Rewriting and Reception in and of the Bible

Edited by
JESPER HØGENHAVEN,
JESPER TANG NIELSEN,
and HEIKE OMERZU

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament
396

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Tobias Nicklas (Regensburg) · J. Ross Wagner (Durham, NC)

396

Rewriting and Reception in and of the Bible

Edited by

Jesper Høgenhaven,
Jesper Tang Nielsen,
and Heike Omerzu

Mohr Siebeck

Jesper Høgenhaven, born 1961; 1988 Dr. theol.; since 2007 Professor of Old Testament at the University of Copenhagen.

Jesper Tang Nielsen, born 1971, 2003 PhD; since 2007 Associate Professor of New Testament at the University of Copenhagen.

Heike Omerzu, born 1970; 2001 PhD; since 2009 Professor of New Testament at the University of Copenhagen.

e-ISBN PDF 978-3-16-155439-1
ISBN 978-3-16-155006-5
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data is available in the Internet at *http://dnb.dnb.de.*

© 2018 by Mohr Siebeck, Tübingen, Germany. www.mohr.de

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by Martin Fischer in Tübingen using Minion typeface, printed by Gulde Druck in Tübingen on non-aging paper and bound by Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

Preface

This volume collects eighteen essays dealing with one of the main scholarly interests of Mogens Müller to whom this book is dedicated on the occasion of his retirement. We are grateful that so many of his friends and colleagues followed our invitation to contribute to a volume that addresses the various aspects covered by the umbrella terms of reception and rewriting.

The contributions are written by internationally esteemed scholars based in Denmark, Germany, Norway, Great Britain, and Australia, who work within Old Testament and New Testament studies. They all critically engage with Mogens Müller's work on Ancient Judaism, the Septuagint, the New Testament Gospels and the Reception History of the Bible. We are confident that the present volume will further the scholarly debate on important topics within Biblical studies. It demonstrates that the notion of reception can be addressed from very different angles and from diverse hermeneutical and methodological viewpoints. They all offer fresh insights into ancient texts and their afterlife.

We want to thank the Dean of the Faculty of Theology at the University of Copenhagen, Kirsten Busch Nielsen, for financial support during the copy-editing. We are indebted to Michael Gisinger who carried out the English language revision and to Dr Eckart David Schmidt (Mainz/Mannheim) who assisted with the revision of the German contributions.

Finally, we are grateful that this volume has been included in the WUNT I series and want to extend our thanks to the publishing house, Mohr Siebeck, especially Dr Henning Zibritzki and Klaus Hermannstädter.

Copenhagen, November 2016

Jesper Høgenhaven,
Jesper Tang Nielsen,
Heike Omerzu

Table of Contents

Preface V

Jesper Høgenhaven, Jesper Tang Nielsen, Heike Omerzu
Introduction: Rewriting and Reception in and of the Bible 1

Part I

Rewriting and Reception in the Bible

Ancient Judaism

Jesper Høgenhaven
Fortschreibung und Kanonisierung in der Bibliothek von Qumran: Bemerkungen mit besonderem Hinblick auf Genesis-Kommentar A (4Q252) 11

Ingrid Hjelm
The Coming of a ›Prophet Like You‹ in Ancient Literature 33

Thomas L. Thompson
›Rewritten Bible‹ or Reiterative Rhetoric: Examples from Yahweh's Garden 49

Siegfried Kreuzer
New Testament Quotations and the Textual History of the Septuagint 65

New Testament

Michael Labahn
Die Königin aus dem Süden und ihr Auftritt im Gericht: Q 11,31 oder zur (Wirkungs-)Geschichte einer Begegnungserzählung 85

Troels Engberg-Pedersen
The Messianic Secret in the Fourth Gospel: On the Fundamental Importance of Mark for John's Rewriting of the Story of Jesus 109

Jesper Tang Nielsen
Johannes und Lukas: Szenen einer Beziehung 125

Frederik Poulsen
A Light to the Gentiles: The Reception of Isaiah in Luke-Acts 163

Martin Meiser
Torah in Galatians: The Significance of the Reception of the Septuagint ... 181

Part II

Rewriting and Reception of the Bible

Ancient Times

Martin Karrer
Reception and Rewriting: Beobachtungen zu Schriftreferenzen
und Textgeschichte der Apokalypse 207

Heike Omerzu
Das Petrusevangelium als ›rewritten Gospel‹?
Eine forschungsgeschichtliche Erörterung der Rezeption der Kategorie
›rewritten Bible‹ in Bezug auf frühchristliche Texte 235

Tilde Bak Halvgaard
Reception of the Johannine Logos in the *Trimorphic Protennoia*:
The Gnostics and the Bible – Part II 253

Francis Watson
Reception as Corruption: Tertullian and Marcion in Quest
of the True Gospel 271

Thomas Hoffmann
Everywhere and Nowhere: On the rewritten Bible and Qur'ān 289

John Strange
Rewriting the Bible in Pictorial Arts: Some Examples and Observations .. 307

Modern Times

Christina Petterson
Zinzendorf's New Testament and the Production of Gender 321

Halvor Moxnes
Desiring Christ:
A Nordic Christology in the Time of Romantic Friendships 335

Gitte Buch-Hansen
Converting Refugees and the(ir) Gospel: Exegetical Reflections on
Refugees' Encounter with Denmark and with the Lutheran Church 353

List of Contributors 377

Index of Sources 379
Index of Modern Authors 403

Introduction: Rewriting and Reception in and of the Bible

Jesper Høgenhaven, Jesper Tang Nielsen, Heike Omerzu

This volume is presented to Mogens Müller to pay homage to a friend and colleague who held the chair of New Testament Exegesis at the Faculty of Theology at the University of Copenhagen from 1982 to 2017. His scholarly endeavours range over a wide variety of topics within the field of Biblical studies. Müller has always had a keen eye for untested hypotheses and unscrutinized scholarly traditions. His *Habilitation* was an analysis of the expression ›Son of Man‹ in the gospels, with an emphasis on the literary impact of Daniel 7 and its reception in intertestamental literature. Müller thus studied reception history before reception history became fashionable. Against the common opinion, he demonstrated that there existed no ›Son of Man‹-conception in Judaism outside the New Testament. His work on the significance of the Septuagint as the medium through which the early Christians received the Old Testament scriptures points in a similar direction. By studying the reception history of the Old Testament Müller challenged the tradition of translating the Old Testament from the Hebrew text. This idea goes back to the reformation but Müller claimed that a translation of the LXX would make better sense in a Christian context. His more recent investigations into the Gospels as Biblical rewritings challenge another well-established hypothesis. If the Gospels are written in a continuous process of rewriting in which Matthew rewrote Mark, and Luke rewrote Mark and Matthew (and – according to Müller – John), the hypothetical Sayings Source Q loses its *raison d'être* and the Two-Source-Hypothesis must be reevaluated.

While Müller is primarily interested in the Biblical texts as literature rather than in their external historical reference, he has always had a particular love for the historical and geographical framework of the Biblical texts, as well as a deep interest in the history of the Biblical texts themselves and their interpretation and reception.

The contributions to this volume relate to Mogens Müller's scholarly work in a number of ways, covering a variety of topics within the field of Biblical rewriting and reception. In accordance with his own perspective, all of these topics may be viewed as parts of a continuous process that began within the Biblical literature itself and has continued in the history of interpretative communities that have

received and cherished the Bible in innumerable ways until today. Hence the title of this volume: Rewriting and Reception *in* and *of* the Bible.

We have divided the articles into two major sections: I. Rewriting and Reception in the Bible, and II. Rewriting and Reception of the Bible. Each section has two subsections, respectively Ancient Judaism and New Testament and Ancient and Modern Times.

In Section I, the first essays concern Ancient Judaism. *Jesper Høgenhaven*'s article deals with the rewriting and interpretation of Biblical texts in the Qumran library. There would seem to be a dichotomy between the practice of interpreting an authoritative text sentence by sentence, as documented in the Qumran commentaries (*pesharim*), and the practice of rewriting ancient sources, remodeling and restructuring the source text into a new literary entity. In the Qumran writings, however, both strategies seem to be employed simultaneously, and in some cases even within the same text. The Cave 4 Commentary on Genesis (4Q252) is often cited as a work that combines features from both strategies. An analysis of this text is attempted, with emphasis on the emergence of a notion of canonicity in the Qumran context.

Ingrid Hjelm focuses on the expectation expressed in Deut 18:15, of the coming of a prophet like Moses, and its inner-Biblical reception and development. Hjelm demonstrates the complexity of the tradition in the Pentateuchal contexts and shows how it could be interpreted within a messianic perspective where the prophet was perceived as an ideal king David. The reception of this tradition can be traced into the New Testament as well as into Samaritan sources.

Thomas Thompson deals with the garden motif in the Old Testament, emphasizing how the rhetoric of reiteration – i. e. repeating, rearranging, and reinterpreting motifs from earlier texts – is a fundamental feature of literary creativity in the ancient world, which should not be narrowed down to a notion of ›rewriting‹ springing from a primarily polemical or competitive motivation. Rather, the omnipresent practice of reiteration serves a rhetorical function, echoing and mirroring facets of a composition's thematic core.

Siegfried Kreuzer's article analyses quotations from the Greek Old Testament in the New Testament. Based on a detailed analysis of a number of New Testament passages, Kreuzer attempts to demonstrate that the quotations are to be taken seriously as witnesses to the Greek Old Testament text. In many cases the New Testament bears the earliest extant witness to the Greek reading. The Greek text is far from uniform, and in particular from the first century CE a tendency to conform the Greek text to the Hebrew text and to ancient Jewish hermeneutics is notable. This development has also left its mark on the textual form of the Greek quotations in the New Testament.

The second part of Section I deals with the New Testament. *Michael Labahn* analyses the verse about the Queen of the South in Matthew and Luke (i. e., Q 11:39). He shows how this remark refers to the Biblical tradition of the Queen

of Saba. It interprets and rewrites the structures of this story so that they partly contradict the original narrative. The Queen of the South does not applaud Salomo's wisdom as the gift of God but appears as an eschatological judge over the Jewish people. This change is due to the rhetorical purpose of the Sayings Source that constructs an identity for its Jewish-Christian readers that separates them from other Jewish groups.

Troels Engberg-Pedersen's article sets out to make a decision on a highly contested issue: did the author of the Fourth Gospel know the Gospel of Mark or not? He focuses the question on whether John knew the Markan secrecy motif and concludes that John indeed knew and used that specifically Markan motif as he transformed it into his own theological composition. Even if Jesus trumpets his identity in the Fourth Gospel, the Son of God must remain hidden, in the sense of not understood, until after Jesus' resurrection when the *pneuma* generates the true understanding.

Jesper Tang Nielsen takes up Mogens Müller's idea of the Gospels as ›rewritten Bible‹ but challenges the opinion that Luke should be the fourth Gospel and be dependent on John. On the basis of the techniques and tendencies of rewriting in the Gospel of Nicodemus, he analyses the parallels between John and Luke. He concludes that in most cases the Fourth Gospel contains the more developed version of the pericopes.

Frederik Poulsen explores Luke's use of the prophet Isaiah in both his Gospel and in Acts. Luke not only quotes from Isaiah, he also uses clusters of motifs, themes and metaphors that derive from the prophet. In this way it is demonstrated that Luke expresses fundamental theological ideas by means of Isaianic language. He conceives of both Jesus' time, the time of the apostles and the universal mission of his own time as fulfilments of Isaiah's predictions.

Martin Meiser addresses the issue of the Torah in Paul's letter to the Galatians. He argues that in the time before Christ, Torah had a threefold role, namely announcement, curse, and restriction. In the time after Christ it played a role in the life of the believers as the command of love. Meiser shows that Paul bases his argument on the Greek Old Testament and follows the mode of interpretation that is also found in texts representing the genre ›rewritten Bible‹.

In Section II: Reception of the Bible, the first contributions cover Ancient Times. *Martin Karrer* investigates the reception of the Old Testament in the Apocalypse of John. Even though the Apocalypse does not give any direct quotations, it does make and mark a number of references to Old Testament texts. Karrer analyses the proper textual version of the Old Testament references and presents the significance of these versions for the Apocalypse. In the textual history of the writing, the different variants show how the incorporated textual versions have influenced the reading and development of the Apocalypse. Karrer demonstrates the complexity of intertextual connections, which is often not represented satisfactorily in text-critical editions since they primarily focus on

reconstructing the oldest forms of the texts rather than documenting the wide range of receptions unfolding through the process of textual history.

Heike Omerzu discusses whether and to what extent the category of ›rewritten Bible‹ can meaningfully be applied to early Christian texts as well. She first presents different attempts to regard both the development and reception of the New Testament Gospels as ›rewritings‹, amongst them Müller's notion of Matthew as being a ›rewritten Mark‹, John a ›rewritten Mark and Matthew‹ and Luke a rewriter of all three of his predecessors. Next, she turns her attention to a recent debate about the apocryphal Gospel of Peter as ›rewritten Gospel‹ and discusses the challenges and advantages of this approach. Omerzu concludes that it can be stimulating to read early Christian texts from the ›rewritten Bible‹ perspective if it is not understood as a *genre* but as a s*trategy of interpretation*.

Tilde Bak Halvgaard investigates the Gnostic reception of the Johannine *logos* in the Nag Hammadi treatise *Trimorphic Protennoia*. Her aim is to define the specific kind of reception, more precisely whether it is a negative correction or a positive development. She concludes that the Gnostic reception should be understood as a positive interpretation of the Johannine concept in a technical philosophy of language. The *logos* constitutes the first step in a full linguistic manifestation that ultimately leads the reader into absolute silence.

Francis Watson presents a re-examination and a re-evaluation of the relation between Marcion's Gospel and Luke. Tertullian's anti-Marcionite polemics depart from the assumption that Christian truth is to be sought at the chronological beginning and that false doctrine is the result of later corruption. Accordingly, he emphasizes that the four Gospels were known in the church from the beginning and that Marcion's Gospel represents a mutilated version of Luke. However, weighty historical testimonies demonstrate that for Christians of the first two centuries CE a ›Gospel‹ remained an anonymous entity which was rewritten and reshaped in various forms.

Thomas Hoffmann deals with Biblical echoes and references in the Qur'an. In earlier scholarship the dependence of Qur'anic passages on Biblical texts were often regarded as misrepresentations or distortions. From an intertextual perspective, however, the references within the Qur'an to Biblical themes can be shown to form complex patterns – involving confirmation, correction, and critique – that reveal rhetorical strategies in which Biblical prophetic figures become both models for and models of Muhammad. This effectively disarms claims that Islam is an inferior latecomer among monotheistic endeavours.

John Strange presents an overview of major trends in the reception and representation of Biblical themes and figures in art history. From the earliest periods in Christian history, works of art have played a significant role in interpreting and shaping peoples' conceptions of Biblical themes and narratives. A number of central works are discussed in their relation to Biblical reception history more generally.

The essays in the second part of Section II concern reception in Modern Times. *Christina Petterson* analyses a number of Count Zinzendorf's choir speeches. She focuses on the production of gender in Zinzendorf's comments about different stages in life. The Bible functions as Zinzendorf's proof text in a few places but even more so it functions as the silent background for his understanding and construction of gender and social relations among the Moravians.

Halvor Moxnes presents a ›repainting‹ of Christ in a work from the late nineteenth century. The Swedish philosopher Pontus Wikner's book *Thoughts and Questions before the Face of the Son of Man* (1872) consists of a dialogue between the author and Christ. Wikner presents his relationship with Christ in terms of a homosocial romantic friendship that was typical of the nineteenth century and criticizes contemporary rewritings of Jesus as the ideal teacher. Instead, Christ must be understood as the ideal friend with whom one may enter into a personal and romantic friendship.

Gitte Buch-Hansen presents insights from a fieldwork project in a Danish parish that houses a congregation of refugees and asylum seekers. She has followed and interviewed four Afghan men from the congregation. Conversions and photos illustrate their relation to Christianity and the Bible. The reports from the fieldwork are followed by a hermeneutical discussion of the Protestant exegetical tradition that the refugees encounter in Denmark.

The wide range of topics in this volume illustrates Mogens Müller's many academic interests and his openness to innovative ideas. We offer this *Festschrift* to him in gratitude.

Part I

Rewriting and Reception in the Bible

Ancient Judaism

Fortschreibung und Kanonisierung in der Bibliothek von Qumran

Bemerkungen mit besonderem Hinblick auf Genesis-Kommentar A (4Q252)*

Jesper Høgenhaven

Mogens Müller, dem dieser Aufsatz in Dankbarkeit gewidmet ist, hat sich in mehreren seiner Arbeiten mit dem Phänomen der Fortschreibung biblischer Texte in der Antike beschäftigt, was in der exegetischen Fachliteratur gern mit den Stichwörtern ›Rewritten Bible‹ oder ›Biblical Rewriting‹ umschrieben wird.[1] Die Angemessenheit und Verwendbarkeit dieser Terminologie ist Gegenstand einer umfassenden und keineswegs abgeschlossenen Diskussion gewesen. Man hat gefragt, ob ›Rewritten Bible‹ eine literarische Gattung darstelle und welche Merkmale gegebenenfalls für diese Gattung kennzeichnend seien. Müller hat mit sehr gutem Recht darauf hingewiesen, dass man ›(biblische) Fortschreibung‹ (bzw. ›Biblical Rewriting‹) als eine Auslegungsstrategie betrachten kann, die in verschiedenen literarischen Gattungen und Zusammenhängen zum Ausdruck kommt. Eine solche Betrachtungsweise erscheint fruchtbarer und aufschlussreicher als jene Versuche, eine gesonderte ›Rewriting‹-Gattung zu bestimmen und diese von anderen Gattungen scharf abzugrenzen.[2]

---

* Ich danke meiner Kollegin Heike Omerzu für die sprachliche Überarbeitung meines Manuskripts.

[1] Vgl. M. Müller, *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske genskrivninger* (Kopenhagen 2015); J. Høgenhaven und M. Müller, »Indledning,« in *Bibelske genskrivninger* (hg. v. J. Høgenhaven und M. Müller; Forum for Bibelsk Eksegese 17; Kopenhagen 2012), 7–18; M. Müller, »Evangelierne som genskrevet bibel: Til spørgsmålet om referentialitet,«, a. a. O., 203–219; »Koranen som bibelsk genskrivning,« a. a. O., 377–412.

[2] Vgl. Høgenhaven und Müller, »Indledning« (s. Anm. 1), 7–9. Zur Forschungsgeschichte des Begriffes ›Rewritten Bible‹ s. K. Dalgaard, »Rewritten Bible – Vermes' forbandelse?« in Høgenhaven und Müller, Hgg., *Bibelske genskrivninger* (s. Anm. 1), 19–49; E. Chazon, D. Dimant und R. A. Clements, Hgg., *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran: Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15–17 January 2002* (STDJ 58; Leiden und Boston 2005); M. Zahn, *Rethinking Rewritten Bible: Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts* (STDJ 95; Leiden und Boston 2011).

Fortschreibung (›Rewriting‹) in diesem Sinne stellt also eine Art der Auslegung dar, die durch gewisse Merkmale gekennzeichnet ist, und die sich dementsprechend beschreiben bzw. von anderen Arten der Auslegung unterscheiden lässt. Fortschreibung setzt die Existenz eines vorgegebenen Textes voraus, dem eine gewisse Autorität oder Maßgeblichkeit zugeschrieben wird. Der Fortschreiber gestaltet seine Vorlage durch Zusätze, Verkürzungen und Umstellungen um, bewahrt aber gleichzeitig bis zu einem gewissen Grade die literarische Eigenart der Vorlage: Der erzählerische Faden des älteren Textes, seine grundlegende Struktur oder wesentlichen Elemente bleiben von der Fortschreibung unberührt. Wenn wir ›Fortschreibung‹ dermaßen pragmatisch als eine Strategie der Auslegung bestimmen, die gewisse Merkmale im Umgang mit den überlieferten Texten umfasst, ist es zwar möglich, diese Strategie von anderen Strategien der Textinterpretation deutlich abzuheben, doch wird man in einzelnen Fällen nicht immer eine scharfe Grenzlinie gegenüber anderen Weisen der Auslegung ziehen können. Vielmehr zeichnet sich das Phänomen der Fortschreibung als ein breites Feld ab: Auf der einen Seite grenzt Fortschreibung manchmal an den schlichten Vorgang des Abschreibens oder der textlichen Transmission, ein Vorgang, der in der Antike bekanntlich immer ein gewisses Element von Zusätzen und Umschreibungen implizierte. Auf der anderen Seite kann sich die Fortschreibung an einem gewissen Punkt so weit von der Vorlage entfernt haben, dass man eigentlich nicht länger von Fortschreibung, sondern von der Entstehung eines ganz neuen, von der alten Vorlage inspirierten literarischen Werkes reden müsste. Solche fließende Grenzen sind wahrscheinlich gerade für den Umgang mit der literarischen Tradition im antiken Judentum kennzeichnend. Es wurde schon erwähnt, dass Fortschreibung oder Elemente davon in verschiedenen literarischen Gattungen und Zusammenhängen auftreten können.

Zu fragen ist aber nach der Grundhaltung gegenüber den überlieferten literarischen Traditionen, die im Phänomen der Fortschreibung zum Ausdruck kommt. Wie soll man diesen Umgang mit den in gewissem Sinne als autoritativ angesehenen älteren Texten in die Geschichte des jüdischen und frühchristlichen Schriftverständnisses und der Schriftauslegung einordnen? Insbesondere: Wie verhält sich diese breit bezeugte Praxis der Fortschreibung älterer Literatur zu der zu irgendeinem Zeitpunkt sich durchsetzenden Auffassung der heiligen Schriften als kanonisch und im Prinzip unveränderbar, als nicht mehr umzugestalten oder zu redigieren, sondern lediglich ihrem festgelegten Wortlaut nach zu kommentieren und auszulegen?

Die ganze Komplexität der Behandlung von überlieferten und hoch angesehenen Schriften im antiken Judentum wird sichtbar, wenn man die Zeugnisse der Schriftrollen aus Qumran näher betrachtet. In der Bibliothek von Qumran finden sich zahlreiche Beispiele der schöpferischen Fortschreibung von älteren literarischen Werken. Die Qumran-Handschriften enthalten aber auch eine reiche Dokumentation einer anderen Auslegungsstrategie, nämlich die sogenannten

pesharim oder Kommentarwerke. Hier werden die überlieferten Texte wörtlich angeführt und Kommentare oder Auslegungen hinzugesetzt, formal und ausdrücklich vom kommentierten Text unterschieden.

Diese beiden Weisen der Auslegung – einerseits durch Fortschreibung und andererseits durch Zitate, die in einem formal vom Text selbst unterschiedenen Metatext laufend kommentiert werden – vermitteln den Eindruck, zwei ganz verschiedene Auffassungen vom Quellentext und dessen Autorität zu vertreten. Der kommentierende Umgang mit einem Text, der von der Auslegung deutlich und eindeutig abgehoben und formal geschieden wird, zeugt von einem Verständnis des Ausgangstextes als etwas Fertiges und Abgeschlossenes, indem die Autorität an der Endgestalt des Textes haftet. Eine solche Rezeption der überlieferten Texte, die offenbar die Existenz eines feststehenden Textes voraussetzt, müsste vermeintlich logisch zum Begriff eines abgeschlossenen und unveränderlichen Kanons führen. Der Vorgang lebendiger Fortschreibung scheint indes in eine ganz andere Richtung zu weisen. Hier wird der überlieferte Text augenscheinlich nicht als unveränderlich angesehen, sondern als Material für verbesserte und erweiterte Ausgaben, die zwar den Hauptinhalt der älteren Werke in einem hohen Grade stehen lassen, den Wortlaut aber keineswegs für entscheidend halten. Was uns jedoch vor einem von modernen hermeneutischen Gedanken abhängigen voreiligen Urteil warnen sollte, ist die Bezeugung beider Auslegungsstrategien in Handschriften, die aus derselben Bibliothek und derselben Periode stammen. Der sogenannte Genesis-Kommentar A beispielsweise scheint beide Arten der Interpretation zu enthalten, sowohl fortgeschriebene Passagen aus der Genesis-Erzählung als auch wörtlich wiedergegebene Zitate, die dann formal kommentiert werden.

Im Folgenden werden wir den Versuch machen, diese scheinbare Dichotomie näher zu untersuchen. Dabei werden wir mit Ausgangspunkt in der Qumran-Handschrift 4Q252 (›Genesis-Kommentar A‹) das Verhältnis zwischen Fortschreibung und Kommentierung sowie den Zusammenhang beider Auslegungsstrategien mit eventuellen Ansätzen zur Kanonisierung von Schriften oder gar zur Kanonbildung analysieren. Konkret lässt sich das am besten anhand einiger ausgewählter Passagen aus 4Q252 durchführen, die Beispiele verschiedener Auslegungsweisen bieten. Zuvor wollen wir aber die Begriffe ›Bibel‹, ›Kanon‹ und ›autoritative Texte‹ im Rahmen der Qumran-Bibliothek erläutern.

1 Was sind ›autoritative Texte‹ im Hinblick auf die Qumran-Rollen?

Es ist kaum bestritten, dass sich unter den Texten der Qumran-Bibliothek solche mit besonderer Autorität finden.[3] Etwa ein Viertel bis ein Fünftel der 930 Schrift-

[3] Der folgende Abschnitt nimmt die Analyse in J. Høgenhaven, »Canon, formation, canonicity, and the Qumran Library,« in *Biblical Interpretation Beyond Historicity* (hg. v. I. Hjelm

rollen sind ›biblisch‹ in dem Sinne, dass sie mit einigen der Schriften, die später in die kanonischen Sammlungen des Judentums oder Christentums einverleibt wurden, identisch oder ihnen zumindest sehr ähnlich sind. Man kann gewiss die Terminologie, die sich in diesem Kontext eingebürgert hat, nämlich die Unterscheidung von ›biblischen‹ und ›nicht-biblischen‹ Handschriften, für anachronistisch halten, da es zur Zeit der Qumran-Bibliothek keine ›Bibel‹ im strikten Sinne gab. Als praktisch verwendbare Bezeichnung derjenigen Texte, die (später) ›biblisch‹ wurden, hat die Terminologie trotzdem ihren Wert.[4] Zu fragen ist aber, welcher Status diesen (oder anderen) Schriften des Judentums innerhalb der Qumran-Bibliothek oder in der Qumran-Gemeinde zugeschrieben wurde. In der Qumran-Bibliothek lassen sich keine Spuren einer klar abgeschlossenen kanonischen Sammlung nachweisen.[5] Ein ›Kanon‹, verstanden als eine exklusive und normative Sammlung mit anerkannten Grenzen, gibt es hier schon aus praktischen, materiellen Gründen nicht: In der Bibliothek von Qumran wurden Bücher meistens als einzelne Schriftrollen bewahrt, und eine kanonische Sammlung konnte deswegen keinen eindeutigen materiellen Ausdruck gewinnen. Erst mit der Erfindung des Kodex (3.–4. Jh. n. Chr.) wurde es praktisch möglich,

---

und Th. L. Thompson; Changing Perspectives 7; London and New York 2016), 155–168, hier 155–158, weiterführend auf. Vgl. J. Høgenhaven, »Psalms as Prophecy. Qumran evidence for the reading of Psalms as prophetic text and the formation of the canon« in *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (hg. v. M. Pajunen und J. Penner; BZAW 486; Berlin 2017), 231–251.

[4] Eine sehr nützliche Unterscheidung nimmt S. Holst vor (»Hvornår er en tekst bibelsk? Bearbejdede Mosebøger blandt Dødehavsrullerne,« in Høgenhaven und Müller [Hgg.], *Bibelske genskrivninger* (s. Anm. 1), 111–138, hier 112–114). ›Biblisch‹ kann im Zusammenhang mit den Qumran-Handschriften zwei Bedeutungen haben. Erstens kann ›biblisch‹ eine Eigenschaft oder Qualität gewisser Bücher in den Augen der Qumran-Gemeinschaft selbst bezeichnen – Schriften wurden insofern als ›biblisch‹ angesehen, als man ihnen Gültigkeit oder Heiligkeit zuschrieb. Zweitens aber kann ›biblisch‹ einfach diejenigen Schriften bezeichnen, die mit den später den kanonischen Sammlungen im Judentum und Christentum zugerechneten Büchern identisch oder mindestens sehr ähnlich sind. Diese zweite Bedeutung ist in der Fachliteratur die gängige geworden.

[5] Vieles hängt natürlich hier von der Definition von ›Kanon‹ ab. Um eine gewisse Präzisierung zu erreichen, lohnt es sich, von einer engeren Bestimmung von ›Kanon‹ auszugehen. Bruce Metzger bestimmt ›Kanon‹ als eine autoritative Sammlung von Büchern (»an authoritative collection of books«), zu unterscheiden von einer Sammlung von autoritativen Büchern (»a collection of authoritative books«). Siehe B. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origins, Development and Significance* (Oxford 1987), 282. Damit schließt der Begriff des ›Kanons‹ sowohl Normativität als auch Exklusivität ein. Die Sammlung selbst besitzt eine Autorität und muss durch näher bestimmte und anerkannte Grenzen von anderen, nicht dazu gehörigen Schriften unterschieden sein. Siehe auch die ›enge‹ Kanondefinition bei E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Grand Rapids und Cambridge 1999), 56–59 mit folgender Schlussfolgerung: »There is, to my knowledge, no evidence prior to the late first century CE, either in Judaism or in Christianity, to suggest that there was either a *fixed list* of books, or a *fixed text* either of individual books or *a fortiori* of the unified collection of books. Thus, prior to the end of the first century, we do not have a canon in either Judaism or Christianity«. (59) Siehe auch E. Ulrich, »The Notion and Definition of Canon,« in *The Canon Debate* (hg. v. L. M. McDonald und J. A. Sanders; Peabody 2002), 21–35.

ganze für kanonisch gehaltene Sammlungen von Größe und Umfang der jüdischen oder christlichen Bibel physisch zu einem einzelnen Buch zu vereinigen.[6] An sich schließt das natürlich nicht aus, dass man schon zur Zeit der Qumran-Bibliothek in jüdischen Kreisen mit einem fest abgegrenzten Korpus von heiligen Schriften rechnete, klare Zeugnisse dafür gibt es jedoch nicht.[7] Die Abschreiber scheinen bei ›biblischen‹ und ›nicht-biblischen‹ Handschriften die gleiche Sorgfalt angewandt zu haben.[8]

Muss also einerseits die Existenz eines klar abgegrenzten, unumstrittenen Kanons in der Qumran-Bibliothek mit guten Gründen bezweifelt werden – und wenn man ›Kanon‹ im engeren Sinne als eine exklusive, fest abgegrenzte Sammlung bestimmt, versteht sich eigentlich von selbst, dass es keinen Kanon in Qumran gab –, gibt es doch andererseits deutliche Zeugnisse dafür, dass gewissen Texten im Unterschied zu anderen eine besondere Autorität zugeschrieben wurde. Man könnte dieses Phänomen als eine Vorstufe zur eigentlichen Kanonbildung auffassen – nicht in dem Sinne, dass es die ganze Zeit hindurch eine notwendige oder nicht zu verweigernde Bewegung in die Richtung der späteren kanonischen Sammlungen gegeben haben müsste. Historisch gesehen gab es aber eine Zeit, wo mit einem Korpus von besonders autoritativen Schriften gerechnet wurde, jedoch ohne, dass jemand das Bedürfnis hatte, die Grenzen dieses Korpus eindeutig festzulegen. Wie die Erfahrung lehrt, folgte auf diese Stufe offenbar die ›Kanonisierung‹ der jüdischen und christlichen Schriftsammlungen im engeren Sinne. Man kann mit George J. Brooke von »Prozessen der Kanonisation« sprechen.[9] Die Qumran-Bibliothek gibt uns in der Tat nicht nur eine deutliche Indikation, dass es zu jener Zeit noch keinen eigentlichen Kanon im Judentum gab,

[6] Vgl. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 5), 19 f. Die ältesten bekannten Kodices der Hebräischen Bibel stammen aus der Kairoer Geniza (9. Jh. n. Chr.). Zur Bedeutung des Kodex für den Begriff einer ›abgeschlossenen Sammlung‹ vgl. R. A. Kraft, »The Codex and Canon Consciousness,« in McDonald und Sanders (Hgg.), *The Canon Debate* (s. Anm. 5), 229–232. Der Einfluss von Seiten der christlichen Praxis für den Sieg des Kodex wird betont in C. H. Roberts und Th. C. Skeat, *The Birth of the Codex* (London 1983).

[7] Vgl. F. García Martínez, »Parabiblical Literature from Qumran and the Canonical Process,« *RevQ* 25 (2011/2012): 525–556, hier 526–528.

[8] Siehe grundsätzlich E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts from the Judaean Desert* (STDJ 54; Leiden und Boston 2004), 250–254. Einige ›biblische‹ Handschriften wurden im Stil der sogenannten ›Qumran scribal practice‹ (verbreiteter Gebrauch von Vokalbuchstaben, lange Personalsuffixe usw.) geschrieben, andere nicht. Eine Ausnahme von der allgemein herrschenden Indifferenz stellt vielleicht das Vorkommen von ›Luxus-Rollen‹ (›luxury scrolls‹) dar. Wie Emanuel Tov gezeigt hat, wurde dieses Format (große Schriftrollen mit breiten Rändern, kalligraphisch ausgefertigt mit wenigen Korrekturen) anscheinend ›biblischen‹ (und zwar überwiegend proto-masoretischen) Handschriften vorbehalten (siehe Tov, a. a. O., 125–129). Man hat gelegentlich auf die Schreibweise des Gottesnamens in normaler Quadratschrift (nicht ›Paläo-Hebräisch‹) als ein Merkmal autoritativer Schriften hingewiesen; diese Unterscheidung ist jedoch nicht in allen Qumran-Handschriften durchgeführt. Vgl. J. C. VanderKam, »Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls,« *DSD* 5/3 (1998): 382–402, hier 385–386.

