

Heute

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

133

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. 133 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

ISSN 0178-2967

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

✓ 210

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/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

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 2007

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

133

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. 133 der ganzen Serie

ISDCL-Publishers Salzburg 2007

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/pls/portal/docs/1/473512.PDF> (deutsch)
<http://www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/473513.PDF> (englisch).

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 2007

ISDCL-Publishers, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Inhaltsverzeichnis

Shlomo Bahar “And Pharaoh said. Behold, the people of the land now are many” (Exod. 5:5)	5
Christopher Begg The Minor Judges according to Josephus in comparison with the Bible, Pseudo-Philo and the “Samaritan Chronicle No. II”	9
Peter Höffken Sanherib als Gestalt der Überlieferung Überlegungen im Hinblick auf 2Kön 18f. und Jes 36f.	23
Bernard Gosse Le «serviteur» Israël-Jacob et le «serviteur» nouveau Moïse dans la ligne de la Sagesse et du Psautier, en Isaïe 40ss.	41
Peter-Ben Smit Problematic Parallels. A Note on Some Proposed Literary Parallels to the Imagery of Lk. 22:30	57
Marlis Gielen Paulus – Gefangener in Ephesus? <i>Teil 2</i>	63
Dirk Schinkel „Unsere Bürgerschaft befindet sich im Himmel“ (Phil 3, 20) – ein biblisches Motiv und seine Entwicklung im frühen Christentum	79
Kay Ehling Münzen in der Logienquelle	99

“And Pharaoh said: Behold, the people of the land
now are many” (Exod. 5:5)¹

Shlomo Bahar

Exod. 5: 5 reads as follows: “*wyy ʾmr pr ʿh hn-rbbym ʿth ʿm h ʾs whšbttm ʾm mssbltm*” (“And Pharaoh said, Behold, the people of the land are now many, and you make them rest from their burdens”)². The interpretations given to this verse are not satisfactory and do not make sense. The problem is what does Pharaoh mean by telling Moses and Aaron that “the people of the land are now many”³? What difference does the number of his workers make to his hearers, and how is this answer connected to the rest of the sentence: “and you make them rest from their burdens”? Some commentators accept the Samaritan version, which reads here *m ʿm* (adding *m*: “of the people”) instead of: “*ʿm*” (“people”) and thus means that the number of the Israelites is greater than the number of the Egyptians.⁴ By adding “of”, the Samaritan version connects this verse the notion of Pharaoh’s fear in Ex. 1:9⁵ and thus tells Moses and Aaron that the Israelites are already more numerous than the Egyptians. Relieving the Israelites of their burden may increase their number. There are two difficulties with this explanation: One is, that only the Samaritan version emends the text and it does not have the support of any other version. The second – it is not reasonable to suppose that the number of the Israelites is greater than the Egyptians. Another explanation of the clause is simple, if we read it as: “The people of the land are many and you would stop them working”⁶, but this explanation leaves us,

¹ I wish to thank prof. Nachum Rosel for reading the paper and express his opinion about it. However, all responsibility for the content rests with me. S. B.

² RSV translation.

³ It appears as if Pharaoh hints here to the fact given in Ex. i 9 about the multiplication of the ‘people of Israel’: ‘And he said to his people, Behold, the people of Israel are too many and too mighty for us’.

⁴ See: BHS 92; NEB 64; Noth, Exodus 52; Childs, Exodus 91. The Septuagint reflects the MT wording.

⁵ See above, n. 2.

⁶ Rashi: since they (the people) have a lot of work to do, the interruption of Moses and Aaron prevent them of work, and so it is a great loss for Pharaoh. So: Chacham, Shemoth 76 (Heb). Another interpretation is giving the phrase as a question: ‘Now that the Israelite are many would you stop them of their work?’ See: Pixley, Exodus 61. Again, we do not get an answer to the problem of what the connection is between the number of the people of the land to the previous

however, with the same problem: How does this answer help us to understand the clause? What does Pharaoh mean by mentioning the number of the “people of the land”?

Saying that the “people of the land” are a ‘horde’ is another attempt to explain the first part of the clause.⁷ It may explain the meaning of the expression: “The people of the land”, but not the reason for mentioning the number of the Israelites.

It appears that we have to look for the interpretation of this obscure clause by studying the whole context. Reading v.3a we see a strange expression of Moses and Aaron: “... lest he fall upon us with pestilence, or with the sword”. God, however, while talking to Moses at the burning bush (Exod 3:18) did not utter these threats. The only instructing there was that the Israelite should ask permission to go to the desert to make sacrifices to their god. God did not express the threat of death by disease or by war, but Moses and Aaron added it. The question is what made them add this notion? Why should Pharaoh mind if some other nation suffers losses and how was this threat supposed to convince him to let Israel go to carry out their rites? The answer may be that Moses and Aaron thought that if Pharaoh heard that the number of his slave workers might decrease, he might let them go for the three days' celebration in order to prevent losing them. I suggest that the clause: “The people of the land are now many” in Exod. 5:5, refers to the threat of losing his workers. Pharaoh's reaction is that he does not mind losing workers, since he has many of them. Propp, in his book Exodus 1-18, refers to the problem, but does not give sufficient details.⁸ This interpretation raises two problems: (a) what is the meaning of “The people of the land”? And (b) If the statement: “The people of the land are now many”, is a reaction to the warning in v 3, how does it happen to be found in verse 5 and not in the following verse, no. 4? For problem (a) we suggest accepting Durham's interpretation, that by the expression “the people of the land” Pharaoh means the Israelites.⁹ But even if we do not accept this interpretation, we may still understand the expression as if Pharaoh has said that he has enough people of his own, so that he is not afraid of having the number of his slaves reduced. The problem of the gap between the location of the warning and the statement of Pharaoh (v.3 and 5) is more serious.

verse, and what does Pharaoh mean by mentioning the number of the ‘people of the land’?

⁷ Durham, Genesis 62.

⁸ See, Propp, Exodus 253, starts: “lest he strikes us”. The author explains the clause, as “If Israel would suffer for failing to worship God ... how much more might Pharaoh suffer!”

⁹ See note 6.

It seems as if Pharaoh is furious. The author wanted to show that Pharaoh does not speak in a regular order. Pharaoh repeats his idea that Moses and Aaron are disturbing the people in their work (in v.4 and 5). So he says two things. One is a reaction to the warning, that the god of the Israelites has warned his people of the punishment for not worshipping him properly; and the other is that Moses and Aaron are disturbing the people in their work. The fact that v.4 and 5 both start with the word *wyyʕmr* (“and he said”) strengthens this interpretation, since it is known that when *wyyʕmr* comes twice in two consecutive sentences, it means that in the second case the same speaker wishes to begin another idea.¹⁰ Thus, in v.4, in the first *wyyʕmr*, Pharaoh reacts to the actual mission of Moses and Aaron. He only reproaches them for disturbing the people of their labor (“Moses and Aaron, why do you take the people away from their work?”). Only in the second *wyyʕmr*, in v.5, does he counter the request of Moses and Aaron in v.3 (“Let us go ...“... lest he fall upon us with pestilence, or with the sword”). Only there does he actually relate directly to the danger of God smiting his Israelites workforce. What Pharaoh means is: I do not mind if you lose people, since I have many other “people of the land” to do the work.¹¹ We are still left with the problem of the connection between the clause: “and make them rest from their burdens” and the previous clause: “And Pharaoh said, Behold, the people of the land are now many”. I suggest we understand it as if it were part of verse 4, and read the whole verse as follows: “But the king of Egypt said to them, Moses and Aaron, why do you take the people away from their work? [and you make them rest of their burden] get to your burdens”. The reason that this clause appears in v.5 is because the author wished to depict Pharaoh’s anger at Moses’ impudence in asking for a three-day holiday. I do not suggest emending the text, but rather understanding it as if v.5a were read into v.4, i. e. transposed into verse 4 after the

¹⁰ Shiloach, ויאמר ... ויאמר, 251 (Heb.).

¹¹ There is another explanation for the two *wyyʕmr*. Noth, Exodus 52, suggests that the first *wyyʕmr*. in v.4, belongs to E document, using the title *mlk mšrym* (king of Egypt) and the one in v.5 comes from J document, using the title ‘Pharaoh’. The editor of the pericope joined the verses of the two documents and thus we have received a duplication of *wyyʕmr*. (Above, n. 3). The problem is that this reconstruction does not explain what Pharaoh means by saying: ‘the people of the land now are many’. On the other hand, using *wyyʕmr*. twice in two following sentences is quite common in the HB (e.g. Gen; 15:2-3; 30:27-28; 42:1-2 etc. Shiloach collected about 106 cases of *wyyʕmr* ... *wyyʕmr* ... using different titles for the same person (i. e. “Pharaoh” and “the king of Egypt”) may be explained on stylistic grounds.

words: “Moses and Aaron why do you take the people away of their burdens” in v.4.¹²

Summary

It is suggested to interpret Exod. 5:5a as if Pharaoh means that he has many people for his work, so he does not mind if the Israelites lose people.

Zusammenfassung

Es wird vorgeschlagen, Ex 5,5a so zu interpretieren, dass der Pharao meint, er habe so viele Menschen für seine Arbeit, sodass es ihm nichts ausmacht, wenn er das Volk der Israeliten verliere.

Bibliographie

- Chacham, A., *Shemoth, Da ʿat Mikra*, Jerusalem 1991.
 Childs, B.S., *Exodus (OTL)*, London 1974.
 Durham, J.I., *Genesis (WBC III)*, Vaco 1987.
 Noth, M., *Exodus, (OTL)* (trans. Bowden, J.S.), London 1962 (1959).
 Pixley, G.V., *Exodus*, (trans. Barr, R.R.), New York 1987.
 Propp, W.H.C., *Exodus 1-18 (AncB II)*, New York 1999.
 Rendsburg, G.A., *Confused Language as A Deliberate Literary Device in Biblical Hebrew Narrative: Journal of Hebrew Scriptures v.2 (1999), Article 6. 1-20.*
 Shiloach M, *ויאמר ... ויאמר*, *Sefer Korngreen*, Tel-Aviv 1964, 252-266.

Prof. Dr. Shlomo Bahar
 University of Haifa
 Department of Biblical Studies
 Mount Carmel
 Haifa 31905
 Israel
 E-Mail: bahar@research.haifa.ac.il

¹² It is a well-known method of interpretation of the medieval commentators such as Rashi and Ramban. For Rashi, see Gen. 11:15. For Ramban Gen. 15:13. See also: Rendsburg, *Language Article 6* (<http://www.ihsonline.org> Rendsburg lists several occurrences in which the author of the narrative confused the words order deliberately in order to give the reader a tangible feeling of the object. In my opinion, the passage: Exod. 5-4 belongs to the same category.

The Minor Judges according to Josephus in comparison with the Bible, Pseudo-Philo and the "Samaritan Chronicle No. II"

Christopher Begg

1. Introduction

Among the less memorable figures presented in the Book of Judges surely rank the five so-called "Minor Judges," Tola (Judg 10:1-2), Jair (10:3-5), Ibzan (12:8-10), Elon (12:11-12), and Abdon (12:13-15).¹ In this essay I focus on Josephus' portrayal of these figures in his *Ant.* 5.254,271-274.² My projected study involves a two-part comparison of the Josephan material. Firstly, I shall compare this with the Judges material itself as represented by the following major witnesses MT (BHS),³ Codices Alexandrinus (A) and Vaticanus (B) of the LXX,⁴ the *Vetus Latina* (hereafter *VL*),⁵ the Vulgate (hereafter *Vg.*),⁶ and Targum Jonathan (hereafter *Tg.*).⁷ Secondly, I shall compare Josephus' handling of the minor judges with their treatment in two other post-biblical writings, i.e. Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* (hereaf-

¹ Jephthah enjoys dual status in the book: he is both a major judge to whose military exploits the long segment Judg 10:6-12:6 is devoted and a minor judge whose tenure, death and burial are summarily reported in 12:7. Given that peculiar status of his, I leave him out of consideration in this essay.

² For the text and translation of *Ant.* 5.254,271-274 I use Marcus, Josephus V, 114-117.122-125. I have likewise consulted the Greek text and French translation of and notes on the above passages in Nodet, Flavius Josephus II, 175-175*.179-180* and the annotated translation of Begg, Flavius Josephus, 62.67-68.

³ Judg 10:1-5 and 12:8-15 are not extant in the (fragmentary) Qumran Judges manuscripts.

⁴ For the A and B texts of Judg 10:1-5 and 12:8-15, I use Rahlfs, Septuaginta I, 450.459-460. I have likewise consulted the annotated French translation of these two Greek witnesses in Harlé, Juges, 176-179.196-197. Harlé also provides references to the "Lucianic" (hereafter L) readings of the Judges texts (which generally go together with those of A). On the A B and L texts of Judges, see briefly Harlé, Juges, 25-28.

⁵ For the.132.137. *VL* text of Judg 10:1-5; 12:8-15, I use Robert, Heptateuchi ... versio Latina.

⁶ For the *Vg.* text of Judg 10:1-5 and 12:8-15, I use Gryson, Biblia sacra, 339.343.

⁷ For the targumic text of Judg 10:1-5 and 12:8-15, I use Sperber, Bible in Aramaic, II, 69.74. I have also consulted the translation of the targumic texts in Harrington / Saldarini, Targum Jonathan, 80.84.

ter *L.A.B.*), chaps. 38 and 41⁸ and the “Samaritan Chronicle No. II” (hereafter SC).⁹ Via this double comparison, I hope to bring into sharper focus what is distinctive about the historian’s depiction of these obscure figures.

2. Tola

As the immediate successor of the infamous Abimelech (Judges 9), Judg 10:1 (MT) introduces a certain “Tola,” son of Puah, son of Dodo,¹⁰ quailfying him as a man of Issachar resident at “Shanir”¹¹ in the Ephraimite hill country. Judg 10:2 rounds off the Bible’s very brief account of this figure with mention of the twenty-three (*VL*: 73) years he judged Israel, followed by his death and burial in Shanir.

In Josephus’ presentation, Tola disappears without a trace, with the death of Abimelech (*Ant.* 5.253// Judg 9:57) being followed immediately by the accession of Jair (5.254// Judg 10:3). The reason for Tola’s absence in Josephus remains elusive since he is not a source of embarrassment as are such other biblical personages / events as the golden calf of Exodus 32 or Micah’s idol in Judges 17-18 that Josephus likewise leave aside.¹² In any case, it is noteworthy that Pseudo-Philo too makes no mention of Tola.¹³ By

⁸ For the Latin text of *L.A.B.* 38 and 41 I use Jacobson, Commentary, 1.57.61 and for the English translation 1.157./62.

⁹ For the relevant passages of SC, I use Macdonald, Samaritan Chronicle No. II, 36-39 (Hebrew text) and 104-110 (English translation). In this essay my focus is on Josephus’ own presentation of the minor judges. Accordingly, I shall not go into detail concerning Pseudo-Philo and SC’s treatments of them (for which I refer the reader to the introductions and relevant notes of Jacobson and Macdonald, respectively), but concentrate rather on highlighting similarities and differences between these and Josephus’ account.

¹⁰ LXX, *VL* and Vg. all take MT’s form “Dodo” as a common noun, i.e. “his (paternal) uncle,” the pronoun “his” in turn referring back to the Abimelech mentioned at the start of 10:1. On this understanding, Tola would be the grandson of the (unnamed) uncle of Abimelech.

¹¹ LXX AL and *VL* have “Samaria.”

¹² Nodet (Flavius Josèphe II, 175, n. 1) suggests a variety of possible motivations for Tola’s absence from Josephus’ account: the historian’s animosity against Abimelech whom Tola immediately follows or the incompatibility with Tola’s 23-year biblical rule with Josephus’ overall chronology. Alternatively, Nodet points out that the lacuna might be due to homoioarcton with the eye of the historian (or subsequent copyist) passing from the opening words אהריי ויקם of 10:1 (Tola) to the similar expression אהריי ויקם at the start of 10:3 (Jair).

¹³ This is a case of a “negative agreement” between the two authors. They further share a variety of positive agreements against the Bible itself; see the listing in Feldman, Prologomenon, lviii-lxi. As Jacobson (Commentary, 2.939) and other commentators point out, there is an obvious lacuna at this juncture in the extant

contrast, SC does selectively reproduce the data of (MT) Judg 10:1-2 concerning Tola (his father Puah, 23-year rule, death), while having him buried, not at “Shanir,” but rather “in the land of Shechem.”

3. Jair

Standing next in the biblical series of minor judges is “Jair” featured in Judg 10:3-5. The MT supplies the following data concerning him: a “Gileadite,” he judged Israel twenty-two years. His 30 sons rode on 30 asses and had 30 cities¹⁴ (these called “Havoth-jair to this day” and situated in the land of Gilead). Jair dies and is buried in “Kamon.”¹⁵

Josephus gives a presentation of Jair involving a variety of minor omissions and amplifications of the Bible’s account in *Ant.* 5.254. It reads:

The leadership (τὴν ἡγεμονίαν) of the Israelites was taken over¹⁶ by Jair (Ἰαίρη; compare LXX Ἰαείρ) the Gileadite (ὁ Γαλαδηνός),¹⁷ of the tribe of Manasseh,¹⁸ a man in all ways blessed (εὐδαίμων),¹⁹ and chiefly in his progeny of valiant (ἀγαθούς)²⁰ sons, thirty²¹ in

manuscripts of *L.A.B.* where the account of Abimelech ends up (37.5) with him dying due to a woman’s casting a millstone on his head (compare Judg 9:53-54) and there immediately follows (38.1) mention of the building of a sanctuary to Baal by an unspecified subject (whom the context indicates is to be identified with “Jair”).

¹⁴ The LXX witnesses have 32 in place of MT’s 30 in all three of the above instances. *VL*, *Vg.* and *Tg.* agree with MT’s figures.

¹⁵ Compare LXX AL Ραμμω; LXX B Ραμμων; *VL* Gamon; *Vg.* Camon.

¹⁶ In Judg 10:3 Jair “arises” and “judges” (LXX ἐκρῖεν) Israel. Whereas the Bible uses the latter term in reference to the activity of each of the minor judges, Josephus invariably substitutes some alternative formulation when speaking of their leadership roles.

¹⁷ Compare LXX AL ὁ Γαδααδίτης; LXX B ὁ Γαλααδ.

¹⁸ This indication concerning Jair’s tribal status lacks a basis in Judg 10:3 itself (I italicize such elements of Josephus’ presentation in this essay.). Josephus apparently derived the item from Num 32:41 where a “Jair son of Manasseh” of the time of Moses takes possession of Amorite villages and calls these “Havvoth-jair” (see 10:4).

¹⁹ This overall, positive characterization of Jair’s life and tenure lacks a counterpart in Judg 10:3-5. On Josephus’ use of the key term εὐδαιμονία of Greek moral philosophy – though nowhere used in the LXX – and its cognates, see Weiss, *Pharisäismus* 427-428.

²⁰ This qualification of Jair’s sons lacks an equivalent in 10:4’s mention of them. The insertion reinforces the preceding reference to Jair’s “blessed” state: he not only had many sons; these were also “good” ones.

²¹ Josephus’ figure agrees with that of MT 10:4 against LXX’s 32; see n. 14.

number, *excellent* (ἀρίστους) horsemen (ἵππεύειν^{22,23}) to whom was committed the government of the several cities of Gilead.²⁴ Their father, after bearing rule (τὴν ἀρχήν) for twenty-two years,²⁵ died in *old age* (γηραιός)²⁶ and received *honoured* burial (ταφῆς ... ἀξιοῦται)²⁷ at Kamon (Καμών),²⁸ a city of Gilead.²⁹

Both Judg 10:3-5 and Josephus offer a positive – albeit quite summary – account of Jair’s tenure. Pseudo-Philo (*L.A.B.* 38), by contrast, gives a more extended portrayal of this figure and one that is highly negative. In this presentation Jair erects an altar to Baal (see n. 13) and proclaims that any one who refuses to worship Baal will die (38.1a). Seven men do refuse and are condemned to be burned by Jair (38.1b-3a). At this juncture the angel Nathaniel intervenes, extinguishing the fire, burning Jair’s servants, and enabling the faithful seven to escape by inflicting blindness on the people (38.3bc). Thereafter, the angel confronts Jair himself who having been “raised from the dust and made leader over the people” has led the people astray (38.4ad). Nathaniel’s punitive activity then climaxes with his burning of Jair, demolition of the pillar of Baal, and burning of both Baal and the 1,000 who are standing by this (38.4e).³⁰

²² Josephus’ only other use of the verb ἵππεύω is in *Ant.* 17.29.

²³ Compare 10:4 (MT) where Jair’s 30 sons ride on 30 “asses.” Josephus substitutes a qualification of the sons’ horsemanship that echoes his previous characterization of them as “valiant.”

²⁴ Josephus abbreviates the closing formulation of 10:4: “(the sons) had thirty cities, called Havvoth-jair to this day, which are in the land of Gilead.” The historian regularly omits biblical etiological notices like the above which speak of phenomena existing “to this day” that by his own time may well have ceased to do so.

²⁵ Josephus’ figure for Jair’s tenure corresponds to that found in all witnesses for Judg 10:3b.

²⁶ Judg 10:3-5 gives no indication regarding Jair’s age at death. Josephus’ insertion on the matter serves to reinforce his opening mention of the leader’s “blessed” existence.

²⁷ In Judg 10:5 Jair is simply “buried.” The “honorableness” of that burial in Josephus’ wording is a final confirmation of the “blessedness” of his entire career.

²⁸ Josephus’ name for the site of Jair’s burial agrees with that of MT against those of LXX (see n. 15).

²⁹ Judg 10:5 does not supply such a localization of “Kamon.” Josephus derives the indication from the context where Jair himself is called a “Gileadite” (10:3) and his sons have their cities “in the land of Gilead” (10:4).

³⁰ For more details on the various possible sources – both biblical and extrabiblical – Pseudo-Philo may have utilized in developing his negative portrayal of Jair, see Jacobson, *Commentary*, 2.939-945. Here I simply note that according to Jacob-

Finally, SC takes over virtually the entire content of the MT report on Jair. At the same time it embellishes this with a few further particulars reflecting the work's Samaritan and priestly interests. Specifically, it has the entire people install Jair as their ruler on "Mount Gerizim Bethel" in the presence of the high priest Shishai. Jair himself is called "a prince of the tribe of Manasseh" – a datum paralleled in Josephus (see n. 15). His death and burial in "Kamon" (MT 10:5) occurs in the 27th year of Shishai's high priesthood.

4. Ibzan

Following the long interlude devoted to Jephthah, the major/minor judge (see n. 1), the Bible commences a second segment (Judg 12:8-15) concerning the minor judges with the figure of Jephthah's immediate successor, i.e. "Ibzan" (MT)³¹ in v.8-10. Of him, it records the following details: his hometown of Bethlehem,³² his 30 sons and daughters for all of whom he provides spouses from "outside" (his clan; see n. 37), his seven-year tenure, death and burial at Bethlehem.

Josephus' version (5.271) elaborates the biblical data with additional items in a way reminiscent of his handling of Jair in 5.254:

Upon the death of *Jephthah* [on this see 5.270// 12:7], the rulership (τῆν ἀρχήν) passed³³ to Apsanes (Ἀψάνης) of the tribe of Judah³⁴

son (2.940), following Ginzberg, *Legends*, 6.202, the starting point for Pseudo-Philo's whole construction concerning Jair was the mention of his being buried in "Kamon" (קַמּוֹן) in MT Judg 10:5. Pseudo-Philo would have taken this proper place name as the Aramaic Greek loanword קַמּוֹן or קַמּוֹן (Greek καμίνιον) meaning "furnace" and so came to the idea that Jair ended up being consumed by "fire" (see 38.4). Further developing this suggestion, Jacobson proposes that Pseudo-Philo elaborated his story about Jair's idolatry in order to account for the figure's disastrous end (sentencing others to be burned, Jair himself undergoes this fate). I further note, that via his omission of Tola and rewriting of the biblical story of Jair himself, Pseudo-Philo generates a sequence (*L.A.B.* 37-38) featuring two egregiously reprobate Israelite leaders, i.e. Abimelech and Jair – both of whom come to spectacularly bad ends.

³¹ The figure bears a variety of names in the other witnesses of 12:8: Εσβεωv (LXX AL), Ἀβαισαν (LXX B), Esselom (*VL*), Abessan (*Vg.*).

³² Scholars debate which biblical "Bethlehem" this is: the well-known Judean town or rather the site in Zebulun mentioned in Josh 19:15. See Boling, *Judges*, 215-216.

³³ Compare 12:8: "Ibzan judged Israel."

³⁴ With this inserted indication Josephus spells from which Bethlehem Ibzan hailed; see n. 32.

and the city of Bethlehem. He had sixty children,³⁵ thirty sons and as many daughters, all of whom he left alive at his death,³⁶ after bestowing wives and husbands upon all.³⁷ Having achieved in his seven years of office [see 12:9b] nothing worthy of record and remembrance (λόγου καὶ μνήμης ἄξιον³⁸),³⁹ he died in old age (γηραιός)⁴⁰ and was buried in his native place [12:10: at Bethlehem].

As noted above, Pseudo-Philo, like Josephus, makes no mention of the minor judge Tola of Judg 10:1-2. Diverging from both the Bible and Josephus, he likewise passes over judge Ibzan of 12:8-10, proceeding directly from the death of Jephthah (*L.A.B.* 40.9// Judg 12:7) to the emergence of “Abdon” (38.1) who in Judg 12:13-15 appears as the third and last in the series of post-Jephthah minor judges; see below. SC, on the contrary, offers an account of “Abhoda,” the successor of Jephthah, that in several particulars

³⁵ Josephus supplies this total for Ibzan’s progeny on the basis of the separate figures for his sons and daughters given in 12:9.

³⁶ This detail is without biblical basis; it accentuates the familial good fortune of Ibzan: none of his many children predeceased him. The datum contradicts the tradition cited in *b. B. Bat.* 91a according to which Ibzan (who is here identified with his fellow Bethlehemite, Boaz, as he is in *Ruth Rab.* 3.6 and Tg. Ruth 1:6; 4:21) gave a double wedding feast for each of his sixty children, but did not invite the childless Manoah (the future father of Samson) to any of these, thinking that Manoah would never be in a position to reciprocate. By a kind of “measure for measure” punishment, the thus calculating Ibzan / Boaz was, the talmudic passage avers, deprived of all his children during his lifetime.

³⁷ Josephus leaves out the detail of 12:9 that Ibzan married both his sons and daughters to those “outside” (RSV adds the specification “his clan”). That detail could suggest that Ibzan was a promoter of intermarriage, a ticklish problem for Josephus in his rewriting of biblical history, as Feldman, *Interpretation*, 138-139 notes, and one that he here, as also elsewhere, deals with by simply passing over the Bible’s indication on the matter. See also Nodet, *Flavius Josèphe*, II, 176.179 for further considerations on the omission.

³⁸ Josephus’ one remaining use of this genitival construction is in *BJ* 3.229 where it appears in a positive affirmation concerning Eleazar, the Jewish defender of Jotapata, whose memorable deed was his disabling of the Roman battering ram at the cost of his own life.

³⁹ With this insertion Josephus implicitly responds to a question readers might have about Ibzan, i.e. why does Josephus not report some memorable (military) exploit of him the way he does of his predecessor Jephthah? As we shall see, Josephus employs similar formulations with regard to the two following minor judges.

⁴⁰ Josephus inserts this same indication concerning Jair’s age at death in 5.254. The common insertion serves to reinforce the parallelism between the two figures, both of whom enjoyed long lives.

goes beyond (and differs from) the biblical presentation of “Ibzan.” As in Josephus (see n. 34), e.g., he is explicitly assigned to “the tribe of Judah.”⁴¹ Like Jair before him (see above), this Abhoda is designated as “king” by the whole body of the people “on Mount Gerizim Bethel” in the presence of the high priest Shishai. His rule extends for ten rather than the biblical (and Josephan) seven years. In the seventh of those years, the priest Shishai dies, is buried, and succeeded by his son Bahqi under whom, three years later, “King Abhoda” himself dies.

5. Elon

Of the five biblical minor judges, “Elon”⁴² (Judg 12:11-12) gets even less attention than his four colleagues. All we told of him is that he was a Zebulunite who judged Israel ten years, died and was buried “at Aijalon”⁴³ in the land of Zebulun.”

Josephus (5.272) has nothing particular to add to this minimalistic presentation – other than to highlight just how little there is to say about “Elon”: “Apsanes, *having thus died*, his successor Elon (Ἐλων) *of the tribe of Zabulon*, held the leadership (τὴν ἡγεμονίαν; see 5.254 [Jair]) for ten years⁴⁴ *and likewise did nothing of note* (σπουδῆς ἄξιον).”⁴⁵

Pseudo-Philo (*L.A.B.* 41.2) does give a somewhat more expansive account of “Elon” than do either the Bible or Josephus, likewise reversing their shared sequence Elon-Abdon (see above). This runs: “At that time the people chose Elon and appointed him as judge for them.⁴⁶ He judged Israel twenty years.⁴⁷ In those days they fought against the Philistines (Latin: *Allo-*

⁴¹ Unlike both Judg 12:8 and *Ant.* 5.271, SC does not, however, mention Bethlehem as his hometown.

⁴² This is the MT form of his name. Compare Αἰλων (LXX A), Αἰλωμ (LXX B), Aelom (*VL*), Ahialom (*Vg.*).

⁴³ So MT; compare Αἰλιμ (LXX A), Αἰλομ (LXX B, where the name of the judge and his burial place are identical), Aelim (*VL*). *Vg.* does not have an equivalent to these proper place names.

⁴⁴ Compare Judg 12:11 “Elon ... judged Israel ten years.”

⁴⁵ This appended remark echoes that made concerning Ibzan in 5.271, i.e. he achieved “nothing worthy (ἄξιον) of record and remembrance.” It takes the place of the death and burial notice for Elon of 12:12.

⁴⁶ Neither the Bible nor Josephus alludes to such a popular choice of Elon. In further contrast to both witnesses, Pseudo-Philo does not mention Elon’s tribal affiliation.

⁴⁷ In both Judg 12:11 and *Ant.* 5.272 Elon’s leadership lasts ten years.

philos) and took from them twelve cities.⁴⁸ Elon died and was buried in his city.”⁴⁹

The Pseudo-Philonian portrayal of Elon, in turn, has certain points of contact with SC’s account (Macdonald, 1969:108-109) of the figure it calls “Ebhen-Lel.” Of this member of the tribe of Zebulun (see 12:11 and 5.272) the Chronicle records that the Israelites made him “king”⁵⁰ on “Mount Gerizim Bethel” in the presence of the high priest Bahqi. Thereafter, Ebhen-Lel holds office for twenty-eight years,⁵¹ and is buried “in the land of Zebulun.”⁵²

6. Abdon

The last in the series of biblical minor judges is “Abdon”⁵³ of Judg 12:13-15. The Bible’s account of him opens in 12:13 with mention of his father Hillel⁵⁴ and gentile (“the Pirathonite”). Next, 12:14 cites the judge’s 40 sons, 30 grandsons and the 70 asses on which they rode, together with Abdon’s own eight-year tenure. Rounding matters off, 12:15 reports his death and burial “at Pirathon in the land of Ephraim, in the hill country of the Amalekites.”⁵⁵

Josephus’ expanded rendering of 12:13-15 comes in 5.273-274:

⁴⁸ Such a military success by the Israelites in Elon’s time has no counterpart in either the Bible or Josephus (who, on the contrary, avers that “nothing of moment” occurred under Elon’s tenure). In making the Philistines the people against whom the Israelites fight at this point, Pseudo-Philo is perhaps inspired by the near context of Judg 12:11-12; see 13:1 where the Lord gives the apostate Israelites into the hand of the Philistines for forty years.

⁴⁹ Pseudo-Philo’s non-mention of the proper name of Elon’s burial place has a counterpart in Vg. 12:12 where the judge is simply buried “in Zabulon”; see n. 43. In his explicit reference to Elon’s death and burial Pseudo-Philo agrees with 12:12 against Josephus (who leaves these points unmentioned). In contrast to both the Bible and Josephus, Pseudo-Philo nowhere cites Elon’s tribal status; see n. 46.

⁵⁰ Compare Pseudo-Philo’s reference to the people’s initiative in appointing Elon as judge.

⁵¹ Compare Pseudo-Philo’s assigning Elon a longer tenure than do either the Bible or Josephus (20 versus 10 years).

⁵² Like Pseudo-Philo (and Vg. 12:12), SC does not name the more specific site of Elon’s burial; see n. 49.

⁵³ Thus MT; compare Λαβδων (LXX AL), Αβδων (LXX B), Labdon (VL), Abdon (Vg.).

⁵⁴ Thus MT; compare Σελλημ (LXX AL), Ελληλ (LXX B), Ellen (VL), Hellel (Vg.).

⁵⁵ With MT’s above indication concerning Abdon’s burial place, compare: “in the hill country of Lanak” (LXX A), “in the hill country of Amalek” (LXX B), “in Sellem” (LXX L), “in terra Aellen Amalecitrae” (VL), “in monte Amalech” (Vg.).

(5.273) Abdon (Ἀβδών), son of Elon (Ἐλωνος),⁵⁶ of the tribe of Ephraim⁵⁷ and the city of Pharathon (Φαραθωνιτών)⁵⁸ who was appointed sovereign leader (αὐτοκράτωρ ἡγεμών)⁵⁹ after Elon,⁶⁰ calls for no mention save for happy paternity (εὐπαιδίας)^{61, 62} since thanks to the prevailing peace and security (εἰρήνην καὶ... ἄδειαν)⁶³ of the state, he too did no brilliant deed (λαμπρόν).⁶⁴

(5.274) But he had forty sons, and born of these, thirty grandsons, and was wont to ride with this family of seventy,⁶⁵ all excellent horsemen (ἱππάζειν⁶⁶ ἀρίστοις)⁶⁷; he left them all in the land of the

- ⁵⁶ This is the reading of the codices according to which Abdon's father has the same name as his predecessor, i.e. "Elon." Nodet (Flavius Josèphe, II, *ad loc.*) conjectures Ἡλωιος, which would itself be a corruption of the name of Abdon's father as read by MT ("Hillel") and LXX B (Ελληλ).
- ⁵⁷ Josephus anticipates this indication concerning Abdon's tribal affiliation from 12:15 where the judge is buried "in the land of Ephraim."
- ⁵⁸ Literally: "of the Pirathonites." In 12:13 the gentilic "the Pirathonite" is used of Abdon. Josephus substitutes mention of the inhabitants of the city of "Pirathon" (see 12:15).
- ⁵⁹ This expression occurs only here in Josephus. He often uses the term αὐτοκράτωρ as an equivalent for the Latin "imperator."
- ⁶⁰ Compare 12:13 "After him [Elon, 12:11-12] Abdon... judged Israel." Josephus' formulation leaves indeterminate who (God? the people?) appointed Abdon to his position.
- ⁶¹ Josephus' only other use of the noun εὐπαιδία is in *Ant.* 12.268.
- ⁶² This inserted reference to Abdon's paternal felicity recalls Josephus' – likewise inserted – remark about Jair in 5.254: "a man in all ways blessed (εὐδαίμων), and chiefly in his progeny of valiant sons...."
- ⁶³ This hendiadys is *hapax* in Josephus.
- ⁶⁴ Josephus' above insertion into the biblical data for Abdon recalls his similar remarks about Ibzan and Elon. To those remarks he here adds an indication about why these figures failed to do anything memorable, i.e. Israel's situation was such that they had no chance to prove themselves militarily. That explanation, in turn, conveys the idea that the personal felicity that marked the tenure of these figures extended to the people as a whole, this constituting a multi-sided contrast between them and Jephthah who did achieve military success against the Ammonites, but who also experienced familial disaster (the sacrifice of his only child) and who brought affliction on Israel itself (via his slaughter of the recalcitrant Ephraimites; see Judg 12:1-6).
- ⁶⁵ Compare 12:14a where Abdon's sons and grandsons "ride on seventy asses." Josephus' wording makes Abdon himself part of the riding party. As in the case of Ibzan (5.271) he supplies an explicit total for Abdon's progeny.
- ⁶⁶ Josephus' two remaining uses of the verb ἱππάζω are in *BJ* 4.451 and 5.54.
- ⁶⁷ The above characterization of the riding abilities of Abdon's progeny recalls Josephus' – likewise inserted – qualification of Jair's thirty sons as "excellent horsemen" (ἱππεύειν... ἀρίστοις) in 5.254. (In both instances, Josephus recasts

living⁶⁸ when he died *in old age* (γηραιός)⁶⁹ and was buried in state (ταφῆς λαμπρᾶς)⁷⁰ at Pharathon.⁷¹

As noted above, Pseudo-Philo reverses the biblical (and Josephan) order of Elon and Abdon in *L.A.B.* 41.1-2. His presentation of both these figures is likewise quite distinctive. Thus, in the case of Abdon (41.1) he cites a military achievement by him during his eight-year tenure (see 12:14b)⁷² that is unmentioned by either the Bible or Josephus.⁷³ That achievement consists in Abdon's leading an Israelite army to victory over the recalcitrant Moabites, 45,000 of whom he slays, after which he returns safely and sacrifices to the Lord.⁷⁴ In a final divergence from the Book of Judges and Josephus, Pseudo-Philo has him buried, not at "Pirathon," but rather at "his city Effrata."⁷⁵

biblical references to the progeny's riding "on asses" [see 10:3; 12:14] an allusion to their horsemanship – this perhaps reflecting Greco-Roman conceptions about what would have been an appropriately dignified mount for a leader.)

