see Feldman, Josephus's Interpretation 474, who with reference to Moore, *Judges* 357, notes that the omission is likely inspired by a concern for upholding Samson's image in the eyes of Gentile readers, given that such mill-work was a common, degrading punishment inflicted on recalcitrant slaves in the Greco-Roman world. By contrast, rabbinic tradition (*Num. Rab.* 9.24; *b. Soṭah* 10a) gives the item a further, lurid twist, claiming that the verb "grind" (Hebrew גרס) here has a sexual sense, and refers to the captive Samson's being made to impregnate a multitude of Philistine women in the hope that his strength would be passed on to their children. Rabbinic tradition likewise expatiates on another of the particulars cited in 16,21 but omitted

as the place of his imprisonment is paralleled in Pseudo-Philo's (abridged) version of 16,21 in *L.A.B.* 43.6 (*in fine*). On the other hand, that Pseudo-Philonic version features several items (italicized in what follows) not found in either the Bible or Josephus: "*She [Delilah] called the Philistines, and they beat Samson*¹⁴ and blinded him and put him in prison."

The account of Samson's abuse by the Philistines (16,23) is preceded by a brief foreshadowing remark in 16,22: "But the hair of his head [that had been cut in 16,19, causing the loss of his strength] began to grow again after it had been shaved [*VL* lacks the concluding reference to the earlier shaving]." Josephus reproduces this notice at the opening of 5.314: "But in the course of time Samson's locks (ἡ κόμη; LXX AB [ἡ] θριξ τῆς κεφαλῆς) grew." By contrast, Pseudo-Philo lacks any equivalent to it.

2. Samson's Dying Triumph

The story proper of Samson's last great deed (16,23-30) opens in 16,23-24 as the Philistine "lords" assemble for an exultant sacrifice to Dagon their god [Tg.: idol; *VL* prefaces mention of their gods as a further recipient of the sacrifice] whom they then proceed to acclaim twice (16,23b-24) as the one who has handed over their great enemy to them.¹⁵ Josephus (5.314b) eliminates the double acclamation of the pagan deity, even while anticipating the Bible's subsequent place indications: "... and once when the Philistines (Παλαστίνους)¹⁶ were keeping a public festival (ἑορτῆς ... δημοτελοῦς)¹⁷ and their

by Josephus, i.e. Samson's being brought down to Gaza. According to a rabbinic opinion cited in *Num. Rab.* 9.24; *b. Soṭah* 9b; *y. Soṭah* 1.8 Samson was taken to Gaza as his place of final punishment as retribution for his having gone astray with a harlot at Gaza (see *Judg* 16,1).

¹⁴ This Philistine initiative lacks a parallel in 16,21. Jacobson, *Commentary* II 1000-1001 points out, however, that it does an counterpart in LXX B plus in 16,25 where the Philistines are said to "cudgel" Samson once he has been led out of prison.

¹⁵ This sequence reads: "... they said, 'Our god has given Samson our enemy into our hand.' And when the people saw him [in LXX L this opening phrase of v.24 is preceded by an anticipation of wording drawn from 16,25: they called Samson out of prison and they made sport of him before them], they praised their god [LXX AL and *VL* read gods] for they said, 'Our god [*VL*: gods] has given our enemy into our hand the ravager of our country, who has slain many of us.'"

¹⁶ This is Josephus' standard Greek designation for Samson's adversaries, corresponding to Hebrew פְּלִשְׁתִּים. LXX BL *Judg* 16,21-31 use the more generic term ἀλλόφυλοι; cf. *VL*'s *alieginæ* and Pseudo-Philo's *Allophili*. On the LXX's nomenclature for the "Philistines," see Harlé, *Juges* 56-57.

¹⁷ Josephus' other uses of this phrase are in *Ant.* 2.45; 5.235. It replaces the more specific reference to the Philistines' "great sacrifice to Dagon their god" of 16,23.

lords and chief notables (ἀρχόντων καὶ γνωριμωτάτων)¹⁸ were feasting (εὐωχουμένων)¹⁹ together in one place – a hall with two columns supporting its roof ...²⁰ In Judg 16,25a the Philistines, their “hearts merry,” issue the directive “call Samson [LXX AB add from the prison-house] that he may make sport [LXX παιξάτω] for us.” 16,25b then recounts the execution of this directive: Samson is called out the prison, makes sport before them [so MT, LXX B (ἐπαίξεν)²¹ and Vg. (*ludebat*); in LXX AL (ἐνέπαιζον αὐτῶ) and *VL* (*et deridebant illum*) the Philistines are the subject],²² and is made to stand between the [LXX AL and *VL* add two] pillars. The historian’s rendering (5.314c) conflates this sequence of order and its execution: “... Samson at their summons was led to the banquet (τὸ συμπόσιον),²³ that they might mock at (ἐνυβρίσωσιν)²⁴ him over their cups (παρὰ τὸν πότον).”²⁵ Pseudo-

¹⁸ This collocation occurs only here in Josephus. It duplicates the single designation for the Philistine leaders found in 16,23 where MT calls them מלכים (RSV: “lords”); LXX A employs the Persian loanword σατράπαι (“satraps,” transliterated by *VL* as *satrape*), while LXX B uses the first of Josephus’ two designations.

¹⁹ This term for the Philistines’ activity might be viewed as a concretization of the allusion to their gathering “to rejoice” in 16,23a. Josephus’ omits their attached double acclamation (16,23b-24; see n. 15) of the god Dagon – all mention of whom disappears in his version of the biblical verse, as it does in Pseudo-Philo’s presentation (which lacks a parallel to the whole of 16,23-24 and attaches its rendering of 16,25 directly to its version of 16,21).

²⁰ Josephus anticipates this indication concerning the site of the upcoming event from 16,25.29 (the [two] pillars on which “the house” rests) and 16.28 (the Philistine lords are on “the roof” of the house).

²¹ On this verb and its cognates in the LXX see Harl, *Un groupe*.

²² At this point in its rendering of 16,25b LXX B has a plus, underscoring the Philistines’ mistreatment of Samson, ἐρράπιζον αὐτόν (“and they cudged him”). See n. 14.

²³ Josephus’ inserted reference to this occasion introduces a Greco-Roman touch into his presentation. Also elsewhere he represents biblical characters (anachronistically) participating in “symposia”; see *Ant.* 7.360; 8.137; 9.234; 10.169.

²⁴ Josephus uses the compound verb ἐνυβρίζω six other times: *BJ* 6.128; *Ant.* 1.47,165; 2.129,202; 11.194; 20,117. With the above formulation Josephus turns the direct address command of the Philistines (“Call Samson ...”) of 16,25a into an indirect address version. On this feature of his rewriting of the Bible’s presentation, see Begg, *Account* 12-13, n. 38. Note further that in contrast to the biblical references – where in MT and LXX B 16,25 Samson is twice cited as the one who is to make / does make sport before the Philistines, while in LXX AL and *VL* the subject of the action varies between 16,25a (Samson) and 16,25b (the Philistines; see above) – Josephus refers only to the Philistines’ “mocking” of the hapless Samson, thereby accentuating his victim status.

Philo's (*L.A.B.* 43.7a) compressed rendition of 16,25 is quite similar: "On the day of their banquet (*in die potationis eorum*) they called Samson to mock him (*ut illuderent eum*²⁶)."

The abused, passive Samson of 16,21-25 begins taking a more active role in 16,26 as he tells his attendant to let him feel the pillars of the house (see 16,25b) in order that he might lean against these. Josephus (5.315) prefaces his equivalent with mention of the hero's current state of mind: "And he, *deeming it direr than all his ills to be unable to be avenged* (*ἀμύνασθαι*) *of such insults* (*ὕβριζόμενος*),²⁷ induced the boy (*τὸν παῖδα*)²⁸ who led him by the hand (*χειραγωγούντα*)²⁹ – telling him that *from weariness* (*ὑπὸ κόπου*)³⁰ he needed a stay whereon to rest (*προσαναπαύσασθαι*)³¹ –

²⁵ This allusion to the occasion at which Samson is to provide the entertainment picks up on Josephus' previous references to the Philistines' "feasting together" and their "banquet." The series of indications makes more concrete (and provides a basis for) the allusions to the Philistines' "rejoicing" in 16,23a and their "merry hearts" in 16,25a.

²⁶ This is the reading adopted by Harrington and Jacobson (see n. 8); some manuscripts have *ut illuderet eis*, this making Samson the subject of the action. On the above reading, Pseudo-Philo would align himself with Josephus (see n. 24) in mentioning only a "mocking" of Samson by the Philistines, rather than (also) his active "making sport before them" as in the biblical witnesses.

²⁷ This participle echoes the form ἐνυβρίσωσιν used of the Philistines' "mocking" Samson in 5.314. The echo accentuates the connection between what the Philistines have done to Samson and what he is about to do to them, likewise portraying Samson as a man who cannot be insulted without consequences. Josephus' inserted reference to the hero's concern for "vengeance" here might be inspired by the prayer – which Josephus does not reproduce, see below – attributed to him in 16,28 where he asks God to strengthen him "that I may avenge a single vengeance (LXX AL = MT ἐκδικήσω ἐκδίκησιν μίαν; compare LXX B ἀνταποδώσω ἀνταπόδοσιν μίαν, I will pay a single payment) upon the Philistines for one of my two eyes."

²⁸ LXX AL 16,26 call Samson's attendant τὸ παιδάριον, LXX B τὸν νεανίαν. As he did with the words of the Philistines of 16,23-24, Josephus recasts ("he induced") Samson's direct address directive to the lad in indirect address; see n. 24.

²⁹ This is the same participial form used of Samson's attendant in LXX AL 16,25 (LXX B has τὸν κρατούντα τὴν χεῖρα αὐτοῦ). The verb χειραγαγέω is a Septuagintal creation (Harlé, Juges 224, *ad loc.*) and a *hapax* in Josephus.

³⁰ Josephus supplies Samson with this (alleged) motivation for his request to be brought near the columns.

³¹ In 16,26 (MT) Samson asks that he be allowed to feel the pillars "that I may lean against them" (LXX AL and VL append the notice and the serving boy did so; see n. 33). Josephus elaborates with a reference to the purpose ("rest") of the leaning, this corresponding to Samson's previous mention of his "weariness"; compare the plus

to conduct him close to the columns.”³² Whereas Josephus does reproduce the scene between Samson and the attendant of 16,26, Pseudo-Philo passes over this scene (and the appended notice on the assembled Philistines, 16,27) in order to come directly (43.7b) to the hero’s final prayer (// 16,28).

In the Bible the Samson-attendant exchange of 16,26 is followed by a notice on the Philistine onlookers (16,27), Samson’s prayer (16,28) and grasping of the pillars (16,29) that he brings down upon his assembled tormentors (16,30). Josephus notably modifies and abridges this sequence, omitting, e.g., any utterance by Samson prior to his dying initiative.³³ His version (5.316a) of 16,27-30 reads then: “And when he had come thither,³⁴ flinging all his weight (ἐνσειοθείς)³⁵ upon them,³⁶ he brought down the hall,

at the end of Vg. 16,26 where Samson asks that he may touch the supporting columns in order to lean on these “and rest a bit” (*et paululum requiescam*).

³² Josephus’ version of Samson’s words to his attendant reverses their biblical sequence in which he first makes his request and then appends a motivation for this. In MT and LXX AL 16,25 the request itself runs “let me feel the pillars . . .” while in LXX B Samson says “allow me and I will go and feel the pillars.” Josephus’ formulation of the request stands closer to that of MT LXX AL.

³³ In the biblical account Samson prays twice, first explicitly prior to grasping the pillars (16,29a) in 16,28 (“Then Samson called to the Lord and said, ‘O Lord God, remember me, I pray thee, and strengthen me, I pray thee, only this once, O God, that I may be avenged upon the Philistines for one of my two eyes’”) and then, more implicitly after taking hold of the pillars in 16,30a (“And Samson said, ‘Let me die with the Philistines’”). The effect of Josephus’ omission of Samson’s double prayer is to make his dying exploit a matter of his own strength, rather than of divine assistance given in answer to his prayers; on the point, see Feldman, Josephus’s Interpretation 485. By contrast, rabbinic tradition (*Num. Rab.* 9.24; *y. Soṭah* 1.8; *b. Soṭah* 10a) expatiates on elements of Samson’s prayer in 16,28. In particular, the rabbis affirm that the wanton Samson based his plea for divine “remembrance” on the modesty of his conduct during his tenure as Israel’s judge (see *Judg* 15,20; 16,31b). In addition, they see Samson’s appeal for vengeance for (only) “one of his two eyes” as suggesting that the hero is requesting recompense for one of his lost eyes in this world and for the other in the world to come.

³⁴ This transitional notice has a certain counterpart in the LXX AL and VL plus at the end of 16,26 which states that the serving boy acceded to Samson’s request of him; see n. 31.

³⁵ Josephus’ one remaining use of the verb ἐνσείω is in *BJ* 6.196.

³⁶ Compare 16,29a (“he leaned his weight upon them [the pillars]”). Josephus omits the further details concerning Samson’s initiative given in 16,29a (“and Samson grasped the two middle pillars upon which the house rested”) and 16,29bβ ([Samson leans on the two pillars] “his right hand on the one and his left hand on the other”). He likewise leaves aside the mention of Samson’s

overturning the columns upon three thousand men (ἀνδράσι), who all perished and among them Samson.”³⁷

Pseudo-Philo’s rendition of the sequence 16,27-30 in *L.A.B.* (43.7b-8ac), for its part, stands closer to the biblical account than does Josephus’. In particular, that rendition opens with a two-member utterance by the hero corresponding to his double prayer in 16,28 and 16,30aa.³⁸ Samson’s last words begin in 43.7b with him praying, “Lord God of my fathers, hear me just this once and strengthen me in order that I may die with these Philistines,³⁹ because the sight they took from me was freely given to me by you.”⁴⁰ It then continues (43.7c): “Samson added saying, ‘Go forth, my soul, and do not be sad; die my body, and do not grieve for yourself.’”⁴¹ Thereafter, Pseudo-Philo relates (43.8ac) the initiatives of Samson that bring death on himself and his captors: “He grasped the two pillars of the house [//

“bowing with all his might” of 16,30aβ that follows the citation of his last word – also passed over by Josephus – in 16,30aa (“Let me die with the Philistines”).

³⁷ In recounting Samson’s dying exploit Josephus conflates (and modifies) elements (italicized in what follows) of Judg 16,27 (MT) (“Now the house was full of men and women; all the lords of the Philistines were there, and on the roof there were about *three thousand men* and women, who looked on while Samson made sport”) and 16,30b (“*and the house fell upon the lords and upon all who were in it. So the dead whom he slew at his death were more than those whom he had slain during his life*”). Josephus’ version, e.g., omits mention of women onlookers, indicates a lower overall Philistine casualty figure (“only” 3,000 men), and avoids the extravagant claim that Samson killed more Philistines at the moment of his death than he had during his entire lifetime.

³⁸ For the content of the biblical Samson’s prayers, see n. 33. In Judges 16 the prayers are separated by the notice on Samson’s grasping the two pillars in 16,29. Pseudo-Philo keeps the two components of Samson’s dying word together in a continuous sequence. He likewise gives a distinct content to the second of the utterances he attributes to Samson; see above.

³⁹ With this component of Samson’s (initial) prayer (// 16,28) Pseudo-Philo utilizes the content of his subsequent plea in 16,30aa (“let me die with these Philistines”).

⁴⁰ Compare the conclusion to Samson’s (initial) prayer in 16,28: “... that I may be avenged upon the Philistines for one of my two eyes.”

⁴¹ This portion of the Pseudo-Philonian Samson’s prayer lacks a biblical equivalent; on it see Jacobson, *Commentary II* 1002.

16,29a] and shook (*iactavit*) them.⁴² The house collapsed, and killed all who were around it [// 16,30ba]. Their number was 40,000 men and women.”⁴³

3. Sequels

Judg 16,31 rounds off the biblical account of Samson’s death with two additional items: the burial of the hero’s corpse by his family members (v.31a) and his 20-year tenure as judge (v.31b = Judg 15,20). Reversing the source sequence, Josephus reproduces (5.316b) the latter notice first: “*Such was his end*, after governing (ἄρξαντα) Israel for twenty years.”⁴⁴ Thereafter, he pauses to interject an extended epithet (5.317a) for Samson of the sort he provides for many of the leading biblical figures.⁴⁵ This reads:

⁴² Pseudo-Philo’s term for what Samson did with the pillars has an equivalent in LXX L 16,30aβ (δίεσεισεν, “he shook [them with all his might]).” Compare MT and LXX A (“he bowed [Greek: ἐκλινεν] with all his might”) and LXX B (he lifted them up [ἐβάσταξεν] with all his might”).

⁴³ Judg 16,30 does not specify the number of Philistines killed. Pseudo-Philo’s figure is much higher than the number of Samson’s potential victims cited in 16,27 (the 3,000 men and women on the roof), although that verse also alludes to the presence of additional persons inside the house itself who would doubtless have died as well when the house collapsed. By contrast, Josephus (5.316) limits the Philistine casualties to 3,000 men, making no mention of women onlookers and victims, as do the Bible and Pseudo-Philo, see above. In his *Quaest. in Judic.* xxii (PG 80: 511), Theodoret of Cyrus avers that when Samson brought down the roof of the “temple of the idols,” he killed 3,000 men along with himself (see Josephus) as well as a “much greater number of women”; see also *Gen. Rab.* 98.14 which states that whereas there were 3,000 Philistines on the roof (so Judg 16,27) who perished, “no one knows how many there were behind them” (who would have died along with Samson as well). Neither Pseudo-Philo nor Josephus reproduces the (extravagant) claim of 16,30bβ about Samson’s killing more Philistines at his death than he had during his lifetime.

⁴⁴ Compare 16,31b: “He had judged (LXX ἐκρινεν) Israel for twenty years.” In his account of the biblical “judges,” Josephus, as here, regularly substitutes other terms for the Bible’s verb “judge” when referring to their leadership activity. Josephus lacks an equivalent to the earlier mention of Samson’s 20-year judgeship in Judg 15,20. Rabbinic tradition (*y. Soṭah* 1.8; *Num. Rab.* 14.9) comments concerning the double biblical mention of Samson’s tenure that the first such reference alludes to the 20 years of Samson’s lifetime during which he ruled over Israel, while the second points to the 20 years following his death during which, due to Samson’s exploits, the Philistines remained in dread of him and Israel had peace.

⁴⁵ On the feature, see Feldman, Josephus’s Interpretation 80-81.

And it is but right to admire the man for his valour (ἀρετῆς), his strength (ἰσχύος)⁴⁶ and the grandeur (μεγαλόφρονος) of his end, as also for the wrath (ὀργῆς)⁴⁷ which he cherished to the last against his enemies.⁴⁸ That he let himself be ensnared by a woman (ὑπὸ γυναικὸς ἀλῶναι) must be imputed to human nature (τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων) which succumbs to sins (ἥττονι ἀμαρτημάτων)⁴⁹; but testimony is due to him for his surpassing excellence (ἀρετῆς)⁵⁰ in all the rest.

Having inserted the foregoing encomium into his reproduction of 16,31, Josephus finally (5.317b) supplies his delayed notice on the burial of Samson (// 16,31a) concerning which he states: “His kinsfolk (οἱ ... συγγενεῖς)⁵¹ then

⁴⁶ “Strength” is a *Leitwort* in Josephus’ presentation of Samson overall; indeed, in *Ant.* 5.285 he (curiously) declares that the hero’s name means “strong” (ἰσχυρόν). See Feldman, *Josephus’s Interpretation* 465-471.

⁴⁷ In the context of Josephus’ epithet for Samson in 5.317a this term has a positive sense and might be intended as a reminiscence of the opening words of the *Iliad* which speak of the book’s theme as the “wrath” (μῆνιν) of the great hero Achilles. On the other hand the same term is used in the nearer and wider contexts of *Antiquitates* with less positive connotations; see 5.294 (no biblical parallel; Samson’s former wife “scorns him for his wrath” [ὀργῆς] against the Philistines to whom she betrayed the answer to his riddle and 2.141 (in his address to Joseph, Judah, again without a biblical basis, urges him: “make virtue thy counsellor in place of that wrath [ὀργῆς], which mean men take for strength [ἰσχύος, i.e. the *Leitwort* of Josephus’ portrayal of Samson who, according to 5.317b, combined both strength and wrath], having recourse to it not only in great matters only, but in trivial”). On the point, see the remarks of Feldman, *Josephus’s Interpretation* 471-472 and Roncace, *Another Portrait* 198-199.

⁴⁸ This formulation echoes Josephus’ likewise inserted reference to Samson’s “deeming it direr than all his ills to be unable to be avenged of such insults” in 5.315a. Both sequences highlight the intensity of the hero’s animosity against his Philistine abusers and his determination not to let their mistreatment of him go unrequited.

⁴⁹ With the foregoing parenthetical notice Josephus does introduce a qualification of his concluding praise of Samson. The tone of that allusion to his allowing Delilah to take advantage of his passion for her (see *Judg* 16,4-20// *Ant.* 5.306-313b) nevertheless seems quite indulgent, attributing his doing this to a general human tendency to sin, i.e. as something that could happen to anyone, given humans’ natural proneness to sinfulness.

⁵⁰ This term constitutes an inclusion with the opening of Josephus’ encomium on Samson where he speaks of the admiration due his “valour” (ἀρετῆς).