[9] G. J. Brooke, »Canonisation Processes of the Jewish Bible in the Light of the Qumran Scrolls,« in »*For It Is Written*«*: Essays on the Function of Scripture in Early Judaism and Chris-*

sondern bietet auch einen Ausblick auf eine Vorstufe zur Kanonbildung in dem Sinne, dass hier einer Auswahl von älteren Schriften scheinbar eine besonders große Bedeutung zugeschrieben wurde.

Indirektes Zeugnis für eine solche Vorstufe liefert die Anzahl von Kopien der einzelnen Schriften: Man darf wohl annehmen, dass Schriften, die vielmals abgeschrieben wurden und weit verbreitet waren, eine besondere Anerkennung genossen. Zu den verbreitetsten Texten in Qumran gehörten: Psalter, Deuteronomium, Genesis, Exodus, Jesaja, der Pentateuch allgemein und das Erste Henochbuch.[10] Ein direkteres Anzeichen ist jedoch eine Zitationspraxis mit ausdrücklicher Angabe der Quelle, wodurch die Autorität des zitierten Werkes anerkannt wird: In dieser Weise werden in den Qumran-Handschriften eine Reihe von später kanonisierten Schriften sowie das Jubiläenbuch zitiert.[11] Ein weiterer und vielleicht noch aufschlussreicherer Hinweis auf die besondere Bedeutung gewisser Schriften ist das Vorhandensein von eigentlichen kommentierenden Werken, die Zitate aus den älteren Quellentexten anführen und danach auslegen. Solche Kommentare (*pesharim*) sind nur für eine begrenzte Auswahl von Schriften bewahrt, nämlich Genesis, Jesaja, Zwölfprophetenbuch und der Psalter – alles Bücher, denen später im Judentum wie im Christentum kanonische Würde zuerkannt wurde.[12] Die Kommentare sind insofern besonders wichtige Zeugnisse, als sie sehr deutlich und ausdrücklich ein hierarchisches System von Texten zum Ausdruck bringen: Der überlieferte, kommentierte Text wird formal eindeutig

---

tianity (hg. v. J. Dochhorn; Early Christianity in the Context of Antiquity 12; Frankfurt a. M. et al. 2011), 13–35.

[10] E. Tov, *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert* (Leiden und Boston 2010), 113, zählt 36 Exemplare des Psalters, 35 des Deuteronomiums, 23–24 der Genesis, 21 von Exodus und 21 von Jesaja. Es gibt ungefähr 21 Handschriften von 1Hen. Zum Vergleich sind von einem scheinbar ›populären‹ Weisheitstext wie *4QInstruction* nur insgesamt sieben bewahrt. Die hohe Anzahl von Psalmenhandschriften ist nicht notwendigerweise Beleg für ein kanonisches oder abgeschlossenes Buch der Psalmen – die meisten geben nur einzelne Psalmen wieder. Siehe M. Pajunen, »Perspectives on the Existence of a Particular Authoritative Book of Psalms in the Late Second Temple Period,« *JSOT* 39 (2014): 139–163; E. Jain, *Psalmen oder Psalter? Materielle und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda* (STDJ 109; Leiden und Boston 2014).

[11] Zitationen, die als solche ausdrücklich markiert sind, werden oft eingeführt mit der Formel כתוב (›es ist geschrieben‹) und dem Titel des zitierten Buches (בספר ירמיה, ›im Buch Jeremia,‹ בספר דניאל הנביא, ›im Buch Daniels des Propheten‹). Zitiert werden Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, 2 Samuel, Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Hosea, Amos, Micha, Sacharia, Maleachi, Psalmen, Proverbia, Daniel und Jubiläenbuch. Eine klare Übersicht über die Verwendung von ausdrücklichen Zitationsformeln gibt VanderKam, »Authoritative Literature« (s. Anm. 8), 392–394. Siehe auch M. Bernstein, »Scriptures: Quotations and Use,« in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls 2* (hg. v. L. H. Schiffman und J. C. VanderKam, Oxford 2000), 839–842, hier 840.

[12] Tatsächlich gibt es eine auffallende Übereinstimmung zwischen den am häufigsten abgeschriebenen Schriften und denen, die in Kommentaren ausgelegt werden. Siehe dazu auch G. J. Brooke, »›The Canon within the Canon‹ at Qumran and in the New Testament,« in *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (hg. v. S. E. Porter und C. A. Evans; JSPSup 26/Roehampton Institute London Papers 3; Sheffield 1997), 242–266.

vom kommentierenden Metatext unterschieden und als Quelle göttlicher Wahrheit oder Offenbarung anerkannt. Gleichzeitig drückt der Kommentar natürlich auch das Bedürfnis der Auslegung aus, ohne die der inspirierte Text nicht wirklich verständlich ist.[13]

2 Vorstufen zur Kanon-Bildung? Fortschreibung und Kommentar

Sind die Kommentare in der Qumran-Bibliothek also gewissen Büchern vorbehalten, gilt etwas Ähnliches für das Phänomen der Fortschreibung, die auch einem bestimmten Teil der literarischen Tradition gewidmet ist. Vor allem Texte aus dem Pentateuch sind Gegenstand des ›Rewriting‹ oder ›Reworking‹, jedoch auch Teile der prophetischen Literatur wie etwa Jeremia und Hesekiel.[14] Dabei kann sich die Fortschreibung in verschiedenen literarischen Gattungen entfalten. Außerdem werden bisweilen Passagen der überlieferten Texte bearbeitet, erweitert oder umgestaltet, während andere Abschnitte derselben Texte unberührt bleiben – dies ist etwa der Fall in den *Reworked Pentateuch*-Handschriften, die entweder als ›Rewritten Bible‹ oder als ›biblische‹ Handschriften mit Erweiterungen angesehen werden können.[15] Die Fortschreibung kann aber in gewissen Fällen auch neue, selbständige literarische Kompositionen generieren: Das Jubiläenbuch sowie das *Genesis Apokryphon* sind freie Wiedergaben der Genesis, während die Tempelrolle eine literarisch äußerst geschickte Neuinterpretation und Erweiterung des Deuteronomiums darstellt, die wahrscheinlich als die dem biblischen Buch zugrundeliegende göttliche Offenbarung verstanden werden will.

Sowohl die kommentierende, sich am Wortlaut der überlieferten Texte orientierende Auslegung als auch das Bemühen um kreative Fortschreibung der

---

[13] Man kann mit John Barton (»The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible,« in *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity* [hg. v. M. Sæbø; Göttingen 1996], 67–83, hier 76) sagen: »The more ›strained‹ the interpretation, it may be said, the more ›canonical‹ the text being interpreted must have been – why should people trouble to extract improbable meanings from a text, unless that text is somehow a given for them?«

[14] Siehe die Kompositionen *Apocryphon of Jeremiah* (M. Smith, »384. 4QpapApocryphon of Jeremiah B?« in *Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts, Part 2* [hg. v. M. Broshi et al.; DJD 19; Oxford 1995],137–152, D. Dimant, »B. Apocryphon of Jeremiah,« in *Qumran Cave 4: XXI. Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* [hg. v. D. Dimant; DJD 30; Oxford 2001, 91–260]) und *Pseudo-Ezekiel* (M. Smith, »391. 4QpapPseudo-Ezekiel^{e},« in Broshi et al., Hgg., DJD 19, 153–193; D. Dimant, »A. Pseudo-Ezekiel,« in Dimant, Hg., DJD 30, 7–88).

[15] Für die Auffassung dieser Handschriften (4Q364–367 oder 4Q*Reworked Pentateuch*) als ›Bibelhandschriften‹ vgl. M. Segal, »4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?« in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (hg. v. L. H. Schiffman, E. Tov und J. C. VanderKam (Jerusalem 2000), 391–399. Eine gute Übersicht und Diskussion bietet G. J. Brooke, »4Q158: Reworked Pentateuch^{a} or Reworked Pentateuch A?« *DSD* 8 (2001): 219–241. Siehe auch Holst, »Hvornår er en tekst bibelsk?« (s. Anm. 3), 128–138.

älteren Texte haben mit anderen Worten zu der Entstehung neuer selbständiger Kompositionen geführt. Besonders auffallend ist im Zusammenhang der Qumran-Bibliothek das Phänomen der fortlaufenden Kommentare als literarische Gattung. Genaue Analogien oder entsprechende Gattungen lassen sich nicht leicht aufzeigen. In den wesentlich späteren Kommentaren der Kirchenväter und in den Midrasch-Werken der rabbinischen Tradition werden überlieferte Texte auf ähnliche Weise kommentiert wie in den *pesher*-Kommentaren von Qumran; und diese Kommentare scheinen in der Tat die nächste Analogie zu den *pesharim* zu bilden. Markus Bockmuehl hat jedoch auf die zeitlich näher liegenden griechischen und lateinischen Kommentare klassischer Texte aus der hellenistischen Zeit hingewiesen und hält einen Einfluss dieser Gattung auf die Qumran-Werke zumindest für möglich.[16]

Mogens Müller hat auf den bedeutsamen Unterschied zwischen *pesher*-Auslegung als *Methode* auf der einen Seite und der literarischen *Gattung* des *pesher*-Kommentars auf der anderen Seite hingewiesen.[17] Der Kommentar als literarische Gattung, wie er durch die Qumran-*pesharim* bezeugt ist, ist in der Tat etwas Neues. Müller argumentiert dafür, dass Auslegung durch fortlaufende Kommentierung ganzer Bücher grundsätzlich eine späte Erscheinung in der Geschichte einer Auslegungsgemeinschaft sei. Dieses ist in der Qumran-Gemeinde der Fall, und ein vergleichbares Phänomen ist im frühen Christentum zu beobachten: Innerhalb der Qumran-Bibliothek gehören die fortlaufenden *pesharim* zu den jüngsten Schriften der Sammlung, und entsprechend mussten in der Geschichte der christlichen Tradition erst 150 Jahre vergehen, bevor die Kirchenväter anfingen, zusammenhängende Kommentare über ganze Bücher der Schrift zu verfassen.[18]

Auf jeden Fall scheint es so, als ob das Korpus jener Bücher, die später kanonisch wurden, praktisch in zwei fast klar zu unterscheidenden Gruppen geteilt war: Einige Bücher wurden durch fortlaufende Kommentare ausgelegt, andere mit größter Freiheit umgestaltet und ausgeweitet. In den Qumran-Kommentaren wird dem genauen Wortlaut der Texte große Bedeutung zugeschrieben. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass diese Auslegungsweise einen festgelegten und prinzipiell unveränderlichen Text voraussetzt. Diese Annahme steht aber in gewissem Grade im Widerspruch zu der beträchtlichen Breite der Textvarianten, die in der Qumran-Bibliothek aufzufinden sind. Die Autoren der *pesharim* schei-

[16] Cf. M. Bockmuehl, »The Dead Sea Scrolls and the Origins of Biblical Commentary,« in *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11–13 January, 2004* (hg. v. R. A. Clements und D. R. Schwartz; STDJ 84; Leiden und Boston 2009), 3–30.

[17] M. Müller, »Pesher Commentary and its Afterlife in the New Testament,« in *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four* (hg. v. G. J. Brooke und J. Høgenhaven; STDJ 96; Leiden und Boston 2011), 279–287.

[18] Müller, »Pesher Commentary« (s. Anm. 17), 285 f.

nen zwar nicht den Wortlaut der von ihnen kommentierten Texte nach Belieben oder nach ihren exegetischen Bedürfnissen geändert zu haben; wohl aber könnte man sich vorstellen, dass sie die Existenz verschiedener Textformen am ehesten als ein Zeichen des Reichtums der geoffenbarten Schriften ansahen, nicht als ein eigentliches Problem.[19] Daraus folgt, dass der Rückschluss vom Interesse der antiken Autoren am Wortlaut der Texte auf das Bedürfnis einer unveränderlichen Textform oder gar einer abgeschlossenen kanonischen Schriftensammlung hauptsächlich einer modernen Betrachtung entspricht. Für die antiken Autoren bestand hier vielleicht keine notwendige Verbindung.

3 Spiegeln Fortschreibung und Kanonisierung verschiedene Grundhaltungen wider?

Scheinbar könnte man also eine parallele Entwicklung der frühen Schriftauslegung innerhalb der Qumran-Gemeinde in zwei verschiedene Richtungen annehmen: Einerseits werden die Schriften in der Form von Fortschreibung ausgelegt; sie werden mit Erweiterungen harmonisierender wie erklärender Art versehen. Dieser Vorgang führt an einem gewissen Punkt auch zu der Komposition ganz neuer literarischer Werke, die in neuen Rahmen das Quellenmaterial in neugestalteter Ausgabe wiedergeben. Andererseits geschieht die Schriftauslegung in der ganz andersartigen Form von Erklärung des überlieferten und unveränderten Textes, mit Aufmerksamkeit auf die genauen Formulierungen des Textes. Diese Art der Auslegung führt an einem gewissen Punkt zu der Entstehung von eigentlichen Kommentaren als literarischen Einheiten, den *pesharim*.

Die Annahme zweier unabhängiger Entwicklungsstränge in der frühjüdischen Schriftinterpretation kann sich auf einige weitere Beobachtungen in Bezug auf die Qumran-Bibliothek stützen: Es sieht nämlich aus, als seien verschiedene Gruppen von ›biblischen‹ Büchern auf verschiedene Weise rezipiert und ausgelegt worden. Kommentare (*pesharim*) waren, wie oben erwähnt, nur einer begrenzten Gruppe von Schriften (Genesis, Jesaja, Zwölfprophetenbuch, Psalmen) gewidmet. Fortgeschrieben wurden andererseits größere Teile des Pentateuchs, aber auch Jeremia und Hesekiel. Man könnte auch darauf hinweisen, dass die *pesher*-Kommentare gewöhnlich als genuine Schriften der Qumran-Gemeinde

[19] Gegen die früher unter den Forschern verbreitete Annahme von häufigen Eingriffen in den überlieferten Text von seiten der *pesher*-Autoren s. T. H. Lim, *Pesharim* (Companion to the Scrolls 3; London und New York 2002), 54–60. Lim zeigt am Beispiel des Habakkuk-Kommentars (1QpHab XI 17–XII 10), dass die vom Qumran-Autor vorgenommene Änderung seines Textes (Hab 2,17), wenn er ihn zum zweiten Mal zitiert, Ausdruck seiner Überzeugung von einer vielfältigen Bedeutung des Schriftwortes ist (a. a. O., 61 f.).

angesehen werden, während für die Beispiele ›biblischer Fortschreibung‹ ein Hintergrund im antiken Judentum außerhalb von Qumran angenommen wird.[20]

Gegen die Annahme einer eigentlichen Dichotomie zwischen Auslegung durch Kommentierung des bestehenden Textes auf der einen Seite und durch freie, vom überlieferten Wortlaut ungebundene Fortschreibung auf der anderen spricht jedoch die Tatsache, dass die Handschriften von Qumran – jedenfalls innerhalb der Gemeinde – eine gleichzeitige, fortlaufende Anerkennung beider Interpretationsweisen zu bezeugen scheinen. Innerhalb der Qumran-Bibliothek lassen sich beide Auslegungsstrategien in Texten nachweisen, die allem Anschein nach aus derselben Zeit stammen.

Besonders aufschlussreich ist in dieser Hinsicht der sogenannte Genesis-Kommentar 4Q252, weil in diesem Werk beide Auslegungsstrategien – Fortschreibung und kommentierende Deutung – offensichtlich nebeneinander stehen. Man hat diese Qumran-Komposition als Ausdruck einer Mischgattung bezeichnet, die sich auf der Grenze zwischen Fortschreibung (›Rewritten Bible‹) und Kommentar befindet.[21]

4 Der Genesis-Kommentar von Qumran (4Q252)

Die Handschrift 4Q252 besteht aus sechs Fragmenten, die insgesamt Reste von sechs Kolumnen bewahrt haben. In der älteren Forschung wurden die Fragmente »4QPatriarchal Blessings« genannt; ein kleineres Stück von 4Q252 (Fragment 6) wurde unter diesem Titel schon 1956 von John M. Allegro veröffentlicht.[22] Die Ordnung der Fragmente verdanken wir Józef T. Milik, dem die Veröffentlichung der Handschrift anvertraut wurde. George J. Brooke hat die 4Q252-Fragmente 1996 in der Reihe *Discoveries in the Judaean Desert* herausgegeben.[23] In der Forschung ist seither die Bezeichnung »Genesis-Kommentar A« (»Commentary on Genesis [A]«) für diese Handschrift gängig geworden. Drei andere – weniger

[20] Siehe M. P. Horgan, »Pesharim,« in *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 6B: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (hg. v. J. H. Charlesworth; Tübingen und Louisville 2002), 1–5, hier 1 f. Vgl. S. L. Berrin, »Pesharim,« in Schiffman und VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* 1 (s. Anm. 11), 644–647; Lim, *Pesharim* (s. Anm. 19).

[21] Siehe M. J. Bernstein, »4Q252: From Rewritten Bible to Biblical Commentary,« *JJS* 45 (1994): 1–17; idem, »4Q252: Method and Context, Genre and Sources,« *JQR* 85 (1994/1995): 61–79; G. J. Brooke, »4Q252 as Early Jewish Commentary,« *RevQ* 17 (1996): 385–401; idem, »The Thematic Content of 4Q252,« *JQR* 85 (1994/1995): 33–57.

[22] J. M. Allegro, »Further Messianic References in the Qumran Literature,« *JBL* 75 (1975): 174–187, hier 174 f.

[23] G. J. Brooke, »4QCommentary on Genesis A,« in *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (hg. v. G. J. Brooke et al.; DJD 22; Oxford 1996, 185–207). Vgl. J. L. Trafton, »Commentary on Genesis A (4Q252 = 4QCommGen A = 4QPBless),« in *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 6B* (s. Anm. 20), 203–219.

gut bewahrte – Handschriften (4Q253, 4Q254 und 4Q254a) werden in ähnlicher Weise als »Genesis-Kommentare« bezeichnet.[24] In den sechs 4Q252-Fragmenten sind Zitate aus der Genesis in wiederkennbarer Form bewahrt. Folgende Kapitel werden zitiert: Gen 6; 7–8; 9; 11; 15; 17; 18; 22; 28; 36; 49. Kol. I–III geben Teile der Sintfluterzählung und der Abraham-Erzählung wieder. Kol. IV beschreibt das Schicksal von Amalek (Gen 36,12) unter Berufung auf Dtn 25,19; 1 Sam 14,48; 15,1–9 und Jakobs Segen für Ruben (Gen 49,3–9). Kol. V zitiert und legt Jakobs Segen für Judah (Gen 49,10) aus, während in der sehr fragmentarisch überlieferten Kol. VI scheinbar der Segen für Gad zitiert ist.

Über die Gattung dieser Komposition ist viel diskutiert worden. Die Zitate, die sich identifizieren lassen, folgen in 4Q252 der Reihenfolge des Genesis-Textes. Ob sich darüber hinaus ein innerer Zusammenhang oder ein sammelndes Thema für die ganze Komposition nachweisen lässt, ist verschieden beurteilt worden. Moshe Bernstein sieht 4Q252 als ein Beispiel von eigentlichem exegetischem Interesse, das bestrebt ist, den dem Text innewohnenden Sinn herzustellen. Den ausgewählten Zitaten ist gemein, dass sie schwer verständlich sind. Ein übergreifendes Thema gibt es in dieser exegetischen Komposition somit nicht.[25] Allerdings hat George J. Brooke sich dafür ausgesprochen, dass sich hinter der Zusammenstellung von Genesis-Zitaten und interpretierenden Abschnitten in 4Q252, die verschiedenen Gattungen zugeschrieben werden müssen, ein bewusstes Interesse vor allem an noch nicht erfüllten göttlichen Segen und Flüchen im Genesis-Text verbirgt. In seiner fertigen Gestalt ist 4Q252 nach Brooke als ein Ausdruck der Theologie der Qumran-Gemeinde aufzufassen.[26]

Neuerdings hat Émile Puech ein Verständnis von 4Q252 als ein geschlossenes zusammenhängendes Werk mit dem Thema ›Der Segen Gottes für die Söhne Jakobs und deren Erwählung‹ vorgelegt.[27] Die früher bevorzugte Bezeichnung ›Segen der Väter‹ wäre damit der neueren Bezeichnung ›Genesis-Kommentar‹ vorzuziehen. Puech argumentiert dafür, dass das Grundthema zum Ausgangspunkt einer großen Erzählung gemacht werde, die mit dem Eingriff Gottes zur Zeit Noahs anfange und bis zur eschatologischen Erfüllung seines Versprechens reiche. Leitend sei dabei die Erwählung der Gerechten und die Verwerfung der Ungerechten. Der Autor lege auch ein besonderes Gewicht auf die Reinheit der Abstammungslinie. Darin spiegele sich die Lage der Qumran-Gemeinde selbst wider, die sich als die Gerechten auffasste – im scharfen Kontrast zur

[24] Ob es sich hier um mehrere verschiedene literarische Kompositionen – oder vielmehr um Abschriften desselben Werkes – handelt, lässt sich kaum entscheiden.

[25] M. J. Bernstein, »4Q252: From Rewritten Bible to Biblical Commentary« (s. Anm. 21); »4Q252: Method and Context« (s. Anm. 21).

[26] Brooke (»The Thematic Content« [s. Anm. 21], 55–57) betont die Ähnlichkeit der Perspektive in 4Q252 und der Damaskusschrift (CD).

[27] É. Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse‹ ou ›Bénédictions patriarcales‹,« *RevQ* 26 (2013/2014): 227–251.

Priesterschaft in Jerusalem.[28] Der Text, der 4QMMT zu kennen scheint, sei eine essenische Komposition, etwa um 100 v. Chr. geschrieben.[29] Es handele sich also nicht um eine Kompilation aus verschiedenen Quellen, sondern um eine einheitliche qumranische Komposition, und zwischen den zwei Teilen der Handschrift, die als Fortschreibung bzw. Kommentar bezeichnet worden sind, bestehe kein wesentlicher Unterschied.[30] Im Folgenden wollen wir drei zentrale Passagen aus diesem Werk ins Auge nehmen, um vor allem die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Arten der Auslegung innerhalb von 4Q252 zu lenken.[31]

5 Auslegung durch Fortschreibung (»Rewriting«) im Genesis-Kommentar?

4Q252, Fragment 1–2, Kol. I

1 [ב]שנת ארבע מאות ושמונים לחיי נוח בא קצם לנוח ואלוהים
2 אמר לא ידור רוחי באדם לעולם ויחתכו ימיהם מאה ועשרים
3 שנה עד קץ מי מבול ומי מבול היו על הארץ vac בשנת שש מאות שנה
4 לחיי נוח בחודש השני באחד בשבת בשבעה עשר בו ביום ההוא
5 נבקעו כול מעינות תהום רבה וארבות השמים נפתחו ויהי הגשם על
6 הארץ ארבעים יום וארבעים לילה עד יום עשרים וששה בחודש
7 השלישי יום חמשה בשבת ויברו המים על הארץ חמשים ומאת יום
8 עד יום ארבעה עשר בחודש השביעי בשלושה בשבת ובסוף חמשים
9 ומאת יום חסרו המים שני ימים יום הרביעי ויום המישי ויום
10 הששי נחה התבה על הרי הוררט ה[וא יו]ם שבעה עשר בחודש השביעי
11 והמים הי[ו]הלוך וחסור עד הודש [הע]שיר באחד בו יום רביעי
12 לשבת נראו ראשי ההרים ויהי מקץ ארבעים יום להראות ראשי
13 ההר[ים ויפ]תח נוח את חלון התבה יום אחד בשבת הוא יום עשרה
14 יע[שתי עשר] החודש וישלח את היונה לראות הקלו המים ולוא

[28] Puech, a. a. O., 247–249.

[29] Ibid., 249.

[30] A. a. O. 250. Auch andere Forscher haben sich mit unterschiedlichen Begründungen für einen thematischen Zusammenhang innerhalb von 4Q252 eingesetzt, s. I. Fröhlich, »Themes, Structure and Genre of Pesher Genesis,« *JQR* 85 (1994–1995): 81–90; idem »The Biblical Narratives in Qumran Exegetical Works (4Q252; 4Q180; The Damascus Document),« in *Qumranstudien* (FS Hans-Peter Müller; hg. v. H.-J. Fabry, A. Lange und H. Lichtenberger; Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 4; Göttingen 1996), 111–124; J. M. Saukkonen, »Selection, Election, and Rejection: Interpretation of Genesis in 4Q252,« in *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003–2006* (hg. v. A. K. Petersen et al.; STDJ 80; Leiden und Boston 2009), 63–81; S. Tzoref, »4Q252: Listenwissenschaft and Covenantal Patriarchal Blessings,« in ›*Go Out and Study the Land*‹ *(Judges 18:2). Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel* (hg. v. A. M. Maier, J. Magness und L. H. Schiffman; JSJSup 148; Leiden und Boston 2012), 335–357.

[31] Was Lesungen, Ergänzungen usw. betrifft, kann grundsätzlich auf die Ausgabe in DJD 22 (s. Anm. 23) sowie auf den oben genannten Aufsatz von Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« (s. Anm. 27) verwiesen werden. Hier können wir nur einzelne Fragen von besonderer Bedeutung erörtern.

15 מצאה מנוח ותבוא אליו [אל]התבה ויחל עוד שבעה ימים א[חרים]
16 ויוסף לשלחה ותבוא אליו ועלי זית טרף בפיה [הוא יום עשרים]
17 וארבעה לעשתי עשר החודש באחד בשב[ת וידע נוח כי קלו המים]
18 מעל הארץ vac ומקץ שבעת ימים אחר[ים וישלח א]ת ה[יונה ולוא]
19 יספה לשוב עוד הוא יום א[חד לשנים עשר] החודש [באחד]
20 בשבת ומקץ שלוש[ים ואחד יום בשלח היונ]ה אשר לוא יספ[ה]
21 שוב עוד חברו המ[ים מעל הארץ ו]יסר נוח את מכסה התבה
22 וירא והנה [חרבו פני האדמה ברב]יעי באחד בחודש הראישון

4Q252, Fragment 1 + 3, Kol. II

1 באחת ושש מאות שנה לחי נוח ובשבעה עשר יום לחודש השני
2 יבשה הארץ באחד בשבת ביום ההוא יצא נוח מן התבה לקץ שנה
3 תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה באחד בשבת בשבעה
4 vacat אחת ושש vacat נוח מן התבה למועד שנה
5 תמימה …

4Q252, Fragment 1–2, Kol. I

1 Im 480. Lebensjahr Noahs kam ihr Ende an Noah, und Gott
2 sprach: Mein Geist soll nicht weilen im Menschen für ewig, und ihre Tage wurden
festgesetzt – 120
3 Jahre bis zum Ende der Wasser der Flut. Und die Wasser der Flut kamen über die Erde.
vacat Im 600. Lebensjahr
4 Noahs im zweiten Monat am ersten Tag der Woche, am 17. Tag des Monats, an eben
diesem Tag
5 brachen alle Quellen des großen Urmeeres auf, und die Fenster des Himmels öffneten
sich; und der Regen kam über
6 die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum 26. Tag im dritten
7 Monat, dem fünften Tag der Woche. Und die Wasser wuchsen gewaltig auf Erden
150 Tage
8 bis zum 14. Tag im siebten Monat, am dritten Tag der Woche. Und am Ende von
9 150 Tagen nahmen die Wasser ab, zwei Tage, am vierten und am fünften Tag. Und am
sechsten
10 Tag ließ sich die Arche nieder auf das Gebirge Hurarat am 17. Tag des siebenten
Monats.
11 Und die Wasser nahmen immer mehr ab bis zum zehnten Monat. An seinem ersten
Tag, am vierten Tag
12 der Woche sahen die Spitzen der Berge hervor. Und nach dem Ende von vierzig Tagen,
als die Spitzen der Berge
13 hervorsahen, öffnete Noah das Fenster der Arche, am ersten Tag der Woche. Das war
der zehnte Tag
14 des elften Monats. Und er ließ eine Taube hinaus, um zu sehen, ob die Wasser sich
verlaufen hätten. Da sie aber keine
15 Ruhestelle fand, kam sie wieder zu ihm [in]die Arche. Da harrte er noch w[eitere]
sieben Tage
16 und ließ sie abermals hinaus, und sie kam zu ihm, und hatte ein frisches Ölbaumblatt
in ihrem Schnabel. [Dies war der 24.

17 Tag im elften Monat, am ersten Tag der Woch[e. Und Noah wusste, dass sich die Wasser von der Erde
18 verlaufen hatten. *vacat* Und am Ende von weiteren sieben Tagen [ließ er] die [Taube aus, und sie]
19 kehrte nicht mehr zu ihm zurück. Dies war der erste Tag im zwölften Monat am ersten Tag
20 der Woche. Und am Ende von 31 [Tagen nachdem er die Taube hinausgelassen hat]te,[32] da sie nicht mehr
21 zurückgekehrt war, war das Wasser von der Erde weggetrocknet, und Noah entfernte das Dach von der Arche
22 und sah, dass der Erdboden trocken war … am ersten Tag im ersten Monat

4Q252, Fragment 1 + 3, Kol. II

1 Im 601. Lebensjahr Noahs, und am 17. Tag des zweiten Monats
2 war die Erde ganz trocken, am ersten Tag der Woche. An diesem Tag ging Noah heraus aus der Arche am Ende eines ganzen
3 Jahres von 364 Tagen, am ersten Tag der Woche, am. 17.
4 {Tag des zweiten Monats im 601. Lebensjahr}[33] ging Noah aus der Arche zur festgesetzten Zeit, ein volles
5 Jahr …

Diese Passage stellt allem Anschein nach den Anfang von 4Q252 dar.[34] Das zentrale Thema sind die Ereignisse der Sintflut, und viele Aussagen geben mehr oder weniger wörtlich Stücke aus der Erzählung in Gen 6–8 wieder. Außer den Zitaten enthält unser Text eine Reihe von chronologischen Angaben, die sich offenbar bemühen, den Verlauf der erzählten Ereignisse genau und unmissverständlich festzulegen. Man kann diesen Text gewiss als ein Beispiel von ›Reworked Bible‹ oder als einen erweiterten und mit präzisierenden Zusätzen ausgestatteten Bibeltext beschreiben. Bemerkenswert ist aber, dass es in der ganzen Passage kaum einen Satz gibt, der völlig mit dem MT übereinstimmt. [35] Man kann hier von

[32] In 4Q252 I, 20 folge ich Puechs Ergänzung und lese ומקץ שלוש[ים ואחד יום בשלח היונ]ה (Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« [s. Anm. 27], 231). Brooke, DJD 22 [s. Anm. 23], 194) schlägt vor: ומקץ שלוש[ים ואחד ימים משלח את היונ]ה, was etwas zu lang zu sein scheint. Trafton, in *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 6B* (s. Anm. 20), 210, liest ומקץ שלוש[ים ואחד יום משלח]ה.

[33] Ich folge Puechs Vorschlag und lese statt der zwei *vacats* ergänzend [עשר לחודש השני ב]מאות יצא ושש אחת (Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« [s. Anm. 27], 233). Die Vorlage des Schreibers könnte beschädigt sein.

[34] An der rechten Seite des Fragments sind Spuren der nicht beschriebenen Schutzhülle sowie der Schnur zum Verschließen der Schriftrolle vorhanden. Siehe Brooke, DJD 22 (s. Anm. 23), 186; Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« [s. Anm. 27], 227.

[35] I, 2 (Gen 6,3): ואלוהים אמר für MT ויאמר יהוה. Weiter ידור (›weilen‹) für MT ידון (*hapax legomenon*, Bedeutung umstritten – die Lesart von 4Q252, die auch von den alten Versionen vorausgesetzt zu sein scheint, könnte hier die originale sein; vgl. Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« [s. Anm. 27], 230); ויחתכו ימיהם (»und ihre Tage wurden festgesetzt«) für MT והיו ימיו (»seine [Lebens]tage sollen sein«). I, 3 (Gen 7,10): מבול für MT המבול. I, 4 (Gen 7,11): בו für MT ביום ההוא; יום לחדש für MT ביום הזה. I,8–9: ובסוף חמשים ומאת יום חסרו המים

Textvarianten sprechen, zu überlegen ist aber, ob die meisten der vorliegenden Abweichungen nicht eher bewusste Verkürzungen und Umstellungen sind, mit welchen der Qumran-Autor beabsichtigt, eine neue literarische Einheit herzustellen.[36]

Aus seinen Zitaten, die er frei umgestaltet, umgestellt, verkürzt und auch erweitert hat, schafft der Autor von 4Q252 eine Erzählung von der Flut, die der Genesiserzählung zwar sehr ähnlich ist, die aber nichtsdestoweniger ihre Eigenarten besitzt. Sie stellt einen glatteren, einfacheren und – vor allem mittels der chronologischen Angaben – klarer strukturierten Verlauf dar. Als Beispiel dafür kann man auf die Abwesenheit des Raben (Gen 8,7) hinweisen: Die Aussendung des Raben ist im Rahmen der Genesiserzählung ein retardierendes Moment, das in 4Q252 einfach ausgelassen wird; hier ist nur von den drei Aussendungen der Taube die Rede.[37]

Vieles hängt am Ausdruck קצם (»*ihr* Ende«) im einleitenden Satz (I, 1), der also den Eingang des Werkes bietet. Das Suffix weist auf nichts im bewahrten Text zurück, und allem Anschein nach handelt es sich um die erste Zeile der ursprünglichen Handschrift. Mit anderen Worten: Der Text setzt voraus, dass der Leser das Suffix mit einem aus der Genesis-Erzählung bekannten Begriff verbinden kann. Der Satz spielt deutlich auf die Aussage in Gen 6,13 an (ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני, »da sprach Gott zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist bei mir beschlossen«). Daher muss »ihr Ende« in 4Q252 auf alle Geschöpfe, und – im Licht der nächsten Zeilen – vielleicht speziell auf die Riesen (Gen 6,1–4) zielen.