⁶⁸ This insertion concerning Abdon's being survived by all his sons and grandsons has a counterpart in Josephus' presentation of Ibzan in 5.271 (where it too is biblically unparalleled).

⁶⁹ Josephus previously supplied this same indication for Jair (5.254) and Ibzan (5.271). The Josephan Abdon, like Ibzan before him, is doubly blessed: he dies an old man without having experienced the prior death of any of his many children. Conversely, Josephus leaves aside the reference of 12:14b to Abdon's eight-year tenure.

⁷⁰ Compare Josephus' mention of Jair's "receiving honoured burial" (ταφῆς... ἄξιούται) in 5.254. The use of the term λαμπρᾶς ("brilliant") here in connection with Abdon's burial ironically recalls the historian's earlier statement (5.273) about Abdon's having done no "brilliant (λαμπρόν) deed." Abdon's personal felicity is such that, notwithstanding this deficiency, he is still awarded a "splendid" burial.

⁷¹ From the formulation of 12:15 about Abdon's place of burial Josephus leaves aside its additional indications, i.e. "in the land of Ephraim, in the hill country of the Amalekites" (MT). He anticipated the first of these indications in his designation of Abdon as being "of the tribe of Ephraim" at the start of 5.273.

⁷² Conversely, Pseudo-Philo says nothing about Abdon's progeny and their mounts that are featured in both Judg 12:14a and Josephus.

⁷³ The contrast between the Pseudo-Philo's and Josephus' Abdon is all the sharper in that the latter explicitly denies to the figure the kind of "brilliant deed" the former credits him with. Compare the two authors' markedly divergent portrayals of Jair in 5.254 and *L.A.B.* 38, respectively. In both cases, Josephus stands closer to the Bible's account of the given figure than does Pseudo-Philo.

⁷⁴ For more details on this presentation, see Jacobson (Commentary, 2.977-978) who points out that it is both clearly inspired by, but also intended to contrast with, the preceding story of Jephthah. Like Jephthah, the Pseudo-Philonian Abdon engages in ultimately unavailing negotiations with a Transjordanian people (the

SC goes its own way as well in its account of the last of the minor judges (whom it calls "Anitel"). In particular, it assigns this figure to the tribe of Judah (in 12:15 and Josephus Abdon's associations are rather with Ephraim). The people make him their "king" on "Mount Gerizim Bethel" and he rules for forty years (compare 12:14b's and Pseudo-Philo's eight years). In the fourteenth year of his reign the high priest Bahqi dies and is ceremoniously buried at Kiriath-mahanah.⁷⁶ Bahqi's son, Uzzi, is still young at this point and so it is only nine years after Anitel's death that he accedes to the high priesthood, the older Eli, of the priestly line of Ithamar, aspiring to assume the office in the meantime.

7. Conclusion

By way of conclusion to this essay I shall now attempt to summarize my findings on Josephus' presentation of the minor judges in comparison with those of both the Bible and of Pseudo-Philo and the SC.

In our comparison of the relevant passages of Josephus and the Bible, we noted first of all two instances where the historian seems to reflect the MT as against the LXX text-form; see nn. 21 (30 v.32 as the figure for Jair's sons, etc.) and 28 ("Kamon" as Jair's burial-site). Of the five biblical minor Judges, Josephus omits the first of these, i.e. Tola (Judg 10:1-3) completely. Conversely, he does reproduce most of the (meager) biblical data concerning the four remaining figures.⁷⁷ At the same time, he repeatedly embel-

Ammonites and Moabites, respectively), eventually routs that people, and then returns home. Unlike Jephthah, however, Abdon makes no rash vow prior to battle and there is nothing objectionable about the sacrifices he offers to the Lord once back home.

⁷⁵ Pseudo-Philo thus (apparently) diverges from 12:15 on the name of Abdon's burial site, even though at the start of 38.1 he does follow 12:13 in calling the judge "a Pirathonite." See, however, Jacobson (Commentary, 2.978) who avers that "Effrata" is to be identified with the biblical "Pharathon."

⁷⁶ This development provides the Chronicle with the occasion for an extended parenthetical discussion concerning the work and dignity of the legitimate high priesthood vested in the line of Phineas.

⁷⁷ Among his omissions here are the following: the collective name "Havvoth-jair" for the Gileadite cities possessed by Jair's thirty sons (10:4), the "outside" marriages of Ibzan's progeny (12:9), Elon's burial place (12:11), and Abdon's eight-year tenure (12:14b) and burial "in the hill country of Amalekites (12:15 MT *in fine*). Josephus likewise, on occasion, modifies biblical data that he does utilize, e.g., the mention of the "asses" on which the progeny of both Jair (10:4) and Abdon (12:13) ride are replaced by references to the "horsemanship" of their descendants in 5.254 and 5.275 respectively; see n. 67. Again, Abdon's association with Ephraim is cited by Josephus at an earlier point (see 5.273) than in the biblical presentation of him (see 12:15b). Finally, Josephus avoids the biblical

lishes those data with inserted remarks that serve to highlight two particular features of the careers of the minor judges (as well to accentuate the similarities among them). On the one hand, these figures, in Josephus' portrayal, enjoy a heightened personal felicity: they live to be old men (Jair, Ibzan, Abdon); their progeny are outstanding horsemen (Jair and Abdon); they die with all their children still alive, and receive a worthy burial (Jair and Abdon). On the other hand, Josephus thrice goes beyond the Bible in calling explicit attention to the fact that this set of figures achieved nothing of public, enduring significance during their tenures; see 5.271 (Ibzan), 272 (Elon) and 273 (Abdon), while also supplying (5.273) in the case of the last of them an explanation of their "failure," i.e. the tranquil conditions of the time did not confront these leaders with the kind of military-political crises in which they might have distinguished themselves, as, e.g., Gideon and Jephthah did.

With Pseudo-Philo's treatment of the minor judges, Josephus' version does share one "negative agreement," i.e. the non-mention of "Tola" (Judg 10:1-2). Otherwise, however, their respective presentations differ strikingly, with Josephus clearly hewing much more closely to the biblical account than does Pseudo-Philo. Thus, Josephus (5.272) does follow Judg 12:8-10 in telling of a minor judge "Ibzan" of whom Pseudo-Philo says nothing. The historian likewise preserves the biblical sequence Elon-Abdon (see 12:11-15// 5.272-274) which Pseudo-Philo reverses in *L.A.B.* 41.1-2. Pseudo-Philo's negative depiction of Jair (*L.A.B.* 38) stands in marked contrast to the positive portrait of him jointly offered by Judg 10:3-5 and *Ant.* 5.254. Similarly, Pseudo-Philo relates military achievements that occur under the tenures of Elon (*L.A.B.* 41.2) and Abdon (*L.A.B.* 41.1) to which neither the Bible nor Josephus has any counterpart (and which the latter explicitly precludes in the case of both these figures (see 5.272 [Elon] and 5.273 [Abdon])). At least as far as the minor judges are concerned then Pseudo-Philo felt free to take far greater liberties with the Bible's presentation than did his fellow historian (and approximate contemporary).⁷⁸

As for Josephus and SC, their presentations have in common two points that lack an equivalent in the Judges material itself: Jair's pertaining to the tribe of Manasseh (see n. 18) and Ibzan's to that of Judah (see n. 34). These two communalities excepted, their accounts diverge in numerous respects. In particular, Josephus' version lacks, e.g., the designation of the figures in

key word "(to) judge" in reference to the activity of these figures, replacing it with a variety of alternative formulations (see n. 16).

⁷⁸ On the controverted question of the dating of *L.A.B.* – before or after the destruction of the Second Temple – see the discussion in Jacobson (Commentary, 1.199-210) who opts for the latter possibility.

question as “kings,” their installation by the entire people on Mount Gerizim, and the all-pervading interest in the priestly contemporaries of these figures that characterizes the Chronicle’s account (and at the same time distinguishes that account from the Bible’s treatment of them).

Josephus’ portrayal of the minor judges stands in a complex relationship of similarity and difference with those of the Bible, Pseudo-Philo and the “Samaritan Chronicle No. II.” As I hope has emerged over the course of this essay, a comparative study of all four versions as offered here can indeed help bring into clearer focus the distinctiveness of the Josephan perspective on these largely – but not quite – forgotten figures.

Summary

This article offers a detailed study of Josephus’ account (*Ant.* 5.254,271-274) of the so-called “minor judges” in relation both to the biblical presentation of them (Judg 10:1-5; 12:8-15) and to that of Pseudo-Philo (*L.A.B.* 38,41) and the “Samaritan Chronicle No. II.” Josephus does, it emerges, incorporate most of the biblical data concerning the minor judges (although he omits the figure of Tola [Judg 10:1-2] completely). At the same time, he goes beyond the Bible in accentuating their personal felicity on the one hand and their failure to perform any deed of public and lasting significance on the other. In comparison with Pseudo-Philo (who, e.g., turns Jair [Judg 10:3-5] into a promoter of Baal-worship and attributes military achievements to Elon [12:11-12] and Abdon [12:13-15] of which the Bible and Josephus say nothing), Josephus hews much closer to the biblical story-line on these figures. Vis-à-vis the Samaritan Chronicle he lacks the focus on Mount Gerizim and the high-priestly succession which characterizes that document’s portrayal of the minor judges.

Zusammenfassung

Dieser Artikel bietet eine detaillierte Studie zu Josephus Flavius über die sogenannten “Kleinen Richter” im Verhältnis (*Ant.* 5.254,271-274) sowohl zu der biblischen (Ri 10:1-5; 12:8-15) wie auch zur pseudo-philonischen (*L.A.B.* 38,41) Beschreibung und zur samaritanischen Chronik II. Josephus bezieht die meisten biblischen Angaben zu den „Kleinen Richtern“ ein (obwohl er Tola vollständig weglässt). Zugleich geht er über die Bibel hinaus einerseits in der Akzentuierung deren persönlichen Glücks und andererseits in deren Versagen, wenn es darum geht, öffentliche Aktionen zu setzen und ungebrochene Wirkung zu erreichen.

Im Vergleich zu Pseudo-Philo verbleibt Josephus viel näher an der biblischen Erzählungstradition über diese Gestalten, (der z.B. Jair [Ri 10,3-5] zum Förderer der Baals-Verehrung verändert und bei Elon [12,11-12] und Abdon [12,13-15] militärische Unternehmungen hinzufügt, von denen die Bibel und Josephus nichts berichten). Gegenüber der samaritanischen Chronik fehlt bei ihm die Konzentration auf den Berg Gerizim und die hohepriesterliche Nachfolge, welche charakteristisch ist für die Darstellung in diesem Werk der „Kleinen Richter“.

Bibliographie

- Begg, C.T., *Flavius Josephus Judean Antiquities 5-7*, Leiden 2005.
- Boling, R.C., *Judges (AB VIA)*, Garden City, NY 1975.
- Feldman, L.H., *Prolegomenon*, in: James, M.R., *The Biblical Antiquities of Philo*, New York 1971 (= 1917), ix-clxiii.
- Feldman, L.H., *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley, CA 1998.
- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews VI*, Philadelphia 1968.
- Gryson, R., *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1994.
- Harlé, P., *Les Juges (La Bible d'Alexandrie 7)*, Paris 1996.
- Harrington D.J. / Saldarini, A.J., *Targum Jonathan of the Former Prophets (The Aramaic Bible X)*, Edinburgh 1987.
- Jacobson, H., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum I-II (AGJU XXXI)*, Leiden 1996.
- Macdonald, J., *The Samaritan Chronicle II (or Sepher ha-Yamim) from Joshua to Nebuchadnezzar (BZAW 107)*, Berlin 1969.
- Marcus, R., *Josephus V: Jewish Antiquities Books V-VIII (LCL)*, Cambridge, MA / London 1934.
- Nodet, E., *Flavius Josephus II: Les Antiquités juives IV-V*, Paris 1995.
- Rahlf's, A., *Septuaginta I*, Stuttgart 1935.
- Robert, U., *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice lugdunensi*, Lyon 1900.
- Sperber, A., *The Bible in Aramaic II*, Leiden 1959.
- Weiss, H.F., *Pharisäismus und Hellenismus. Zur Darstellung des Judentums im Geschichtswerk des jüdischen Historikers Flavius Josephus: OLZ 74 (1979) 421-433*.

Prof. Dr. Christopher Begg
 The Catholic University of America
 Washington, D.C. 20064
 USA
 E-Mail: Begg@cua.edu

Sanherib als Gestalt der Überlieferung

Überlegungen im Hinblick auf 2Kön 18f. und Jes 36f.

Peter Höffken

Vorbemerkung: die folgenden Überlegungen sollen im Umgang mit den Themen von Sanheribs Eingriff in Palästina, seinem Scheitern vor Jerusalem und seinem Ende, andere Akzente setzen, als gewohnt.¹ Es dominiert im Grunde bis heute die historische Auswertung, die offensichtlich das Interesse bestimmt, um zwischen den Eigenberichten Sanheribs über seinen dritten Feldzug und den alttestamentlichen Berichten in 2Kön 18f.; Jes 36f.; 2Chr 32,1-22 Bezüge herzustellen. Das gilt natürlich auch dann, wenn man sich von den propagandistischen Abzweckungen der Sanherib-Texte überzeugt. Hier kann dann zum Historischen ein apologetisches Interesse zusätzlich sich geltend machen, das zumindest die Lücken fürs göttliche Handeln offen halten will. Auch die immer wiederkehrende Streitfrage, ob es ein oder zwei Feldzüge gegeben hat, gehört grundsätzlich in den Bereich solcher historischen Apologetik. Ein neueres Interesse besteht darin, 2Kön 18-20 bzw. Jes 36-39 innerhalb des jeweiligen größeren literarischen Zusammenhangs zu interpretieren (dtr Werk; Jesajabuch), wobei meist das Interesse dominiert, den Kapiteln ihren Fremdheitscharakter im jeweiligen literarischen Zusammenhang zu nehmen.² Dem entspricht es grundsätzlich, wenn nach der Genese der Kapitelfolge aufgrund rein alttestamentlicher Prämissen gefragt wird, wie es besonders kräftig durch C. Hardmeier³ geschehen ist. – Der folgende Beitrag will fragen, wie die grundsätzlich drei Berichtsgestalten zur Sanherib-Affaire im AT – eine Notiz in 2Kön 18, die in Jes 36 fehlt; eine Erzählung vom (vor allem sprachlich artikuliertem) Angriff und Fall des negativen Helden in 2Kön 18f./Jes 36f., und eine Nach- und Neuerzählung dieses Vorgangs in 2Chr 32 – in den Kontext einer mit Sanherib gegebenen Erzähltradition hinein gehören.⁴ Von hier aus dürften dann Eigenarten des Berichtens und Erzählens in den alttestamentlichen Versionen eine weiter reichende Erklärung finden können, als es durch rein historische Überle-

¹ Über neuere Trends der Forschung versuchte ich in: Jesaja 134-139 zu orientieren.

² Für Jes 36-39 vgl. die Baseler Diss. (Theol. Hochschule) von Lanz, Jesaja 36-39. Man vgl. auch, wie z.B. Beuken, Isaiah II.2 327-355 die Bezüge der Rabsake-Rede zum (Proto-)Jesajabuch herausstellt.

³ Hardmeier, Prophetie.

⁴ Einen methodisch vergleichbaren Zugriff versuche ich bei einem Spezialthema der Sanherib-Episode in Höffken, Rede.

gungen der Fall ist. Denn folgende Überlegungen sind zu Sanherib und seinen antiken Erwähnungen (Rezeptionen, Anspielungen, Deutungen ...) angezeigt.⁵

Der assyrische König Sanherib regierte von 705-681. Er hat zunächst einmal seine Regierungstätigkeit selbst thematisiert in den verschiedenen Literaturformen, in denen sich in Assyrien königliches Handeln manifestieren ließ (Inschriften, Prismen, Briefe).⁶ Sodann werden Momente aus seinem Leben (nicht nur, aber zunehmend sein Ende) durch Nachfolger in Assyrien (Asarhaddon, Assurbanipal) und Babylonien (Nabonid) abgerufen und in den babylonischen Chroniken bestimmte Daten bzw. Vorgänge mit seinem Wirken verknüpft und er selber in Königslisten erwähnt. Endlich wird er auch in Ländern außerhalb seiner kulturellen Sphäre erinnert, wobei neben dem AT mit seiner Dreifachüberlieferung zu Sanherib vor allem noch die Nachricht über ihn im griechischen Raum bei Herodot wichtig ist, die sich schon bei Josephus Flavius mit der alttestamentlichen Überlieferung kombiniert findet. Dazu kommt Sanherib als Erzählfigur in den Worten des Wiesen Ahikar in aramäischer Überlieferung vor, die ihrerseits in Übersetzungen bzw. anderer Rezeption (Tobit) eine weite Verbreitung fand. Weitere Rezeptionen im Osten kommen hinzu.

Im Einzelnen: Sanherib thematisiert mit ihm verbundene Dinge / Handlungen zunächst in Briefen an seinen königlichen Vater, dann in Inschriften, Prismen oder Reliefinschriften im königlichen Palast unterschiedlichen Typs und Abzweckung,⁷ aber natürlich auch in Briefen an Beamte und Verwandtes (letzteres scheint aber kaum erhalten).⁸ Aufschriften auf Weihegeschenken und Verwandtes kommen hinzu. Dazu tritt die Fremdthematisierung, zunächst in Briefen von Beamten an ihn selber (hier scheint wenig erhalten oder zuschreibbar, wenn ich recht sehe),⁹ dann in Schreiben oder Inschriften

⁵ Die wichtigste Literatur zu diesem Feld stellt Frahm, Einleitung 21-28 dar, der die Wirkungsgeschichte der Sanheribgestalt und -überlieferung bis in die Gegenwart hinein untersucht hat. Der Autor ist vielleicht zu stark auf das Schema: historischer Sanherib und die abnehmende historische Konturierung dieser Gestalt fixiert. Aber das ist sicherlich nur ein Teilaspekt von möglichen Fragestellungen.

⁶ Für die Inschriften, Prismen wohl immer noch grundlegend Luckenbill, *Annals*; ders., *Ancient Records Vol. II 115-198* (englische Übersetzung).

⁷ Vgl. vor allem Frahm, Einleitung.

⁸ Die Briefe eines Sanherib an den König in Pfeiffer, *State Letters* Nr. 11 und 94 dürften angesichts der Inhalte von unserem Sanherib stammen müssen, der hier als eine Art Statthalter fungiert.

⁹ Vgl. immerhin Pfeiffer, *State Letters* Nr.122, der von Sargon als dem Vater des Briefempfängers spricht. – Möglich, dass der Kronprinz in Pfeiffer, Nr.51 mit Sanherib identisch ist. M. Dietrich, *Correspondence*, XXXVI zeigt für die baby-

Späterer (Briefe von Individuen, das heißt Beamte und Könige wie der Sohn und der Enkel; Erwähnung in Inschriften der beiden direkten Nachfolger) im assyrischen Kontext, endlich die in Inschriften aus Babylon aus der Zeit des Nabonid und in den genannten Chroniken und Königslisten. Dadurch entsteht ein relativ reiches Bild dessen, was Spätere im assyrisch-babylonischen Kulturkreis von Sanherib zu sagen wussten. Es ist sicher nicht überraschend, dass positive Interpretationen im assyrischen Umfeld dominieren, während Nabonid wegen der Zerstörung Babylons durch Sanherib wesentlich negative Akzente setzt. So nennt ihn der Brief Pfeiffer Nr.161 offenbar „Bild des Bel“ (der Brief spricht hier vom Vater des Briefadressaten, der wegen des sonst mit Asarhaddon verbundenen Briefschreibers mit Sanherib identisch sein muss); in Pfeiffer Nr. 248 wird von zwei Götteroffenbarungen gesprochen, die sich an Großvater (Sanherib) und Vater (Asarhaddon) des Assurbanipal richteten. Die an Sanherib lässt ihn als abgründig-mythischen Weisen erscheinen. Beide Briefe bewegen sich im Rahmen erwartbarer Königsideologie und legen Sanherib ein ausgesprochen positives Image bei, im zweiten Brief mit Modellcharakter für Assurbanipal.¹⁰ Bei Assurbanipal wird nebenbei deutlich, dass er den Tod des Großvaters als eine offene Rechnung verstand, die sein Abschlagen von (Gott) Assur-Feinden (nach der Einnahme von Babylon) am Orte des Todes Sanheribs sozusagen beglich.¹¹ Dabei dürfte die Meinung sein, dass dieser Ort wegen der Schedu- und Lamassu-Figuren als Tor eines Palastes oder Tempels zu deuten ist. Insgesamt kann gesagt werden,¹² dass für Asarhaddon,¹³ Assurbanipal¹⁴ und Sin-šar-liškun¹⁵ vorrangig ein genealogisches Legitimationsinteresse auszumachen ist, wenn sie sich unter anderem auf Sanherib als Vater, Großvater oder Ahnhern rückbeziehen. Daneben finden sich Rückgriffe auf geschichtliche Präzedenzfälle, die für Assurbanipal mit Sanherib verbunden sind: sein Aufenthalt im Kronprinzenpalais (§ 766; 835); die Eroberung der elamischen Grenzfestung Bit-Imbi, § 800; eine von Sanherib errichtete Mauer in Ninive, § 881; Erinnerung an Araberkämpfe, § 943. Die genannten Sach-

lonische Korrespondenz, dass auf Sanherib wenig (2 Briefe) zurückzuführen scheint.

¹⁰ Der Großvater ist der Weise; der Vater eroberte Ägypten. Zur Sache vor allem Parpola, Letters 100 (=LAS 117).

¹¹ Neueste Übersetzung Hecker, TUAT NF 2 74ff. (80: IV 70-73).

¹² Mit den folgenden Bemerkungen beziehe ich mich bequemerweise auf die Stellen im Index von Luckenbill, Ancient Records II 481. Die folgenden Angaben beziehen sich also auf die Paragraphen des Textes bei Luckenbill.

¹³ Luckenbill, Ancient Records II 668, 702, 721 und öfter.

¹⁴ Bei ihm wird im Regelfall auf den Großvater zurückgegangen; Rückgriff bis Sargon II ist die Ausnahme, Luckenbill, Ancient Records II 986.

¹⁵ Luckenbill, Ancient Records II 1144, 1153 und öfter.

verhalte stehen jeweils mit einem entsprechenden Handeln Assurbanipals in Verbindung.

Dass dabei auch im assyrischen Raum gegenüber Sanherib und seiner Familie negative Haltungen vorhanden waren, lehrt jener Brief, der von der Ausrottung der Sanherib-Familie in einem Prophetenspruch kündigt.¹⁶ Dass dem die babylonische Überlieferung entspricht, zeigt die zweimalige Erwähnung bei Nabonid, der die Vernichtung des Sin-Tempels in Harran (in der Babylon-Stele Kol. I)¹⁷ und eines Tempels (des E-ulmasch) in Sippar¹⁸ auf das Wirken Sanheribs (wiewohl jeweils gottgewollt) zurückführt. Dass trotz dieser auf das Wirken Sins zurückgeführten Katastrophen Sanherib als Erzbösewicht gilt, wird deutlich. In der Babylon-Stelle wird dieses Negativ-Verhalten bis zu seinem Tode durch Sohneshand durchgezogen. – Eine indirekte Kritik durch Be- oder Verschweigen¹⁹ ist in Sachen der Zerstörung Babylons durch den Sohn und Nachfolger Asarhaddon unverkennbar. Es ist ein „früherer Herrscher“, dessen Fehlverhalten Asarhaddon korrigiert.²⁰ Hier meldet sich eine gegenüber Sanherib kritische Haltung zumindest in dieser Sache, zu der wohl auch andere Ausführungen zu rechnen sein können.²¹ Die Notierungen zu Sanherib in den babylonischen Chroniken sind indessen überraschend zurückhaltend; nicht einmal die Katastrophe Babylons wird erwähnt, freilich vorausgesetzt.²²

Eine wichtige Rolle spielt Sanherib dann in alttestamentlicher und von dieser abhängiger israelitisch-jüdischer Literatur: zunächst ist die offensichtliche Doppelüberlieferung in 2Kön 18f. zu nennen, die neben einer eher sachlichen Notiz in 18,13-16 auch eine gewachsene erzählende Überlieferung über den Angriff des gotteslästerlichen Assyrsers gegen Jerusalem (und König und Volk) und den Gott Jahwe thematisiert und ihn scheiternd nach

¹⁶ ABL 1217 + K 13737; weitere Angaben bei Frahm, Einleitung 22 mit Anm. 97.

¹⁷ Neuere Bearbeitung bei Schaudig, Inschriften 514ff., Text 515f., Übersetzung 523.

¹⁸ Der Text bei Schaudig, Inschriften 457 bzw. 465 (2 III 26-29).

¹⁹ In der Ursprungssituation der Texte wusste jeder Leser, wer als Zerstörer Babylons zu verstehen ist.

²⁰ Vgl. Luckenbill, Ancient Records II 641f. und öfter; entsprechend sind auch positive Rückbezüge auf den Vater insgesamt seltener: in unklarem Zusammenhang § 761B (Schluss). Vgl. Borger, Inschriften 12, Episode 2.

²¹ Luckenbill, Ancient Records II 1011: ein Text von Assurbanipal, in dem offenbar von Fürbitte von Göttern vor Marduk / Assur für den toten Sanherib die Rede ist; s.a. den als die „Sünde Sargons“ bezeichneten Text; dazu Frahm, Einleitung 227-229 wohl aus der Zeit Asarhaddons.

²² Letzte Übersetzung: Hecker, TUAT NF 2 37f. (= II 24-38). Acht Jahre königslose Zeit unter Sanherib. In dieser Hinsicht ist die Asarhaddon-Chronik ausführlicher, vgl. ANET 303.

Hause zu seinem wohlverdienten Ende bringt. Diese Erzählüberlieferung wird mit leisen Retuschen auch in Jes 36f verwendet, während die christliche Überlieferung in 2Chr 32,1-23, abgesehen vom Scheitern des Gottesfeindes, entschieden eigene und neue Akzente setzt. Man hat in verschiedenen Kreisen des späteren antiken Judentums dieses Erzählgeschehen als Modell für göttliches Retterhandeln zugunsten Jerusalems verstanden²³ – mit teilweise sehr negativen, tödlichen Wirkungen im Rettungsmodell „Gott schützt seine eigene, uneinnehmbare Stadt“. Wie seit alters bekannt, gibt es hier engere sachliche Beziehungen zum Bericht in Herodot²⁴ über einen Angriff des Sanacharibos auf Ägypten, der dank einer Traumansage des Gottes Hephaistos (Ptah) bei Pelusion durch ein Mäuse-Wirken scheitert. Die Mäuse zerfressen die Waffen und so sind die Angreifer zu Flucht und Untergang verurteilt. Der Text hat freilich die Erzählfigur Sanherib schon sehr viel weiter entwickelt: er ist König der Araber und Assyrer; sein Heer ist das arabisches. Ähnlich problemreich ist der Name des ägyptischen Königs, Sethos. Man wird also den Text in Nähe wie Abstand²⁵ zum alttestamentlichen Bericht in 2Kön 18f. par Jes 36f. zu stellen haben. Das gilt auch dann, wenn schon Josephus Flavius in Antiquitates 10.1-23 beide Überlieferungen verbindet und somit das Scheitern Sanheribs vor Jerusalem und bei der Belagerung von Pelusion total macht.²⁶ Dass dabei die Herodotnachsricht aufgrund von 2Kön 19,8f. neu gefasst wird – der Aithiopierkönig Tharsikes bedroht, so hört Sanherib, den Pelusion belagernden Assyrer, 10.17 –, ist deutlich und macht die eigentliche Nachricht des Herodot für Josephus zweitrangig (vgl. 10.18-20).

Sanherib ist somit eine assyrische Herrscherfigur, die jenseits der babylonisch-assyrischen Welt ein beträchtliches Nachwirken kennt,²⁷ das Elemente seines Wirkens wohl stärker in wie auch immer einzuschätzender Erinnerung behält, als das bei Vorgängern und Nachfolgern der Fall zu sein

²³ Vgl. Sir 48,18-21; 1 Makk 7,41; 2 Makk 8,19; 15,22; 3 Makk 6,5; Josephus, BJ 5. 387f. Dabei erfolgt eine neue Aussagekonzentration auf die Untat, zu der Sanherib anleitet und den göttlichen Eingriff durch den Engel, der 185000 Menschenleben fordert. In dieser Konzentration hat dann auch der Tod des Gottesfeindes keinen Ort.

²⁴ Historien 2.141. Literatur: Klees, Eigenart 61; Frisch, Träume 39-41; West, Pharaos 262-271; Lloyd, Herodotus Book II 99-105.

²⁵ Eine beliebte Nähefiktion bedient sich des Motivs des himmlischen Eingreifens: da der Engelseingriff im AT wie die Mäuse bei Herodot „in Wirklichkeit“ eine Pest meinten, mag sich die Geschichte ursprünglich auf dasselbe Geschehen beziehen. Einwand: Mäuse, die Waffen zernagen, haben mit Pest nicht das Geringste zu tun. Anders beispielsweise Lloyd, Herodotus Book II 103f.

²⁶ Zur Josephus-Rezeption vgl. Begg, Josephus's Story 387-417.

²⁷ So auch Frahm, „Sanherib“ 39.

scheint. Die griechische Welt erinnert vor allem Semiramis, Herodot nebenbei auch Sardanapal mit seinen Schätzen in der Stadt des Ninos (Hist. 2.150). Demgegenüber bleibt für andere Herrscher die Erinnerung der Griechen bloss bis nichtssagend, was im Grunde ja auch für das AT gilt.

Im AT werden auch weitere assyrische Herrscher als Akteure²⁸ erwähnt, aber einzig Sanherib genießt das „Privileg“, als Sprecher eingeführt zu werden. Ebenso wird nur bei ihm der Aufsehen erregende Tod erwähnt.²⁹ Entsprechendes Erinnern gilt für das aramäische Ahikar-Buch,³⁰ wo Sanherib in seinem Sohne Asarhaddon eine Art Gegengewicht findet. Beide stehen hier für die ambivalenten Wirkungsweisen von Königen in Sachen von Tod und Leben, von Verdammen und „barmherzigem“ Akzeptieren. Diese prägen nicht nur die Sprüche des Ahikar (X.6-14) Sie sind hierin freilich typisch für weisheitliches Beobachten oder Wahrnehmen königlichen Wirkens überhaupt (im AT vgl. z.B. Prov 14,35; 16,10-15; 19,12; 20,2.28; 24,21f.; Qoh 8,3f.). Dank der Übersetzungen des Ahikar in zahlreiche weitere Sprachen erhält sich vage Erinnerung an beide Herrscher in den Kulturen des Vorderen Orients in späterer Zeit.³¹ Das gilt auch für syrische Überlieferung, auf die jetzt wieder A. Harrak aufmerksam machte.³² Hierbei geht es freilich weniger um Sanherib als um seinen aus Ninive geflohenen Sohn und dessen Familie.³³ Gleiches gilt für die Rezeption dieser Tradition im Tobit-Roman, wo zunächst eine sprachlich eigenständig formulierte Herrscherfolge Enemessaros – Sanherib – Sacherdonos auffällt (dahinter verbirgt

²⁸ In der Reihenfolge des 2. Kön-Buches: Pul, Tiglat-pileser (III) – es scheint offensichtlich, dass die Überlieferung von zwei verschiedenen Herrschern sprechen will –, Salmanassar (V), Sanherib und Asarhaddon (aber einzig als Nachfolger des Vaters). Dazu kommt in Jes 20,1 noch Sargon, der in 2Kön fehlt. Aber er agiert dort nicht selber, sondern sein Tartan...

²⁹ Vgl. auch Tob 1,21.

³⁰ Vgl. Kottsieper, Geschichte 320-347. – Kottsieper, Aufnahmen 283-289 verweist darauf, dass eine solche Rezeption assyrischer Gestalten im Papyrus Amherst 63 eine Parallele hat (Assurbanipal und Schamaschumukin); siehe zuletzt zu Ahikar: Woschitz, Parabiblica bes. 243-260.

³¹ Wie die Versionen bei Conybeare / Rendel Harris / Smith Lewis, Story zeigen, gilt das freilich nur sehr teilweise. Dominanter ist freilich die Orientierung an Sanherib.

³² Harrak, Tales 168-189.