⁵¹ Josephus’ single designation conflates the mention of “his brothers and all (> LXX B) the house of his father” as those who bury Samson in 16,31a.

took up his body (τὸ σῶμα)⁵² and buried him at Sarasa (Σαρασᾶ), *his native place* (τῆ πατρίδι),⁵³ with his forefathers (μετὰ τῶν συγγενῶν).⁵⁴

As in the case of 16,27-30 (see above), Pseudo-Philo's rendering of 16,31 in *L.A.B.* 43.8de adheres more closely to the Bible's sequence and wording than do Josephus' notices on Samson's burial and tenure. That rendering states: "Samson's brothers and his entire household went down and took him and buried him in the tomb of his father [// 16,31a].⁵⁵ He had judged Israel twenty years [// 16,31b]."⁵⁶

4. Conclusion

At the end of this essay I return to the broader questions I formulated at the beginning in order to summarize my findings regarding them. The first of those questions concerned Josephus' text-critical affinities in *Ant.* 5.313b-317. Given his many abbreviations of source content in this segment as well as his overall paraphrastic handling of the biblical presentation, our study, not surprisingly, yielded rather little of relevance on the matter. In several instances it did, emerge, however, that Josephus aligns himself with the text of LXX AL (and *VL*) against that of LXX B, where MT agrees sometimes

⁵² Josephus compresses the more expansive wording of 16,31aa where the relatives "come down, take him (Samson) and bring him up." Rabbinic tradition (*Gen. Rab.* 98.14) asks how the relatives were able to find Samson's body among all the Philistine dead and responds that the Philistines who fell upon the hero when he overthrew the house rolled off him, this fulfilling Jacob's characterization of Samson's ancestor Dan in Gen 49,17 as a viper that bites the horse's heels "so that his rider falls backward."

⁵³ Judg 16,31aβ has Samson buried "between Zorah (LXX Σαραά) and Eshtaol (LXX Ἐσθαόλ). (In Judg 13,2 "Zorah" is the hometown of Samson's father Manoah.) According to Mez, *Bibel* 18 Josephus' form Σαρασᾶ reflects his (mis-)reading of the consonant ע of the MT place name צרעה as a ז. Schalit, *Namenwörterbuch s.v.* maintains that the form Josephus wrote was rather Σαρά.

⁵⁴ Compare the concluding indication of 16,31a, according to which Samson was buried "in the tomb of his father Manoah."

⁵⁵ Unlike both the Bible and Josephus, Pseudo-Philo gives no indication concerning the locale of Samson's burial.

⁵⁶ In contrast to the dramatic stories told by the Bible, Josephus, and Pseudo-Philo, the "Samaritan Chronicle No. II" simply mentions the fact of "King" Samson's dying without providing any further details; see Macdonald, *Chronicle* 111 (earlier that document introduces Samson as a "military commander" who succeeded King Antiel [i.e. the minor judge Abdon of Judg 12,13-15] and characterizes him as "the last of the kings of the era of Divine Favour; he committed very many mighty acts among the nations, for he smote innumerable of their men"; see *ibid.*, 110).

with the former and sometimes with the latter witness. Thus, e.g., in the line of LXX AL *VL* 16,25 he (5.314b) refers to the Philistines' mocking of Samson, whereas in MT and LXX B it is Samson who "makes sport" before them; see n. 24; cf. also nn. 27,29,32,34.⁵⁷

My study generated more data of interest with regard to my second question on Josephus' rewriting techniques in 5.313b-317 and the distinctiveness of his account of Samson's end that results from their application. Several times, first of all, the historian expands on the biblical presentation; see in particular his insertion concerning Samson's state of mind in making his request of his attendant in 5.315a (compare 16,26) and above all the interjected encomium of 5.317a. Conversely, he compresses the content of, e.g., 16,21 (compare 5.313b: the Philistines' measures against Samson), 23-24 (compare 5.314b: the Philistines' exaltation over their captive), and omits the hero's dying prayers (16,28.31a) completely. In addition, the historian rearranges the biblical sequence: compare 16,27-30 and 5.316a; 16,31 and 5.316b-317.⁵⁸ Finally, he also modifies the Bible's narrative in still other ways, e.g., substituting indirect for direct discourse (see n. 24), introducing a reference to the Philistines' *symposium* (compare the allusion to their hearts being "merry" in 16,25; see n. 23), and having Samson buried "with his forefathers (5.317 *in fine*) rather than "in the tomb of Manoah his father" (so 16,31a).

What then is distinctive about Josephus' version of Samson's end, given his application of the foregoing rewriting techniques to the biblical account? Overall, Josephus effects a certain streamlining of the whole affair via his omission of many source details and repetitions. On the theological level, mention of the pagan god Dagon and the Philistines' double acclamation of him as the one who handed Samson over to them disappears in his rewriting (compare 5.314b and 16,23-24). With a view to Samson's image (and that of his people overall) in the eyes of his intended Greco-Roman readership,⁵⁹

⁵⁷ On the overall question of the text(s) of Judges used by Josephus, see Mez, *Bibel* 80-81; Harlé, *Septante*, and Nodet, *Flavius Josèphe xiv-xv*. All these authors highlight Josephus' affinities with the LXX L witnesses in the Book of Judges, those affinities suggesting that Josephus attests to a "proto-Lucianic" text of the book.

⁵⁸ In the former of the above instances the rearrangement goes together with a marked abbreviation of the biblical content, while in the latter, Josephus expands the source notices on Samson's burial and tenure that he reproduces in reverse order with the inserted encomium on the hero. Here, as often elsewhere, Josephus' rewriting techniques show themselves to be interconnected.

⁵⁹ On cultivated Gentiles as the primary intended audience of the *Antiquitates*, see Feldman, *Josephus's Interpretation* 46-49.

the historian likewise modifies and embellishes the Bible's depiction of his end in a variety of ways. Negatively, he passes over the degradation involved in the captive Samson's "grinding at the mill" (16,21; see n. 13), just as he nowhere refer to him as himself "making sport" before the Philistines as all versions of Judg 16,25 do to varying degrees (see n. 24) – his Samson is not an active participant in the mockery he undergoes. More positively, Josephus highlights the personal, innate strength, courage and resolution with which Samson meets his end both by leaving aside the biblical figure's double plea (16,28.30aa) for divine assistance as he overthrows the house and by his interjected allusion to the hero's refusal to die unavenged (5.315a) and his extended inserted encomium on him (5.317a). Thereby, he presents Greco-Roman readers with a Samson whose heroic stature has been considerably enhanced vis-à-vis the Bible's portrayal of him and his end.⁶⁰

My final opening question asked how Josephus' treatment of Samson's end relates to its handling by his (approximate) contemporary Pseudo-Philo and by (later) rabbinic tradition.

With Pseudo-Philo's *L.A.B.* 43.6 (*in fine*)-8 Josephus' rewriting of Judg 16,21-31 in *Ant.* 5.313b-317 displays similarities, but also differences. Neither author, e.g., reproduces the notices of 16,21 on Samson's being taken down to Gaza and grinding at the mill there. Both omit as well the Philistines' double acclamation of their god Dagon (16,23-24) and the claim (16,30bβ) about Samson's killing more Philistines in death than he had in life. They further agree in mentioning only an intended mocking of Samson by the Philistines, rather than (also) the hero's own "making sport" of himself before them (see 16,25 and cf. n. 24). On the other hand, their respective presentations differ in significant respects. Whereas Josephus makes no mention of a final prayer by Samson and thereby accentuates the hero's own strength manifested in his overthrow of the house, Pseudo-Philo, in line with the Bible's own presentation, gives a central place to Samson's appeal to God (and accordingly to the divine assistance that enables him to accomplish his purpose). In addition, Pseudo-Philo, here too like the Bible itself, has no equivalent to Josephus' extended encomium for Samson, in this respect as well showing less concern with highlighting the person of the hero. In further contrast to his fellow post-biblical historian, he hews more closely to the sequence of 16,27-30 and 16,31 than does Josephus in 5.316-317. Finally, Pseudo-Philo supplies a figure (40,000) for the Philistines' casualties

⁶⁰ On the apologetic concern at work in Josephus' procedure here, i.e. to counter contemporary claims about absence among the Jews of great men and figures of military distinction in the Greco-Roman mold, see Feldman, *Josephus's Interpretation* 132-133.

that far exceeds the number common to 16,27 and 5.316a, i.e. 3,000. Josephus' version of Samson's has then an array of both communalities with and divergences from Pseudo-Philo's, with now one now the other reproducing the biblical data more "faithfully."⁶¹ By contrast, Josephus evidences no parallels with the developments of the biblical account found in rabbinic tradition, concerning such matters as the hero's being taken to Gaza (see n. 12), his "grinding" there (see n. 13), his prayer (n. 33) and the recovery of his corpse (see n. 52).⁶²

The four and a half paragraphs making up *Ant.* 5.313b-317 are a tiny fragment of Josephus' 20-book history. Still, as I hope has emerged from this essay, even so small a passage does repay the kind of close, comparative study I have endeavored to give it here.

Summary

This essay offers a close reading of Josephus' account (*Ant.* 5.313b-317) of Samson's end in comparison both with the Bible (Judg 16,21-31, as represented by the major ancient witnesses) and with Pseudo-Philo and rabbinic tradition. Vis-à-vis the biblical presentation, Josephus' version, e.g., streamlines matters, while also accentuating the heroic stature of Samson, via an inserted encomium upon him and the omission of Samson's appeals for divine assistance cited in 16,28 and 30ba. With Pseudo-Philo his rewriting evidences both similarities and differences. Both authors, e.g., significantly compress the Bible's narrative. While, however, Josephus downplays the theological dimension of Samson's end, Pseudo-Philo follows the Bible in giving a central place to the hero's plea for God's help. Finally, Josephus' rendition displays no awareness of the various rabbinic developments around the dramatic finale of Samson's life.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag bietet eine detaillierte Darstellung von Josephus' Beschreibung (*Ant.* 5.313b-317) des Ende Samsons im Vergleich mit der Bibel (Ri 16,21-31, wie durch die alten Zeugen belegt), mit Pseudo-Philo und der

⁶¹ On the many similarities and differences between Josephus and Pseudo-Philo over the whole course of their respective rewritings of the Bible, see Feldman, *Prolegomenon* lviii-lxvi.

⁶² As will be noted, most of the rabbinic developments cited above concern biblical items that Josephus simply leaves unutilized. Accordingly, it is not surprising that he lacks parallels to the rabbis' developments of these. On the question of Josephus' relationship to rabbinic tradition overall, see Feldman, *Josephus's Interpretation* 65-77 who calls attention to the many points of contact between the historian's presentation and that tradition elsewhere in his writings.

rabbinischen Tradition. Gegenüber der biblischen Darstellung aktualisiert die Version des Josephus den Stoff, indem er z.B. Samson als heroische Gestalt durch die Einfügung eines Enkomion über ihn betont und weiters Samsons Rufe nach göttlicher Unterstützung, die in 16,28 und in 30ba angeführt werden, auslässt. Seine Neuinterpretation besitzt Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Pseudo-Philo. Beide Autoren komprimieren z.B. die biblische Darstellung erheblich. Während jedoch Josephus die theologische Bedeutung von Samsons Ende herunterspielt, folgt Pseudo-Philo der Bibel, wenn er dem Hilfeschrei des Helden nach Gottes Hilfe einen zentralen Platz einräumt. Schließlich zeigt Josephus' Wiedergabe keine Kenntnis der verschiedenen rabbinischen Entfaltungen über das drastischen Endes von Samsons Leben.

Bibliography

- Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21* (Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Serie mayor 40), Murcia 2004.
- Begg, C.T., *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy* (BETHL 108), Leuven 1993.
- Begg, C.T., *Flavius Josephus Judean Antiquities 5-7*, Leiden 2005.
- Brooke, A.E. / Maclean, N., *The Old Testament in Greek, I:4: Joshua, Judges and Ruth*, Cambridge 1917.
- Feldman, L.H., *Josephus's Interpretation of the Bible* (Hellenistic culture and society 27), Berkeley 1998.
- Feldman, L.H., *Prolegomenon*, in: James, M.R., *The Biblical Antiquities of Philo* (The Library of Biblical Studies Translation of early Documents 1), New York 1971.
- Fernández Marcos, N., *Héros et victime: Samson dans LXX*, in: Joosten, J. / Le Moigne, P. (ed.), *L'apport de la Septante aux études sur l'antiquité* (LeDiv 203), Paris 2005, 119-133.
- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968.
- Gryson, R., *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem*, Stuttgart 1994.
- Harl, M., *Un groupe de mots grecs dans le judaïsme hellénistique; à propos d'ἐμπαιγμός dans le Psaume 37,8 de la Septante*, in: Harl, M., *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, 43-58.
- Harlé, P., *Flavius Josèphe et la Septante des Juges*, in: Dorival, G. / Munnich, O. (ed.), *KATA TOYΣ O' = Selon les Septante. Trente études sur la bible grecque en hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, 129-132.
- Harlé, P., *Les Juges* (La Bible d'Alexandrie 7), Paris 1999.
- Harrington, D.J., *Pseudo-Philon, Les Antiquités bibliques, I* (SC 229), Paris 1976.
- Harrington, D.J. / Saldarini, A.J., *Targum Jonathan of the Former Prophets* (The Aramaic Bible 10), Edinburgh 1987.
- Jacobson, H., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, I-II* (AGJU 31), Leiden 1996.
- Macdonald, J., *The Samaritan Chronicle No. II (or: Sepher Ha-Yamim). From Joshua to Nebuchadnezzar* (BZAW 107), Berlin 1969.

- Marcus, R., *Josephus V (LCL)*, Cambridge, MA / London 1934.
- Mez, A., *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VII der Archäologie*, Basel 1895.
- Moore, G.F., *Judges (ICC)*, Edinburgh 1895.
- Nodet, E., *Flavius Josèphe, Les Antiquités juives livres IV et V*, Paris 1995.
- Rahlfs, A., *Septuaginta, I*, Stuttgart 1935.
- Renzer, J.S., *Die Hauptpersonen des Richterbuches in Talmud und Midrasch, I. Samson*, Berlin 1902.
- Robert, U., *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice lugdunensi*, Lyon 1900.
- Roncace, M., *Another Portrait of Josephus' Portrait of Samson*, in: *JJS* 35 (2000) 185-207.
- Schalit, A., *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leiden 1968.
- Sperber, A., *The Bible in Aramaic, II*, Leiden 1959.

Prof. Dr. Christopher Begg
The Catholic University of America
School of Theology and Religious Studies
Washington, D.C. 20064
USA

Warum ließ Herodes Antipas Johannes den Täufer verhaften? (Oder: Wenn ein Prophet politisch gefährlich wird¹)

Kay Ehling

Den Evangelien zufolge wurde Johannes der Täufer von Herodes Antipas ins Gefängnis geworfen, weil dieser die von der Tora verbotene Eheschließung zwischen Antipas und Herodias, der ehemaligen Frau seines Bruders, öffentlich kritisiert hatte (Mk 6, 17 f.). Damit stellte sich Johannes, wie von der exegetischen Forschung herausgearbeitet wurde, in die Tradition alttestamentlicher Propheten wie Samuel, Natan, Ahija, Elias und Jeremias, die ihre Könige für Gesetzesübertretungen gescholten haben („Königschelte“). Aus der Parallelüberlieferung bei Flavius Josephus geht hervor, dass Johannes verhaftet wurde, weil Antipas fürchtete, dessen Reden könnten „zu einer Art Aufruhr führen“ (ant. Iud. 18, 118); von einer Ehekritik hören wir bei Josephus nichts, was, wie betont wurde, verwunderlich ist, sollte diese der Hauptgrund für die Verhaftung gewesen sein. Dennoch müssen die beiden unterschiedlichen Erklärungen – Ehekritik oder Furcht vor politischen Unruhen – nicht im Widerspruch stehen, nur wird man dem zuerst bei Markus genannten Verhaftungs- und Hinrichtungsgrund, d. h. der Ehekritik, nicht das Gewicht beimessen dürfen wie dies die Evangelisten und ihnen folgend Teile der Forschung getan haben. Sicher werden Antipas und Herodias die Kritik nicht gerne gehört haben, wurden sie dadurch doch beide vor der Bevölkerung in Ehre und Status herabgesetzt. Deshalb war die Ehekritik vielleicht der Anlaß, der letzte Anstoß zur Festnahme des Täufers; der tiefere Grund war diese jedoch schwerlich.

Folgt man dem Hinweis bei Josephus, dass es die λόγοι waren, die Antipas veranlaßten, Johannes gefangenzusetzen (Ios. ant. Iud. 18, 118), so gilt es, die Gerichtspredigt des Täufers in ihrer Wirkung auf das regierende Herrscherhaus zu analysieren. Dabei wird deutlich, dass Johannes letztlich auch *das Ende der Regierung des Antipas und seiner Familie prophezeite*, wenn er vom unmittelbar bevorstehenden Zornesgericht Gottes und dem Kommen des himmlischen Reiches spricht. Entscheidend ist, dass die alten Propheten nicht nur Königschelte für Gesetzesübertretungen geübt haben,

¹ Die vorliegende Zusammenfassung geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Rahmen meines Habilitationscolloquiums an der Universität Augsburg (Alte Geschichte) am 30. November 2005 gehalten habe. Ein umfangreicherer Aufsatz wird unter dem selben Titel in der Zeitschrift *Klio*, voraussichtlich in Band 89, 2007, erscheinen.

sondern den Königen für ihr Fehlverhalten den Verlust ihrer Herrschaft und das Ende ihrer Dynastie ankündigten (1Sam 13, 13 f.; 2Sam 12, 14; 1Kön 14, 14; 2Kön 1, 16 f. 9, 8 ff.; Jer 22, 30 ff.). Wie die alttestamentlichen Propheten hat Johannes der Täufer Antipas und Herodias also nicht nur wegen ihrer Eheschließung, die Israel kultisch verunreinigte, kritisiert, sondern ihnen das Ende der Regierung und den Untergang ihres Hauses verkündet. Angesichts der Prophezeiung, dass das Ende der Herrschaft des Herodes Antipas unmittelbar bevorstehe, waren, wie Josephus überliefert, stasisartige Unruhen in der Bevölkerung zu befürchten; diese Sorge veranlaßte den Landesherren im Jahr 29 Johannes gefangenzunehmen und bald hinzurichten (nicht erst im Jahr 35, wie es sich aus dem Erzählzusammenhang bei Josephus ergibt). Die Ankündigung des Täufers war für große Teile der Bevölkerung deshalb so glaubwürdig, weil mit Johannes nach langer prophetenloser Zeit wieder ein echter, wahrer Prophet, ja, in den Augen vieler, der Elias redivivus gekommen war, der dem Gericht Gottes über Israel voranging (Mal 3, 23 f.). Die Prophezeiung des Täufers gewann noch dadurch an Brisanz, dass in den 20er Jahren n. Chr. eine Weissagung umlief, die besagte, die Söhne des Herodes I. würden nicht länger als ihr Vater regieren (AssMos 6, 6-8).

Genau wie die römischen Kaiser gegen Astrologen und Zeichendeuter vorgingen, schritt Antipas gegen Johannes den Täufer ein, um seine Herrschaft nicht einer Gefährdung auszusetzen und den Römern, allen voran Pontius Pilatus, zu demonstrieren, dass er Land und Bevölkerung unter Kontrolle hatte. Sein Vorgehen gegen Johannes wird er mit Hinweis auf Dt 13, 2 ff. begründet haben: Danach waren falsche Propheten zu bestrafen.

PD Dr. Kay Ehling,

Staatliche Münzsammlung München

Residenzstr. 1

80333 München

Deutschland

Universität Augsburg

Alte Geschichte

Universitätsstr. 10

86135 Augsburg

Deutschland

Die Wachstumsnotizen der Acta

Ein Vorschlag zur Gliederung des lukanischen Werks

Holger Zeigan

Wer sich die Lektüre der Acta im Ganzen gönnt, dem fällt auf, dass der Verfasser dieser Schrift – im Folgenden kurz Lukas genannt – schematisch und einprägsam eine Formel vom Wachsen des Logos¹ wiederholt. Diese Wachstumsnotizen spielen dabei ausnahmslos die Rolle von summarischen oder doch immerhin abschließenden Bemerkungen. Die folgenden Ausführungen widmen sich dem Versuch darzulegen, dass jenen bei der Gliederung des (zweiten) lukanischen Werks eine bedeutsame Rolle zufällt.

1. Einige Hinweise zur Forschungsgeschichte

Gliederungsversuche zur Acta sind Legion.² Für den vorliegenden Zusammenhang einflussreich wurde der Vorschlag von Cuthbert Hamilton Turner

¹ Nahezu formelhaft sind die Wachstumsnotizen Apg 6,7; 12,24; 13,49; 19,20 (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ/κυρίου ἤξανε/διεφέρετο). Darüber hinaus finden sich weniger schematische Notizen über das Anwachsen der Gemeinde Apg 2,47b; 5,14; 9,31; 11,21; 16,5. Vgl. dazu Zingg, *Wachsen* 22-36.