Für unser Verständnis der Gattung von 4Q252 ist dieser Anfang aufschlussreich. Man braucht nicht eine gedankenlose Übernahme des Ausdrucks קצם aus einer älteren Quelle anzunehmen, denn die Fluterzählung kann sehr wohl zu den bekanntesten Erzählungen überhaupt gehört haben. Wahrscheinlich

---

sieht aus wie eine Umschreibung und Umstellung von Gen 8,3: ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת. I, 10 (Gen 8,4): נחה התבה für MT ותנח התבה; הוררט für MT אררט; Umstellung von Zeit- und Ortsangabe. I, 11 (Gen 8,5): באחד בו für MT באחד לחדש. I, 13 (Gen 8,6): התבה – MT התבה אשר עשה. I,14 (Gen 8,8): היונה – MT היונה מאתו; הקלו המים הקלו המים מעל פי – MT ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה; ותבוא – MT ולוא מצאה מנוח האדמה. I,14–15 (Gen 8,9): ותבוא אליו – MT שלח את היונה מן התבה; ותבוא אליו – MT לשלחה ותשב. I, 16 (Gen 8,10–11): ומקץ שבעת ימים אחרים – MT ויחל עוד שבעת ימתם אחרים היונה לעת ערב והנה. I, 18 (Gen 8,12): שוב אליו עוד – MT לשוב עוד. I, 19 (Gen 8,12): באחד בחודש הראישון – MT בראשון באחד לדחש. I, 22 (Gen 8,13). Die Zeitangabe erfolgt in 4Q252 nach der Feststellung, dass die Erde trocken war, im MT steht sie am Anfang von Gen 8,13.

[36] Die Textausgaben von 4Q252, welche die Bibelzitate graphisch hervorheben, geben insofern keinen ganz richtigen Eindruck, als es dort so aussieht, als sei der Genesistext der fortlaufende und bestimmende Faden, der dann gelegentlich mit Erweiterungen vor allem chronologischen Inhalts unterbrochen würde.

[37] Bemerkenswert ist jedoch, dass der Rabe in einer anderen Handschrift des Genesis-Kommentars (4Q254a) offensichtlich seinen Platz bewahrt: Hier wird der Rabe erst erwähnt nachdem Noah aus der Arche herausgekommen ist (4Q254a 3 4–5). Siehe Brooke, DJD 22 (s. Anm. 23), 233–236, hier 235 f.

konnte der Autor gerade eine literarische Ausprägung derselben, die der Genesiserzählung sehr ähnlich – wenn auch nicht ganz mit ihr identisch – gewesen sein muss, als bekannt voraussetzen. Der Hinweis des Autors auf ein Element dieser Geschichte als Eingang seines eigenen Textes lässt aber nicht allein den Eindruck einer gewissen Gelehrsamkeit entstehen, sondern zeigt auch, dass der Autor sich formal auf einer vom überlieferten Text verschiedenen Ebene befindet. Er ist ein Leser des Genesistextes in dem Sinne, dass er den Text sozusagen von außen sieht; der Autor von 4Q252 hat eine Stimme, die sich von der Stimme des vorgegebenen Textes unterscheidet. Man darf vielleicht sagen, dass er den Text nicht so sehr von innen heraus fortschreibt oder umgestaltet, sondern dass es vielmehr scheint, als ob er aus seinem Text Exzerpte erstellt, Zitate auswählt, um so einen neuen Text zu schaffen, in den die Exzerpte und Zitate dann einverleibt werden.

Eine nähere Analyse der ganzen Passage zeigt, dass קץ in diesem Text geradezu ein Stichwort ist, das auch in I, 3.12.18.20; II, 2 vorkommt. Jedes Mal (außer in I, 1) wird קץ mit Zeitangaben kombiniert. Indem mit dem »Ende« nicht nur ein Zeitpunkt, sondern auch der Abschluss eines wichtigen Vorgangs im ganzen Verlauf und damit zugleich ein neuer Anfang angegeben wird (I, 3: Die Flut ist zu Ende; I, 12: Die Berge treten hervor, Noah öffnet das Fenster der Arche; I, 18: Wartezeit zu Ende, letzte Aussendung der Taube; I, 20: Wartezeit [31 Tage nach der letzten Aussendung] zu Ende, Noah öffnet das Dach; II, 2: Ein Jahr zu Ende, Noah geht aus der Arche hinaus). Dieser – zweifelsohne literarisch ganz bewusste – Gebrauch von קץ als Stichwort bestätigt das Interesse des Qumran-Autors an der Chronologie der biblischen Ereignisse, die er in ein von seinem Sonnenkalender bestimmtes Schema einzuschreiben bemüht ist. Tatsächlich wird man also hier kaum von Fortschreibung (im gewöhnlichen Sinn von ›Biblical Rewriting‹) reden können. Der biblische Text wird nicht so sehr fortgeschrieben, als vielmehr in Auswahl zitiert oder durch (deutliche) Anspielungen aktualisiert.

6 Auslegung durch Kommentierung im Genesis-Kommentar? Zwei Beispiele

4Q252, Fragment 5, Kol. IV

3 מתחת השמים vacat ברכות יעקוב ראובן בכורי אתה
4 ורישית אוני יתר שאת ויתר עוז פחזתה כמים אל תותר עליתה
5 משכבי אביכה אז חללתה יצועיו עלה vacat פשרו אשר הוכיחו אשר
6 שכב עם בלהה פילגשו ו[א]מר כמים פחז[תה ע]ל[ה] משכבי ראובן הוא
7 ראשית ערכו כי הוא[בכור משני]ם עשר צמח אברהם ויצחק ויעקוב[

4Q252, Fragment 5, Kol. IV

3 … unter dem Himmel. *vacat* Die Segen Jakobs: Ruben, du bist mein Erstgeborener
4 und der Erstling meiner Kraft, erster an Hoheit, erster an Stärke. Du strömtest über wie Wasser, sollst erster nicht sein. Du hast das Bett
5 deines Vaters bestiegen. Damals schändetest du mein Bett, das du bestiegst. *vacat* Seine Deutung ist, dass er ihn züchtigte, weil er
6 mit Bilha, seiner Konkubine, geschlafen hatte. Und er sagte: Wie Wasser strömtest du über, indem du mein Bett bestiegst.[38] Ruben, der
7 der Erstling seines Wertes war, denn er war der [Erstgeborene von den zw]ölf, der Spross Abrahams, Isaaks und Jakobs[39]…

Diese Passage folgt auf ein *vacat*, das sie vom vorhergehenden Abschnitt, der sich mit dem Töten der Nachkommen Amaleks beschäftigt, deutlich trennt. Sie ist mit einer selbständigen Überschrift (ברכות יעקוב, »die Segen Jakobs«) versehen, die nicht dem Genesis-Text entnommen ist, wodurch der Autor wiederum seinen Standpunkt außerhalb des biblischen Texts erkennen lässt. Die Überschrift zeigt, dass die Struktur des Qumran-Textes nicht von der Abfolge der Genesis-Erzählung, sondern von der bewussten Auswahl und absichtsvollen Zusammenstellung des Autors bestimmt ist. Der biblische Text wird hier – im Gegensatz zu der Herstellung eines neuen Textes aus Zitaten und Zusätzen in freier Umgestaltung in Kol. I – deutlich als eine Quelle markiert, aus der Zitate eingeholt werden. Eine ganz ähnliche Haltung gegenüber dem Quellentext bezeugt die Verwendung der Auslegungsformel פשרו אשר (»seine Deutung ist, dass …«), wodurch die folgende Auslegung ausdrücklich als interpretierender Metatext hervorgehoben ist.

Inhaltlich hingegen bewegt sich die im bewahrten Text des Fragments vorliegende Auslegung ganz innerhalb des Rahmens der Genesiserzählung. Wir haben aber schon festgestellt, dass es sich in 4Q252 um eine bewusste Auswahl biblischer Passagen handelt. Der Segen, der im Fall Rubens eigentlich nicht so sehr ein Segen, sondern eine Strafankündigung darstellt, muss dem Autor also besonders wichtig erschienen sein. Im Anschluss an Puechs Deutungsvorschlag liegt nahe, an die Übertragung des Erstgeburtsrechts von Ruben, dem Erstgeborenen, auf seine Brüder, vornehmlich Levi und Juda, zu denken.[40] Bemerkenswert ist der Gebrauch des Ausdrucks »der Spross« (צמח), der auch in Kol. V in Verbindung mit dem messianisch ausgelegten Segen für Juda verwendet wird. In der Tat scheint also hier ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen den ausgewählten Zitaten zu bestehen.

[38] Puechs Deutung von den in IV, 6 verbliebenen Schriftresten (»4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« [s. Anm. 27], 239 f.) verdient den Vorzug. Brooke (DJD 22 [s. Anm. 23], 203) liest:]ל[תה]וראי[מר בכו.

[39] Ich folge Puechs Deutung der Buchstabenreste auf der Photographie PAM 43.381 (»4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« [s. Anm. 27], 239 f.).

[40] Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« (s. Anm. 27), 241.

Die Auslegung, die hier durch פשרו אשר eingeleitet wird, entspricht nicht dem Modell, an das wir aus den fortlaufenden *pesharim* gewöhnt sind. In 4Q252, Kol. IV, werden keine Identifikationen zwischen einzelnen Elementen im Text und Personen oder Ereignissen aus der Vorzeit oder Gegenwart der Qumran-Gemeinde vorgenommen. Man kann aber dennoch nicht ohne weiteres sagen, dass die Interpretation dem Text nichts Neues hinzufügt. Es handelt sich aber weniger um eine Erklärung des Textinhaltes, als vielmehr um eine Applikation oder Paränese, die ihren Ausgangspunkt schlicht im Vorgang der Erzählung – Ruben wird von Jakob gezüchtigt – nimmt, dann aber auf die Folgerungen im Rahmen der Heilsgeschichte zielt: Das Erstgeburtsrecht wird an Levi und Juda übertragen und dadurch die messianische Herrschaft beider ermöglicht.

4Q252, Fragment 6, Kol. V

1 [לוא] יסור שליט משבט יהודה בהיות לישראל ממשל
2 [ולוא י]כרת יושב כסא לדויד כי המחקק היא ברית המלכות
3 [ואל]פי ישראל המה הדגלים vacat עד בוא משיח הצדק צמח
4 דויד כי לו ולזרעו נתנה ברית מלכות עמו עד דורות עולם אשר
5 שמר [ ] התורה עם אנשי היחד כי
6] היא כנסת אנשי
7] נתן[

4Q252, Fragment 6, Kol. V

1 Es wird ein Herrscher vom Stamm Juda [nicht] weichen,[41] während für Israel Herrschaft ist,
2 [und] es wird David [nicht] fehlen an einem, der auf dem Thron sitzt, denn der Herrscherstab ist der Bund des Königtums,
3 und die [Tau]sende Israels sind die Banner *vacat* bis dass der Messias der Gerechtigkeit komme, der Spross
4 Davids, denn an ihn und an seine/en Nachkommen ist der Bund des Königtums seines Volkes gegeben bis auf ewige Generationen, der
5 gehalten hat … das Gesetz mit den Männern der Gemeinschaft …
6 … das ist die Versammlung der Männer …
7 … er hat gegeben …

Hier fehlt zwar die Auslegungsformel, dafür begegnen uns aber in diesem Abschnitt einige der aus den *pesharim* bekannten exegetischen Vorgänge: Gewisse Ausdrücke des Textes werden aufgenommen: המחקק, »der Herrscherstab«, wird auf den »Bund des Königtums« (ברית המלכות) bezogen; הדגלים, »die Banner«, muss eine Variante (מבין דגליו, »von seinen Bannern«) für MT מבין רגליו, »von

[41] Puech (»4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« [s. Anm. 27], 242) ergänzt am Anfang von V 1: ואשר אמר, was dem Umfang der Lakune zwar angemessen ist. Man sollte aber am besten zurückhaltend sein, Formeln, die gattungsmäßig den *pesharim* angehören, in unseren Text einzutragen.

seinen Füssen«, sein. Diese Lesart ist auch im Samaritanischen Pentateuch bezeugt.[42]

Die elementweise Übertragung von Bedeutungen aus dem Text auf das, worauf die Auslegung zielt, ist kennzeichnend für die *pesharim*, die sich durchlaufend des Modells »x ist y« bedienen. Hier wird zwar im zweiten Fall die gewöhnliche Formulierung umgekehrt ausgedrückt (»y ist x«), indem zuerst die Auslegung und erst danach das Ausgelegte genannt wird: ואלפי ישראל המה הדגלים (»und die Tausende Israels sind es, welche die Banner sind«).

Die hier verwendete Terminologie steht dem Sprachgebrauch der Qumran-Gemeinde nahe, und es überrascht nicht, dass in IV, 5 der ausgeprägt qumranische Ausdruck »die Männer der Gemeinschaft« (אנשי היחד) auftaucht. Auch die Bezeichnung des kommenden Gesalbten als »Messias der Gerechtigkeit« oder »rechter Messias« (משיח הצדק), der eine Anspielung an den Ausdruck »Spross der Gerechtigkeit« (צמח צדקה), Jer 35,15, bzw. »gerechter Spross« (צמח צדיק), Jer 23,5, zu sein scheint, ist wahrscheinlich dem spezifisch qumranischen Wortschatz entnommen. Dasselbe gilt für den unmittelbar darauf folgenden messianischen Titel צמח דויד (»Spross Davids«), der zugleich eine Verbindung zu IV, 7 (»der Spross Abrahams, Isaaks und Jakobs«) herstellt. Deutlich ist jedenfalls, dass der Qumran-Autor auf sehr ausdrückliche Weise den Segen Jakobs für Juda mit dem »Bund des Königtums« und der Erwartung eines Gesalbten aus dem Geschlecht Davids verbindet. Die Passage bestätigt somit, dass das leitende Interesse des Qumran-Autors eng mit dem Thema des göttlichen Segens verbunden ist, das wiederum in der messianische Erwartung einer kommenden segensreichen Herrschaft des gerechten Gesalbten, in welche die Qumran-Gemeinde einbezogen werden wird, seine Vollendung finden wird.

7 Gattung und Auslegungsstrategie im Genesis-Kommentar 4Q252

Im Lichte der Analysen der drei ausgewählten zentralen Textpassagen aus 4Q252 lässt sich eine an sich recht deutliche thematische Einheit in dieser Komposition erkennen. Diese Qumran-Schrift ist in der Tat von einer heilsgeschichtlichen Gesamtvision bestimmt, die den größten Wert auf den den Urvätern, den Erzvätern und deren Nachkommen mitgeteilten göttlichen Segen legt. Der Autor ist vor allem daran interessiert, die Übertragung des Segens von Generation zu Generation und dessen Weiterführung und Vollendung in der eschatologischen Herrschaft des rechten Messias und der Männer der Gemeinschaft nachzuweisen. Er verfolgt dieses Interesse durch sein Werk unter Verwendung verschiedener

[42] Cf. Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« (s. Anm. 27), 243.

Strategien, indem er vor allem Zitate aus der Genesis einträgt, die sich für sein heilsgeschichtliches Modell als erforderlich zeigen.

Für unser Verständnis der Gattung von 4Q252 ist von Bedeutung, dass der Autor seinen eigenen Standort außerhalb des Genesis-Textes sieht. Das zeigt sowohl seine Art und Weise, die Zitate aus der Sintfluterzählung frei umzustellen und in seinen eigenen chronologischen Rahmen einzuordnen als auch seine Darbietung ausgewählter Zitate aus Gen 49 unter der eigenen Überschrift »Segen Jakobs« sowie die Verwendung der aus den *pesharim* bekannten Auslegungsformel. Nichts deutet aber darauf hin, dass hier ein Wechsel zwischen verschiedenen Gattungen vorliegt. Vielmehr scheint der Autor verschiedene exegetische Werkzeuge zu benutzen, um seinem Zweck am besten gerecht zu werden.[43]

Shani Tzoref hat vorgeschlagen, 4Q252 als eine »Kompilation« zu betrachten, die – was ihre *Gattung* betrifft – Texte wie *4QTestimonia* (4Q175), *4QTanhumim* (4Q176) oder 4Q177 (*4QCatena A* oder *4QEschatologischer Midrash*) am nächsten steht, während ihr zentrales *Thema* mit 4Q180 (*4QPesher on the Periods*) und CD viele Berührungspunkte zeige.[44] Noch stärker betont Puech die Einheitlichkeit der Komposition: Der erste Teil des Textes bilde die notwendige Vorbereitung und den Hintergrund der Auslegung der Segensworte für die eigene Zeit und für die Zukunft des Autors, die sich im zweiten Teil des Textes findet. Puech lehnt es ausdrücklich ab, zwischen »biblischer Fortschreibung« im ersten Teil und einer *pesher*-Interpretation im anderen Teil von 4Q252 zu reden.[45] In der Tat stimmt Puechs Deutung des Textes gut überein mit der Einsicht in die Vielfalt der Interpretationsstrategien in den Qumran-Texten, die u. a. Müller hervorgehoben hat. Verschiedene Arten der Textinterpretation müssen nicht für die Gattung eines literarischen Werkes bestimmend sein. 4Q252, dem man wohl am besten seinen alten Namen »Segen der Väter« wiedergeben sollte, ist im eigentlichen Sinne weder Kommentar noch biblische Fortschreibung, sondern eher ein sich mit den Themen des göttlichen Segens und Fluches, der Erwählung der Gerechten und der Verwerfung der Sünder beschäftigendes gelehrtes Werk, das für seine Zwecke eine eindrucksvolle Anzahl von Belegen aus der Genesis-Erzählung aufnimmt, nach wichtigen Seiten hin beleuchtet und auf verschiedene Weisen für die Gegenwart des Autors und seiner Leser auslegt.

---

[43] Cf. Tzorefs treffende Formulierung (»4Q252: Listenwissenschaft« [s. Anm. 30], 357): »To mix the metaphors of our common trade – the ancient scholar had both itches to scratch and axes to grind, and for his work in these interrelated endeavours, he could rummage in a toolbox full of traditions and intertexts, techniques and strategies. I see the compiler of 4Q252 and those who produced his sources, as having engaged in a dynamic and fluid process, using language and ideas from scripture and other corpora in active reading and composition.«

[44] A. a. O.

[45] Puech, »4Q252: ›Commentaire de la Genèse A‹« (s. Anm. 27), 250.

8 Folgerungen und Schlussbemerkungen

Wir haben anhand von 4Q252 gesehen, dass das Verhältnis zwischen Fortschreibung (›Rewriting‹ oder ›Reworking‹) von älteren, für autoritativ gehaltenen Texten und deren Auslegung durch fortlaufende, sich am Wortlaut der Texte orientierende Kommentare, komplexer ist, als man vermuten würde, wenn man von der Annahme einer Dichotomie zwischen diesen unterschiedlichen Arten der Textinterpretation ausgeht. Die Rezeption älterer, ›biblischer‹ Texte fand zur Zeit des Zweiten Tempels auf vielfaltige Weisen und in der Gestalt verschiedener literarischer Gattungen statt. Allem Anschein nach wurden diese aber nicht als Gegensätze aufgefasst, die sich etwa gegenseitig ausschließen. Vielmehr spiegeln sie ein gemeinsames Interesse an den Texten der jüdischen Tradition wider, die im Begriff stehen, eine allgemein anerkannte Gültigkeit zu gewinnen.

Man wird dem Urteil George Brookes zustimmen können, dass das Phänomen der schöpferischen Fortschreibung überlieferter Texte auch ein Mittel ist, wodurch die Autorität jener Texte bestätigt und festgehalten wird. Fortschreibung scheint im Allgemeinen eben nicht die Gültigkeit der fortgeschriebenen Texte ersetzen zu wollen, sondern setzt vielmehr deren Gültigkeit voraus und sucht sie unter veränderten Umständen geltend zu machen.[46] Dabei kann man sich auch anlehnen an Brookes Hinweis auf die Bedürfnisse der Ausbildung und Gelehrsamkeit als Hintergrund für die Entwicklung kanonischer Sammlungen und der Auslegung kanonischer Texte sowohl in Form der Fortschreibung wie der Kommentierung.[47] Wie viele andere der Qumran-Schriften bietet 4Q252 einen Einblick in die Vielfalt im Umgang mit dem Korpus der Texte, die zur Zeit des Zweiten Tempels in verschiedenen jüdischen Kreisen als besonders hoch geschätzte Quellen der Lehre und des Lebens galten, und die sich somit schon auf dem Weg befanden, der schließlich zur Kanonbildung führen sollte. An sich ist 4Q252 weder biblische Fortschreibung noch Kommentar, der Text umfasst aber Elemente beider Strategien und teilt mit beiden die Grundhaltung gegenüber der literarischen Überlieferung, dass diese auf dafür zugängliche Weisen für die Gegenwart nützlich gemacht werden sollte.

---

[46] »To some extent, perhaps to a great extent, the reworked scriptural compositions carry the authority of the tradition forward in ways in which the primary texts on which they depend could not. Subsequently, at the time of the listing of authoritative and canonical works, such reworked scriptural compositions generally found themselves excluded because it was sufficient to retain those books to which the reworked compositions pointed; but until that time the reworked scriptural compositions can be understood as the principal vehicle through which interest was maintained in the texts which later became canonical« (G. J. Brooke, »Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical process« in Chazon, Dimant und Clements [Hgg.], *Reworking the Bible* [s. Anm. 2], 85–104, hier 93 f.

[47] Brooke, »Canonisation Processes« (s. Anm. 9), 29–33.

The Coming of a ›Prophet Like You‹ in Ancient Literature*

Ingrid Hjelm

1 The Masoretic Bible

In Moses' long farewell speech in BHS' Masoretic version of Deuteronomy,[1] he assures the Israelites that they shall not be left without divine guidance after his predicted death at their entrance into the Promised Land. Warning them against adopting the inhabitants' habit of listening to soothsayers and diviners, he assures his people that: »Yahweh your God will raise up for you a prophet from your midst, from your brothers, like me, you must listen to him« (Deut. 18:15):

נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך יהוה אלהיך אליו תשמעון

Confirming that this is not Moses' own idea, he reminds the people of their own request for a mediator at Horeb (cf. Exod 20:15), to which »Yahweh had replied to me, that it is good what they have asked« (ויאמר יהוה אלי היטיבו אשר דברו) and that he had also said »I will raise up for them a prophet from the midst of their brothers like you and I will put my words in his mouth so that he can tell them everything that I command him« (Deut 18:18):

נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו

The event referred to by Moses is not literally presented in this way in Exodus 20. Rather than having Yahweh listening and answering the people, it was Moses who had heard the people and answered them: »and they said to Moses: ›you must speak with us and we will listen, but Elohim must not speak with us, lest we die‹« (Exod 20:19):

---

* It is my pleasure to contribute to the *Festschrift* of a close colleague and friend, who with great expertise and open mindedness has enriched all our fields by bridging between the New and the Old Testaments, the Apocrypha, the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, Josephus, the Qu'ran and other ancient writings in so many of his works. This article serves as illustration of both ancient and modern rewriting. I explore here a theme that I have touched upon before. The article incorporates elements from several of my former publications, which rewritten now fit a new and larger context. In order to avoid being accused of auto plagiarism, I have footnoted my original sources. Ancient writers often neglected to do so.

[1] K. Elliger and W. Rudolph, eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (4th rev. edn.; Stuttgart 1990 [orig. 1967/77]).

ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ולא ידבר עמנו אלהים פן נמות

Moses' reply to the people was: »Fear not, for God has come to test you so that you will fear him, so that you don't sin« (v. 20).

It is not only the wording, but also the contexts of the utterance, which differ in Exod 20 and Deut 18. In Exodus, the people's concern comes after they have experienced Yahweh's terrifying appearance at his announcement of the Decalogue, while in Deuteronomy, the context for Moses' utterance is Yahweh's warning against soothsayers, diviners and false prophets. In both cases, the people's concern is that they will die, which in Deut 18's interpretation of the Exodus event is expressed circumstantially; namely, that »I will not continue to hear Yahweh my Elohim's voice and I will not again see the big fire, so that I die« (Deut 18:16b):

לא אסף לשמע את קול יהוה אלהי ואת האש הגדלה הזאת לא אראה עוד ולא אמות

The preparation for Moses' position in Deut 18, however, is not found in Exod 20 but in Deut 5's elaboration of Exodus' Decalogue narrative, emphasizing that although the people had listened to Yahweh once, they had no confidence that they could continue to do so without dying (Deut 5:24–25). They therefore urged Moses to »draw near to Yahweh and listen to all that he tells us[2] and you must tell us everything that Yahweh our Elohim has spoken to you and we will listen and do it« (v. 27). There is linguistic redundancy here and in the following statement that Yahweh had found it right what they had said to Moses: »and Yahweh said to me, ›I have heard the voice of the words of this people, which they have spoken to you; it is good (or: ›they have done well in‹) all what they have said‹« (5:28b):

ויאמר יהוה אלי שמעתי את קול דברי העם הזה אשר דברו אליך היטיבו כל אשר דברו

This redundancy emphasizes the strong commission given to Moses by both the people and by Yahweh. As observed by Robert Polzin, the single incident of divine speech heard by the people is the Decalogue of 5:6–21. All the other words of God are transmitted through the intervention of Moses, and »in a few scattered instances, through that of the elders of Israel, the Levitical priests, and the narrator himself.« This makes Moses »the pre-eminent interpreter of God's words« in Deuteronomy.[3]

The reuse of the Sinai event in Deuteronomy has three different purposes. In Deut 4:12–15 the episode is recalled as a warning against making images of God, because the people had only seen the fire, but no icon (תמונה) at Horeb. The passage both aligns with Exod 20:22's prohibition of making divine images and with the smoke and clouds that covered Mt. Sinai (Exod 19:16–18 and 20:18). Although the people were forced to remain, they stood at a distance and heard

[2] Several text witnesses: Qumran, Alexandrinus, the Vulgate, Syriaca read 2 sg. m.

[3] R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History* (New York 1980), 9.

Yahweh's conversation with Moses from the sky (19:19; 20:22). In 5:22–31, the episode confirms Moses' mediating prophetic status as the person with whom God speaks, while in 18:14–22 it prepares the people for his departure and their risk of imitating the habits of the foreigners, who live in the land. It is, however, only Deut 18, which promises future guidance in Moses' claim that Yahweh has said to him that he will »raise a prophet like you« (18:18; cf. v.15).

This composition makes sense from a narratological viewpoint. However, since Deuteronomy is composed as Moses' testimony of his and the Israelites' liberation from Egyptian bondage, their forty years of wandering in the desert causing the death of the 600.000 men, who had left Egypt save a few, and the initial conquests approaching the Promised Land,[4] we still need a context for Moses' claim that Yahweh had promised that he »will raise up for them a prophet from the midst of their brothers like you.« Where do we find such a context, and what qualifies »a prophet like you«?

The problem is tricky for the Masoretic text of the Pentateuch does not contain such an explicit promise and Moses seems to have taken his interpretation of the Sinai event a bit too far, especially as it is stated in the closure of Deuteronomy that: »there never arose another prophet in Israel like Moses (ולא־קם עוד נביא בישראל כמשה[5]), whom Yahweh knew face to face« (אשר ידעו יהוה פנים אל פנים; Deut 34:10). The antecedent of the statement is Moses' encounter with Yahweh in Exod 33:11: »And Yahweh spoke with Moses face to face, as a man speaks with his neighbor (ודבר יהוה אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו) and he returned to the camp, but his attendant, the young lad Joshua ben Nun did not leave the tent.« Both passages are implicitly contrasting Moses with Joshua, who being a subordinate successor of Moses merely interprets what Yahweh commanded Moses (Deut 34:9): »And Joshua ben Nun was filled with the spirit of wisdom, for Moses had laid his hands on him. And the Israelites listened to him and they did whatever Yahweh had commanded to Moses.«

Moses' encounter with Yahweh, פנים אל פנים,«face to face,« is either a hyperbolic statement or it could mean »one opposite the other« as seems indicated in Exod 33:18–23's midrashic interpretation of the encounter, which echoes Jacob's night-time wrestling with God and man in Gen 32:25–32. Analogous with Jacob's request to know God's name (Gen 32:30), Moses challenges Yahweh by requesting that he shows him his glory, הראני נא את כבדך (Exod 33:18). Jacob's request was not granted though, he nevertheless claimed that he had seen Elohim »face to face« and yet saved his life (Gen 32:31): ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי. Forming its own narrative logic, Jacob later requests mercy from his brother

[4] I. Hjelm »Exile as Pilgrimage?« in *Myths of Exile: History and Metaphor in the Hebrew Bible* (ed. A. K. de Hemmer Gudme et al.; Copenhagen International Seminar; London and New York 2015), 79–88.

[5] The Samaritan Pentateuch: נביא עוד as in the LXX. The Sam. Targ. renders this expression in the future sense: »there never will arise« (ולא יקום עורי).

Esau, because he has seen his face in the same way as one sees God's face (Gen 33:10): כי על כן ראיתי פניך כראת פני אלהים. Moses' request is met with an overwhelming success, when Yahweh declares that he will let all his goodness pass before him, proclaim his name and show graciousness and mercy to whomever he chooses. However, the passage implicitly denies Jacob's claim that he had survived, when Yahweh does not allow Moses to see his face, »because man cannot see my face and live« (Exod 33:20): ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי.

Both Jacob and Moses had fought with the deity and both are denied full knowledge of the deity's character. The *crux interpretum* of the narratives is perhaps not the phrases »my face,« את פני, or »face to face,« פנים אל פנים, but the verb ראה, to see, to understand.

Our third example is Gideon's encounter with Yahweh's messenger (Judg 6:11–23), whom he fears having seen face to face, but Yahweh assures him that he shall not die (v. 22b–23):

ראיתי מלאך יהוה פנים אל פנים: ויאמר לו יהוה שלום לך אל תירא לא תמות

As in the Jacob narrative, the figure is ambiguous. Is it a man, a messenger, or is it Yahweh, who meets our heroes? Both stories intermingle the figures and although Jacob declares that he has seen God and Gideon thinks that he had seen Yahweh's angel, it is not clear whom they have seen (ראה). However, both these texts and the Moses narrative leave no doubt that all three protagonists have met the deity. The utterances about Moses do not employ the verb ראה, but state that »Yahweh spoke to Moses face to face«: ודבר יהוה אל משה פנים אל פנים (Exod 33:11), and that »Yahweh knew him face to face«: אשר ידעו יהוה פנים אל פנים (Deut 34:10). Thus the statements do not contradict Yahweh's denial of Moses' request to actually *see* him in Exod 33. The uncertainties about the object of seeing in the Jacob and Gideon narratives might mitigate the general statement that nobody can see God and live.

Also Gen 16's narrative about Hagar's encounter with the deity partakes in such discussions by its use of linguistic ambiguity about who sees whom in her naming of Yahweh, *Beer lahai roi*, באר לחי ראי, » the well for the living (God), who sees me« or » the well for the living (God), whom I have seen« (Gen 16:14). The uncertainty is underscored by Hagar's doubt in the preceding verse 13 that she might have seen God yet she still lives. Both verses have textual problems, and the interpretation is based on the vocalization of the threefold ראי in both the Masoretic and Samaritan versions. The apparatus in my edition of BHS mentions that ראי is read ראה in the SP. This, however, is not correct. Both versions have Hagar as the object of God's seeing and it surprises her that she has survived being seen. The Septuagint is more complicated and mixes active and passive forms and subjects and objects of the verb, so that the deity sees or looks after her (ὁ θεὸς ὁ ἐπιδὼν με), but she also saw (εἶδον) »the face« or the »presence«

(ἐνώπιον)[6] that appeared to her (ὀφθέντα μοι). The narrative has its pendant in Abraham's naming of Mt. Moriah, *Adonai jir'eh*, »Yahweh will see« (qal), יהוה יראה, giving the etiology of the place known as »the mountain where Yahweh will appear« (niphal) בהר יהוה יראה. Together these two narratives form an inclusio of parallel narratives about Hagar and Abraham as disparate eponyms, whom the deity sees and hears (16:11,13; 22:14). Their reward from having been within the presence of the deity is survival and a more profound understanding (cf. also Elihu's speech in Job 33:26).

In Deut 5:24, the people claim that Yahweh has shown them (הראנו) his glory and his might and that they have heard his voice and that they have seen (ראינו) that Elohim speaks (כי ידבר) with man and he lives. They don't say that they have seen God and their utterance reflects Moses' encounter with the deity in Exod 33:18–21. Both passages conclude that God speaks with man and he lives.

2 The Samaritan Pentateuch[7]

The discrepancy between Moses' testimony in Deuteronomy and the source texts in Exodus calls for attention. The people's request that Moses speak with Yahweh on their behalf has two answers when Moses tells the people to »fear not, for Elohim has come to test you …«, and it continues with »the people stood far away, but Moses drew near the thick darkness where Elohim was« (Exod 20:17–18). Succeeding this, nothing more is said about the request in verse 19: »And Yahweh spoke to Moses ….« So what is the test? Obviously, it is their fear of God, which in Deut 5:26 rewards them Yahweh's approval: »they have spoken well.« There can be no doubt about the communicative lines between Deut 5 and 18, and although

[6] On the Septuagint's use of ἐνώπιον and πρόσωπον for פנים see F. Damgaard, *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th Century Christianity* (Ph.D. Thesis; Univ. of Copenhagen 2010 [2nd rev. edn.; Frankfurt a. M. 2012]), 40.

[7] A. F. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Gießen 1914–1918 [repr. Berlin 1966]) has until recently been the most available edition. A better edition used for my article also is the comparative edition by A. Tsedaka and R. Tsedaka, eds., *Jewish and Samaritan Versions of the Pentateuch – With Particular Stress on the Difference Between Both Texts* (Tel Aviv 1961–1965). The Samaritan manuscripts used for this edition have been used also for the first English translation of the SP: B. Tsedaka and S. Sullivan, eds., *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version* (Grand Rapids 2013). The comparative edition by A. Tal and M. Florentin, *The Pentateuch – The Samaritan Version and the Masoretic Version* (Tel Aviv 2010 [Hebrew]), unfortunately rests on an inferior manuscript (MS 6[C] Shechem) containing many mistakes. It is not recommendable for detailed linguistic studies unless compared with other editions. M. Shoulson, *The Torah: Jewish and Samaritan Version Compared* (2008), is a non-annotated edition correcting A. Tal's 1994 edition of MS 6(C) Shechem against the edition by A. and R. Tsedaka. Available in Samaritan script is I. Tsedaka, *The Samaritan Torah Fully Punctuated According to Samaritan Readings* (Holon 2000).