³³ Der Text über einen Missionar Awgen bei Harrak, Tales 169. Dieser missioniert beim Berge Qardu in der Stadt Sarguga (sonst unbekannt). In dieser hätte der Sanherib-Sohn Šr'sr (Schar-usur) Zuflucht genommen nach seiner Flucht aus Ninive, dort den Tempel des Vaters errichtet und gottesdienstlich gepflegt. Seine Nachkommen seien dann durch den Heiligen Awgen zum Christentum bekehrt worden. Dass Sanherib-Nachkommen als christliche Märtyrer galten, ist in dieser syrischen Tradition auch sonst auszumachen, vgl. Harrak, 182-183.

sich die Reihung Salmanassar – Sanherib – Asarhaddon), wobei das Wirken des Achi(a)kar mit dem Regime des Sacherdonos verbunden wird.³⁴

Dass der Tod des Sanherib dabei immer denkwürdig war, ergibt sich schon daraus, dass der Brudermord in den königlichen Kreisen etwas Auffälliges war (es genüge hier der Verweis auf die Probleme der Nachfolge Davids), wohingegen der Vatermord doch völlig aus dem Rahmen fällt – und daher die Menschen beschäftigte.³⁵ Möglich auch, dass es sich bei Nachrichten über den Tod der Semiramis um eine Übernahme aus der Sanherib-Überlieferung handelt.³⁶

Eine Beobachtung ist noch zu nennen: die griechische Tradition bei Herodot und darüber hinaus der „astronomische Kanon“ aus Alexandria haben keine präzisen Vorstellungen zur chronologischen Fixierung des Sanherib entwickelt (so Herodot)³⁷ bzw. kennen Sanherib als Herrscher in der Nabonassar-Chronik im astronomischen Kanon überhaupt nicht.³⁸ Eine präzisere Zuordnung ist vor den Entdeckungen in der Welt Mesopotamiens im 19. Jh. einzig durch das Alte Testament – das heißt durch die Verknüpfung der Regierung des Sanherib mit der des jüdischen Königs Hiskija – möglich gewesen, was dann Josephus Flavius im Aufgriff der Herodot-Überlieferung an christliche Chronographie und Geschichtsschreibung (Euseb usw.)

³⁴ Zu weiteren Problemen der eingeführten Ahikar-Gestalt vgl. man Kottsieper, *Geschichte* 322f., der der Annahme skeptisch gegenübersteht, der in einem Uruk-Text (W 20030,7, vgl. van Dijk, *Inschriftenfunde* 39-62, bes. 46-52) mit dem Aramäer und Weisen Ahuqaru identifizierte ummanu des Asarhaddon, Aba'enlildari, sei eine historische Figur; positiver dazu z.B. Greenfield, *Ahiqar* 329-336, bes. 330f. Zur Frage eines solchen ummanu wird man auch die Nachrichten in der sog. Synchronistischen Chronik, ANET 273f. berücksichtigen müssen. Sie kennt für die Zeit Asarhaddons zwei, die anders heißen. Zum Profil des ummanu bzw. ummianu vgl. AHw III, 1416 unter 8d) und 11).

³⁵ So liefert Josephus, *Ant* 10.20 eine detaillierende Darstellung der Vorgänge (es sind die zwei ältesten Brüder; Begräbnisort für Sanherib samt Name; die Mörder werden „vertrieben“). Möglich, dass Manches davon auf den von ihm verwendeten Berossos zurückgeht (10.23), doch geht das aus dem dort Gesagten nicht hervor.

³⁶ So die These von Zawadzki, *Tradition* 69-72.

³⁷ Herodot versetzt die Affäre um die Mäuse in Pelusion in die Zeit nach der äthiopischen Herrschaft des Schabaka / Sabakos, in die eines Sethos, der Nachfolger des blinden Anysis gewesen sein soll. Der sei hinwiederum Vorgänger Psammetichs gewesen. Die zeitlichen Vorstellungen Herodots sind dabei etwas fantastisch (vgl. nur 2.140: Anysis soll 500 Jahre vor Amyrtaios gelebt haben). Anders sieht die Sache aus, wenn man die Daten der Könige von Psammetich bis Amasis addiert (2.157.159.161; 3.10).

³⁸ Vgl. Deißmann, *Daten* 31ff. Genannt werden nur babylonische Herrscher.

weitergereicht hat.³⁹ Dieser verarbeitet auch Berossos, der hierzu bei Josephus fehlt,⁴⁰ wenngleich second hand nach Alexander Polyhistor und Abydenos.⁴¹ Selbst die Berossos-Überlieferung vermag kaum etwas daran zu ändern, dass die Sanherib-Tradition vage bleibt.⁴² Berossos scheint die Herrscherfolge Phulos, Senecherib, Asordan zu kennen, wobei Phulos als Bruder des Sanherib gilt.⁴³ Asordan wird dann mit dem sechs Jahre über Babylon herrschenden Sanherib-Sohn Aschur-nadin-schumi gleichgesetzt.⁴⁴ Der Mörder Merodach-baladans, Elibos (Bel-ibni) regiert in Babylon 3 Jahre, wird dann von Sanherib besiegt und durch den Sanherib-Sohn Asordonios als König in Babylonien ersetzt.⁴⁵ Wichtiger sind erste kriegerische Berührungen mit Griechen (Joniern) im kilikischen Raum, die in eine Siegesstele Sanheribs und in die Anlage der Stadt Tarson / Tharsin als einem Ebenbilde von Babylon münden. Insgesamt regiert er 18 Jahre und wird von seinem Sohne Ardumuzan im Hinterhalt getötet (Schnabel Nr. 43). In einem weiteren Auszug (Schnabel Nr. 43a) aus dem Polyhistor ist Sanherib Bruder und Nachfolger von Phul. Das weitere entspricht dem zuvor Zitierten,⁴⁶ nur dass hier der Mörder Sanheribs als sein Nachfolger für 8 Jahre erscheint.⁴⁷ Das Abydenos-Zitat (Schnabel Nr.44) graezisiert die Überlieferung erheblich stärker (Sanherib baut Tempel für die Athener). Hier wird dann freilich erst Sanheribs Nachfolger von seinem Sohn Adramelos getötet ...⁴⁸ Der

³⁹ Die bei Euseb mitgeteilte babylonische Königsliste ist ziemlich fantastisch, vor allem im 2. Teil (vgl. Fragmente der Kanones: Phul, Tiglat Phanassar, Salamanasar, Sennachereim (alle als assyrische Könige bezeichnet, d.i. die Abfolge in 2Kön), dann Merodach-Baladan, Nabuchodonosor usw.

⁴⁰ Eine Ausnahme stellt die knappe Notiz in Ant 10.20 dar, nach der Sanherib über die Assyrer herrschte und ganz Asien (und Ägypten) mit Krieg überzog. Zum Textproblem, das die Klammer indiziert, s. Marcus, Josephus 166 Anm.3.

⁴¹ Vgl. Jacoby, Fragmente: FrGrH 680 F 7c; 685 F 5. Die Hinweise in der armenischen Übers. des Chronikon.

⁴² Vgl. Schnabel, Berossos; Burstein, *Babyloniaca*; Verbrugge / Wickersham, Berossos.

⁴³ Vgl. Schnabel, Berossos Fragmente 43 (bei Euseb aus dem Polyhistor); 43a (Exzerpte aus dem Polyhistor bei Mar Michael).

⁴⁴ Das lässt sich aus Schnabel, Berossos Fragment 43 u. 43a erschließen (Sanherib regiert in Assyrien, Asordanios / Asordanios in Babylon). Anders Verbrugge / Wickersham, Berossos 54f. mit Anm. 32-33, wo Asordanios mit Asarhaddon identifiziert und mit einem Irrtum des Polyhistor gerechnet wird

⁴⁵ Dass hier gute Tradition vorliegt, zeigt die Darstellung in der babylonischen Chronik, ANET 301.

⁴⁶ Elibos heißt Samelibos.

⁴⁷ Eine andere Auffassung bei Burstein, *Babyloniaca* bes. 23-25.

⁴⁸ Auch hierzu Burstein, *Babyloniaca* 25 anders: er nimmt vor „Er wurde durch seinen Sohn Adramelos ermordet“ eine Textlücke an, wodurch dann der „Er“ zu

Sieg über Babylon, der Kampf in Kilikien mit Bau von Tarsus nach dem Muster Babylons entspricht dem bereits oben Genannten.

Die Auflistung bietet zunächst eine Art Panorama. Studiert man dieses genauer, so schälen sich einige Tendenzen der Rezeption des Sanherib heraus: das sind einmal mit der Person verbundene signifikante Taten, die vor allem (aber nicht ausschließlich) als (versuchte bzw. durchgeführte) Untaten verstehbar sind. Das sind zum anderen Aspekte, die mit seinem ungewöhnlichen Tode zusammenhängen: dieser Tod durch Sohnes- oder Söhnehand (die Überlieferung bleibt hier ja gespalten) bleibt denk- im Sinne von bewahrenswürdig, auch wenn es dazu gegensätzliche Auffassungen gibt. Ganz bestimmt also die Sanheribtradition sein ungewöhnliches Ende nicht. Dem entspricht es, dass Sanherib und sein Nachfolger rein als Namen rezipiert werden können, gleichsam typische Vertreter der Profession König in alter Welt, in die die Namen nur Pseudokonkretheit einbringen (Ahikar, aber auch Tobit).

Geht man zunächst von der Tat oder Untat des Sanherib auf, so fällt ins Auge, dass Nabonid, AT und Herodot die signifikanten Belege liefern: ist es im einen Fall die Vernichtung der Stadt Babylon (u.U. auch die Sippars), so im anderen der scheiternde Versuch, Jerusalem oder Ägypten bzw. Pelusion (Herodot) zu erobern. Die Verknüpfung beider Überlieferungen bei Josephus (Ant 10.1ff.) führt noch zu einer Steigerung des Böartigen.⁴⁹ Diese Untaten lassen sich durch spätere Traditionen unterfüttern, die zweifellos sekundär sind: der Kampf und Sieg gegen Griechen in Kilikien dürfte eine Tat sein, die samt dem Aufbau von Tarsus in Analogie zu Babylon erst ein Produkt der Spätzeit (ab Berossos?) darstellt – zumindest als ein „denkwürdiges“ Phänomen. Das ist eine Problematik, die jenseits der Frage steht, ob diese Überlieferung historisch ist.⁵⁰ Diese Überlieferungen bei Berossos sind aber gewiss als positive Merkmale des Handelns von Sanherib gemeint.

Sanherib wird, vgl. zu Fragment 5b. Aber man muss wohl die Personen Adramelos und Ardumuzan auseinander halten.

⁴⁹ Eine Steigerung liegt auch bei Tob 1,18 vor, wenn es den von Jerusalem Flüchtenden als Mörder in Ninive vorführt, dessen Opfer Tobit bestattet. Hier scheint im Hintergrund die Vergeltungslehre zu stehen: es geschieht ihm, was er getan hat (?).

⁵⁰ Zum möglichen historischen Kontext einer Auseinandersetzung von (Sargon und / oder) Sanherib mit Griechen vgl. kurz Frahm, Einleitung 14 mit Anm. 52. – Die Frage ist für Sanherib und seinen Kilikienkrieg (den Beamte, nicht der König selber, führen) mithilfe von Luckenbill, *Ancient Records II* 286-289 bearbeitbar: es ist für die Darstellung seiner Tätigkeit ein recht unwichtiges Geschehen. Dass es sich zur Schlüsselposition auswächst, hängt mit der neuen Situation des Berossos unter makedonisch-griechischer Herrschaft zusammen.

Dabei steht die Untat bei Herodot, aber auch bei Nabonid (im Sippar-Text) für sich allein als unableitbares Geschehen. Nabonid (Babylon-Stele) und AT (2Kön 18f.) verknüpfen dann Untat und Ende durch Sohnes Hand. Nicht dass damit unbedingt ein Tat-Folge-Denken im Blick stünde, es handelt sich eher um eine Suggestion, die dieses Ende und diese Untat mit einander verbindbar sein lässt (vgl. 2Kön 19,6f.). Hier rückt die Untat in den Schatten des Endes oder wird auf das Ende hin verstanden. So stehen die beiden Berichte in 2Kön 18f. und in der Babylon-Stele Nabonids in einer sehr engen Beziehung zu einander, was zunächst einmal eine Parallelität, keine Abhängigkeit meinen kann. Ist es ein gleichartiges geistiges Milieu, das beide Texte bedingt? Ähnliche Fragen lassen sich an die Erzählung in Herodot 2.141 stellen. Es bleibt allerdings schon in der Literatur sehr unklar, auf welchem Hintergrund man die Erzählung überhaupt verstehen kann: auf einem (rein) ägyptischen?⁵¹ Auf einem phönizischen oder auf einem griechischen,⁵² wobei natürlich auch Mischformen entstehen können. Eine gewisse Nähe zum AT garantieren vor allem zwei Faktoren: die Namensähnlichkeit Sanherib – Sanacharibos; das Scheitern des Angriffs durch einen himmlischen Eingriff mehr oder weniger indirekter Art (Engel hier; Mäuse da), der in nächtlicher Plötzlichkeit sich ereignet. Damit sind aber die Ähnlichkeiten schon erschöpft und es überwiegen die Differenzen und damit verbunden entsprechende literarische Formen (Inkubationsorakel,⁵³ „kriegerisches“ Wirken einer Mäusarmee;⁵⁴ Ätiologie zu einer [Königs / Gottes?] Statue⁵⁵).

Auf der anderen Seite ist zu sehen, dass überraschenderweise Aussagen über die für andere zentrale Untat fehlen können: so fehlt seltsamerweise in der Babylonischen Chronik die Zerstörung Babylons unter Sanherib – nur die königslose Zeit Babylons und dann später die Rückführung von Bel und den Göttern nach Babylon wird berichtet. Die Asarhaddon-Chronik ist nur wenig deutlicher.⁵⁶

⁵¹ So Lloyd, Herodotus Book II 99-105.

⁵² So stellt Frisch, Träume 40f. eine Herkunft von Tyern in Memphis und eine solche von dort ansässigen Griechen nebeneinander.

⁵³ Eine ägyptische Parallele bei Lloyd, Herodotus Book II 101.

⁵⁴ Auf griechischen Hintergrund verweisen hierfür Klees, Eigenart 61 Anm.185; Frisch, Träume 40f. unter Verweis auf Strabo 13.1.48, was dort auch mit einer Götterstatuen-Ätiologie für Apollo Smintheus verbunden ist. Als Rezeption einer chinesischen (und tibetischen) Erzählung im Westen will das West, And it came to pass vor allem 269-271 verstehen.

⁵⁵ Dazu Lloyd, Herodotus Book II 105.

⁵⁶ Vgl. die Zufügung zum 12. Jahr Asarhaddons mit der Berechnung des unter Sanherib (8 Jahre) und unter Asarhaddon (12 Jahre) statthabenden Aufenthalts von Bel in Assur und entsprechend dem Ausfall der Neujahrsfeiern in Babylon.

Auch die Aufnahmen des Endes Sanheribs verlangen einen zweiten Blick.⁵⁷ Die Überlieferung ist gezeichnet von einer Ambivalenz, die einen Mörder, zwei oder gar mehrere kennt. Die Mörder sind im Regelfall Söhne Sanheribs, müssen es aber nicht durchgängig sein. Andererseits gibt es Texte, in denen die Aufsehen erregende Art des Todes keine Rolle spielt. Das gilt schon für Asarhaddons Bericht über seine Sukzession (vom Tode Sanheribs ist nicht einmal die Rede),⁵⁸ aber auch für Ahikar I.4, wo nur das Dass des Todes und der Nachfolge Asarhaddons eine Rolle spielt.⁵⁹ Möglicherweise hat ein Desinteresse an der Todesart Gründe.⁶⁰

Ein Sohn: Die Babylonische Chronik (ANET 302) bietet Datum (20. Tebitu), den einen, namenlosen Sohn⁶¹ als Mörder, geht auf die Umstände (länger dauernde Wirren) ein und mündet in die Notiz über Asarhaddon als Nachfolger. In Nabonids Babylon-Stele wird vor allem betont, dass der Mörder „Sohn, das was aus seinem Innern hervorging“, war, unterstreicht also den Charakter als Sohnes-Mord am Vater. – Bei Berossos nach dem Polyhistor hieß dieser Mördersohn Ardumuzan (Schnabel, Fragm. Nr. 43)⁶², in einem weiteren Fragment (aus Mar Michael) ist er namenlos und regierte 8 Jahre (Schnabel, Fragm. Nr. 43a). Bei Abydenos schließlich scheint der Tod

Für das Akzessionsjahr Schamaschschumukins wird dann die Rückkehr von Bel und anderen Göttern nach Babylon gesprochen (vgl. ANET 303). – Dass diese Chronik die Zerstörung Babylons unter Sanherib vermeldet hatte, bleibt möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich.

⁵⁷ Dazu auch Zawadzki, Tradition 69-72. Weiteres bei Vera Chamaza, Ruhestätte 241-249, der neben den Grabinschriften KAH I, 46-47 aus Assur auch einen Brief, ABL 473, bringt, den er auf die Klageriten bei Sanheribs Tod in Assur beziehen will. Dort auch ein weiterer Versuch, den Gottesnamen Nisrok/ch aus 2Kön 19,37 zu erklären.

⁵⁸ Vgl. den Text bei Borger, Inschriften 40-45. Das Ende Sanheribs verbirgt sich hinter Sätzen wie „Nachher wurden meine Brüder verrückt und verübten alles, was Göttern und Menschen missfällt; sie schmiedeten böse Pläne, rebellierten (usw.)“, A I 41ff.

⁵⁹ Der Text ist hier allerdings lückenhaft, freilich ist kaum eine andere Ergänzung möglich.

⁶⁰ Bei Ahikar könnte dies angesichts der grundsätzlich positiv gesehenen Gestalt Sanheribs wie seines Sohnes darin liegen, dass dieser Tod für ein in diesem Werke zugrunde gelegtes Vergeltungsdenken von sperriger Qualität gewesen wäre.

⁶¹ Historisch dürfte der Sanherib-Sohn Arad-Mulissi (früher Arad-Ninlil gelesen) gemeint sein, was Parpola aus ABL 1091 erschließen wollte, vgl. Parpola, Murerer 171-182.

⁶² Dieser findet sein Ende durch seinen Halbbruder Axerdis, der siegreich gegen Byzanz, Ägypten und Koile-Syrien vorgeht. Sein Zeitgenosse ist Pythagoras. – Hinter Axerdis wird sich Asarhaddon verbergen.

Sanheribs natürlich gewesen zu sein (?).⁶³ – Auch der bei A. Harrak besprochene syrische Text spricht trotz seiner manifesten Abhängigkeit von 2Kön 19 nur von dem einen Sohn Sarezer und dessen späterer Existenz nach der Flucht aus Ninive.⁶⁴

Zwei Söhne: Dies ist zunächst einmal die Sicht in 2Kön 19,37 / Jes 37,38, wenn man zu 19,37 vom MT ausgeht. Die Namen Adrammelek und Sar-ezer werden genannt. In dieser Tradition auch Tob 1,21 (betont zwei Söhne ohne Namen) und Josephus Ant 10.23 (mit den Namen Andromachos und Seleukaros und der zusätzlichen Angabe, es handele sich um die älteren Söhne Sanheribs).

Mehrere Söhne / Mörder: Bei Lesung mit Q von 2Chr 32,21⁶⁵ bekommt man mehrere Söhne. Die Notiz bei Assurbanipal (ANET 288; Hecker, *Annalen*, 80) spricht von einer offenen Mehrzahl von Mördern, nicht aber von Söhnen. Sehr verunklarend drückt sich schon Asarhaddon in seinem Nachfolge-Bericht aus (ANET 289f.). Von allerlei Machinationen der Brüder ist die Rede, freilich nicht vom (Vater)Mord.

An dem Ort des Geschehens interessiert sind naturgemäß die alttestamentlichen Stellen, wenngleich in ungleicher Ausrichtung (2Chr 32 ist an der Identität des Gottes uninteressiert). Der Ort selber (sei's nun ein Palast- oder Tempeltor) ist naturgemäß auch für das Schlachtfest Assurbanipals wichtig (ANET 289f.), wird freilich nicht eigens genannt. Den alttestamentlichen Zeugen erlaubt es, den Vatermord mit dem Mord im Tempel zu verknüpfen, was je für sich schon ungeheure Verbrechen sind: Mord, Vatermord, Vatermord im Tempel als höchste Steigerung. Ansonsten sind gerade die mesopotamischen Quellen am Ort des Geschehens merklich desinteressiert. Endlich ist zu notieren, dass die Verbindung von Vatermord und Nachfolge des Asarhaddon – gegebenenfalls mit Flucht des / der Mörder(s)⁶⁶ – naturgemäß häufig vorkommt (Babylonische Chronik, AT, Tobit, Josephus). Das könnte dafür sprechen, dass sich 2Kön 19 hier an einer chronikartigen Notiz orientiert, wie wir sie idealtypisch in der Babylonischen Chronik vor uns haben. Dafür spricht nicht zuletzt die Beobachtung, dass im Kontext von 2Kön 18f. die Erwähnung des Nachfolgers eigentlich verzichtbar war: Asarhaddon spielt in der Folge keine Rolle ... Umgekehrt ist von der Erzähl-

⁶³ Vgl. Schnabel, *Berosos Fragm. Nr. 44*: Sanheribs Nachfolger Nergilos wird durch seinen Sohn Adramelos beseitigt. Bei Jacoby, *Fragmente* unter „Abydenos“ wird der Text stillschweigend korrigiert, sodass Adramelos zum Mörder Sanheribs wird, den Nergilos beseitigt.

⁶⁴ Vgl. Harrak, *Tales*.

⁶⁵ Rudolph, *Chronikbücher z.St.*

⁶⁶ So schon bei Asarhaddons Bericht: die Thronusurpatoren „flohen in ein unbekanntes Land“; ANET 290.

logik in 2Kön 18f. her mit dem markanten Tode des Bösewichts ein recht „befriedigender“ Abschluss erreicht.⁶⁷ Dem entspricht die Rezeption in 2Chr 32 vollkommen: der Nachfolger Sanheribs ist uninteressant, vgl. 32,21. Es kommt, wie es im Grunde schon der prophetischen Vorgabe in 2Kön 19,7 entspricht, auf den Tod des Bösewichts an.⁶⁸ Das entspricht dem Vorgehen bei Nabonid, Babylon-Stele I: der Nachfolger spielt keine Rolle.

Die Erwägungen zu Untat und Ende Sanheribs könnten folgende Beobachtungen bekräftigen: nimmt man historisch-kritische Exegesen zu 2Kön 18f. oder Jes 36f. auf, so fällt auf, dass auf dem Felde der Untat (bzw. der Untat in Wortform) nachgearbeitet wurde. Das gilt zunächst einmal relativ wenig für die Rede des Rabsake, aber auch für den Brief Sanheribs, sofern er selber einer Nacharbeitungsstufe zugehörig sein dürfte.⁶⁹ Es gilt endlich auch ganz stark für die prophetischen Worte, sofern diese die Untat benennen.⁷⁰ Es gehört dies in den Bereich einer sich steigernden Interessiertheit an der Untat, die wir auch anderwärts am Werke sehen können.

In der Forschung des AT hat bis in jüngste Zeit hinein eine Hauptrolle die Frage nach den historischen Vorgängen gespielt, die den bzw. die alttestamentlichen Bericht(e) mit der Selbstdarstellung der Intervention Sanheribs in Juda und Jerusalem im Jahre 701 verknüpft. Dabei ist dann natürlich zusätzlich von Gewicht der „link“, den das AT zwischen diesem Vorgang und dem Tode des Sanheribs verbindet. Auch hier kann die historische Frage stark Thema sein, wobei freilich diese alttestamentliche Verbindung von Bedrohung des Zion und Ende des Königs durch mörderische Sohneshand weitaus stärker in den Bereich der theologischen Deutung gehört, wie die

⁶⁷ Was die Quellen der Extras bei Josephus, Ant 10.23 sind, ist meines Wissens unklar. Das Grab ist mit dem Todesort identisch, dem Tempel namens Araske; die beiden Mörder sind die älteren Söhne (Andromachos und Seleukaros), während wohl (der Text ist hier schwierig) die jüngeren durch Asarhaddon verdrängt wurden. Zur Sache besonders Begg, Story 411-413; zur Quellenfrage (wohl Berossos) vgl. vor allem 412 Anm. 189. – Aber geben das die sonstigen Zitate aus Berossos in antiker Literatur wirklich her?

⁶⁸ Wer mit Stade B1 und B2 als verschiedene (Quellen)Schriften versteht (vgl. z.B. unter den Neueren Blenkinsopp, Isaiah 1-39 458f., vor allem 469) kann mit der Nachfolgernotiz am Schluss des ersten Bericht rechnen.

⁶⁹ Man rechnet weithin mit einer ursprünglich selbständigen zweiten Quelle (Stade B2); doch ist es angesichts der starken sprachlichen und sachlichen Querverbindungen am ehesten sinnvoll, mit B2 als einer Neubearbeitung zu B1 zu rechnen; vgl. zum Sachkreis auch meine Darstellung in: Jesaja 134-139.

⁷⁰ Eine gewisse Tendenz der Forschung geht dahin, mit massiveren Überarbeitungen im Bereich des Prophetenworts 2Kön 19,21-35 par. Jes 37,22-35 zu rechnen, weniger mit solchen im Zusammenhang der Rabsake-Rede(n). Vgl. die Kommentare von Wildberger, Jesaja; Würthwein, Bücher, und Blenkinsopp, Isaiah 1-39.

parallele Deutung, die Nabonid in einer seiner frühen Inschriften liefert, zu erkennen gibt: dort ist es die Katastrophe, die Sanherib über Babylon bringt, die durch den späteren Sohnesmord geahndet wird. Von daher wird man mutmaßen, dass auch die alttestamentlichen Erzählung in einem ähnlichen Abstand zu den Ereignissen gesehen werden kann, wie das bei Nabonid der Fall ist. So würde die Erzählung in 2Kön 18f. bzw. Jes 36f. weniger in den Bereich der „Geschichte“ als in den der Deutung gehören: die Verknüpfung des Aufsehen erregenden Endes durch den Sohnesmord mit einer versuchten (Jerusalems Bedrohung) oder vollzogenen politischen Untat (Babylons Zerstörung) an einem politischen Gegner verrät zweifellos weniger ein „historisches“ denn ein „theologisches“ Interesse. Dem Konzept des „Historischen“ dürfte der nachfolgende Sohn Asarhaddon immerhin näher kommen (wie wohl auch er massiv deutet und sich selber theologisiert), wenn er implizit den Tod des Vaters und explizit die Haltung der feindlichen Brüder mit der Nachfolgefrage und dem Streit darum verbindet. Insofern scheint der alttestamentliche Bericht in seiner doppelten Brechung weitaus stärker antiken Deutungsinteressen als antiker Historie verpflichtet zu sein. Das gilt wohl am wenigsten (oder auch überhaupt nicht) für die Notiz in 2Kön 18,13-16, die von der Tributleistung des Hiskija an Sanherib spricht, ohne dass daraus eine negative Einschätzung des Königs folgen würde, wie man sie wohl mit dem ähnlichen Vorgehen seines Vaters Ahas in 2Kön 16,8 verbinden muss. Sie wirkt eher wie eine chronikartige Notiz, die das Aufsehen erregende Geschehen abgesehen von aller Deutung festhält. Gerade für die ausführlicheren Berichte im AT ist davon auszugehen, dass das historische Interesse eindeutig hinter dem theologischen Deutungsinteresse zurücksteht. Man kann mit anderen Worten, das Historische und das Deutende nicht als Oppositionen, wohl aber als unterschiedlich starke Modulationen in den verschiedenen Textsorten auffassen.

Ein wichtiges neueres Interesse ist daher die Rolle der Sanherib-Thematik in den verschiedenen großliterarischen Formen des dtr (weniger des chr) Geschichtswerkes und des Jes-Buches. In beiden literarischen Werken hat diese Thematik wichtige literarische Verbindungsfunktionen wahrzunehmen.

Im dtr Werk geht es um ein Gegenüber von Gott Jahwe und Großkönig Sanherib, wobei Hiskija zugleich antipodisch zu Ahas verstanden werden muss. Im Werk selber wird die Rettung vor Sanheribs Horden als atypisch zu gelten haben – schließlich fällt Jerusalem am Ende des Werkes den babylonischen Scharen zum Opfer, u.z. völlig zu Recht in den Augen des oder der Verfasser(s). Immerhin: die Sanherib-Episode schärft ein: es hätte alles auch ganz anders kommen können ... Auf der anderen Seite ist diese Episo-

de gerade binnenisraelitisch wichtig: die eine Hälfte Israels scheitert an Assyrien, während der Süden noch bewahrt wird und werden kann.

Im Jesaja-Buch diskutiert man eher die antipodische Haltung Hiskijas zum Auftreten seines Vaters Ahas in Jes 7. Der dem prophetischen Wort gegenüber ungläubige König steht gegen den, der das prophetische Wort des Jesaja sucht und findet.

Der Versuch einer Zuordnung der alttestamentlichen Texte zu dem Traditionsstrom der Sanherib-Tradition wird also differenziert vorzugehen haben: Einmal wird man die Ausführungen über Unterwerfung und Tributzahlung des Hiskija an Sanherib durchaus für eine alte Tradition halten dürfen, bei der man sich vergeblich fragt, warum sie später erfunden sein sollte. Dem Image des Hiskija hilft sie nicht auf, im Gegenteil, die Notiz wirft Schatten auf das Bild des Königs. Zum anderen wird man die Überlieferungen in 2Kön 18f. in Parallele zu Jes 36f. in enger Nähe zu den entsprechenden Gedanken bei Nabonid sehen dürfen. Beiden Überlieferungen ist gemeinsam, dass sie den aus dem Rahmen fallenden Tod Sanheribs als Folge einer Untat gegen die jeweilige heilige Stadt deuten, der sich der Assyrer schuldig machte. Dabei kann ambivalent bleiben, welche Rolle der jeweilige Gott bei diesem Geschehen spielte (Helfer und / oder Verursacher auch der Katastrophe). Beide Erzählformen sind offensichtlich erst nach dem Ende des Königs möglich und sicherlich nicht direkt nach diesem Ende entstanden. Bei Nabonid ist das offensichtlich (die 21 Jahre der Katastrophe Babels sind erst ab Assurbanipal möglich) und das dürfte auch für die alttestamentliche Erzählung(en) gelten. Die Basisaussagen (Angriff auf die Stadt, Tod des Schurken durch Sohneshand) sind in der (assyrisch-)babylonischen Tradition verfügbar gewesen und man mag auch daran denken, ob nicht die Erzählung in Jes 36f. in einem solchen Milieu entstand oder zumindest leicht retouchiert wurde ... Das würde allerdings dafür sprechen, dass Jes 36f. in engerer Beziehung zu einem (babylonischen) Dtrjes zu sehen ist. Doch ist das zunächst nur zu vermuten.⁷¹ Für 2Kön 18f. könnte man diese Sicht ebenso und vielleicht noch in höherem Maße geltend machen. Wie 2Kön 25,27-30 zeigt, verarbeitet das dtr Werk auch sonst Informationen aus dem babylonischen Raum.

Dass 2Chr 32,1-23 vor allem an dem Gotteslästerer, seinem Scheitern und seinem Ende durch Sohneshand interessiert ist, ist deutlich und ent-

⁷¹ Das muss nicht heißen, dass der Prophet Dtrjes in Babylon auftrat, es könnte auch ein literarischer Prophet späterer Zeit gemeint sein, wie man neuerdings häufiger an die Zeit des Darius I gedacht hat. Eine solche babylonische Fixierung in späterer Zeit scheint angesichts der geistigen Dominanz der babylonischen Gola in Jerusalem (Esra, Nehemia) recht plausibel.

wertet vor allem in der Darstellung die Rolle des Propheten Jesaja,⁷² weniger die des Königs Hiskija. Damit strafft die Erzählung Motive, die in 2Kön 18f., Jes 36f. etwas disparater angelegt sind. Zur Straffung gehört auch die erzählerische Suggestion, dass Sanherib gleich nach seiner Rückkehr nach Ninive sein Ende findet (32,21). So ergeben sich klare Verhältnisse: Der Bösewicht stirbt sofort.

Summary

The assyrian king Sennacherib has an extensive „after-life“ in different literary forms and in different cultural regions of the Ancient Near Orient (including here also Greece). The article tries to sketch this rich tradition und to present some cautious conclusions for the understanding of 2Kings 18f., Isaiah 36f. As for the genesis of the text(s) it seems to exist a rather great historical period, and the exegesis should have regard to that.

Zusammenfassung

Der assyrische König Sanherib hat ein reichhaltiges „Nachleben“ in verschiedenen literarischen Formen und in verschiedenen kulturellen Räumen des Vorderen Orients (Griechenland hier eingeschlossen). Der Artikel versucht, diese reichhaltige Überlieferung zu umreißen und vorsichtig mögliche Folgerungen unter anderem für die Auffassung von 2Kön 18f., Jes 26f. zu ziehen. Es scheint für die Entstehung dieses Textes ein beträchtlicher geschichtlicher Spielraum vorhanden, den die Auslegung berücksichtigen sollte.

Bibliographie

- Begg, C., *Josephus's Story of the Later Monarchy* (AJ 9,1-10,185) (BETHL 145), Leuven 2000.
- Beuken, W.A.M., *Isaiah II.2 / Isaiah 28-39*, Leuven 2000.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 1-39* (AB XIX), New York u.a. 2000.
- Borger, R., *Die Inschriften Asarhaddons. Königs von Assyrien* (AfO.B 9), Graz 1956.
- Burstein, S.M., *The Babyloniaca of Berossus* (SANE 1,5), Malibu, CA. 1978.
- Conybeare, F.C. / Rendel Harris, J. / Smith Lewis, A., *The story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions*, London u.a. 1898.
- Deißmann, M. (Hg.), *Daten zur antiken Chronologie und Geschichte*, Stuttgart 1990.
- Dietrich, M., *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib* (SAA XVII), Helsinki 2003.
- Frahm, E., Art. „Sanherib“, in: PRE.S XI, Stuttgart 2001, 39.
- Frahm, E., *Einleitung in die Sanherib-Inschriften* (AfO B. 26), Wien 1997.

⁷² Dazu Höffken, *Prophet Jesaja 165-171*.

- Frisch, P., Träume bei Herodot (Beiträge zur Klassischen Philologie 27), Meisenheim am Glan 1968.
- Greenfield, J.C., Ahiqar in the Book of Tobit, in: Carrez, M. u.a. (Hg.), *De la Torah au Messie*, FS H. Cazelles, Paris 1981, 329-336.
- Hardmeier, C., Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40, Berlin / New York 1990.
- Harrak, A., Tales about Sennacherib. The Contribution of the Syriac Sources, in: Daviau, P.M.M. u.a. (Hg.), *The World of the Aramaeans III. Studies in Language and Literature*, FS P.-E. Dion (JSOT.S 326), Sheffield 2001, 168-189.
- Hecker, K., Aus den Annalen Assurbanipals, in: TUAT NF II, Gütersloh 2005, 74-84.
- Hecker, K., Eine Chronik der Jahre 747-648, in: TUAT NF II, Gütersloh 2005, 35-40.
- Höffken, P., Der Prophet Jesaja beim Chronisten (*1996), in: Höffken, P., „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!“ (Jesaja 41,10). *Gesammelte Aufsätze zu Grundtexten des Alten Testaments*, Münster 2005, 165-171.
- Höffken, P., Die Rede des Rabsake vor Jerusalem (2Kön.XVIII / Jes. XXXVI) im Kontext anderer Kapitulationsforderungen; (im Druck).
- Höffken, P., Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion. Darmstadt 2004.
- Jacoby, F., Die Fragmente der griechischen Historiker, III.C (1). Leiden 1958.
- Klees, H., Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher. Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 43), Stuttgart o.J. 1965.
- Kottsieper, I., Die Geschichte und die Sprüche des weisen Achikar, in: TUAT III/2, Gütersloh 1991, 320-347.
- Kottsieper, I., Die literarischen Aufnahmen assyrischer Begebenheiten in frühen aramäischen Texten, in: *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*. XXXVIII^e R.A.I., Paris 1992, 283-289.
- Lanz, E., Jesaja 36-39 und ihre Bedeutung für die Komposition des Jesajabuches, Basel 2002, (Diss.).
- Lloyd, A.B., Herodotus Book II. Commentary 99-182, Leiden u.a. 1988.
- Luckenbill, D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, II: Historical Records of Assyria, from Sargon to the End*, Chicago, Ill. 1927.
- Luckenbill, D.D., *The Annals of Sennacherib (OIP II)*, Chicago, Ill. 1924.
- Marcus, R., *Josephus, Jewish Antiquities Books IX-XI*, Cambridge, Mass. / London 1937 (und Nachdrucke).
- Parpola, S., *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal II*, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1983.
- Parpola, S., The Murderer of Sennacherib, in: Alster, B. (Hg.), *Death in Mesopotamia*. 26^{ième} rencontre assyriologique internationale, København 1979. Copenhagen 1980, 171-182.
- Pfeiffer, R.H., *State Letters of Assyria. A Transliteration and Translation of 355 Official Assyrian Letters dating from the Sargonid Period (722-625 B.C.)* (AOS 6), New York 1967 (= New Haven, Conn. 1935).
- Pritchard, J.B., *ANET relating to the Old Testament*. Princeton, N.J. ²1955; Supplement 1969.
- Rudolph, W., *Chronikbücher (HAT I/21)*, Tübingen 1955.