² Bereits bei Ferdinand Christian Baur (Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zur kritischen Geschichte des Urchristentums, Leipzig ²1866) und seinem Schüler Matthias Schneckenburger (Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Zugleich eine Ergänzung der neueren Commentare, Bern 1841) findet sich der Vorschlag, zwei Teile der Acta anzunehmen, die sich den jeweiligen Protagonisten Petrus und Paulus widmeten: In einem ersten (Kap. 1-12) werde der Werdegang des Petrus, in einem zweiten (Kap.13-28) der Werdegang des Paulus beschrieben (vgl. auch Vielhauer, *Geschichte* 380: Kap. 1-12 schilderten die „Zeit der Urkirche“, Kap. 13-28 die „Mission des Paulus“; ferner Conzelmann, *Apostelgeschichte* 8f: Zweiteilung in Kap. 1-15 und 15-28). Einen Dreischritt verfocht neben vielen anderen (vgl. nur Schneider, *Apostelgeschichte* 66 Anm.5f [zu der dortigen Auflistung zu ergänzen wäre Weiser, *Apostelgeschichte* 27f]) Stählin, *Apostelgeschichte*, 5.17f: Im ersten Teil (Apg 1,1-6,7) werde die Mission in Jerusalem geschildert, dann die Verkündigung im Umkreis Jerusalems (6,8-9,31) und schließlich die Predigt unter Heiden (9,32-28,31). In neuerer Zeit tat sich Longenecker, *Aversion*, 201-204, mit dem Vorschlag hervor, vier Teile anzunehmen, die jeweils durch Überlappungen verbunden seien (ähnlich bereits Dupont, *Question* 223-231): Apg 1,1-8,3 beschreibe die früheste Entwicklung in Jerusalem, Apg 8,4-12,25 die Zeit erster Verfolgungen und damit verbundener Ausbreitungen des Christentums (diese beiden Teile werden verbunden durch die

aus dem Jahre 1898, Lukas habe seine Darstellung in sechs Abschnitte untergliedert, die jeweils mit einer zusammenfassenden Wachstumsnotiz endeten: So beschließe Apg 6,7 die Darstellung der Jerusalemer Kirche und der petrinischen Predigt; Apg 9,31 bilde den Abschluss des Abschnitts über die Ausweitung der Kirche nach Palästina; mit Apg 12,24 werde die Ausweitung der Kirche bis Antiochia zu einem resümierenden Abschluss gebracht; Apg 16,5 fasse die Darstellung der Ausweitung der Kirche bis nach Kleinasien zusammen; Apg 19,20 resümiere den Abschnitt über die Ausweitung der Kirche bis nach Europa; und Apg 28,31 ziehe das Fazit hinsichtlich des Weges der Kirche bis nach Rom.³ Turner unterteilt die Acta somit nach Gesichtspunkten einer fortgesetzten Ausdehnung frühchristlicher Mission – bei den anfänglichen Missionsgebieten Jerusalem, Palästina und Antiochia sei Petrus der Protagonist, späterhin bei der Mission in Kleinasien, Europa und nach Rom hin falle Paulus diese Rolle zu. Die Eleganz dieses Gliederungsvorschlags liegt sicherlich darin begründet, dass Turner summarische Wachstumsnotizen mit dem lukanischen geographischen Ausweitungsmodell zu verbinden vermag.

Der Gliederungsvorschlag Turners wurde aufgegriffen von C.J. Cadoux zu Beginn des 20. Jhs. sowie von Dale Moody gegen Ende des 20. Jhs., die beide die Annahme vertraten, jeder der von Turner propagierten Abschnitte umfasse genau fünf Jahre:⁴ Demnach fielen die Wachstumsnotizen Apg 2,47b; 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20 auf die Jahre 30 (Kreuzigung und Himmelfahrt Jesu), 34 / 35 (Beginn der Stephanus-Mission), 39 / 40 (Beginn der Petrus-

Stephanus-Verfolgung, die am Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Teils eine Rolle spielt). Apg 13,1-19,41 (verbunden mit dem vorangegangenen Teil durch die antiochenische Kollekte) beschreibe die Ausbreitung des Christentums durch die paulinische Missionstätigkeit. Und Apg 20,1-28,31 (verbunden mit dem vorangegangenen Teil durch den zweifachen Hinweis auf die letzte Jerusalemreise Apg 19,21 und 20,1) beschreibe letztlich den Weg des Christentums nach Rom. Ebenfalls vier Teile präferiert auch Jervell, *Apostelgeschichte* 53: Mission in Jerusalem (1,1-8,40), Anfänge der Heidenmission (9,1-15,35), Mission des Paulus (15,36-21,26), Prozesse gegen Paulus (21,27-28,31). Fünf Abschnitte, die geographisch bestimmt seien, nahmen O'Neill, *Theology* 66f, und Kümmel, *Einleitung* 123f, an: Mission in Jerusalem (1,9/15-8,3), in Palästina (8,4-11,18), in Antiochia und Umgebung (11,19-15,35), in den Ländern um die Ägäis (15,36-19,20) und auf dem Weg nach Rom (19,21-28,31); in anderer Aufteilung Roloff, *Apostelgeschichte* 13f: Jerusalem (2,1-5,42), frühe Ausbreitung (6,1-9,31), Antiochia (9,32-15,35), Paulus (15,36-19,20), Reise nach Rom (19,21-28,31). Weitere Gliederungsvorschläge aus der Forschungsgeschichte finden sich bei Schneider, *Apostelgeschichte* 67.

³ Vgl. Turner, *Chronology* 421.

⁴ Vgl. Cadoux, *Chronology* 183 (auch *Division* 333-341); Moody, *Chronology* 228-233. Mit ähnlichem Ergebnis auch Bacon, *Scheme* 138-140.

Mission), 44 / 45 (Tod des Agrippa und Beginn der Paulus-Mission in Antiochia), 49 (Beginn der Zweiten Missionsreise des Paulus) und 54 sowie Apg 28,31 auf das Jahr 59 (Ankunft des Paulus in Rom). Jedoch kritisierte Johann de Zwaan knapp dreißig Jahre nach Erscheinen des Artikels von Turner mit Recht, dass letzterer in seinem Gliederungsschema einige Wachstumsnotizen schlechterdings übergehe (so Apg 2,47b; 5,14; 13,48f und öfter);⁵ hinzuzufügen wäre, dass Turner eine Unterscheidung zwischen wirklichen Summarien (wie 6,7 und andere) und eingeflochtenen Erzählbemerkungen (wie 2,47b und andere) vermissen lässt.

2. Die Wachstumsnotizen der Acta

Lukas verwendet zwei streng zu unterscheidende Formen von Wachstumsnotizen. Die Notizen der einen Gruppe (6,7; 12,24; 13,49; 19,20) erwähnen recht schematisch das Wachsen und Ausbreiten des *Wortes Gottes* und meinen damit, dass die Zahl der Christusgläubigen sich vermehrt.⁶ Davon zu unterscheiden sind diejenigen Notizen, die weniger schematisch in einem gewissen Erzählzusammenhang das Wachstum und die Vergrößerung einer bestimmten *Gemeinde* anmerken (2,47b; 5,14; 9,31; 11,21; 16,5).

2.1 *Wachsen des λόγος* (Apg 6,7; 12,24; 13,49; 19,20)

Das Wort vom Wachsen des Wortes Gottes – mitsamt dem Wachsen der Zahl der Gläubigen – in Apg 6,7(αα) steht zwischen der Perikope über die Wahl des Siebenerkreises (V.1-6) und der Erzählung über Rede und Ende des Stephanus (6,8-8,2). Die Wachstumsnotiz ist an dieser Stelle als Resultat der immer weiter voranschreitenden Mehrung der Gemeindemitglieder zu verstehen: Die Jerusalemer Christengemeinde ist so groß geworden, dass jetzt die Unterscheidung in zwei Gruppen – hebräische und hellenistische Juden – sichtbar wird. Deshalb fügt Lukas die Erzählung über die Wahl des Siebenerkreises ein. Anschließend wird über das Schicksal eines der Mitglieder ebendieses Siebenerkreises referiert.

⁵ Vgl. nur de Zwaan, Book 102. Für den Aufbau der Acta präferiert de Zwaan, Book 106, selbst das Bild einer Pyramide: Zuerst erzähle Lukas (de Zwaan, Book 96-99, bestimmt den Paulusbegleiter als Verfasser der Acta, jedoch sei er nicht dazu gekommen, sein Werk abschließend zu redigieren, was erst durch einen späteren Herausgeber erfolgt sei) von der Entwicklung des Christentums in einem *Land* (Palästina: Apg 1,1-11,18), dann in einer *Stadt* (Antiochia: 11,19-15,35), schließlich von der Entwicklung, die von einer *Person* ausging (Paulus: 15,36-28,31).

⁶ Vgl. dazu nur Haenchen, Apostelgeschichte 217; zum Schema auch Kodell, Word 508-511.

In Apg 12,24 wird der Wortlaut von 6,7(αα) wiederholt – hier jedoch weniger als Zusammenfassung des Vorangehenden, sondern eher als so etwas wie ein Trotzruf: Auch Krisen und Verfolgungen (7,60; 8,1; 8,9ff.; 9,1ff.; 11,2ff.; 12,1ff) können die Ausbreitung des Wortes Gottes nicht verhindern. Der anschließende V.25 greift zum einen zurück auf Apg 11,30, bildet auf der anderen Seite aber durch die Nennung zweier bedeutender Protagonisten zugleich die Einleitung zur Darstellung der antiochenischen Misionsarbeit (13,1ff.).

Die Notiz von der Ausbreitung des Wortes Gottes Apg 13,49 fasst die Missionsarbeit des Barnabas und Paulus auf Zypern und in Antiochia ad Pisidiam zusammen, die nun insbesondere unter Nichtjuden erhebliche Erfolge vorzuweisen hatte (13,12; 13,48). Die lukanische Notiz der Ausbreitung ist hier somit auch im Sinne der deutlichen Ausbreitung über das Judentum hinaus zu verstehen. Im Anschluss erwähnt Lukas mehrere Probleme, die sich aus dieser nun vermehrt an Nichtjuden richtenden Mission ergaben: Verfolgungen seitens der Juden (13,50ff.; 14,2; 14,19) und Missverständnisse, die sich aus dem heidnischen Kulturdenken ergaben (14,11ff.).

Die Formulierung über das Wachsen des Wortes (Gottes) Apg 19,20 ähnelt wieder denjenigen Wendungen von 6,7 und 12,24. Sie bildet den Abschluss einer Erzählung über die Wirksamkeit des Paulus in Ephesus und bietet damit ebenfalls so etwas wie eine Zusammenfassung der seit Apg 16,6 geschilderten paulinischen Missionsarbeit in Griechenland und Ephesus. Anschließend erwähnt Lukas die nun in Paulus aufkeimende Absicht, seine Mission im Ägäis-Raum zu beenden, um über Jerusalem nach Rom zu reisen. So bildet V.20 deutlich „eine entscheidende Zäsur im Wirken des Paulus“⁷. Danach bietet Lukas keine Erwähnung des *λόγος* mehr.

2.2 *Wachsen der Gemeinde (Apg 2,47b; 5,14; 9,31; 11,21; 16,5)*

Die Notiz über das Wachsen der Jerusalemer Gemeinde Apg 2,47b bildet den Abschluss des Sammelberichts über die Gemeinschaft der „Urgemeinde“, der als solcher in der Komposition im Anschluss an die Erzählung über das Pfingstereignis (2,1-41) bewusst gesetzt ist, um das Leben derjenigen zu schildern, die nach V.41b zur Gemeinde hinzugestoßen sind. Deshalb nimmt V.47b die Formulierung von V.41b auf und erweitert sie zu einer allgemeinen und resümierenden Aussage über das „tägliche Wachsen“ der Jerusalemer Gemeinde. Danach nimmt Lukas die Außenwirkung der Gemeinde in den Blick.

Die Verse 3,1-10 und 5,12 (mitsamt 5,15f.) machen deutlich, dass der auf 2,47b folgende Abschnitt die Heils- und Wunderwirkung der Apostel –

⁷ Pesch, *Apostelgeschichte II* 175.

respektive des Petrus – zum Thema hat. Hier findet sich eine weitere Notiz über das Wachsen der Jerusalemer Gemeinde (5,14), nun erweitert⁸ um eine Verdeutlichung des Wachsens auch der Taten und der Wirkung der Jerusalemer Gemeinde (5,15f.). Wird somit in Apg 3,1-5,13 die Erweiterung der Jerusalemer Gemeinde in Zahl und Wirkung von Lukas beschrieben, so wendet sich der Autor der Acta darauf den Problemen der Gemeinde zu: zum einen Auseinandersetzungen mit Nichtchristen / Juden (5,17-42), zum anderen innergemeindlichen Spannungen (6,1-6⁹). Bei der dann – bereits oben beschriebenen – nächstfolgenden Wachstumsnotiz Apg 6,7 handelt es sich nun um eine „λόγος-Wachstumsnotiz“, die den Abschnitt Apg 1,1-6,7 über die Jerusalemer Urgemeinde abschließt.

Danach widmet sich Lukas der von den Hellenisten außerhalb Jerusalems durchgeführten Mission, indem er Protagonisten dieser Mission vorstellt und beschreibt: Stephanus (6,8-8,3), Philippus (8,4-40) und schließlich Paulus (9,1-30). Dieser Abschnitt wird zusammengefasst durch die Notiz Apg 9,31, die das Wachstum der Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria, also in dem Raum über Jerusalem hinaus, feierlich hervorhebt. Dass Lukas V.31 tatsächlich als Zusammenfassung einer räumlich ausgeweiteten Mission versteht, ist daran festzumachen, dass er zum einen allein hier den Begriff ἐκκλησία absolut gebraucht, um damit die „Kirche“ als Gesamtgröße zu kennzeichnen. Zudem verwendet Lukas hier das Verb πορεύομαι, um „das – schrittweise erfolgende – Wachsen“¹⁰ zu manifestieren.

Ist also das Wachsen auch der Gemeinden außerhalb Jerusalems im palästinischen Raum damit dokumentiert, wendet sich Lukas mit Apg 9,32ff. nun der Heidenmission als solcher zu. Ihr Erfolg und das weitere Anwachsen der christlichen Gemeinschaft wird am Beispiel der antiochenischen Gemeinde durch die Notiz Apg 11,21 bekundet.¹¹

Die Notiz über das Gemeindegewachstum Apg 16,5 schließt einen Abschnitt ab, der sich Problemen der Heidenmission widmet und seinen Kulminationspunkt mit der Beschreibung des so genannten „Apostelkonzils“ erreicht. Im Anschluss an die Darstellung der Apostelzusammenkunft kommt Lukas auf die Verbreitung der getroffenen Entscheidungen und deren Wirkungen zu sprechen (16,1-4), bevor mit V.5 dieser Abschnitt abgeschlossen

⁸ Die Formulierung ὥστε V.15 zeigt, dass Lukas die Heilungen als Folge des Gemeindegewachstums zu verstehen gibt.

⁹ Vgl. dazu nur Theissen, Hellenisten 323-343.

¹⁰ Radl, πορεύομαι 327.

¹¹ Hier findet gewissermaßen eine Doppelung statt: Die Notiz über das Wachsen der antiochenischen Gemeinde wird Apg 11,24 wiederholt und zwar im Rahmen der Anbindung Antiochias an Jerusalem (V.22-24). Die Verse 21-24b sind somit in engem Zusammenhang zu sehen.

wird. Ähnlich wie Apg 6,7 findet sich hier also eine Wachstumsnotiz im Anschluss an die Darstellung eines Konflikts.

3. Strukturierung der Acta mit Hilfe der Wachstumsnotizen

3.1 Die Sinnzusammenhänge zwischen den Wachstumsnotizen

Die oben stehenden Ausführungen machen deutlich, dass die Wachstumsnotizen von Lukas an den jeweiligen Stellen bewusst als Abschluss jeweiliger Erzähleinheiten gesetzt sind. Im Folgenden bleibt zu zeigen, dass die Acta durch sie auch eine inhaltliche Gliederung erfährt.

Die Perikopen bis zur ersten Wachstumsnotiz über den λόγος Apg 6,7 lassen sich allesamt unter dem Stichwort „Jerusalemener Urgemeinde“ vereinen. Nach dem Prolog des Werks (1,1-3) beschreibt Lukas die Geschehnisse der ersten Christus-Jünger in Jerusalem, die Stadt wird in der Erzählabfolge überdies kaum einmal verlassen. Untergliedert wird der Abschnitt bis Apg 6,7 durch die beiden „kleineren“ Wachstumsnotizen Apg 2,47b und Apg 5,14(ff.). Geht es im ersten Teil (1,4-2,47) um die Geistwirkung in der Gemeinde (aufgegliedert in Jesu Himmelfahrt, die Nachwahl des Matthias, das Pfingstwunder und die Beschreibung der urgemeindlichen Gemeinschaft), so folgen darauf (3,1-5,13 und 5,17-6,6) die Darstellungen des äußeren Erscheinungsbildes der Gemeinde (Heilungswunder, Petrus und Johannes vor dem Rat, Gütergemeinschaft) und der auftretenden Probleme (mit äußeren Gegnern und inneren Komplikationen).

Danach setzt Lukas mit der Wachstumsnotiz Apg 6,7 einen Abschluss unter die Beschreibung von Wirken und Wirkung der Jerusalemener Urgemeinde, um den Blick nun auf deren Missionsarbeit zu richten. Diese Wirksamkeit der ersten Christen behandelt Lukas bis zur nächsten Wachstumsnotiz Apg 12,24 in drei Schritten, die jeweils durch eine „kleinere“ Wachstumsnotiz (9,31; 11,21[-24]) voneinander getrennt sind. Zunächst wird die Mission beschrieben, die von dem jüdisch-hellenistisch geprägten Kreis der Jerusalemener Christen schwerpunktmäßig außerhalb der Stadtmauern betrieben wurde (6,8-9,30). Dabei werden Protagonisten dieser Mission – Stephanus, Philippus, Paulus, kurz auch Petrus und Johannes¹² – in den Blick

¹² Die Abfolge ist von Lukas bewusst gesetzt: Das Schicksal des Stephanus verdeutlicht zunächst die Gefahren, denen sich die frühen Missionare aussetzten. Danach wird die Wirkung und das qualitative Fortschreiten der Mission aufgezeigt: Die Mission in Samaria (durch Philippus und dann auch Petrus und Johannes) widmet sich zunächst dem versprengten Ast des Judentums; die Bekehrung des äthiopischen Eunuchen zieht insofern besondere Aufmerksamkeit auf sich, als zum ersten Mal eine Person dem christlichen Glauben beitrifft, die als solche dem Judentum nicht mehr zuzurechnen ist; dann wird der Blick auf Paulus gelenkt, an dessen Person im weiteren

genommen, an deren Schicksal und Erlebnissen die Mission und ihre Folgen umschrieben sind. Folgerichtig erwähnt die Wachstumsnotiz Apg 9,31 auch die Landstriche, bis zu denen die Mission nicht zuletzt aufgrund der Arbeit der genannten Protagonisten vorgedrungen ist. Im Anschluss daran widmet sich Lukas insbesondere der Heidenmission (9,32-11,20). Hier nimmt er zumal Antiochia als neues Zentrum dieser Mission in den Blick, um zum Abschluss des Erzählkomplexes über die Mission der frühen Gemeinde nochmals die Situation in Antiochia und Jerusalem zu beschreiben (11,22-12,23).

Die Wachstumsnotiz Apg 12,24¹³ schafft dann den Übergang zu einem Kapitel, in dem die von Antiochia aus organisierte systematische Mission unter Heiden bzw. in griechisch-heidnisch geprägten Gebieten ins Zentrum der Betrachtung gerückt wird. Lukas tut dies an dem Beispiel der Mission des Barnabas und Paulus in Zypern und Südgalatien.¹⁴ Der Erfolg dieser Mission wird für den Leser durch die Wachstumsnotiz Apg 13,49 bestätigt.

Der nun folgende längere Abschnitt, der erst durch die Wachstumsnotiz Apg 19,20 beendet wird, widmet sich der systematischen Heidenmission, wie sie in größerem Umkreis außerhalb des direkten Einflussgebiets der bisher zentralen Städte Antiochia und Jerusalem durchgeführt wird. Wieder bindet Lukas die Darstellung an einen Protagonisten, hier bekanntermaßen Paulus. Dieser Abschnitt wird durch die „kleinere“ Wachstumsnotiz Apg 16,5, durch die das Wachstum auch der neu gegründeten heidenchristlichen Gemeinden bestätigt wird, in zwei Teile untergliedert: Der erste umfasst Apg 13,50-16,4. Dass diese Verse eine Einheit bilden, wird daran deutlich, dass Lukas in diesem Abschnitt (erstmalig) auf Probleme zu sprechen kommt, die Paulus bei seiner Missionsarbeit zu meistern hat. Zum einen werden

Verlauf der Acta die Schnittstelle des Übergangs von Judenmission zu Heidenmission immer wieder thematisiert wird; schließlich kommt Lukas auf Petrus und die von diesem bewirkte Bekehrung des Kornelius und weiterer Heiden zu sprechen. Hier ist die Völkermission durch den bereits eingeführten Paulus vorbereitet. Zur Komposition des Lukas vgl. auch Lindemann, Eunuch 116-133; vgl. ferner Zeigan, Aposteltreffen 469 Anm. 217.

¹³ Betrachtet man, wie hier geschehen, Apg 12,24 als eigenständiges Summarium, so rückt 12,25 eng an 13,1ff. und es bildet sich die Einheit 12,25-13,3, die über die antiochenische Gemeindeleitung und ihre Aktivitäten berichtet. Zu den Implikationen für die Chronologie des Paulus, vgl. Zeigan, Aposteltreffen 479f.

¹⁴ So spricht durchaus einiges für die von Conzelmann, Apostelgeschichte 80ff., und vielen anderen Neutestamentlern propagierte These, dass die Mission in Zypern und Südgalatien lediglich eine von Lukas konstruierte Missionsreise ohne direkten historischen Anhalt ist. Jedenfalls fügt sie sich in ihrer jetzigen Form hervorragend in den lukanischen Erzählaufbau, der an ebendieser Stelle die Beschreibung der antiochenischen Missionsweise ansetzt.