Exod 20 does not contain Yahweh's approval, the »fear of God« theme is also part of the conversation between Moses and the people in Exod 20 and Deut 5.

The divergence between Moses' testimony in Deut 18 and the events narrated in Exod 20 is not present in the Samaritan Pentateuch. Major variant passages in SP Exod 20 consist of Deuteronomic texts that parallel SP Deut 5:21–24 (the people's fear of coming near Yahweh); 5:25b–26 (Yahweh's answer); 18:18–22 (a prophet like Moses), and 5:27–28 (sending the people away while Moses remains with Yahweh). It has been customary to call such variants »additions« or »interpolations« and to consider them revisions of what is implicitly thought of as a pre-Masoretic text.[8] Evidence of a plurality of »biblical« texts in pre-Christian times, however, disputes this hypothesis and we must think rather of Samaritan texts as belonging to another textual family than the text form, which later became the Masoretic.[9] Comparing the SP with DSS, we find that its form is similar to the about 15 % of »biblical« Qumran manuscripts that have been labelled »expansionist« or »pre-/proto-Samaritan.«[10] 30 of 40 major variants in the SP are present also in these texts.[11] They are not found in the Septuagint, although the SP and the LXX share a high number of minor variants that have not been found in Masoretic texts.

A central DSS text for our theme is 4QpaleoExod^{m} = 4Q22 because it shares most features with the SP by employing the paleo-Hebrew script, a fuller orthography and a similar text tradition.[12] 4Q22 is paleographically dated to 100–125 BCE, while radiocarbon dating from the Tuscon lab dates it to »164–144 or 116–48 BCE,« with a later dating for a repair patch in col. VIII to 51–47 BCE.[13] The scroll contains fragmented passages of Exodus 6–37 in 43 columns and it shares with SP 12 of 13 major extant variants with the single exception of the commandment regarding the altar on Mt. Gerizim in the Decalogue of the SP. Another five variants have been reconstructed on the basis of line and column calculation.[14] The major variants in Exod 20 of 4Q22 contain in col. XXI the

[8] I. Hjelm, »›The Pentateuch that the Samaritans Chose?‹. Moderne fejlslutninger vedrørende den samaritanske Pentateuks oprindelse og karakteristika,« in *Dansk Teologisk Tidsskrift* 78 (2015): 225–242; I. Hjelm, »Northern Perspectives in Deuteronomy and its Relation to the Samaritan Pentateuch,« in *Deuteronomy: a Judean or Samari(t)an Composition. Perspectives on Deuteronomy's Origins, Transmission and Reception* (ed. C. Edenburg et al.; Hebrew Bible and Ancient Israel 4; Tübingen 2015), 184–204.

[9] R. Pummer, »The Samaritans and Their Pentateuch,« in *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (ed. G. N. Knoppers and B. Levinson; Winona Lake 2007), 237–269, see 247; R. T. Anderson and T. Giles, *The Samaritan Pentateuch: An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies* (Atlanta 2012), 43 f.; S. White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids 2008), 22.

[10] E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis 1992; 2nd rev. edn. 2001), 115.

[11] M. Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (Leiden 2009), 265–311.

[12] P. W. Skehan, E. Ulrich, and J. E. Sanderson, eds., *Qumran Cave 4. Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD IX; Oxford 1995), 65.

[13] Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (n. 11), 267.

[14] *DJD* IX (n. 12): 66 f.; Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (n. 11), 310 f.

extant fragments of Deut 5:24–27. A lacuna in the text allows for another addition: either the passage about the cult place, found also in SP 5:17+, or the verses from Deut 18:18–22 (about the prophet like Moses) framed by Deut 5:28–29 and 5:30–31. The editors of 4QpaleoExod^{m}, Skehan, Ulrich, and Sanderson chose the second option, based on logical considerations and the similar arrangements in 4Q158 and 4Q175 (4QTest).[15] I think that their considerations are correct and support the obvious insight that the DSS are not Samaritan and that one cannot draw conclusions regarding the content of the Samaritan texts on the basis of so-called pre-Samaritan texts.[16]

A common feature of the so-called pre-Samaritan texts from DSS and Samaritan texts is their greater emphasis on the figure of Moses in contrast to what one finds in the Septuagint and the MT. Composed with minor and larger variants, as well as elaborate and coherent narratives in especially Exod 6–11 and Num 10–14; 20–27, the SP gives credence to Moses' testimony in Deuteronomy and emphasizes his exceptional status as receiver of the Law.[17] Many of these passages are introduced by »and Yahweh said to Moses:« וידבר, or ויאמר יהוה אל משה. The alignment creates a consistency, which is missing in the Masoretic text. Together with an emphasis on Deut 18:18–22's true prophet in the Decalogue of Exodus 20, Moses appears in the SP as a truthful mediator of Yahweh's words recorded in the Torah, which succeeding prophets merely preach. Kartveit divides SP's variants in Exodus-Deuteronomy into four groups: Exod 6–11, Exod 20, Exod 25–40, and Num 10–Deut 10, each of which emphasizes aspects of Moses' prophetic ministry as mediator, preacher, leader and storyteller.[18]

The portrait may reflect a Samaritan polemic against the biblical prophets.[19] An added »today« in SP's command to keep the Law unchanged in Deut 4:2; 12:28; 13:1, found also in the LXX, »give[s] an impression of emphasis on the original Law of Moses over against newer revelation.«[20] The tight connection between the prophet Moses and the Law is a cornerstone of Samaritan theo-

---

[15] *DJD* IX (n. 12): 66–68. See also J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran: 4QpaleoExod^{m} and the Samaritan Tradition* (HSS 30; Atlanta 1986); J. E. Sanderson, »The Contributions of 4QpaleoExod^{m} to Textual Criticism,« *Études Qumrâniennes: Mémorial Jean Carmignac. RevQ* 13 (1988): 547–560; J. E. Sanderson, »The Old Greek of Exodus in the Light of 4QpaleoExod^{m},« *Textus* 14 (1988): 87–104.

[16] I. Hjelm, »The Pentateuch that the Samaritans Chose?« *A. B.-The Samaritan News* 1119–1120 (2012): 69–76, and 1121–1122 (2012): 86–88.

[17] Hjelm, »Northern Perspectives« (n. 8), 197.

[18] Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (n. 11), 284.

[19] Ibid., 299.

[20] Ibid., 285; P. R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Louisville 1998), 115: »It remains possible that a ›prophecy‹ canon originated as a counterweight to the Mosaic canon and that Deuteronomy's presentation of Moses as a prophet like no other and its concern to control prophecy is influenced by the existence of a prophetic canon.« As such also H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode* (Berlin 1971), 312 f.

logy, which turned the reverence for Moses into an article of faith alongside the Samaritan belief in God: »We believe in one God and in Moses, his prophet or servant, the Torah and in Mount Gerizim.«

3 The Coming of a Prophet in Samaritan Tradition[21]

In Simeon Lowy's seminal study of Samaritan Bible Exegesis, he states that

> The extreme glorification of Moses by the Samaritans, while firmly based on Scripture, was fortified by the intimate identification of his figure with the infallible Law. Marqah constantly paraphrases Deuteronomy xxxiv, 10, »there has not risen any like Moses and never will arise.«[22] This assertion is an echo of ancient traditions, singling out Moses as the only prophet who was entrusted with things seen and unseen or, in other words, with the mysteries of both worlds. These innermost secrets were known only to the prophet who received the Law from the hand of God and transcribed it faithfully. The references to Moses in scripture are not the words of Moses himself, but what »the Lord wrote of him.« This tradition was the cornerstone of Samaritan belief throughout all generations, and the polemics against the Jews were invariably based on the assumption that no other authority whether of prophets or sages, whether in written or oral form, may be placed alongside or supersede this all-embracing unique revelation.[23]

Although based in Scripture, Deut 34's statement that »there has not risen any like Moses and never will arise« contradicts the threefold statement of SP Exod 20:18c and Deut 18:15,18, that »Yahweh your God will raise up for you a prophet from your midst, from your brothers.« Such a prophet never arose and the expectation eventually turned into a prohibition against a successor to Moses, as expressed in the late medieval chronicle, *The Kitāb al-Tarīkh of Abu ‹l-Fatḥ*'s, rejection of the Jewish prophet hood and their books, because Mosaic Law »forbids the coming of any prophet after Moses the Prophet, as in the passage, no prophet arose like Moses in Israel.«[24]

In an earlier work, the *Asatir* or »The secrets [of Moses],«[25] written in Aramaic and possibly dating from the eleventh or twelfth centuries, the life of the ancestors, Adam, Noah, Abraham, and Moses points forward to the coming of Joshua

---

[21] This paragraph is based on Hjelm, »Portraits of Moses« (n. 17) and I. Hjelm, »Samaritan,« in *The Oxford Handbook of Literatures of the Roman Empire* (ed. D. L. Selden et al., Oxford 2016; http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199699445.001.0001/oxfordhb-9780199699445-e-24).

[22] S. Lowy, *Principles of Samaritan Bible Exegesis* (Leiden 1977), 86.

[23] Cf. Lowy, *Principles* (n. 22), 86–94, 381.

[24] P. Stenhouse, *The Kitāb al-Tarīkh of Abu 'l-Fatḥ*: *Translated into English with Notes* (Studies in Judaica 1; Sydney 1985), *AF* ch. xxviii, p. 108.

[25] M. Gaster, *The Asatir. The Samaritan Book of the ›Secrets of Moses‹ Together with the Pitron or Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the Death of Moses* (Royal Asiatic Society 26; London 1927).

as the *Taheb* or Messiah, but Joshua never truly got the elevated status. With the appearance of Christian, Gnostic, Jewish and Samaritan sects in the first millennium CE, the competition for the status of the true prophet had transformed Samaritan belief in the coming of a prophet like Moses into expectations of an eschatological return of Moses as *redivivus*.[26] He is called by the Aramaic word *Taheb* (*twb*; Hebr. *shwb*), meaning »restorer« and »return.«[27] His role will be to bring all Israelites, i. e., the descendants of Jacob's twelve tribes back to Israel and reunite them.[28] After their repentance and renewal of the covenant, he will restore the original cult on Mt. Gerizim as it was practiced for 260 years before the separation of the tribes, when Eli established a competing cult in Shiloh, which David later moved to Jerusalem. Because this separation initiated the period of God's disfavor (*phanuta*), concepts of the *Taheb* also came to include a belief in the return of God's favour (*rahuta*) and the coming of the Second Kingdom.[29]

The threat to Moses' exceptional role as God's prophet came from both external and internal groups. Samaritan and Patristic traditions date Samaritan Simonism and Dositheanism from the first centuries of the common era.[30] These figures, of which Dositheus seems to have been more historical than Simon,[31] competed with Moses and Jesus for supremacy, endurement (that is the »existent,« »standing« or »living« one), and the status as intercessor between the angels and the people. Sectarian use of this appelation for Dositheus or Simon forced orthodox Samaritanism of the 3rd – 4th centuries to strengthen Moses' status while balancing his nature between the divine and the human.[32]

The appellation »the standing one« (Aram. קעום, קעים; Gr. ὁ ἑστώς), Samaritan traditions reserved for God's everlastingness, as in TM book 4 (MM: IV 111. 24–26)[33]: »I am the one who was standing [קעומה] above the creation and mount Sinai. I am the one who is, and there is no one besides me. I am the one who is

[26] Kippenberg, *Garizim und Synagoge* (n. 20), 321.

[27] J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen 1985), 398; F. Dexinger, *Der Taheb. Ein ›messianischer‹ Heilsbringer der Samaritaner* (Salzburg 1986); A. D. Crown, A. Tal, and R. Pummer, eds., *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen 1993), 224.

[28] A role which Sirach 48:10 ascribes to Elijah.

[29] J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (New Testament Library; London 1964), 359.

[30] S. Isser, The *Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity* (Studies in Judaism in Late Antiquity 17; Leiden 1976); Fossum, *The Name of God* (n. 27); R. Pummer, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 92; Tübingen 2002).

[31] I. Hjelm, »Simon Magus in Patristic and Samaritan Sources. The Growth of a Tradition,« in *Die Samaritaner und die Bibel. The Samaritans and the Bible* (ed. J. Frey et al.; Studia Samaritana 7; Berlin 2012), 263–284.

[32] Kippenberg, *Garizim und Synagoge* (n. 20), 316–320; Hjelm, »Samaritan« (n. 21).

[33] TM = Z. Ben-Hayyim, *Tibåt Mårqe. A Collection of Samaritan Midrashim. Edited, Translated and Annotated* (Jerusalem 1988 [Hebrew]); MM = J. Macdonald, *Memar Marqah. The Teaching of Marqah* (2 vols.; BZAW 84; Berlin 1963).

put out of time or place. I am the one to whom the life of the world belongs.«[34] The oneness of God is a fundamental principle in Samaritan religion; numerous texts testify to this: »God did not bear, was not born; he has no second, no companion, and is incomparable. He is alone, separate, pristine, eternal, by himself.«[35]

In spite of Samaritan glorification of Moses, Samaritan religion does not express a divinization of Moses in line with Christian belief in Jesus as god or son of god.[36] TM implicitly negates divinization, when Moses throughout the book is given appellations belonging to the human realm: »man of God,« »servant of God,« »the man,« »the one entrusted with« his or my house, that is the temple.[37] But such appellations also transcend the human realm, when four times, Moses is called »son of my house« in TM I, IV and VI. He is clad in light, entrusted with secret things ancient and new (MM: II 50.19).[38] Alongside this, the elevated status of Moses in the SP and Samaritan literature from the third century CE onwards also places him more emphatically in the role of Yahweh's servant and leaves less room for the seemingly divine status he is given in Exod 4:16; 7:1 in both the SP and MT.

4 A prophet Like Moses in the Masoretic Tradition[39]

Although the Masoretic tradition put less emphasis on the character of Moses in the Pentateuch, Moses' supreme authority as the prophet, whom »Yahweh knew face to face« (Deut 34:10; cf. Exod 33:11) is not challenged at all. It is rather confirmed, as no other prophet is characterised in that way.[40] Deuteronomy's legitimation of the prophets is as ambiguous (Deut 13:2–6; 18:15–22; 29:28; 34:10)

[34] See also MM: I 8.4–11; IV: 91, 29–31; TM: 9א; 243ב; A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (2 vols.; Oxford 1909): I. 21.12–14; 40.23–26; 50.30–51, 2; 54. 4–7, 30–32; Kippenberg, *Garizim und Synagoge* (n. 20), 122–144; Fossum, *The Name of God* (n. 27), 55–60, 120–124; P. F. Goedendorp, »›If You Are the Standing One, I also Will Worship You‹ (Pseudo-Clementine Homilies II 24,6),« in *Proceedings of the First International Congress of the Societe d'Etudes Samaritaines, Tel-Aviv, April 11–13, 1988* (ed. A. Tal et al.; Tel-Aviv 1991), 61–77, see 69 f.; Hjelm, »Simon Magus« (n. 31), 276–283.

[35] Cowley, *Samaritan Liturgy* (n. 34), 433, l. 18–20; Macdonald, *Theology* (n. 29), 67.

[36] Lowy, *Principles* (n. 22), 89; F. Dexinger »Die Moses-Terminologie in Tibåt Mårqe (Einige Beobachtungen),« in *Samaritan Researches V: Proceedings of the Congress of the SÉS, (Milan, July 8–12, 1996) and of the Special Section of the ICANAS Congress (Budapest, July, 7–11, 1997)* (ed. V. Morabito et al.; Studies in Judaica 10; Sydney 2000), 157–70.

[37] Dexinger »Die Moses-Terminologie« (n. 36), 1.60.

[38] Hjelm, »Samaritan« (n. 21).

[39] This paragraph is based on I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (JSOTS 404; Copenhagen International Seminar 14; London and New York 2004), 245–248, and I. Hjelm, »›Who Is My Neighbour?‹: Implicit Use of Old Testament Stories and Motifs in Luke's Gospel,« in *›Is This Not the Carpenter?‹ The Question of the Historicity of the Figure of Jesus* (ed. Th. L. Thompson et al.; Copenhagen International Seminar; London 2012), 203–216.

[40] S. Tengström, »Moses and the Prophets in the Deutronomistic History,« *SJOT* 8/2 (1994): 257–66, see 264.

as is the book's statement about »God's word's presence in the mouth and the heart« (Deut 30:14). Num 12's paradigmatic distinction between those prophets, with whom Yahweh speaks »in visions and dreams« (Num 12:6), and Moses, with whom Yahweh speaks »face to face« (Num 12:7–8), does not remove the legitimacy of prophecy *per se*, but rather states that prophecy cannot rule out the Mosaic Law.[41] Against this view stands the opinion of Tengström, in his critique of Barstad, that »the idea of a subordination of the prophets to Moses reveals to some extent the communicative intentions of the Deuteronomistic history … the prophets were his living voice.«[42] Thus, the verification of the message given by the prophets is part of the narrative's goal as a witness to »divine« providence. Neat as it sounds, the fact, however, remains that »Although Moses' teaching represented the highest norm for moral and justice, the prophets revealed the true signification of concrete historical events.« [43] In this perspective, the subordinate prophet is given control over the tradition he interprets.[44]

As both possibilities are inherent in Deuteronomy's statements, they might be deliberately formulated just so. If the law of the prophet in Deut 18, and the homage to Moses in Deut 34:10–12, are deuteronomistic additions – »intended to reconcile the deuteronomic tradition about Moses with the prophetic tradition in the Deuteronomistic History« –[45] the ambiguity has to be intended.[46] The possibility of interpreting Deut 18:18's »prophet as you« as an announcement of Joshua[47] – who »never is called a prophet«[48] – or of those Old Testament proph-

---

[41] H. M. Barstad, »The Understanding of the Prophets in Deuteronomy,« *SJOT* 8 (1994): 236–51, see 241: »The fact that prophets are not discussed in a positive sense, but only negatively, thus implies a powerful demotion of the authority of prophecy to the status of a sort of second-rate revelation, subordinate to the ›Law of Moses‹. It is Deuteronomy that is the actual expression of the will of YHWH.«

[42] Tengström, »Moses and the Prophets« (n. 40), 264; Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers* (Kampen 1994), 463.

[43] Tengström, »Moses and the Prophets« (n. 40), 264 f.: »Although Moses' teaching represented the highest norm for moral and justice, the prophets revealed the true signification of concrete historical events.«

[44] E. T. Mullen, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations: A New Approach to the Formation of the Pentateuch* (Atlanta 1997), 324: »While Moses has provided the model for prophecy in the deuteronomistic literature, the newly formed Pentateuch redirected the channels of authority, establishing Moses as the primary mediator of Yahweh's revelation of his will, but Aaron, the ancestor of the priesthood, as the functionary who would maintain those traditions.«

[45] Tengström, »Moses and the Prophets« (n. 40), 261; Van Seters, *Life of Moses* (n. 42), 463–466.

[46] For ambiguity as a governing principle behind the formation of the Torah, see I. R. M. Bóid, *Principles of Samaritan Halachah* (Leiden 1989), 328–342; Davies, *Scribes and Schools* (n. 21), 173.

[47] Barstad, »Understanding of the Prophets« (n. 41), 247: »The prophet in question is to have the same function as Moses. But the only one who actually does this is Joshua.« Cf. also Sirach 46:1: »Joshua, who followed Moses in prophethood« (εν προφητειαις; Eupol. 30:1–2: a succession of prophets, from Moses, Joshua to Samuel; Josephus, *Ant*. 4.165.

[48] Tengström, »Moses and the Prophets« (n. 40), 262: »Rather there seems to be a special hint pointing to the prophet Jeremiah (cf. the formulation of Deut 18:18 ba found only in Jer 1:9).«

ets, who lived up to the requirement of a fulfillment of their words,[49] might be a sign that the group, which created the Torah, successfully met the opinion of various groups.[50] Except for Samaritans and Dositheans, all ancient sects accepted the Prophets and the Writings as »all alike parts of Scripture,«[51] and they shared »Hasmonaic,« »Qumranic« and New Testament expectations of the coming of a prophet like Moses.[52]

The true competitor to the Masoretic »no prophet arose again like Moses« (ולא־קם נביא עוד בישראל כמשה; Deut 34:10) might, however, not be any of the biblical prophets. Hos 12:11 speaks about the coming prophets, while Amos 2:11 and Zech 1:4; 7:7–8 talk about »the former prophets.«[53] Samuel also appears as a candidate and Jeremiah attempts to replace both Moses and Samuel.[54] Also Ezekiel's role in the book that carries his name can be interpreted within the confines of the Moses narratives in the Pentateuch. According to H. McKeating,[55] the similarities between the figures concern both the structure of the book of Ezekiel and the career of its central character. Nevertheless, the book is not »drawing on the Pentateuchal traditions in the form in which they are familiar to us, but were working with material that the Pentateuchal editors eventually shaped and developed quite differently.«[56] This very interesting last point needs a separate treatment and will not be dealt with here. Sirach 44–49's praise of biblical figures,

---

[49] J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in ancient Israel* (Westminster 1995), 122: »a prophetic succession from Moses … to Jeremiah, last of ›his servants the prophets‹.« For a survey of the scholarly opinion that the prophets intended were a succession of Mosaic prophets see Barstad, »Understanding of the Prophets« (n. 41), 242 f.; C. R. Seitz, »Mose als Prophet: Redaktionsthemen und Gesamtstruktur des Jeremiasbuches,« *BZ* 34 (1990): 234–245.

[50] A. G. Auld, »Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses,« *JSOT* 27 (1983): 3–23, see 20: »The last words of the Torah knows the Prophets substantially as we know them – even the earlier Deuteronomy 13 and 18 would seem to know Jeremiah 1 and 23. Prophets then precede – but have no precedence over – Moses.«

[51] Lowy, *Principles* (n. 22), 86.

[52] J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL; New York 1995); J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger, and G. S. Oegema, eds., *Qumran-Messianism* (Tübingen 1998); J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT 2/104; Tübingen 1998); G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47; Leiden 2002); J. A. Fitzmyer, ››Qumran Messianism,‹‹ in *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Grand Rapids 2000), 73–110.

See further J. J. Collins, »Mowinckel's He That Cometh Revisited,« *Studia Theologica* 61 (2007): 3–20.

[53] K. Zobel, *Prophetie und Deuteronomium: Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (Berlin 1992), 207–213.

[54] Jer 15:1–2; LXX^{A}: καὶ Ἀαρων. The reference seems to have both 2 Chron 35 and 2 Kings 23 in mind (cf. Jer 15:4). See further J. Blenkinsopp, *History of Prophecy in Israel: From Settlement in the Land to the Hellenistic Period* (Philadelphia 1983), 158–160; Seitz, »Mose als Prophet« (n. 49); Van Seters, *Life of Moses* (n. 42), 171–175.

[55] H. McKeating, »Ezekiel the ›Prophet Like Moses‹?« *JSOT* 61 (1994): 97–109; See also J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (Missoula 1996).

[56] McKeating, »Ezekiel« (n. 55), 109.

Joshua, Samuel, Nathan, Elijah, Elisha, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel and the Twelve as trustworthy prophets might be read apologetically as an attempt at placing these figures in the role of the expected prophet. However, together with the other figures mentioned in Ben Sira's sketch of the history of Israel, they serve as prelude to his praise of the High Priest Simon in chapter 50, enabling the author »to transcend the boundaries between Torah and the Prophets.«[57]

From yet another literary perspective, however, the true prophet might be David as ideal king, as it is David's example and the Mosaic Law that were the standards with which the author of Kings evaluated the behaviour of the Davidic kings. As no prophet arose like Moses, so »no king like« Hezekiah (לא־היה כמהו בכל מלכי יהודה; 2 Kings 18:5) and Josiah (וכמהו לא־היה לפניו מלך…ואחריו לא־קם כמהו; 2 Kings 23:25) followed in the paths of both David and Moses. The characterisation of David as righteous (2 Sam 21:21–25) and so closely adherent to Yahweh that his will becomes David's will (2 Sam 15:25–26) parallels Abraham's role as a model of tribal leadership and Moses' role as legislator, conferring divine law unto the people.[58] All three figures were set as examples of the ideal relationship between man and God and functioned as templates for the Gospel narratives' supersessionist image of the Son of Man's transcendence into the divine realm.[59] It is, however, Chronicles, which offers the best template for identifying David as the expected prophet.[60] The portrait of David as *Moses redivivus* is apparent already in Chronicles' genealogies. Here David and Moses are inseparably linked together, when David is credited with instituting the musical service (1 Chron 6:16–17) and Moses the laws dealing with the priesthood and offerings (1 Chron 6:33–34).[61] Following the narrative pattern of Moses' plan for the Tabernacle in Exod 25–40, David plans the building of the Solomonic temple and its institutions in every detail, combining his own inventions with Moses' design (1 Chron 22–29).[62] No less imaginary than Moses' tabernacle, is David's temple in Chronicles *not* a description of a Yahwist cult place or temple in Persian or Hellenistic Jerusalem. The utopian Jerusalem to which all Israel gathers[63] places David in Moses' footsteps as the expected prophet (Deut 18:18).

---

[57] O. Mulder, *Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (Leiden and Boston 2003), 106 f.

[58] Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty* (n. 39).

[59] For the most extensive treatment of this theme, see M. Müller, *The Expression ›Son of Man‹ and the Development of Christology. A History of Interpretation* (Copenhagen International Seminar; London 2008).

[60] Hjelm, »›Who Is My Neighbour?‹« (n. 39), 208.

[61] J. T. Sparks, *The Chronicler's Genealogies. Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9* (Atlanta 2008), 56–60.

[62] J. Van Seters, »The Chronicler's Account of Solomon's Temple-building: A Continuity Theme,« in *The Chronicler as Historian* (ed. M. P. Graham et al.; JSOT 238; Sheffield 1997), 283–300.

[63] S. Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles* (New York and London 2007), 48.

5 The Coming of a Prophet in the New Testament[64]

Luke shares with Matthew the genealogical placement of Jesus within David's and Abraham's ancestry (Luke 3:32–38; Matt 1:1) and announces that Mary's child shall be given his father David's throne (Luke 1:32). The reader is already prepared for this by Luke's comment that Mary was betrothed to »Joseph, who was of David's house« (Luke 1:27; Matt 1:20) and he repeats Jesus' Davidic ancestry several times throughout his gospel. Although Matthew and Luke agree on the David perspective, Luke's composition of Jesus' genealogy is eponymic rather than dynastic as found in Matthew. Incorporating Nathan, who was not a Judean king, but namesake of the prophet, who pronounced David's everlasting kingship (2 Sam 7:11–17), together with names that usually appear in tribal lists of Levi and Joseph, Luke's genealogy projects Jesus' political, prophetical and priestly roles. Luke's most eminent disclosure of Jesus' royal descent is given in the »poor man song« sung and read by Mary (Luke 1:46–56), Zechariah (1:68–80) and Jesus (4:18–19).[65] All three texts are composed of Old Testament prophetic and psalmodic literature, which praise the messianic king, and especially David, in his role as savior and ruler of Israel. It is however, striking, that Jesus' first public act takes place in the synagogue rather than the palace, and that he announces himself prophet (e. g. Luke 4:24; 13:33; John 4:44). He is placed within the guild of Old Testament prophets; first and foremost Elijah and Moses, whom he surpasses in the transfiguration narrative (Luke 9:33–36).

The appearance and disappearance of Moses and Elijah in this narrative can be read allegorically as the common and specific traditions of Samaritans and Jews,[66] which Christianity surpasses. Studies in New Testament attitudes towards Samaritans and Jews have concluded that the Gospels of Luke and John advocate an inclusion of Jews, Samaritans and gentiles in the new covenant, thereby offering a solution to the »either Gerizim or Jerusalem« question asked by the Samaritan woman in John 4.[67] In numerous allusions and references to Moses' acts and Law, the Gospel of John portrays a Jesus, whose acts take place through Moses. However, »what takes place through Jesus is parallel to, but far superior

[64] This paragraph is based on Hjelm, »›Who Is My Neighbour?‹« (n. 39), 203–217, which offers further discussion of Jesus' genealogy in Matthew and Luke.

[65] Th. L Thompson, *The Messiah Myth. The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York 2005), 132–134.

[66] Thompson, *Messiah Myth* (n. 65), 57.

[67] J. Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien: Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium* (TANZ 27; Tübingen 1998), 206–209; 224 f.; M. Böhm, *Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung* (WUNT 111; Tübingen 1999), 310. See also I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (JSOTSup 303; Copenhagen International Seminar 7; Sheffield 2000), 115–125.

to what was enacted by Moses.«[68] Such lies also in Jesus' answer, which deprives the woman of both her Law and tradition leading her beyond the disagreement, which in a reconciliatory context has lost its significance. Checkmated, she realizes that the prophet, she took Jesus to be (4:19), could be the Messiah (4:25, 29).

Luke's and John's theology finds it antecedents in Old Testament visions of an »all Israel« reconciliation in Jerusalem with David as king, such as is found in Chronicles, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel and Sirach. Here, the role of the Davidic king is cultic and spiritual rather than political, as played by the all too mundane kings presented in Samuel and Kings.[69]

The contrast to Luke and John is Matthew's insistence that the gospel should first be preached to the Jews, because they are the »lost sheep of the house of Israel« (Matt 10:5–6), who need education. It is only after their final rejection of Jesus, when lying about the resurrection (Matt 28:11–15) that the disciples are commanded to bring the gospel to the gentiles (Matt 28:16–20).[70]

Jesus' self-designation as »prophet« is also the title given him by his contemporaries (e. g. Matt 21:11,46; John 4:19; 6:14; 7:40). In John 6:14 the expectation of a prophet is held implicit in the audience's exclamation that he is »the prophet, who shall come«, while in Acts, Peter announces Jesus the prophet pronounced as Moses' successor by citing Deut 34:10 (Acts 3:22). The interesting point is that the author of Acts refers also to former prophets, »Samuel and those after him«, as witnesses to Jesu' authority and ministry to be obeyed lest the non-obedient be cut off from the people. The authority given to those former prophets is not abolished, but interpretation has taken priority over the written tradition (cf. also John 1:17).

The awaiting of a prophet had a long tradition behind it and created messianic expectations of a redeemer of »Israel« (1 Macc 9:27). None of the Hasmonaic rulers seem to have qualified. Although their deeds were painted in the image of great biblical figures, the author of 1 Maccabees nevertheless still awaited the coming of a prophet (1 Macc 4:46; 41:41). The traditions, at length, consider only biblical prophets, whether in narratives or cast as authors of Prophets as authoritative and the ending of prophecy or the succession of prophets seems to have been a firmly established dictum (1 Macc 9:27).[71] In the end, however, no prophet ever arose like Moses, as all the candidates were either denied the role, or, as in

[68] W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and Johannine Christology* (Leiden 1967); cf. E. D. Freed, »Samaritan Influence in the Gospel of John,« *CBQ* 30 (1968): 580–587, see 584.

[69] Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty* (n. 39), 248–253; Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles* (n. 64), 79–88. Cf. also *Psalms Scroll* 11QPs[a] 27.11 and Acts 2:30.

[70] Hjelm, *Samaritans and Early Judaism* (n. 67), 117.

[71] Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet* (n. 50), 164: »The reader is encouraged to view prophecy retrospectively, as essentially belonging to the past … The idea seems to be that the promulgation of a written law renders appeal to prophetic inspiration both unnecessary and undesirable.« Cf. also Josephus, *C. Ap.* 1.40–41 for the secession of »biblical« books, because of the failure of the exact succession of the prophets since Artaxerxes (Longimanus; that is from 465 BCE).

Christian theology, Jesus eventually surpassed Moses' role as servant and prophet by becoming »son of God« (Mark 9:7; Matt 17:5; Luke 9:35; John 1:34; 20:31). Completing the picture, the New Testament authors not only found it necessary to let their messianic Jesus figure surpass Moses and the prophets, but they also transcended his royal prerogatives as »son of David« in their creative portrait of Christ as the Lord of the church.[72]

[72] M. Müller, *Kommentar til Matthæusevangeliet* (Dansk Kommentar til Det Nye Testamente 3; Aarhus 2000), 251 f.

›Rewritten Bible‹ or Reiterative Rhetoric

Examples from Yahweh's Garden

Thomas L. Thompson

1 Rewritten Bible and the Rhetoric of Imitation

Geza Vermes opened a debate in 1961 on the definition of the expression »rewritten Bible«, which was used to describe a genre, concept or theological tendency in ancient literature to expand, abbreviate or otherwise offer a revisionary imitation of »biblical« texts; that is, those which were later included in one or other biblical canon. To the extent this engaged the Dead Sea scrolls within the reception-history of biblical texts, the discussion has been an egregious flirt with anachronism.[1] Although this criticism is well recognized in the ongoing discussion of »biblical rewriting«, the issue of whether such a reiterated text was authoritative, if not yet canonical, has hardly been the most relevant aspect of the anachronism involved. Far more distorting has been the assumption of the priority of biblical texts. It is, however, hardly obvious that it is the »biblical« text was always the matrix of any given reiteration. Ingrid Hjelm has raised a considerable challenge to such an assumption of priority regarding reiterations in 1–2 Kings and 1–2 Maccabees, as the narrative structures 1–2 Kings share with 1–2 Maccabees hardly imply that it is Kings, which is »rewritten« by 1 and 2 Maccabees.[2] A similar criticism can also be raised in regard to the close variants of the Josiah story found in 2 Kings and 1 Esdras, or the reiterations of the Ezra of 1 Esdras, Esra and Nehemiah, especially if one considers that the Josiah story of 1 Esdras may well reflect a Greek translation of a Hebrew narrative which is clearly different from the Ezra story found in either 2 Kings or 2 Chronicles.[3] One must also consider that the literary phenomena addressed in the discussion of

[1] For a recent contribution, summarizing this scholarly discussion, see K. Dalgaard, »Rewritten Bible – Vermes' forbandelse,« in *Bibelske Genskrivninger* (ed. J. Høgenhaven and M. Müller; Forum for Bibelsk Eksegese 17; Copenhagen 2012), 19–50.