- Schaudig, H., Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften, Münster 2001.
- Schnabel, P., Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, Leipzig / Berlin 1923.
- Soden, W. von, AHW III, Wiesbaden 1981.
- van Dijk, J., Die Inschriftenfunde: UVB 18 (1962) 39-62.
- Vera Chamaza, G.W., Sanheribs letzte Ruhestätte: BZ 39 (1992) 241-249.
- Verbrugge, G.P. / Wickersham, J.M., Berossos and Manetho, Introduced and translated. Native Traditions in ancient Mesopotamia and Egypt, Ann Arbor 2000 (paperback =1996).
- West, St., And it came to pass that Pharaoh dreamed. Notes on Herodotus 2.139,141: Classical Quarterly 37 (1987) 262-271.
- Wildberger, H., Jesaja. III. Teilband, Jesaja 28-39 (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Woschitz, K.M., Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche, Wien 2005.
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige. 1. Kön.17-2.Kön.25 (ATD XI,2), Göttingen 1984.
- Zawadzki, S., Oriental and Greek Tradition about the Death of Sennacherib: SAAB 4,1 (1990) 69-72.

Prof. Dr. Peter Höffken
Basteistr.77
53173 Bonn
Deutschland
E-Mail: hoeffken@uni-lueneburg.de

Le «serviteur» Israël-Jacob et le «serviteur» nouveau Moïse dans la ligne de la Sagesse et du Psautier, en Isaïe 40ss.

Bernard Gosse

1) Le «serviteur» Israël en Is 41,8-10.

Dans un article de BN¹, j'ai souligné que le «serviteur» d'Is 42,1 était également l' «élu», et qu'en tant que tel son cas devait être rapproché de celui de Moïse en Ps 106,23.

Mais par ailleurs, à l'intérieur même du livre d'Isaïe, depuis Duhm², les poèmes du «serviteur» d'Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12 sont souvent traités comme un ensemble à part. Or dans la deuxième partie du livre d'Isaïe la première mention d'un «serviteur» se rencontre en Is 41,8-10: «*Et toi, Israël (yśr'l), mon serviteur ('bdy), Jacob que j'ai choisi (bhrytk), race (zr')* d'Abraham, mon ami, *toi que j'ai saisi aux extrémités de la terre, que j'ai appelé des contrées lointaines, je t'ai dit: "Tu es mon serviteur ('bdy), je t'ai choisi (bhrytk), je ne t'ai pas rejeté".* ¹⁰*Ne crains pas car je suis avec toi, ne te laisse pas émouvoir car je suis ton Dieu; je t'ai fortifié et je t'ai aidé, je t'ai soutenu (tmktyk) de ma droite justicière.*»

Le vocabulaire d'Is 41,8-10 prépare³ déjà celui d'Is 42,1, non seulement par le double usage du terme *'bd*, mais encore et en parallèle avec ce dernier terme comme en Is 42,1, par le double emploi du verbe *bhry* en lieu et place du *bhryr* d'Is 42,1. Enfin il faut relever l'usage du verbe *tmk* dans le livre d'Isaïe: Is 33,15; 41,10; 42,1 pour tout le livre d'Isaïe.

Is 41,8-10 est à situer dans la ligne de Ps 105,6⁴: «*Race (zr')* d'Abraham mon serviteur (*'bdw*), enfants de Jacob ses élus (*bhryryw*)», avec la substitu-

¹ Gosse, Élu.

² Duhm, Buch 311: «42,1-4, erstes Gedicht vom Knecht Jahwes. Die Dichtungen vom Ebed-Jahwe, 42 1-4 49 1-6 504-9 5213-5312 ...».

³ Blenkinsopp, Isaiah 209: «We have already heard of a servant chosen and sustained by Yahveh (41:8-10), of the creation of the heavens and earth (40:12,22b, 26, 28; 41:20), of Yahveh's holding the hand of his agent (41:13 cf. 45:1; 51:18), the rejection of the idols (*pesilim*) 40:19, and events predicted and new events announced (*ri'sonot, hadasot* 41:22)».

⁴ Baltzer, Deutero-Isaiah 100 (sur Is 41,8-9a): «But Ps 105:6 explicitly calls Jacob "the chosen one" (*bhryr*), and parallel to this the description of Abraham as "servant" (*'bdw*; cf. v.42). The psalm is especially interesting because it links the early traditions with the present in a similar way to the passage we are consi-

tion d'Israël à Abraham comme dans la citation de 1Ch 16,13: «Race (*zr'*) d'Israël son serviteur (*'bdw*), enfants de Jacob, ses élus (*bħyrw*)».

Dans le Psautier, Ps 105,6 constitue une réponse au Ps 89⁵ qui constate la disparition de la dynastie davidique malgré la promesse de Ps 89,4: «J'ai fait une alliance (*bryt*) avec mon élu (*lbħyry*), j'ai juré à David mon serviteur (*'bdy*)». En Ps 105,6 les Patriarches (Abraham), et finalement leurs descendants (enfants de Jacob) reçoivent les titres d' «élu» et de «serviteur» en substitution de David et de ses descendants. Le couple de termes, «serviteur» Abraham, et «élus» descendants des Patriarches se retrouve en Ps 105,42-43: «⁴²Se rappelant sa parole sacrée envers Abraham son serviteur (*'bdw*) ⁴³il fit sortir son peuple dans l'allégresse, parmi les cris de joie, ses élus (*bħyrw*)».

A l'alliance avec David de Ps 89,4 se substitue également celle avec les Patriarches en Ps 105,8: «Il se rappelle à jamais son alliance (*brytw*), parole promulguée pour mille générations», et Ps 105,10: «Il l'érigea en loi pour Jacob, pour Israël en alliance à jamais (*bryt 'wlm*)»⁶.

Dans la Bible le terme *bħyr* apparaît en Ps 89,4; 105,6 (= 1Ch 16,13); 105,43; 106,5.23; Is 42,1; 43,20; 45,4; 65,9.15.22 et 2Sm 21,6⁷. Dans le Psautier en Ps 106,5 le pluriel «élus» désigne une nouvelle fois les descendants des Patriarches dans leur ensemble: «que je voie le bonheur de tes élus (*bħyryk*), joyeux de la joie de ton peuple, glorieux avec ton héritage!». Mais en Ps 106,23 le titre d' «élu» est cette fois attribué à un personnage particulier, Moïse: «Il parlait de les supprimer (*wy'mr lhšmydm*), si ce n'est que Moïse son élu (*bħyrw*), se tint sur la brèche devant lui pour détourner son courroux de détruire».

On peut du reste noter que le couple *'bd* verbe *bħr*, le titre *'bd* attribué à Moïse et verbe *bħr* employé au sujet d'Aaron, apparaît également en Ps 105,26: «Il envoya son serviteur (*'bdw*) Moïse, Aaron qu'il s'était choisi (*bħr bw*)». Ainsi Moïse et Aaron constituent un couple qui reprend les deux titres de «serviteur» et d' «élu».

dering. Yahweh is Lord over the whole world; he keeps his covenant and remains faithful. "His people" are "his chosen ones". »

⁵ Gosse, Quatrième.

⁶ Dans le Psautier, le terme *bryt* après les attestations de Ps 89,4.29.35.40, se retrouve seulement en Ps 103,18; 105,8.10; 106,45; 111,5.9; 132,12.

⁷ En 2 Sam 21,6 le texte massorétique donne *bgb't š'wl bħyr yhw*, et diverses corrections sont généralement proposées (McCarter 438, avec référence à Wellhausen pour la correction *bgb'wn lhr yhw*; Stoebe, Buch 452 et 454, avec le problème de l'attribution du terme *bħyr* à Saül). Mais il doit être fait allusion à la dynastie de Saül «élu» avant David. Voir Gosse, Subversion.

Il faut également remarquer que Ps 106,23 avec l'expression *wy'mr lhšmydm*, prend en compte Dt 9,25: «Je me jetai donc à terre devant Yahvé et je restai prosterné ces quarante jours et ces quarante nuits, car Yahvé avait parlé de vous détruire (*ky 'mr yhw h lšmyd 'tkm*)». Dans ces conditions les Ps 105-106 se situent pleinement dans la continuité de Dt 9,27: «Souviens-toi de tes serviteurs (*l'bdyk*)⁸, Abraham, Isaac et Jacob, et ne fais pas attention à l'indocilité de ce peuple, à sa perversité et à son péché». Il est ici fait allusion aux premières épreuves rencontrées par Moïse⁹ dans son action auprès du peuple. Le «serviteur» du second Isaïe va se situer dans cette ligne.

Le texte de Dt 9,27 suppose une identification des pères du Deutéronome avec les Patriarches. La mention des trois Patriarches avec Abraham, souligne que l'on se situe dans la perspective du retour de l'exil avec la disparition de la royauté¹⁰.

Dans ces conditions l'élection de Dt 10,15: «Yahvé pourtant ne s'est attaché qu'à tes pères (*b'btjk*), par amour pour eux, et après eux il a élu (*wybh'r*) entre toutes les nations leur descendance (*bzr'm*), vous-mêmes jusqu'aujourd'hui», élection qui concernait les descendants des «pères» d'Égypte, a été transférée aux descendants des «Patriarches».

2) Le nouveau Moïse d'Is 42,1 à la manière de Josué et de la Sagesse.

Dans ces conditions le personnage d'Is 42,1-4 peut être identifié au nouveau Moïse, à la manière de Josué, le parallèle étant établi entre le retour de l'exil et la sortie d'Égypte¹¹.

⁸ Blenkinsopp, Isaiah 200: «The term *'ebed* ("servant"), with the meaning of a special relationship to the deity, is a Deuteronomic creation. In the Deuteronomic oeuvre it refers both to the royal dynasty (2Sam 3:18; 1Kgs 8:24-26; 2Kgs 19:34 cf. Jer 33:21-22,26) and to the prophecy, including the prophetic succession as a whole (*'abadāv hannebi'im*); 2Kgs 9:7; 17:13, 23; 21,10; 24:2; cf. Jer 7:25; 25:6; 26:5; 29:19; 35:15; 44:4; Amos 3:7). In the Deuteronomic scheme of things, Moses is the prophetic servant par excellence (Deut 34:5; Josh 1:2; 9:24), the protoprophet, and the exemplar of prophecy. But Abraham is also a servant of Yahweh (Gen 26:24; Deut 9:27; Ps 105:42), having been called to a uniquely important mission».

⁹ Christensen, Deuteronomy 188-189: «The witness of Israel's perfidy in times past, which was raised in 9:1-7, goes back to the very beginning: "Indeed, at Horeb you provoked YHWH to anger" (9:8) ... the perfidy continued "at Taberah also and at Massah and at Kibroth-hattavah (Deut 9:22), where "you rebelled against the mouth of YHWH your god and you did not believe him and you did not obey his voice" (9:23). On these earlier occasions Moses stood in the gap as a mediator between God and the people of Israel».

¹⁰ Gosse, Souvenir, 468.

¹¹ Sur ce point dans le livre d'Isaïe, voir Is 35,9-10 et 51,10-11, et également Is 11,16 avec ensuite le cantique d'Is 12.

Nous relevons en Is 42,1: «Voici mon serviteur (*'bdy*) que je soutiens (*'tmk*), mon élu (*bħyry*) en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon esprit (*rwħy*), il présentera aux nations le droit». Cela correspond à ce qui est dit de Josué en Dt 34,5.7.9: «C'est là que mourut Moïse, serviteur (*'bd*) de Yahvé, en terre de Moab, selon l'ordre de Yahvé ... 7Moïse avait cent vingt ans quand il mourut; son œil n'était pas éteint (*l' khth*), ni sa vigueur épuisée ... 9Josué, fils de Nûn, était rempli de l'esprit de sagesse (*ml' rwħ ħkmh*), car Moïse lui avait imposé les mains. C'est à lui qu'obéirent les Israélites agissant selon l'ordre que Yahvé avait donné à Moïse»¹². Il faut également rapprocher de ce passage Is 42,4: «il ne faiblira (*l' ykhh*) ni ne cédera jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre, et les îles attendent son enseignement». Il n'y a pas d'autre emploi du verbe *khh* dans le Deutéronome et le livre d'Isaïe, mais le substantif est utilisé en Is 42,3 et 61,3, ce dernier texte pouvant être classé dans la continuité des textes sur le serviteur.

D'autre part la référence à l' «esprit de Sagesse», de Dt 34,9 au sujet de Josué, semble devoir également s'appliquer au nouveau Moïse en Is 42,1. En effet, l'esprit de Sagesse que reçoit Josué peut être identifié à celui de Pr 1,23: «Convertissez-vous à mon exhortation, pour vous je vais répandre mon esprit (*rwħy*) et vous faire connaître mes paroles (*dbry*)». Cet esprit devient celui de Yahvé en Is 59,21: «Et moi, voici mon alliance avec eux, dit Yahvé: mon esprit (*rwħy*) qui est sur toi et mes paroles (*dbry*) que j'ai mises dans ta bouche ne s'éloigneront pas de ta bouche, ni de la bouche de ta descendance, ni de la bouche de la descendance de ta descendance, dit Yahvé, dès maintenant et à jamais». Is 42,1 se situe déjà dans cette perspective avant d'être complété par Is 51,16: «J'ai mis mes paroles (*dbry*) en ta bouche, à l'ombre de ma main je t'ai caché, pour tendre les cieus et pour fonder la terre, pour dire à Sion: "Tu es mon peuple"»¹³.

En conséquence comme nous l'avons déjà noté (voir n. 1), il n'est pas étonnant que Is 42,2: «Il ne crie pas, il n'élève pas le ton, il ne fait pas entendre sa voix dans la rue (*bħwš qwlw*)», puisse s'inspirer de Pr 1,20: «La Sagesse crie au dehors (*bħwš*), sur les places elle élève la voix (*qwlh*)»¹⁴.

¹² Christensen, Deuteronomy Dt 21:10-34:12, 872 (sur Dt 34,9): «The "spirit of wisdom" that rested on Joshua was a divine gift to enable him to govern justly, like that which Salomon received in 1Kgs 3:7-12. The act of Moses laying "his hands" on Joshua is connected with the idea of a transference of authority in a rite of investiture».

¹³ Gosse, Influence; Gosse, Exil.

¹⁴ Sur Is 42,3 et Is 36,6, voir note 1.

3) Is 49,1-6, le serviteur successeur de Moïse,
dans la ligne de la Sagesse.

Le texte d'Is 49,1: «Iles, écoutez-moi (*šm 'w 'yym 'ly*), soyez attentifs (*whqšybw*), peuples lointains! Yahvé m'a appelé (*qr 'ny*) dès le sein maternel (*mbfn*), dès les entrailles (*mm 'y*) de ma mère (*'my*) il a prononcé mon nom», correspond à l'élargissement aux nations (voir Is 49,6), de la perspective d'enseignement de la sagesse de Pr 4,1: «Écoutez (*šm 'w*), fils, l'instruction d'un père, soyez attentifs (*whqšybw*)¹⁵ à connaître l'intelligence»;

Cet élargissement de la perspective de la transmission de la Sagesse, doit se faire par le nouveau Moïse dans la continuité de l'appel d'Ex 3,4: «Yahvé vit qu'il faisait un détour pour voir et Dieu l'appela (*wyqr'*) du milieu du buisson "Moïse, Moïse", dit-il, et il répondit: "Me voici"». Il est encore fait référence à l'appel de Moïse par Yahvé, avec emploi du verbe *qr'* en Ex 19,3.20; 24,16; Lv 1,1 et ce sont les seuls emplois de ce verbe pour l'appel d'un personnage dans le Pentateuque¹⁶. Dans la continuité de cette première remarque, la référence à la «mère» se comprend bien en fonction de ce qui est rapporté de l'enfance de Moïse en Ex 2¹⁷. On relèvera particulièrement sur ce point Ex 2,8: «Va, lui répondit la fille de Pharaon. La jeune fille alla donc chercher la mère (*'m*) de l'enfant».

En Is 49,1 la mention de la «mère» rapproche également le nouveau Moïse du cas de Jérémie avec en Jr 1,5: «Avant même de te modeler au ventre (*bbfn*), je t'ai connu; avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré, comme prophète des nations (*lgwym*) je t'ai établi». Mais si la présentation du personnage de Jérémie a elle-même été largement influencée par le Psautier¹⁸, on peut se demander s'il n'en est pas de même pour le «nouveau Moïse». et en effet Is 49,1 est encore plus proche de Ps 71,6: «Sur toi j'ai mon appui dès le sein (*mbfn*), toi ma part dès les entrailles (*mm 'y*) de ma mère (*'my*), en toi ma louange sans relâche». En Ps 71,6 comme en Is 49,1 nous relevons la même expression *mm 'y 'my*, et dans les deux cas nous remarquons l'usage de *mbfn* dans la stique parallèle qui précède.

Baltzer¹⁹ rapproche Is 49,2: «Il a fait de ma bouche une épée tranchante (*py khrb ḥdh*), il m'a abrité à l'ombre de sa main (*bšl ydw*); il a fait de moi

¹⁵ Le verbe *qšb* se rencontre une seule fois dans l'ensemble Gn – 2Rois, en 1Sm 15,22.

¹⁶ Baltzer, Deutero-Isaiah 306-307. Il renvoie à Labuschagne.

¹⁷ Baltzer, Deutero-Isaiah 306-307. Il renvoie à Labuschagne.

¹⁸ Au sujet de l'influence du Psautier sur le livre de Jérémie, voir l'article de synthèse: Gosse, Prophète. Sur le rôle du Ps 71 et particulièrement 71,6, voir la conclusion.

¹⁹ Baltzer, Deutero-Isaiah 307.

une flèche acérée (*lhš brwr*)²⁰, il m'a caché (*hstyrny*) dans son carquois (*b'sptw*), de l'épisode d'Ex 17,8-16. La prière de Moïse permet le succès militaire, ce qui n'empêchera pas Moïse de connaître des désillusions et des épreuves en conséquence des comportements du peuple qui suivent immédiatement. Mais en Is 49,2 on retrouve également le vocabulaire du cantique de Moïse en Dt 32,41-42: «₄₁quand j'aurai aiguisé mon épée fulgurante (*brq ḥrby*). Ma main saisira le Droit. Je rendrai la pareille à mes adversaires, je paierai de retour ceux qui me haïssent. ₄₂J'enivrerais de sang mes flèches (*ḥsy*) et mon épée (*wḥrby*) se repaîtra de chair: sang des blessés et des captifs, têtes échevelées de l'ennemi». Etant donné les liens de Dt 32 avec le Psautier et finalement le livre des Proverbes, il n'est en conséquence pas surprenant de retrouver en Is 49,2 le vocabulaire de Pr 5,4: «mais à la fin elle est amère comme l'absinthe, aiguisée comme une épée à deux tranchants (*ḥdh kḥrb pywt*)» et Ps 57,5: «Mon âme est couchée parmi les lions, qui déchirent les fils d'Adam: leurs dents, une lance et des flèches (*wḥsym*) leur langue, une épée acérée (*ḥrb ḥdh*)». On relèvera *ḥd*: Is 49,2; Pr 5,4; Ps 57,5; Ez 5,1 pour toute la Bible.

Le texte d'Is 49,3: «Il m'a dit: "Tue s mon serviteur, Israël (*'bdy 'th ysr'l*), toi en qui je me glorifierai (*'tp'r*)".», se situe dans la ligne d'Is 44,21: «Souviens-toi de cela Jacob, et toi Israël, car tu es mon serviteur (*ky 'bdy 'th*). Je t'ai modelé, tu es pour moi un serviteur (*'bd ly 'th*), Israël, je ne t'oublierai pas», et Is 44,23b: «car Yahvé a racheté Jacob, il s'est glorifié (*ytp'r*)²¹ en Israël».

En Is 49,4: «Et moi, j'ai dit: "C'est en vain (*lryq*), que j'ai peiné, pour rien (*lthw*), pour du vent (*whbl*) j'ai usé (*klyty*) mes forces (*kḥy*).» Et pourtant mon droit (*mšpty*) était avec Yahvé et mon salaire (*wp'ltv*) avec mon Dieu», on retrouve le vocabulaire du cantique de Moïse en Dt 32, avec particulièrement Dt 32,4a: «Il est le rocher, son œuvre (*p'lw*) est parfaite, car toutes ses voies sont le droit (*mšpt*)». Mais on notera également, *ryq*: Is 49,4; Dt 32,47; *thw*: Is 49,4; Dt 32,10; *hbl*: Is 49,4; Dt 32,21; *klh*: Is 49,4; Dt 32,23.45.

Le texte d'Is 49,5: «Et maintenant Yahvé a parlé, lui qui m'a modelé (*yšry*) dès le sein de ma mère (*mbḥn*) pour être son serviteur (*l'bd lw*), pour ramener (*lšwbb*) vers lui Jacob, et qu'Israël lui soit réuni (*y'sp*); – je serai glorifié (*w'kbd*) aux yeux de Yahvé, et mon Dieu a été ma force (*'zy*)», se situe dans la continuité d'Is 49,1 et Is 44,2: «Ainsi parle Yahvé, qui t'a fait, qui t'a modelé dès le sein maternel (*wy'srk mbḥn*), qui te soutient. Sois sans crainte, Jacob mon serviteur, Yeshurûn que j'ai choisi (*bḥrty*)».

²⁰ Voir Jr 51,11.

²¹ *p'r* (hitpaël): Is 10,15; 44,23; 49,3; 60,21; 61,3; Ex 8,5; Jg 7,2.

L'ouverture aux nations d'Is 49,6: «il a dit: “C'est trop peu que tu sois pour moi un serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël. Je fais de toi la lumière des nations (*l'wr gwym*) pour que mon salut (*yšw'ty*) atteigne aux extrémités de la terre (*'d qsh h'rs*)”», était déjà préparée par 49,1. L'expression *'wr gwym* a également un précédent en Is 42,6. La mention des «extrémités de la terre (*qsh h'rs*)», se comprend bien dans ce contexte et correspond au vocabulaire et aux préoccupations des chapitres qui précèdent, voir Is 42,10; 43,6; 48,20. La perspective de salut (*yšw'h*) correspond à l'œuvre du nouveau Moïse, comme de Moïse lui-même, voir *yšw'h* en Ex 15,2 et Dt 32,15. Mais avec le nouveau Moïse le salut ne concerne plus seulement Israël, mais également les nations.

4) Isaïe 50,4-9, le serviteur à l'image de Jérémie;

En Is 50,4: «Le Seigneur Yahvé m'a donné une langue de disciple (*lšwn lmwym*) pour que je sache apporter à l'épuisé (*y'p*) une parole de réconfort. Il éveille (*y'yr*) chaque matin, il éveille (*y'yr*) mon oreille, pour que j'écoute comme un disciple (*klmwym*)», on peut considérer que le nouveau Moïse est situé dans la continuité du rôle d'enseignant (verbe *lmd*) attribué à Moïse en Dt 31,19.22: «¹⁹Ecrivez maintenant pour votre usage le cantique que voici, enseigne-le (*wlmdh*) aux Israélites, mets-le dans leur bouche, afin qu'il me serve de témoin contre les Israélites ... ²²Et Moïse écrivit en ce jour ce cantique et il l'enseigna (*wylmdh*) aux Israélites». Le vocabulaire d'Is 50,4 fait par ailleurs référence aux chapitres précédents du livre d'Isaïe: *y'p*: Is 40,29; 50,4; voir verbe *y'p* en: Is 40,28.30.31; 44,12; *'wr* (hiphil): Is 13,17; 41,2.25; 42,13; 45,13; 50,4.

En Is 50,5-9, Baltzer²² a élaboré une liste des rapprochements généralement opérés entre ces versets et le livre de Jérémie.

Is 50,5-6: Jr 11,19; 15,10; 17,15; 18,18; 20,10.

Is 50,7-8: Jr 11,20; 17,14; 20,11.13.

Is 50,8-9: Jr 11,19; 15,10-11; 17,15-16; 18,18-20; 20,10.

Is 50,9: Jr 11,21-23; 15,15; 17,18; 18,21-23; 20,12.

Mais nous avons vu que ces passages du livre de Jérémie qui tournent autour des «Confessions», avaient eux-mêmes été largement inspirés du Psautier. De plus nous avons remarqué que quand un passage de Psaume est cité dans le livre de Jérémie, c'est en fait bien souvent tout le Psaume qui doit être considéré comme jérémién, et cela particulièrement dans les cas

²² Baltzer, Deutero-Isaiah 340: «In the postexilic period the picture of the “suffering prophet” was clearly molded by the biography of Jeremiah. He became the prototype.»

des Ps 40 et 69²³. Or dans la continuité de leur influence sur le livre de Jérémie, l'influence des Ps 40 et 69 apparaît dans la présentation du nouveau Moïse. On relèvera :

Is 50,5a: «Le Seigneur Yahvé m'a ouvert l'oreille (*'dny yhw h pt h ly 'zn*)», et Ps 40,7aβ: «tu m'as ouvert l'oreille (*'znm kryt ly*)».

Is 50,6b: «je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et aux crachats (*pny l' hstrty mklmwt wrq*)», et Ps 69,8b: «que l'outrage me couvre le visage (*ksth klmh pny*)».

Is 50,7: «Le Seigneur Yahvé va me venir en aide, c'est pourquoi je ne me suis pas laissé abattre (*nklmty*), c'est pourquoi j'ai rendu mon visage dur comme la pierre, et je sais que je ne serai pas confondu (*'bwš*)», et Ps 69,7: «Qu'ils ne soient pas confondus par ma cause (*'l ybšw by*), ceux qui t'espèrent, Yahvé Sabaot; qu'ils ne soient pas abattus par ma cause (*'l yklmw by*), ceux qui te cherchent, Dieu d'Israël!»

Quant au texte d'Is 50,8: «Il est proche celui qui me justifie (*mšdyqy*). Qui va plaider (*yryb*) contre moi? Comparaissons ensemble! Qui est mon adversaire (*b'l mšpřy*)? Qu'il s'approche de moi!», il apparaît comme une maturation de Jr 12,1: «Tu es trop juste (*šdyq*), Yahvé, pour que j'entre en contestation (*'ryb*) avec toi. Cependant je parlerai avec toi de questions de droit (*mšpřym*). Pourquoi la voie des méchants (*rš 'ym*) est-elle prospère? Pourquoi les traîtres sont-ils en paix (*kl bgdy bgd*)». Le terme *bgd* de Jr 12,1 se retrouve du reste également en Is 50,9: «Voici que le Seigneur Yahvé va me venir en aide, quel est celui qui me condamnerait (*yř 'ny*)? Les voici tous qui s'effritent comme un vêtement (*kbgd*), rongés par la teigne».

Finalement l'attitude de Yahvé selon Is 50,8-9 se comprend bien en fonction de Pr 17,15: «Acquitter (*mšlyq*) le coupable (*rš '*) et condamner (*wmršy'*) le juste (*šdyq*): deux choses également en horreur à Yahvé»²⁴.

šdq (hiphil): Is 5,23; 50,8; 53,11; Pr 17,15 pour ces deux livres (Ps 82,3).

rš' (hiphil): Is 50,9; 54,17; Pr 12,2; 17,15 pour ces deux livres (Ps 37,33; 94,21; 106,6)

²³ Gosse, Psaume 40, 399-404.

²⁴ Gosse, L'influence. Voir l'influence de Pr 17,15 sur le Ps 1.

5) Le serviteur en Is 52,13-53,12, le nouveau Moïse dans la continuité de Jérémie

En Is 52,13 Baltzer²⁵, rapproche la mention de l'exaltation et de l'élévation du serviteur, de Dt 32,49-50, où Moïse est invité à monter sur la montagne avant de mourir.

Mais il faut également situer dans la continuité des perspectives du Ps 40, Is 52,14-15: «₁₄De même que des multitudes (*rbym*) avaient été saisies d'épouvante (*šmmw*) à sa vue – car il n'avait plus figure humaine, et son apparence (*mr'hw*) n'était plus celle d'un homme, ₁₅de même les multitudes (*rbym*) de nations seront dans la stupéfaction, devant lui les rois resteront bouche close, pour avoir vu (*r'w*) ce qui ne leur avait pas été raconté (*l' spr*), pour avoir appris ce qu'ils n'avaient pas entendu dire». On peut mettre en parallèle, Ps 40,16: «qu'ils soient saisies d'épouvante (*yšmw*), ceux qui me disent: Ha! Ha!»; 40,4: «En ma bouche il mit un chant nouveau, louange à notre Dieu, beaucoup verront (*yr'w rbym*) et croiront, ils auront foi en Yahvé»; 40,6: «Que de choses tu as faites, toi, Yahvé mon Dieu, tes merveilles, tes projets pour nous: rien ne se mesure à toi! Je veux l'annoncer, le redire: il en est trop pour les énumérer (*mspr*)».

En Is 53,1 Baltzer²⁶ opère le lien avec la mention de Yahvé «homme de guerre (*š mlhḥm*)» en Ex 15,3. Le bras de Yahvé (*zrw'k*) est du reste mentionné en Ex 15,16 comme en Is 53,1 (*zrw' yḥwh*).

La thématique d'Is 53,2: «Comme un chirurgien il a grandi devant lui, comme une racine (*wkšrš*) en terre aride, sans beauté ni éclat pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits», se situe dans la continuité de celle de Jr 17,8: «Il ressemble à un arbre planté au bord des eaux qui tend ses racines (*šršyw*) vers le courant (*ywbl*): il ne redoute rien quand arrive la chaleur, son feuillage reste vert: dans une année de sécheresse il est sans inquiétude et ne cesse pas de porter du fruit». Jr 17,7 s'appuie sur le Ps 40 (voir Ps 40,5), et Jr 17,8 sur le Ps 1. Ces versets concernent avant tout Jérémie puis ses disciples, par opposition aux adversaires de Jérémie. Par comparaison au Ps 1, la mention des «racines» est propre à Jr 17,8. Le terme *ywbl* de Jr 17,8 a des correspondants avec le verbe *ybl* au hophal en Is 53,7 et Jr 11,19. Nous verrons qu'Is 53,6-8 s'appuie sur Jr 11,19 qui permet la transition du thème de l'«arbre» à celui du «troupeau».

²⁵ Baltzer, Deutero-Isaiah 395-396: «In Deuteronomy 34 the connection is clear: Moses climbs a mountain, dies there, and is buried. But in Dt/Isa it is initially not clear whether the Servant's ascent takes place while he is still alive or only after his death.».

²⁶ Baltzer, Deutero-Isaiah 403: «Talk about Yahweh's arm originates in Yahweh's title as "warrior" (*š mlhḥm*) Exod 5:13)».

En Is 52,13-53,12 les «fruits» du nouveau Moïse demandent encore plus de patience que dans le cas de Jérémie.

Le texte d'Is 53,3: «objet de mépris (*nbzh*) abandonné (*wḥdl*) des hommes, homme de douleur (*mk'bwt*), familier de la souffrance (*ḥly*), comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé (*nbzh*), nous n'en faisons (*wl' ḥšbnhw*) aucun cas», se situe dans la continuité de Psaumes rattachés au personnage de Jérémie. On notera Ps 22,7: «Et moi, vers et non pas homme, risée des gens, mépris (*wbzwy*) du peuple»; Ps 39,5: «Fais-moi savoir, Yahvé, ma fin et quelle est la mesure de mes jours, que je sache combien je suis fragile (*ḥdl*)»; Ps 38,18: «Or, je suis voué à la chute, mon tourment (*wmk'wby*) est devant moi sans relâche»; Ps 41,4: «Yahvé le soutient sur son lit de douleur; tu refais tout entière la couche où il languit (*bḥlyw*)».

Baltzer²⁷ au sujet d'Is 53,4-6, renvoie au livre des Nombres; plus spécialement Nb 11-12 en Is 53,4 et Nb 13-14 en Is 53,5. Le vocabulaire d'Is 53,4 reprend en partie celui de 53,3 avec *ḥly*; *mk'b* ou *ḥšb*. Voir Is 53,4: «Or ce sont nos souffrances (*ḥlymw*) qu'il portait et nos douleurs (*wmk'bynw*) dont il était chargé (*sblm*). Et nous, nous le considérons (*ḥšbnhw*) comme puni (*ngw'*), frappé (*mkh*) par Dieu et humilié (*wm'nh*)».

Dans la continuité du verset précédent nous pouvons encore relever au sujet du verbe *ng'*; Ps 38,12: «Amis et compagnons s'écartent de ma plaie (*ng'y*), mes plus proches se tiennent à distance»; Ps 39,11: «Eloigne de moi tes coups (*ng'k*), sous les assauts de ta main je me consume».

En ce qui concerne l'usage des termes *sbl* et *nh*, il doit être fait allusion au transfert sur Moïse et finalement le nouveau Moïse, des épreuves rencontrées en Egypte comme celles mentionnées dès Ex 1,11a.12a: «¹¹On imposera donc à Israël des chefs de corvée (*bsbltm*) ... ¹²Mais plus on l'humiliait (*y'nw*), plus il croissait en nombre et surabondait ...».

Le transfert sur Moïse puis le nouveau Moïse des conséquences des fautes commises depuis l'Egypte apparaît en Is 53,5: «Mais lui, il a été transpercé (*mḥll*) à cause de nos crimes (*mpš'nw*), écrasé (*mdk'*), à cause de nos fautes (*m'wntynw*). Le châtement (*mwsr*) qui nous rend la paix (*šlwmmw*)

²⁷ Baltzer, Deutero-Isaiah 413: «In retrospect we may say that isa 53:4-6 is a summary of the desert era. The reference text from Numbers (as far I can see) show a clear sequence:

Numbers	11-12	The burden of the people and Miriam's leprosy
Numbers	13-14	The sending out of the spies and their return
Numbers	16	The rebellion of Dathan and Abiram
Numbers	21	The bronze serpent
(Numbers	20	As the waters of strife)
Numbers	27	Joshua as Moses' successor».

est sur lui, et dans ses blessures (*wbħbrtw*) nous trouvons la guérison». On peut voir des allusions au vocabulaire de passages comme Nb 14,18: «Yahvé est lent à la colère et riche en bonté, il tolère faute et transgression (*'wn wps'*), mais il ne laisse rien impuni, lui qui châtie la faute (*'wn*) des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération»; Nb 17,11: «Puis Moïse dit à Aaron: Prends l'encensoir, mets-y du feu pris sur l'autel, dépose dessus de l'encens et hâte-toi d'aller près de la communauté pour faire sur elle le rite d'expiation. Car la Colère est sortie de devant Yahvé: la Plaie transperce déjà (*hhl hmgp*)»; Dt 11,2: «C'est vous qui avez fait l'expérience et non vos fils. Eux n'ont pas eu l'expérience et n'ont pas perçu les leçons (*mwsr*) de Yahvé votre Dieu, sa grandeur, sa main forte et son bras étendu».