äußere Gegnerschaften beschrieben: Mit Apg 13,50 startet Lukas eine Aufzählung von Verfolgungen, denen Paulus und Barnabas ausgesetzt sind. Ihren Höhepunkt erhalten diese mit der Steinigung Apg 14,19. Und mit Apg 15,1 beginnt die Darstellung von inneren Problemen, denen sich Paulus und Barnabas aufgrund ihrer Missionsarbeit ausgesetzt sehen. Die Lösung aller Probleme wird schließlich mit Apg 16,4 und der Bekanntmachung des „Aposteldekrets“ in den antiochenischen Gemeindegründungen geliefert, erst jetzt sind Konflikte bereinigt und das Wachstum der heidenchristlichen Gemeinden kann konstatiert werden (16,5). Der zweite Teil des umfassenden Abschnitts über die systematische Heidenmission im größeren Umkreis nimmt dann die Ausbreitung der Mission – geknüpft an den Protagonisten Paulus – in den Blick. Zunächst wird das missionarische Geschick in Europa (16,6-18,23), dann in Ephesus (18,24-19,19) dargestellt.

Die Wachstumsnotiz Apg 19,20 setzt wieder ein Gliederungsmerkmal. Nachdem der Weg der Ausbreitung der Mission von Jerusalem über Palästina und Antiochia bis Europa und Kleinasien geschildert ist und die erfolgreiche Wirksamkeit der ersten Christen gebührend zur Sprache gekommen ist, kommt Lukas nun dazu, den Weg des Wortes zu seinem Ziel zu führen. Der Aufruhr in Ephesus (Apg 19,23-40) bildet den Auftakt zum Aufbruch des Paulus zu seiner letzten Jerusalemreise. Aber bereits mit dem auf die Wachstumsnotiz folgenden Vers (19,21) wird das Ziel des nun folgenden Erzählabschnitts definiert: Rom. Mit Hilfe der Darstellung der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem, der dortigen Gefangensetzung und der anschließenden Überführung nach Rom gelingt es Lukas, die Mission bzw. das Wort Gottes am Ziel – in Rom¹⁵ – ankommen zu lassen.

3.2 *Der Sinn der Strukturierung*

Es stellt sich nun die Frage, welche Intentionen der Autor der Acta durch die Gliederung seines Werks mit Hilfe der Wachstumsnotizen verfolgt. Damit ist ein Thema tangiert, das in den Bereich der literaturwissenschaftlichen Textanalyse hineinragt. Hierzu hat die moderne Literaturwissenschaft, die seit etwa drei Jahrzehnten unter der Bezeichnung „Literary Criticism“ auch in der biblischen Exegese Einzug gehalten hat, den Begriff des „impliziten Autors“ eingeführt. Bei diesem handelt es sich um so etwas wie eine vermittelnde Instanz zwischen der historischen Person des Textproduzenten und der textinternen Figur des Erzählers. Sie ist verantwortlich für Struktur, Charaktere, Bilder und Komposition der Erzählung.¹⁶ Eine sche-

¹⁵ Vgl. dazu die Überlegungen bezüglich des Ziels der Acta im folgenden Abschnitt.

¹⁶ Begründet wurde der Begriff des impliziten Autors von Booth, *Rhetorik* 74ff.; vgl. ferner Chatman, *Story* 147ff.; Petersen, *Textinterpretation* 15ff.

matische Wiederholung fester Notizen und eine dadurch bedingte Untergliederung des Gesamttextes ist damit kein zufälliges Produkt, sondern intentionale Wirkung des impliziten Autors.

Der implizite Autor der Acta, angewiesen auf die Daten und Informationen des realen Autors (Lk 1,3), stellt die Erzählabschnitte in einem Schema zusammen, das um einen Rhythmus in der Erzählabfolge bemüht ist: Ausgangspunkt der Erzählung über die Ausbreitung des christlichen Glaubens ist wie selbstverständlich Jerusalem. Fehlerhaft und unangemessen wäre es, nun davon zu reden, der implizite Autor verfolge eine geographisch orientierte Gliederung, die sich unter Anlehnung an Apg 1,8 an die weitere Ausdehnung der Mission über Palästina (8,4-11,18), Antiochia und weitere Umgebung (11,19-16,5), Europa und Kleinasien (16,6-19,40) bis nach Rom (20,1-28,31) halte. Unangemessen wäre eine solche Einteilung schon allein, weil Lukas damit die Ausdehnung der christlichen Mission unzulässig verkürzt und zentrale Gebiete wie Ägypten oder Äthiopien unerwähnt gelassen hätte. Aber auch die Tatsache, dass der implizite Autor an den genannten Schnittstellen solcher Erzählabschnitte keine Anzeichen von Untergliederungsmerkmalen deutlich werden lässt, spricht gegen eine solche Einteilung. Schließlich wäre es schlichtweg fehlerhaft, eine geographisch orientierte Einteilung der Acta an Apg 1,8 festzumachen.

Der Apg 1,8 (vgl. auch 13,47) begehende und aus Jes 49,6 übernommene Ausdruck „Grenzen der Erde“ bezieht sich zweifellos nicht auf Rom. Denn die Hauptstadt des Römischen Imperiums galt den Zeitgenossen schlechterdings nicht als Grenze, sondern als Zentrum der Welt. Somit kann aus Apg 1,8 insofern kein „Inhaltsverzeichnis“ der Acta abgeleitet werden, als die Prophezeiung von 1,8 mit der Ankunft und der Verkündigung in Rom Apg 28,30f. erfüllt sei.¹⁷ Dennoch ist aus literaturwissenschaftlicher Perspektive davon auszugehen, dass der implizite Autor sowohl die Prophezeiung Apg 1,8 als auch die bekannte, offen gehaltene Notiz über die zweijährige Predigtstätigkeit des Paulus in Rom am Ende der Erzählung (Apg 28,30f.) bewusst gesetzt hat.¹⁸

Es ist zweifellos auffällig, dass der implizite Autor, wenn er zuvor Erzähleinheiten durch Wachstumsnotizen abschließt und zusammenfasst, die gesamte Erzählung nicht mit einer abschließenden Notiz über ein Wachstum beschließt, sondern mit einem offenen Summarium, das insofern den vorangehenden sum-

¹⁷ Vgl. van Unnik, Ausdruck 387-400; Thornton, End 374f.; Hengel, Historiker 153; Fitzmyer, Acts 206f; anders hingegen Burchard, Fußnoten 161f. (auch Burchard, Zeuge 134 Anm. 309); Dömer, Heil 117; Weiser, Apostelgeschichte 27.52; gewissermaßen dazwischen: Barrett, Acts 80.

¹⁸ Einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Thesen bezüglich des offenen Endes der Acta bietet Omerzu, Schweigen 128-144.

marischen Notizen qualitativ vergleichbar ist, als auch hier „in knappen Zügen dem Leser das erreichte Ziel vor Augen“¹⁹ gestellt wird. Mit Apg 28,30f macht der implizite Autor deutlich, dass das Wort – oder die christliche Verkündigung – an ihrem Ziel angelangt ist: nämlich in Rom. Oder genauer: Das Zentrum der Verkündigung, für das sich der Autor bewusst entschieden²⁰ hat, ist erreicht. Denn mit dem Zeitpunkt der Verkündigung des Paulus in Rom ist „alles erzählt, was zu erzählen ist. Anders, und zwar in Anknüpfung an Lk 1,1 gesagt: als Paulus nach Rom kommt, sind die πράγματα, die den Gegenstand der lukanischen διήγησις bilden, bereits πεπληροφορημένα; Lukas bringt ... zum Ausdruck, dass eine Epoche ihr definitives Ende gefunden hat“²¹. Deshalb lässt der implizite Autor die Erzählung mit einer abschließenden Notiz genau an dieser Stelle enden.

Ausgangspunkt der Erzählung ist also Jerusalem, Ziel ist Rom. Dennoch kann nicht einfach von einer geographischen Gliederung gesprochen werden. Denn zwischen diese beiden Fixpunkte (Geschehnisse in Jerusalem: Apg 1,4-6,7; Erreichung Roms: Apg 19,21-28,31) setzt der implizite Autor die Darstellung der Erfolge, der stufenweisen Ausweitung und auch der Probleme der Mission: Judenmission, Übergänge zur Heidenmission, gezielte Heidenmission. In einzelnen Abschnitten von unterschiedlicher Länge, wohl abhängig von den vorliegenden Informationen, wird die Erzählung stufenweise ihrem Ziel zugeführt. Die Idee des impliziten Autors ist es also, ausgehend von der Stadt des jüdischen Heiligtums die missionarischen Bemühungen der ersten Christen darzustellen und dabei darauf abzielend, die Mission nach Rom gelangen zu lassen, in das Zentrum der Welt. Indirekt sind von dort aus auch die „Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) erreicht, da vom Zentrum aus alle Gegenden des Imperiums – und damit der Welt – erreichbar sind. Die Ankunft in Rom steht somit stellvertretend für die weltweite Ausbreitung der Verkündigung.²² Das Erreichen der Enden der Erde bleibt zwar unausgesprochen, ist aber mittelbar vorausgesetzt, weshalb das Ende der Acta auch so unvermittelt erscheint. Um es noch einmal zu sagen: Mit der Notiz Apg 28,30f. ist das Wort also an seinem *Ziel* angekommen.²³

¹⁹ Roloff, Apostelgeschichte 375.

²⁰ Vgl. Plümacher, Rom 161-167: Lukas wählte Rom als Ziel deshalb aus, weil die Stadt das Entscheidungszentrum des Reiches darstellte, von wo Edikte, Beschlüsse und Anordnungen in alle Reichsteile verbindlich ausgingen; Lukas war dies bekannt und er nutzte das Bild „der anordnenden, sich weltweit Geltung verschaffenden *urbs*“ (Plümacher, Rom, 168), um die abschließende Anordnung des Paulus Apg 28,28 angemessen zu legitimieren.

²¹ Wolter, Doppelwerk 262.

²² Ähnlich auch Barrett, Acts 80.

²³ Auch Burfeind, Paulus 75-91, deutet die Ankunft in Rom als Ziel der Verkündigung, allerdings im politischen Sinne: Um das Christentum und die Herrschaft Christi im Ge-

4. Zusammenfassung: Übersicht über den Gliederungsvorschlag

Zur besseren Orientierung sei im Folgenden die Gliederungsübersicht der Acta vorgestellt, wie sie vorstehend anhand der Wachstumsnotizen ausgearbeitet worden ist:

1,1-3 Prolog

1,4-6,6 DIE JERUSALEMER URGEMEINDE

1,4-2,47 Der Geist in der Gemeinde

1,4-14 Himmelfahrt Jesu

1,15-26 Nachwahl des zwölften Apostels

2,1-41 Das Pfingst-Ereignis

2,42-47a Die Gemeinschaft der Urgemeinde

2,47b Wachstum der Jerusalemer Gemeinde

3,1-5,13 Auftreten der Gemeinde

3,1-26 Heilungswunder

4,1-31 Petrus und Johannes vor dem Synhedrion

4,32-5,13 Die Gütergemeinschaft

5,14(ff) Wachstum der Jerusalemer Gemeinde und ihrer Taten

5,17-6,6 Probleme der jungen Gemeinde

5,17-42 Probleme mit nichtchristlichen Juden

6,1-6 Probleme innerhalb der Gemeinschaft

„Das Wort wuchs.“ (6,7)

6,8-12,23 DIE MISSION

6,8-9,30 Die Mission der Hellenisten außerhalb Jerusalems

6,8-8,3 Stephanus

8,4-40 Philippus

9,1-30 Paulus

9,31 Wachstum der Gemeinde in Judäa, Galiläa, Samaria

9,32-11,20 Die Heidenmission

9,32-10,48 Petrus

11,1-18 Verhandlung über die Heidenmission

11,19-20 Antiochia

11,21(-24) Wachstum der Gemeinde Antiochias

11,25-12,23 Antiochia und Jerusalem

11,22-30 Antiochia

12,1-23 Jerusalem

„Das Wort wuchs.“ (12,24)

13,1-48 DIE SYSTEMATISCHE HEIDENMISSION

genüber zum Herrschaftsanspruch des Römischen Reiches zu profilieren, müsse Paulus auch in Rom, dem Zentrum der weltlichen Macht, das Wort Gottes verkündigen.

- 13,1-12 Zypern
 13,13-48 Antiochia in Pisidien
„Das Wort wuchs / verbreitete sich.“ (13,49)
 13,50-19,19 SYSTEMATISCHE HEIDENMISSION IN WEITEM UMKREIS
 13,50-16,4 Probleme der Heidenmission
 13,50-14,28 Galatien: äußere Gegner
 15,1-41 Apostelzusammenkunft: innere Gegner
 16,1-4 Galatien: Frieden
16,5 Wachstum der heidenchristlichen Gemeinden
 16,6-19,19 Ausbreitung der Mission
 16,6-18,23 Geschick in Europa
 18,24-19,19 Geschick in Ephesus
„Das Wort wuchs.“ (19,20)
 19,21-28,29 DER WEG ZUM ZIEL
 19,21-21,20 Reise des Protagonisten nach Jerus.
 21,21-26,32 Zeugnis in der Haft
 27,1-28,29 Reise nach Rom
Das Wort ist am Ziel (28,30f)

Wenn Lukas in systematischer Anordnung Notizen über das *Wachsen des Wortes* in seine Schrift einfügt, so macht er damit deutlich, dass es sich bei seinem Werk um eine Wachstumsgeschichte handelt: Das Wort – sprich: Verkündigung, Mission, Gottes zeichenhaftes Handeln in der Geschichte – breitet sich aus, entfaltet und verbreitet sich. Die Wachstumsnotizen, von Lukas an das Ende jeweiliger Ausbreitungsperioden oder -schübe gesetzt, enthüllen menschliche Taten als gottgewirkt und deuten damit geschichtliche Ereignisse als Handeln Gottes, das damit der frühchristlichen Ausbreitungsgeschichte inhärent ist.

Die hier vorgestellte Gliederung der Acta basiert auf lukanischen Notizen, die als Gliederungsmerkmal herangezogen werden. Bei diesen Notizen handelt es sich um erhabene Abschlussvermerke, die ein rückwärts schauendes Fazit ziehen, indem sie das Ergebnis der zurückliegenden und soeben geschilderten Ereignisse für die weitere Entwicklung der Kirche und die Ausdehnung der Mission umschreiben.

Summary

This article advocates the opinion that the so called “Wachstumsnotizen” of the Acts have to be seen as signs of structure, which subdivide the plot of Acts. The summarizing “Wachstumsnotizen” conclude certain episodes of the evolution of early Christianity. It has to be distinguished between main and smaller “Wachstumsnotizen”, which summarize different chapters of Acts, so that Acts has to be subdivided into five main parts, which describe the gradual and systematic expansion of Christianity from Jerusalem to all over the antique world.

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz plädiert dafür, die so genannten Wachstumsnotizen der Apostelgeschichte als vom Autor des Werks bewusst gesetzte Gliederungsmerkmale zu verstehen. Die Wachstumsnotizen schließen eine bestimmte Episode der Entwicklung der frühen Gemeinde(n) mit einem zurückblickenden und zusammenfassenden Wort ab. Zu unterscheiden ist zwischen „großen“ und „kleinen“ Wachstumsnotizen, durch die Hauptkapitel bzw. Unterkapitel der Apostelgeschichte beschlossen werden. So ergibt sich eine Gliederung der Apostelgeschichte in fünf Teile, durch die die allmähliche, zielgerichtete Ausdehnung des christlichen Glaubens von Jerusalem aus in alle Welt beschrieben wird.

Bibliographie

- Bacon, B.W., The Chronological Scheme of Acts: HThR 14 (1921) 137-166.
 Barrett, C.K., The Acts of the Apostles 1 (ICC), Edinburgh 1994.
 Booth, W.C., Die Rhetorik der Erzählkunst 1, Heidelberg 1974 (amerikanisches Original: The Rhetoric of Fiction, Chicago 1961).
 Burchard, Chr., Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch: ZNW 61 (1970) 157-171.
 Burchard, Chr., Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen 1970.
 Burfeind, C., Paulus *muß* nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte: NTS 46 (2000) 75-91.
 Cadoux, C.J., The Chronological Divisions of Acts: JThS 19 (1918) 333-341.
 Cadoux, C.J., A Tentative Synthetic Chronology of the Apostolic Age: JBL 56 (1937) 177-191.
 Chatman, S., Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film, Ithaca u.a. 1978.
 Conzelmann, H., Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen ²1972.
 de Zwaan, J., Was the Book of Acts a posthumous Edition?: HThR 17 (1924) 95-153.
 Dömer, M., Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerks (BBB 51), Köln u.a. 1978.
 Dupont, J., La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate: NT 21 (1979) 220-231.
 Fitzmyer, J.A., The Acts of the Apostles (AncB 31), New York 1998.
 Haenchen, E., Die Apostelgeschichte (KEK), Göttingen ¹⁴1965.
 Hengel, M., Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte: ZDPV 99 (1983) 147-183.
 Kodell, J., "The word of God grew". The Ecclesial Tendency of Λόγος in Acts 1,7; 12,24; 19,20: Bib. 55 (1974) 505-519.
 Kümmel, W.G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁷1973.
 Lindemann, A., Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8-11, in: Breytenbach, C. / Schröter, J. (Hg.), Die Apostelgeschichte als hellenistische Geschichtsschreibung, FS E. Plümacher (AJEC 57), Leiden u.a. 2004, 109-133.

- Longenecker, B.W., Lukan Aversion to Humps and Hollows: The Care of Acts 11,27-12,25: NTS 50 (2004) 185-204.
- Moody, D., A New Chronology for the Life and Letters of Paul, in: Vardaman, J. / Yamauchi, E.M. (Hg.), Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies, FS Jack Finegan, Winona Lake 1989, 223-240.
- Omerzu, H., Das Schweigen des Lukas. Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte, in: Horn, F.W. (Hg.), Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte (BZNW 106), Berlin / New York 2001, 127-156.
- O'Neill, J.C., The Theology of Acts in Its Historical Settings, London ²1970.
- Pesch, R., Die Apostelgeschichte, I.II (EKK 5), Neukirchen ²2003 (²1995).
- Petersen, J.H., Textinterpretation, in: Gutzen, D. u.a., Einführung in die deutsche Literaturwissenschaft. Ein Arbeitsbuch, Berlin ⁴1981, 11-123.
- Plümacher, E., Rom in der Apostelgeschichte, in: Schröter, J. / Brucker, R. (Hg.), Plümacher, E., Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und den Johannesakten (WUNT 170), Tübingen 2004, 135-169.
- Radl, W., πορεύομαι, in: EWNT III, 1983, 325-327.
- Roloff, J., Die Apostelgeschichte (NTD 5), Gütersloh 1981.
- Schneider, G., Die Apostelgeschichte, I.II (HThK 5), Freiburg 1980. 1982.
- Stählin, G., Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen ¹⁵1978.
- Theißen, G., Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1-6). Gab es eine Spaltung in der Urgemeinde?, in: Cancik, H. u.a. (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion, III. Frühes Christentum, FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 323-343.
- Thornton, T.C.G., To the End of the Earth. Acts 1,8: ET 89 (1977 / 78) 374f.
- Turner, C.H., Chronology of the New Testament, in: Dictionary of the Bible I, 1898, 403-425.
- Unnik, W.C. van, Der Ausdruck ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς (Apostelgeschichte I 8) und sein alttestamentlicher Hintergrund, in: Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik, I (NT.S 29), Leiden 1973, 386-401 (= Studia Biblica et Semitica, FS Theodor Christian Vriezen, Wageningen 1966, 335-349).
- Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin u.a. 1975.
- Weiser, A., Die Apostelgeschichte, I.II (ÖTK 5), Gütersloh 1981. 1985.
- Wolter, M., Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: Breytenbach, C. / Schröter, J. (Hg.), Die Apostelgeschichte als hellenistische Geschichtsschreibung, FS E. Plümacher (AJEC 57), Leiden u.a. 2004, 253-284.
- Zeigan, H., Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 18), Leipzig 2005.
- Zingg, P., Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie (OBO 3), Fribourg u.a. 1974.

Holger Zeigan
 Hermann-Manskopf-Weg 8
 57223 Kreuztal
 Deutschland
 E-Mail: dr.zeigan@gmx.de

Paulus – Gefangener in Ephesus?

|| Teil 1

Marlis Gielen

1. Der Hintergrund der Fragestellung

Ephesus – Hauptstadt der römischen Provinz Achaia und seit dem 1. Jh. n. Chr. eine „der führenden Metropolen der antiken Welt“¹: Auf seiner dritten Missionsreise verweilte Paulus hier länger als an irgendeinem anderen Ort, den er auf seinen Missionsreisen besuchte.

Er selbst bietet in seinen Briefen zwar keine genauen Informationen über die Dauer seines Aufenthaltes in Ephesus. Doch deuten verschiedene Äußerungen in 1Kor 15,32; 16,8 sowie 2Kor 1,8-10 darauf hin, dass es sich um einen längeren Zeitraum gehandelt haben dürfte. Konkretere Angaben liefert die Apg. So lässt ihr Verfasser in 20,31 Paulus auf einen dreijährigen Aufenthalt in Ephesus zurückblicken. Kurz zuvor hatte er in Apg 19,8.10 mit zwei Jahren und drei Monaten allerdings eine etwas kürzere Verweildauer des Apostels in der Stadt angegeben. Wenngleich eine gewisse Unschärfe bleibt, führt ein Abgleich zwischen den Anhaltspunkten, die die Paulusbriefe selbst liefern,² und den Angaben der Apg zu der begründeten Vermutung, dass Paulus etwas weniger als drei Jahre in Ephesus verbrachte. Dort traf er wohl gegen Ende der Reisesaison im Herbst des Jahres 52 ein, nachdem er zuvor die zum Reisen geeigneten Frühlings- und Sommermonate zu Aufhalten in Galatien und Phrygien genutzt haben dürfte (vgl. Apg 18,23; 19,1).³

Den ersten Korintherbrief verfasst Paulus in der letzten Phase seines Aufenthaltes in Ephesus. Nach 1Kor 16,8 will er noch bis Pfingsten in der Stadt bleiben. Unter der Voraussetzung, dass die Zeitangaben der Apg zum Korinthaufenthalt des Paulus als so zuverlässig gelten, dass man von ihnen die gesamte relative Chronologie des paulinischen Wirkens ableitet, sollte ein vergleichbares Vertrauen auch den

¹ Elliger, Ephesos 61; vgl. Gnllka, Paulus 109f.