[2] I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (London 2004), 258–293.

[3] Th. L. Thompson, »A Problem in Historical Method: Reiterative Narrative as Supersessionist Historiography,« in *Recente Tendenze nella Ricostruzione della Storia Antica D'Israele* (ed. M. Liverani; Rome 2005), 183–200.

»rewritten Bible« are ubiquitous throughout biblical, ancient Near Eastern and Greek literature. One must involve comparative literature and the principles of intertextual discourse, especially as they are related to the rhetoric of *mimesis*.[4]

In contrast to the discussion of »rewritten Bible«, reflection on the rhetoric of imitation, with its roots in structures and patterns of composition, takes its point of departure from the early Greek tradition of *mimesis*. It also involves earlier discussions related to Russian *formalism* as well as the form criticism of traditional biblical studies, to the extent that that engaged comparative literature. Reiteration in ancient literature was based on well-known and common-place composition techniques, rooted in the psychology of language, much as we find in early Greek traditions of education. Reiterative rhetoric is as old as literature: reflected already in some of the earliest Sumerian literature, the language of which was firmly grounded in the echoes, repetitions and variations of its thematic elements, which developed an expansive literary corpus of »rewritten« texts. Such patterns of composition multiplied the fundamental building blocks of any given tradition's literary world, whose reiterative rhetoric was fundamental to every stable theme of any given body of literature. Its theoretically boundless creativity opening ever new perspectives, evoked through the use and accumula-

[4] Of course, the literature on this is immense as can be seen from a brief and incomplete referral to the last fifteen years of comparative studies, which have been associated with Mogens Müller and his colleagues here in Copenhagen: Th. L. Thompson, »Kingship and the Wrath of God: Or Teaching Humility,« *RB* 109 (2002): 161–196; *The Messiah Myth: The Ancient Near Eastern Roots of Jesus and David* (London 2005); »A Testimony of the Good King: Reading the Mesha Stele,« in *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omride Dynasty* (ed. L. L. Grabbe; London 2007); »Psalm 72 and Mark 1: 12–13,« in Thompson et al., eds., *»Is This Not the Carpenter?« The Question of the Historicity of the Figure of Jesus* (n. 39), 185–202; »Sheep without a Shepherd: Genesis' Discourse on Justice and Reconciliation as Exile's Raison d'être,« in *Myths of Exile: History and Metaphor in the Hebrew Bible* (ed. A. K. de Hemmer Gudme and I. Hjelm; London 2015), 101–124; Ph. Wajdenbaum, *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible* (Sheffield 2011); I. Hjelm, »Tabte drømme og nye begyndelser: Bibelsk tradition som reiterativ diskurs,« in *»Tiden« i bibelsk belysning* (ed. G. Hallbäck et al.; Forum for Bibelsk Eksegese 11; Copenhagen 2001), 48–64; »1 Makkabæerbogs helte mellem fortælling og virkelighed,« in *Frelsens biografisering* (ed. Th. L. Thompson and H. Tronier; Forum for Bibelsk Eksegese 13; Copenhagen 2004), 63–78; »Who is my Neighbor: Implicit Use of the Old Testament Stories and Motifs in Luke's Gospels,« in Thompson and Verenna, *»Is This Not the Carpenter?«*, 203–216; »Exile as Pilgrimage?« in Gudme and Hjelm, eds., *Myths of Exile,* 79–88; N. P. Lemche, »Gammeltestamentlige tekster som genskrevet litteratur,« in Høgenhaven and Müller, eds., *Bibelske Genskrivninger*, 51–74; Y. Kupitz, »Stranger and City Girl: an Isomorphism between Genesis 24 and Homer's Odyssey 6–13,« in *The Bible and Hellenism: Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature* (ed. Th. L. Thompson and Ph. Wajdenbaum; Copenhagen International Seminar; Durham 2014), 117–146; B. Louden, »Hesiod's Theogony and the Book of Revelation 4:12 and 19–20,« in Thompson and Wajdenbaum, eds., *The Bible and Hellenism*, 258–278; F. Poulsen, *Representing Zion: Judgement and Salvation in the Old Testament* (Copenhagen International Seminar; London 2015); F. Damgaard, *Rewriting Peter as an Intertextual Character in the Canonical Gospels* (Copenhagen International Seminar; London 2016); R. Gmirkin, *Plato and the Creation of the Hebrew Bible* (Copenhagen International Seminar; London 2016).

tion of subtle variations of older motifs, themes, structures and patterns.[5] I offer five brief citations of variations on a single philosophical argument, as it has been expressed in antiquity over a two thousand year period. Ideologically, all support the fundamental principle and justification for reiterative rhetoric in literature. The earliest is from an ancient Sumerian proverb and the latest – which adds a foundation in piety to this philosophy – is from the New Testament. While the Sumerian proverb, with its simple reference to the daily reiteration of eating and producing food, is far from simple in its potential evocation, the Akkadian reiteration of the Sumerian text – with its engaging »day before yesterday« – reiterates the Sumerian trope as philosophical principle. The two proverbs from Ecclesiastes are among a great number of such one might find in Qohelet. These suggest a potential of biblical reiterative rhetoric as a comprehensive philosophy of literature. There is ›nothing new‹ because all was present, *in peto,* at the creation. Each reiteration allows both confirmation and revision to the literature reiterated.

Out of the victuals of yesterday is what is also of today (Sumerian proverb, *ANET,* 425d note 20).[6]

The life of the day before yesterday is that of any day (Akkadian proverb, *ANET*, 425d).

That which is, already has been (Eccl 3:5).

There is nothing new under the sun. Is there anything of which it can be said: ›See, this is new‹? (Eccl 1:9–10).

All things were made through him and without him was not anything made that was made (John 1:3).

2 Yahweh's Well-watered Garden

This principle of *mimesis,* which expands a traditional proverb, with a philosophical basis in necessity, anchoring it in the creation, might best be understood in the comprehensiveness with which the motifs we find in Genesis' creation narratives, have been revised and interpreted. In the tradition of historical-critical scholarship, the narrative of the creation of the world we find in Gen 1–4, introduces the ספר תולדת אדם (»the book of the history of Adam«) of Gen 5:1. Although this perspective of historical critical scholarship had been understood

[5] Th. L. Thompson, »Some Exegetical and Theological Implications of Understanding Exodus as a Collected Tradition,« in *Fra Dybet* (FS J. Strange; ed. N. P. Lemche and M. Müller; Forum for Bibelsk Eksegese 5; Copenhagen 1994), 233–242; »4QTestimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego Hypothesis, in *Qumran Between the Old and New Testaments* (ed. F. C. Cryer and Th. L. Thompson; Copenhagen International Seminar; Sheffield 1998), 261–276; *The Messiah Myth* (n. 4), 107–135; »Job 29: Biography or Parable?« in Thompson and Tronier, eds., *Frelsens biografisering* (n. 4), 115–134.

[6] *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament* (ed. J. Pritchard; Princeton 1969).

as having originated in earlier, independent narratives, identified as a later »Priestly« and an earlier »Yahwistic« source of the Pentateuch, it is not, here, my intention to address this problem as such. I wish, rather, to concentrate on the compositional techniques which might be engaged in understanding the interrelationship of these two narratives in terms of the reiterative rhetoric of antiquity. Thematically, it may be argued, the recognition of Gen 1's central and, indeed, comprehensive theme of *creation* is obvious, beginning as the text does with »In the beginning, God created the heavens and the earth. (Gen 1:1)« and ending with the concluding formula »So, the heavens and the earth were finished, the whole host of them« (Gen 2:1). In Genesis' garden story, however, the theme of creation as such is less comprehensive and dominant. Reading as an introduction, or introductory title, to the coming narrative: »These are the *toledoth*[7] of the heavens and the earth when they were created: On the day that God's Yahweh[8] made the earth and the heavens …« (Gen 2:4), a considerable variation on this thematic element of creation is introduced. These »*toledoth*« introduce what follows the creation; that is, its »history«, rather than its creation. The title of Gen 2:4a suggests a point of departure for the two defining myths that follow. Genesis 1–4 might be understood, accordingly as a preface to the book, whose title is given just so: »This is *The book of the history of mankind*« (Gen 5:1)!

While the creation story of Gen 1 introduces the garden story, that story is set on the day of creation, a reiteration of the opening of the *Enuma Elish,* providing a setting, which joins the narrative with the seven-day creation story of Gen1, before there were plants and herbs and before it first rained: before there was any man to keep the garden (Gen 2:5). This is also to say that the motif of creation, within the garden story, is an expansive variation on the creation story: a story of Yahweh creating the world of his garden. The man he makes, is its gardener: to work and keep it.

On this day of creation, although Yahweh had not yet made it rain, there was a »spring« which came out of the ground and watered the surface of the ground: a creative flow, with which, in Job's use of this motif, Yahweh also created clouds and distills his rain (Job 36:27–29). In the garden story, a creative chain developed, through which the flow became the four great rivers of the world and the rain, with the groundskeeper, provided irrigation for Yahweh's garden (with an echo of Psalm 1:3). The two elements of water and spirit, which in the creation story functioned as the divine spirit hovering over the surface of the waters, are

[7] On my understanding of the use of the concept of *toledoth* in Genesis as significant introductory titles and signifying »developments which follow« or »the history of«, see the discussion in Th. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23* (Sheffield 1987), 61–79.

[8] Th. L. Thompson, »How Yahweh became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch,« in *Biblical Narrative and Palestine's History* (ed. Th. L. Thompson; Changing Perspectives 2; Sheffield 2013), 119–132.

reformed in the garden story as the breath of Yahweh, making the keeper of the garden a living being. This »man« (אדם who was formed from the ground אדמה). The trees of Yahweh's garden reflect all the world's trees (yielding beauty and fruit), reiterating such ancient Near Eastern as those of Sennacherib and Asarhaddon's garden, helping to create a thematic reiteration of the story of the creation as an allegory of global resonance, marking Yahweh's garden as the source of the entire world's fertility.

3 Paradise Lost

Within this allegorical landscape, two trees, with their distinctive fate attached, are set, with all their ambiguity, in the middle of the garden; namely, »the tree of life« and »the tree of knowledge of good and evil« (Gen 2:9), opening a tragic dance on Genesis' thrice-reiterated thematic trope of mankind as created in God's image (Gen 1:26–27; 5:1–2; 9:6).[9] As soon as Yahweh placed his »man« in the garden »to work and watch it« (לעבדה ולשמרה; Gen 2:15), he assigned the fruits of the trees of the garden for food. However, he forbad eating the fruit from »the tree of the knowledge of good and evil,« warning that the day he did so, he would die (Gen 2:16–17). With the prohibition in place, the plot turns to the problem that »mankind is alone« and sets out to create a suitable mate – an episode rendered in a voice both humorous and critical in its *mimesis,* Yahweh repeatedly imitates the steps he had used to create »mankind« and fails. All the animals of the world are mistakenly created. The man finds none his mate. Having failed with repetition, Yahweh turns to a gardener's clone to create the man's spouse, with a song of his great success sung by the man.

The plot-line returns to Yahweh's prohibition. Created in the image of God, however, the woman is, like Yahweh, one who does what she will do.[10] A clever snake enters the story to inform the innocent and challenge prohibition in a reiteration, which departs considerably from the original. The woman naively intensifies Yahweh's warning in response: »we must not even touch it or we will die« (Gen 3:3). Having opened the prohibition to interpretation, the snake expands his seductive revision to change her perspective. He closes his trap with his own view of the *imago dei*: »Your eyes will be opened and you will be like God, knowing good and evil« (Gen 3:5).

The woman now looks at the fruit of the tree and sees that as good to eat, attractive and able to make one wise. She eats of it and gives it to her husband. Their

[9] For my understanding of this complex trope within the context of the Pentateuch, see my »Imago Dei: a Problem in the Discourse of the Pentateuch,« in Thompson, *Biblical Narrative*, (n. 8), 291–304.

[10] Cf. esp. אהיה אשר אהיה of Ex 3:14 and יהוה הוא הטוב בעינו יעשה of 1 Sam 3:18, with reiterations in 2 Sam 10:12 and 15:26. Further, see Thompson, »How Yahweh Became God« (n. 8).

eyes do open – if only to see their own nakedness! The subtlety of such reiteration and distortion now turns the story to address the thematic motif of »fear of God« as reflecting awe and wonder: one of the most central themes of the narrative rhetoric of *Exodus–Numbers*. Here, as in the story of the scouts in Num 13–14, the theme reiterates a comic irony of allegory. Adam and Eve's sorely bought knowledge of their own nakedness … is hidden as soon as recognized. They quickly hide even that little wisdom with a fig-tree leaf. The reiterative irony of ערומים (»nakedness«) and ערום (»cleverness«) is deftly captured. The »fear of God« is theirs as they hide themselves among their trees from the mere sound of Him (Gen 3:8).[11] A three-fold judgment closes the story in retribution, each segment echoing the crimes of snake, woman and man in turn, marking the narrative as introduction.

The destiny Yahweh decrees for the snake centers on an intertextual discourse on alienation. On the one hand, the snake is condemned to a life in which it must crawl on his belly in shame and eat dust (Gen 3:14). On the other hand, the snake's destiny in shame and submission, gains specificity. Because of its betrayal, the snake's fate is ever to strike at a man's heel (עקב) and the man will crush its head (Gen 3:15). This judgment alludes to Jacob's conflict with Esau, particularly the scene in which, at birth, Jacob grabs firmly at Esau's heel (וידו אחזת בעקב עשו) in Gen 25:26 (also Hos 12:3). With equal clarity, the reiteration relates to Esau's complaint in Gen 27:36 concerning the brotherly *betrayal* (עקב) implicit in Jacob's name יעקב, evoking a rhetoric with great reiterative potential, which Jeremiah, for example, also engages in referring to the people of Judah (Jer 9:3–4). The further reiteration in Jer 12:6 allows the murder of brothers to epitomize human treachery and supports Genesis's opening of a murderous variation of the Cain and Abel story.

In Ps 89:52, a variation of the motif of striking at the heel takes on mythic, messianic overtones, readily seen in the retributive fate of man's response. As the snake strikes, they, in turn, crush its head, a trope, which, I have shown elsewhere,[12] is reflected in numerous biblical and ancient Near Eastern parallels, dating back to the Egyptian myth of the Apophis dragon, expressing a messianic destruction of evil. Among many reiterations of this trope, we find a remarkably clear variation in Job's interpretation of the good-news of his kingdom, which is reflected in his eight-fold reiteration of the »poor-man's song«: »I crushed the jaws of evil and ripped its prey from its teeth« (Job 29:17)! Ideologically and rhetorically, this trope lies close to the snake's fate of crawling on its belly and eating dust, which itself reflects the retributive pairing of the shame and the dust of man's mortality (cf. Gen 3:19). The destiny of the snake in humiliation and fear

[11] This is discussed in Thompson, *The Messiah Myth* (n. 4), 228.

[12] Thompson, »Job 29: Biography or Parable?« (n. 5), 115–134; *The Messiah Myth* (n. 4), 142–150.

is also reiterated in the »fear and terror« with which mankind, in their role as sons of Ares, are identified in Gen 9:2. It also finds a reiteration in the humiliating fear of the nations in Mic 7:17, who shall lick the dust like snakes and tremble with dread for Yahweh. This role is played, in the Messianic Ps 18:45–47, where foreigners become the crawling snakes, surrendering and coming trembling from their holes, praising Yahweh! In Ps 72:8–11, it is the whole world of Yahweh's enemies who fall on their knees and lick dust (cf. also Ps 86:9)! Conversely, in Isa 49:23, the trope takes the form of a prayer that they who hope in Yahweh, not be given over to shame!

The brief pronouncement of the woman's destiny in Gen 3:16 reiterates the pattern of retribution, expressed in the alienation of her relationship with her husband. It also emphasizes the contradictions of her life: specifically, the pain of childbirth and her desire for her husband in spite of his hegemony. An ironic but succinct reiteration is found in the opening of the story of the barren Rachel's desire for children and her envy of her sister Leah, which bring her to confront Jacob and demand: »Give me children or I shall die« (Gen 30:1). Rachel, however, like Eva, hardly controls her world and – in parallel with the Hagar-Ishmael birth-story (Gen 16:1–6) – Rachel's motherhood is delayed by the birth-stories of Rachel's servant Bilhah. When Yahweh finally remembers Rachel, her earlier *fear* that she would die if she had no children finds its ironic reversal in her death while giving birth to her son, whom she names *Ben-'oni* (»son of my unhappiness«), reiterating the scene in which Phinehas' wife, in her tragedy, names her son, Ichabod (1 Sam 4:21). The midwife echoes the dying Rachel's »fear not« for the audience's instruction. The return of Rachel's tears in Jeremiah is noteworthy by its use of Genesis as a point of departure, transposing Rachel's sorrow to a lament for the exiles of Israel (cf. Jer 31:15–17; Gen 35:16–20; 1 Sam 8:4; 10:2).

The full implications of Yahweh's curse of the ground first becomes clear in a paralleling sequel to the garden story, which begins on the reiterative motif of Eve, who, in the »image of god,« »creates a man with Yahweh« (קניתי איש את יהוה; Gen 4:1).[13] The shepherd Abel and the farmer Cain play similarly reiterating roles of their father, who worked and kept the garden (ויהי הבל רעה צאן וקין היה עבד אדמה; Gen 4:2). Again, it is in the context of reiterative rhetoric that the irony of Cain's answer to Yahweh's question about his missing brother is so comprehensive: לא ידעתי השמר אחי אנכי (»I do not know, am I my brother's keeper?« Gen 4:9). Rhetorically, Cain addresses Yahweh's neglected role as Abel's »keeper«; (*shomer*). Both the story of Yahweh's garden and its reiterations among the thematic elements of Gen 4 center on a two-fold, myth-building rhetoric of the land, which is transformed into a wasteland of thorns and thistles. Yahweh's cursed ground of Gen 3 returns in Gen 4 to raise its own voice in its curse of Cain: no

[13] The reiteration is doubled by Cain: As Eve shared in the divine prerogative of giving life, Cain similarly mimes the divine in taking it. See Thompson, »Imago Dei« (n. 9), 300 f.

longer giving him his food. In the end, it is Cain's fate as outlaw and refugee, which is too great to bear, and finally brings Yahweh to acknowledge he is Cain's *shomer* in a closing promise to care for him (Gen 4:14–15).

The function of reiteration is hardly limited to techniques of creating narratives. Nor is such rhetoric limited to the re-use of minor motifs or themes. Reiteration can be so extensive and central to the identity of a narrative that we must at times speak of the *retelling* or *rewriting* of a story: what formalism in folk-tale studies classify in identifying the relatives of a tale-type.[14] This is well-recognized in the three-fold reiteration of »wife-sister« stories in Gen 12:10–20; 20:1–18 and 26:1–11.[15] We should also similarly classify the closely related three-fold »shepherd-conflict« episodes of Gen 13:1–13; 21:22–33 and 26:12–33 and the »meeting of the bride« scenes of Gen 24:1–49; 29:1–14 and Exod 2:16–25.[16] Classic forms of reiteration, however, are not limited to examples of common tale- or episode-types. Tales and segments of tales can be reiterated in song, but they can also be re-used in support of larger narratives or their structures. They can also be brought to offer an interpretive echo within but a single scene of a larger narrative. When we speak of new stories, created by such retelling or rewriting, we usually are referring to the reiteration of a story in a way which involves more than the reiteration of singular themes, motifs and other thematic elements, but a reiteration or revision of a story's identifying theme. In illustration, I offer a review of some of the reiterations of the garden story to illustrate some of the different ways the Bible rewrites its tales.

4 Noah's vineyard: a brief reiteration

The episode of Gen 9:18–27 is a striking, but simple example of the reiteration of a greater story. Opening within the interpretive closure of an ancient classic myth's tremendous theme of the renewal of life in the world, Noah – with his three sons, from whom the whole population of the world shall come – becomes the very first to plant a vineyard! Yahweh's gardener never came so far! With great economy, the author strikes his story. With wine's drunkenness, Noah lay sleeping: naked in his tent and is shamed by his son (Gen 9:21). In this single stroke, the blessings of a new paradise are destroyed and, in the determination of destinies pronounced by a Yahweh-miming Noah, young Canaan finds his fate in slavery.

[14] A. Aarne, *The Types of the Folktale* (Helsinki 1961); S. Thompson, *The Folktale* (Berkeley 1977).

[15] Thompson, *The Origin Tradition* (n. 7), 51–60.

[16] Kupitz, »Stranger and City Girl« (n. 4), 258–278.

5 »As well-watered as Yahweh's garden, like the land of Egypt« (Gen 13:10)

In contrast to Noah's reiteration, the considerably more complex garden story of Lot is found as part of the chain narrative of Abraham, where the reiterative rhetoric of the garden story and its destruction dominates. The story begins as Abram returns from Egypt and he and Lot come to Bethel. Their shepherds quarrel for they both are so rich that the land cannot hold and support such a wealth in both their herds (Gen 13:2–8). Abram advises Lot that, as relatives, they must avoid coming into conflict, and so he offers to Lot the choice of the division of the land: to the left or to the right. With this, a scene opens, which is an expansive reiteration of a scene drawn from the narrative scene of Jacob and Esau's separation (cf. Gen 13:6 and 36:7).

The reiterated motif of shepherds quarreling, which is first used in the Abram-Lot narrative of Gen 13, with its explicit reference to the garden story (cf. Gen 2:10 with 13:10), is not only used to set the scene for both Gen 14's classic folktale of Lot's rescue by Abram and his retainers from the kings of the North and Gen 19's mythic story of Sodom's destruction, which closes in the rescue of Lot and his daughters by Yahweh and his messengers. The scene of Yahweh and Abraham's debate in Gen 18:16–33, however, offers an expansive alternative introduction to the story of the destruction of Sodom's paradise in Gen 19, which closes in a revision of the brief story of Noah's drunkenness and shameful exposure of his nakedness with the closing story of Lot's daughters and their exposure of a father's drunken nakedness.

Abram's battle against the kings of the North has its own role to play within the context of the chain narrative of Abraham.[17] Both this and the Sodom story develop the common central theme of destruction and a common setting (Jordan Valley / Valley of Siddim / Dead Sea and Sodom / Sodom and Gomorrah). They also both include an understanding of the destruction of Gomorrah as implicit in Sodom's fall (Gen 19:28) and both have Lot play the primary role of victim. However, Gen 14 has only a secondary relationship to the garden-story as tale-type, in contrast to the Lot / Sodom stories in Gen 13 and 19. Moreover, the mythic, etiological evocation of Gen 13's paradise-like garden, which becomes the Dead Sea in punishment for the violence of the people against Lot and his heavenly guests, understood as an independent story segment, is also a very detailed reiteration of the hospitality and violence-centered story of the Levite and the rape of his concubine in Judg 19.

Two variant reasons for Yahweh's destruction of Sodom *and Gomorrah* are dealt with in Gen 18. In Gen 17:21, Yahweh explains to Abraham that he is in-

[17] On the classification of the Abraham story as a chain narrative, see Thompson, *The Origin Tradition* (n. 7), 158–161.

vestigating whether the great outcry he has heard against the cities of the valley and the gravity of their crimes be true, an investigation which in the debate turns on the question of how many righteous might evoke Yahweh's mercy for the city. This theme is eventually harmonized with Gen 19's story of Sodom's destruction by having the two men (who become two messengers in Gen 19:1) go down to the city. In an alternative introduction, Yahweh remains with Abraham for the debate on punishment of the righteous, a scene which opens Genesis' central discourse on the justice of God.[18] It is impossible for Abraham to believe that Yahweh will allow that the fate of the righteous and the unrighteous be the same (Gen 18:23–25 and the reiteration in Ps 82:1). The debate closes on the assertion that if ten righteous be found, Sodom might be spared! It has also been difficult for commentators to believe that the debate's conclusion that, if ten righteous be found, Sodom might be saved, would, indeed, be a judgment that is just. Abraham's argument stresses the unacceptability that *the righteous be destroyed with the wicked*. The dissonance is intentional, reiterating as it does the well-worn discourse on justice, which embraces nearly the entire biblical tradition: a discourse, whose first principle is – in the words of Solomon's prayer (1 Kgs 8:46) – that no man is without sin, and that, therefore, Yahweh must give mercy rather than judgment (cf. also Mal 3:23–24). All men's lives are in his hand (Job 12:10). This discourse is very insistent in its argument that no man is righteous (Eccl 7:20). There is not even one who is good, not a single one (Ps 14:1–3; 53:2–4). It is a discourse which stretches from the collective guilt of the whole people for a single individual man's sin, as expressed so dramatically in the story of Korah's revolt, which unleashes an irascible divine anger that, for but a single man's guilt, is ready to destroy a whole people (Num 16:1–50, esp. v. 22).[19] The response to this central illustration of the divine in the Pentateuch is perhaps best found in the ironic story of divine mercy, which follows on a forbidden census ordered by David, the disobedience for which he repented (2 Sam 24:1–25). In judgment, Yahweh balances this single man's guilt against three days of a raging plague against the people. After 70,000 fell from Dan to Beersheva, when the angel turned towards Jerusalem, Yahweh was himself frightened and found the slaughter so terrible that he repented of the evil he intended. David then asks the story's question and gives a voice to the suffering of the innocent: »What had *the people* done?« David, with a new justice, asks that Yahweh rather punish him and his house (2 Sam 24:17). Yahweh's justice is disavowed in a divine horror and regret. Given such brilliant clarity and awareness in the ethical debate, implicitly comparing an all-decisive power of the divine wrath with the fragility and limitations of human righteousness, the song in Jer 5 might well be the implicit source to the caricature of justice, which has been presented in the Abraham-Yahweh

[18] On the following, see Thompson, »Sheep« (n. 4), 101–124.
[19] Thompson, »Kingship« (n. 4), 161–196.

debate of Gen 18. In this song, Yahweh sends his prophet to search the streets for but a single man to save the city: »Run to and fro through the streets of Jerusalem, look and take note! Search the squares to see if you can find a man, one who does justice and seeks truth; *that I may pardon her*« (Jer 5:1). It is Yahweh that needs the righteous one for the sake of his justice, as the song's reiterates the divine astonishment with the discourse's undermining rhetoric, seeking mercy through its unspoken negation: »Shall I not punish them? … shall I not avenge myself …«? (Jer 5:9; 5:29)

The story in Gen 14 recounts a raid, in which four kings of the North attack the rebellious kings of five cities in the Valley of Siddim, including Sodom and Gomorrah. They take Lot into exile. Abram, with his 318 men,[20] chases after the raiders north of Damascus and frees Lot. The episode supports a narrative, which evokes Ezekiel's myth of exile and return not only for Jerusalem's older sister Samaria, but also for her younger sibling Sodom (Ezek 16:46–63). When Abram returns, the king of Sodom meets him in the Valley of the Kings, near Jerusalem (2 Sam 18:18). Interrupting the plot-line, Melchizedek, the king of Salem (= Jerusalem: Ps 76:2), blesses Abram »by God, most high« (Num 24:16; Ps 46:4) and receives a tenth of everything. Returning, the king of Sodom generously suggests that Abram keep all of the goods he has brought back. This Abram, however, refuses, because he had made an oath to »Yahweh, God most High« that he would take nothing from this king (Gen 14: 21–22). One must ask: Does this implicit choice of the God of Jerusalem as Abram's patron (cf. Ps 110:4), at the cost of the patronage of Sodom's king, imply that Gen 18's outcry against Sodom and Gomorrah lies already linked to the unique tale of Gen 14? Although Ezek 16:48–50's reference to the sin of Sodom neither explicitly nor clearly refers to the stories of either Gen 14 or 18,[21] both Deut 29:21–28's vision of a future Israel, turned like Sodom *and Gomorrah* into barren desert, and Jeremiah's oracle, predicting Edom become a horror, which all who view it find horrible, much like Sodom *and Gomorrah and their neighboring towns,* do (Jer 49:17–18). The addition of Gen 18's »Gomorrah« and Gen 14's »Gomorrah and their neighboring towns« in Deuteronomy and Jeremiah, respectively, suggests that the reception of this narrative as an epitome of an evil society is clearly related to the comprehensive story of Gen 14 and 18, with the lost paradise theme of Gen 13 and 19.

The narrative line, which opens in Gen 13 and continues by way of the debate episode in Gen 18 to the tale of Sodom's destruction in Gen 19, builds its narrative explicitly on the motif of Eden's fertility, when it describes Lot's preference for the valley of the Jordan, the well-watered fertile land to the East (*Qedem*), before Sodom was destroyed, comparing it even to the Nile valley. This sets the

[20] The number value of the letters of the name *'eliezer* = 318; cf. Gen 15:2; Th. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Berlin 1974), 190.

[21] See further Thompson, »Sheep« (n. 4).

stage for the destruction story of Sodom in a violently expansive reiteration of the story's reversal in a motif of exile and return, comparable to that which had closed the garden story with a desert-creating curse of the land and the banning of Adam and Eve from both garden and its tree of life (Gen 3:17–24). In Gen 19, the fertile garden of Lot's Sodom is violently destroyed in a rain of life-destroying sulfur and fire. The whole landscape of the Jordan Valley and its people and everything growing in its fields are destroyed, leaving Lot's Euridice-miming wife standing transformed to one of the Dead Sea's salt pillars at the southern end of the now eternally Dead Sea (Gen 19:24–26). The closing scene, as we have already mentioned, with its episode of Lot's drunkenness, his daughter's exposing their father's nakedness and the birth of the children *Moab* and *Ben Ammi* effectively reiterates central elements of the etiological tale of Lot's vineyard in Gen 9.

6 Returning to the Tree of Life

Ezek 47 presents a vision, which offers an important variation of many of the motifs and themes that support the mythic rhetoric of exile, return and restoration.[22] I paraphrase this vision:

> Ezekiel sees a stream of water, flowing from under the threshold of the temple towards the East … a river … and along the banks of the river, many trees on each side. … The water flowed eastwards into the Arabah, entering the stagnant waters of the sea and its waters became fresh. Wherever the stream flowed, everything lived. Fisherman will stand by the sea, from 'En Gedi to 'En-eglayim will be a place to spread nets … and the fish will be like the fish of the Great Sea … On both banks of the river will grow all kinds of trees … Their leaves will not whither nor their fruit fail, but they will bear fresh fruit every month, because the water for them flows from the sanctuary. Their fruit will be for food and their leaves for healing (Ezek 47:1–12).

Expanding an intertextual discourse on the garden story, with its rich eschatological allegory of reversal, this vision of the Dead Sea's return to life draws on a motif of mythic transformation, which echoes a number of expansive reiterations of the utopian view of the promised-land as expressed in Lev 25:18 and 26:3–5. Such expansions are also found, for example, in the vision of the mountains dripping dew and the children of Israel planting vineyards and drinking wine, which we find in Amos 9:13–15 and Joel 4:18 – including a scene of the temple watering the desert plains of *Shittim* (on the East bank of the rift valley, near Jericho) and the vision of a future of planting gardens and eating fruit from orchards, which will never be ripped up. Also Isaiah's eschatological vision of the spirit from on high being poured out and, with a pun on the name Carmel, transforming the desert to fruit gardens (Isa 29:17; 32:15; 44:3). Also a slightly variant reiteration

[22] Gudme and Hjelm, eds., *Myths of Exile* (n. 4).

of Ezekiel's river flowing from the temple eastwards into the Arabah is found in Zech 14:8's motif of the living water, which will stream from Jerusalem, half of which flows into the Mediterranean and the other half into the Dead Sea.

Centered in a reiteration of Ezekiel's central thematic reversal of the Dead Sea as desert epitome, the valley of the Jordan becomes once again Yahweh's well-watered garden, with its scene of the river of living water, lined with countless trees of life, good for both food and healing (Ezek 47:1–12). This vision the author of *Revelation* rewrites with only a single tree in the center of the garden, on the basis of the story in Genesis 2–3 (Rev 22:1–3). *Revelation* is clearly paraphrasing Ezekiel's vision, reversing the destruction of Lot's rich garden in the valley of *Siddim*.

7 The Song of the Vineyard

In Isaiah's allegorical love-song of Yahweh's vineyard, which we find in Isa 5:1–7 and its variations, we are presented with an explicit understanding of the ideology which is supported by a reiterative rhetoric. The prophet's song is addressed to Yahweh (לידידי) who had carefully prepared his vineyard on a fertile hill, cleared of stones, planting its vines and with a watchtower. Hewing out a vat, he waited for his grapes, but they were wild (Isa 5:1–2). He asks Jerusalem and Judah to judge between him and his vineyard. What more could he have done? He will remove its hedge and tear down its wall and make it a wasteland, neither pruned nor hoed. Like the cursed ground of Gen 3:18 and 4:11–12, it will yield only thorns and thistles. This motif of fertility and barrenness and of sweet fruit turning sour is also taken up in the parable in Yahweh's complaint against Judah in Jer 2:21's: »I planted you as a choice vine wholly of pure seed – you have turned into a wild vine!« Yahweh's vineyard in Isaiah will also be without rain, as before Gen 2:4–5's day of creation. The parable clearly reiterates Genesis' garden story and its variations. Immediately following the song, Isaiah 5:7 provides the interpretive key to the parable's riddle: one which also fits Genesis' stories. The vineyard is »the house of Israel and the men of Judah.« While Yahweh had sought but justice and righteousness, they gave him rather bloodshed and violence.

A parable that is thematically comparable to Isa 5:1–7 is found in Ezek 19:10–14. Israel's mother is described like a vine in a vineyard, transplanted by the water, echoing the parable of Ps 1: »The vine is fruitful and full of branches, like a ruler's scepter … it was plucked up in fury, cast down and dried up, its fruit stripped, consumed by fire … transplanted in the wilderness … where it had no strong stem … no scepter.« As interpretation, the song is described as a lamentation, with the implicit understanding that the loss of kingship is mourned.

An interesting variation on the song of the vineyard, introducing a change in rhetoric, is found in the brief parable of Hos 10:1. Its opening segment, »Israel is a luxuriant vine yielding its fruit,« echoes the positive first segment of Jer 10:21.