En ce qui concerne les relations avec le Psautier, on peut rapprocher l'usage de *ħbwrh*²⁸ en Is 53,5 de Ps 38,6: «mes plaies (*ħbwrty*) sont puanteur et pourriture à cause de ma folie». On peut encore noter l'usage de *dk'* (aucune allusion dans le Pentateuque comme verbe ou substantif) en Ps 34,19: «proche est Yahvé des cœurs brisés, il sauve les esprits abattus (*dk'y*)»

L'influence du personnage de Jérémie, particulièrement selon Jr 11,19, en Is 53,6-8 apparaît dès Is 53,6: «Tous, comme des moutons (*ks'n*), nous étions errants, chacun suivant son propre chemin, et Yahvé a fait retomber (*hpgy'*) sur lui nos fautes (*'wn*) à tous». Il introduit en effet le thème du «mouton» qui concerne également la communauté en Jr 12,3: «Mais toi, Yahvé, tu me connais, tu me vois, tu éprouves mon cœur qui est avec toi. Enlève-les comme des brebis (*ks'n*) pour l'abattoir (*lḥbh*), consacre-les pour le jour du massacre²⁹». Mais ce verset est une réponse à ce qui concerne le prophète en Jr 11,19: «Et moi, comme un agneau confiant que l'on mène à l'abattoir (*ywbl lḥwḥ*), j'ignorais qu'ils tramaient contre moi des machinations: «Détruisons l'arbre dans sa vigueur, arrachons-le de la terre des vivants (*m'rs ḥym*), qu'on ne se souvienne plus de son nom!» C'est également Jr 11,19 qui permet de passer de la thématique de l'arbre et de la racine (cf. Is 53,2) à celui du troupeau. L'usage du verbe *pg'* en 53,6 se comprend bien également en fonction du livre de Jérémie. Le verbe est en effet repris en Is 53,12 au sens d' «intercéder», et c'est également avec ce sens qu'il apparaît au sujet du prophète Jérémie en Jr 15,11: «En vérité, Yahvé, ne t'ai-je pas servi de mon mieux? Ne t'ai-je pas supplié (*hpgty*) au temps du malheur et de la détresse?»

²⁸ *ħbwrh*: Is 1,6; 53,5; Ps 38,6; Pr 20,30; Gn 4,23; Ex 21,25 pour toute la Bible.

²⁹ Jr 12,3 prépare à la lecture de Ps 44,23; qui présente la demande de Jérémie comme accomplie.

L'influence de Jr 11,19 se fait également sentir en Is 53,7: «Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche (*wl' ypth pyw*), comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir (*kšh ltbh ywbl*), comme devant les tondeurs une brebis muette (*n'lmh*), il n'ouvrait pas la bouche (*wl' ypth pyw*)».

En plus de Jr 11,19 avec l'expression *ltbh ywbl*, on peut également relever une nouvelle fois l'influence du Ps 39, avec Ps 39,10: «Je me tais (*n'lmty*)³⁰, je n'ouvre pas la bouche (*l' pth py*), car c'est toi qui est à l'œuvre».

L'influence de Jr 11,19 est encore visible en Is 53,8: «Par contrainte et jugement il a été saisi. Parmi ses contemporains qui s'est inquiété qu'il ait été retranché de la terre des vivants (*m'rs hyyim*), qu'il ait été frappé (*ng'*) pour le crime (*mps'*) de son peuple?». Le «retranchement de la terre des vivants» recoupe la thématique de Jr 11,19. Le terme *ps'* déjà utilisé en Is 53,5, fait allusion au transfert des conséquences du péché sur Moïse. On retrouve par ailleurs une nouvelle fois le vocabulaire et les thématiques du Ps 39, avec en Ps 39,11: «Eloigne de moi tes coups (*ng'k*), sous les assauts de ta main je me consume».

Le texte d'Is 53,9 fait lui clairement référence à la mort de Moïse³¹. On comparera Is 53,9: «On lui a donné une sépulture (*qbrw*) avec les impies (*rs'ym*) et sa tombe (*bmtyw*) est avec le riche (*'šyr*), bien qu'il n'ait pas commis de violence (*hms*) et qu'il n'y ait pas eu de tromperie (*mrmh*) dans sa bouche», et Dt 34,6-7: «il l'enterra (*wyqbr*) dans la vallée, au pays de Moab, vis-à-vis de Bet-Péor. Jusqu'à ce jour nul n'a connu son tombeau (*qbrtw*). Moïse avait cent vingt ans (*m'h w'šrym*) quand il mourut (*bmtw*), son œil n'était pas éteint (*l' khth*), ni sa vigueur épuisée». En plus de *mwt*: Is 53,9.12; Dt 34,7 et *qbr* (substantif): Is 53,9 (verbe): Dt 34,6; il faut rappeler l'usage de *khh* en Is 42,4 et Dt 34,7. De plus le *'šyr* d'Is 53,9 peut correspondre à un jeu de mots sur le *'šrym* de Dt 34,7, même si on propose généralement de considérer que *'šr* correspond à l'inverse des lettres de *rs'*. On rencontre également en Is 53,9 le vocabulaire de Psaumes jérémies comme Ps 55,10b.12b: «Je vois en effet la violence (*hms*) et la discorde dans la ville... Jamais de sa grande place ne s'éloignent fraude et tyrannie (*wmrmh*)».

Etant donné les liens que nous avons déjà relevés entre Is 52,14-15 et le Ps 40, sans parler les relations des autres parties du texte avec le Psautier (particulièrement Ps 38; 39; 41), on peut relever qu'Is 53,10: «Yahvé a voulu (*hps*) l'écraser (*dk'w*) par la souffrance (*hhly*); s'il offre sa vie (*npšw*) en

³⁰ *'lm*: Ps 39,3.10; Is 53,7 et Ps 31,19; Gn 37,7; Ez 3,26; 24,27; 33,22; Dn 10,15 pour toute la Bible.

³¹ Baltzer, Deutero-Isaiah 423 (Sur Is 53,11-12): «For an understanding of these verses it is important to remember that this is still the same scene as in 52:13-15».

sacrifice expiatoire (*'šm*), il verra une postérité (*zr'*), il prolongera (*y'ryk*) ses jours, et par lui la volonté (*wħps*) de Yahvé s'accomplira (*yšlh*), se comprend bien dans la continuité de la ligne de Ps 40,7-8a: «Tu ne voulais (*l' ħpst*) sacrifice ni oblation, tu m'as ouvert l'oreille, tu n'exigeais holocauste ni victime, alors j'ai dit: voici, je viens». En Is 53,10 le serviteur devient lui-même sacrifice. Le *'šm* correspond à un sacrifice du lévitique. Ce point n'exclut pas le fait que Baltzer³² puisse situer ce texte dans le prolongement de l'intercession de Moïse en Dt 32,30-35. Le vocabulaire d'Is 53,10 reprend de plus celui des versets précédents comme *dk'*: Is 53,5.10 et *ħlh*: Is 53,3.4.10.

Le vocabulaire de la justification présent en Is 53,11: «A la suite de l'épreuve endurée par son âme, il verra la lumière³³ et sera comblé. Par sa connaissance, le juste (*šdyq*), mon serviteur (*'bdy*), justifiera (*yšdyq*) les multitudes (*lrbym*) en s'accablant (*ysbl*) lui-même de leurs fautes», se rencontre déjà en Is 50,8: «Il est proche, celui qui me justifie (*qrwb mšdyqy*). Qui va plaider contre moi? Comparaissons ensemble! Qui est mon adversaire? Qu'il s'approche de moi!». Nous avons déjà rapproché ce dernier passage de Jr 12,1. Quant au verbe *sbl* d'Is 53,11 il était déjà présent en 53,4 et fait référence aux épreuves connues en Egypte, voir *sblh*: Ex 1,11, 2,11; 5,4.5. D'une façon plus générale Baltzer³⁴ situe Is 53,11 dans la ligne d'Ex 24,9-11 et ultérieurement I Enoch. Quant à la manière du prophète de porter du fruit, Blenkinsopp³⁵ la comprend à travers ses disciples.

En Is 53,12: «C'est pourquoi il aura sa part (*'ħlq*) parmi les multitudes (*brbym*), et avec les puissants (*'šwmym*) il partagera (*yħlq*) le butin (*šll*), parce qu'il s'est livré lui-même à la mort (*lmwt*) et que parmi les criminels (*pš'ym*) il a été compté, alors qu'il portait le péché des multitudes (*rbym*) et qu'il intercédait (*ypgy'*) pour les criminels», on retrouve le verbe *pg'* d'Is 53,6, mais cette fois avec le sens d'«intercéder» comme en Jr 15,11 au sujet du prophète. Le «serviteur» est ainsi une nouvelle fois présenté dans la ligne de Jérémie. L'expression *rbym* d'Is 53,11.12 était déjà présente en Is 52,14-15 que nous avons rapproché du Ps 40. Or on rencontre également en Ps 40,4: «en ma bouche il mit un chant nouveau, louange à notre Dieu; beaucoup (*rbym*) verront et craindront, ils auront foi en Yahvé». Le vocabulaire

³² Baltzer, Deutero-Isaiah 422: «For Moses, Sinai-Horeb and Nebo-Pisgah are connected in spatial terms by way of Exods 32 and Deuteronomy 34. In the Servant, DtIsa links *the times*.»

³³ Manque dans le texte massorétique.

³⁴ Baltzer, Deutero-Isaiah 424.

³⁵ Blenkinsopp, Isaiah 355: «The most natural meaning is that the Servant's project will be continued and carried to fruition through his disciples. Thus, Isa 59,21 ...».

d'Is 53,12 emprunte par ailleurs aux traditions du Pentateuque, voir en Nb 26,54: *lrb trbh nhlw*³⁶ et en Dt 4,38: *gdlym w 'šmym*³⁷.

Conclusion

Il est sans doute abusif de considérer comme homogènes les différents passages sur le «serviteur» en Is 40ss; mais depuis Duhm il est difficile d'ignorer le rapprochement opéré. Avec Baltzer, il faut penser le «serviteur» selon le paradigme du nouveau Moïse, d'où les emprunts de vocabulaire à la tradition mosaïque du Pentateuque. Mais le «serviteur» se situe aussi dans la ligne de Jérémie. Or l'image de Jérémie dépend elle-même du Psautier et du livre des Proverbes. Il n'est donc pas étonnant que l'image du serviteur puisse également s'inspirer du Psautier, particulièrement le Ps 40, et des Proverbes.

Résumé

Les textes du «serviteur» selon Duhm, supposent que l'image du «nouveau Moïse» selon Baltzer s'inspire de Jérémie et au-delà du Psautier et des Proverbes.

Summary

The servant's texts of Duhm suppose that the image of the "new Moses" of Baltzer looks at Jeremiah and finally at the Psalms and Proverbs.

Zusammenfassung

Die Texte vom „Knecht“ – nach Duhm – setzen das Bild des „neuen Mose“ – nach Baltzer – voraus und sind von Jeremia und auch vom Psalter und den Sprichworten inspiriert.

Bibliographie

- Baltzer, K., Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55, Minneapolis 2001.
 Blenkinsopp, J., Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary, New York u.a. 2000.
 Christensen, D.L., Deuteronomy 1:1-21:9 (WBC VIa), Nashville 2001.
 Christensen, D.L., Deuteronomy 21:10-34:12 (WBC VIb), Nashville 2002.
 Duhm, R., Das Buch Jesaia, Göttingen 1922.
 Gosse, B., L'élou (bḥyr) en Isaïe 42,1-4+5-9 dans les traditions du livre d'Isaïe et du Psautier: BN 128 (2006) 19-26.

³⁶ Baltzer, Deutero-Isaiah 425.

³⁷ Baltzer, Deutero-Isaiah 426.

- Gosse, B., L'exil et l'influence de la tradition de sagesse sur la rédaction des livres bibliques: Trans (im Druck).
- Gosse, B., L'influence du livre des Proverbes sur le Psautier, et leur influence conjointe sur les livres prophétiques: Trans 2007 (in Druck).
- Gosse, B., Le Prophète et le livre de Jérémie selon le Psautier et divers passages bibliques, Trans 32 (2006) 61-97.
- Gosse, B., Le Psaume 40 et le livre de Jérémie: ZAW 117 (2005) 399-404.
- Gosse, B., Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique: BZ 46 (2002) 239-252.
- Gosse, B., Le souvenir de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans la rédaction du Pentateuque: Est Bib 51 (1993) 459-472.
- Gosse, B., Subversion de la législation du Pentateuque et symboliques respectives des lignées de David et de Saül dans les livres de Samuel et de Ruth: ZAW 110 (1998) 34-39.
- McCarter Jr, P.K., II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary, New York 1984.
- Stoebe, H.J., Das zweite Buch Samuelis, Gütersloh 1994.

Bernard Gosse
4 Résidence Opéra
92160 Antony
France
E-Mail: gosse.bernard@wanadoo.fr

Problematic Parallels | A Note on Some Proposed Literary Parallels to the Imagery of Lk. 22:30

Peter-Ben Smit

1. Introduction¹

The juxtaposition of the image of ruling / judging and the image of the shared table fellowship in Lk. 22:30 causes exegetical problems, which are in view of the partial parallel in Mt. 19:28 commonly solved with the suggestion that Lk. 22:30b is a later addition to a logion either contained in Q or some other tradition (eventually) shared by Mt. and Lk. This common exegetical procedure has been challenged thoroughly by Kirk, who defends on the basis of a number of literary parallels the following thesis:

“[T]he combination of “eating and drinking” with “judging” is so strongly attested elsewhere that the configuration of these motifs in Q 22:30 can be seen as conventional.”²

Here, this thesis will be scrutinized by reviewing the literary parallels Kirk refers to, as some seem to be more convincing than others, since what is needed to provide a satisfactory literary parallel to the imagery of Lk. 22:30 is not merely a juxtaposition of meals and judgment / ruling, but also a kind of interrelation. This is strongly suggested by the way the imagery is used in Lk. 22:30, where the royal status which leads to the ruling position of the disciples is given to them a.o. by their table fellowship with Christ. The texts in question are the following: Ex. 24:1-14, Jer. 22:15-16, Ezek. 44:24, 1 En. 62:14, 1QS 6:2-3, Apc. 3:20-21, Hesiod, *Theog.* 793-803, and Pliny the Younger, *Ep.* 6.31:1-2.13-14.

2. The Parallels

The text from Pliny the Younger will be looked at first. Relating how trials occupied him during the day and what kind of relaxations the evenings brought him, he writes the following:

“Vides, quam honesti, quam severi dies ; quos nos iucundissimae remissiones sequebantur. Adhibebamur cotidie cenae (...).”³

¹ References to further secondary literature can be found in my doctoral dissertation, Smit, Fellowship, 242-254, which was defended in Bern on 20 December 2005.

² Kirk, Composition, cf. for the argument: 291-293, the quotation is found on page 293.

Indeed, Pliny mentions trials during the day and meals in the evening, but there is no suggestion whatsoever that these two are somehow interrelated. This disqualifies the text as a literary parallel to Lk. 22:30.

Ex. 24:1-14 also discusses eating and drinking (v.11: “God did not lay his hand on the chief men of the people of Israel; also they beheld God, and they ate and drank.” NRSV) as well as the ruling of Aaron and Hur (v.14: “To the elders he had said, ‘Wait here for us, until we come to you again; for Aaron and Hur are with you; whoever has a dispute may go to them.’” NRSV). As can clearly be seen from the context, however, more or less the same problem arises in the text from Pliny the Younger: meal and rule are not interrelated. Rather, the meal in Ex. 24:11 is with God, whereas the rule of Aaron and Hur referred to in v.14 is conferred upon them by Moses, because the latter has a tête-à-tête with God and removes himself from the party of the seventy Elders. Apart from the fact that meal and rule are part of two different episodes in this short narrative, there is nothing to suggest that they have anything to do with each other. Thus, this literary parallel loses its relevance for the exegesis of Lk. 22:30 as well.

In Jer. 22:15-16, though not at all on an eschatological level, the combination of the two themes is clear: eating and drinking, and doing justice are presented as two parts of the balanced and good rule of king Josiah, though their interrelation goes much less far than in Lk. 22:30. In fact, it may well be doubted whether there is any intimate relationship at all, i.e.: the eating and drinking does not lead to any ruling, nor vice versa. The point of the text seems much more that the one element did exist at the cost of the other, as is suggested as a very real possibility by the text’s context. Therefore, the text is about balance, not about an interrelationship of table and scepter.

Ezek. 44:24 is nothing more than a juxtaposition of feasting and keeping the law, as it is indicated that the law should be kept during feasts as well, from which, however, nothing much can be deduced for the interpretation of Lk. 22:30.

A further text, 1 En. 62:14, offers the following imagery as far as the dining is concerned:

“They shall eat and rest and rise with that Son of Man forever and ever.”⁴

The preceding scene, 1 En. 62:1-13, is indeed one of judgment. However, again there are such significant differences with Lk. 22:30, that 1 En. 62:1-14 can hardly be regarded as a helpful parallel, in spite of the fact that eating and drinking are both in 1 En. 62:14 as well as in Lk. 22:30 used as

³ Pliny the Younger, Ep. 6.31:13, cf. Melmoth (ed.), Pliny, 522-523.

⁴ Trans.: Isaac, 1 Enoch, ad loc.

symbols for the blissful existence of the redeemed. In doing this they share in a relatively widespread image and their emphases differ considerably. Again, meal and judgment are juxtaposed in 1 En. 62:1-14, but they are not interrelated. For example, not the same protagonists are judging and eating, as would be needed for a parallel with Lk. 22:30 (and as is for example the case in the text from Pliny's letter). In fact, the oppressed righteous, who are redeemed through the judgment on their behalf in 1 En. 62:1-13, do not receive any kind of rule anywhere, not even through their participation in the meal of the Son of Man in 1 En. 62:14.

The value of Apc. 3:20-21 as a parallel depends on the evaluation of the connection between v.20 and v.21, which is in terms of the imagery evoked there at least as problematic as Lk. 22:30, precisely because other relevant parallels to the combination of meal fellowship and enthronization are hard to find. What seems to be the case in Apc. 3:20-21 is that earthly (meal) fellowship with Christ opens the door to eschatological enthronization. Interestingly enough, however, both images are also clearly separated from each other, as the reference to the meal is still part of the body of the letter, whereas the reference to enthronization is part of the *Siegerspruch* at the end of the letter, which, as can be learned from the other six letters in Apc. 2-3, constitutes a highly independent element in the structure of these letters, without an obvious relationship to their bodies. Thus, Apc. 3:20-21 is a parallel to Lk. 22:30, but one with significant problems in its own right, again pertaining to the connection between meal and rule. Also it is probably not insignificant that the Apc. is a younger writing than Lk., what makes the suggestion of a tradition-historical trajectory from Lk. 22:30 to Apc. 3:20-21, however difficult to prove, more plausible than the proposal of an influence the other way around.

1QS 6:2-3 is the next text that is called upon by Kirk and which should be looked at here. Indeed, here יועצו (v.3, take counsel) occurs in combination with יאכלו (v.2, to eat), through which both topics are combined. Nevertheless, once more the question should be asked how the two are interrelated. In fact, by means of the repeated יחד in this context, it seems that the emphasis of the text, befitting its general outlook, is much more on doing everything together than on the interrelation of meal and judgment. It may be argued, however, and that would make 1 QS 6:2-3 a closer parallel indeed, that the shared rule is a consequence of the shared table, as one could defend very well on the basis of the in the Mediterranean world not uncommon notion of community being established by the meal in the first place.

Also the reference to Hesiod, *Theog.* 793-803 is, probably along the same lines as 1 QS 6:2-3, of considerable relevance, as the description of the banishments of the deity from the Olymp contains within one breath the ba-

nishment from both the councils and the feasts on the Olymp, which are presented as one and the same thing.

3. Concluding Observations

When reviewing the considerations presented above, the first thing that must be said, is that Kirk's thesis that the kind of combination of ruling and table fellowship as it occurs in Lk. 22:30 is highly conventional and well-attested cannot be supported by most of the parallels he refers to. It may well be a conventional combination, but other evidence is needed for it. In fact, the only texts that do provide clear parallels are the 1 QS 6:2-3 and Hesiod, *Theog.* 793-803. In both texts, which may well share a certain utopian outlook (the one in a prescriptive sense, the other in its description of the divine world), which brings them close to Luke's eschatological thinking, the connection between ruling and table fellowship is effectuated by the close connection between community and meal community as such, from which sharing the rule could apparently be a result.

Nevertheless, this connection between community and meal fellowship is in the Hellenistic world, as well as before and afterwards, so widespread, and especially so well-known to Lk., that these two remaining (and still partial) parallels do little to question the more traditional solution of the problematic imagery in Lk. 22:30 in terms of Lk. redactional activity. This result should not so much be regarded as a slightly awkward combination of images, but rather as a profound and original statement of the full consequences of faithful (cf. Lk. 22:28) meal fellowship with Christ, on earth (cf. Lk. 22:19), as it is in heaven (Lk. 22:30).

Summary

The unusual combination of the images of table fellowship and judging / ruling in Lk. 22:30 constitutes an exegetical problem that is often solved by means of the assumption of Lk. redaction. This note discusses some parallels to Lk. 22:30 that have been proposed recently in order to make the hypothesis of Lk. redaction superfluous. The note concludes, however, that these parallels are not up to this task.

Zusammenfassung

Die ungewöhnliche Kombination der Bilder der Mahlgemeinschaft und des Richtens / Herrschens in Lk. 22:30 stellt ein exegetisches Problem dar, das häufig durch eine quellenkritische Hypothese gelöst wird. In dieser Notiz werden einige neuerdings vorgeschlagene Parallelen zu der Bildersprache von Lk. 22:30 besprochen, die eine solche Hypothese überflüssig machen würden. Die Schlussfolgerung ist aber, dass die Parallelen zu diesem Zweck nicht ausreichen.

Bibliographie

- Isaac, E., 1 Enoch, in: Charlesworth, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I*, New York 1983.
- Kirk, A., *The Composition of the Sayings Source. Genre Synchrony and Wisdom Redaction in Q (NTSup 91)*, Leiden 1998, 291-293.
- Melmot, W. (ed.), *Pliny. Letters 1 (LCL)*, Cambridge, Ma. 1952, 522-523.
- Smit, P.-B., *Fellowship and Food in Paradise. Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Nutritional Abundance in the New Testament*, Bern 2005, (Diss.).

Peter-Ben Smit
The General Theological Seminary
175 9th Avenue
New York, NY 10011
USA
E-Mail: psmit@gts.edu

Paulus – Gefangener in Ephesus?

Teil 2

Marlis Gielen

3. Die Frage nach einer ephesinischen Gefangenschaft im Licht der paulinischen Selbstaussagen

3.1. Explizite Selbstaussagen des Paulus über seine Gefängnisaufenthalte

Die Apg überliefert namentlich vier Gefangenschaftsorte des Paulus: Philippi (16,23-40), Jerusalem (23,10-30), Cäsarea (23,31-26,31) und Rom (28,16-31). Von einer Gefangenschaft des Paulus in Ephesus dagegen erzählt Lukas nichts, obwohl er in Apg 19 ausführlich auf dessen dortiges Wirken eingeht. Dennoch stellt das lukanische Schweigen keinen hinreichenden Grund dar, die Historizität einer solchen Inhaftierung zu bestreiten,¹ sofern sie sich aus den Paulusbriefen selbst als plausibel erweisen lässt. Genau dies ist im Folgenden zu überprüfen.

Beginnen wir mit einem Negativbefund: Nirgendwo in seinen Briefen nennt Paulus den Namen eines Haftorts. Doch ungeachtet dessen bezeugt er eindrucklich seine wiederholten Gefängnisaufenthalte. So verwendet er das Wortfeld „Gefangenschaft“ zwölf Mal, und zwar stets bezogen auf sein eigenes Schicksal. Die überwiegende Mehrzahl der Belege (9) findet sich naturgemäß in den beiden authentischen Gefangenschaftsbriefen (Phil; Phlm). Wiederholt spricht Paulus in beiden Briefen von seinen Fesseln (δεσμοί) (Phil 1,7.13.14.17; Phlm 10.13). In Phlm 1.9 bezeichnet er sich zudem unter Verwendung eines stammverwandten Wortes als *Gefangener* Christi Jesu (δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ). Schließlich qualifiziert er in Phlm 23 Epaphras als seinen Mitgefangenen in Christus Jesus (ὁ συναιχιμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Die große Übereinstimmung zwischen Phil und Phlm in der Wahl der bereitstehenden Begriffe des semantischen Feldes „Gefangenschaft“ mit der einzigen Ausnahme in Phlm 23 darf wohl als ein weiteres Indiz für die zeitnahe Abfassung beider Briefe im Rahmen derselben Gefangenschaft gewertet werden.² Verbunden durch Wortwahl und Grußkontext mit Phlm 23 ist Röm 16,7, wo Paulus den Briefempfängern Grüße an das judenchristliche Apostelpaar Andronikos und Junia aufträgt, die er – als seine (ehemaligen) Mitgefangenen (ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουναίαν τοὺς [...] συναιχιμάλωτους

¹ So vermutet etwa Müller, Brief 159-162 apologetische Gründe für das Schweigen des Lukas über eine paulinische Gefangenschaft in Ephesus.

² Vgl. oben 2.3.2 (BN 131).

μου) bezeichnet. Schließlich spielt Paulus noch zweimal in der Korintherkorrespondenz – einmal im Versöhnungsbrief 2Kor 6,5 und einmal im Vierkapitelbrief 2Kor 11,23b – auf seine wiederholten Erfahrungen mit Gefängnisaufenthalt an. Die Stellen, an denen Paulus jeweils den Begriff „Gefängnis“ im Plural wählt (φυλακαί), sind beide Teil eines Peristasenkataloges (6,4b-5; 11,23b-29), mit dessen Hilfe Paulus seine Leiden skizziert, die er als Diener Gottes (6,4) bzw. Christi (11,23) zu erdulden hat. Auch wenn die Traditionsgebundenheit solch katalogischer Aufzählungen berücksichtigt werden will,³ sind diese beiden Stellen von besonderem Interesse für die hier anstehende Frage: Versöhnungs- wie Vierkapitelbrief, die in kurzer Abfolge entstanden sein dürften, datieren beide in die Zeit *nach* der Abreise des Paulus aus Ephesus und damit gegebenenfalls auch in die Zeit *nach* einer etwaigen Gefangenschaft des Paulus in dieser Stadt.⁴ Darüber hinaus formuliert Paulus pluralisch, das heißt er blickt auf mehr als einen Gefängnisaufenthalt zurück. Dabei ist zwischen 6,5 und 11,23b eine Steigerung zu beobachten, denn in 11,23b ist ἐν φυλακαῖς um das Adverbiale περισσοτέρως erweitert: „in Gefängnissen [war ich] *im Übermaß*“.⁵ Eine steigende bzw. überbietende Tendenz ist allerdings nicht nur bei dem Element „Gefangenschaft“ zu beobachten. Vielmehr ist diese Tendenz im Zusammenspiel mit einer Ausweitung der Aufzählung um weitere Elemente, die die Fülle persönlicher Leidenserfahrungen des Paulus widerspiegeln, insgesamt kennzeichnend für den Peristasenkatalog 2Kor 11,23b-29 im Verhältnis zur Leidensliste in 2Kor 6,4b-5.⁶ Dies hängt zusammen mit der pragmatischen Intention des Peristasenkatalogs 2Kor 11,23b-29, der zur so genannten Narrenrede (11,16-12,12) gehört, mit der sich Paulus der selbstgefälligen Arroganz seiner Gegenspieler und der Infragestellung seines Apostolats durch

³ Diese betrifft im Fall der Peristasenkataloge aber mehr die sprachlich-stilistische (zu den formalen Merkmalen vgl. Zmijewski, Stil 319- 323) als die inhaltliche Gestaltung. So möchte Berger, Formgeschichte 225f. „von einem Peristasenkatalog im eigentlichen und engeren Sinn nur dann sprechen, wenn es um die Leiden und Nöte einer *Einzelfigur* geht, das heißt im biographischen oder autobiographischen Kontext.“ Ebner, Leidenslisten 115 unterscheidet zwischen „Beispielkatalogen“ und „persönliche(n) Peristasenkataloge(n)“. Letztere unterscheiden sich von ersteren vor allem dadurch, dass sie „formal länger und inhaltlich detaillierter ausfallen“. Zur biographisch-individuellen Prägung des Peristasenkatalogs 2Kor 11,23b-29 vgl. Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte 294f.297f. Das heißt, es handelt sich entsprechend der Unterscheidung Ebners um einen persönlichen Peristasenkatalog (vgl. Ebner, Leidenslisten 117).

⁴ Vgl. Schnelle, Einleitung 94f; Broer, Einleitung II 424.

⁵ Zur Begründung der elativischen Übersetzung vgl. Wolff, 2Kor 232; Gräßer, 2Kor II 165.

⁶ Vgl. Kleinknecht, Gerechtfertigte 297.

sie erwehrt. In diesem Kontext dient ihm der ausführliche Peristasenkatalog dazu, gerade seine schwache, durch Gefahren und Sorgen gekennzeichnete Existenz als Zeichen seiner Indienststellung durch Christus aufzuweisen und sich dadurch vom „gloriosen Apostelverständnis seiner Gegenspieler“⁷ wirkungsvoll abzugrenzen. Allein um seiner Glaubwürdigkeit willen kann Paulus es sich dabei nicht leisten, bloße rhetorische Effekthascherei ohne nachprüfbaren Bezug zu seiner Biographie zu betreiben. Das aber heißt auch, dass er selbst in 2Kor 11,23b bezeugt, *häufig* inhaftiert gewesen zu sein. Unter Berücksichtigung des enormen Arbeits- und Reisepensums, das Paulus im Dienst der Evangeliumsverkündigung absolviert hat, kann es sich dabei jedoch nur jeweils um *kurze* Gefängnisaufenthalte gehandelt haben. Angesichts ihrer Häufigkeit liegt es aber durchaus nahe zu vermuten, dass Paulus auch während seines knapp dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus ein oder gar mehrere Male kurzfristig inhaftiert wurde.⁸ Dies fügte sich zudem gut zu den paulinischen Bemerkungen in 1Kor, die Gegnerschaft (16,9) und Gefährdung (15,32) erkennen lassen.⁹ Allerdings hebt Paulus weder im Versöhnungsbrief noch im Vierkapitelbrief oder im Röm¹⁰ – allesamt Briefe, die wenige Wochen oder Monate nach Beendigung seines Ephesusaufenthaltes entstanden sein dürften – einen *zurückliegenden* Gefängnisaufenthalt hervor, etwa aufgrund seiner ungewöhnlichen Dauer und / oder aufgrund einer damit besonders verbundenen Gefahr für Leib und Leben. Wäre ein solch fehlender Hinweis – insbesondere im Vierkapitelbrief – aber nicht befremdlich, sofern Paulus erst kurz zuvor aus einer längeren Haft freigekommen wäre, während der er zeitweilig sogar mit dem Tod rechnen musste (Phil 1,20-24)? Hätte es sich nicht gerade in der Auseinandersetzung mit den „Superaposteln“ angeboten, eine solche erst jüngst vergangene Leidenszeit als beeindruckendes Beispiel für die den paulinischen Apostolat auszeichnende Schwachheit (vgl. 2Kor 11,30; 12,10) anzuführen – etwa anstelle der lange zurückliegenden Aretas-Episode (vgl. 2Kor 11,32f)? Gewiss kann der Befund zu den paulinischen Selbstaussagen über seinen (wiederholten) Status als Häftling anhand des semantischen Feldes „Gefangenschaft“ nicht allein die Beweislast gegen eine längere Haftzeit des Apostels in Ephesus gegen Ende seines mehrjährigen Aufenthaltes dort tragen. Doch sollte er

⁷ Wolff, 2Kor 232.

⁸ Vgl. Schmid, Zeit 39.

⁹ Die beiden Stellen spielen zwar nicht unmittelbar auf eine Gefangenschaft an, leuchten aber den situativen Hintergrund aus, angesichts dessen es leicht zu einer Inhaftierung kommen konnte.

¹⁰ Nur in diesen drei Briefen bemüht Paulus, wie gesehen, außerhalb der Gefangenschaftsbriefe das Wortfeld „Gefangenschaft“ (2Kor 6,5; 11,23b; Röm 16,7).

als ein Indiz gewertet werden, dass eine Skepsis gegenüber der Ephesus-Hypothese rechtfertigt.

3.2. Die paulinischen Reisenotizen im 1. Korintherbrief und im Versöhnungsbrief (2Kor 1-9)

In 1Kor 16,5-9 unterbreitet Paulus der korinthischen Gemeinde seine Reiseplanung für die bevorstehenden Monate bis zum Anbruch des nächsten Winters. Aus V.8 geht hervor, dass 1Kor einige Zeit¹¹ vor dem Pfingstfest (55) in Ephesus entstanden ist. Bis zum Pfingstfest will Paulus in der Stadt bleiben, um sich dann nordwärts zu wenden und Mazedonien zu durchwandern. Diese Information in V.5 impliziert selbstverständlich den Plan, die mazedonischen Gemeinden zu besuchen.¹² Ausdrücklich betont Paulus aber, dass er dort keinen längeren Aufenthalt vorsieht. Vielmehr will er von Mazedonien aus nach Korinth weiterreisen, um in der dortigen Gemeinde eine längere Zeit, möglicherweise sogar den Winter zu verbringen (V.6f). Damit umfasst diese mittelfristige Planung etwa den Zeitraum zwischen einem halben und einem dreiviertel Jahr.

Aus 2Kor 1,15-2,4 geht freilich hervor, dass Paulus sich schon bald gezwungen sah, diese Planung mehrfach zu modifizieren. Aus der Zusammenschau von 1,15f.23 und 2,1 ergibt sich folgendes Bild: Anders als noch in 1Kor 16,5f angekündigt, reiste Paulus vor seinem Aufbruch Richtung Mazedonien zunächst – wohl auf dem kurzen Seeweg¹³ – nach Korinth. Beunruhigende Nachrichten aus der Gemeinde, die ihn erreichten, dürften ihn dazu veranlasst haben. Diese Visite ist in der Paulusforschung allgemein als sog. Zwischenbesuch akzeptiert. Paulus spricht diesen Zwischenbesuch im Versöhnungsbrief *nicht unmittelbar* an, vielleicht weil für ihn und die Gemeinde gleichermaßen schmerzliche Erinnerungen damit verbunden waren. Er setzt ihn aber unmissverständlich in 1,23 und 2,1 voraus. 2,1 ist nämlich zu entnehmen, dass der Besuch, auf den er hier zurückblickt, durch *Traurigkeit* gekennzeichnet war, also nicht mit dem Gründungsbesuch identisch

¹¹ Man wird am ehesten von einigen Wochen auszugehen haben. Denn zum einen muss das Pfingstfest immerhin schon in absehbare Nähe gerückt sein, zum anderen aber geht aus V.9 hervor, dass Paulus die verbleibende Zeit in Ephesus zu missionarischen Zwecken nutzen will und daher kaum in Tagen rechnen dürfte. Aufgrund von 1Kor 5,6-8 bietet es sich an, eine Abfassung des Briefes im Umfeld des Paschafestes zu vermuten, vgl. Wolff, 1Kor 107; Klauck, 1Kor 43.