² Ausführlich dazu unten Ziffer 3.2.

³ Als Beginn der dritten Missionsreise kann recht zuverlässig das Frühjahr 52 bestimmt werden. Diese Bestimmung ergibt sich bekanntlich aus der Relation zum vorausgehenden, anderthalbjährigen Gemeindegründungsaufenthalt in Korinth, der sich durch die zeitlichen Bezüge, die die Apg zum Judenedikt des Kaisers Claudius aus dem Jahr 49 (Apg 18,1f) und zur Amtszeit des römischen Prokonsuls Gallio in Achaia zwischen Sommer 51 und Sommer 52 (Apg 18,12) herstellt, nach weitgehendem Forschungskonsens relativ sicher auf die Zeit zwischen Frühjahr 50 und Spätsommer bzw. Herbst 51 datieren lässt. Das Ende der zweiten und der Beginn der dritten Missionsreise aber sind nach Apg 18,22f nur durch eine „Stippvisite“ in Cäsarea und Jerusalem sowie durch einen „einige Zeit“ dauernden Aufenthalt in Antiochia getrennt, der dann wohl die Wintermonate 51/52 umfasste.

Ik Angaben zur Dauer des Aufenthaltes Pauli in Ephesus zugestanden werden. Das heißt, es ist auf jeden Fall mit einem *über* zweijährigen bis *maximal* dreijährigen Aufenthalt zu rechnen. Trifft Paulus im Herbst des Jahres 52 in Ephesus ein, kann das Pfingstfest, von dem er 1Kor 16,8 spricht, also nicht schon das des Jahres 54 sein, sondern ist in das Jahr 55 zu datieren. Wie noch darzulegen sein wird,⁴ verzögerte sich der endgültige Aufbruch des Paulus aus Ephesus, bedingt durch unvorhersehbare Entwicklungen in der korinthischen Gemeinde, um einige Wochen, so dass er die Stadt im Sommer 55 verlassen haben dürfte.⁵

Paulus verbrachte also zwischen Herbst 52 und Sommer 55 entgegen seinen sonstigen Gepflogenheiten eine erstaunlich lange Zeit in der Provinzhauptstadt der Asia.⁶ Dies dürfte sich nicht zuletzt dadurch erklären, dass Paulus in Ephesus gute Voraussetzungen für ein erfolgreiches missionarisches Wirken vorfand. Damit begründet er jedenfalls in 1Kor 16,9, dass er noch eine Weile in Ephesus bleiben will. Allerdings fügt er sofort hinzu: „Und es gibt viele Gegner“ (καὶ ἀντικείμενοι πολλοί). Auf Schwierigkeiten, Widerstände und Gefahren, mit denen Paulus in Ephesus zu kämpfen hatte, deuten auch seine Äußerungen in 1Kor 15,32 und 2Kor 1,8-10. Die Erinnerung an eine konkrete Gefährdung schimmert schließlich durch die Grußworte, die Paulus in Röm 16,3f im Blick auf Priska und Aquila formuliert, wenn er in V.4a schreibt: „die für mein Leben ihren eigenen Kopf riskiert haben“ (οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν).⁷

Priska und Aquila gehörten zum engsten Mitarbeiterkreis des Paulus. Das jüdenchristliche Handwerkerhepaar musste im Jahr 49 aufgrund des Ausweisungsedikts des Kaisers Claudius Rom verlassen und ließ sich in Korinth nieder. Dort lernte

⁴ Vgl. unten Ziffer 3.2.

⁵ Vgl. Schnelle, Paulus 37, der eine vergleichbare Zeitspanne von knapp drei Jahren für den paulinischen Ephesusaufenthalt ansetzt, jedoch mit einer leichten Zeitverschiebung. So rechnet er mit einer Ankunft des Paulus in der Stadt bereits im Sommer des Jahres 52 und geht zugleich davon aus, dass Paulus Ephesus schon im Frühjahr 55 verlassen hat. Von einer „Zeitspanne von rund drei Jahren“ geht auch Becker, Paulus 160, aus.

⁶ Der verglichen mit dem Ephesusaufenthalt zweitlängste Besuch des Paulus in einer Stadt ist der anderthalbjährige Gemeindegründungsaufenthalt in Korinth (s. Anm. 3). Damit aber blieb Paulus in Korinth nur die Hälfte der Zeit, die er in Ephesus verbrachte. Ansonsten kennzeichnet es die auf die Städte konzentrierte paulinische Mission, immer nur kurz an einem Ort zu bleiben und durch die Verkündigung des Evangeliums das Fundament neuer Gemeinden zu legen (vgl. 1Kor 3,10), zu denen er dann durch Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, Briefe und gelegentliche Besuche weiteren Kontakt hielt, um die Entwicklung des Glaubenslebens zu begleiten und zu fördern. Nur auf diese Weise konnte er das gewaltige Missionspensum bewältigen, auf das er in Röm 15,19 zurückblickt (vgl. Gielen, Tradition 74-75).

⁷ Wörtlich also: „die für mein Leben ihren eigenen Hals hingelegt haben“.

Paulus die beiden bald nach seiner Ankunft in der Stadt im Frühjahr 50 kennen und fand bei ihnen Unterkunft und Arbeit (Apg 18,1-3). Schon in Korinth unterstützten sie Paulus beim Aufbau der korinthischen Gemeinde, nicht zuletzt wohl auch durch die Infrastruktur, die ihr Hauswesen für die Gemeindebelange bot.⁸ Zusammen mit Paulus reisten sie im Spätsommer bzw. Herbst 51 aus Korinth ab und ließen sich in Ephesus nieder, während Paulus über Cäsarea und Jerusalem nach Antiochia weiterreiste, um dort den Winter 51/52 zu verbringen. Mit seiner Ankunft in Ephesus im Frühherbst 52 traf Paulus gewiss auch Priska und Aquila wieder. Bei Abfassung des 1Kor wohl im Frühling 55 befinden sich die beiden immer noch in Ephesus und lassen Grüße nach Korinth ausrichten (1Kor 16,19). Die Grußliste des Röm, der im Winter 55/56 in Korinth verfasst sein dürfte,⁹ belegt dann freilich, dass Priska und Aquila inzwischen nach Rom zurückgekehrt sind (Röm 16,3f).¹⁰ Voraussetzung für ihre Rückkehr war die Aufhebung des Claudius-Edikts, die mit dem Tod des Kaisers am 13. Oktober 54 automatisch gegeben war. Priska und Aquila dürften also ziemlich zeitgleich mit Paulus Ephesus im Sommer 55 verlassen haben. Während Paulus sich Richtung Norden nach Troas aufmachte in der Hoffnung, dort mit Titus zusammenzutreffen (2Kor 2,12), brachen Priska und Aquila wohl in Richtung Rom auf. Insgesamt lebte Paulus also mit einer einjährigen Unterbrechung (zwischen Herbst 51 und Herbst 52) rund viereinhalb Jahre mit Priska und Aquila in derselben Stadt, zunächst (50-51) in Korinth, später (52-55) in Ephesus. Während dieser Zeit konnte er sich zweifellos stets uneingeschränkt auf die Unterstützung des Paares verlassen, das er kaum zufällig in Röm 16,3 ausdrücklich als „meine Mitarbeiter in Christus Jesus“ (τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) qualifiziert.

In Röm 16,4 schweigt sich Paulus nun darüber aus, wann und wo Priska und Aquila ungeachtet eigener Gefährdung für ihn in die Bresche gesprungen sind. Grundsätzlich bietet sich damit für dieses Ereignis ihre gemeinsame Zeit in Korinth und Ephesus gleichermaßen an. Doch ist die Erinnerung daran bei Paulus und seinen Adressaten bei der Abfassung des Röm offenbar noch so frisch, dass sich die Erwähnung von Zeit und Ort des Geschehens erübrigt. Dies aber verweist am ehesten auf die Endphase seines Ephesusaufenthaltes.

Kurzum: Paulus selbst gibt in 1.2 Kor sowie in Röm verschiedentlich zu erkennen, dass er sich in Ephesus mit Gegnern und Gefahren konfrontiert sah. In 2Kor 1,8-10 spricht er gar von Todesurteil (τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου) (V.9) und von göttlicher Errettung „aus so großer Todesnot“ (ἐκ τηλικούτου θανάτου) (V.10). Schließlich impliziert auch die in 1Kor 15,32 und Röm 16,4

⁸ Vgl. Merklein / Gielen, 1Kor III 458.

⁹ Vgl. dazu Theobald, Röm I 11.17; Zeller, Röm 14f (alternativ: Winter 56/57); Schnelle, Einleitung 130 (Frühjahr 56); Broer, Einleitung II 467; vgl. zur näheren Begründung auch unten Ziffer 3.2.

¹⁰ Zu Röm 16 als genuinem Bestandteil des Röm vgl. etwa Wilckens, Röm I 24-27; Theobald, Röm II 217-220; vgl. zudem Klauck, Hausgemeinde 24-26.

bemühte Metaphorik eine mögliche Lebensgefahr. Diese paulinischen Bemerkungen in Verbindung mit dem für Paulus ungewöhnlich langen Aufenthalt an einem einzigen Ort führten an der Wende vom 19. zum 20. Jh., angestoßen von Adolf Deissmann,¹¹ zur These eines längeren Gefängnisaufenthaltes des Paulus in Ephesus. Verbunden mit dieser These war von Beginn an die Datierung der paulinischen Gefangenschaftsbriefe in diese ephesinische Inhaftierungsphase. Trotz vereinzelter Gegenstimmen¹² setzte sich die These einer paulinischen Gefangenschaft in Ephesus im 20. Jh. weithin durch.¹³ Sie bestach und besticht bis heute ihre Verfechter vor allem dadurch, dass sie – primär organisatorische und reisetchnische – Probleme, die die traditionelle Verortung der authentischen Gefangenschaftsbriefe des Paulus (Phil und Phlm) in die Zeit seiner römischen Gefangenschaft aufzuwerfen scheint, elegant zu lösen verspricht. Dennoch verstummten die Stimmen jener nicht, die weiterhin an der Abfassung des Phil und Phlm in Rom festhielten. In den letzten Jahren wurden sie sogar deutlich zahlreicher,¹⁴ so dass gegenwärtig die Diskussion um Ephesus oder Rom als Abfassungsort der Gefangenschaftsbriefe¹⁵ wieder lebhafter geworden ist.¹⁶ Allerdings tritt die Argumentation weitgehend auf der Stelle, da sie sich nahezu ausschließlich auf die Abwägung von Plausibilitätskriterien für die Lokalisierung und damit zugleich Datierung von Phil und Phlm in der einen oder der anderen Stadt konzentriert. Dabei wird freilich durchweg vorausgesetzt, was erst einmal gründlicher Überprüfung bedürfte: Stellt eine längere Haftzeit des Paulus¹⁷ während seines dreijährigen Ephesusaufenthaltes¹⁸ auf der Grund-

¹¹ Vgl. Deissmann, Licht 201-202 sowie 201, Anm. 4.

¹² Vgl. etwa Schmid, Zeit passim.

¹³ Vgl. u.a. Bornkamm, Paulus 96-101; Vielhauer, Geschichte 166-170; Becker, Paulus 169; Gnilka, Paulus 119-122; ders., Phil 18-24; Lohse, Paulus 179-181; Müller, Phil 15-21; ders., Brief passim; Thiessen, Christen 111-138; Stuhlmacher, Phlm 21; Egger, Phil 47f.77; Wolter, Phlm 237f.

¹⁴ Vgl. u.a. Roloff, Apg 372; Schnelle, Paulus 408-411; Wick, Philipperbrief 182-187; Günther, Frühgeschichte 38-47; Fee, Phil 34-37; O'Brien, Phil 19-26.

¹⁵ Cäsarea, wo Paulus Apg 23,23-26,32 zufolge vor seiner Überstellung nach Rom längere Zeit inhaftiert war, kann hier ausgeklammert bleiben, da die Stadt als Abfassungsort der Gefangenschaftsbriefe in der gegenwärtigen Forschung keine Rolle mehr spielt, vgl. Broer, Einleitung II 390.

¹⁶ Vgl. etwa nur die gegensätzliche Beurteilung in zwei deutschsprachigen Einleitungswerken aus den letzten Jahren: Schnelle, Einleitung 153-156.166f, spricht sich für die Entstehung der Gefangenschaftsbriefe in Rom aus, während Broer, Einleitung II, 386-391.400-404, die Ephesus-Hypothese favorisiert.

¹⁷ Bornkamm, Paulus 100, rechnet mit einer „über einige Wochen und Monate sich erstreckende Dauer seiner Haft“, ebenso Thiessen, Christen 121. Diese Zeitdauer ist auf jeden Fall vorauszusetzen angesichts des lebhaften Kommunikationsaustausches,

lage seiner eigenen Briefe überhaupt eine ernst zu nehmende Option dar?¹⁹ Dieser Frage will der vorliegende Beitrag nachgehen. Dabei soll der Blick bewusst über die Bemerkungen des Paulus, die immer wieder als „Kronzeugen“ für seine Gefangenschaft in Ephesus bemüht werden (1Kor 15,32; 16,9; 2Kor 1,8-10; Röm 16,3f), hinaus gelenkt werden und sich primär auf seine expliziten Hinweise auf Gefängnisaufenthalte²⁰ und auf seine Reise-notizen²¹ richten. Zuvor jedoch gilt es, die Hauptargumente für eine Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Ephesus (und damit gegen ihre Abfassung in Rom) noch einmal kritisch zu sichten.

2. Die wichtigsten Argumente für eine Abfassung der Gefangenschaftsbriefe (Phil; Phlm) während einer Gefangenschaft des Paulus in Ephesus

2.1. Die Besuche des Paulus in der Gemeinde von Philippi

Verschiedentlich wird der Besuch der philippensischen Gemeinde, den Paulus Phil 1,26 für den Fall eines positiven Prozessverlaufs in Aussicht stellt (διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς), unmittelbar auf den Gründungsbesuch zurückbezogen: „Hätte er (Paulus, M.G.) die Gemeinde seitdem wieder besucht, würde er den ersten Aufenthalt von einem späteren irgendwie unterscheiden, wie er es in 2. Kor. 12,14; 13,1 auch tut. Die Erwähnung des erneuten Besuchs in 1,26 orientiert sich deshalb am Gründungsbesuch.“²² Sofern aber zwischen dem Gründungsbesuch und dem in Phil 1,26 (vgl. 2,24) angekündigten Besuch kein weiterer läge, könnte der Philipperbrief tatsächlich nicht erst in Rom entstanden sein, da ja Paulus selbst in 2Kor 7,5 einen Besuch in Mazedonien bald nach seiner Abreise aus Ephesus bezeugt. Doch kann Phil 1,26 keinesfalls die Beweislast dafür tragen, dass Paulus zur Zeit der Abfassung des Phil erst einmal anlässlich

den sowohl Phil als auch Phlm zwischen dem gefangenen Paulus und den Briefadressaten voraussetzen (vgl. unten Ziffer 2.3.1. und 2.3.2.).

¹⁸ Dabei wird die Haftzeit des Paulus in Ephesus relativ einmütig mit der Endphase seiner ephesinischen Wirksamkeit verbunden, nicht zuletzt unter Berufung auf 2Kor 1,8-10 (1Kor 15,32; 16,8f), vgl. etwa Vielhauer, *Geschichte* 170; Thiessen, *Christen* 141; Lohse, *Paulus* 180f; Gnlika, *Paulus* 119; Müller, *Phil* 22.

¹⁹ Selbst diejenigen, die eine Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Rom befürworten, problematisieren im Allgemeinen nicht, ob sich aus den Paulusbriefer überhaupt plausibel die Möglichkeit einer längeren Gefangenschaft des Apostels in Ephesus, in der er zumindest zeitweise um sein Leben fürchten musste, begründen lässt.

²⁰ Vgl. unten Ziffer 3.1.

²¹ Vgl. unten Ziffer 3.2.

²² Müller, *Phil* 16; vgl. Gnlika, *Phil* 20.

der Gemeindegründung in Philippi war. Denn wenn er den philippensischen Gemeindemitgliedern schreibt, er käme *παλι* zu ihnen, so wählt er ein neutrales Wort, das jeden weiteren Besuch nach dem ersten bezeichnen kann. Der Hinweis aber auf 2Kor 12,14 und 13,1 unterstellt Paulus eine Logik, der er übrigens auch im Versöhnungsbrief 2Kor 1-9 und im Vierkapitelbrief 2Kor 10-13²³ nicht folgt.²⁴ Ein Rückbezug von Phil 1,26 auf den Grün-

²³ In der neueren Paulusforschung setzt sich zunehmend die These durch, dass 2Kor 1-9 als kohärente briefliche Einheit mit dem Ziel der Aussöhnung zwischen Apostel und Gemeinde zu würdigen ist, von der sich 2Kor 10-13 aufgrund des deutlich verschärften Tones und der Polemik abhebt und so auf eine andere situative Verortung hinweist, vgl. dazu etwa Klauck, 2Kor 9; Schnelle, Paulus 260-262; Wolff, 2Kor 2; Furnish, II Cor 35.41-48; Gnlika, Paulus 117f; Wünsch, Brief passim; Kleine, Furcht passim. Unterschiedlich beurteilt wird 2Kor 10-13. So betrachten ihn etwa Wolff, 2Kor 2-5, oder Schnelle, Paulus 261f, als genuinen Bestandteil des kanonischen 2Kor, den Paulus nach dem Erhalt neuer Nachrichten aus der korinthischen Gemeinde noch vor Absendung des Schreibens 2Kor 1-9 anfügte. Mit dem Tränenbrief (vgl. 2Kor 2,4) und damit als ursprünglich eigenständigen und vor 2Kor 1-9 verfassten Brief identifiziert 2Kor 10-13 z.B. Klauck, 2Kor 9. Für eine ursprüngliche Eigenständigkeit von 2Kor 10-13, allerdings gegen eine Identifizierung mit dem Tränenbrief und stattdessen für eine zeitlich dem Versöhnungsbrief nachgeordnete Entstehung der vier Kapitel sprechen sich Furnish, IICor 35-38; Gnlika, Paulus 117f; Kleine, Furcht 48f; und Wünsch, Brief 113-119, aus.

Diese Hypothese erscheint mir angesichts der paulinischen Besuchspläne am plausibelsten. So steht nach 2Kor 10,2; 12,14.20; 13,1f ein dritter Besuch des Paulus in Korinth (nach dem Gründungs- und dem Zwischenbesuch) *kurz* bevor. Den Tränenbrief, der bald nach dem beim Zwischenbesuch erfolgten Eklat entsteht, verfasst Paulus aber nach eigener Aussage gerade *anstelle* eines zunächst geplanten weiteren (= dritten) Besuchs (vgl. 2Kor 1,15f [zur Frage der „zweiten Gnade“ vgl. unten Anm. 101].23; 2,1-3). Wenn also Paulus bei der Abfassung des Tränenbriefs seine Besuchsplanung in Korinth gerade eben „auf Eis gelegt“ hatte, kann 2Kor 10-13 nicht mit dem Tränenbrief identisch sein, vgl. auch Wünsch, Brief 120.

Zudem dringen in Gestalt der „Superapostel“ (2Kor 11,5) offenbar *von außen* Gegner des Paulus in die korinthische Gemeinde ein und versuchen diese zu beeinflussen (2Kor 11,4.12-15.20). Auch diese Situation lässt sich nicht mit den Umständen, die nach Paulus zur Abfassung des Tränenbriefes führen (Beleidigung des Apostels durch ein Gemeindemitglied, vgl. 2Kor 2,1-4.5-11), harmonisieren. 2Kor 10-13 aber als genuinen, allerdings später nach Erhalt neuer Nachrichten aus der korinthischen Gemeinde angefügten Bestandteil des kanonischen 2Kor zu betrachten, ist kaum überzeugend. Denn in diesem Fall wäre doch wohl zu erwarten, dass Paulus nach der Erleichterung, der er angesichts der Konsolidierung der Lage in der korinthischen Gemeinde Ausdruck verleiht, eine überleitende Bemerkung zu den neuen, beunruhigenden Nachrichten gemacht hätte. Der gerade auch atmosphärisch so harte Schnitt zwischen 9,15 und 10,1 erklärt sich meines Erachtens am besten durch die Annahme, dass hier zwei verschiedene Briefe, deren Abfassungszeit *zeitnah* nacheinander er-

dingungsbesuch lässt sich also keinesfalls textlich absichern. Im Unterschied zu Phil 1,26 ist allerdings in Phil 1,30 eine Anspielung auf den Gründungsbesuch wahrscheinlich (vgl. 1Thess 2,2). Doch trägt dies nichts zur Absicherung der Vermutung bei, Paulus sei zwischen der Gründung der Gemeinde von Philippi und der Abfassung des Phil nicht mehr in der Stadt gewesen. Zutreffend weist Broer darauf hin: „Paulus kann in 1,30 auf bestimmte Erfahrungen während seines Gründungsbesuches in Philippi anspielen, ohne einen inzwischen evtl. erfolgten Besuch, bei dem solche Erfahrungen keine Rolle spielten, zu erwähnen.“²⁵

folgt sein dürfte, nachträglich redaktionell durch Wegbrechen des Postskripts beim Versöhnungsbrief und des Präskripts beim Vierkapitelbrief aneinandergesetzt wurden.