Then comes the surprise: »the more his fruit increased, the more altars he built«: a motif of betrayal, which becomes central to the interpretive key in Hos 10:2, where the theme of Yahweh as victim to the mistreatment of those who should have been faithful is dominant, rather than the motif of punishment and rejection by Yahweh.

The parable of the two eagles of Ezek 17 also reiterates the story of the vine which is planted by streams of water in good soil and cared for – a parable which is comparable to the implicit garden of Yahweh for the righteous man of Ps 1, who, like a tree, is planted by streams of water and – with a clear citation of Ezek 47 – bears its fruit in season and has leaves which do not wither. The interpretive key given to the parable in Ezek 47:12 ff., however, leads us in an unexpected direction, referring to the first deportation of Judah to Babylon, the subsequent rebellion and the pharaoh, who would not help. The parable closes on Yahweh's promise to replant the dry tree and make it flourish.

A similar change in the tone and direction of the parable is found in the gospels' evocation of Isaiah's parable in Mark 12:1–12, Matt 21:33–46 and Luke 20:9–19. The conflict expressed in the opening lines of the parable of Isa 5:1–2, relating to the planting of the vineyard and its failure to produce good grapes, is reiterated in the gospels as a parable in which the vineyard is carefully prepared and then rented out to tenants, who steal the grapes. The owner sends his servants and then his son, who are beaten and killed respectively. The interpretive key to the parable departs radically from Isaiah's parable and gives voice to a supersessionist debate about the keepers of the garden, who represent the traditional leaders of Jerusalem, variously called chief priests, elders, scribes, and Pharisees. These variations of the garden story reflect two tendencies which influence both the story invoked and its interpretation. Neglect or betrayal by the garden or its keepers lead to their rejection, punishment or the destruction of the garden. Alternatively, the emphasis is on Yahweh and his loss. The evocation of punishment and destruction of the garden readily supports an understanding of the parable in terms of deportation and exile as in Ezek 17 or, as in the gospel stories, an existential debate regarding divine approval or rejection.

8 The Poor Man's Garden

I would like to close this discussion by turning to two functions of the rhetoric of parable in the development of plot-line and narrative. In our discussion of Isaiah's song, there was as yet an undiscussed element worth considering. In his song, Yahweh opens a well-known trope by demanding that the people of Jerusalem and the men of Judah judge between Yahweh and his vineyard. This motif is paralleled in the account of Nathan's confrontation of David, in which David judges his own living parable of the rich man and the poor man in 2 Sam 12:1–7.

The parable, itself, is simple, clearly reiterating the David and Bath-Sheba story. It speaks of a rich man with great herds and a poor man with but a single lamb, which he loved. One day, the rich man, received a visitor and took the poor man's lamb and slaughtered it for his guest (2 Sam 12:1–5). David interprets the parable with his own implicit judgment of himself: »The man shall die!« and Nathan provides the key: »That man is you«! (2 Sam 12:6–7)

This double-parable is reiterated in the garden story of 1 Kgs 21. Naboth had a vineyard beside the palace of Ahab. Ahab asked him for the garden for his vegetables in exchange for another vineyard or, if Naboth preferred, Ahab would pay for the vineyard. Naboth refused, as it was his inheritance. Ahab became angry and sulked in his bed, until his wife, Jezebel promised to get the vineyard for him. She conspired to have Naboth charged with cursing God and the king and succeeded in having Naboth stoned to death. Ahab then took possession of the vineyard, a crime which leads to Yahweh's curse on Ahab's house.

New Testament Quotations and the Textual History of the Septuagint

Siegfried Kreuzer

The main link between the Old Testament and the New Testament, not only on the level of text, are the quotations. The quotations from the Old Testament or Hebrew Bible, with exception of only a few words, are given in Greek, i. e. from the Septuagint. Besides the question of content and intention of these quotations and their basic importance for »the Septuagint as the Bible of the New Testament Church«,[1] there is the question of their form. Are the quotations taken from what we know as the Septuagint, or are there other forms of the text?

In a widely used textbook on the Septuagint, one finds the interesting and also somewhat cryptic remark: »These quotations diverge from the Masoretic text in 212 cases, whereas they differ from the Septuagintal text in only 185 cases.«[2] This statement raises a number of questions, esp., *What is »the Septuagint« and what is »the Masoretic text«*, and *Are there only two forms of the text?* The answer concerning the Masoretic Text (MT) seems simple: It is the Hebrew text as we have it in Codex Leningradensis and in the modern editions of the Biblia Hebraica. However, one should be aware that Codex Leningradensis is not the only Masoretic codex and that, in spite of its very faithful tradition, their text is not always identical with the Protomasoretic text from antiquity.

More complicated is the problem of the Septuagint text. Many times the critical editions are used as »the Septuagint«. But the textual tradition of the Septua-

[1] M. Müller, »The Septuagint as the Bible of the New Testament Church. Some Reflections,« *SJOT* 7 (1993): 194–207; see also M. Müller, *The first Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTSup 206 = Copenhagen International Seminar; Sheffield 1996); »Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons,« in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (ed. M. Karrer and W. Kraus; WUNT 219; Tübingen 2008), 708–727; »Die Septuaginta als Bibeltext in der ältesten Kirche. Graeca veritas contra Hebraica veritas,« in *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2012* (ed. W. Kraus and S. Kreuzer; WUNT 325; Tübingen 2014), 613–636. Especially in »Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons,« Müller has made aware of the complexities of the textual traditions and that it is no longer possible to talk about »the Septuagint« and defining deviations from today's standard text as changes by the author.

[2] N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek version of the Bible* (Leiden 2000 = Atlanta 2009), 324.

gint is manifold and modern editions depend on both the manuscripts available and the editorial principles used for the reconstruction of the text. Both factors are often overlooked or taken for granted. However, also using a diplomatic edition, usually a diplomatic edition of Codex Vaticanus, does not necessarily guarantee that this is »the Septuagint«, rather in the contrary.

Especially in view of the quotations in the New Testament, there is an additional problem. In most cases, the quotations are older than the oldest manuscripts of the Septuagint. Are not the quotations important witnesses to the textual tradition of the Septuagint? To say it briefly: It is a longstanding editorial principle in the critical edition to deny this question. The quotations in the New Testament – along with the scripture quotations by Josephus and the Old Latin texts (with their origin from the second century onwards) – have been pushed aside with the argument that agreements between these texts and Septuagint readings would have arisen by later cross influence: The New Testament would have influenced the Septuagint text and, on the other hand, the Septuagint text would have influenced the textual transmission of Josephus and of the Old Latin translation. It is clear that such assumptions do away with the possible relevance of early witnesses for the Septuagint while also increasing the differences between the Septuagint and the New Testament (and similarly, Josephus), because agreements in the textual form are considered secondary.

What I want to do in this paper is to make aware of some text-critical biases and assumptions that have been carried on for a long time and to present some new insights and options.

1 Introduction

As the question of the textual basis for research and discussion is heavily influenced by long standing traditions, let us start with a brief look at the history of printed editions of the Septuagint.

The first printed editions of the Septuagint date from the sixteenth century. The first ones were the Aldina from 1518, based on manuscripts available in Venice, and the Complutensian Polyglot with Hebrew, Latin and Greek text edited in Complutum near Madrid in Spain, produced 1514–1517 but published only in 1522. These editions basically have been diplomatic editions; however, we may assume that also some text-critical decisions have been made. The Aldina had several reprints throughout Europe, including Germany,[3] where it became

[3] *Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recognita et emendata, variisque lectionibus aucta et illustra* (Frankfurt a. M. 1597). According to the preface, this edition was based on the Aldine edition via the edition of Johann Herwagen

important for the Protestant Bible translations, along with Switzerland, England and even in Eastern Europe.

However, for the centuries to follow, the most important and influential edition was the Sixtina, produced by initiative of the later pope Sixtus V and published in 1587. This edition was based on the Aldina but revised towards Codex Vaticanus, which was judged as the best manuscript available at the time:

> Search was made in the libraries of Italy as well as in the Vatican for MSS. of the LXX., but the result of these enquiries satisfied the editors of the superiority of the great Vatican Codex (B = cod. Vat. gr. 1209) over all other known codices, and it was accordingly taken as the basis of the new edition.[4]

Unfortunately, we are not informed about the criteria for this »superiority«. Most probably the easy availability and also some ›local patriotism‹ (or ›dogmatic concerns‹) may have been of influence. In any case, because of its adaptation to Codex Vaticanus, the Sixtina more or less was a diplomatic edition of Codex Vaticanus with some additions.

This situation continued down through the centuries. The main text of the editions of the Septuagint was a diplomatic edition of the Sixtina, i. e. basically Codex Vaticanus, with an ever growing text-critical apparatus as more and more manuscripts became known.

There was only one important exception: The edition by Johannes Ernestus Grabe, who in 1709–1720 published an edition of the Septuagint based on Codex Alexandrinus that had come to London just some decades before. Grabe undertook his work after he in 1705 (in the form of a letter) had published a treatise on the priority of Codex Alexandrinus in the book of Judges.[5]

The dominance of Codex Vaticanus became even stronger in the nineteenth and twentieth centuries. The edition of Holmes and Parsons[6] with its wealth of information is a diplomatic edition of Codex Vaticanus, with a rich apparatus, mentioning about 300 manuscripts. Also the Cambridge editions, both the smaller edition by Swete and the large but unfinished edition by Brooke, McLean

---

(Hervagius) (with a preface by Melanchthon) from 1545 and some comparison with the Complutensian Polyglot, the Antwerp Polyglot (1572) and the Sixtina.

[4] H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1900), 181.

[5] J. E. Grabe, *Epistola Ad Clarissimum Virum, Dn. Joannem Millium, … Qua Ostenditur, Libri Judicum Genuinam LXX. Interpretum Versionem eam esse, quam Ms. codex Alexandrinus exhibet* (Oxford 1705). This treatise influenced the edition of Brooke, McLean and Thackeray (see n. 7), as they decided to stay also for Judges with Codex B as main text, but to render in the apparatus the full text of Codex A (and not only the variants). This in turn was evidently the reason for Rahlfs in his ›Handausgabe‹ (see n. 8) to present also two versions of Judges, although with the difference that his A-text is not simply the text of Codex A but an eclectic text, while his B-text is Codex B.

[6] R. Holmes and J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* (Oxford 1798–1827).

and Thackeray, are exact diplomatic renderings of Codex Vaticanus (as far as it is extant).[7]

As is well known, the first modern critical editions of the Septuagint are the so called ›Handausgabe‹ by Alfred Rahlfs from 1935 (now slightly revised by Robert Hanhart in 2006), and the large Göttingen edition that started in 1931 with Rahlfs' Psalms edition.[8]

A critical edition is an edition where you get a text that the editor deemed to be the oldest text. For such an edition the editor collects and evaluates the manuscripts and he or she decides about the oldest text. That is exactly where the subjectivity of the editor comes in: How does he or she evaluate the manuscripts and their readings and what are the text-critical rules for the decisions?

Already in 1863, Paul de Lagarde, the famous pioneer in Septuagint studies, had mentioned three rules (he called them ›Axioms‹) for text-critical decisions in the Septuagint: »I. die manuscripte der griechischen übersetzung des alten testaments sind alle, entweder unmittelbar oder mittelbar das resultat eines eklektischen verfahrens: darum muss, wer den echten text wiederfinden will, ebenfalls eklektiker sein.« Axioms II. and III. give the rules for this eclectic procedure:

> II. wenn ein vers oder verstheil in einer freien und in einer sklavisch treuen übertragung vorliegt, gilt die erstere als die echte. III. wenn sich zwei lesarten nebeneinander finden, von denen die eine den masoretischen text ausdrückt, die andre nur aus einer von ihm abweichenden urschrift erklärt werden kann, so ist die letztere für ursprünglich zu halten.[9]

These rules basically come down to the rule that the text which differs most from the Masoretic text is the oldest text and that the texts closer to MT represent a revision towards the MT. The rules imply that there was a development from a free translation towards an adaptation to the Hebrew text, and – a great idea in his time – that in some cases there probably existed other Hebrew text forms.[10]

Interestingly, Lagarde's student, Alfred Rahlfs, did not follow these insights. In the preface to his edition of Psalms he stated:

> 1) Wenn die drei alten Textformen zusammengehen, ist ihre Lesart i. d. R. aufgenommen. 2) Wenn die alten Zeugen gegen die jüngeren mit dem MT zusammengehen, untereinander aber uneins sind, ist i. d. R. die Lesart bevorzugt, die dem MT entspricht. 3) Wenn

[7] H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint I–III* (Cambridge, 1st edn. 1887–1894); A. E. Brooke, N. McLean and H. St. J. Thackeray, *The Old Testament in Greek* (Cambridge 1906–1940).

[8] A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 10* (Göttingen 1931, 1967², 1979³).

[9] P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig 1863), 3.

[10] This idea was not unknown in the nineteenth century. It was clear from the book of Jeremiah with its shorter form from the Samaritanus, esp. if it agreed with the Septuagint, and also from single readings if they could be explained by interchange of letters that were similar in Hebrew (like ר/ד) but not in Greek. However the Qumran texts have demonstrated the pluriformity of the Hebrew text directly.

die alten Zeugen vom MT abweichen, aber die jüngeren mit dem MT zusammengehen, folgt der Text den alten Zeugen, da eine Korrektur nach dem MT durch Origenes und Lukian angenommen wird. 4) In zweifelhaften Fällen wird der Lesart von B + S der Vorzug gegeben, wenn diese übereinstimmen.[11]

Rahlfs may have attained these rules from his analyses, but certainly also from ideas he applied to his analyses. Anyway, rule 1 implicitly gives priority to Codex Vaticanus, which in many cases is close to the Masoretic text. Rule 2 explicitly favors the MT. Rule 3 is against MT, but the old witnesses are mainly Codex Vaticanus and Codex Sinaiticus, which many times go together and with the Hebrew text. Rule 4 once more favors Codex Vaticanus and Codex Sinaiticus that are close to the Hebrew text.

Text-critical decisions are prompted by the rules used, but also by the evaluation of the manuscripts. In both regards, Rahlfs basically continued the established predominance of Codex Vaticanus and considered Codex Alexandrinus and other witnesses of lesser value.

Not explicitly mentioned here are two further rules applied by Rahlfs. One is that he put aside the New Testament quotations of the Septuagint because he explained agreements between the New Testament quotations and Septuagint manuscripts as being caused by secondary cross influence. In a similar way he devalued agreements of Septuagint manuscripts with Josephus or with the Old Latin.

Rahlfs' idea was that the New Testament texts would have influenced the transmission of the Septuagint, and, on the other hand, that the Septuagint text would have influenced the transmission of the Josephus text. The result is that in the apparatus one finds many times a remark like »ex Mt« (influenced by Matthew) or »ex Rom« (coming from Romans), which at the same time means that this reading is judged as being secondary, even if there are other important witnesses as well.

A good example is Hebr 1:7, where part of Ps^{LXX} 103:4/Ps^{MT} 104:4 is quoted: The Masoretic text reads עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט, »(God who is) making the winds his messengers, flaming fire his ministers«. In the Septuagint tradition there are two slightly different versions: One is an exact rendering of the MT: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ **πῦρ φλέγον**. In the apparatus of the Psalms-edition there is the following statement:

4 πυρ φλεγον] πυρος φλογα Bo Sa L^b
A^c(φλεγα!): ex Hebr. 1$_7$

Rahlfs follows Codex Vaticanus and others (his ›main tradition‹). Although the reading *pyros floga* is quite widespread in the Egyptian, in part of the Lucianic/Antiochene manuscripts, in the corrector ^{c} of Alexandrinus, and also in Hebrews,

[11] Rahlfs, *Psalmi* (n. 8).

Rahlfs decided against it because it presumably is an influence from Hebr 1:7 (»ex Hebr. 1:7«).

Rahlfs was not the only one. Many contemporaries and successors tended to put aside the evidence from the New Testament and from Josephus and other early writers. This tendency can be found with many scholars of later generations and even until today.[12] However, these assumptions and procedures need to be examined and reconsidered, simply by themselves and now also because of new evidence.

2 New observations

There are several new observations that oppose those old assumptions.

1) One interesting observation concerns the codices themselves. In codices like Vaticanus, Sinaiticus or Alexandrinus there are specific signs (mostly so called diplés) that in the New Testament indicate a quotation from the Old Testament, i. e. Septuagint. Interestingly, if there is a difference between the quotation and the Septuagint, this difference is not smoothed out, although the scribes have been aware of the connection of the texts. This means that the Septuagint texts have not been adapted to the New Testament. This observation speaks strongly against the assumption of a cross influence and adaption of the texts.[13]

2) Most important also for our problem is the discovery of the Qumran texts. To make a long story short:[14] The Qumran texts in many cases showed that readings in the New Testament and esp. in Josephus many times have an old

[12] E. g. in the editions of the prophetic books by Joseph Ziegler one finds a strong bias towards a Greek text close to the Hebrew text.

[13] See J. de Vries and M. Karrer, »Early Christian Quotations and the Textual History of the Septuagint,« in *Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity* (ed. J. deVries and M. Karrer; SCS 60; Atlanta 2013), 3–19, with conclusion no. 2 on page 14: »Rahlfs methodological preference of selecting LXX readings based on their difference from New Testament parallels is now obsolete.«

[14] For an early presentation of the discoveries and new insights, see F. M. Cross, »The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert,« *HTR* 57 (1964): 281–299. On the relevance of the Qumran texts for the evaluation of Josephus' biblical quotations and allusions, see E. E. Ulrich, *The Qumran text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula 1978); for an evaluation of the Greek manuscripts from the Judaean desert, see id., »The Septuagintal Manuscripts from Qumran: A Reappraisal of Their Value,« in *Septuagint Scrolls and Cognate Writings* (ed. G. J. Brooke and B. Lindars; SCS 33; Atlanta 1992), 49–80.

For presentation and discussion of the importance and of consequences for Septuagint studies, see e. g. the following papers in S. Kreuzer, *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint* (SCS 63; Atlanta 2015): »Towards the Old Greek. New Criteria for the Analysis of the Recensions of the Septuagint (especially the Antiochene/Lucianic Text and the Kaige-Recension),« 113–128; »Translation and Recensions: Old Greek, Kaige, and Antiochene Text in Samuel and Reigns,« 154–174; »Old Greek und Semi-Kaige: Zur Frage hebraisierender Bearbeitung in den Nicht-Kaige-Abschnitten der Samuel- und Königebücher,« 194–218; »›B or not B?‹ The Place of Codex Vaticanus in Textual History and in Septuagint Research,« 277–297.

equivalent in the Hebrew texts from Qumran. As the Qumran texts were hidden in their caves, there could not have been a cross influence between the Qumran texts and later manuscripts of the Septuagint or of the writings of Josephus. Consequently, readings in Josephus are old and confirm readings in the Septuagint manuscripts, even if some of these manuscripts may be late, at least later than the famous codices. There is no reason to dismiss such readings. The same holds true for readings in the Old Latin text, which are from the second and third centuries and also many times differ from the large codices. Basically this means that we have to give up some old prejudices about specific textual witnesses and traditions and *that we have to evaluate the readings on text-critical grounds and by text-critical rules only*.

3) The biblical texts from Qumran and the Judean desert have brought to light yet another important fact. This is the pluriformity of the ›biblical‹ text in ancient Judaism that could be assumed also before (cf. above, fn. 10). But now it could be seen directly and also in its development towards the (proto-)Masoretic text.[15]

In regard of the Greek text, especially the Greek Minor Prophets scroll from Naḥal Ḥever (8ḤevXII) has become important and led to the discovery of the so-called kaige-recension.[16] This recension basically is an adaptation of the Old Greek text of the Septuagint towards the Hebrew, which in the meantime more or less had become the Masoretic, or more correctly, the proto-Masoretic text. This adaptation was an adaptation by different words but especially in the outer form of the text, e. g. in word order or if there was a visible article or not. In some texts this isomorphic adaptation was very strong, like in the above mentioned Naḥal Ḥever scroll or in the B-text of Judges or in the so called kaige sections of Samuel and Kings. In other books it was less strict, but it worked in the same way. That is why I suggested to call these texts semi-kaige-texts.[17]

Now the interesting point is that this isomorphic revision of the Septuagint text started already in the first century BCE. This means that in the time of the New Testament there existed basically two forms of the Septuagint text: The original Old Greek text and texts that have been isomorphically revised towards a Hebrew reference text. The Old Greek text had spread out into the Jewish diaspora, mainly from Alexandria. The new texts spread out mainly from Jerusalem

---

See also J.-H. Kim, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1–19,9* (BZAW 394; Berlin 2009).

[15] For the development see e. g. S. Kreuzer, »From ›Old Greek‹ to the recensions. Who and what caused the change of the Hebrew reference-text of the Septuagint?,« in *Septuagint Research. Issues and challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (ed. W. Kraus and G. Wooden; SCS 53; Atlanta 2006), 225–237; now in Kreuzer, *Bible in Greek* (n. 14), 64–77.

[16] D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila. Première Publication Intégrale du Texte des Fragments du Dodecapropheton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du Rabbinat Palestinien* (VTSup 10; Leiden 1963).

[17] Kreuzer, »Old Greek und Semi-Kaige« (n. 14).

and by the time (i. e. for the next decades and centuries) superseded the Old Greek texts. This is the reason why in many cases we find the oldest texts, so to speak, on the edges of the »Septuagint area«: The Antiochene text in the north, the Old Latin (i. e. its Vorlage) in the west, and the Sahidic/Coptic text (i. e. its Greek Vorlage) in the south.

To illustrate it with a biblical story: We may wonder which kind of Isaiah scroll the so called Ethiopian eunuch or court official from Acts 8 was carrying home from Jerusalem. And we may also wonder which form of the Septuagint text was used by the different authors of the New Testament writings.

With this question and with the insights explained so far we now turn to some examples.

3 New Testament quotations as witnesses to the text of the Septuagint

3.1 Hebr 1:7

Let us first take up the above mentioned quotation of Ps 103:4 in Hebr 1:7: For אֵשׁ לֹהֵט, the flaming fire, in »(God who is) making the winds his messengers, *flaming fire* his ministers« there are two renderings in Greek.

4 πυρ φλεγον] πυρος φλογα Bo Sa L^{b}
A^{c}(φλεγα!): ex Hebr. 1,7

Pyr flegon is the exact rendering of the Hebrew text with Masoretic vocalization. The other reading, *pyros floga* which was also widespread, means God makes the *flame of the fire* his ministers. This also is an exact rendering of the Hebrew, i. e. of the consonantal text, just reading להב as a noun, לַהַב flame.

Both readings make good sense and are good Greek. There is no real reason to change the word order except one: Isomorphic adaptation to the Masoretic text, which consequently means that the other text is the Old Greek.

If this is correct, the quotation in Hebr 1:7 is the oldest witness to the Old Greek of this part of Ps 103:4. The other witnesses for this reading are typically from beyond the center: The Egyptian texts in the south and the so called Lucianic or better Antiochene Text from Syria and Asia Minor, and the old witness used by the corrector ^{c} in Alexandrinus. On the other hand, the isomorphically adapted and therefore secondary reading became the dominant text form in the codices.

3.2 Rom 9:13

The second example is from the letters of Paul: a quotation from Dodekapropheton, i. e. Mal 1:2,3 in Rom 9:13. MT reads וְאֶת־עֵשָׂו שָׂנֵאתִי: וְאֹהַב אֶת־יַעֲקֹב, »I loved Jacob and Esau I have hated«. Both Rahlfs in his ›Handausgabe‹ and Ziegler in the Göttingen edition[18] read ἠγάπησα τὸν Ιακωβ, τὸν δὲ Ησαυ ἐμίσησα, which is the exact rendering of the Hebrew text. The quotation in Rom 9:13 is almost the same, but with a difference in word order: τὸν Ιακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα.

Certainly Paul could have changed the word order, but why should he move the word ἠγάπησα to second place, and Jacob (who has no theological importance for Paul) to the first place? Beyond that he introduces his quotation with καθὼς γέγραπται, »as is written«, which also indicates an exact quotation. It is a minor and only formal difference; however, this shows that there is no theological or semantic reason for the change of the word order except an adaption to the Hebrew word order. This means that the widely testified reading in the Hebrew word order represents the revised text of the Septuagint, and that the quotation in Rom 9:13 is the oldest witness to the Old Greek Septuagint text. At the same time, this observation shows that Paul still could use the Old Greek, i. e. original text of the Septuagint.

3.3 Rom 11:4

Another interesting case concerns the only occurence of the name of the God Baal in the New Testament, which is found in Rom 11:4. It is a quotation from 1 Kings 19:18. Strangely, Baal there is used with a female article, although Baal without doubt is a male god. The most plausible explanation is that the female article indicates that the very name of Baal should be avoided and that one should read αἰσχύνη, the shame (cf. Hebrew *baal* > *boshæt* in Ischbaal > Ischboschæt).[19] This phenomenon can be found in the historical books from Judg 2:13 onwards and also in other books, esp. Jeremiah. In the kaige-recension this reading was changed back to the male article. This is also the case in 1 Kings 19:18, although this is not in the kaige section. The female article and with it the Old Greek is preserved only in the Antiochene manuscripts.

[18] *Duodecim prophetae* (ed. J. Ziegler; Göttingen [3]1984), 328.

[19] This was suggested already by A. Dillmann, »Über Baal mit dem weiblichen Artikel,« *Monatsberichte der Akademie der Wissenschaft zu Berlin*, Sitzung vom 16. Juni 1881, Berlin 1882: 601–620. See also the explanation *Septuaginta-Deutsch* (ed. W. Kraus and M. Karrer; Stuttgart 2008[2]), 248 note to Judges 2:13.

Rom 11:4	1Kings/3 Kgdms 19:18 Ant^{ed}	1Kings/3Kgdms 19:18 B = Rahlfs
[4] ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ **τῇ Βάαλ**.	[18] καὶ καταλείψω ἐξ Ισραηλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν πάντα τὰ γόνατα ἃ οὐκ ἔκαμψαν γόνυ **τῇ Βααλ**, καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ αὐτῷ] **αὐτῇ** 127	[18] καὶ καταλείψεις ἐν Ισραηλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ **τῷ Βααλ** καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ

Unfortunately, Rahlfs did not mention the reading in his edition,[20] but it is clearly shown in the Brooke, McLean and Thackery edition (see n. 7). Looking just at Rom 11:4 and 1 Kings 19:18, one could argue that Rom 11 influenced the Antiochene manuscripts, but it is impossible that this single reading in Rom 11:4/1Kings 19:18 spread out to the historical books and to Jeremiah. Therefore, Rom 11:4 is the oldest witness to the Old Greek reading of Baal with the female article. And, once again, it shows that – at least in Romans – Paul used the Old Greek text, and in this case, that he probably also shared the practice to read αἰσχύνη, shame, instead of Baal.

3.4 Hab 2:4b

A very interesting example is the quotation of Hab 2:4b because it is taken up in different texts: Rom 1:17; Gal 3:11b, and Hebr 10:38. Hab 2:4 is one of the most debated scripture quotations in the New Testament. Already in early Jewish exegesis, there was some discussion about the meaning of the text, not the least because there are some problems in the original Hebrew and also in the Greek text. However, our subject is the history of the text only and not all the interesting theological questions.

[20] Similarly in A. Rahlfs, *Der Lucianische Text der Königebücher, Septuagintastudien III* (Göttingen 1911 = 1965), although he discussed the other variants in 1 Kings 19:18, but explained them as result of later cross influence.

3.4.1 Hab 2:4b in Rom 1:17

Hab^{MT} 2:4b	Hab$^{LXX\ Ra/Gö}$ 2:4b	Röm 1:17	8ḤevXII	Aquila
וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה׃	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.	εν αυτω και δι]ΚΑΙΟΣ ΕΝ ΠΙΣΤΕΙ ΑΥΤΟΥ ΖΗΣΕΤ[αι[21]	… εν αὐτῷ·καὶ δίκαιος εν πίστει αυτού ζήσετει

In Qumran, only two words are attested from the first half of the verse. In 1QpHab vers 4b is missing; in Mur XII the whole verse is missing. In the Greek text it is remarkable that it presupposes a personal suffix of the 1st person singular instead of the 3rd person. Probably it also read מ instead of ב. מ/ב but also ו/י get mixed up easily. If Dietrich-Alex Koch says: »Der LXX-Übersetzer, der offensichtlich diesen (= proto-MT) Wortlaut bereits voraussetzt, war daher gezwungen, vom vermuteten Sinn auszugehen«,[22] this could be said about the whole verse as well. As the Septuagint translator in general worked very carefully, the differences of the preposition and the pronoun most probably go back to the Hebrew Vorlage. Beyond that it is not certain that the proto-MT is the oldest reading. The different text forms may reflect early Jewish (and rabbinic) discussions about the correct understanding and relation of justice and faith.

That the personal pronoun was missing in the Hebrew text is not impossible (haplography of יי and change from ת to ה) but less probable. Rather it seems that Paul has left it out in order to generalize the statement.

For the Greek text, the Dodekapropheton scroll from Naḥal Ḥever (cf. above) is important. With εν αυτω και δι]ΚΑΙΟΣ ΕΝ ΠΙΣΤΕΙ ΑΥΤΟΥ ΖΗΣΕΤ[αι, it corresponds exactly to MT, which is not surprising in view of the general character of this manuscript. If the reconstruction of the text in the lacuna before δι]ΚΑΙΟΣ with εν αυτω και is correct, the ὁ δὲ δίκαιος in Paul's text would demonstrate that he still had the Old Greek text and not yet kaige. The reconstruction in the scroll is very probable because according to its isomorphic character it must have rendered the וְ from וְצַדִּיק with και, but it remains a reconstruction. However, it is supported by the Aquila-text which reads εν αὐτῷ·καὶ δίκαιος εν πίστει αυτού ζήσετει, and also by Symmachus, from which only ὁ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει exists, but where also the »δέ« before δίκαιος is missing.

For our question of textual history the result is that Paul in Hab 2:4b most probably used the Old Greek version and not yet the isomorphic-Hebraizing (kaige-) text form.

[21] The text from Naḥal Ḥever is presented in the way as it is printed in B. Ego et al., eds., *Minor Prophets* (Biblia Qumranica 3B; Leiden 2005).

[22] D.-A. Koch, »Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament,« *ZNW* 76 (1985): 68–85, 72.

3.4.2 Hab 2:4b in Gal 3:11b

Hab^{MT} 2:4b	Hab$^{LXX\ Ra/Gö}$ 2:4b	Gal 3:11b
וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה׃	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.	ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται·

Also for this verse our subject is not the theology of the letter or the message of the specific verse but only the textual form of the quotation. The interesting point is that here the δέ is missing. If Galatians had been written several years after Romans, one could deliberate whether Paul in this case used the younger text (which in the meantime might have become known to him or which was available at the place where he wrote the letter) with the above mentioned isomorphic adaptation to the Hebrew (i. e. with the omission of δέ and insertion of καί). But as Galatians was written several years before Romans, this is improbable. The omission of δέ is rather to be explained from the context and especially from the introduction of the quotation. After the statement »Now that no one is justified by the Law before God is evident«, Paul does not continue with a contrast but with the proof from scripture for which he quotes Hab 2:4b »that the just shall live by faith«. This corroboration from scripture cannot be introduced by a »but«, even if the δέ is a mild »but« only. The omission of δέ therefore goes back to Paul and is caused by his argumentation and the syntax. It is not a matter of textual history of the Septuagint.

3.4.3 Hab 2:4b in Heb 10:38

Hab^{MT} 2:4b	Hab$^{LXX\ Ra/Gö}$ 2:4b	Hebr 10:38
וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה׃	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.	ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται

In Heb 10:38 the quotation of Hab 2:4 is slightly different: While generally being the same, the personal pronoun is placed with δίκαιος: »But my righteous one shall live by faith«. The context is a promise of salvation for those who belong to God. God will save »his righteous one(s)« because of faith. The passage is extensively discussed in the commentaries and also in Koch's study on the quotations in the New Testament. We do not need to deal with the details. It suffices to quote Koch who, in view of 10:36–39, especially the quotation in v. 38, states:

Hab 2,3 f. dient in Hebr 10,37 f. als abschließende Begründung für die Ermahnung zur ὑπομονή, die in 10,32 mit der Erinnerung an frühere Bewährung einsetzt und in 10,36 klar formuliert wird: ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν. Als Schriftbegründung fügt der Verf. das Hab-Zitat an, das er in 10,39 abschließend in seinem paränetischen Ertrag (Gegenüberstellung von ὑποστολή

und πίστις) knapp zusammenfaßt. Dieser paränetischen Verwendung entsprechen nicht nur die Wahl des Zitatenausschnitts, sondern auch sämtliche Textabänderungen (…).

[B]ei Verwendung des ursprünglichen LXX-Wortlauts war die hier vorliegende Abänderung unumgänglich. Dabei ist der Verf. relativ zurückhaltend vorgegangen, indem er μου nicht ersatzlos strich, sondern lediglich voranstellte, so daß jetzt von der Glaubenstreue ›meines (!) Gerechten‹ die Rede ist.[23]

This means that the author of Hebrews uses Hab 2:4 to confirm what he has said in order to comfort and exhort his readers/listeners. In doing so he adapts the quotation to his context, but in spite of all the freedom he takes, he is doing this quite cautiously (»relativ zurückhaltend«).

Part of this quite cautious procedure is that he keeps the δέ before δίκαιος. For our question concerning the history of the text, this means that the author of Hebrews also (like Paul) still used the unchanged Old Greek text.

3.5 Rom 9:25 f.

Another interesting quotation is of Hos 2:1 and 2:25 in Rom 9:25 f. because it is also taken up in 1 Peter 2:10.

3.5.1 Hos 2:1 and 2:25 in Rom 9:25 f.

In this case Paul quotes two similar passages from Hosea. Both announce future salvation for Israel. The textual tradition is complex, which also can be seen by the fact that Rahlfs and Ziegler have reconstructed it differently.