¹² Vgl. Merklein / Gielen, 1Kor III 421.

¹³ Nach Wolff, 2Kor 9 „wurden für die Überfahrt von Ephesus nach Korinth bei gutem Wetter jeweils etwa 5 Tage benötigt.“

sein kann. Paulus betont, dass er unter solch traurigen Umständen¹⁴ nicht noch einmal die Gemeinde besuchen wollte (Ἐκριναι [...] τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν). Ähnlich argumentierte er aber schon unmittelbar zuvor in 1,23: „Ich aber rufe Gott als Zeugen an bei meinem Leben, dass ich, um euch zu schonen, nicht mehr nach Korinth gekommen bin.“ Beide Aussagen sind aufeinander bezogen und stützen sich wechselseitig. Sie begründen eine weitere Modifikation des Reiseplans, den Paulus angesichts der Erfahrungen des Zwischenbesuchs gefasst hatte und der zusammen mit 1,15f vorsichtig so rekonstruiert werden kann: Die unerquicklichen Begleitumstände des Zwischenbesuchs veranlassten Paulus, alsbald aus Korinth wieder abzureisen. Doch hoffte er offenbar auf eine rasche Konsolidierung der Lage und stellte daher der Gemeinde zunächst einen nochmaligen Besuch binnen kurzer Zeit in Aussicht (καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν) (1,15a),¹⁵ bevor er dann nach Mazedonien weiterreisen

¹⁴ Bedingt waren diese traurigen Umstände wohl durch Vorwürfe, die ein Gemeindeglied gegen Paulus im Zusammenhang mit der Kollektenaktion erhob und von denen sich die Gemeinde nicht sofort distanzierte, vgl. Kleine, Furcht 54-56; Merklein / Gielen, 1Kor III 409f.

¹⁵ So auch Gnllka, Paulus 118 mit Anm. 32; Wunsch, Brief 122; Kremer, 2Kor 27. Dieser Rückblick auf einen nicht verwirklichten Reiseplan, den Paulus in 2Kor 1,15f bietet, verursacht bis heute ein meines Erachtens nicht recht nachvollziehbares Kopfzerbrechen. Berücksichtigt man, dass das Imperfekt ἐβουλόμην (V.15a) die gesamte Aussage der V.15f als unreal ausweist (vgl. Wolff, 2Kor 33), lässt sich V.15a („Und in diesem Vertrauen wollte ich zunächst zu euch kommen“) nicht auf den Zwischenbesuch selbst beziehen (gegen Lietzmann, 1.2Kor 102f; Kleine, Furcht 52f, die jeweils eine *Teilverwirklichung* der paulinischen Planung annehmen). Der ebenfalls unreal zu verstehende Finalsatz („damit ihr einen zweiten Gnadenerweis erhalten hättet“) steht dagegen in indirekter Relation zum Zwischenbesuch, insofern er diesen der korinthischen Gemeinde implizit als „ersten Gnadenerweis“ in Erinnerung ruft. Doch eben diese Verbindung von Zwischenbesuch und „erstem Gnadenerweis“, der der beabsichtigten δευτέρα χάρις zeitlich auf jeden Fall vorausliegen muss, herzustellen, wagen die Interpretationsangebote zu dieser Stelle zumeist nicht, war dieser Zwischenbesuch doch durch Trauer bestimmt (2Kor 2,1). Stattdessen wird für den „ersten Gnadenerweis“ auf den Gründungsbesuch verwiesen (so etwa Hahn, Ja 232 mit Anm. 10, der 2Kor 10-13 mit dem Tränenbrief identifiziert und entsprechend 2Kor 1,23 als Korrektur des in 12,14 und 13,1f angekündigten dritten Besuchs wertet; vgl. auch Kremer, 2Kor 27, der die *Ankündigung* des nach V.15 nicht zustande gekommenen Besuchs zutreffend *mit dem Zwischenbesuch in Verbindung* bringt, den implizierten „ersten Gnadenerweis“ aber auf den Gründungsbesuch bezieht) oder es werden die *beiden* Gnadenerweise auf den *Doppelbesuch* in Korinth vor (V.15a) und nach (V.16b) der Mazedonienreise bezogen (vgl. etwa Windisch, 2Kor 62f; Bultmann, 2Kor 42; Gräßer, 2Kor I 74; als Möglichkeit, die er jedoch nicht favorisiert, auch Kremer, 2Kor 27). Der erste Lösungsvorschlag

und von dort vor dem Winter nach Korinth zurückkehren wollte (1,16; vgl. 1Kor 16,5). Dieser Plan legt nahe, dass Paulus auf dem Seeweg nach Ephesus zurückkehrte, um von dort auf demselben Weg Korinth wieder rasch erreichen zu können. In Ephesus aber überfielen ihn offenbar Zweifel, ob ein weiterer Besuch angesichts der angespannten Situation sinnvoll sei. Er entschied sich daher gegen diesen Besuch (1,23; 2,1) und beschloss, statt-

vermeidet den scheinbaren Widerspruch zwischen Gnadenerweis und Trauer. Er spricht damit dem Zwischenbesuch aber zugleich jeglichen Gnadeneigenschaften ab und löst, indem er einen impliziten Rückbezug auf den bereits vier Jahre zurückliegenden Gründungsbesuch postuliert, die Aussage aus dem Kontext der unmittelbaren Ereignisse heraus. Der zweite Lösungsvorschlag ist unvereinbar mit der vorgegebenen Textabfolge (diese Schwierigkeit räumen Windisch und Bultmann auch ein, ohne sie befriedigend beseitigen zu können). Denn die korinthischen Gemeindeglieder dürften doch beim Hören von V.15 ganz selbstverständlich den in V.15a zunächst in Aussicht gestellten, jedoch nicht verwirklichten Besuch mit dem „zweiten Gnadenerweis“ in V.15b verbunden haben. Nach der vorgeschlagenen Interpretation aber wäre der in V.15a thematisierte Besuch im Gegenteil der *erste* Gnadenerweis, der erneute Aufenthalt des Paulus in Korinth nach seiner Rückkehr aus Mazedonien, der erst in V.16 Erwähnung findet, aber der bereits in V.15b genannte zweite Gnadenerweis. Ein solches Textverständnis eröffnet sich erst nach langem Nachsinnen am Schreibtisch über eine Aussage, deren aktueller Hintergrund heutigen Interpreten nicht mehr unmittelbar zugänglich ist und daher erst mühsam rekonstruiert werden muss. Gerade angesichts der immer noch fragilen Beziehung zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde bei Abfassung des Versöhnungsbriefes darf aber davon ausgegangen werden, dass Paulus sich um eine für die Gemeindeglieder verständliche und unmittelbar nachvollziehbare Darlegung bemüht hat. Unter dieser Voraussetzung muss der in V.15a ursprünglich in Aussicht gestellte Besuch mit der „zweiten Gnade“ identifiziert werden. Der erste Gnadenerweis aber muss dazu im unmittelbar situativen Kontext stehen (ohne damit dem Gründungsbesuch den Gnadeneigenschaften absprechen zu wollen, doch steht dieser Besuch hier angesichts des aktuellen Konfliktes nicht im Blick) und ist daher auf den Zwischenbesuch zu beziehen. *Objektiv* war der Zwischenbesuch ein Gnadenerweis, weil Paulus die Gemeinde keineswegs privat besuchte, sondern als durch Gottes Willen berufener Apostel Christi Jesu, das heißt als von Gott Beauftragter und in Dienst Genommener. *Subjektiv* freilich geriet dieser Besuch – vor allem für Paulus, durchaus aber wohl auch für Teile der korinthischen Gemeinde – unter das Vorzeichen der Trauer, und zwar aufgrund des Eklats, den ein Gemeindeglied auslöste und damit den Gnadenerweis des Besuches gleichsam missachtete. Offenbar wollte Paulus der Gemeinde zunächst schon bald die Chance eines weiteren Gnadenerweises in Form eines erneuten Besuches geben, der in enger zeitlicher und sachlicher Beziehung zum Zwischenbesuch stehen sollte. Die Furcht, ein weiteres Mal einen Besuch unter traurigen Umständen erleben zu müssen, ließ Paulus seine Planung wiederum modifizieren und auf das Medium des Briefes zurückgreifen, das auch sonst ihm und seinen Gemeinden als Ersatz für seine Anwesenheit diente.

dessen einen Brief – den sog. Tränenbrief – zu schreiben (2,3-4). Aus 2,12f und 7,5-7 geht dann die tatsächliche Reiseroute ziemlich klar hervor. Wie in 1Kor 16,4 geplant, reiste Paulus nordwärts zunächst nach Troas (2,12). Dort hatte er sich wohl mit Titus verabredet (2,13), der den Tränenbrief nach Korinth überbracht hatte (vgl. 7,7-16). Voller Unruhe, weil er Titus dort nicht vorfand (2,13a) – und damit ohne Nachrichten aus der korinthischen Gemeinde blieb, um die er sich sorgte – brach Paulus nach Mazedonien auf (2,13b). Dort traf er dann tatsächlich mit Titus wieder zusammen (7,5f), der vom Einlenken der Gemeinde im schwelenden Konflikt zu berichten wusste (7,7). In 2Kor 9,4 blickt Paulus dann im Zusammenhang mit seiner Kollektenerwerbungs erneut voraus auf einen weiteren Besuch der korinthischen Gemeinde, der dem ursprünglich in 1Kor 16,5 geplanten Winteraufenthalt entsprechen dürfte.

Die paulinischen Reisepläne samt Modifikationen und die tatsächlichen Reisedestinationen, wie sie sich aus 1Kor und 2Kor 1-9 zu erkennen geben, dokumentieren eine rasche Abfolge der Ereignisse: Ob noch vor oder im unmittelbaren Anschluss an das Pfingstfest, nach welchem Paulus seine Abreise aus Ephesus geplant hatte (1Kor 16,8), bricht er zunächst zum Zwischenbesuch nach Korinth auf. Dieser Zwischenbesuch dürfte angesichts der Eskalation des Konflikts zwischen Paulus und der Gemeinde kaum mehr als einige Tage gedauert haben. Legt man für die Hin- und Rückreise per Schiff rund 10 Tage zugrunde,¹⁶ ist Paulus wohl schon ca. zwei Wochen nach seiner Abreise aus Ephesus wieder in die Stadt zurückgekehrt. Hier musste er gewiss erst einmal die unerquicklichen Ereignisse in Korinth, die ihn – wie der Versöhnungsbrief durchgehend erkennen lässt – persönlich schwer belastet haben, verarbeiten. Schließlich verfasst er, statt die korinthische Gemeinde noch einmal vor seiner Reise nach Mazedonien aufzusuchen (2Kor 1,15f), den Tränenbrief (2Kor 1,23-2,4), der von Titus der korinthischen Gemeinde überbracht wird. Insgesamt wird man realistisch für die Zeit zwischen der Rückkehr des Paulus nach Ephesus und der Entsendung des Titus mit dem Tränenbrief nach Korinth ebenfalls nicht mehr als zwei bis drei Wochen veranschlagen. Wichtig im Blick auf die Frage nach einer ephesinischen Gefangenschaft in dieser Phase ist dies: Paulus wird nicht durch äußere Umstände (Inhaftierung) gezwungen, anstelle einer erneuten Visite in Korinth den Tränenbrief zu schreiben. Vielmehr gibt er unmissverständlich zu erkennen, dass er diesen Entschluss aus freien Stücken fasste.¹⁷

¹⁶ Vgl. oben Anm. 99 (BN 131).

¹⁷ Vgl. 2,1: Ἐκρίνα γὰρ ἑμαυτῷ τοῦτο τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἔλθειν (vgl. auch 1,17 τοῦτο οὖν βουλόμενος [bezogen auf 1,15f] und die Angabe des Zwecks in 1,23 φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον).

Aus 2Kor 2,13 geht hervor, dass Paulus mit Titus in Troas wieder zusammentreffen wollte. Dabei war offenkundig vereinbart worden, dass Titus von Korinth aus durch Griechenland über Mazedonien nach Troas wanderte. Denn nur so lässt es sich erklären, dass Paulus, nachdem er in Troas vergeblich auf Titus gewartet hat, ihm nach Mazedonien entgegenreist und dort dann tatsächlich seinen Mitarbeiter wieder trifft (2Kor 7,5f). Wenn man nun für die Strecke Ephesus – Philippi rund eine Woche Reisezeit veranschlagen darf,¹⁸ wird die Bewältigung der Route Korinth – Philippi kaum wesentlich länger gedauert haben. Hinzu kam die Überfahrt nach Troas per Schiff, deren Länge in etwa der Strecke Ephesus – Korinth entspricht. Paulus dürfte also bis zum Wiedertreffen mit Titus in Troas mit maximal vier Wochen gerechnet haben.¹⁹ Dies vorausgesetzt, wird er vielleicht noch zwei Wochen nach Abreise des Titus nach Korinth in Ephesus verbracht haben und dann nach Troas aufgebrochen sein.

Den hypothetischen Gefängnisaufenthalt des Paulus in Ephesus in die Zeit nach der Entsendung des Titus mit dem Tränenbrief anzusetzen,²⁰ lässt sich schwerlich plausibel machen. Denn vorausgesetzt, Paulus wäre in dieser Zeit mehrere Wochen oder eher Monate inhaftiert gewesen,²¹ lässt sich nicht erklären, wieso dann Paulus nach seiner Haftentlassung Titus entgegenreiste und nicht umgekehrt Titus zum gefangenen Paulus nach Ephesus zurückkehrte. Denn dass Titus keine Informationen über einen längeren Gefängnisaufenthalt des Paulus erreicht haben sollten, ist angesichts der gut funktionierenden Kommunikation zwischen den urchristlichen Gemeinden und Missionaren, die sich in den Paulusbriefen zu erkennen gibt, kaum vorstellbar. Und selbst wenn man diesen unwahrscheinlichen Fall zugrunde legen wollte, bliebe zu erklären, wo Titus sich in der Zwischenzeit aufgehalten haben sollte, statt sich auf die Suche nach Paulus zu machen. 2Kor 2,12f; 7,5f setzen dagegen zwingend voraus, dass Paulus von Titus seit dessen Aufbruch nach Korinth keine Nachrichten erhalten hat. Titus sah also offenbar keinen Grund, nach Kontaktmöglichkeiten Ausschau zu halten, da sich sein Wiedersehen mit Paulus gemessen an ihrer Planung nur unwesentlich verzögert haben dürfte. Dass bereits eine solch geringe Verzögerung dem um die korinthische Gemeinde tief besorgten Paulus wie eine Ewigkeit vorgekommen sein dürfte, ist leicht nachvollziehbar.

Insgesamt hat Paulus zwischen seiner Rückkehr nach Ephesus im Anschluss an den Zwischenbesuch in Korinth und seinem Aufbruch nach Troas

¹⁸ Vgl. oben Ziffer 2.3.1 (BN 131).

¹⁹ 1. Schiffspassage Ephesus – Korinth: ca. 5 Tage; 2. Aufenthalt in Korinth: ca. 5 Tage; 3. Reise durch Griechenland bis Philippi: ca. 8 Tage; 4. Schiffspassage Philippi – Troas: ca. 5 Tage. Dies ergibt ca. 23 Tage. Als erfahrener Reisender hat Paulus gewiss auch einige zusätzliche Tage aufgrund möglicher Widrigkeiten eingerechnet. Wolff, 2Kor 9 geht von mindestens sechs Wochen aus.

²⁰ Vgl. unter anderem Vielhauer, Geschichte 170; Thiessen, Christen 141.

²¹ Vgl. oben Ziffer 1 (BN 131).

also noch einmal ca. vier bis fünf Wochen in der Stadt verbracht. Schon diese Zeitspanne ist zu knapp für einen Gefängnisaufenthalt, in der Phil und Phlm entstanden sein sollten, berücksichtigt man die rege Kommunikation zwischen Briefsender und -empfängern, die diese Briefe voraussetzen.²² Allerdings scheiden die ca. zwei bis drei Wochen von der Ankunft in Ephesus bis zur Entsendung des Titus mit dem Tränenbrief nach Korinth ohnehin aus der Berechnung aus, weil Paulus sich zweifellos als freier Mann gegen einen erneuten Besuch in Korinth und für die Abfassung eines Briefes entscheidet.

Die Erkenntnisse, die aus den paulinischen Reisenotizen gewonnen werden können, führen zugleich auch die Berufung auf 2Kor 1,8-10 als „Basis der (Ephesus-, M.G.) Hypothese“²³ ad absurdum. Denn insofern dieser Passus auf eine Situation anspielt, von der die Korinther noch nichts gehört haben können (1,8: Οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν), muss sie nach Abfassung des Tränenbriefes und nach Abreise des Titus mit diesem Brief nach Korinth eingetreten sein.²⁴ Angesichts des realistischen Zeitrahmens von ca. zwei Wochen, der für Rest des paulinischen Aufenthaltes in Ephesus dann noch verbleibt, verbietet es sich, 2Kor 1,8-10 mit dem hypothetischen Gefängnisaufenthalt zu korrelieren.²⁵ Eine sehr viel näher liegende Erklärung dieses Passus scheint mir folgende zu sein: Schwer getroffen von den korinthischen Ereignissen hat Paulus im Tränenbrief offenbar sehr deutliche Worte gefunden. Kaum, dass Titus mit diesem Brief nach Korinth abgereist war und Paulus nur noch die Reaktion der Gemeinde abwarten konnte, dürften ihm Bedenken und Zweifel gekommen sein, ob der Brief in seiner Deutlichkeit und Wucht wirklich sein Ziel erreichen oder nicht vielmehr den endgültigen Bruch mit der Gemeinde herbeiführen würde. Kaum zufällig schreibt Paulus rückblickend in 2Kor 7,8f nach Erhalt der erlösenden Nachrichten durch Titus: „Denn auch wenn ich euch in dem Brief traurig gemacht habe, bereue ich es nicht. Wenn ich es auch bereute (εἰ καὶ μετεμελόμην) – ich sehe (ja), dass euch jener Brief, wenn auch nur vorübergehend, traurig gemacht hat, jetzt aber freue ich mich (νῦν χαίρω), nicht weil ihr traurig gemacht wurdet, sondern weil ihr zur Umkehr hin traurig gemacht wurdet.“ Der

²² Vgl. oben Ziffer 2.3.1. und 2.3.2 (BN 131).

²³ Vielhauer, Geschichte 169. Vgl. ferner Thiessen, Christen 133-138; Gnlika, Paulus 119.

²⁴ So richtig etwa Thiessen, Christen 134 m. Anm. 253; Müller, Phil 18.

²⁵ Gleiches gilt im Übrigen auch für die Vermutung, hinter 2Kor 1,8-10 stehe eine lebensbedrohliche Erkrankung des Paulus (vgl. etwa Klauk, 2Kor 20f). Sollte er etwa von einer solch schweren Erkrankung so schnell genesen sein, dass er nach so kurzer Zeit bereits nach Troas und weiter nach Mazedonien reisen konnte?

Freude in der Gegenwart (bei Abfassung des Versöhnungsbriefes) korrespondiert also antithetisch die Reue in der Vergangenheit (nach Abreise des Titus mit dem Brief gen Korinth). Die Sorge um den Verlust der Gemeinde dürfte Paulus also in eine tiefe seelische Krise gestürzt haben, die sich in 2Kor 1,8-10 widerspiegelt. Die Bedrängnis (θλίψις) (V.8a), von der Paulus hier spricht, muss also durchaus nicht auf äußere Umstände bezogen werden, sondern kann sehr wohl auch seine innere Verfassung beschreiben. Dazu passt, dass er schreibt, er habe sich im Übermaß (καθ' ὑπερβολήν), über seine Kraft hinaus belastet gefühlt (ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν), so dass er sogar am Leben verzweifelte (ὥστε ἐξαπορηθῆναι ἡμᾶς καὶ τοῦ ζῆν) (V.8b). Dies alles deutet auf eine im höchsten Maße depressive Stimmung hin. So kann auch das Todesurteil, von dem in V.9 die Rede ist, durchaus metaphorisch gemeint sein.²⁶ Dafür spricht im Übrigen, dass Paulus den Empfang dieses Todesurteils offenbar als einen inneren Vorgang versteht (αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐσχίκαμεν) (V.9a). Die erlösenden Nachrichten aus Korinth konnte Paulus angesichts seiner vorausgehenden Niedergeschlagenheit dann aber geradezu als auferweckendes Handeln Gottes an sich erfahren (V.9b-10). Interessant ist ferner, dass Paulus die Situation, die er in 2Kor 1,8-9 schildert, nicht in Ephesus, sondern in der Asia (ἐν τῇ Ἀσίᾳ) (V.8a) verortet. Nun könnte er mit dem Provinznamen durchaus auch metonymisch die Provinzhauptstadt Ephesus bezeichnen.²⁷ Plausibler erscheint mir indes, dass er den Bereich bewusst ausweiten will. Nicht nur in der verbleibenden Zeit in Ephesus, sondern auch auf seiner Reise nach Troas und in Troas selbst fühlte er sich so bedrückt, wie er es in 2Kor 1,8f beschreibt. Dem entspricht, dass er in 2Kor 2,13 noch einmal die Ruhelosigkeit erwähnt, die er in Troas empfand. Diese Interpretation von 2Kor 1,8-10 hat den Vorteil, dass sie sich ausschließlich auf Aussagen der Korintherkorrespondenz stützen kann und nicht auf zusätzliche Hypothesen zurückgreifen muss.

Setzt 2Kor 7,5f voraus, dass Paulus kurz vor Titus in Mazedonien eingetroffen ist und dort den Versöhnungsbrief verfasst, blickt er in 2Kor 9,5 bereits voraus auf seinen seit 1Kor 16,5 geplanten „regulären“ Korinthbesuch, der nach Auskunft des wenig später entstandenen Vierkapitelbriefs (2Kor 12,14; 13,1) kurz bevorsteht. Paulus startete also – bedingt durch die Entwicklung in der korinthischen Gemeinde – mit etwa vier bis fünf Wochen Zeitverzögerung gemessen an seiner Planung in 1Kor 16,8 – von Ephesus aus Richtung Mazedonien. Dann aber führte er seine Reise im vorgesehenen zeitlichen Rahmen durch und verbrachte den Winter 55/56 in Korinth.

²⁶ Vgl. 1Kor 15,32 die Metapher vom Kampf gegen wilde Tiere.

²⁷ So Müller, Phil 18.

Abschließend seien noch kurz einige Bemerkungen zu 1Kor 15,32; 16,9 sowie Röm 16,3f.7 angefügt, weil diese Stellen gleichsam ergänzend neben 2Kor 1,8-10 immer wieder herangezogen werden, um die Hypothese einer längeren Gefangenschaft des Paulus in Ephesus zu stützen.²⁸ In 1Kor 16,9 verweist Paulus auf zahlreiche Gegner seiner Missionsarbeit in Ephesus. Eine solche Gegnerschaft könnte eine (wiederholte) kurzfristige Inhaftierung des Paulus in der Stadt gewiss begünstigt haben.²⁹ Allerdings verzichtet Paulus in 1Kor 16,9 auf jede weitere Präzisierung. Dass er aber diese Opposition nicht nur latent gespürt hat, sondern dass sie ihm auch sehr massiv und handgreiflich entgegen getreten ist, dafür spricht 1Kor 15,32.³⁰ Die Wahl der Metapher (Kampf mit wilden Tieren) deutet aber weniger auf eine Gefangenschaft als vielmehr auf eine unmittelbare Gefahr für Leib und Leben. Insofern illustriert sie primär die Erwähnung von Schlägen (2Kor 6,4; 11,23b) und häufigen Todesgefahren (2Kor 11,23b) in den Peristasenkatalogen, nicht aber die dort ebenfalls erwähnten Gefängnisaufenthalte. Dies bestätigt auch ein Blick auf den Argumentationszusammenhang, in dem 1Kor 15,32 steht. Denn in 1Kor 15 geht es ja um die christliche Hoffnung auf Totenaufweckung. In einer solch prekären und lebensgefährlichen Situation, wie sie 1Kor 15,32 andeutet,³¹ könnten dann auch Priska und Aquila für Paulus in die Bresche gesprungen sein (vgl. Röm 16,3f). 1Kor 15,32; 16,9 sowie Röm 16,3f ergänzen und erklären sich also im Blick auf potentielle Gefahrensituation wechselseitig, ohne sie auf eine bestimmte, historisch noch verifizierbare Begebenheit festlegen zu können. So könnte Paulus in 1Kor 15,32 und Röm 16,3f durchaus auf zwei verschiedene, aber in ihrem Gefahrenpotential vergleichbare Situationen anspielen. Einen aber auch nur impliziten Hinweis auf eine Inhaftierung oder gar längere Gefangenschaft enthalten sie dagegen nicht.³² Schließlich noch ein Wort zu Andronikos und Junia in Röm 16,7: Wenn Paulus sie hier unter anderem auch als seine Mitgefangenen bezeichnet, so lässt sich daraus nicht mehr und nicht weniger ableiten, als dass die beiden bei einem der zahlreichen, jedoch kurzfristigen Gefängnisaufenthalte zusammen mit Paulus inhaftiert waren.³³ Eine zuverlässige Zuordnung ist aber unmöglich – und dies gilt erst recht für einen hypothetischen Gefängnisaufenthalt, für den sich kein tragfähi-

²⁸ Vgl. etwa Gnllka, Paulus 119; Vielhauer, Geschichte 169.

²⁹ Vgl. Ziffer 3.1.

³⁰ Vgl. dazu Merklein / Gielen, 1Kor III 336-338.

³¹ Als „Milieuschilderung“ kann auch auf die 1k Erzählung vom Aufstand der Silberschmiede in Ephesus (Apg 19,23-40) verwiesen werden, wenngleich eine historisch zuverlässige Zuordnung dieser Episode zu einer der paulinischen Notizen nicht mehr möglich sein dürfte.

³² Vgl. dazu schon Schmid, Zeit 61f.

³³ Vgl. oben Ziffer 3.1.

ges Argument beibringen lässt, gegen den aber die paulinischen Selbstaussagen sprechen.

Es ist also an der Zeit, sich von der Hypothese einer längeren Gefangenschaft des Paulus in Ephesus, in welcher Phil und Phlm verfasst worden sein sollen, endgültig zu verabschieden.

Summary

The hypothesis that Paul had spent a fairly long period of time in captivity in Ephesus was introduced into exegetical discussion at the end of the 19th century and it rapidly gained currency. Above all the hypothesis had a decisive influence on the assessment of Paul's letters written while in captivity: today the prevailing opinion is that these letters were indeed written in captivity in Ephesus and not during Paul's incarceration in Rome. In recent years the debate on the time and place of the letters to the Philippians and to Philemon has been conducted more openly than was previously the case, though without casting any doubt on the plausibility of the hypothesis that Paul was indeed imprisoned in Ephesus. The above article sets out to examine critically the main arguments in favour of stating that the letters from captivity were written in Ephesus and goes on to ask whether the notion that Paul spent a fairly long time as a prisoner in Ephesus is reconcilable with what he himself has to say about imprisonment and with his travel notes. The answer to this question is a resounding "No!"

Zusammenfassung

Die Hypothese von einer längeren Gefangenschaft des Paulus in Ephesus wurde Ende des 19. Jhds. in die exegetische Diskussion eingebracht und setzte sich rasch durch. Sie hatte vor allem Konsequenzen für die Beurteilung der Gefangenschaftsbriefe, deren Entstehung jetzt mehrheitlich dieser Haft in Ephesus zugeordnet wurde und nicht mehr der paulinischen Gefangenschaft in Rom. In den letzten Jahren wird die Diskussion um Entstehungsort und -zeit des Philipper- und Philemonbriefes wieder offener geführt, ohne allerdings grundsätzlich die Plausibilität der Hypothese einer Gefangenschaft des Paulus in Ephesus zu hinterfragen. Der vorliegende Beitrag überprüft zunächst kritisch die Hauptargumente für eine Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Ephesus und fragt anschließend, ob eine längere Haftzeit des Paulus in Ephesus mit seinen eigenen Aussagen über Gefangenschaften und mit seinen Reisenotizen kompatibel ist. Die Antwort lautet klar: Nein!

Bibliographie

- Alonso-Núñez, J.M., *Schiffahrt*: DNP 11 (2001) 160-165.
 Arzt-Grabner, P., *Onesimus erro. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes*: ZNW 95 (2004) 131-143.
 Barth, G., *Der Brief an die Philipper (ZBK NT 9)*, Zürich 1979.
 Becker, J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen²1992.

- Berger, K., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- Bornkamm, G., Paulus (UB 119), Stuttgart u.a. ⁴1979.
- Broer, I., Einleitung in das Neue Testament Band II: Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons (NEB Ergänzungsband II/2 zum Neuen Testament), Würzburg 2001.
- Bultmann, R., Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sonderband), Göttingen 1976.
- Deissmann, A., Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923.
- Ebner, M., Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (fzb 66), Würzburg 1991.
- Egger, W., Galaterbrief. Philipperbrief. Philemonbrief (NEB.NT IX.XI.XV), Würzburg 1985.
- Elliger, W., Ephesos. Geschichte einer antiken Weltstadt (UB 375), Stuttgart u.a. 1985.
- Ernst, J., Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (RNT), Regensburg 1974.
- Fee, G.D., Paul's Letter to the Philippians (NIC), Grand Rapids, Mich. 1995.
- Friedrich, G., Der Brief an die Philipper, in: Becker, J. / Conzelmann, H. / Friedrich, G. (Hg.), Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon (NTD VIII), Göttingen 1976, 125-175.
- Furnish, V. Paul, II Corinthians (AncB XXXIIA), New York 1984.
- Gielen, M., Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt a.M. 1990.
- Gielen, M., Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus, in: Baldermann, I. u.a. (Hg.), Menschenwürde (JBTh 15 [2000]), Neukirchen-Vluyn 2001, 117-147.
- Gielen, M., „Ihre Kinder seid ihr“. Die Erzmutter Sara in der neutestamentlichen Rezeption, in: Kampling, R. (Hg.), Sara lacht ... Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung, Paderborn u.a. 2004, 131-156.
- Gnilka, J., Der Philipperbrief (HThK X/3), Freiburg u.a. 1968.
- Gnilka, J., Der Kolosserbrief (HThK X/1), Freiburg u.a. 1980.
- Gnilka, J., Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg 1996.
- Gräßer, E., Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1-13,13 (ÖTK VIII/2), Gütersloh 2005.
- Günther, M., Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1), Frankfurt a.M. 1995.
- Hahn, F., Das Ja des Paulus und das Ja Gottes. Bemerkungen zu 2Kor 1,12-2,1, in: Betz, H.-D. / Schottroff, L. (Hg.), Neues Testament und christliche Existenz, FS für H. Braun zum 70. Geburtstag, Tübingen 1973, 229-239.
- Heinz, W., Reisewege der Antike. Unterwegs im Römischen Reich, Darmstadt 2003.
- Klauck, H.-J., 1. Korintherbrief (NEB.NT VII), Würzburg 1984.
- Klauck, H.-J., 2. Korintherbrief (NEB.NT VIII), Würzburg 1986.
- Klauck, H.-J., Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981.

- Klauck, H.-J., *Compilation of Letters in Cicero's Correspondence*, in: Klauck, H.-J., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT 152), Tübingen 2003, 317-337.
- Kleine, W., *Zwischen Furcht und Hoffnung. Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2Kor 1-9 zur wechselseitigen Bedeutung der Beziehung von Apostel und Gemeinde* (BBB 141), Berlin 2002.
- Kleinknecht, K.T., *Der leidende Gerechtfertigte* (WUNT II/13), Tübingen 1984.
- Kremer, J., *2. Korintherbrief* (SKK. NT VIII), Stuttgart 1990.
- Lohse, E., *Paulus. Eine Biographie*, München 1996.
- Merklein, H., *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik*, in: Merklein, H., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 1-106.
- Merklein, H., *Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes*, in: Merklein, H., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 345-375.
- Merklein, H. / Gielen, M., *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2-16,24* (ÖTK VII/3), Gütersloh 2005.
- Müller, U.B., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK XI/I), Leipzig 1993.
- Müller, U.B., *Der Brief aus Ephesus. Zeitliche Plazierung und theologische Einordnung des Philipperbriefes im Rahmen der Paulusbriefe*, in: Mell, U. / Müller, U.B. (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, FS Jürgen Becker zum 65. Geburtstag (BZNW 100), Berlin u.a. 1999, 155-171.
- O'Brien, P.T., *The Epistle to the Philippians* (NIGTC), Grand Rapids, Mich. 1991.
- Radke, G., *Viae publicae Romanae*, in: PRE.S 13, 1973, 1417-1686.
- Roloff, J., *Die Apostelgeschichte* (NTD V), Göttingen 1981.
- Roloff, J., *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995.
- Schmeller, T., *Die Cicerobriefe und die Frage nach der Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes*: ZNW 95 (2004) 181-208.
- Schnelle, U., *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen⁴2002.
- Schnelle, U., *Paulus. Leben und Denken*, Berlin u.a. 2003.
- Schweizer, E., *Der Brief an die Kolosser* (EKK XII), Zürich u.a.²1980.
- Stuhlmacher, P., *Der Brief an Philemon* (EKK XVIII), Zürich u.a.³1989.
- Thiessen, W., *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (TANZ 12), Tübingen u.a. 1995.
- Theobald, M., *Römerbrief. Kapitel 1-11* (SKK.NT VI/1), Stuttgart 1992.
- Theobald, M., *Römerbrief. Kapitel 12-16* (SKK.NT VI/2), Stuttgart 1993.
- Vielhauer, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin u.a. 1975.
- Weeber, K.-W., *Reisen*: DNP 10 (2001) 856-866.
- Wick, P., *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefes als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts* (BWANT 135), Stuttgart u.a. 1994.
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer* (Röm 1-5) (EKK VI/1), Zürich u.a.²1987.
- Wilckens, U., *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses*: NTS 28 (1982) 154-190.
- Windisch, H., *Der Zweite Korintherbrief* (KEK), Göttingen 1924.
- Wolff, C., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK VII), Leipzig 1996.

- Wolff, C., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK VIII), Leipzig 1989.
- Wolter, M., Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon (ÖTK XII), Gütersloh u.a. 1993.
- Wünsch, H.-M., Der paulinische Brief 2Kor 1-9 als kommunikative Handlung. Eine rhetorisch-literaturwissenschaftliche Untersuchung (Theologie 4), Münster 1996;
- Zeller, D., Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985.
- Zmijewski, J., Der Stil der paulinischen „Narrenrede“. Analyse der Sprachgestaltung in 2Kor 11,1-12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte (BBB 52), Köln / Bonn 1978.