²⁴ So zählt Paulus im Versöhnungs- und im Vierkapitelbrief seine Besuche in Korinth keineswegs konsequent durch. Die zweifache Erwähnung seines bei der Abfassung des Vierkapitelbriefes kurz bevorstehenden dritten Besuches in Korinth, die sich im Übrigen wohl der Bezugnahme auf Dtn 19,15 in 2Kor 13,1b verdankt, zählt den Zwischenbesuch, bei dem es im Frühsommer 55 zum Eklat kam, offenkundig als zweiten nach dem Gründungsbesuch. In 2Kor 1,15-2,3 rekurriert Paulus aber auf die Änderung seiner unter dem unmittelbaren Eindruck des Zwischenbesuchs gefassten Reisepläne (dazu ausführlich unten Ziffer 3.2.). Dabei firmiert der dritte Besuch, den Paulus dann gleichsam zugunsten des Tränenbriefes storniert (2,3) und zu dem es erst einige Monate später kommen sollte (2Kor 12,14; 13,1), als „zweite Gnade“ (*δεύτεραν χάριν*) (1,15; aufgenommen in 2,1 durch τὸ μὴ πάλιν). Paulus rechnet hier also eindeutig vom Zwischenbesuch her (so auch Gnllka, Paulus 118 mit Anm. 32), wobei er diesen Zwischenbesuch offenbar in so enger situativer Verflechtung mit dem geplanten weiteren Abstecher zur korinthischen Gemeinde versteht, dass er ihn implizit mit dem Etikett „erste Gnade“ versieht, ohne dass damit der Zwischenbesuch zum Gründungsbesuch mutierte. Ein anderes Beispiel: In 1Kor 16,5-7 kündigt Paulus einen mehrmonatigen Besuch in Korinth für den Winter (wohl des Jahres 55/56) an. Dieser Besuch, der nach 2Kor 12,14; 13,1 unmittelbar bevorsteht, war aber zum Zeitpunkt der Abfassung des 1Kor, als Paulus die Notwendigkeit des Zwischenbesuches noch nicht bewusst war, als erster Besuch nach dem Gemeindegründungsaufenthalt geplant. Unter Vernachlässigung der situativen Verankerung des 1Kor könnte 1Kor 16,7 nun durchaus so verstanden werden, dass Paulus bisher nur zu einer oder mehreren „Stippvisiten“ in Korinth weilte, obwohl doch sein Gründungsaufenthalt anderthalb Jahre umfasste. Bezieht man dagegen die Situation in der korinthischen Gemeinde, wie sie sich aus dem 1Kor als ganzem ergibt, mit ein, so erscheint die Aussage in 16,7 plötzlich in einem anderen Licht. Denn diese Situation der Gruppenbildungen und Streitigkeiten erfordert einen längeren Aufenthalt des Paulus, daher: „Ich will euch nämlich *jetzt* (*ἄρτι*), das heißt angesichts der augenblicklichen Gemeindesituation, nicht auf der Durchreise sehen;“ vgl. dazu Merklein / Gielen, 1Kor III 422f.

²⁵ Broer, Einleitung II 390; ähnlich relativierend Vielhauer, Geschichte 167. Ebenso wenig einschlägig beweiskräftig ist Phil 4,15f. Denn im Blickpunkt steht hier ausschließlich die materielle Unterstützung des Paulus durch die Gemeinde in Philippi,

2.2. Der gleiche Kampf – damals und jetzt (Phil 1,30)

Diese Erfahrungen sind offenkundig solche des leidvollen Kampfes für das Evangelium. Für U.B. Müller ergibt sich daher aus Phil 1,30 ein anderes Argument gegen Rom als Abfassungsort des Phil: „Die Annahme einer römischen Haft wird nahezu unwahrscheinlich gemacht durch die meist nicht beachtete Betonung des Paulus, wonach die Philipper gegenwärtig den gleichen Kampf zu bestehen haben, den sie einst bei der Missionierung der Gemeinde an Paulus gesehen haben und von dem sie jetzt bei ihm hören (Phil 1,30). (...) Denn der Gegensatz des Aorists ἔϊδετε und des noch durch νῦν verstärkten Präsens verlangt die Deutung auf ein noch nicht lange währendes schweres Ereignis, von dem die Philipper jetzt hören. Bei Annahme einer römischen Haft hätte Paulus schon zwei Jahre lang in Cäsarea in Gefangenschaft gelegen und wäre schon einige Zeit in Rom inhaftiert.“²⁶ Dann aber, so die Schlussfolgerung, müssten die Philipper seit geraumer Zeit und nicht erst jetzt von diesem Kampf gehört haben. Doch was bezeichnet Paulus in Phil 1,30 als Kampf (ἀγών), die Haftzeit oder nicht vielmehr seine bzw. des Evangeliums Verteidigung im Rahmen einer Gerichtsverhandlung – damals und jetzt – unabhängig von der Dauer einer vorausgehenden Inhaftierung? Für die zweite Deutung spricht nicht zuletzt der sachliche Bezug zu 1,12f.²⁷ Der Kampf, von dem die Philipper jetzt – nämlich beim Verlesen des Briefes – hören (1,30), ist nichts anderes als das, wovon die Information handelt, die Paulus ihnen zukommen lassen wollte (γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι) (1,12a), nämlich „dass das, was mich betrifft, mehr zum Fortschritt des Evangeliums gedient hat, so dass meine Fesseln als solche in Christus offenbar wurden im ganzen Prätorium und bei allen Übrigen“ (1,12b-13). Zutreffend vermerkt Müller selbst dazu: „Man spricht plötzlich von ihm (Paulus, M.G.), aber mit Bezug auf das Evangelium. Vermutlich spielt Paulus auf (öffentliche) Gerichtsverhandlungen an, die die Chance geboten haben, für die Sache des Evangeliums einzutreten.“²⁸ Diese Chance bekam Paulus freilich erst mit der Eröffnung seines Prozesses in Rom, nicht aber während der vorausgehenden längeren Inhaftierungsphase.

die unabhängig ist von seiner Anwesenheit oder Abwesenheit in der Stadt. Ein Bezug auf stattgefundene oder nicht stattgefundene Besuche ist weder explizit noch implizit gegeben.

²⁶ Müller, Brief 158.

²⁷ Sofern man etwa mit Schnelle, Einleitung 157, Phil 1,12-30 als zusammenhängenden Abschnitt („Briefliche Selbstempfehlung“) würdigen will, bilden die VV.12f und 30 auch eine formale Inclusio.

²⁸ Müller, Phil 50.

2.3. Realistische Kommunikationsmöglichkeiten zwischen dem Haftort des Paulus und den Adressaten der Gefangenschaftsbriefe

2.3.1. Philipperbrief

Der Phil²⁹ lässt einen regen Austausch von Informationen und Gaben zwischen Paulus an seinem Haftort und der Gemeinde in Philippi erkennen. Drei Mal gelangen Nachrichten vom Haftort nach Philippi (über die Bedrängnis des Paulus [4,14], über die Erkrankung des Epaphroditus [2,26]; durch den von Epaphroditus überbrachten Philipperbrief [2,28-30]), zwei Mal verläuft der Kontakt umgekehrt von Philippi zum Haftort (Epaphroditus überbringt Paulus die materielle Unterstützung der Gemeinde [2,25; 4,18], die Besorgnis der Philipper über die Erkrankung des Epaphroditus wird am Haftort bekannt [2,26]).³⁰ Die Distanz zwischen dem Haftort und Philippi musste also insgesamt fünf Mal bewältigt werden. Dies aber sei – so die meisten Vertreter der Ephesus-Hypothese – unrealistisch, sofern man Rom als paulinischen Inhaftierungsort annähme. Denn für die Reise zwischen Rom und Philippi müssten mehrere Wochen veranschlagt werden, während die Strecke zwischen Ephesus und Philippi nur rund eine Woche beanspruchte.³¹ Doch selbst wenn man 2 Wochen für die Reise zwischen Rom und Philippi auf dem Seeweg oder 4 Wochen auf Landweg³² für zu optimistisch hält, ist M. Günther zuzustimmen: „Legt man eine zweijährige Gefangenschaft (sc. in Rom, M.G.) zugrunde (vgl. Apg 28,30), sollte dem Argument einer relativ kurzen Wegstrecke zwischen Ephesus und Philippi nicht allzu große Bedeutung zukommen.“³³ Keinesfalls also spricht die lebhafteste Kommunikation

²⁹ Der vorliegende Beitrag geht von der Einheitlichkeit des Phil aus (vgl. u.a. Müller, Phil 4-14; Ernst, Phil 26-31; Egger, Phil 49; Schnelle, Einleitung 158-160; Roloff, Einführung 141) entsprechend der begründeten Skepsis, die in jüngerer Zeit komplexen literarkritischen Thesen in der Briefliteratur entgegengebracht wird, vgl. Wolff, 2Kor 2 mit Anm. 12; Klauck, Compilation passim, bes. 336-337; Schmeller, Cicerobriefe passim, bes. 202-208. Zur Notwendigkeit einer sehr zurückhaltenden und vorsichtigen Anwendung der Literarkritik gerade bei brieflichen Texten vgl. schon Merklein, Einheitlichkeit 348-351.

³⁰ Vgl. etwa Thiessen, Christen 116f; Broer, Einleitung II 389.

³¹ Vgl. u.a. Thiessen, Christen 116f m. Anm. 164; Müller, Phil 16f m. Anm. 54; Gnilka, Phil 20f; Vielhauer, Geschichte 169.

³² Vgl. die Angaben bei Schnelle, Einleitung 155; Broer, Einleitung II 389; zur Reisegeschwindigkeit auf den Straßen des Imperium Romanum vgl. Radke, Viae 1475-1477; Weeber, Reisen 858; Heinz, Reisewege 82. zu den Reisegeschwindigkeiten per Schiff vgl. Alonso-Núñez, Schifffahrt 165.

³³ Günther, Frühgeschichte 45; vgl. Schnelle, Einleitung 155f.

zwischen der philippensischen Gemeinde und dem inhaftierten Paulus zwingend gegen Rom als Haftort und damit als Abfassungsort des Phil.³⁴

2.3.2. Philemonbrief

Mit guten Gründen lässt sich der Phlm derselben paulinischen Gefangenschaft zuordnen wie der Phil. Beide Briefe lassen eine verhältnismäßig erträgliche Haftsituation erkennen, die es ermöglicht, dass Paulus Besucher und Mitarbeiter empfangen kann (Phil 2,19.25; 4,21b; Phlm 10.12.24). In beiden Briefen ist Paulus optimistisch gestimmt, was das baldige Ende seiner Gefangenschaft betrifft (Phil 1,24-26; Phlm 22b)³⁵ und plant Besuche bei den Briefempfängern (Phil 1,26; 2,24; Phlm 22a).

Hauptempfänger und zugleich „Namensgeber“ des Phlm ist ein christlicher Hausherr namens Philemon, den Paulus als „geliebten Mitarbeiter“ qualifiziert (V.1). Als Nebenadressaten fungieren eine als (Glaubens-)Schwester bezeichnete Frau namens Aphia,³⁶ ein Mann namens Archippus, den das Epitheton „Mitstreiter“ als aktiv in die paulinische Missionsarbeit eingebunden ausweist,³⁷ und schließlich die christlichen Mitglieder von Philemons Hausgemeinschaft, die Paulus mit der formelhaften Wendung „die Gemeinde in deinem Haus“ (vgl. 1Kor 16,19; Röm 16,5; Kol 4,15)³⁸ anspricht. Inhaltlich kreist dieser kürzeste und persönlichste Paulusbrief um ein einziges Thema, genauer um das Schicksal einer Person: die des Sklaven Onesimus. Onesimus, der noch als Heide im Haus seines Herrn gelebt hatte, stand mit Philemon offenbar nicht im besten Einvernehmen. Möglicherweise war er schon mehrfach negativ aufgefallen, so dass er seinem Herrn als „Nichtsnutz“ galt (V.11).³⁹ Nun hatte er das Haus seines Herrn verlassen (vgl. V.15 ἐξωρίσθη⁴⁰),⁴¹ sei es als *fugitivus*, der nicht zurückzukehren

³⁴ So im Übrigen auch Broer, Einleitung II 389, als ein Vertreter der Ephesus-Hypothese.

³⁵ Wenngleich er in Phil auch die Möglichkeit seines Todes ins Auge fasst (1,20-23)

³⁶ Ob es sich bei Aphia um die Frau des Philemons handelt (so etwa Stuhlmacher, Phlm 30; als Möglichkeit: Wolter, Phlm 245; Ernst, Phlm 125), ist fraglich (Egger, Phlm 81: „Das [Verwandtschafts-]Verhältnis zwischen Philemon, Aphia und Archippus ist nicht bekannt.“), da Paulus – anders als im Fall von Priska und Aquila (1Kor 16,19; Röm 16,3.5) – in Phlm 2 nicht von der Gemeinde in *eurem* Haus spricht, sondern die Beziehung auf Philemon beschränkt (die Gemeinde in *deinem* Haus), vgl. Schnelle, Einleitung 168.

³⁷ Vgl. Wolter, Phlm 245.

³⁸ Zum Verständnis dieser Wendung vgl. Merklein / Gielen, 1Kor III 460-464.

³⁹ Vgl. Arzt-Grabner, Onesimus 142f.

⁴⁰ Zur Interpretation dieser Formulierung anhand von Vergleichsmaterial in literarischen und dokumentarischen Quellen vgl. Arzt-Grabner, Onesimus 136-139.

gedachte, oder sei es – wahrscheinlicher –⁴² als Herumtreiber, der gleichsam nur eine „Auszeit“ nehmen wollte. Auf jeden Fall trifft er bei diesem „Ausflug“ Paulus an dessen Haftort.⁴³ Dieser gewinnt ihn für den christlichen Glauben (V.10) und schickt ihn mit dem Brief an seinen Herrn Philemon zurück (V.12). In diesem Brief macht Paulus Philemon auf die Statusänderung des Onesimus in seiner Beziehung zu ihm – nicht mehr Sklave, sondern geliebter Bruder (V.16) – aufmerksam und verleiht seiner Erwartung Ausdruck, dass Philemon ihm Onesimus als Helfer für die Zeit seines Gefängnisaufenthaltes zurücksendet (VV.13f).

Den Verfechtern der These einer Abfassung der paulinischen Gefängenschaftsbriefe während einer längeren Inhaftierung des Apostels in Ephesus kommen nun Hinweise zu Hilfe, die auf die Lokalisierung der Empfänger des Phlm in der Stadt Kolossä zu deuten scheinen. So lassen in Phlm 23f mit Epaphras, Markus, Aristarch, Demas und Lukas eben dieselben Personen vom Haftort des Paulus die Briefempfänger grüßen wie in Kol 4,10-14. Mehr noch: Kol 4,9 wird die Ankunft eines Onesimus in Kolossä angekündigt, der wohl mit dem Onesimus des Phlm identisch sein dürfte und von dem es eigens heißt, dass er „einer von euch“ sei, will heißen: Onesimus stammt aus Kolossä. Und schließlich wird in Kol 4,17 mit Archippus einer der Nebenadressaten des Phlm zur Erfüllung seines Dienstes gemahnt und damit indirekt auch in Kolossä angesiedelt. Weisen nun die frappierenden Übereinstimmungen im Personentableau zwischen Phlm und Kol scheinbar unausweichlich auf eine Beheimatung Philemons und seines Hauses einschließlich des Sklaven Onesimus in Kolossä hin, so lässt sich erneut für eine paulinische Gefängenschaft in Ephesus das Argument der von Onesimus drei Mal zu bewältigenden Reisedecke zwischen seinem Heimatort und dem Haftort des Paulus⁴⁴ anführen.⁴⁵ Nun ist zwar gegen dieses Argument im Fall des Phlm grundsätzlich dasselbe einzuwenden wie schon im Fall des Phil: Angesichts einer vorauszusetzenden zweijährigen Gefangen-

⁴¹ Eine knappe und informative Übersicht über die verschiedenen Interpretationsansätze zur Erklärung dieses Handelns von Onesimus bietet Wolter, Phlm 228f.

⁴² Dafür spricht der Zusatz *πρὸς ὧρα* in V.15, vgl. Arzt-Grabner, Onesimus 139.

⁴³ Vgl. dazu Arzt-Grabner, Onesimus 141: „Ob Onesimus wirklich aktiv und von vornherein bestrebt war, Paulus zu treffen, um bei ihm Zuflucht, Rat oder Unterstützung zu finden, bleibt mangels deutlicher Hinweise unsicher. Möglich wäre auch, dass er von einem Mitglied der örtlichen christlichen Gemeinde mitgenommen wurde, um Paulus im Gefängnis zu besuchen, und sich alles Weitere erst daraus ergeben hat.“

⁴⁴ 1. Onesimus sucht Paulus an seinem Haftort auf; 2. Paulus sendet Onesimus zu seinem Herrn Philemon zurück; Paulus erwartet die Rückkehr des Onesimus an seinen Haftort.

⁴⁵ Vgl. Stuhlmacher, Phlm 21; Vielhauer, Geschichte 173; Thiessen, Christen 129.

schaft des Paulus in Rom (vgl. Apg 28,30) ist eine dreimalige Bewältigung der Distanz zwischen Kolossä und Rom wohl kaum als gravierendes Hindernis für die Rom-Hypothese zu betrachten. Gleichwohl stellt sich die Situation im Phlm anders dar. Denn es ist aus guten Gründen anzunehmen, dass es sich bei Onesimus nicht um einen geflüchteten Sklaven, sondern nur um einen Herumtreiber handelt, der das Haus seines Herrn für eine vergleichsweise kurze Zeit verlässt, um dann wieder heimzukehren.⁴⁶ Angesichts dessen darf es bereits als bemerkenswert bezeichnet werden, sofern Onesimus sich von Kolossä ins immerhin ca. 170 km entfernte Ephesus begeben hat. Ob er sich allerdings noch auf seinen Status als Herumtreiber hätte berufen können, sofern er sich auf die lange Reise in das um ein Vielfaches der Strecke zwischen Kolossä und Ephesus entfernte Rom begeben hätte, erscheint doch zweifelhaft. Hinzu kommt ein weiterer Aspekt: Paulus bittet Philemon, er möge für ihn ein Quartier vorbereiten (ἐτοίμαζέ μοι ξενίαν) für die Zeit nach seiner Haftentlassung (Phlm 22). Dieser doch sehr konkrete Wunsch nach Herrichtung eines Gastzimmers wirkt eher befremdlich, geht man davon aus, dass Paulus die lange Reise zwischen Rom und Kolossä vor Augen gestanden haben sollte.

Michael Wolter interpretiert den Wunsch des Paulus in Phlm 22 unter dem Vorzeichen brieflicher Freundschaftstopik: „Mit dem Aussprechen der Hoffnung auf einen baldigen Besuch beim Adressaten, d.h. der sog. ‚Parusie-Formel‘ (...) enthält dieser Vers (...) einen wichtigen briefstilistischen Topos, der auch an zahlreichen anderen Stellen innerhalb und außerhalb des Corpus Paulinum begegnet (vgl. z.B. Röm 1,10ff.; 15,22ff.; 1Kor 16,5ff.; Phil 1,8; 4,1; 1Thess 3,6; 2Joh 12; 3Joh 14). Der Parusie-Topos steht häufig in der Nähe des Briefendes und hat Brückenfunktion für die Fortsetzung der Kommunikation: Da Briefe immer nur als unvollkommener Ersatz für die unmittelbare Anwesenheit beim Briefpartner angesehen wurden (...), gehört der Parusie-Topos wegen der in ihm formulierten Hoffnung auf Überwindung der Trennung zu den Elementen der brieflichen Freundschaftstopik.“⁴⁷

Gewiss beschreibt Wolter damit eine wichtige pragmatische Funktion der Bitte des Paulus in Phlm 22. Doch fällt dieser Vers zum einen durch seine Konkretheit (Vorbereitung einer Unterkunft) und zum anderen durch seine imperativische Formulierung aus dem Rahmen, der durch die anderen Besuchsankündigungen in den paulinischen Briefen⁴⁸ vorgegeben ist. Denn darin äußert er nur seine Hoffnung, die jeweiligen Briefadressaten zu sehen, zu ihnen zu kommen oder eine Weile bei ihnen zu bleiben. Selbst in Phil 2,24, wo Paulus ein baldiges Kommen erwartet, verbindet er diese Aussicht nicht mit einem konkreten Wunsch. Dies deutet doch wohl darauf hin, dass Paulus in Phlm 22 mit der Möglichkeit rechnet, die Gast-

⁴⁶ Vgl. Arzt-Grabner, Onesimus passim.

⁴⁷ Wolter, Kol / Phlm 280.

⁴⁸ Vgl. außer den bei Wolter genannten Stellen noch 2Kor 12,14; 13,1; Phil 1,26; 2,24.

freundschaft des Philemon gleichsam von einem auf den anderen Tag in Anspruch nehmen zu müssen.