Hos^{MT} 2:1b	Hos$^{LXX\ Ra}$ 2:1b	Hos$^{LXX\ Gö}$ 2:1b	Röm 9:26
וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר־ יֵאָמֵר לָהֶם לֹא־עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל־חָי׃	καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς Οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.	καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς Οὐ λαός μου ὑμεῖς, κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.	καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς·οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.

While Ziegler, in the Göttingen edition (= Gö), followed the manuscript group around Codex Vaticanus (B Q C), Rahlfs (= Ra) followed Codex Venetus, Codex Alexandrinus und the Lucianic/Antiochene Text (together with the Old Latin and the Armenian text.

It is striking that both text forms change in their translation of יֵאָמֵר from ἐρρέθη to κληθήσονται, which does not allow using αὐτοῖς for לָהֶם. Consequently it is missing in Ra and the A-V-Ant group, while in Gö and the B-Q-C group,[24] לָהֶם is taken up by καὶ αὐτοὶ. The unexpected καί could go back to ו

[23] Koch, »Text« (n. 22), 76f.

[24] להם is attested in 4QXII^{d} (even if partially reconstructed), cf.: Ego et al., eds., *Minor prophets* (n. 21), 4 f.

instead of ל (in 4QXIId the ל is not sure). In any case, this text form very closely follows the Hebrew text (as we know it).

Rahlfs on the other hand accepted the text of the A-V-Ant group, evidently following the rule, already formulated by Lagarde (see above, at fn. 9), that the oldest text is the one which is most distant from MT, which in our case also includes Paul's quotation. Strangely, there is an additional ἐκεῖ, which has no equivalent in the Hebrew text (at least as we know it). Evidently, this takes up בַּמָּקוֹם from the first half of the verse. While probably the Hebrew expression indicated the contrast, i. e. »instead of …«,[25] in the Greek text it is understood locally (ἐν τῷ τόπῳ), which is taken up by ἐκεῖ. Even if this ἐκεῖ would go back to some Hebrew Vorlage reading an additional שָׁם, ἐκεῖ represents a text form that is different from MT and – as not revised towards MT – most likely also older.[26]

This means that Paul at this place quotes a reading which is older and closer to the Old Greek, if not the Old Greek itself.[27] Evidently, the other reading of Hos 2:1b is younger and adapted to the Hebrew/proto-Masoretic text (with the deletion of ἐκεῖ and addition of the personal pronoun).

Of interest – not yet at this point but for the next passage – is the variant to the second יֵאָמֵר לָהֶם in 4QXIId, namely יומר. This reading indicates an active form of the verb »he speaks«.

Hos^{MT} 2:25	Hos$^{Ra/Gö}$ 2:25	B-V-407 u. a.	Rom 9:25
וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹ֣א רֻחָמָ֔ה וְאָמַרְתִּי֙ לְלֹא־ עַמִּ֣י עַמִּי־אָ֔תָּה וְה֖וּא יֹאמַ֣ר אֱלֹהָֽי׃	καὶ ἐλεήσω τὴν Οὐκ ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ λαῷ μου Λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ.	αγαπησω την ουκ ηγαπημεην	καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην·

Both, the text of Rahlfs and the text of the Göttingen edition are very close to the Hebrew text. וְאָמַרְתִּי is rendered by ἐρῶ, i. e. by the same verb as at the beginning

[25] In this sense e. g. H. W. Wolff, *Hosea* (BK XIV/1; Neukirchen-Vluyn [3]1976), 27: »Statt daß man zu ihnen sagt …«. Differently E. Bons, J. Joosten and S. Kessler, *Douze Prophètes* (Osée A 23/1), Paris 2002, and – on basis of the Hebrew text – the *Neue Zürcher Bibel* (2007) »An einem Ort, wo …«.

[26] Understood locally, this would refer to the place where Hosea lived. ἐκεῖ would then refer to the same area, i. e. Samaria and the Samaritans. This would also fit to the following expectation of a new unification: »And the sons of Judah and the sons of Israel will be gathered together, and they will appoint for themselves one leader« (v. 2). Basically καὶ αὐτοί also expresses the same idea.

[27] This is also the result in J.-H. Kim, »Zu den Textformen der neutestamentlichen Zitate aus dem Zwölfprophetenbuch,« in *Der antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und Bedeutung* (ed. S. Kreuzer and M. Sigismund; DSI 4; Göttingen 2013), 163–178, 173: »Meines Erachtens ist die ältere Textform von Hos 2,1b im antiochenischen Text bezeugt und auch im neutestamentlichen Zitat erkennbar.«

of 2:1b. This again allows the dative. Different from that, Paul uses καλέσω as *verbum dicendi* and so brings together the renaming of the children under one verb. In this way, also the promise of mercy is expressed by renaming.

As the Pauline reading and the readings in the Septuagint manuscripts are different, we can observe that – contrary to some generalizing views – the New Testament reading has not influenced the manuscript tradition of the Septuagint.[28]

Considering the three different readings, one observes that the readings accepted in Ra and Gö are the ones that are closest to MT. Contrary to them the B-V-407 group reads ἀγαπήσω. For V-407 and (in the same sense) also in the Old Latin, this can be found in 1:6, 8, 9 (cf. the apparatus in Gö). Evidently, this is a distinct and also older translation with a freer rendering, while on the other hand ἐλεήσω exactly renders the Hebrew verb.

Rom 9:25 apparently is the rendering most different from the Hebrew text. However, Hos 1:4, 6, and 9 each time (and without variants) has κάλεσον. Therefore, Paul's καλέσω can be understood as taking up that verb, while the designation as (οὐκ) ἠγαπημένη (contrary to ἠλεημένη) takes up the above mentioned older textual tradition.

For Rom 9:25 therefore, one should not assume an otherwise unknown textual form of Hos 2:25. It rather is Paul's own wording by which he takes up the context and leads it to the actual quotation from Hos 2:1b in the next verse. In doing so, Paul uses the older wording with αγαπᾶν, i. e. the wording of the original Septuagint.

At this point we may refer to the above mentioned form יומר, »he says« in 4QXII[d]. This certainly refers to God as subject. The active formulation (instead of the *passivum divinum*) supports Paul's introduction of the quotation with καλέσω. I would not contend that Paul necessarily knew this reading, but at least it shows that also before Paul the *passivum divinum* had been expressed in the active sense with God as subject, and that either he did the same or that he relied on such an understanding and textual tradition.

---

[28] In view of the quotations in 1 Peter K. Jobes, »The Septuagint Textual Tradition in 1 Peter,« in Kraus and Wooden, eds., *Septuagint Research* (n. 15), 311–333, speaks about »The apparent lack of influence by the quotations in 1 Peter on the Greek manuscripts of their sources« (332). This is also the result in M. Vahrenhorst, »Der Text der Septuaginta in den Zitaten des 1. Petrusbriefes,« in de Vries and Karrer, eds., *Textual History* (n. 13), 259–275: »Zuweilen kommt es nun vor, dass in der Überlieferung des LXX-Textes Varianten begegnen, die dem Text der Schriftrekurse im NT entsprechen. In der älteren Forschung hat man solche Phänomene in der Regel als Korrekturen interpretiert, durch die die Abschreiber der LXX den Text bewusst oder unbewusst an den Wortlaut angepasst haben, der ihnen aus dem NT vertraut war. (…) In jüngster Zeit wird ein anderer Interpretationsweg erwogen. Man fragt, ob es nicht auch denkbar wäre, dass die neutestamentlichen Autoren einen Text verwendeten, der nicht dem heute bevorzugten Text der LXX, sondern eben dem in den Varianten bezeugten entspricht. Der Text der neutestamentlichen Schriftrekurse stünde dann in einer Texttradition mit dem Text der Varianten, und beide gemeinsam wären dann Zeugen für einen anderen oder älteren LXX-Text« (260).

3.5.2 1 Peter 2:10

For comparison it is interesting to look at the other quotation of Hos 1 f. in the New Testament, which is found in 1 Peter 2:10: οἵ ποτε οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες. This scripture reference – just as the other scripture references in 1 Peter – is not an exact quotation and is not introduced as. However, it takes up the above mentioned passages (from Hos 1:6, 9 to 2:1, 25) and integrates them in the argumentation. The use of ἠλεημένοι and ἐλεηθέντες (as opposed to ηγαπημεην etc., cf. above), i. e. the exact rendering of רחם, shows, however, that now the younger text form of the Septuagint is used. This observation agrees with the fact that 1 Peter is several decades later than the letter to the Romans, and it shows that indeed the New Testament reflects the development of the Septuagint tradition.

3.6 Dan 7:13

Dan 7:13 is the famous passage about the Son of Man coming with the clouds of heaven and coming to the Ancient of Days. As is well known, there are two versions of the Greek book of Daniel, the Old Greek version, as found in 𝔓^{967}, in Ms 88, and in the Syrohexapla, and the so-called Theodotionic version, which was revised towards the Hebrew and Aramaic text.

The Theodotionic version renders the Aramaic text quite exactly: καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν **καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν**. The other text form has an interesting difference: καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο **καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν**.

The important point is the difference between ἕως and ὡς and the difference with the article. In the one case, the Son of Man comes *unto* the Ancient of Days, in the other reading, he comes *like* an Ancient of Days, i. e. like an old one. In the first case, there are two heavenly beings; in the other case there is just one heavenly being. Now this certainly is not a change made by Christians because they had no problem with the Son of Man as heavenly being besides God. But two heavenly beings contradicted the monotheistic tendency of the Septuagint and posed a problem in Judaism as we easily understand and as is demonstrated by later Jewish discussions.

So the reading with ὡς as witnessed in 𝔓^{967} certainly is the original reading and the reading with ἕως is secondary – as the Theodotionic text is in general.

In the New Testament, the texts of the Synoptic Apocalypse (Mark 13:26; Matt 24:27, 30; Luke 21:27) are indifferent for our question; they just emphasize in unison the coming of the Son of Man for the final judgment. However, there seems to be an echo in the Apocalypse of John. In Rev 1:13 and 14 the Son of Man is described as old with white hair. Most probably this reflects the Old Greek

of Dan 7:13, with the Son of Man coming *as* an ancient of days.[29] Interestingly, the author of the Apocalypse – in the far West of Asia Minor – used (or had in mind) the Old Greek, while the authors of the gospels shared the later Greek – or earlier Aramaic? – tradition.

By the way, this Old Greek reading indirectly had a far reaching influence on Christian theology and iconography throughout the Middle Ages: Many times, Christ has been presented as an old man, sitting on his throne, when coming for judgment (see the following picture).

Christ as (old) Son of Man, coming for judgment
(Tympanon at the entrance of St. Stephan's cathedral,
Vienna ca. 1250; photo: Archive S. Kreuzer)

4 Conclusions

1) We have to give up old assumptions about some texts and manuscript groups, and we have to evaluate them without prejudice.
2) We have to weigh the texts according to text-critical rules. This basically means to look for the oldest reading and to explain how the changes came about.
3) We have to take seriously that already early in the transmission of the Septuagint, i. e. from the first century BCE, there were two versions of the Septuagint: The original »Old Greek« translation and a later, isomorphic revision of the Greek text towards the then-authoritative Hebrew text (including its reading tradition) and according to early Jewish hermeneutics. (As the original Septuagint is different from book to book, also the isomorphic revision has some variety, from strict kaige to semi-kaige, but the common factor is the isomorphic adaptation towards the Hebrew [or Aramaic] reference text.)

[29] To my knowledge J. Lust, »Dan 7,13 and the Septuagint,« *EvT* 54 (1978): 62–69, was the first to recognize this connection. See now also S. Kreuzer, »Papyrus 967: Its Significance for Codex Formation, Textual History, and Canon History,« in Kreuzer, *Bible in Greek* (n. 14), 255–276.

4) The New Testament quotations of the Septuagint participate in and reflect the change from the Old Greek to the dominance of isomorphically revised texts.
5) The New Testament quotations not only reflect the development of the Septuagint, but as such they are also most important witnesses to the text of the Septuagint and its development. In most cases they are even the oldest witnesses. They should no longer be dismissed or devaluated in Septuagint studies.
6) At the same time this means that in spite of changes and adaptations by the New Testament authors,[30] the quotations in the New Testament generally have undergone less change and are more accurate than usually believed.

[30] Certainly one always has to check if a variant may be caused by the intention of the author, as it is done in the examples given above. But this does not contradict the basic situation and the fact that in many cases there are ›diagnostics‹ (even if as little as the δέ in the quotations of Hab 2:4b) that allow some conclusions.

New Testament

Die Königin aus dem Süden und ihr Auftritt im Gericht

Q 11,31 oder zur (Wirkungs-)Geschichte einer Begegnungserzählung*

Michael Labahn

1 Vorbemerkung

Es gibt nur wenige Frauengestalten, die in antiken Texten und ihrer Nachwirkung eine beachtliche ›Karriere‹ gemacht haben. Die Königin von Saba (1 Kön 10,1–13/2 Chr 9,1–12) bzw. die »Königin aus dem Süden«, wie sie in Q 11,31 (Mt 12,42/Lk 11,31)[1] genannt wird, gehört ohne Zweifel dazu.[2] Sie nimmt damit auch

* Forschung bedarf eines kritischen und kreativen Geistes – ausgetretene Wege müssen neuen Fragestellungen und innovativen Ideen weichen. Mogens Müller, zu dessen Ehrung dieser Beitrag gedacht ist, ist ein solcher kreativer Denker, dessen kritisches Denken sich unter anderem an der Beschäftigung mit der Literaturgeschichte der neutestamentlichen Evangelien zeigt. Sein großes Interesse gilt zugleich der Schrift- und Septuagintarezeption in den frühchristlichen Texten (z. B. M. Müller, »Die Septuaginta als Bibeltext in der ältesten Kirche. Graeca veritas contra Hebraica veritas,« in *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch [LXX.D], Wuppertal 19.–22. Juli 2012* [hg. v. W. Kraus und S. Kreuzer; WUNT 325; Tübingen 2014], 613–636) wie auch der Gestalt des Menschensohnes (ders., *Der Ausdruck »Menschensohn« in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung* [AThD 17; Leiden 1984]; *The Expression »Son of Man« and the Development of Christology: A History of Interpretation* [London und New York [2]2012]). Diese Themen möchte ich in meinem Beitrag verbinden, mit dem ich Mogens für die verschiedenen Begegnungen und Gespräche danken und ihn zugleich zu Anknüpfung und Widerspruch reizen möchte – *ad multos annos*.

[1] Wie in der Literatur weitgehend üblich geworden, werden die Texte aus der Logienquelle durch das Sigel Q mit der Stellenangabe nach dem Lukasevangelium als Referenz angegeben; als Textgrundlage wird die kritisch rezipierte *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* (General ed. J. M. Robinson, P. Hoffmann und J. S. Kloppenborg. Managing ed. M. C. Moreland; Hermeneia. Supplement Series; Minneapolis 2000), verwendet. Eine *pro et contra* Diskussion über die Existenz von Q, zu der Mogens Müller seinen eigenen kritischen Beitrag geliefert hat, kann in diesem Beitrag nicht geführt werden; für meine Grundannahmen vgl. M. Labahn, *Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte* (ABG 32; Leipzig 2010), 27–119; s. a. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen [8]2013), 205–264, sowie J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis 2000).

[2] Zur reichen Wirkungsgeschichte dieser Begegnungsgeschichte bis hinein in Sure 27,14–45 des Koran vgl. zuletzt U. Kleinert, *Das Rätsel der Königin von Saba – Geschichte und Mythos*

im Dokument Q eine Sonderrolle ein und kann mit Recht als eine »Ausnahmefrau«[3] mit einer bedeutenden narrativen Funktion bezeichnet werden.[4] Der folgende Beitrag nimmt ein kleines Kapitel der Wirkungsgeschichte der biblischen Episode über die Begegnung der Königin mit Salomo auf und spürt Aspekten der Schriftrezeption, ihrer literarischen Technik sowie des Beitrages der Schriftinterpretation zur Identitätsbildung im frühchristlichen Schrifttum nach.

Für die Logienquelle galt eine schriftgelehrte und kreative Anknüpfung an die Schriften Israels lange Zeit als ein spätes Phänomen, das erst in der zweiten[5] und die Zitate gar erst in der letzten Redaktionsstufe mit der Ergänzung der Versuchungsgeschichte (Q 4,1–13) Eingang in das Dokument gefunden hat.[6] Die Studie *The Intertextual Jesus. Scripture in Q* von Dale C. Allison hat jedoch gezeigt, dass das gesamte Dokument Q unabhängig von literarhistorischen Theorien von unterschiedlichen Formen der Schriftrezeption durchwebt ist.[7] Marco Frenschkowski, der Allisons Studie dafür kritisiert ein »maximalistischer Ansatz« zu sein, der »in einer gewissen Gefahr, potentielle Anspielungen auf biblische Vorgaben als tatsächliche zu behandeln«, steht,[8] begreift das Phänomen der Schriftrezeption in Q primär als ›nichtliterarisch‹. Für die Rezeption der »Königin von Saba« in Q 11,31 stellt Frenschkowski fest: »Nicht ein Text wird evoziert, sondern die Figur einer bekannten märchenhaften Geschichte«[9]. Auch wenn das Gedächtnis eine große und Schriftlichkeit eine eingeschränkte Rolle in frühjüdischer und frühchristlicher Schriftrezeption spielt, bleibt zu fragen, ob nicht Q 11,31 mehr als lediglich die märchenhaft-volkstümliche Figurenkonstellation Salomo – Königin von Saba rezipiert. Es lässt sich an Q 11,31 zeigen, dass die Referenzerzählung kreativ als narrative Abbreviatur in die neue Argumentation integriert wird. Dass eine unmittelbare und exklusiv literarische

(Darmstadt 2015). Die Stärken und Schwächen dieser Studie hat zu Recht S. Wälchli in seiner kurzen Rezension in *Antike Welt* (1/2016): 91, aufgezeigt.

[3] L. Schottroff, »Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle,« *EvTh* 51 (1991): 332–344, 332.

[4] Vgl. kurz Labahn, *Der Gekommene* (s. Anm. 1), 368–370.

[5] J. S. Kloppenborg, »Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People,« *Semeia* 55 (1991): 77–102, 84.

[6] J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity* (Harrisburg 1999), 247.

[7] D. C. Allison, Jr., *The Intertextual Jesus. Scripture in Q* (Harrisburg 2000). Allison favorisiert wie Kloppenborg ein dreistufiges Wachstumsmodell von Q: D. C. Allison, *The Jesus Tradition in Q* (Harrisburg 1997). Zum Schriftgebrauch von Q vgl. Chr. M. Tuckett, »Scripture in Q,« in *The Scriptures in the Gospels* (hg. v. ders.; BETL 131; Leuven 1997), 3–26, sowie J. Schlosser, »L'utilisation des écritures dans la source Q,« in *L'évangile exploré* (FS S. Légasse; hg. v. A. Marchadour; LecDiv 166; Paris 1996), 123–146.

[8] M. Frenschkowski, »Nicht wie die Schriftgelehrten: Nichtschriftgelehrte Rezeption alttestamentlich-jüdischer Traditionen in der Logienquelle und im Koran,« in *Metaphor, Narrative and Parables in Q* (hg. v. D. Th. Roth, R. Zimmermann und M. Labahn; WUNT 315; Tübingen 2014), 221–252, 223.

[9] Frenschkowski, »Schriftgelehrten« (s. Anm. 8), 231.

Beziehung vorliegt, soll nicht behauptet werden, aber die Textbasis aus 1 Kön 10,1–13/2 Chr 9,1–12 ist erkennbar und über märchenhaft-volkstümliche Figurenkonstellation hinaus präsent.

Es lässt sich einmal mehr zeigen, dass sich die frühchristliche, näherhin judenchristliche Schriftauslegung auf ihrem jüdischen Mutterboden bewegt und zugleich ein Schritt der Differenzierung, Distanzierung oder der Abgrenzung erfolgt. Diese Distanzierung gibt darüber Auskunft, wie der Prozess der Identitätsbildung frühchristlicher Gruppen in Anknüpfung an die überkommene und kritisch aufgenommene Überlieferung erfolgt. Zugleich findet eine schmerzhafte Abgrenzung von dieser Wurzel statt.

2 Zur Rekonstruktion und zum literarischen Kontext von Q 11,31 in der Logienquelle

Im Mittelabschnitt der Logienquelle, in dem der gekommene Jesus (und mit ihm die von ihm ausgesandten Jünger [Q 10,2–16]) in einen fundamentalen Konflikt zu den jüdischen Adressaten ihrer Botschaft geraten (9,57–11,51),[10] kommt es nach einem erzählerisch nur angespielten Exorzismus durch Jesus (11,14) zu einer direkten Konfrontation mit (11,15–35) und zur eschatologischen Gerichtsandrohung gegen seine jüdischen Gegenspieler (11,39–51). Q 11,16.29–31 verbinden den Konfrontationsteil mit der Gerichtsandrohung.

Nach der kurzen Einleitung, in der die Gegner Jesu trotz 7,1–⟦10⟧, 7,22 und 11,14 ein Zeichen zu seiner Legitimation fordern (11,16), folgt Jesu Ablehnung der Zeichenforderung mit der schwierig zu interpretierenden Ausnahme des Jonazeichens (11,29 f.). Bereits hier wird ἡ γενεὰ αὕτη, textintern die Gesprächspartner Jesu, generalisierend negativ bewertet. Sie wird als γενεὰ πονηρά, also als »böses Geschlecht« vorgestellt. Damit wird die Gerichtsthematik in 11,31 f. vorbereitet. Als πονηροί stehen sie auf der Seite der Gegner des Menschensohns und unterliegen der eschatologischen Verurteilung (11,30). Ihre Bosheit konkretisiert sich in der Zeichenforderung.[11]

Zugleich dürfte die Bezeichnung für die Adressatensituation von Q und ihrer ›Gesprächspartner‹ transparent sein, so dass im Widerspruch gegen Jesus aktuelle Erfahrungen der Q-Gruppe von der Vergangenheit her gelesen, reflektiert

[10] Zu Aufbau und Struktur von Q vgl. Labahn, *Der Gekommene* (s. Anm. 1), 172–174; s. a. D. Dormeyer, »Q 7,1.3.6b–9.?10? Der Hauptmann von Kafarnaum: Narrative Strategie mit Chrie, Wundergeschichte und Gleichnis,« in Roth, Zimmermann und Labahn, Hgg., *Metaphor* (s. Anm. 8), 189–206, 194 f. G. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40; Heidelberg 2007), 61, beschränkt die Konfliktthematik auf den Kern des Abschnittes: Q 11,14–52.

[11] Anders H. Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3; Göttingen $^{1/10}$2006), 419, der meint, dass die Zeichenforderung die Bosheit der Jesusgegner ist.

und durch die Sinnbildungsleistung von Q gedeutet werden.[12] Das vergangenheitliche Auftreten Jesu und sein zukünftiges Wirken als Menschensohn stehen in Entsprechung: καθώς. Dabei entspricht das Zeichen des Menschensohns dem Zeichen des Jona. Der Zusammenhang mit Q 11,31 f. macht deutlich, dass die Analogie in einem verurteilenden Geschehen liegt. Der Verweigerung folgt Gericht, wobei die Jonaerzählung zunächst auf ihre Gerichtsbotschaft hin gelesen wird (Jona 3,4).[13] Das als Antwort auf die Zeichenforderung gewährte Zeichen ist das endzeitlich-*endgültige* Kommen des Menschensohnes (ἔσται), wobei im Unterschied zum Auftreten des Jona, das Umkehr als exzeptionellen Sonderfall (Jona 4,1–3) ermöglicht, das Gericht nach der Verweigerung der Umkehr betont wird.

An diese endzeitlich-gerichtsorientierte Erinnerung an die Jonageschichte schließt sich in der für Q nicht ungewöhnlichen Form der »Doppelung«, die einen zusammenhängenden Gedanken hintereinander in zwei Sprüchen aussagt,[14] ein weiteres Gerichtswort an (Q 11,31 f.):[15] »dieses Geschlecht« wird in dem in Aussicht gestellten Gericht mit dem Wirken von Nicht-Israeliten, Mann

[12] S. a. Labahn, *Der Gekommene* (s. Anm. 1), 418.

[13] S. a. z. B. J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76; Neukirchen-Vluyn 1997), 273; D. Zeller, »Entrückung zur Ankunft als Menschensohn (Lk 13,34 f.; 11,29 f.),« in: ders., *Jesus – Logienquelle – Evangelien* (SBAB 53; Stuttgart 2012), 151–165, 157 f. Hiermit konkurriert eine auf den gegenwärtigen Menschensohn ausgerichtete Interpretation, die dem Futur ἔσται keine hinreichende Bedeutung zumisst: z. B. R. A. Edwards, *Sign of Jonah in Theology of Evangelists and Q* (SBT 2/18; London 1971), 95; Kloppenborg, *Formation* (s. Anm. 6), 132 f.; Chr. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (Edinburgh 1996), 265.

[14] Vgl. Chr. Heil, *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q* (BZNW 111; Berlin und New York 2003), 154.

[15] Ein Wachstum ist möglich, bei dem im Redaktionsprozess von Q die Zeichenforderung 11,16.29 durch die Sprüche 11,30 und 11,31 f. ergänzt wurde. Nach Kloppenborg, *Formation* (s. Anm. 6), 134, wäre dies in drei Stufen erfolgt. Die kompositionsgeschichtliche Überlegung beansprucht jedoch ein beachtliches Maß an Wahrscheinlichkeit, insofern der Doppelspruch Q 11,31 f. an die Zeichenforderung (11,16.29), die möglicherweise ebenfalls redaktionell durch 11,30 ergänzt worden ist (z. B. M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* [NTA.NF 23; Münster 1990], 192), angehängt worden ist (anders H. T. Fleddermann, *Q. A Reconstruction and Commentary* [BTS 1; Leuven et al. 2005], 512 f.; Schröter, *Erinnerung* [s. Anm. 13], 275). Dies schließt eine eigenständige Überlieferung des Doppelspruchs bis zur Verkündigung des historischen Jesus nicht aus (z. B. B. H. Gregg, *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q* [WUNT 2/207; Tübingen 2005], 137–143; Chr. Heil, »Analphabet oder Rabbi? Zum Bildungsniveau Jesu,« in: ders., *Das Spruchevangelium Q und der historische Jesus* [SBAB 58; Stuttgart 2014], 265–291, 290; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* [NTA.NF 8; Münster 1972], 181 [vorsichtig abwägend]; Reiser, a. a. O., 205 f.; für Gemeindebildung votieren z. B. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* [WMANT 33; Neukirchen-Vluyn 1969], 38), in der das »Mehr« das präsent werdende Gottesreich bezeichnet (vgl. H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran* [StUNT 4; Göttingen 1966], 199 f.). Eine redaktionelle Anpassung an den Kontext kann nicht ausgeschlossen werden, so dass die bei Fleddermann betonte ›Einheit‹ (a. a. O., 513) von 11,16.29–32 als Produkt redaktionellen Erzählens gewertet werden kann.

und Frau,[16] konfrontiert; die christologische Pointe beider Sprüche liegt schließlich im Hinweis auf die gegenüber Salomo bzw. Noah außergewöhnliche Qualität des Wirkens Jesu, die die Zeichenfordernden nicht erkannt haben.

Die Synopse gibt für den Abschnitt Q 11,16.29–31 folgenden Textbestand vor:

Mt 12,38–42	Lk 11,16.29–32
38 Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.	16 ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ᾽ αὐτοῦ.
39 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. 40 ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.	29 Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν· ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. 30 καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ.
41 **ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.**	31 **βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ** τῶν ἀνδρῶν **τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ** αὐτούς, **ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.**
42 **βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ** αὐτήν, **ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.**	32 **ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.**

Aufgrund der hohen sprachlichen Übereinstimmung zwischen Mt 12,38–42 und Lk 11,16.29–32 gibt es bei der Rekonstruktion des Q-Textes von 11,31 f. nur wenig Diskussionsbedarf.

Abweichungen gibt es an drei Punkten: der Reihenfolge der Sprüche, der Bezeichnung dieses Geschlechts als τῶν ἀνδρῶν mit dem daraus notwendigen Pronomen αὐτούς.

[16] Vgl. zu *gender*-Paaren in Q H. Melzer-Keller, »Frauen in der Logienquelle und ihrem Trägerkreis. Ist Q das Zeugnis einer patriarchatskritischen, egalitären Bewegung?« in *Wenn drei das Gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes* (hg. v. S. H. Brandenburger und Th. Hieke; Theologie 14; Münster et al. 1998), 37–62, 40 ff. (zu Q 11,31 f.: a. a. O., 49 f.).

Grundsätzlich hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass »Lukas« die Q-Akoluthie besser bewahrt als »Matthäus«.[17] »Lukas« hat jedoch bereits die Einleitung mit der Zeichenforderung (11,16) von den Worten zum Jonazeichen und der Gerichtsteilnahme der Königin und der Niniviten abgesprengt, indem er die Zeichenforderung in die Beelzebulkontroverse mit dem Spruch vom Rückfall (Lk 11,14–23) einfügt.[18] Daher ist zu fragen, ob die Ringkomposition in Lk 11,30–32, in der das Jonazeichen am Anfang und das »Mehr als Jona« am Schluss begegnen, wobei Lk 11,31 f. die geschichtliche Abfolge von Salomo auf Jona bewahrt, ebenfalls lukanische Gestaltung oder ursprünglich ist.[19] Die von Matthäus gebotene Stichwortanreihung zwischen der Zeichenforderung mit Gewährung des Jonazeichens (Mt 12,39) und dem κήρυγμα Ἰωνᾶ (12,41) kann als bewusste Gestaltung gelten. Auch wenn »Matthäus« bei dem Q-Text in Mt 12,38–42 lediglich die Reihenfolge umgestellt hat, ergibt sich mit der lukanischen Schlussstellung des Jona ein im Q-Zusammenhang starker Schlusspunkt, der das Jonazeichen durch das »Mehr als Jona« beantwortet.

Die Ergänzungen von τῶν ἀνδρῶν und damit auch die Veränderung des Pronomens αὐτούς gehen auf die Hand des lukanische Erzählers zurück, dessen Vorliebe für die Verwendung von ἄνδρες durch die Wortstatistik gut begründet ist.[20]

Somit ergibt sich folgender Text für das Doppelwort (Q 11,31 f.):

Q 11,31 f.

31 βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.
32 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.

31 »Die Königin des Südens wird beim Gericht mit dieser Generation auferweckt werden (gegen diese Generation auftreten) und sie verurteilen; denn sie ist von den Enden der Erde gekommen, um die Weisheit Salomos zu hören, und siehe, mehr als Salomo ist hier.

---

[17] Vgl. z. B. Heil, *Lukas* (s. Anm. 14), 355.

[18] Vgl. zu Aufbau und Struktur kurz M. Labahn, »The ›Dark Side of Power‹ – Beelzebul: Manipulated or Manipulator? Reflections on the History of a Conflict in the Traces Left in the Memory of Its Narrators,« in *Handbook of the Study of the Historical Jesus* (vol. 4; hg. v. T. Holmén und St. E. Porter; Leiden 2011), 2911–2945, 2922–2927. Aufgrund der redaktionellen Überarbeitungen von beiden Evangelisten (vgl. z. B. D. A. Hagner, *Matthew 1–13* [WBC 33A; Nashville et al. 1993], 352; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 2. Mt 8–17* [EKK I/2; Zürich et al. ^{3}1999], 273) ist die Einleitung zur Spruchgruppe Q 11,16.29–35 nicht sicher zu rekonstruieren.

[19] Für die lukanische Abfolge votieren z. B. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Göttingen ^{9}1979), 118; Luz, *Matthäus 2* (s. Anm. 18), 273; Schröter, *Erinnerung* (s. Anm. 13), 272 Anm. 151; Tuckett, *Q* (s. Anm. 13), 257; s. a. D. Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh 1993), 242; Hagner, *Matthew 1–13* (s. Anm. 18), 352 f.; A. Vögtle, »Der Spruch vom Jonas-Zeichen,« in *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (KBANT; Düsseldorf 1971), 103–136, 117. Für die Ursprünglichkeit der mt. Abfolge z. B. Lührmann, *Redaktion* (s. Anm. 15), 38.

[20] Vgl. z. B. Fleddermann, *Q* (s. Anm. 15), 493.

32 Die Männer von Ninive werden beim Gericht mit dieser Generation auferstehen (gegen diese Generation aufstehen) und sie verurteilen; denn sie sind auf die Predigt des Jona hin umgekehrt, und siehe, mehr als Jona ist hier.«[21]

Der Doppelspruch ist durch einen rhetorisch effektvollen Parallelaufbau gekennzeichnet:[22]

	11,31	11,32
(1)	βασίλισσα νότου	ἄνδρες Νινευῖται,
(2)	ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει	ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει
(3)	μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης	μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης
(4)	καὶ κατακρινεῖ αὐτήν	καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν
(5)	ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος	ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ,
(6)	καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.	καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.

Die Struktur ist stringent und zielorientiert: (1) erinnert wird zunächst an nichtjüdische Gestalten aus der Geschichte Israels (Königin aus dem Süden/Niniviten), deren (2) zukünftiges Geschick (hier wird variiert: die Auferweckung der Königin aus dem Süden bzw. die Auferstehung der Niniviten[23]) beim Endgericht jeweils gemeinsam (3) mit »dieser Generation« sie (4) zu ihrem Beitrag als Zeugen bei der Verurteilung »dieser Generation« (καὶ κατακρινεῖ αὐτήν/καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν) im Endgericht vorbereitet.

(5) Es folgt eine durch ὅτι eingeleitete Begründung, die jeweils an die betreffende Episode in den Schriften Israels erinnert und die Mitwirkung der Nicht-Israeliten am Gericht fundiert. Entscheidend für das zukünftige Schicksal »dieser Generation« ist nicht die Vergangenheit, sondern (6) die betont an der jeweiligen Schlussstelle stehende Gegenwart Jesu, die durch ein καὶ ἰδοὺ πλεῖον ὧδε gekennzeichnet wird. Das außergewöhnliche Geschehen der Vergangenheit findet im Auftreten Jesu eine überragende Überbietung. Die eschatologisch

[21] Deutsche Übersetzung: *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch* (hg. v. und eingel. P. Hoffmann und Chr. Heil; Darmstadt und Leuven 2009).