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

„Unsere Bürgerschaft befindet sich im Himmel“ (Phil 3, 20) || ein biblisches Motiv und seine Entwicklung im frühen Christentum¹

Dirk Schinkel

1. Integration und Abgrenzung als Phänomene im frühen Christentum

Integration und Abgrenzung – mit diesen beiden neuzeitlich-soziologischen Termini kann eine bestimmte Überlebensstrategie sozialer Gruppen gekennzeichnet werden.²

Die moderne Gruppensoziologie³ geht davon aus, dass Identitäten von Gruppen durch Abgrenzungen und integrative Tendenzen formuliert werden. Die christlichen Gemeinden des ersten und zweiten Jahrhunderts befinden sich von Beginn an in einem Zwiespalt von Identitäten, der in der Forschung mit unterschiedlichen Termini gekennzeichnet wird: „Zwischen Abkehr und Hinwendung“ (J. Lehnen)⁴, „Weltflucht oder Weltverantwortung“ (E. Dassmann)⁵, „Anpassung und Abgrenzung“ (D.-A. Koch)⁶, „Integration und Distanz“ (H.E. Lona)⁷ oder auch „Identitätsverlust und Identitätsgewinn“ (E. Plümacher)⁸. Christliche Existenz bedeutet nach Ch. Marksches eine „Wanderung zwischen den Welten“⁹ oder nach E. Gräßer eine „Existenz zwischen den Zeiten“.¹⁰

¹ Es handelt sich um die leicht überarbeitete Fassung des am 12. Juli 2006 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gehaltenen Vortrags zur Feierlichen Promotion.

² Hier sei hingewiesen auf den Münsteraner Sonderforschungsbereich (SFB 493) „Funktionen von Religion in den antiken Gesellschaften des Vorderen Orients“, der sich unter anderem mit der Frage nach Integration und Abgrenzung religiöser Gruppen im kaiserzeitlichen Kleinasien befasste, siehe dazu den Band Koch / Gutsfeld, Vereine mit zahlreichen Beiträgen zum Thema .

³ Hier sei auf soziologischer Seite Todd, Destin, genannt und auf neutestamentlicher Seite Vouga, Problem 492ff, der den Ansatz von Todd für die neutestamentliche Exegese aufbereitet hat.

⁴ Lehnen, Abkehr 1-28.

⁵ Dassmann, Weltflucht 189-208.

⁶ Koch, Christen 159.

⁷ Lona, Struktur 32-43.

⁸ Plümacher, Identitätsverlust.

⁹ So der Buchtitel von Marksches, Zwischen den Welten wandern, der das Spannungsfeld auch mit C. Andresen als „Diasporamentalität“ kennzeichnet (98). Marksches weist in der Einleitung (9-10) ausdrücklich auf das Motiv der

Dieses Spannungsfeld hat in neutestamentlichen Texten Spuren hinterlassen¹¹ und wird in der Schrift an Diognet ausführlicher reflektiert.¹²

Es geht beim Thema „Integration und Abgrenzung“ in frühchristlichen Gemeinden um die Frage, wann Assimilation und Akkulturation an Bezugsgrößen wie philosophische Systeme, politische Ordnung und die sozio-kulturelle Umwelt zum Verlust christlicher Identität führen und darum, welche Strategien die Gruppen zum Identitätserhalt anwenden.

Diese Problematik ist in der Regel Gegenstand sozialgeschichtlich vorgehender Arbeiten in der theologischen und althistorischen Wissenschaft. Dieser Ansatz ist um die motivgeschichtliche Perspektive zu erweitern.¹³

In diesem Spannungsfeld von Integration und Abgrenzung kommt mehreren sprachlichen Motiven eine identitätsstiftende Bedeutung zu. Zwei Motivbereiche lassen sich dabei grob unterscheiden: Der eine Bereich verstärkt eher die Abkehr von der Welt und deutet die eigene Identität in der Perspektive der Fremde in Form der Fremdlingsmetapher (z.B. 1Petr 1,1; 2, 11; Eph 2, 19; Hebr 11, 8-16; vgl. auch die Adresse in 1Clem). Unter Verwendung juristischer Termini wie *πάροικος*, *παροικία*, *παρεπίδημος* und *ξένος* wird die Existenz der Christen in der Welt beschrieben. Sie bleiben ihr im Kern fremd und leben wie „Fremde und Beisassen“ (*ὡς πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* in 1Petr 2, 11).¹⁴ Das Motiv „Christen als Fremde“ ist Ausdruck eines grundsätzlichen Konflikts zwischen einer Art der Weltzugewandtheit und einer Art der Abgewandtheit. Zu nennen wäre hier auch das Motiv der Flucht, welches sich besonders einprägsam in der jüdisch-hellenistischen Schrift Joseph und Aseneth findet (15, 6), in der die Protagonistin Aseneth in die „Zufluchtsstadt“ (*πόλις καταφυγῆς*) umbenannt wird.

Die zweite Seite ist – stark vereinfacht gesagt – die positive Hinwendung zu einer die eigene Welt mit ihren Bezügen übersteigenden Wirklichkeit, zur Welt Gottes. Sie findet sprachlich ihren Niederschlag in der „wah-

himmlischen Heimat hin (Phil 3, 20), welches durchgängig die Lebensäußerungen der christlichen Religion beeinflusst habe.

¹⁰ Gräßer, Stadt 251-257.

¹¹ Hier sind z.B. 1Kor 6; Apg 19, 23-40; Röm 12, 2 zu nennen. Vgl. dazu unter anderem Koch, Christen 158-188, und Schinkel, Gruppen 95-112. Ferner sei auf Arbeit von Plümacher, Identitätsverlust, hingewiesen.

¹² Siehe dazu Noormann, Himmelsbürger 199-229; Lona, Struktur 32-43, und auch Marksches, Welten 98ff.

¹³ Siehe dazu ausführlich Schinkel, Die himmlische Bürgerschaft als Ausdruck religiöser Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden – Untersuchung zu einem urchristlichen Sprachmotiv im 1. und 2. Jh., (Diss. masch.) Münster 2006, erscheint voraussichtlich 2007 in der Reihe FRLANT.

¹⁴ Vgl. Feldmeier, Christen; Kampling, Fremde 215-239.

ren Heimat“ oder dem „Vaterland“ (Hebr.; Philo von Alexandrien)¹⁵ und dem weit verbreiteten Bild von der „himmlischen Stadt“ oder „himmlischen Jerusalem“. Insbesondere dieser Motivbereich ist tief verwurzelt in biblischen Traditionen und äußerst facettenreich in jüdischen und christlichen Texten und dabei immer wieder in apokalyptischen Zusammenhängen verbreitet (vgl. das 4. Esrabuch, den syrischen Baruch oder Texte aus dem Testament der XII Patriarchen). Die Funktion des Motivs liegt dabei auch in der Bewältigung der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70 n.Chr.¹⁶ Ein Motiv ganz eigener theologischer Valenz stellt meines Erachtens das Motiv der himmlischen Bürgerschaft dar, welches bisher nur in exegetischen Einzelstudien¹⁷ oder in älteren lexikographischen Arbeiten¹⁸ untersucht wurde.

2. Das Motiv der himmlischen Bürgerschaft in neutestamentlichen Texten

Als Basistext für dieses Motiv, das sich allgemeiner als ein „Motiv himmlischer Zugehörigkeit in den Formen politisch-bildhafter Rede“ kennzeichnen ließe, ist der Philipperbrief zu nennen. In Phil 3, 20 heißt es: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδέχομεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν – „Unsere Bürgerschaft nämlich befindet sich im Himmel, woher wir auch den Heiland, den Herrn Jesus Christus, erwarten.“

Die nähere Untersuchung dieses auch formgeschichtlich viel diskutierten Verses, ergibt, dass es sich um eine paulinische Formulierung handelt, nicht um ein von außen übernommenes Stück oder gar ein metrisch gegliedertes urchristliches Lied.¹⁹ Eng verbunden mit dem ganzen dritten Kapitel des Philipperbriefes ist die Frage nach den so genannten Gegnern des Paulus.

Häufig vertreten wurde und wird die These, dass judenchristliche Gegner Christen abgeworben hätten mit der Aussicht, durch Zugehörigkeit zu einem staatlich tolerierten Politeuma einen gewissen Schutz zu erhalten. Paulus nehme, so diese These, das πολίτευμα als gegnerische Parole auf

¹⁵ Siehe dazu die ältere Arbeit von Braun, Vaterland 319-327, sowie speziell zu Philo: Bitter, Vreemdelingschap.

¹⁶ Hier sind zwei Arbeiten zu nennen: Söllner, Jerusalem, und Döpp, Deutung.

¹⁷ Schwemer, Stadt 195-243; Noormann, Himmelsbürger. Zu verweisen ist aber auch auf Lincoln, Paradise.

¹⁸ Schmidt, Polis; Schmidt, Jerusalem 207-248.

¹⁹ Unter anderem gegen Becker, Erwägungen 29.

und wende es als Argument gegen seine Widersacher.²⁰ Diese These ist aus verschiedenen Gründen nicht haltbar. Vor allem ist ein jüdisches πολιτευμα für Philippi äußerst unwahrscheinlich, da es keine archäologischen Nachweise einer organisierten jüdischen Präsenz in der römischen Kolonie gibt. Außerdem fällt auf, dass das πολιτευμα als Bezeichnung für ein halbstaatliches Gremium in einer Polis eher für den ägyptischen und allenfalls ostkleinasiatischen Bereich epigraphisch belegt ist.²¹ Inschriftliche Belege aus dem Westen des römischen Reiches fehlen diesbezüglich. Die nähere lexikographische Untersuchung der Bezeichnung πολιτευμα ergibt, dass für die paulinische Zeit und unter Berücksichtigung des für Philippi voraussetzenden militärisch-politischen Hintergrunds die Bedeutung „Bürgerschaft“ als „Gesamtzahl aller Bürger“ am besten belegt ist.²²

Die Gegnerfrage insgesamt zum hermeneutischen Schlüssel für Phil 3, 20f und die argumentative Zielrichtung des Paulus in Phil 3 zu machen, ist meines Erachtens eine Engführung, da sie sich eher auf Analogieschlüsse aus anderen Paulusbriefen (z.B. Gal oder 2Kor) stützen als auf die historisch-politische Situation in Philippi.²³ Paulus indes verfolgt im Philipperbrief ganz offensichtlich eine bestimmte Strategie, die das Motiv der himmlischen Bürgerschaft in 3, 20 als ein Zentrum erkennen lässt. Dies wird an zwei Beobachtungen deutlich.

Erstens: Im Kern ist Phil 3, 20 die Aktualisierung bzw. Reformulierung dessen, was in dem kleinen Stück 1Thess 1, 9-10 als einem Basistext paulinischer Verkündigung²⁴ enthalten ist (vgl. V.10: καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης – „zu warten auf seinen Sohn vom Himmel, den er auferweckt hat von den Toten, Jesus, der uns von dem zukünftigen Zorn errettet“). Weniger der theologische Inhalt als vielmehr der Aussagemodus hat sich in Phil 3, 20 verändert. Paulus bedient sich einer explizit politisch gefärbten Sprache. Neben dem Politeuma verwendet

²⁰ So argumentieren z.B. Kraus, Volk 337f, und auch ähnlich Gnilka, Philipperbrief 211-218.

²¹ Trebilco, Communities 167-185, und auch Cowey / Maresch, Urkunden 6-9, gegen Smallwood, Jews 226, die πολιτευμα als „the standard political organization of all Jewish communities of any size in the East“ bezeichnet.

²² Zur Lexikographie ist grundlegend, wenn auch schon älter: Ruppel, Politeuma 268-312.433-454. Die neuere Forschung überblickt insbesondere Lüderitz, Politeuma 183-225, sowie speziell zu dem Sympolitie-Vertrag zwischen Smyrna und Magnesia, in dem es auch um bürgerrechtliche Aspekte geht: Ihnken, Inschriften (IK 8).

²³ Zur grundsätzlichen Problematik der Gegnerfrage im Neuen Testament vgl. Berger, Gegner 373-400; ferner – bezogen auf 1 Joh – die sehr weiterführende Arbeit von Schmid, Gegner, vor allem 13-80.

²⁴ Dazu – ohne hier in die Diskussion einsteigen zu wollen – Holtz, 1Thess 57ff.

er die überaus politisch besetzte Prädikation des Σωτήρ. Man denkt dabei unwillkürlich an die breite hellenistische Tradition dieses Titels, aber in der römischen Militärkolonie Philippi, die ihre Gründung auf Oktavian zurückführt, selbstverständlich an den römischen Kaiser, der als Σωτήρ, als „Heiland der Welt“, verehrt wurde. Neben der Reformulierung der Missionsverkündigung des Paulus ist also auch eine Politisierung zu verzeichnen, wie ein Blick auf Philipper 1, 27 belegt: Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε – „Lebt nur würdig als Bürger des Evangeliums Jesu Christi“.²⁵ Die neue Bezugsgröße, das Evangelium, wird verbunden mit πολιτεύεσθαι, einem zum selben Stamm gehörenden Verb wie πολίτευμα in 3, 20.

Die zweite Beobachtung im Blick auf die Bürgerschaft im Himmel, hat mit dem theologischen Ansatz des Paulus zu tun. Bereits im irdischen Leben auf den Himmel ausgerichtet zu sein – das offenbart die auch sonst immer wieder erkennbare und die paulinische Theologie prägende Dialektik, wie sie sich z.B. an Texten wie 2Kor 6, 9-10 oder 2Kor 10, 3 zeigt, wo es heißt „wir leben im Fleisch, kämpfen aber nicht nach dem Fleisch“. Spätestens hier wird klar, dass das Motiv der himmlischen Bürgerschaft keineswegs eine Randerscheinung darstellt, sondern als „ein wesentlicher Teil der endzeitlich-christologisch geprägten Ekklesiologie des Paulus“ (A.M. Schwemer) anzusehen ist. Das Motiv der himmlischen Bürgerschaft spiegelt somit *erstens* das eben mit den Begriffen „Integration und Abgrenzung“ beschriebene Spannungsfeld wider und weist *zweitens* auf die durch das Christusgeschehen bereitete neue Bezugsgröße hin, was es qualitativ von der Fremdlingsmetapher unterscheidet, die eigentlich die „Nicht-Identität“ zum Spezifikum christlicher Identität macht. Damit hätte Paulus wohl auch in der römischen Kolonie Philippi, in der man stolz war auf sein römisches Bürgerrecht als Garant bestimmter Privilegien und Kennzeichen eines höheren sozialen Ranges, kaum plausibler predigen bzw. schreiben können.²⁶ Mit dem himmlischen Bürgerrecht, der Bürgerschaft im Himmel, kann er seine Botschaft verständlicher machen und selbstbewusster vertreten. Vor Gott leben heißt nach Phil 1, 27 dann „nur würdig als Bürger des Evangeliums Christi leben“, um nach Phil 3, 14 den „Siegeskranz der himmlischen Berufung Gottes in Christus zu erlangen“. Die geistige Ausrichtung auf die neue, himmlische Bezugsgröße findet sich im Anschluss an Paulus in verwandten Motiven im Kolosser- und Epheserbrief²⁷, am deutlichsten aber im fünften Kapitel der Schrift an Diognet im zweiten Jahrhundert n.Chr.

²⁵ Dazu Wolter, „Wandelt nur würdig des Evangeliums Christi“ 12-20.

²⁶ Dazu ausführlich die 1995 erschienenen Arbeiten von Pilhofer, Philippi, und auch Bormann, Philippi (vgl. besonders die unterschiedliche Beurteilung der Bedeutung des römischen Kaiserkults für Philippi).

²⁷ Hier sind Kol 3, 1-4 und Eph 2, 19 zu nennen.

3. Die Schrift an Diognet und das Motiv der himmlischen Bürgerschaft

3.1 *Hinführung: Datierung, geistige Strömungen*

Zur Veranschaulichung christlicher Existenzweise aus der Perspektive des christlichen Autors heißt es in der Schrift an Diognet (5, 9) von den Christen: ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται – „Auf der Erde verweilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger.“

Das Motiv weist bereits eine Nähe zur apologetischen Tradition auf (vgl. Tertullian, *Apol.* 1, 2: „Die christliche Wahrheit weiß wohl, dass sie als Fremdling auf Erden weilt [*scit se peregrinam in terris agere*], und unter Fremden leicht Feinde findet, dass sie im übrigen aber ihre Herkunft, Heimat, Hoffnung, ihren Lohn und ihre Würde im Himmel hat“).

Auf der anderen Seite ist das Motiv auch in philosophischen Kontexten beheimatet (vgl. Mark Aurel, *Selbstbetrachtungen* 3, 11: „Der Mensch lebt als Bürger der obersten Stadt, im Vergleich zu der die übrigen Städte wie Häuser sind.“ Und auch beim alexandrinischen Theologen und Philosophen Clemens finden wir Ende des zweiten Jahrhunderts das Motiv der himmlischen Bürgerschaft verarbeitet (vgl. *Paedagogus* III 99, 1: Ὁ ἄνθρωπος [...] πολιτεύεται μὲν ἐν οὐρανοῖς ἐπὶ γῆς παιδαγωγούμενος – „Dadurch, dass der Mensch auf Erden erzogen wird, erlangt er Bürgerrecht im Himmel.“) Damit ist das geistige Umfeld grob umrissen, in dem die Schrift an Diognet um 160-170 n. Chr. geschrieben sein könnte.²⁸

Insgesamt spricht viel dafür, die Schrift an Diognet als einen anonym verfassten und an eine gebildete Adressatenschaft gerichteten Kunstbrief zu lesen, der deutlich erkennbar ein protreptisches Interesse verfolgt, wengleich er auch apologetische Züge in sich trägt. Die Allgemeingültigkeit des Inhalts und der Wahrheitsanspruch eines selbstbewusst vorgetragenen christlichen Standpunktes zeigen sich in der rhetorischen Gestaltung, in Form und Sprache sowie den verwendeten Bildern. Auffällig ist der Verzicht auf jede konkrete Anspielung z. B. auf historische Situationen oder Personen. Auch der Name *Jesus Christus* oder das *Kreuz* bleiben – selbst in den christologischen Passagen in Kap. 8 und 9 – ungenannt.

Für Andreas Lindemann ist der Diognetbrief ein Zeugnis der Paulusrezeption, das abgesehen vom Epheser- und Kolosserbrief in der ältesten

²⁸ Zur Datierung der Schrift siehe die Einleitung bei Lona, *Diognet*. Lindemann, *Theologie* 281-283, steht für eine Frühdatierung, Wengst, *Schriften* (Bd. 2) 308f, in Anlehnung an F. v. Overbeck für eine Spätdatierung (Konstantin). Favorisiert wird von Lona unter anderem eine Datierung um 200. Tatsache ist aber, dass sich über Ort, Zeit und Autor der Schrift an Diognet nicht viel Gesichertes sagen lässt, vgl. auch Baumeister, *Datierung* 105-111.

Theologiegeschichte seinesgleichen sucht.²⁹ Trotzdem muss deutlich hinzugefügt werden, dass die Prägung auch durch die johanneische Theologie deutlich erkennbar ist, jedoch ohne dass sich der Autor auf Paulus oder Johannes namentlich bezöge.

3.2 Das Paradoxon christlicher Existenz

In Kap. 5 der Schrift an Diognet heißt es unter anderem:

„(1) Die Christen nämlich sind weder durch ein Land noch durch eine Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen verschieden. (2) Denn weder bewohnen sie irgendwo eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden Sprache, noch führen sie ein auffälliges Leben. [...] (4) Sie bewohnen vielmehr griechische und auch nichtgriechische Städte, wie immer es einen jeden traf, und sie folgen den einheimischen Sitten in Kleidung und Essen und in der übrigen Lebenspraxis, und sie legen anerkanntermaßen eine erstaunliche Beschaffenheit ihres Bürgerrechts an den Tag. (5) Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber wie Nichtbürger; sie haben an allem Anteil wie Bürger, und alles erdulden sie wie Fremde. Jede Fremde ist für sie Vaterland, und jedes Vaterland Fremde. [...] (8) Sie existieren ‚im Fleisch‘, aber sie leben nicht ‚nach dem Fleisch‘. (9) Auf Erden verweilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger.“

Hier sind keine religiösen, sondern sozial-kulturelle Bereiche angesprochen: Wohnort, Sprache und Ethos. Christen unterscheiden sich von außen erkennbar nicht von anderen Einwohnern.

Mit V.4 beginnt die Beschreibung der christlichen Existenz in einer politisch-rechtlich gefärbten Sprache. Christen bewohnen demnach griechische und nichtgriechische Städte (πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους). Bei Dionysios von Halikarnass findet sich in den *Antiquitates Romanae* I 89, 4 eine aufschlussreiche Einschätzung:

„Als andere jedenfalls längere Zeit in barbarischen Gefilden wohnten, verlernten sie nach kurzer Zeit das Griechische, da sie weder die griechische Sprache sprachen noch die Lebensweise der Griechen ausübten [...].“³⁰

Dieses Zitat spiegelt etwas von der Prägekraft des sozio-kulturellen Umfeldes aus antiker Sicht wieder. Mit Blick auf Diog 5, 4 kann dies bedeuten: Obwohl die Gruppe der Christen griechische und nichtgriechische, das heißt Gebiete anderer Kultur, bewohnen, legen sie „eine erstaunliche Beschaffenheit ihres Bürgerrechts“ an den Tag, das heißt sie hal-

²⁹ Lindemann, *Theologie* 293.

³⁰ Ἐπεὶ ἄλλοι γε συχνοὶ ἐν βαρβάρους οἰκοῦντες ὀλίγου χρόνου διελθόντος ἅπαν τὸ Ἑλληνικὸν ἀπέμαθον, ὡς μήτε φωνὴν Ἑλλάδα φθέγεσθαι μήτε ἐπιτηδεύμασιν Ἑλλήνων χρῆσθαι.

ten an einer bestimmten Ausrichtung und Identität fest. Der Verfasser erklärt seinen nichtchristlichen Lesern die Andersartigkeit christlicher Existenz und er ermutigt zugleich seine christlichen Leser, sich kulturellem, religiösem und sozialem Druck zu widersetzen. Das *eigentliche* Bürgerrecht (πολιτεία)³¹ ist nicht das der Wohnumgebung, sondern – mit Vers 9 gesprochen – das Bürgerrecht im Himmel (ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται).

Die Verarbeitung paulinischer Aussagen ist in diesem Text deutlich erkennbar. Vor allem 5, 8 korrespondiert mit 2Kor 10, 3: ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα – „denn obgleich wir im Fleische leben, kämpfen wir nicht auf fleischliche Weise“. Die paulinische σάρξ-Anthropologie dürfte hier ebenso deutlich in Hintergrund stehen wie für den folgenden Vers 9 das Motiv der himmlischen Bürgerschaft, wie es aus Philipper 3, 20 bekannt ist. Bei aller motivischen Nähe der Aussagen über die Fremdheit der Christen in Diognet 5 zur Fremdlingsmetapher in neutestamentlichen Texten (1Petr, Hebr) bzw. zu 1Clem und Philo (Conf. 77f) findet sich in der Schrift an Diognet doch eine etwas andere Zielrichtung. Während im Neuen Testament die Existenz der Christen in der Welt als Fremdlingsexistenz gedeutet wird, so zeigt sich nach Diognet 5, 5 erst in der angeblich vollständigen Integration der Christen in die irdische Welt ihre Fremdheit. Wahre christliche Existenz – so ein Zwischenergebnis bereits hier – ist nur in einer paradox erscheinenden, ja in einer dialektischen Weise möglich. Nur in der ständigen Spannung von Heimat und Fremde, von Integration und Abgrenzung kann sich christliches Leben vollziehen: im Hier und Jetzt, integriert in bestimmte Lebensvollzüge: Sprache, Kleidung, Sitten, aber doch letztlich immer ausgerichtet auf die Welt Gottes, und zwar in einer festen Verbindung stehend, nämlich „als Bürger des Himmels“.

³¹ Hinzuweisen ist auf die abweichende Übersetzung des Wortes πολιτεία. Vielfach wird es mit „Lebensführung“ übersetzt. Lona, Diognet 158ff, diskutiert die Argumente und kommt zu dem Schluss, dass beide semantischen Linien („Lebensführung“ und „Bürgerrecht“) berücksichtigt werden müssten. Mit Einschränkung ist die Wiedergabe mit Bürgerrecht aus zwei Gründen geboten: 1. ist das Thema Lebensführung bereits abgeschlossen, außerdem ist festgestellt worden, dass die Lebensführung *nicht* das Differenzkriterium zwischen Christen und Nichtchristen ist. 2. wird mit πολιτεία das Wortfeld „Bürger / Fremde“ eingeleitet (V.5-9).

3.3 Integration und Abgrenzung im 5. und 6. Kapitel der Schrift an Diognet

Die beiden Kapitel 5 und 6 der Schrift an Diognet sind durch inhaltliche wie formale Konturen aufeinander bezogen und haben die Frage nach der Existenz der Christen in der Welt zum Thema.

Die Überschrift könnte lauten „Die Welt als Lebensraum der Christen“, die beiden Unteraspekte, denen jeweils einzelne Verse zuzuordnen sind, können wohl am besten mit Integration und Abgrenzung benannt werden.

Zunächst wären die Aussagen zur Integration zu nennen. 5, 1-2: Die Christen unterscheiden sich nicht von den übrigen Einwohnern der Städte, danach V.4a: sie bewohnen griechische wie nicht griechische Städte. In Kap. 6 ist hier der Vers 2 zuzuordnen: „Wie die Seele über die Glieder des Leibes hin ausgestreut ist, so auch die Christen über alle Städte der Welt.“

Hinzu treten deutlich die Aussagen der Abgrenzung. 5, 4b: „sie legen eine anerkanntermaßen erstaunliche Beschaffenheit ihres Bürgerrechts an den Tag“, 5, 5: „sie sind zugleich Bürger und Fremde, jede Fremde ist ihnen Heimat, jede Heimat auch zugleich Fremde“. Und schließlich die Reihe V.6-9, die in den V.9 mündet: „Auf der Erde verweilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger“. In Kap. 6 wird interessanter Weise der Aspekt der Abgrenzung weitergeführt und zwar durch die Beibehaltung des in V.1-2 genannten Bildes von der Seele: (V.3) „Es wohnt zwar die Seele im Körper, aber sie stammt nicht aus dem Körper. Auch die Christen wohnen in der Welt, aber sie stammen nicht aus der Welt.“

In beiden Kapiteln wird ferner das Paradoxe und Unbegreifliche bewusst ausgesprochen: in 5, 4 durch das *παράδοξον* und in 6, 4c durch die Aussage, dass die *θεοσέβεια*, also die Gottesverehrung, der Christen letztlich unsichtbar bleibe, wie auch die Seele unsichtbar sei.³²

Der Verfasser verarbeitet neben der ganz sicher stoisch beeinflussten Vorstellung von der Seele in Kap. 6 ein politisches Bild, das ihm mit größter Wahrscheinlichkeit durch das Paulusstudium bekannt geworden ist und ihm für seine Aussageabsicht äußerst plausibel erscheinen musste: Christen leben zugleich *ὡς πολῖται* (wie Bürger) und *ὡς ξένοι* (wie Fremde) in der Welt, verweilen auf der Erde und besitzen ein himmlisches Bürgerrecht (V.9). Daraus ergibt sich eine Relativierung der Bedeutung irdisch-politischer und soziokultureller Bezugsgrößen, als deren herausragendes Beispiel das Bürgerrecht „als gewichtige und privilegierte Ausdrucksform politisch-sozialer Existenz“ (G. Alföldy)³³ gewählt wird. Das Bild transportiert – wie bei Paulus in Phil 3, 20 – eine bedeutsame theologische Dimension: Die

³² Zu diesem Bereich vgl. Lona, Struktur 32-43, und auch Schneider, Stellung 20-41.

³³ Alföldy, Sozialgeschichte 98.

Instanz, gegenüber der Christen letztlich verantwortlich sind, liegt dem irdischen, das heißt menschlichen, Bereich enthoben. Dass die Schrift an Diognet dabei gegen die in der Forschung mehrfach geäußerte Meinung sehr wohl eine endzeitlich-eschatologische Dimension kennt, zeigt Diognet 10, 2, wo es mit starker Anlehnung diesmal an Johannes 3, 16 heißt: „Denn Gott hat die Menschen geliebt, um derentwillen er die Welt geschaffen hat ... [und] denen er das Reich im Himmel verheißen hat und wird (es) denen geben, die ihn geliebt haben.“

3.4 Die Schrift an Diognet und die Popularphilosophie in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts

3.4.1 Die Philosophie des zweiten Jahrhunderts am Beispiel der Selbstbetrachtungen Mark Aurels

In der Forschungsgeschichte zur Schrift an Diognet wird in unterschiedlicher Akzentuierung auf den philosophisch-kulturellen Hintergrund der Schrift eingegangen, ohne dabei aber auch nur annähernd zu einheitlichen Schlussfolgerungen für Datierung und Prägung der Schrift an Diognet zu gelangen.

Meines Erachtens könnte die Schrift an Diognet aber durchaus als Zeugnis für einen Dialog zwischen einem philosophisch gebildeten christlichen Autor und einem christlich interessierten philosophisch-stoisch orientierten Adressatenkreis verstanden werden. Die im 5. und 6. Kapitel der Schrift an Diognet unternommene Beschreibung der christlichen Existenz in der Welt weist unübersehbar auf stoisches Weltverständnis, kosmopolitische Ideen und besonders auf politische Metaphorik in philosophischen Texten der „Jüngeren Stoa“ der Kaiserzeit hin. Hinzuweisen ist auch noch einmal auf die Vorstellung von der Seele in Kap. 6. Im Rahmen einer Einbeziehung des popularphilosophischen Hintergrundes kann auch die These wieder an Gewicht gewinnen, die Schrift könne an Diognet³⁴, einen der Lehrer des Kaisers, gerichtet sein, von dem Mark Aurel in seinen „Selbstbetrachtungen“ 1, 6 schreibt:

³⁴ In Betracht kommen von den historisch belegten Personen mit Namen Diognet nur zwei: Claudius Diognetus, ein ägyptischen Prokurator und der von Mark Aurel erwähnte Philosophielehrer Diognet (vgl. die Liste bei von Arnim, Art. Diognetos 784-786). Molland, Stellung 303f, hat mit Nachdruck die These vertreten, Diognet sei der Lehrer Mark Aurels. Diese These könnte tatsächlich durch die Untersuchung der Motive im Diognetbrief und durch den Vergleich derselben mit zeitgenössischen Texten gestützt werden.

„Von Diognetos (lernte ich), sinnloses Streben zu vermeiden, dem Gerede der Wundertäter und Zauberer über Beschwörungen, Teufelsaustreibungen und ähnliches nicht zu glauben, [...] ein offenes Wort zu vertragen, ein enges Verhältnis zur Philosophie zu gewinnen und [...] schon als Kind Dialoge zu schreiben, ein niedriges Bettgestell und ein Fell zu verlangen und was sonst noch mit der Lebensweise eines griechischen Philosophen zu tun hat.“³⁵

Demnach scheint Diognet ein philosophischer Lehrer gewesen zu sein, über den aber keine näheren Details überliefert sind. Für den Kaiser ist die Philosophie jedenfalls die einzige Helferin, die mittels des göttlichen Geistes den Menschen in seinem Innern vor Schaden und Verletzung bewahrt.

Die Philosophie Mark Aurels – hier können freilich nur Schlaglichter geboten werden – ist geprägt von einer sich (für die Stoa typisch) zunächst skeptisch-pessimistisch gebenden Weltsicht, die auch Anleihen bei der alten griechischen Philosophie macht, z.B. bei Heraklit³⁶, wie an folgendem Zitat aus 2, 17 deutlich wird:

„Die Dauer des menschlichen Lebens ist nur ein Augenblick, seine Existenz in dauerndem Fluss [...] Kurz: Alles Körperliche ist ein Fluss, alles Seelische Schall und Rauch, das Leben – Krieg und ein kurzer Aufenthalt eines Fremden, der Nachruhm – vergessen. Was kann uns da noch stützen und helfen. Einzig und allein die Philosophie“.

Aus dieser Situation führt Mark Aurel der Einsatz der sittlichen Persönlichkeit wieder heraus.

Politischer Pragmatismus ist verbunden mit alten römischen Idealen und Tugenden. Philosophie wird von Mark Aurel weniger als ein theoretischer Diskurs verstanden, sondern sie ist für ihn „Herrscherkunst“, wie eine bekannte Passage aus 9, 29 zeigt:

„Hoffe nicht auf Platons Staat, sondern gib dich damit zufrieden, wenn auch nur in den geringsten Kleinigkeiten etwas vorankommt, und betrachte dieses Resultat nicht als unwesentlich.“

³⁵ Übersetzung nach: Marc Aurel, Wege.

³⁶ Vgl. Pohlenz, Stoa (Bd. 1) 349f: „In allem herrscht das Stirb und Werde. Der heraklitische Fluß der Dinge beschäftigte auch sonst die Gedanken der Kaiserzeit. Aber wenn der Platoniker Plutarch diese Vorstellung als Gegenbild zu dem ewig unveränderlichen Sein der immateriellen Gottheit braucht, bringt sie dem Stoiker nur die ganze Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen zum Bewusstsein. Schon bei Seneca taucht sie gelegentlich auf, bei M. Aurel wird sie zum beherrschenden Zuge der Lebensbetrachtung.“

Neben diesen Aspekten wirkt aber auch der Kosmopolitismus, also jene philosophische Anschauung, die den ganzen Kosmos als Heimat des tüchtigen Menschen ansieht³⁷, prägend für Mark Aurels Anschauungen.

Das Motiv der Bürgerschaft im Kosmos wird an keiner Stelle deutlicher als in 6, 44 [a]:

„Stadt und Heimat sind für mich als Antoninus Rom, als Mensch aber der Kosmos“.

Schon nach Cicero, De Legibus 2, 5 haben alle Bürger eine zweifache Heimat: die eine am Geburtsort, die andere in der staatlichen Gemeinschaft. Die Vorstellung der „doppelten Bürgerschaft“ wird also bei Mark Aurel kosmologisch geweitet.

Und auch in 3, 11 ist das Motiv der Zugehörigkeit zum „höchsten Gemeinwesen“ enthalten:

„Der Mensch ist Bürger des obersten Gemeinwesens, zu dem die übrigen Gemeinwesen wie Häuser gehören“.

Unverkennbar sind hier die aristotelische Urbild-Abbild-Theorie und die platonische Ideenlehre rezipiert. Von der Grundidee, dem höchsten Gemeinwesen, leiten sich die einzelnen ab. Das Lebensziel des ζῶον λογικόν, welches zugleich auch ein ζῶον πολιτικόν ist (10, 2), bedeutet für Mark Aurel, der Vernunft und dem „Gesetz des ehrwürdigsten Staates“ zu folgen (2, 16). Kosmopolitismus und römischer Herrschaftsanspruch des Kaisers stehen in den „Selbstbetrachtungen“ Mark Aurels eng beieinander. Die politische Dimension ist hier bewusst enthalten, denkt man bei der „ehrwürdigsten Stadt“ doch unweigerlich an Rom. Eine regelrechte Herleitung des Kosmopolitismus findet sich in 4, 4:

„Wenn das Geistige uns gemeinsam ist, so ist uns auch die Vernunft, kraft deren wir vernünftig sind, gemeinsam; gilt dies, so ist auch die Vernunft, die vorschreibt, was zu tun und nicht zu tun ist, gemeinsam; gilt dies, so ist uns auch das Gesetz gemeinsam; gilt dies, so sind wir Staatsbürger; gilt dies, so haben wir Anteil an *einem* Staatswesen; gilt dies, so ist die Welt gleichsam ein Stadtstaat. An was für einem gemeinsamen Staatswesen sonst, wird man fragen, hat das ganze Menschengeschlecht teil? Von dorthin aber, von diesem gemeinsamen Stadtstaat, stammt in uns gerade auch das Geistige, das Vernünftige, das Gesetzliche.“

Mark Aurel verbindet mit dem kosmisch gedeuteten πολίτευμα ganz in der Tradition stoischer Sozialethik auch ethische Implikationen, wie es in 11, 8 erkennbar wird:

³⁷ Vgl. dazu den knappen, aber prägnanten Überblick bei Horstmann / Busch, Kosmopolit 1155-1167.