Dürfte also als gesichert gelten, dass die Adressatenschaft des Phlm tatsächlich in Kolossä beheimatet ist, gewänne die Ephesushypothese als Haftort des Paulus und als Abfassungsort seiner Gefangenschaftsbriefe deutlich an Plausibilität. Doch ist genau diese notwendige Voraussetzung zu hinterfragen. Denn das Argument, dass die auffälligen Übereinstimmungen im Personentableau zwischen Phlm und Kol eine Beheimatung von Philemon, seinem Sklaven Onesimus samt seiner übrigen Hausgemeinschaft sowie den beiden Nebenadressaten Aphia und Archippus in Kolossä anzeigen, steht auf tönernen Füßen. Es berücksichtigt nämlich nicht die deuteropaulinische Herkunft des Kol. Einem Verfasser jedoch, der den geradezu genialen Schachzug macht, einen fingierten Paulusbrief an eine Gemeinde in einer Stadt zu richten, die zum Zeitpunkt der Briefabfassung bereits durch ein Erdbeben zerstört war,⁴⁹ ist es gewiss auch zuzutragen, das Personentableau aus dem authentischen Phlm zu übernehmen, um auf diese Weise seiner literarischen Fiktion noch mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen.⁵⁰ Das heißt nicht, dass jeder Bezug des Philemon und der übrigen Personen zu Kolossä bestritten werden sollte. Möglicherweise kannte der Verfasser des Kol eine Überlieferung, die um eine ursprüngliche oder zeitweise Beheimatung des Philemon und seines Hauses in Kolossä wusste.⁵¹ Angesichts der erstaunlichen Mobilität unter den nicht selten ein Handwerk und / oder Handel betreibenden Hausbesitzern, die uns die Paulusbriefe und die Apg geradezu exemplarisch an Priska und Aquila vor Augen führen,⁵² ist es aber keineswegs abwegig zu vermuten, dass auch Philemon samt seiner Hausgemeinschaft zur Zeit der Abfassung des Phlm seinen Wohnsitz nicht mehr in Kolossä hatte. Gesetzt den Fall, er hätte sich zwischenzeitlich in oder nahe bei Rom niedergelassen, Paulus aber verfasste seine Gefangenschaftsbriefe in römischer Haft, erhielten zwei Beobachtungen eine zwanglose Erklärung,

⁴⁹ Die Städte Hierapolis, Laodizea und Kolossä wurden im Jahr 61 durch ein Erdbeben im Lykostal erschüttert. Im Unterschied zu den beiden anderen Städten findet Kolossä nach 61 keine literarische Erwähnung mehr, vgl. Schweizer, Kol 19; Gnllka, Kol 2.

⁵⁰ Vgl. dazu etwa auch Broer, Einleitung II 403; Vielhauer, Geschichte 200.

⁵¹ Zutreffend weist Broer, Einleitung II 403 auf die notwendige Voraussetzung hin, dass die von den pseudepigraphischen Autoren „zur Absicherung der Authentizität eingesetzten Mittel dem damaligen Konsens entsprachen – alles andere wäre kontraproduktiv gewesen und hätte die Akzeptanz des pseudepigraphischen Schreibens gefährdet.“ Dieser Konsens impliziert aber im Fall des Kol, dass seine Rezipienten die im Brief aufgebotenen Personen aufgrund der Überlieferungslage zumindest teilweise mit der Stadt Kolossä in Verbindung bringen konnten.

⁵² Vgl. oben Ziffer 1.

die sich in eine Konstellation Rom – Kolossä nicht und in eine Konstellation Ephesus – Kolossä zumindest nicht fraglos integrieren lassen: 1. Sofern sich das Haus des Philemon in oder nahe Rom befand, konnte Onesimus als Herumtreiber seine „Auszeit“ problemlos in der weitläufigen Hauptstadt verbringen, ohne sich zu weit von seinem Besitzer entfernen zu müssen und Gefahr zu laufen, doch als Flüchtling eingestuft zu werden. Bei seinem Streifzug durch Rom mag er dann absichtlich oder zufällig mit Paulus in Kontakt gekommen sein. 2. Die ungewöhnliche Besuchsankündigung in Gestalt einer sehr konkreten Bitte um eine Quartiervorbereitung, die Paulus an Philemon richtet (Phlm 22), gewinnt unerwartete Plausibilität, wenn Paulus dieses Quartier *unmittelbar* nach einer in Kürze erwarteten Haftentlassung beziehen konnte und wollte. Eben diese Möglichkeit eröffnet sich aber unter der Vorstellung, dass Gast und Gastgeber sich gleichermaßen in Rom oder im Umfeld der Hauptstadt befinden.

Selbstverständlich wird man sich des hypothetischen Charakters dieses Lösungsvorschlags bewusst bleiben müssen. Dies gilt freilich auch für die Lokalisierung des philemonischen Hauswesens in Kolossä zur Zeit der Abfassung des Phlm. Eine solche erreicht nämlich durch die meist unreflektierte Berufung auf den deuteropaulinischen Kol keineswegs einen Gewissheitsgrad, der es erlaubte, die Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Rom für unmöglich zu erklären und die Annahme einer Inhaftierung des Paulus in Ephesus als unausweichlich zu bestimmen.

2.4. Die Reisepläne des Paulus

Die Hauptargumente, die die Vertreter der Ephesus-Hypothese aus der Auswertung der paulinischen Reisepläne gewinnen, fasst W. Thiessen wie folgt prägnant zusammen:

„Die *Reisepläne* des Paulus im Philipperbrief passen ebenso zum Gefangenschaftsort Ephesus: Paulus hofft, nach seiner baldigen Freilassung die Philipper besuchen zu können (Phil 2,24). Dies entspricht dem tatsächlichen Weg seiner ‚Kollektenreise‘ nach der Abreise aus Ephesus: über Troas und Mazedonien nach Korinth (vgl. Apg 20,1; 1Kor 16,5; rückblickend: 2Kor 2,13; 7,5; Röm 15,26; Apg 20,1). Dass Paulus die Kollekte im Philipperbrief nicht erwähnt, lässt darauf schließen, dass es in dieser Angelegenheit keine Probleme mit der Gemeinde gab. Eine (weitere) Aufforderung zum Spenden ist nicht nötig (2Kor 8,1-5). Die wiederholten finanziellen Unterstützungen der paulinischen Mission zeigen die Bereitschaft der Philipper zum ‚Geben‘. Womöglich hat Paulus hin und wieder seine Reisepläne geändert; dass er jedoch an seinen Hauptzielen nicht festgehalten haben soll, ist kaum anzunehmen und auch nicht zu belegen. Und diese Hauptziele hießen: 1. Die Kollektenreise zum Abschluß bringen, 2. die Gemeinde in

Rom besuchen, 3. die Spanien-Mission (Röm 15,24.28). Eine Aufgabe dieser Pläne ist unwahrscheinlich. Paulus hatte keinen Grund dazu.⁵³

Die Erörterung, ob es grundsätzlich möglich ist, unter der Voraussetzung eines längeren – nach Wochen oder sogar eher nach Monaten zählenden⁵⁴ – Gefängnisaufenthaltes in Ephesus die von Paulus in Phil 2,24 geäußerten Besuchspläne mit seinen eigenen Angaben zur Reiseroute vom Abschied aus Ephesus bis zur Ankunft in Korinth (vgl. 1Kor 16,5-7; 2Kor 2,13; 7,5; 12,14; 13,1) in Einklang zu bringen, soll noch zurückgestellt werden (s. Ziffer 3.2.). Hier gilt es zunächst aufzuzeigen, dass die Hypothese einer Abfassung der Gefangenschaftsbriefe während der Inhaftierung des Paulus in Rom keineswegs impliziert, dass Paulus die in Röm 15,24.28 genannten Hauptziele seiner weiteren Tätigkeit aufgegeben habe. Das erste Ziel, nämlich der Abschluss der Kollektenaktion durch persönliche Übergabe des Geldbetrags in der Jerusalemer Urgemeinde, ist unter Voraussetzung der Rom-Hypothese ja schon erreicht. Dies kann mindestens eben so gut das Schweigen des Paulus über Kollektenfragen in einem „römischen“ Phil erklären wie die von Thiessen angebotene Lösung, die philippensische Gemeinde sei in Sachen Kollekte so kooperativ gewesen, dass sich in einem „ephesinischen“ Phil jede Thematisierung der Aktion erübrigt habe. Das Argument, dass Paulus im Phil kein Wort über die Kollekte verliert, ist ambivalent und kann sowohl für die Ephesus- wie für die Rom-Hypothese eingesetzt werden. Auch sein zweites Ziel – einen Besuch der römischen Gemeinde – kann Paulus unter der Voraussetzung einer Inhaftierung in Rom durchaus als erreicht betrachten. Zwar ist er in diesem Fall – entgegen seinen Plänen – nicht als freier Mann, sondern als Gefangener nach Rom gekommen. Aber offenkundig erlauben die Haftbedingungen auch Kontakte zu römischen Gemeindemitgliedern, von denen Paulus Röm 16 zufolge nicht wenige persönlich gut kennt. Angesichts dessen darf davon ausgegangen werden, dass Paulus mit der römischen Gemeinde während seiner Haft in Austausch stand. Allein die Spanienmission steht noch aus. Dass Paulus sich darüber in den Gefangenschaftsbriefen und zumal im Phil ausschweigt, hat sicher primär damit zu tun, dass er, wie er selbst schreibt (Phil 2,23), bei der Abfassung des Briefes seine Lage nicht recht überschauen kann. Todesurteil wie Freilassung erscheinen ihm gleichermaßen möglich (Phil 1,20-24), wengleich er mit einem gewissen Optimismus von einem Freispruch ausgeht (Phil 1,25f; vgl. Phlm 22). In diesem Zusammenhang ist m.E. auch die zweifache Ankündigung eines (baldigen) Besuchs in Philippi (Phil 1,26; 2,24) einzuordnen, die nicht zwangsläufig bedeuten muss, dass Paulus seine

⁵³ Thiessen, Christen 118; vgl. ferner etwa Gnllka, Phil 21; Müller, Phil 17; Vielhauer, Geschichte 167; Broer, Einleitung II 389f; Friedrich, Phil 130; Barth, Phil 9.

⁵⁴ Vgl. oben Anm. 17.

Spanienpläne aufgegeben hat. Vor dem Hintergrund seines sehr emotional geprägten Verhältnisses zur philippensischen Gemeinde könnte seine Besuchsankündigung angesichts seiner ungewissen Situation psychologisch durchaus primär zur Selbstaufbauung wie zum Trost der besorgten Gemeinde dienen.⁵⁵ Andererseits ist auch nicht außer Acht zu lassen, dass zwischen der Ankündigung der Spanienmission in Röm 15 und dem Phil – sofern er der paulinischen Gefangenschaft in Rom zugeordnet werden darf – schon eine geraume Zeit vergangen ist. So muss auch in Erwägung gezogen werden, dass die Spuren einer längeren Haft und des Transportes nach Rom als Gefangener an Paulus nicht spurlos vorübergegangen sind. Die Situation könnte sich also durchaus so verändert haben, dass ihm eine Spanienmission nicht mehr möglich erscheint. Zudem gibt Paulus in Röm 15,24 zu erkennen, dass er auf materielle Unterstützung der römischen Gemeinde für seine Spanienmission hofft. Ob die Gemeinde jedoch bereit war, ihm diese zu geben, ist keineswegs sicher. Sofern nämlich Paulus den Phil in Rom verfasst hat, weisen seine Enttäuschung verratenden Bemerkungen in 1,14-18 zumindest darauf hin, dass die römische Gemeinde nicht geschlossen hinter ihm und seiner Evangeliumsverkündigung stand.⁵⁶ Auch im Fall eines positiven Prozessverlaufs und unter der Voraussetzung eines Festhaltens an seinen Spanienplänen konnte Paulus also möglicherweise bei der Abfassung

⁵⁵ In diesem Zusammenhang ist noch einmal an den topischen Charakter solcher Besuchsankündigungen und an ihre pragmatischen Funktion angesichts der faktischen Trennung zwischen Briefsender und -empfängern zu erinnern, vgl. o. Ziffer 2.3.2. die Ausführungen von Wolter, Phlm 280 zu Phlm 22.

⁵⁶ Die Zuordnung der Bemerkungen in Phil 1,14-18 zu Schwierigkeiten mit Teilen der römischen Christengemeinde ist jedenfalls wesentlich plausibler als eine Zuordnung zu solchen Schwierigkeiten in Ephesus (gegen Thiessen, Christen 121-128). Unterstützung findet diese Zuordnung auch aus anderen Quellen. M.E. stellt Roloff, Apg 372 zutreffend eine Verbindung her zwischen den paulinischen Bemerkungen in Phil 1, dem Befund der Apg, deren Verfasser sich über die römische Gemeinde ausschweigt, sowie 1Klem 5,2-5. So geht Roloff davon aus, „daß Lukas über die (römische, M.G.) Gemeinde schweigt, weil er weiß, daß ihr Verhältnis zu Paulus nicht eindeutig war. Sie wird nämlich durch eine Reihe von weiteren Anhaltspunkten gestützt. So wird man die Bemerkung in 1. Kl. 5,2ff., wonach Petrus und Paulus in Rom ‚wegen Eifersucht und Neid‘ zu Tode gekommen sind, dahingehend verstehen müssen, daß innergemeindliche Kontroversen und Parteiungen zumindest zu den indirekten Ursachen für den Lebensausgang der beiden Apostel gezählt haben. Das entspricht den bitteren Bemerkungen, die Paulus in dem vermutlich während seiner römischen Gefangenschaft verfassten Philipperbrief über die zwiespältige Haltung der lokalen Christengemeinde ihm gegenüber macht (Phil 1,15ff.). Offenbar hat sich die römische Gemeinde nicht geschlossen hinter Paulus gestellt. Es ist nicht undenkbar, dass aus Gruppenrivalitäten gespeiste Intrigen mit Schuld daran getragen haben an der schlimmen Wendung, die sein Prozeß schließlich genommen hat.“

des Phil noch gar nicht sicher sein, ob ihm dafür die notwendigen Mittel zur Verfügung standen. Auch daraus könnte sich sein Schweigen über die Spanienmission in einem in Rom verfassten Phil erklären.

2.5. Die paulinische Haltung zum jüdischen Gesetz im Phil 3 – Rückfall hinter die Position des Römerbriefs?

Die bisher erörterten Argumente für eine Abfassung der Gefangenschaftsbrieife Phil und Phlm während eines Gefängnisaufenthaltes des Paulus in Ephesus leiteten sich durchweg von den äußeren Faktoren des paulinischen Wirkens ab. U.B. Müller hat die Debatte um ein dezidiert inhaltliches Argument bereichert,⁵⁷ das es im Folgenden vorzustellen und auf seine Stichhaltigkeit zu befragen gilt.

Im Zentrum der Überlegungen Müllers steht das 3. Kapitel des Phil, in dem Paulus gegen konservativ-judenchristliche Verkündiger polemisiert, die für eine Beschneidung der Heidenchristen und eine damit implizierte Toraobservanz eintreten. Zu Recht sieht Müller Phil 3 vor allem in sachlicher und situativer Nähe zum Gal.⁵⁸ Zugleich aber hebt er diese beiden Briefe dezidiert von den paulinischen Darlegungen zu Tora und Israel im Röm ab. In diesen Darlegungen des Röm erkennt Müller im Anschluss an U. Wilckens⁵⁹ ein Abrücken von der in Gal und Phil eingenommenen kämpferischen Haltung⁶⁰ und das Ergebnis „eine(s) wichtigen Lernproze(sses)“, und zwar „im Blick auf das Thema ‚Kirche und Israel‘“.⁶¹ Den Hintergrund dieses Lernprozesses skizziert er so: „Der Apostel musste darunter leiden, dass das auserwählte ‚Israel‘ in seiner Mehrheit das Evangelium ablehnte und der primäre Adressat der christlichen Botschaft ausfiel. Theologisch bedeutet dies grundsätzlich: Wenn Gott sein Volk aufgrund seines Unglaubens verstoßen hätte, müsste er sein gegebenes Wort zurückgenommen haben. Aber wenn Gott der Gott Israels ist, ist es unmöglich, dass sein Wort

⁵⁷ Vgl. besonders Müller, Brief 155-157.162-171.

⁵⁸ Vgl. Müller, Brief 156. Allerdings lässt Müller unbeachtet, dass der Gal als ganzer von der Warnung der galatischen Gemeinden vor der Aneignung dieser konservativ-judenchristlichen Position bestimmt ist. Dabei ahnt Paulus offenbar bereits bei der Abfassung des Briefes, dass er auf verlorenem Posten kämpft (vgl. Gal 4,11.20). Anders dagegen der Phil, der insgesamt ein herzlich-unkompliziertes Verhältnis zwischen Paulus und der philippensischen Gemeinde widerspiegelt. Phil 3 ist daher wohl eher die Bestärkung eines Adressatenkreises, der zur Zeit der Briefabfassung – im Unterschied zu den galatischen Gemeinden – nicht akut gefährdet ist, sondern sich im Sinne des Paulus verhält.

⁵⁹ Vgl. Wilckens, Entwicklung 180.

⁶⁰ Vgl. Müller, Brief 156.

⁶¹ Müller, Brief 169.

hinfällig wird (9,6). Die paradoxe Lösung der Problematik wird in Sachen ‚Israel‘ in Röm 9-11 entfaltet. In diesem inneren Kontext findet die Gesetzesfrage auch ihre paradoxe Lösung. Das Gesetz ist von seinem göttlichen Ursprung her heilig. Obwohl ursprünglich zum Leben gegeben, muß es aufgrund der Sünde des Menschen den Sünder verurteilen. Aufgrund der Heilstat in Jesus Christus erweist sich definitiv sein Ende als Heilsweg. Dennoch bleibt es aufgrund der Treue Gottes zu seinem Wort – in der Perspektive Gottes also – Zeichen der Erwählung seines Volkes. Wenn der Röm diese Position im Zusammenhang eines intensiven Ringens um das eschatologische Geschick Israels (Bitte bzw. Fürbitte vor Gott: Röm 9,3; 10,1 – Antwort in Gestalt des Mysteriums: Röm 11,25f.) formuliert, wird es sehr schwierig, die Aussagen von Phil 3 über das Gesetz als Äußerungen zu verstehen, die nach diesem Lernprozeß gemacht sind.⁶² Für Müller folgt daraus: „Der Phil ist in seinem dritten Kapitel nur plausibel zu machen, wenn er wie der Gal *vor* den grundlegenden Klarstellungen des Röm zu verorten ist.“⁶³ Anderenfalls scheinen ihm „die psychologische, aber auch theologische Plausibilität und Konsistenz paulinischen Denkens (...) auf dem Spiel zu stehen.“⁶⁴

Einmal mehr dokumentiert sich in diesem Votum Müllers die Tendenz der exegetischen Forschung, die theologische Argumentation des Paulus zu systematisieren, statt sie in der brieflichen Gebrochenheit konkreter Abfassungssituationen und unterschiedlich akzentuierter Gemeindeprobleme wahrzunehmen und zu würdigen.⁶⁵ Eine systematisierende Lektüre der Paulusbriefe aber, der sich der Röm dann freilich als abgeklärte Summe paulinischen Nachsinnens über das Verhältnis von Gesetz und Glaube (1,16-8,39) sowie über Israel (9,1-11,36) aufdrängt, zwingt Paulus eine fremde Logik auf. Zudem verliert sie allzu leicht mit der Vernachlässigung der konkreten Abfassungssituationen die zeitliche Nähe etwa zwischen der Abfassung des Gal und des Röm aus den Augen. Wie wahrscheinlich nämlich ist es, dass Paulus „gerade im Blick auf das Thema ‚Kirche und Israel‘ (...) einen wichtigen Lernprozeß mitgemacht“⁶⁶ hat, wenn der Gal (ebenso wie wohl auch der Versöhnungsbrief 2Kor 1-9 und der Vierkapitelbrief 2Kor 10-13) etwa im Spätsommer oder Frühherbst 55 in Mazedonien, der Röm aber nur kurze Zeit später im Winter 55/56 in Korinth verfasst wurde?⁶⁷

⁶² Müller, Brief 169f.

⁶³ Müller, Brief 170.

⁶⁴ Müller, Brief 157.

⁶⁵ Vgl. mein wiederholtes Votum für eine Würdigung dieser Eigenart paulinischer Theologie: Gielen, Totenaufweckung 102f; Merklein / Gielen, 1Kor III 387f.

⁶⁶ So Müller, Brief 169 (kursiv: M.G.).

⁶⁷ Vgl. Schnelle, Einleitung 94f.112-114.130; Broer, Einleitung II 424.442f.467.

Eine situations- und problemspezifisch orientierte Lektüre der Paulusbriefe bedeutet andererseits keineswegs, Paulus Beliebigkeit oder Sprunghaftigkeit in seiner theologischen Argumentation zu unterstellen. Gerade im Blick auf das zentrale Thema „Gesetz und Glaube“ lässt sich eine erstaunliche Stimmigkeit paulinischen Denkens aufzeigen.⁶⁸ Sie dürfte bereits im Offenbarungserlebnis des Paulus wurzeln (Gal 1,15f), das ihn zwang, sein bis dahin pharisäisch bestimmtes theologisches Koordinatensystem (Gal 1,13f; vgl. Phil 3,5f) neu zu ordnen und das ihn zum Protagonisten der beschneidungs- und damit gesetzesfreien Heidenmission werden ließ.⁶⁹ Mit seiner pharisäischen Phase verbindet den Apostel Christi Jesu das bleibende Bewusstsein einer doppelten Funktion der Tora, nämlich denen, die ihre Bestimmungen erfüllen, Heil zu schenken, die aber, die diese Bestimmungen nicht erfüllen, zu verfluchen bzw. zu richten. Dies dokumentiert Paulus gleichermaßen im Gal (3,10.12) wie im Röm (2,12b-13; vgl. 7,12; 10,5) und bezeugt damit seinen bleibenden Respekt vor der Tora. Auch nach seinem Offenbarungserlebnis hält er also an der Heilsfunktion der Tora fest, allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Als Pharisäer war Paulus fest davon überzeugt, es gebe in Hinblick auf die Toraerfüllung untadelige Menschen, so dass die Heilsfunktion der Tora auch tatsächlich zum Zuge komme. Zweifellos zählte er sich selbst zum Kreis solch gesetzestreuer Menschen (Gal 1,13f; Phil 3,6). Als Verkündiger des gekreuzigten Christus dagegen konnte er die Heilsfunktion der Tora nur noch als eine prinzipielle definieren, die faktisch keinerlei Relevanz besitzt. Denn im Licht des Kreuzes Christi erkennt Paulus, dass die Tora ausnahmslos auf Menschen, die gegen ihre Bestimmungen verstoßen, und damit auf Sünder trifft. Dies aber bedeutet im Umkehrschluss, dass die Tora de facto immer nur die ihrer Heilsfunktion komplementär zugeordnete Fluchfunktion ausüben kann. Auch diese grundlegenden Aspekte der paulinischen Rechtfertigungslehre – die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen und das darin implizierte faktische

⁶⁸ Vgl. dazu Merklein, Bedeutung passim.

⁶⁹ Vgl. dazu meine ausführlichere Darlegung: Gielen, Grundzüge 118-125; Merklein / Gielen, 1Kor III 388-391. Paulus konzipierte also seine spezifische Rechtfertigungslehre keineswegs erst im Zusammenhang mit der Abfassung des Gal und Röm (vgl. z.B. auch 1Kor 15,56). Doch sieht er sich angesichts einer von konservativ-judenchristlichen Gegenspielern betriebenen Kampagne gegen seine beschneidungs- und gesetzesfreie Evangeliumsverkündigung nun gezwungen, diese theologisch-soteriologische Grundlage seiner Verkündigung argumentativ abzusichern. Anders gesagt: Die Rechtfertigungslehre bildete von Beginn an das Fundament seiner beschneidungs- und gesetzesfreien Heidenmission, für die er auf dem Apostelkonvent in Jerusalem eintritt, derentwegen er den (zumindest zeitweisen) Bruch mit Antiochia wagt (vgl. die Retrospektive in Gal 2, dazu: Gielen, Kinder 134-137) und der sich all seine Gemeindegründungen verdanken.

Scheitern der Tora als Heilsprinzip – begegnen gleichermaßen im Gal (2,16; 3,10) wie im Röm (3,9-20.22b-23; 5,8.12fin). Die Überwindung dieser ausweglosen Situation sieht Paulus wiederum in beiden Briefen allein ermöglicht durch den Glauben an Jesus Christus (vgl. etwa Gal 3, 6-9 [Glaube Abrahams] 11.14 mit Röm 3,21-22a.24-31; 4,1-25 [Glaube Abrahams]), an welchem sich am Kreuz stellvertretend für die sündigen Menschen die Fluchfunktion der Tora ausgewirkt (Gal 3,13; vgl. Dtn 21,22f) bzw. den Gott als Sühneort aufgestellt hat (Röm 3,25).

Im Unterschied zu den übrigen Paulusbriefen bestimmt die *explizite* Thematisierung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Glauben den gesamten Gal und beherrscht weite Teile des Röm (vgl. 1,16-8, 39). Gezwungen sah Paulus sich zu dieser ausdrücklichen Thematisierung aufgrund einer Entwicklung, von der er wahrscheinlich im Spätsommer/Frühherbst 55 in Mazedonien erfuhr.⁷⁰ In den von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden Galatiens gewannen zunehmend konservativ-judenchristliche Missionare an Einfluss, die seine beschneidungs- und gesetzesfreie Mission diffamierten und entsprechend die Beschneidung und die zumindest partielle Einhaltung der Tora in Ergänzung zum Glauben an Jesus Christus als heilsnotwendig proklamierten. Paulus entnahm den Informationen, die er erhielt, offenbar, dass die Lage kritisch war und die galatischen Gemeindeglieder unmittelbar davor standen, auf die Linie seiner konservativ-judenchristlichen Gegenspieler einzuschwenken (vgl. Gal 3,1-5; 4,9-11; 5,1-4). Angesichts dieser Situation versucht Paulus mit Hilfe des Gal, der das Ringen des emotional aufgewühlten Gemeindegründers um die galatischen Christen widerspiegelt, zu retten, was noch zu retten ist. Die ausführliche Rückblende auf das Jerusalemer Apostelkonzil und den antiochenischen Zwischenfall in Gal 2 mit ihren deutlich aktualisierenden Bezügen⁷¹ dürfte dabei wohl als Indiz für die paulinische Widerstandsbereitschaft zu werten sein: Wie damals, als die Weichen für die Gründung der heidenchristlichen und damit auch galatischen Gemeinden gestellt wurden, ist Paulus auch jetzt bereit, der Forderung nach Beschneidung und nach Beachtung der Ritualgesetze energisch entgegenzutreten. Dahinter steht seine Überzeugung, dass die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiel steht (Gal 1,6-9). Das bedeutet aber: Wer sich zu Christus bekennt, der kann und darf der Beschneidung und damit den Torageboten keinerlei (Heils-)Bedeutung mehr zumessen. Damit ist der Gal das Zeugnis eines *innerchristlichen*, genauer *judenchristlichen* Ringens um die heidenchristlichen Gemeinden Galatiens, und zwar zwischen konservativ-judenchristlichen Missionaren, die der Be-

⁷⁰ Vgl. zur Abfassungszeit von 2Kor 1-9.10-13 und Gal Anm. 67.

⁷¹ Vgl. dazu Gielen, Kinder 134-137.

schneidung und der Tora eine Heilsfunktion in Verbindung mit dem Glauben an Jesus Christus zuerkennen, und dem judenchristlichen Missionar Paulus, der aus dem Kreuzestod Christi das faktische Scheitern der Heilsfunktion der Tora am sündigen Menschen ableitet und diese Heilsfunktion nun exklusiv dem Glauben an Jesus Christus zuweist.⁷²

Der Vierkapitelbrief (2Kor 10-13), der in einem engen zeitlichen Verhältnis zum Gal steht,⁷³ dokumentiert ebenfalls ein Eindringen judenchristlicher (2Kor 11,22) Gegenspieler des Paulus in eine von ihm gegründete Gemeinde. Allerdings scheinen sie in Korinth eine etwas andere Strategie zu verfolgen, indem sie nicht unmittelbar die paulinische Evangeliumsverkündigung angreifen,⁷⁴ sondern primär Paulus als Person diffamieren und seine Leistung im Vergleich zu ihren eigenen Leistungen herabwürdigen (vgl. 2Kor 10,12-12,13; vgl. auch den zweifachen ironischen Seitenhieb auf die „Superapostel“: 11,5; 12,11). Auf diese Strategie reagiert Paulus im Vierkapitelbrief entsprechend (vgl. besonders die sog. Narrenrede 2Kor 11,16-12,11), so dass die inhaltliche Auseinandersetzung um die Rechtfertigungsthematik in diesem Schreiben zurücktritt.⁷⁵ Pragmatisch hat der Vierkapitelbrief sein Ziel offenbar erreicht, denn der Röm dokumentiert nicht nur, dass sich Paulus bei der Abfassung dieses Schreibens in Korinth aufhält, sondern auch, dass die korinthische Gemeinde letztlich doch – im Unterschied zu den galatischen Gemeinden – das Projekt der Jerusalemkollekte mitgetragen hat (Röm 15,26f).

⁷² Antinomistische oder gar antijudaistische Töne aus dem Gal heraushören zu wollen (so andeutungsweise Müller, Brief 156 mit Verweis auf Gal 4,1-11.21-31), erscheint mir angesichts der judenchristlichen Prägung sowohl des Paulus als auch seiner Gegenspieler fast töricht (zu 4,21-31 vgl. Gielen, Kinder 137-145). Die paulinischen Aussagen und ihre Intention sind sorgsam zu unterscheiden von ihrer späteren antinomistischen und antijudaistischen Rezeption durch die bald schon ausschließlich heidenchristlich geprägte Kirche.

⁷³ Ob er kurz vor oder kurz nach dem Gal entstanden ist, lässt sich m.E. nicht mehr sicher entscheiden.

⁷⁴ 2Kor 11,4 drückt vor dem Hintergrund der galatischen Situation wohl eher die Sorge des Paulus aus, dass die Dinge sich in Korinth ähnlich entwickeln könnten.

⁷⁵ Vgl. dazu Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte 296: „Denn wie Paulus den Vierkapitelkomplex schon mit einem betonten Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος eröffnet, so betont er immer wieder – nicht zuletzt durch den im Vergleich mit allen anderen paulinischen Texten auffällig häufigen Gebrauch der 1.sg. –, daß es ganz allein um ihn, um seine persönliche Legitimität geht. Er als Person ist gefordert, seine ἐξουσία auszuweisen. (...) Entsprechend verzichtet er in 2Kor 10-13 so gut wie ganz auf theologisch-theoretische Ausführungen und ist geradezu demonstrativ darauf bedacht, den Blick der Gemeinde auf das τὰ κατὰ πρόσωπον (10,7) zu richten und so an dem, „was man an mir sieht oder von mir hört“ (12,6) seine Legitimität zu erweisen.“

Im Unterschied zum Gal wie zum Vierkapitelbrief richtet sich der Röm nicht an eine von Paulus gegründete Gemeinde und wird auch nicht angesichts einer aktuellen Krisensituation verfasst. Das Schreiben dient vielmehr der Vorbereitung eines geplanten Besuches, den Paulus der römischen Gemeinde abstatten will, sobald er die Kollekte nach Jerusalem überbracht hat (15,22-29; vgl. 1,9-13). Da ihm die römischen Gemeindemitglieder in ihrer Mehrzahl – ungeachtet zahlreicher persönlicher Kontakte zur Gemeinde (vgl. Röm 16)⁷⁶ – unbekannt sind, will er ihnen sich und sein Wirken durch den Brief vorstellen.⁷⁷ Ein erster Schwerpunkt liegt dabei auf der ausführlichen Begründung seiner beschneidungs- und gesetzesfreien Evangeliumsverkündigung mit Hilfe der Rechtfertigungslehre (1,16-8,39). Gerade angesichts der Turbulenzen, die kurz zuvor die Agitation konservativ-judenchristlicher Missionare gegen ihn und seine Verkündigung in Galatien und Korinth verursacht hatten, dürfte Paulus darin eine vorbeugende Maßnahme gesehen haben. Denn er musste damit rechnen, dass seine Gegenspieler versuchen würden, auch die große römische Gemeinde gegen ihn zu vereinnahmen, auf deren Unterstützung er in Hinblick auf seine Spanienmission hoffte (15,24).⁷⁸ So musste ihm alles daran gelegen sein, die Gemeinde argumentativ von seinem Standpunkt zu überzeugen. Dieses Ziel verfolgt er ruhig und konsequent, unbelastet von einem aktuellen Konflikt, dem sich der emotionsgeladene und zum Teil polemische Stil des Gal verdankt. Versucht Paulus nämlich mit diesem Stil in Galatien zu retten, was noch zu retten ist, so wäre eben derselbe Stil angesichts der Tatsache, dass Paulus und die Mehrheit der römischen Gemeindemitglieder einander persönlich nicht kannten, völlig unangemessen und für die paulinische Zielsetzung kontraproduktiv gewesen. Der diametral unterschiedliche Ton, den Paulus im Gal und Röm jeweils anspricht, erwächst also aus einer gänzlich unterschiedlichen Kommunikationssituation. Dies sollte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass Paulus im Röm der Sache nach seine Einstellung zum Verhältnis von Gesetz und Glauben im Vergleich zum Gal keineswegs abschwächt.

Ein zweiter Schwerpunkt des Röm findet sich in 9,1-11,36. Dieser zweite Schwerpunkt widmet sich der Frage nach dem eschatologischen Schicksal der nichtchristusgläubigen Juden (Röm 11) angesichts der an sie von

⁷⁶ Vgl. Anm. 10.

⁷⁷ Vgl. Schnelle, Paulus 334; Theobald, Röm I 21.

⁷⁸ Vgl. Vielhauer, Geschichte 183; Schnelle, Paulus 335; Wilckens, Röm I 44. Zugleich erarbeitete sich Paulus mit dem Röm auch die Argumentationsgrundlage für die befürchteten Auseinandersetzungen in der Jerusalemer Urgemeinde anlässlich der bevorstehenden Überbringung der Kollekte. Denn er musste damit rechnen, dass auch dort seine konservativ-judenchristlichen Gegenspieler nicht untätig blieben (Röm 15,30f), vgl. Wilckens, Röm I 44-46.

Gott her ergangenen heilsgeschichtlichen Verheißungen (Röm 9) und angesichts ihrer gegenwärtigen Ablehnung des göttlichen Heilshandeln in Jesus Christus (Röm 10). Dieser zweite Schwerpunkt steht natürlich nicht unverbunden neben dem ersten. Nicht zufällig greift Paulus etwa in 10,1-13 zentrale Aspekte seiner Rechtfertigungslehre auf (Gesetzesgerechtigkeit vs Glaubensgerechtigkeit; Christus als Ende des Gesetzes). Dennoch will die unterschiedliche Akzentuierung beachtet sein: 1,16-8,39 fasst die an Christus Glaubenden heidnischer wie jüdischer Provenienz in den Blick. Angesichts möglicherweise von außen drohender Agitation toraobservanter judenchristlicher Kreise will Paulus den Heidenchristen die für sie heilsrelevante Freiheit von Beschneidung und Gesetz argumentativ sichern.⁷⁹ 9,1-11,36 widmet sich dagegen im Dreischritt Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft Israels den nichtchristusgläubigen Juden, wobei die Darlegung gipfelt in der prophetischen Offenbarung ihrer endzeitlichen Rettung (11,25-27).⁸⁰ Müller zufolge verdanken sich diese Reflexionen dem Leiden des Apostels daran, „daß das auserwählte ‚Israel‘ in seiner Mehrheit das Evangelium ablehnte und der primäre Adressat der christlichen Botschaft ausfiel.“⁸¹ Nun soll nicht bezweifelt werden, dass Paulus in der Tat unter der Ablehnung der Christusbotschaft litt, die sie mehrheitlich von den Juden erfuhr. Dies gibt er im Röm unmissverständlich zu erkennen (9,1-5; 10,1; 11,1). Doch dürfte dieses Leiden angesichts seiner langjährigen Missionserfahrungen nicht neu gewesen sein. Warum thematisiert Paulus dann aber gerade im Röm ausführlich die heilsgeschichtliche Erwählung (Kap. 9), die gegenwärtige Verstockung (Kap. 10) und schließlich die endzeitliche Errettung (Kap. 11) des nichtchristusgläubigen Israels? Angesichts der Situationsgebundenheit seiner Briefe, die auch dem Röm – wie gesehen – nicht einfach abgesprochen

⁷⁹ Dies ist umso wahrscheinlicher, sofern man mit Wilckens, Röm I 36-41, davon ausgehen darf, dass innerhalb der heidenchristlichen Fraktion selbst in Rom verschiedene Auffassungen zur Frage der Toraobservanz vertreten wurden: „Einig war man sich nur darüber, daß die Beschneidung für Heidenchristen nicht notwendig war. Aber wie stand es mit den Geboten und Lebensgewohnheiten, die man als Gottesfürchtige schon im Umkreis der Synagoge eingehalten hatte? Daß die einen diese bewahren wollten, während andere dies als Rückständigkeit beurteilten, und daß es so – unter römischen Heidenchristen – zu jenen Konflikten zwischen >Starken< und >Schwachen< gekommen ist, auf die Paulus in Röm 14,1-15,13 eingeht, ist von daher gut verständlich“ (39). Eine solche Situation erhöhte aber zweifellos die Chancen einer möglicherweise bevorstehenden Intervention konservativ-judenchristlicher Kreise in der römischen Gemeinde.

⁸⁰ Vgl. Theobald, Röm I 259.

⁸¹ Müller, Brief 169.

werden kann,⁸² liegt es nahe, dass Paulus bei der Abfassung des Briefes einen aktuellen Impuls erhielt, die Israelfrage so extensiv zu thematisieren. Dieser könnte von Nachrichten aus der römischen Gemeinde⁸³ ausgegangen sein, die eine heidenchristliche Heilsarroganz gegenüber den nichtchristusgläubigen Juden beklagten.⁸⁴ Um dieser zu wehren, fügt Paulus an die Darlegung seiner Rechtfertigungslehre, die die Position der Heidenchristen gegenüber möglichen Forderungen von Judenchristen nach Beschneidung und Toraobservanz stärkt, die Israelkapitel an, die nun ihrerseits die Heidenchristen vor einer unangemessenen Einstellung gegenüber dem nichtchristusgläubigen Israel warnen (vgl. besonders 11,11-32).⁸⁵ Nicht zufällig spricht Paulus in 11,13 die Heiden(-christen) betont als eigene Gruppe an, nicht zufällig geht der prophetischen Offenbarung von der endzeitlichen Rettung ganz Israels (11,25-27) das Ölbaumgleichnis voraus (11,17-24).⁸⁶

Die vorausgehenden Überlegungen dürften deutlich gemacht haben, dass die Präsentation der Rechtfertigungslehre im Röm sich von der im Gal zwar situationsbedingt in Stil und Ausführlichkeit, nicht aber in der Sache selbst unterscheidet. Die im Röm singuläre Erörterung der Israelthematik dürfte sich ebenfalls primär situationsbedingten Impulsen verdanken. Angesichts dieser Situationsgebundenheit der Hauptthemen im Röm und der sachlichen Kohärenz der Rechtfertigungsaussagen in Gal und Röm spricht nichts gegen die Annahme, dass Paulus, sofern es die Situation erfordert haben sollte, Phil 3 auch zeitlich nach dem Röm formuliert haben könnte. Zu beachten ist dabei, dass man Phil 3 nicht gegen Röm 9-11 ausspielt, wo die Frontstellung Heidenchristen vs nichtchristusgläubige Juden bestimm-

⁸² Freilich ist die situative Einbettung der Ausführungen im Röm nicht so ausgeprägt wie in den anderen Paulusbrieffen, die sich an einen Paulus persönlich vertrauten Empfängerkreis mit seinen spezifischen Fragen und Problemen richten.

⁸³ Zu den persönlichen Kontakten dorthin vgl. Röm 16.

⁸⁴ Eine solch heidenchristliche Arroganz gegenüber den nichtchristusgläubigen Juden könnte gerade in Rom durch Spannungen zwischen der primär heidenchristlichen geprägten römischen Gemeinde und der jüdischen Synagoge begünstigt worden sein, die zurückreichten in die Anfänge der römischen Gemeinde und die nach Aufhebung des Claudiusediktes wieder aufgeflackert sein dürften, vgl. Wilckens, Röm I 35f.

⁸⁵ Vgl. Theobald, Röm I 299f.

⁸⁶ M.E. wird diese pragmatische Intention der Israelkapitel in Röm 9-11 – nämlich die nachdrückliche Warnung vor jeder Form eines heidenchristlichen Dünkels gegenüber den nichtchristusgläubigen Juden – in der Gesamtbewertung des Abschnitts durchweg unterschätzt. Doch sollte zu denken geben, dass die paulinische Argumentation in Röm 9-11 nicht nur im Gedanken der endzeitlichen Rettung auch und gerade des nichtchristusgläubigen Israels gipfelt, sondern dass Paulus diesen Gedanken engstens verknüpft mit einer Warnung an die heidenchristliche Adresse (vgl. die Rahmung durch 11,13.25).

mend ist. Würdigt man stattdessen, dass sich Phil 3 ebenso wie Gal und Röm 1-8 einer innerchristlichen Auseinandersetzung verdanken, erscheint Phil 3 wie eine Abkürzung der Darlegung der Rechtfertigungslehre im Gal und im Röm. So bleibt etwa die komplementäre Heils- und Fluchfunktion der Tora ebenso unerwähnt wie die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, an der die Tora als Heilsprinzip scheitert. Dies lässt darauf schließen, dass in der philippensischen Gemeinde diese Grunddaten der paulinischen Rechtfertigungslehre bekannt sind, aber nicht zur Diskussion stehen. Vielmehr erscheinen die Ausführungen des Paulus in Phil 3 wie eine Bestärkung der Gemeinde, indem er rhetorisch wirkungsvoll seine konservativ-judenchristlichen Gegenspieler als „Hunde“, „böse Arbeiter“ und „Verschnittene“ diffamiert (3,2), von denen er die Gemeinde und sich selbst dezidiert absetzt (3,3-21). Im Unterschied zum Gal lässt der Phil keine akute Gefährdung der Gemeinde erkennen. Im Unterschied zum Röm, der sich an einen ihm weitgehend unbekanntem Adressatenkreis richtet, kann Paulus „Klartext“ reden, um der Gemeinde, mit der ihn das wohl herzlichste Verhältnis verband, den Rücken in einer eventuell bevorstehenden Auseinandersetzung mit toraobsernanten judenchristlichen Missionaren zu stärken. Gal, Röm und Phil 3 verfolgen also eine je eigene Intention in je unterschiedlichen Situationen. Dies sollte davor warnen, sich aus abstrakt-systematisierenden Erwägungen heraus darauf festzulegen, dass Phil 3 zeitlich vor dem Röm zu verorten sei.

Als *Zwischenergebnis* darf damit festgehalten werden: Eine Überprüfung der in der Forschung vorgetragene Hauptargumente für eine Abfassung der paulinischen Gefangenschaftsbriefe in Ephesus hat ergeben, dass keines dieser Argumente – weder allein noch im Zusammenspiel – diese These überzeugend oder gar zwingend abzusichern vermag. Damit gilt es nun, in einem dritten und letzten Punkt die grundlegende Voraussetzung dieser These – nämlich das Postulat einer längeren Gefangenschaft des Paulus in Ephesus – mit den paulinischen Selbstaussagen zu konfrontieren und seinen Plausibilitätsanspruch zu untersuchen.

Univ.-Prof. Dr. Marlis Gielen
Universität Salzburg
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
5020 Salzburg
Austria
E-Mail: Marlis.Gielen@sbg.ac.at