„So ist also auch ein Mensch, der sich von einem Menschen trennt, abgeschnitten von der Gemeinschaft. Er weiß aber nicht, dass er sich zugleich auch von der Gemeinschaft als ganzer abgeschnitten hat.“

Die gedankliche Nähe zu dem bekannten Bild von dem einen Leib und den vielen Gliedern aus 1Kor 12 ist hier sicherlich sehr deutlich.³⁸

3.4.2 Lukian von Samosata und das Motiv der himmlischen Stadt

Das kosmopolitische Motiv des himmlischen Gemeinwesens bzw. der himmlischen Stadt im Zusammenhang philosophischer Betrachtungen hat noch an anderer Stelle im zweiten Jahrhundert seinen literarischen Niederschlag gefunden: bei Lukian von Samosata, dem bedeutenden Schriftsteller der „Zweiten Sophistik“ (ca. 120-180 n.Chr.).

In einem seiner Dialoge tritt Lukian als Spötter Lykinos auf und erweist einem älteren Schüler der Stoa die Überlegenheit des Skeptizismus gegenüber der Schulphilosophie. In diesem Dialog, der überschrieben ist mit „Hermetimos oder über die philosophischen Richtungen“, führt Lukian – alias Lykinos – seinen Gesprächspartner Hermetimos auf folgenden Vergleich (Hermet 22):

„Ich will mir also einbilden, die Tugend sei eine Stadt, deren Einwohner [...] samt und sonders die seligsten Menschen der Welt sind, Weise im höchsten Grade, tapfer, gerecht, mäßig, kurz: beinahe Götter.“³⁹

Die Bewohner dieser „Tugendstadt“ leben in Frieden und Harmonie. Ohne auf materielle Güter ausgerichtet zu sein, führen die Einwohner ein ruhiges und ausschließlich glückliches Leben. Zwar steht der ganze Dialog unter einem *ironischen* Vorzeichen, doch zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der das Motiv der „Tugendstadt“ hier eingebracht wird, dass die stoische Konzeption dabei explizit im Hintergrund steht. Indem Lykinos Hermetimos auf dieses (zu dessen Schulwissen gehörende) Motiv im fiktiven Dialog mit einem Stoiker anspricht und ihn herausfordert, ist ablesbar, dass kosmopolitische Vorstellungen Mitte des zweiten Jahrhunderts verbreitet und als kulturelles Wissen abrufbar waren.

Im weiteren Verlauf des Dialogs geht Hermetimos sofort auf Lykinos ein und fragt ihn (Hermet 23):

„Sollten also nicht alle Menschen, die es mit sich selbst gut meinen, vor Verlangen brennen, Bürger einer solchen Stadt zu werden [...] in die Bürgerliste eingeschrieben zu werden und an dieser Staatsordnung teilzuhaben?“

³⁸ Dazu Vollenweider, Freiheit 58ff.

³⁹ Übersetzung nach Lukian, Parodien.

Lykinos fährt sodann fort, indem er die logische Konsequenz aus dem Votum des Hermotimos zieht: Man müsse sich beeilen, die Heimat und die Familie zurückzulassen, um in die Tugendstadt zu gelangen. In dieser Stadt gibt es nur Fremde, nicht einen geborenen Einwohner, alle sozialen Gruppen, materielle Unterschiede und Privilegien gelten hier nicht. Alle Einwohner leben gleichberechtigt zusammen, egal welcher Herkunft sie sind. Die egalitäre Sozialstruktur in dieser Tugendstadt erinnert an Gal 3, 28, wo es heißt:

„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Jesus Christus.“

Der Gleichheitsgedanke spielte bereits in der Älteren Stoa und auch in den folgenden Jahrhunderten eine Rolle in der stoischen Philosophie.

Nach H.D. Betz⁴⁰ wird im Dialog Hermotimos die Himmelsstadt, die Lukian auch noch an anderer Stelle (*Verae historiae* 2, 11f) beschreibt, ethisch umgedeutet. Die Vorstellung, die mit kosmopolitischen Ideen zusammenhängt, ist im zweiten Jahrhundert in philosophischen Texten geläufig und spiegelt in gewisser Weise als Gegenfolie zu bestimmten politisch-historischen Entwicklungen eine philosophische Bewältigungsstrategie. Die popularphilosophische Ethik in Form von Staturegalisierung und Gleichheit aller Bewohner der Tugendstadt wird als „Weg aus der Krise“ angeboten.⁴¹

Damit eignet der Vorstellung von der spiritualisierten Stadt eine religiöse Dimension, wie man auch an den genannten Stellen bei Mark Aurel bereits deutlich erkennen konnte.

4. Zusammenfassung und Ausblick

(1) Die deutlichsten Spuren hat das Motiv der himmlischen Bürgerschaft aus Philipper 3, 20 in der Schrift an Diognet hinterlassen. Dies mag an der in der Forschung unstrittigen Vorliebe des Verfassers für johanneische und vor allem paulinische Theologie liegen, findet aber wohl seine vorrangige Begründung in einer ähnlichen *Kommunikationssituation* wie in Philipper 3. Es geht um die Vermittlung christlichen Selbst- und Weltverständnisses in primär nichtchristlichen Verhältnissen. Der christliche Verfasser der Schrift an Diognet richtet sich an gebildete Heiden und zugleich an eine christliche Gemeinde, die im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts höchstwahrscheinlich in einer Auseinandersetzung mit (popular)philosophischen Denkern steht – eine These, die durch die Vergleiche mit den „Selbstbetrach-

⁴⁰ Betz, Lukian 95.

⁴¹ So zu Recht Plümacher, *Identitätsverlust* 28-30.

tungen“ Mark Aurels und anderer zeitgenössischer Philosophen wahrscheinlicher wird.

(2) Die dialektische Art der Beschreibung christlicher Existenz in der Welt ist zwar auch Clemens von Alexandrien noch vertraut. Doch insbesondere bei ihm, dem die Philosophie als Weg zur wahren christlichen Gnosis gilt, beginnt sich das Motiv der himmlischen Bürgerschaft in seiner Bedeutung und Ausdruckskraft zu verändern. Es kann *zum einen* infolge der sich verändernden historisch-politischen Voraussetzungen in der römischen Bürgerrechtspolitik, die ihren Höhepunkt in der *Constitutio Antoniana* (211) findet, immer weniger als Analogie zum staatlich-politischen Bürgertum plausibel sein, sondern es bedarf zum rechten Verständnis der philosophischen Erklärungen, der biblischen Auslegung und der Ergänzung durch sachlich parallele Motive, z.B. aus der griechischen Mythologie.⁴²

Zum anderen – so eine Tendenz in der frühen altkirchlichen Literatur – werden das himmlische *πολίτευμα* und noch stärker die himmlische *πόλις* mehr und mehr ein Bild für die sich zunehmend institutionalisierende Kirche. Neben dieser Entwicklung kommt aber auch hinzu, dass die dialektische Formulierung des „in der Welt aber nicht von der Welt“, immer weniger dazu dienen konnte, christliches Leben und christlichen Glauben in der zunehmend von Polemik und Verfolgung gekennzeichneten Zeit ab dem Ende des zweiten Jahrhunderts sprachlich zu veranschaulichen. Die Apologetik greift daher nicht mehr auf das Motiv der himmlischen Bürgerschaft zurück. Das Christentum muss sich immer stärker gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, illoyal und feindlich gegenüber dem Staat eingestellt zu sein.

(3) Neben der Frage nach dem Verhältnis des Christen zur Umwelt besitzt das Motiv der himmlischen Bürgerschaft eine unübersehbare eschatologische Dimension. Diese ist es vielleicht, die das Motiv bis in die neuzeitliche Liederdichtung und christliche Verkündigung hat überleben lassen.

⁴² Vgl. ein Beispiel aus Strom IV 172 (Übersetzung nach: Clemens Alexandrinus II, Stromata): „Ich aber bete, dass der Geist Christi mich beflügeln wird hin zu meinem Jerusalem; denn auch die Stoiker sagen, dass der Himmel im eigentlichen Sinn eine *πόλις* sei, was aber hier auf Erden ist, keine *πόλις* seien; zwar würden sie so genannt, seien es aber nicht, denn die *πόλις* sei etwas ‚Erstrebenswertes‘ (*σπουδαῖον*) und das Volk eine angenehme Gemeinschaft und eine Menschenmenge, die vom Gesetz gelenkt werde, gleichwie die Kirche (*ἐκκλησία*) unter dem Logos eine nicht zu erobernde und nicht zu unterjochende Stadt auf der Erde ist, der Wille Gottes auf Erden wie im Himmel. Abbilder (*εἰκόνες*) eben dieser Stadt schaffen auch die Dichter, wenn sie schreiben: Denn die Städte der Hyperboreer und der Arimaspen und die Elysischen Gefilde sind die *πολιτεύματα* der Gerechten; wir wissen aber, dass auch die *πόλις* Platons ein *παράδειγμα* ist, welches im Himmel vorhanden ist.“

Obwohl die Naherwartung bei Paulus alles andere als verblasst ist (siehe gerade Phil 3, 20; 4, 5; 1Thess 4, 13ff; Röm 13, 11 und 1Kor 15, 51), legt Paulus die Hoffnung nicht von den apokalyptischen Bildern des Erhofften her aus, sondern für ihn ist der wesentliche Aspekt die Verklammerung der Zukunft mit der Gegenwart, der Aufweis, dass die Zukunft jetzt erfahrbar ist – und zwar nicht bloß im subjektiven Erlebnis, sondern als Glaubenserfahrung durch das Hören der Botschaft in verständlicher Sprache und einleuchtenden sprachlichen Motiven.⁴³

Summary

“Our citizenship is in heaven” (Philippians 3:20) – this is the starting point for the interpretation of the biblical motif from Paul to the Epistle to Diognetos (5:9). “Social integration and separation” is an important factor in early Christian communities and literature from Paul to Clement from Alexandria. This article also illuminates the philosophical (stoic and cosmological) influences on this motif in the times of Marc Aurel and Lucian.

Zusammenfassung

Das Sprachmotiv der „himmlischen Bürgerschaft“ veranschaulicht in christlichen Texten das Spannungsfeld sozialer Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden des 1. und 2. Jahrhunderts. Die paulinische Verwendung des Motivs in Philipp 3, 20 findet einen bemerkenswerten Niederschlag in der Schrift an Diognet (5, 9). Das Motiv der himmlischen Bürgerschaft wird ferner durch den Diskurs zwischen gebildetem Christentum und stoisch-kosmopolitisch geprägter Philosophie beeinflusst, was am Beispiel von Mark Aurel, Lukian und Clemens von Alexandrien gezeigt wird.

Bibliographie

- Alföldy, G., Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden³ 1984.
 Arnim, J. von, Diognetos, in: RE V, Gotha 1905, 784-786.
 Baumeister, Th., Zur Datierung der Schrift an Diognet: VigChr 42 (1988) 105-111.
 Becker, J., Erwägungen zu Phil. 3, 20-21: ThZ 27 (1971) 16-29.
 Berger, K., Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ in neutestamentlichen Texten, in: Lührmann, D. / Strecker G. (Hg.), Kirche, FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 373-400.
 Betz, H.D., Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen (TU 76), Berlin 1961.
 Bitter, R.A., Vreemdelingschap bij Philo van Alexandrie. Een onderzoek naar de betekenis van PAROIKOS, Utrecht 1982, (Diss.).

⁴³ So nach Conzelmann, Grundriß 204.

- Bormann, L., Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (NT.S 78), Leiden 1995.
- Braun, H., Das himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief, in: Böcher, O. / Haacker K. (Hg.), *Verborum Veritas*, FS G. Stählin, Wuppertal 1970, 319-327.
- Clemens Alexandrinus II, Stromata I-VI, in: Stählin, O. (Hg.) (GCS 15), Leipzig 1906, bearbeitet v. Treu, U., Berlin ⁴1985.
- Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ⁶1997.
- Cowey, J.M.S. / Maresch, K., Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis, Wiesbaden 2001.
- Dassmann, E., Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft, in: JBTh 7, 1992, 189-208.
- Döpp, H.-M., Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. (TANZ 24), Tübingen / Basel 1998.
- Gnilka, J., Der Philipperbrief (HThK.NT X/3), Freiburg i.Br. u.a. ³1982.
- Gräßer, Erich, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13, 14) Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: Evang, M. / Merk, O. (Hg.), *Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (BZNW 65)*, Berlin / New York 1992, 251-264.
- Feldmeier, R., Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.
- Holtz, T., Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Neukirchen ³1998.
- Horstmann, A. / Busch, H.J., Kosmopolit, Kosmopolitismus, in: Ritter J. / Gründer, K. (Hg.) HWP, IV, 1976, 1155-1167.
- Ihnken, Th., Die Inschriften von Magnesia am Sipylos. Mit einem Kommentar zum Sympolitievertrag mit Smyrna (IGSK VIII), Bonn 1978.
- Kampling, R., Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments, in: Fuchs, O. (Hg.), *Die Fremden (Theologie zur Zeit 4)*, Düsseldorf 1988, 215-239.
- Koch, D.-A., Die Christen als neue Randgruppe in Makedonien und Achaia im 1. Jahrhundert n. Chr., in: Müller, H.-P. / Siegert, F. (Hg.), *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum*, Münster u.a. 2000, 158-188.
- Koch, D.-A. / Gutsfeld A. (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien (STAC 25)*, Tübingen 2006.
- Kraus, W., *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85)*, Tübingen 1996.
- Lehnen, J., Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: Haehling, von R. (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem*, Darmstadt 2000, 1-28.
- Lincoln, A.T., *Paradise now and not yet. Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology. (SNTS.MS 43)*, Cambridge 1981.
- Lindemann, A., *Paulinische Theologie im Brief an Diognet*, in: Lindemann, A., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Tübingen 1999.
- Lona, H.E., *An Diognet (KfA 8)*, Freiburg u.a. 2001.

- Lona, H.E., Zur Struktur von Diog 5-6: VigChr 54 (2000) 32-43.
- Lüderitz, G., What is the Politeuma?, in: Henten, van J.W. / Horst, van der P.W. (Ed.), Studies in Early Jewish Epigraphy (AGJU 21), Leiden u.a. 1994, 183-225.
- Lukian. Parodien und Burlesken (Auf Grund der Wielandschen Übertragung), in: Ermatiger E. / Hoehn, K. (Hg.), BAW.GR 29, Zürich 1948.
- Marc Aurel, Wege zu sich selbst. Griechisch und deutsch, in: Nickel, R. (Hg. und Übers.) (Sammlung Tusculum), München / Zürich 1990.
- Markschies, Ch., Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt a.M. 2001.
- Molland, E., Die dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes: ZNW 33 (1934) 289-312.
- Noormann, R., Himmelsbürger auf Erden. Anmerkungen zum Weltverständnis und zum „Paulinismus“ des Auctor ad Diognetum, in: Wyrwa, D. (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS Ulrich Wickert, (BZNW 85), Berlin / New York 1997, 199-229.
- Pilhofer, P., Philippi. Die erste Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995.
- Plümacher, E., Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum (BThSt 11), Neukirchen 1987.
- Pohlenz, M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, I, Göttingen 1992.
- Ruppel, W., Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus: Philologus 82 (1927) 268-312.433-454.
- Schinkel, D., Die himmlische Bürgerschaft als Ausdruck religiöser Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden – Untersuchung zu einem urchristlichen Sprachmotiv im 1. und 2. Jh., (FRLANT 220), Göttingen 2007.
- Schinkel, D., „Und sie wußten nicht, warum sie zusammengekommen waren“ – Gruppen und Gruppeninteressen in der Demetrioesepisode (Apg 19, 23-40), in: Koch, D.-A. / Gutsfeld, A. (Hg.), Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien (STAC 25), Tübingen 2006, 95-112.
- Schmid, H., Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (BWANT 159), Stuttgart 2002.
- Schmidt, K.L., Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie, Zürich 1940.
- Schmidt, K.L., Jerusalem als Urbild und Abbild: ErJb VIII (1950) 207-248.
- Schneider, K., Die Stellung der Juden und Christen in der Welt nach dem Diognetbrief: JAC 42 (1999) 20-41.
- Schwemer, A.M., Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus, in: Hengel, M. u.a. (Hgg.), La Cité de Dieu, Die Stadt Gottes (WUNT 129), Tübingen 2000, 195-243.
- Smallwood, E.M., The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations (SJLA 20), Leiden 1981.
- Söllner, P., Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 25), Tübingen / Basel 1998.
- Todd, E., Le Destin des Immigrés. Assimilation et Ségrégation dans les Démocraties Occidentales, Paris 1994.
- Trebilco, P., Jewish Communities in Asia Minor, Cambridge 1991.

- Vollenweider, S., Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989.
- Vouga, F., Das Problem der Selbstdefinition und der theologischen Einheit des frühen Christentums, in: Mell, U. / Müller, U.B. (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS J. Becker (BZNW 100), Berlin / New York 1999, 487-515.
- Wengst, K., Schriften des Urchristentums, II, Darmstadt 1984.
- Wolter, M., „Wandelt nur würdig des Evangeliums Christi“ (Phil 1, 27). Die ethische Identität christlicher Gemeinden nach dem Neuen Testament (epd Dokumentation 50/01), Frankfurt a.M. 2001, 12-20.

Dr. Dirk Schinkel
An der Iserkuhle 3,
58675 Hemer
Deutschland
E-Mail: dirk.schinkel@uni-bonn.de

Münzen in der Logienquelle

Kay Ehling

An drei Stellen der Logienquelle werden Münzen genannt: in Q 12, 6: das ἀσσάριον, in Q 12, 59: der κοδράντης und in Q 15, 8 f.: die δραχμή. Weitere Textstellen in Q erwähnen „Silbergeld“ (Q 19, 23: ἀργύρια), eine ‚Münzrecheneinheit‘ (Q 19, 12 ff.: μνᾶ) oder Begriffe, die im weiteren Sinne mit Geldwesen zu tun haben, wie βαλλάντιον („Geldbeutel“: Q 10, 4) oder τραπεζίτης („Geldwechsler“: Q 19, 23). Münznamen und das Geldwesen betreffende Begriffe kommen in Q also gar nicht so selten vor, und in den Evangelien gibt es noch weit mehr Belege.¹ Im Folgenden sollen jene drei Q-Textstellen, die ausdrücklich bestimmte antike Nominalnamen erwähnen, unter numismatischen Gesichtspunkten genauer betrachtet werden. Beginnen wir mit dem ἀσσάριον.

1.) Das ἀσσάριον (Q 12, 6)

In Q 12, 6 fragt Jesus: οὐχὶ [[πέντε]] στρουθία πωλοῦνται ἀσσαρί[[ων δύο]]; Mit ἀσσαρία sind hier nun keineswegs römische Asses gemeint, wie P. Hoffmann den Ausdruck nach den gängigen NT-Wörterbüchern übersetzt: „Werden nicht [[fünf]] Spatzen für [[zwei]]ASSE verkauft?“² Der griechische Begriff Assaria ist zwar von lateinisch Asses bzw. der Diminutivform Assarius abgeleitet, bezeichnet aber Münzen lokalen Ursprungs. Demnach übersetzt man Q 12, 6 besser wörtlich mit: „Kauft man nicht [[fünf]] Sperlinge für [[zwei]] Assaria?“ und denkt bei ἀσσαρία eben nicht an reichsrömische Bronzemünzen aus der Münzstätte Rom (oder dem gallischen Lugdunum),³ sondern an Bronzemünzen, die im syrisch-palästinischen Gebiet geschlagen wurden, also wohl in Antiocheia⁴ oder dem galiläischen Tiberias. Letzteres ist meines Erachtens noch wahrscheinlicher, denn Herodes Antipas, der Landesherr von Galiläa und Peräa, ließ seit 20 n. Chr. in seiner Hauptstadt Bronzemünzen ausbringen, die in seinem Herrschaftsgebiet kursierten. Da Q 12, 6 chronologisch in die galiläische Wanderzeit Jesu (Ende

¹ Allein der Denar wird im Neuen Testament 16 Mal erwähnt: Morgenthaler, Statistik 87. Insgesamt werden an 29 Textstellen ganz konkrete Münznominele genannt. Vgl. auch die Stellensammlung von Ziegler, Münzen 130.

² Vgl. den deutschen Text von Q 12, 6 in den Q-Ausgaben von Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, Edition, und Hoffmann / Heil, Spruchquelle.

³ Die Ausprägung des reichsrömischen Geldes in der Kaiserzeit konzentrierte sich erst ab den Flaviern in Rom.

⁴ So Reiser, Numismatik 477.

28 – Anfang 30) gehört, könnte es sich bei den genannten ἀσσαρία demnach sehr gut um herodäische Mittelbronzen gehandelt haben.⁵

2.) Der κοδράντης (Q 12, 59)

Der Quadrans war die kleinste Münze im römischen Nominalsystem. In der Kaiserzeit waren vier Quadrantes einen As und 16 Asses einen Denar wert. Im syrisch-palästinischen Raum gab es jedoch ein noch kleineres Nominal als den Quadrans, das Lepton. Dies belegt sehr schön die bei Markus 12, 41-44 überlieferte Perikope vom ‚Scherflein der Witwe‘: Jesus beobachtet eine arme Witwe, die im Vorhof des Jerusalemer Tempels zwei Lepta-Münzen in das γαζοφυλάκιον wirft⁶ und damit mehr gibt als alle anderen.⁷ Die Geldangabe λεπτὰ δύο erläutert Markus für seine mit dem syrisch-palästinischen Geldsystem wenig oder gar nicht vertrauten Hörer und Leser mit dem Hinweis: ὁ ἐστὶν κοδράντης ‚zwei Lepta, das ist ein Quadrans‘ (12, 42). Beim ‚letzten Heller / Pfennig / Cent‘ ist also an ein Lepton, nicht an einen Quadrans zu denken. Diese Kleinstbronzen wurden von den römischen Präfekten in Jerusalem geprägt; vier dieser Statthalter, Coponius, Ambibulus, Valerius Gratus und Pontius Pilatus, haben zu Lebzeiten Jesu derartige Lepta ausgeben lassen.⁸ Wenn sowohl J. M. Robinson / P. Hoffmann / J. S. Kloppenborg als auch zuletzt H. T. Fleddermann (ohne Klammern) beim Prozessgleichnis (Q 12, 59) nach Mt 5, 26 die Lesart λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως τὸ[[ν]] ἔσχατον [[κοδράντην]] ἀποδώσῃς bevorzugen, so wird vor dem aufgezeigten Hintergrund deutlich, dass die Parallelüberlieferung bei Lukas, zumindest was den Nominalnamen betrifft, dem authentischeren Wortlaut folgt,⁹ wenn er 12, 59 schreibt: λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδώσῃς. In Q 12, 59 ist demnach statt [[κοδράντην]] bzw. κοδράντην der Akkusativ λεπτόν ohne Klammern zu schreiben.

⁵ Und zwar konkret um die Nominalen: Meshorer, Treasury 226f Nr. 76.80.84 mit Taf. 49 bzw. Burnett / Amandry / Ripollès, Coinage 679f Nr. 4919.4923.4927.

⁶ Zum γαζοφυλάκιον vgl. Strack / Billerbeck, Evangelium 37ff.

⁷ Grundmann, Evangelium 346.

⁸ Vgl. Meshorer, Treasury 167ff Nr. 311ff mit Taf. 73f, bzw. Burnett / Amandry / Ripollès, Coinage 682f Nr. 4954-4969.

⁹ So auch Reiser, Numismatik 479.

3.) Die δραχμή (Q 15, 8 f.)

Das Gleichnis von der verlorenen Drachme (Q 15, 8-10 = Lk 15, 8-10) stellt die einzige Erwähnung einer griechischen Drachme (bzw. von Drachmen) im Neuen Testament dar. In der numismatischen Forschung wird allgemein angenommen, dass es sich bei der bzw. den in Q genannten Drachmen um im kappadokischen Caesarea geprägte Silberstücke gehandelt hat.¹⁰ J. Jeremias vermutet, dass die Drachmen in Q Teil des mit Münzen besetzten Kopfschmuckes waren, der zum Brautschatz gehörte und den kostbarsten Besitz einer Frau ausmachte.¹¹

Die Zugehörigkeit des Gleichnisses von der verlorenen Drachme zu Q ist umstritten.¹² Mit zwei Argumenten lässt sich die Annahme einer Zugehörigkeit m. E. weiter stützen.¹³ Wenn das Gleichnis von der verlorenen Drachme¹⁴ in seiner poetischen Kraft und Symbolhaftigkeit auch hinter dem parallel strukturierten Gleichnis vom verlorenen Schaf (Q 15, 4-5 a.7) zurückbleibt, was ja schon Matthäus gespürt haben und der Grund dafür ge-

¹⁰ So schon Roller, Münzen 10.

¹¹ Jeremias, Gleichnisse 134. Es kann sich dabei aber auch einfach um die Geldersparnisse der Frau handeln, die im Haus versteckt waren. Sie hätte die Drachme dann nicht eigentlich verloren, sondern nicht gleich wiedergefunden.

¹² Vgl. die Diskussion bei Hoffmann / Heil, Spruchquelle 142 und die zahlreichen Literaturhinweise bei Kloppenborg, Excavating Q 98, Anm. 93.

Vehement gegen eine Zugehörigkeit ausgesprochen hat sich kürzlich Fleddermann, Reconstruction 772ff. Er führt vor allem kompositorische Gründe an, wenn er 774 zusammenfassend schreibt: „Why did Luke create the Lost Coin? We have already seen that the new parable enables Luke to build toward a climax in the Prodigal Son. The shepherd lost one of a hundred, the woman one of ten, the father one of two. Luke also wanted to create a sense of balance and proportion in his composition. By itself the Lost Sheep could not balance the long Prodigal Son so Luke expanded the original Q parable and added the Lost Coin. The Prodigal Son also has a two-part structure that Luke balanced with the two shorter parables. Q did not contain the Lost Coin; Luke created it by imitating his redaction of the Lost Sheep.”

¹³ Für die Zugehörigkeit ist zuletzt Kloppenborg, Excavating Q 98 eingetreten. Er schreibt ebenda: „The evidence inclines in favor of Luke 15:8-10 deriving from Q. It appears in a Q context and is stylistically consistent with Q; indeed it displays Q's characteristic doubling of illustrations and the use of genderpaired illustrations ... On the other hand, Matthew cannot have preserved the parable in the context in which he uses the Lost Sheep. These arguments, taken together, constitute a moderately strong case for inclusion.”

¹⁴ Die moderne Deutung der Gleichnisse Jesu beginnt mit Jülicher, Gleichnisreden – Mit diesen greifen wir ein „Stück Urgestein der Überlieferung“: Jeremias, Gleichnisse 7. Zum Gleichnis von der verlorenen Drachme vgl. etwa Weder, Gleichnisse 249ff. Er versteht es „als Gottesreichsgleichnis sofern nämlich die Nähe der Basileia in der Suche und in der Freude ihren Ausdruck findet.“

wesen sein dürfte, weshalb er das Drachmen-Gleichnis nicht mit in sein Evangelium aufgenommen hat, so sprach es doch die Hörer Jesu vielleicht nicht weniger unmittelbar an. Denn die ‚kleinen Leute‘, die Fischer, Tagelöhner, Landarbeiter, Kleinbauern, Handwerker und deren Frauen und Angehörige, konnten sich einerseits lebhaft vorstellen, was es bedeutet eine Drachme, d. h. den existenzsichernden Tageslohn eines Arbeiters, zu verlieren,¹⁵ und andererseits die Freude nachempfinden, die das Wiederauffinden eines solchen Geldstückes bedeutete. Jesus zeigt mit diesem Gleichnis, wie nahe er an Sorgen und Freuden seiner Hörer und Anhänger ist und wie sehr er auch die scheinbar kleinen ‚materiellen‘ Ängste mit ihnen teilt. In einer Welt wie der des antiken Galiläa, in der sich die ganz große Masse der Bevölkerung wirtschaftlich immer am Rande des Existenzminimums bewegte, selbst wenn die oben aufgezählten Berufsgruppen die dort ansässige Mittelschicht bildeten,¹⁶ war das Drachmen-Gleichnis nicht so vordergründig, wie es einem modernen, sozial abgesicherten Leser vielleicht scheinen mag.

Es spricht also von der ganzen Intention des Gleichnisses her, von der ‚Zielgruppe‘, die Jesus vor Augen hat und erreichen möchte, nichts gegen die Zugehörigkeit des Gleichnisses zu Q. Dass es bei Matthäus fehlt, zeigt nur wieder, dass man das „Kriterium der Mehrfachbezeugung nicht an die Spitze aller Kriterien bei der historischen Beurteilung von Jesusüberlieferungen ... stellen“ sollte.¹⁷ Entscheidend ist aber ein anderes, numismatisch-philologisches Argument: Wenn Lukas den Text stilistisch auch mehr oder weniger bearbeitet hat,¹⁸ so hat er doch – wie schon in 12, 59 gegenüber Mt 5, 26 (siehe oben) – gerade den vorgefundenen Nominalnamen beibehalten und nicht durch das für seine Hörer und Leser viel näher liegende $\delta\eta\acute{\nu}\alpha\rho\iota\omicron\nu$ oder das abstraktere $\acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ ersetzt.

¹⁵ Aus der Perikope von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1-16) geht hervor, dass der Lohn eines Tagelöhners einen Denar betrug; der Denar entspricht einer Drachme. Dies ist ein sehr wichtiger Hinweis, da man aus dieser Angabe schließen darf, dass eine kleine Familie mit einem solchen Tageseinkommen „über Wasser“ gehalten werden konnte. Es gibt weiter Belege dafür, dass ein Denar bzw. eine Drachme das tagtägliche Existenzminimum für sagen wir eine vierköpfige Familie bildete, etwa die Bauinschriften aus perikleischer Zeit von der Athener Akropolis: Austin / Vidal-Niquet, 244ff oder die Inschrift IG II/III² 329; Will, Alexander 47. Mindestlohn für die dort genannten Bauarbeiter bzw. Söldner ist eine Drachme.

¹⁶ Vgl. Stambaugh / Balch, New Testament 108f.

¹⁷ Theißen / Merz, Jesus 304.

¹⁸ Vgl. dazu Jeremias, Sprache 248. Im übrigen stellt Jeremias fest, dass Lukas das Gleichnis von der verlorenen Drachme „bis auf einige stilistische Retuschen so wiedergegeben [hat], wie er es vorfand.“

Zusammenfassend ergibt sich damit:

1.) Die Übersetzung von ἀσσαρία in Q 12, 6 mit „Asse(s)“ ist nicht korrekt; besser ist die wörtliche Übertragung mit „Assaria“. Gemeint sind nicht reichs-, sondern provinzialrömische Münzen, sehr wahrscheinlich Mittelbronzen, die unter Herodes Antipas in der Hauptstadt Tiberias geprägt wurden.

2.) In Q 12, 59 ist [[κοδράντην]] durch λεπτόν ohne Klammern zu ersetzen und somit der Überlieferung bei Lk 12, 59 vor Mt 5, 26 der Vorzug zu geben.

3.) Die Zugehörigkeit des Gleichnisses von der verlorenen Drachme zu Q ist zu bejahen. Gerade die auffällige, einmalige Erwähnung einer Drachme (bzw. Drachmen) in Q 15, 8 f. spricht für die Zugehörigkeit. Lukas hat den Text redigiert, aber den in Q vorgefundenen Nominalnamen übernommen und nicht durch das näher liegende δηνάριον oder das abstraktere ἀργύριον ersetzt.

Summary

Coins are mentioned in three passages of Q: 12:6, 12:59 and 15:8-10. 1.) The ἀσσαρία in Q 12:6 are not Roman asses, but provincial coins, probably assaria coined under Herod Antipas. 2.) In Q 12:59 the correct reading is λεπτόν (according to Luke 12:59, not quadrans like Matthew 5:25. 3.) The parable of the Lost Drachm (Luke 15:8-10) derives from Q. Another indication for this is that only in this passage of the New Testament a drachm (drachms) is mentioned.

Zusammenfassung

Den Münznamen in Q 12,6 sollte man nicht mit Asses übersetzen. In Q 12,59 muss es Lepton statt Quadrans heißen. Die Zugehörigkeit des Gleichnisses von der verlorenen Drachme (Q 25,8 f.) zu Q ist zu bejahen.

Bibliographie

- Austin, M. / Vidal-Niquet, P., *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*, München 1984.
- Burnett, A. / Amandry, M. / Ripollès, P.P., *Roman Provincial Coinage. Volume I. From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC-AD 69). Part I: Introduction and Catalogue*, London / Paris 1992.
- Fleddermann, H.T., *Q. A Reconstruction and Commentary (Biblical Tools and Studies)*, Leuven / Paris / Dudley, MA. 2005.
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Markus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament)*, Berlin 1989¹⁰.
- Hoffmann, P. / Heil, Chr. (Hg.), *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch*, Darmstadt / Leuven 2002.
- Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ¹⁰1984.
- Jeremias, J., *Die Sprache des Lukasevangeliums (KEK)*, Göttingen 1980.
- Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu. Erster Teil. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*, Tübingen ²1910.

- Kloppenborg, J.S., *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis 2000.
- Meshorer, Y., *A Treasury of Jewish Coins, Jerusalem / New York* 2001.
- Morgenthaler, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich ³1982.
- Reiser, M., *Numismatik und Neues Testament*, *Bib. 81* (2000) 457-488.
- Robinson, J.M. / Hoffmann, P. / Kloppenborg, J.S., *The Critical Edition of Q: synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven / Minneapolis 2000.
- Roller, O., *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe 1929.
- Stambaugh, J.E. / Balch, D.L., *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia 1986, dt.: *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (NTD.E IX)*, Göttingen 1992.
- Strack, H.L. / Billerbeck, P., *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, II, München ⁵1969.
- Theißen, G. / Merz, A., *Der historische Jesus*, Göttingen ³2001.
- Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen ⁴1990.
- Will, W., *Alexander der Große. Geschichte Makedoniens*, II, Stuttgart u.a. 1986.
- Ziegler, R., *Münzen, Münzsysteme und Münzumsatz im Palästina der frühen Kaiserzeit*, in: Erlemann, K. / Noethlich, K.L. u.a. (Hg.), *Neues Testament und antike Kultur*, I, Neukirchen-Vluyn 2004, 130-136.

PD Dr. Kay Ehling
Staatliche Münzsammlung München
Residenzstr. 1
80333 München
Deutschland
E-Mail: smm.muenchen@t-online.de