[22] Treffend Fleddermann, *Q* (s. Anm. 15), 512: »The passage is an extremely effective rhetorical unit that exploits the full potential of compound parallelism«; s. a. Reiser, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 15), 194.

[23] Es ist umstritten ob, ἐγερθήσεται bzw. ἀναστήσονται das Aufstehen der Zeugen im Gericht oder die eschatologische Auferstehung meint (die deutsche Übersetzung *Die Spruchquelle Q* bietet beide Übersetzungen). Beide Übersetzungsvarianten erscheinen plausibel, aber die futurische Passivform ἐγερθήσεται legt m. E. die zweite Möglichkeit nahe, die das analoge Verstehen von ἀναστήσονται erfordert (z. B. K. Huber, »Die Zukunft Israels in der Logienquelle und in der Offenbarung des Johannes. Skizze eines Vergleichs,« in *Q in Context I. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings-Source – Die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Frühjudentum und Logienquelle* [hg. v. M. Tiwald; BBB 172; Göttingen 2015], 201–220, 205; anders M. Wolter, *Das Lukasevangelium* [HNT 5; Tübingen 2008], 425; Reiser, *Gerichtspredigt* [s. Anm. 15], 197 f.).

qualifizierte Gegenwart der Verkündigung Jesu verbindet wie ein Scharnier Vergangenheit und Zukunft.

Die Überbietung der Vergangenheit durch die Gegenwart in Q 11,31 f. löst das viel diskutierte Problem der Interpretation des Jonazeichens[24] auf.[25] Es geht um die Sanktionierung der Jesus misstrauenden und seiner Lehre und seinem Wirken Anerkennung verweigernden Zeichenforderung. Die Gegner Jesu erkennen durch ihre unsachgemäße Forderung des Legitimationszeichens weder an, dass sich Jesus in der Versuchung (4,1–13) als von Gott proklamierter Sohn (3,22[26]), noch durch sein Wirken als vollmächtiger Lehrer (6,20–49) erwiesen hat, noch dass sich an seinen Worten das eschatologische Schicksal der Menschen entscheidet (6,47–49)[27] und in seinem Wirken das von Israel erwartete eschatologische Handeln Gottes (6,22) zu seinem Ziel gekommen ist.[28] Die Stichwortverbindung zwischen der Ablehnung der Zeichenforderung mit Ausnahme der Gewährung des Jonazeichens (καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ) und dem πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε liegt in dem Verhalten der Adressaten. Q spricht von dem μετενόησαν der Niniviten εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ (V. 29), der für die Niniviten durch seine Verkündigung selbst zum Zeichen geworden ist (γένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον; V. 30a). »Diese böse Generation« hingegen kehrt trotz der Verkündigung Jesu nicht um. Der futurische Aspekt des Menschensohnes als Jonazeichen (οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ; V. 30b) sanktioniert das Verhalten in der Zukunft des eschatologischen Gerichts[29] und arbeitet die Konsequenz aus der Ablehnung der Verkündigung Jesu heraus; sie liegt in der Durchführung der bei Jona nur angedrohten Vernichtung, da das Heilsangebot Gottes in Jesus zurückgewiesen wird.

Neben der Umkehr der Niniviten aufgrund der Verkündigung des Propheten Jona wird auf die Begegnung der »Königin aus dem Süden« mit dem weisen König Salomo verwiesen. Ihr Kommen zu Salomo mit seiner Weisheit wird als

---

[24] G. Theißen, »Das Zeichen des Jona. Von der Menschenfreundlichkeit Gottes (Lk 11,29–32parr),« in *Der Freund des Menschen.* (FS G. C. Macholz; hg. v. A. Meinhold und A. Berlejung unter Mitwirkung von J. Thom und Th. Neumann; Neukirchen-Vluyn 2003), 181–193, 188 Anm. 23, listet die wichtigsten Forschungsüberblicke auf.

[25] Zum Beispiel Fleddermann, *Q* (s. Anm. 15), 512.

[26] Zur Problematik der Zugehörigkeit von Taufe Jesu und Himmelsstimme zu Q vgl. die Diskussion bei Labahn, *Der Gekommene* (s. Anm. 1), 140–145.

[27] Vgl. z. B. M. Labahn, »Das Reich Gottes und seine performativen Abbildungen. Gleichnisse, Parabeln und Bilder als Handlungsmodelle im Dokument Q,« in *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (hg. v. R. Zimmermann; WUNT 231; Tübingen 2008), 259–282, 266.

[28] Q 7,23 macht deutlich, dass sich am Verhalten gegenüber Jesus die Entscheidung zwischen Heil (καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί) und Unheil vollzieht. Dieser christologische Grundton von Q ist auch für die Gerichtsansage in der Episode vom Jonazeichen (11,16.29–31) zu vernehmen.

[29] S. a. Fleddermann, *Q* (s. Anm. 15), 514; Lührmann, *Redaktion* (s. Anm. 15), 40.

eine mit dem ›Umkehren‹ der Niniviten vergleichbare Hinwendung verstanden, die »diese Generation« nicht vollzieht. Die Argumentation von Q 11,16.29–31 erfolgt *de minore ad maior*: Im Gericht werden die nicht-jüdischen Figuren als Zeugen gegen »dieses Geschlecht« auftreten, die angesichts von Salomo und Jona das getan haben, was »diese Generation« trotz der Überbietung von Salomo und Jona Jesus verweigert: Hören und Umkehren.[30] Diese Generation aus dem Gottesvolk zeigt hingegen mit der Zeichenforderung ihr Unverständnis und ihre Ablehnung des Salomo und Jona überbietenden Menschensohns als Verkündiger bzw. in der Wahrnehmung der Q-Gruppe als Verkündigten. Der Ablehnung wird der zum Gericht kommende Menschensohn als zukünftiges Zeichen entgegengestellt.

3 Schriftrezeption als ›narrative Abbreviatur‹: Q 11,31 und 1 Kön 10,1–13/2 Chr 9,1–12

Die Begegnung der Königin aus dem im Süden Israels gelegenen Saba mit dem weisen und deshalb auch reichen und gottgefälligen König Salomo wird in zwei Versionen in 1 Kön 10,1–13 und 2 Chr 9,1–12 erzählt.[31] Wahrscheinlich liegt der Version im Ersten Königebuch eine längere (wenigstens zunächst mündliche) Vorgeschichte voraus, die eventuell auch auf die Parallele im zweiten Chronikbuch Einfluss genommen haben kann. Für den Vergleich zwischen der atl. Erzählung und der ntl. Erinnerung sind zunächst die beiden Erzählungen der atl. Erzählvarianten zu vergegenwärtigen:[32]

[30] S. a. z. B. Schröter, *Erinnerung* (s. Anm. 13), 273.

[31] Neben den Kommentaren zu den Könige- bzw. Chronikbüchern sind zu Geschichte, Literarhistorie und Theologie der Episode zu vergleichen z. B. A. Lemaire, »La Reine de Saba à Jérusalem. La tradition ancienne reconsidérée,« in *Kein Land für sich allein* (FS M. Weippert; hg. v. U. Hübner und E. A. Knauf; OBO 186; Freiburg i. Br. und Göttingen 2002, 43–55; P. Särkiö, *Die Weisheit und die Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3–5 und 9–11* (SFEG 60; Göttingen 1994), 181–191; S. Wälchli, *Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in 1. Kön. 3–11* (BWANT 141; Stuttgart et al. 1999), 92–103.

[32] Die folgende Analyse vergleicht Q 11,31 mit den beiden griechischen Versionen der Referenztexte (1 Kön 10,1–13 und 2 Chr 9,1–12 sind jeweils in der Übersetzung von *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* [hg. v. W. Kraus und M. Karrer; Stuttgart ^{2}2010] [Übersetzer: J. Bösenecker und S. Kreuzer: 1 Kön bzw. D. Sänger: 2 Chr] mit Einfügung des griechischen Textes der Göttinger Septuaginta an den Kernstellen dargeboten).

1 Kön 10,1–13	2 Chr 9,1–12[33]
1 Und die **Königin** von Saba hörte von dem Namen Salomons **und von dem Namen des Herrn** und **kam**, um ihn mit Rätseln zu prüfen (καὶ **βασίλισσα** Σαβα ἤκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων **καὶ τὸ ὄνομα κυρίου** καὶ **ἦλθεν** πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν). 2 Und sie **kam** nach Jerusalem (καὶ **ἦλθεν** εἰς Ιερουσαλημ) mit sehr gewichtiger Gefolgsmacht, und Kamele (kamen), **die wohlriechende Substanzen und sehr viel Gold und kostbare Steine trugen** (**αἴρουσαι ἡδύσματα καὶ χρυσὸν πολὺν σφόδρα καὶ λίθον τίμιον**), und sie **kam zu Salomon** herein (καὶ **εἰσῆλθεν πρὸς Σαλωμων**) und sprach zu ihm alles, was sie auf ihrem Herzen hatte. 3 Und Salomon erläuterte ihr alle ihre Worte. Kein Wort wurde vom König übersehen, das er ihr nicht erläuterte. 4 Und die Königin von Saba sah die ganze Klugheit Salomons und das Haus, das er gebaut hatte, 5 und die Speisen Salomons und die Sitzordnung seiner Führungskräfte und die Aufstellung seiner Dienerschaft und seine Bekleidung und seine Mundschenken und sein Ganzbrandopfer, das er im Haus des Herrn darbrachte, und geriet außer sich 6 und sagte zu König Salomon: Wahr (ist) die Kunde, die ich in meinem Land über deine Rede und über deine Klugheit gehört habe, 7 und ich habe denen, die zu mir sprachen, nicht geglaubt, bis ich gekommen bin und meine Augen (es) gesehen haben, und siehe, nicht (einmal) die Hälfte ist (es) im Vergleich zu (dem, was) sie mir berichtet haben, du hast Gutes dazu hinzugefügt[34] über das ganze	1 Die **Königin** von Saba hörte vom Ruhm Salomons, und sie **kam** mit einem beeindruckenden Gefolge nach Jerusalem, um Salomon mit Rätselfragen zu prüfen (καὶ **βασίλισσα** Σαβα ἤκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων καὶ **ἦλθεν** τοῦ πειράσαι Σαλωμων ἐν αἰνίγμασιν εἰς Ιερουσαλημ). Die Kamele trugen **Spezereien und Gold in Fülle und Edelsteine** (αἴρουσαι **ἀρώματα καὶ χρυσίον εἰς πλῆθος καὶ λίθον τίμιον**). Und sie **ging zu Salomon** (καὶ **ἦλθεν πρὸς Σαλωμων**) und besprach mit ihm alles, was sie auf ihrem Herzen hatte. 2 Salomon beantwortete ihr alle ihre Fragen, und nichts entging Salomon, zu dem er ihr nicht hätte Auskunft geben können. 3 Als die Königin von Saba die Weisheit Salomons sah und das Haus, das er gebaut hatte, 4 und die Speisen auf den Tischen und die Sitzordnung seiner Beamten und das Auftreten seiner Diener und ihre Kleidung, seine Mundschenken und ihre Gewänder und die Brandopfer, die er im Hause des Herrn darbrachte, da war sie außer sich. 5 Und sie sprach zum König: Die Kunde ist wahr, die ich in meinem Land über deine Worte und deine Weisheit gehört habe. 6 Aber ich habe den Worten keinen Glauben geschenkt, bis ich gekommen bin und meine Augen es gesehen haben. Und siehe, nicht die Hälfte von der Fülle deiner Weisheit hat man mir berichtet. Du hast die Kunde, die ich vernommen habe, (sogar noch) übertroffen. 7 **Glücklich** die Männer, + **glücklich** diese deine Knechte (**μακάριοι** οἱ ἄνδρες **μακάριοι** οἱ παῖδές σου), die dir allezeit

[33] J. de Vries, *1 and 2 Chronicles* (FOTL XI; Grand Rapids 1989), 269, beschreibt die große textliche Nähe dieser innerbiblischen Rezeption folgendermaßen: »This entire pericope closely follows l Kgs 9:26–10:29; 11:41–43, substituting stylistic changes rather than corruptions, with only occasional ideological changes«; die für unsere Fragestellung weniger ergiebigen Differenzen listet de Vries, a. a. O., 271, auf.

[34] MT liest חָכְמָה וְטוֹב (Weisheit und Gutes; M. Noth, *Könige. I. Teilband* [BK IX,1; Neukirchen-Vluyn 1968], 203, und E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1–16* [ATD 11,1; Göttingen 1977], 119 Anm. 6, vokalisieren טוּב im Sinne von Spr 11,10), was LXX durch ἀγαθά wiedergibt und im Kontext die Qualität der Antworten und damit der Weisheit Salomos beschreibt. Für Würthwein, a. a. O., 120, gehört die Tendenz, Salomos Reichtum hervorzuheben,

1 Kön 10,1–13	2 Chr 9,1–12

Gerücht hinaus, das ich in meinem Land gehört habe. 8 **Glücklich zu preisen (sind)** deine Frauen, **glücklich zu preisen diese** deine Führungskräfte (**μακάριαι** αἱ γυναῖκές σου **μακάριοι** οἱ παῖδές σου), die ständig vor dir stehen, **die deine gesamte Klugheit hören** (**οἱ ἀκούοντες πᾶσαν τὴν φρόνησίν σου**). 9 **Möge der Herr, dein Gott, gepriesen sein** (**γένοιτο κύριος ὁ θεός σου εὐλογημένος**), der Gefallen an dir fand, dich auf den Thron Israels zu setzen, **weil der Herr Israel für immer bestehen lassen will** (ὃς ἠθέλησεν ἐν σοὶ δοῦναί σε ἐπὶ θρόνου Ισραηλ διὰ τὸ **ἀγαπᾶν κύριον τὸν Ισραηλ στῆσαι εἰς τὸν αἰῶνα**). **Und er hat dich als König über sie eingesetzt, um Recht zu sprechen in Gerechtigkeit und (Recht zu sprechen) in ihren Rechtsangelegenheiten** (**τοῦ ποιεῖν κρίμα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίμασιν αὐτῶν**). 10 Und **sie gab Salomon 120 Talente Gold und sehr viele wohlriechende Substanzen und wertvollen Stein.** (καὶ **ἔδωκεν τῷ Σαλωμων ἑκατὸν εἴκοσι τάλαντα χρυσίου καὶ ἡδύσματα πολλὰ σφόδρα καὶ λίθον τίμιον**) Nie mehr ist an Menge so viel wie jene wohlriechenden Substanzen hereingekommen (wie jene), die die Königin von Saba König Salomon gegeben hat. – 11 **Und** + **das Schiff Chirams, das das Gold aus Suphira brachte, brachte** + **sehr viele unbehauene Hölzer und wertvollen Stein** (**καὶ ἡ ναῦς Χιραμ ἡ αἴρουσα τὸ χρυσίον ἐκ Σουφιρ ἤνεγκεν ξύλα ἀπελέκητα πολλὰ σφόδρα καὶ λίθον τίμιον**).[35] 12 Und der König machte die unbehauenen Hölzer zu Stützen für das Haus des Herrn und für das Haus des zur Seite stehen und **deine Weisheit hören** (**ἀκούουσιν σοφίαν σου**). 8 **Gepriesen sei der Herr, dein Gott** (**ἔστω κύριος ὁ θεός σου ηὐλογημένος**), der dich ausersehen hat, auf seinem Thron zu sitzen als König für den Herrn, deinen Gott. **Weil der Herr, dein Gott, Israel liebt, dass es für immer Bestand hat** (**ἐν τῷ ἀγαπῆσαι κύριον τὸν θεόν σου τὸν Ισραηλ τοῦ στῆσαι αὐτὸν εἰς αἰῶνα**), hat er dich über sie zum König gesetzt, **um Recht und Gerechtigkeit zu üben** (**ποιῆσαι κρίμα καὶ δικαιοσύνην**). 9 **Und sie gab dem König 120 Talente Gold und Spezereien in großer Menge und Edelsteine** (**καὶ ἔδωκεν τῷ βασιλεῖ ἑκατὸν εἴκοσι τάλαντα χρυσίου καὶ ἀρώματα εἰς πλῆθος πολὺ καὶ λίθον τίμιον**). Nie (zuvor) gab es solche Spezereien wie jene, die die Königin von Saba dem König Salomon schenkte. 10 **Und die Knechte Salomons und die Knechte Chirams brachten Salomon Gold aus Suphir und Pinienholz sowie Edelsteine** (**καὶ οἱ παῖδες Σαλωμων καὶ οἱ παῖδες Χιραμ ἔφερον χρυσίον τῷ Σαλωμων ἐκ Σουφιρ καὶ ξύλα πεύκινα καὶ λίθον τίμιον**). 11 Der König machte aus dem Pinienholz Treppen für das Haus des Herrn und für den Palast des Königs, dazu Zithern und Harfen für die Sänger. Dergleichen war im Lande Juda zuvor nie gesehen worden. 12 Und der König Salomon erfüllte der Königin von Saba alle ihre Wünsche, um die sie bat, über all das (noch) hinaus, was sie dem König Salomon mitgebracht hatte. Dann kehrte sie + in ihr Land zurück +.

---

erst zur späten Überarbeitung der Geschichte, wozu die narrative Abbreviatur in Q 11,31 das Gegenpendel darstellt.

[35] In MT wird von einer Mehrzahl von Schiffen gesprochen, die sich nur schwer im Kontext einfügen und zu Textumstellungen geführt haben. Ohne die literarkritischen Operationen bewerten zu wollen, fungieren die Schiffe – im LXX-Text das eine Schiff Chirams – als Ausweis des Reichtums des Königtums Salomos (zu MT vgl. S. Gillmayr-Bucher, »Salomo in all seiner Pracht,« in *Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo* [hg. v. R. Lux; ABG 16; Leipzig 2005], 127–152, 140).

1 Kön 10,1–13	2 Chr 9,1–12
Königs und zu Harfen und zu Leiern für die Sänger. Nicht sind solche unbehauene Hölzer ins Land hereingekommen noch wurden sie irgendwo gesehen bis auf diesen Tag. – 13 Und König Salomon gab der Königin von Saba alles, was sie wollte, (alles,) wonach sie fragte, abgesehen von allem, was er ihr durch die Hand Salomons gegeben hatte. Und sie brach auf und ging in ihr Land (zurück), sie und alle ihre Gefolgsleute.	

Q 11,31 erinnert daran, dass einst eine Königin des Südens von den Enden der Erde kam (… ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς; vgl. 1 Kön 10,1 f. par 2 Chr 9,1[36]), weil sie von der Weisheit Salomos hörte (vgl. 1 Kön 10,1 par 2 Chr 9,1: ἤκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων). Die gelegentlich als Glosse verstandene[37] Wendung לְשֵׁם יְהוָה wird in der LXX durch καὶ τὸ ὄνομα κυρίου übersetzt (nur 1 Kön 10,1[38]). Auch wenn Kyrios in Q bekanntlich kein christologisch fest geprägter Titel ist, könnte die Kyriosaussage in 1 Kön 10,1 den Bezug auf den Menschensohn, der mehr als Salomo ist, vorbereitet haben.[39] In Q ist der »eschatological Son of Man … also the Son of God and the messianic kyrios.«[40]

Der geographische Herkunftsort »Saba« wird in Q nicht erwähnt, wenngleich das Stichwort βασίλισσα zusammen mit der Erwähnung von Salomo eine ein-

[36] Nach Noth, *Könige* (s. Anm. 34), 224, wäre der Hinweis auf Saba schon im masoretischen Text lediglich ein Hinweis auf »ein weit entferntes abgelegenes Gebiet«; eine Interpretation, die in Q besonders ausgebaut wird.

[37] Zum Beispiel Särkiö, *Weisheit* (s. Anm. 31), 191: »Die Glorie Jahwes wird durch die Glosse in V. 1 ›für den Namen Jahwes‹ hervorgehoben«; s. a. Würthwein, *Könige* (s. Anm. 34), 119; die Wendung fehlt beispielsweise in der revidierten Lutherübersetzung von 1984 und der Einheitsübersetzung.

[38] In dieser kurzen Notiz lässt sich ein Auslöser für die spätere Rezeption finden, so dass die Begegnungsgeschichte nach 1 Kön 10 sich als mögliche Referenzgeschichte gegenüber der in 2 Chr 9 anbietet. Allerdings lässt sich angesichts der Form der Verkürzung kaum mehr feststellen, als dass die Zahl der rezipierten Erzählelemente eine auch durch das Gedächtnis vermittelte Rezeption der Gesamterzählung angibt, die in 1 Kön 9 und in 2 Chr 9 mit großer Übereinstimmung vorliegt.

[39] Gegen einen Bezug der Schriftrezeption in Q 11,31 auf den LXX-Text ausdrücklich Klein, *Lukasevangelium* (s. Anm. 11), 419; Reiser, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 15), 194. Dass die βασίλισσα νότου so weder im MT noch in der LXX bezeichnet wird, sagt m. E. wenig über den LXX-Bezug der Tradition oder des Q-Textes.

[40] M. Frenschkowski, »Kyrios in Context. Q 6,46, the Emperor as ›Lord‹, and the Political Implications of Christology in Q,« in *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft* (hg. v. M. Labahn und J. Zangenberg; TANZ 36; Tübingen und Basel 2002), 95–118, 112. Zur christologischen Wertigkeit von Q 6,46 und 7,6, vgl. Labahn, *Der Gekommene* (s. Anm. 1), 295 f., wo eine enge Relation zwischen den auf Gott und auf Jesus bezogenen Kyriosaussagen festgestellt wird.

deutige Referenz auf die biblischen Erzählkontexte darstellt. Der Herkunftsort Σαβα wandelt sich in die Richtungsangabe νότου.[41] »Saba« galt im 1. Jh. als äußerst wohlhabende Region[42] und verkörperte einen Reichtum, der von Q eher kritisch bewertet wird, wie die komplette Ausblendung des Wohlstands von Salomo[43] (1 Kön 10,4b–5a beschreiben den »Glanz der Hofhaltung Salomos«;[44] vgl. 2 Chr 9,3 f.; s. a. das Reichtum bringende Schiff: 1 Kön 10,11) und seiner Besucherin mit ihren Gastgeschenken (1 Kön 10,2.9; 2 Chr 9,1.9) in Q 11,31 zeigt. So tritt keineswegs zufällig die »Weisheit« des Königs in den Fokus,[45] für deren Gabe die nicht-jüdische Königin Gott lobt (1 Kön 10,9; 2 Chr 9,8) und für die Gegenwart dieser Weisheit sie die Höflinge glücklich preist (1 Kön 10,8; 2 Chr 9,7). So steht der Königin »Salomo nicht als Gegnerin gegenüber, sondern sie akzeptiert den Wertekanon Salomos, akzeptiert seinen Gott und dessen Entscheidungen«;[46] so wird sie zu einer positiven Figur aus den Heiden innerhalb der biblisch-jüdischen Tradition, die in eine kritische Relation zu anderen Rezipienten dieser Tradition gestellt werden kann.

Die geographische Herkunftsangabe fügt sich mit den Richtungsangaben von Q 13,29 zusammen: ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου.[47] In beiden Texten ist mit den Himmelsrichtungen an das Kommen von Nicht-Juden gedacht,[48] so dass die ›Königin aus dem Süden‹ eine frühe nicht-jüdische Repräsentantin darstellt,[49] deren Aufwartung beim König Salomo und vor allem vor Gott selbst (καὶ τὸ ὄνομα κυρίου; 1 Kön 10,1) das zukünftige Kommen der Nicht-Juden zum eschatologischen Heilsmahl vorabbildet.

Das Hören von Salomo und von Gott führt dazu, dass die Königin kommt, πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν. 1 Kön 10,2 nimmt dieses Motiv wieder auf, wo der

[41] Als »Königin aus dem Süden« begegnet die Königin von Saba noch in TestSal 19,3; 21,1, eine Formulierung, die möglicherweise den Einfluss der Evangelientexte spiegelt: Frenschkowski, »Schriftgelehrten« (s. Anm. 8), 231.

[42] Vgl. kurz W. W. Müller, »Saba', Sabaioi,« *DNP* 10 (2012): 1177–1179, 1177; vgl. Plin, *Hist Nat* 6,161.

[43] Vgl. zum hebräischen Text Gillmayr-Bucher, »Salomo« (s. Anm. 35), 137–140.

[44] So Würthwein, *Könige* (s. Anm. 34), 119 Anm. 1, demzufolge diese Verse einen späteren Zusatz bilden.

[45] Die Fokussierung auf die σοφία Σολομῶνος ist das stärkste Argument gegen eine narrative Abbreviatur des Referenztextes zugunsten einer volkstümlichen, an der Figur/den Figuren orientierten Erinnerung; die »Weisheit Salomos« ist »a conventional expression in particular associated with our story« (Allison, Jr., *Jesus* [s. Anm. 7], 148, mit den Nachweisen).

[46] Gillmayr-Bucher, »Salomo« (s. Anm. 35), 139.

[47] Mit dieser geographischen Orientierung ist kaum an die Diaspora gedacht, sondern der Blickwinkel auf die Heidenwelt ausgedehnt: vgl. z. B. Kloppenborg, *Formation* (s. Anm. 6), 227.236; E. Rau, »›Nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden.‹ Die Boteninstruktion als Fokus der Logienquelle,« in *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (hg. v. W. Kraus; BZNW 163; Berlin und New York 2009), 37–70, 47; s. a. F. Wilk, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker* (BZNW 109; Berlin und New York 2002), 116 f. (zu Mt 8,12).

[48] Wenigstens auf der Textebene von Q muss nicht an einen »halbmythischen Ort« gedacht werden; zu Frenschkowski, »Schriftgelehrten« (s. Anm. 8), 231.

[49] Betont auch bei Allison, Jr., *Jesus* (s. Anm. 7), 148.

Zug der Königin mit großem Gefolge nach Jerusalem berichtet wird und wie sie, nachdem sie zu König Salomo kam (καὶ εἰσῆλθεν πρὸς Σαλωμων), ihr Vorhaben umsetzt. Diese Formulierungen über das Kommen der Königin entsprechen Q 11,31d: ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος.[50]

Lk 11,16 kennzeichnet die Zeichenforderung als Versuchung (πειράζοντες). In Mt 12,28 fehlt diese Motivierung, die sich allerdings bei der Aufnahme der mk. Forderung des Himmelszeichens (Mk 8,11) in Mt 16,1 findet. Eine Entscheidung, ob πειράζοντες in Lk 11,16 aus Q oder aus Mk 8,11 stammt, kann aufgrund der Rezeption des markinischen ἐξ οὐρανοῦ als lukanische Mk-Rezeption gedeutet werden.[51] Im Blick auf den Referenztext muss dennoch die Frage gestattet bleiben, ob die Herausforderung Salomos durch die Königin, die die LXX mit dem Verb πειράσαι wiedergibt, einen Einfluss auf Q 11,16 hatte. Das mit der Königin von Saba verbundene Gerichtswort über »dieses Geschlecht« könnte dann seine Zusammenstellung mit Q 11,16.29 f. dem Stichwort »versuchen« verdanken; diese Überlegung setzt voraus, dass bei der Zusammenstellung der Worte der atl. Referenztext wahrgenommen wurde und zwar, wie es für das Gerichtswort selbst vorausgesetzt werden kann, als ganzer. Der negative Terminus der Versuchung wäre auf die Gegner übertragen, wie auch andere Handlungen und Wertungen der Akteure der Begegnungsgeschichte in Q 11,16 absichtsvoll neu zugeordnet werden. Über die Erwägung ist angesichts des komplexen Textbefundes nicht hinauszukommen.

Der Bericht von der Begegnung zwischen der Königin von Saba und König Salomo in 1 Kön 10,1 ff. fährt damit fort, dass Salomo ihr alle ihre Rätsel lösen kann, so dass sie die Weisheit des Königs (neben seinen Bauten, seiner Tafel, dem Kult und dem Tempel)[52] sieht und darüber erstaunt. So kann der Aufenthalt der Königin bei Salomo zumindest im Blick auf die Weisheit des Königs mit ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος zusammengefasst werden (Q 11,31e).[53] Selbst das Ver-

[50] Nach Reiser, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 15), 198 f., liegt eine Inkongruenz zwischen 1 Kön und Q 11,31 vor, die einen weiteren Referenzbereich öffnet: 1 Kön 5,14; hier wird vom Kommen weiterer Heiden, um Salomos Weisheit zu hören, berichtet. Nach Reiser wäre die »Königin des Südens nur als Beispiel für die Heiden insgesamt« genannt (a. a. O., 199).

[51] Zum Beispiel Fleddermann, *Q* (s. Anm. 15), 491.

[52] Beredt ist das Schweigen in Q 11,31 vom sagenhaften Reichtum Salomos, der hinter dem Kommen der Königin in den atl. Referenztexten im Vordergrund stehen dürfte. Das Königtum Salomos und sein berühmter Reichtum spielen für Q 11,31 keine Rolle, sondern allein seine Weisheit, wegen der die Königin kommt. Weisheit ist geschenktes Verstehen, wie sich aus Q 10,21 einsichtig machen lässt. Anders als Q 11,31 spielt Q 12,27 auf die Pracht (δόξα) am Hofe Salomos an. Sie wird dabei aber Gegenstand der Überbietung durch die Zuwendung Gottes als Bewahrer seiner Schöpfung. Die vergänglichen Lilien auf dem Feld überbieten die Pracht des Herrschers und des Herrschaftshofs (vgl. z. B. P. Rondez, *Alltägliche Weisheit? Untersuchungen zum Erfahrungsbezug von Weisheitslogien in der Q-Tradition* [AThANT 87; Zürich 2006], 101), wo eine ästhetisch argumentierende Theologie sich eine herrschaftskritische Spitze nicht nehmen lässt.

[53] Nach 2 Chr 9,8 preist die Königin den Hofstaat Salomos selig, weil sie ἀκούουσιν σοφίαν σου (sc. Salomos; s. a. 1 Kön 10,8: οἱ ἀκούοντες πᾶσαν τὴν φρόνησίν σου); für Allison, Jr., *Jesus*

bum ἀκούω begegnet in der LXX, allerdings im Rückblick auf die Nachrichten (ὁ λόγος), die die Königin in der Ferne vernommen hat: καὶ εἶπεν πρὸς τὸν βασιλέα Σαλωμων ἀληθινὸς ὁ λόγος ὃν ἤκουσα ἐν τῇ γῇ μου περὶ τοῦ λόγου σου καὶ περὶ τῆς φρονήσεώς σου (1 Kön 10,6; vgl. 10,7). Wichtig ist, dass die Wendung ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ein Vorbild hat.

Gegen die Referenztexte (und wohl auch gegen zahlreiche Erinnerungsspuren) spricht der Rezeptionstext nicht von Salomo als reichem, mächtigem und erfolgreichem König bzw. seinem Königtum,[54] sondern fokussiert sich auf seine Weisheit.[55] In Q ist der Begriff der »Weisheit«, wie bereits Q 7,35 (»Kinder der Weisheit«) zeigt, an das Verstehen Jesu gebunden – in Absetzung von den »Weisen und Gebildeten« (σοφοί καὶ συνετοί; Q 10,21), denen das Verständnis Jesu von Gott vorenthalten ist.

Neben dem Schweigen über den Reichtum Salomos fällt eine weitere Transformation auf. Die Königin von Saba, die laut 2 Chr 9,8, stärker noch in 1 Kön 10,9 (τοῦ ποιεῖν κρίμα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίμασιν αὐτῶν) das Königtum Salomos auf eine gerechte Rechtsprechung hin konzentriert (nach 1 Kön 3,9 ist die gerechte Rechtsprechung der Grund für die Bitte um Weisheit), wird sie im Rezeptionstext Q 11,31 selbst zu einer Beteiligten der eschatologischen Rechtsprechung und Gerichtssituation mit dem Kommen des Menschensohns (Q 22,28.30). Dadurch wird Israel neu bestimmt. In der Begegnung mit Salomo stellt die nicht-jüdische Königin in ihrem Lobpreis des Gottes Israels fest, dass Gott dem Volk in diesem König aus Liebe einen ewigen Bestand gewährt (1 Kön 10,9; 2 Chr 9,8). Ihre neue Funktion im Gericht verändert in Q 11,31 diese Heilsgewissheit in eine Verurteilungsdrohung.

Die Wendung πλεῖον Σολομῶνος ὧδε ist für das Verständnis der Schriftrezeption und für die Rezeptionstechnik von zentraler Bedeutung. Im Kontext von Q verweist diese Wendung auf den Sprecher und nimmt eine christologische Wertung vor; Jesus, so wie er in Q bisher in seinem Wirken und vor allem in seiner Lehre vorgestellt wurde, übertrifft Salomo in seiner die Königin aus dem Süden herbeiführenden Weisheit.[56] Dies nimmt den Bericht über die Begegnung

(s. Anm. 7), 149, ist die sprachliche Kohärenz ein starkes Indiz dafür, dass Q 11,31 sich auf den Chroniktext bezieht.

[54] Diese Konzentration in Bezug zur »Distanz des Spruchevangeliums zu Priestertum und Monarchie« (Heil, *Lukas* [s. Anm. 14], 315) zu setzen, ist angemessen, muss aber den Kontext der Weisheitsaussagen von Q ebenfalls beachten.

[55] Vgl. z. B. Heil, *Lukas* (s. Anm. 14), 301. Dass mit der Weisheit Salomos »mehr als die in 1 Kön 10 gemeinte« (Lührmann, *Redaktion* [s. Anm. 15], 39, der von einer »Heilslehre« spricht) ausgemalt ist, ist deutlich.

[56] Die Interpretation des Neutrums πλεῖον ist umstritten. A. Yarbro Collins, »The Son of Man Sayings in the Sayings Source,« in *To Touch the Text* (FS J. A. Fitzmyer; hg. v. M. P. Horgan und P. J. Kobelski; New York 1989), 369–412, 377 f., betont, dass das Neutrum sich auf eine Sache beziehen müsse (den Heiligen Geist oder das frühchristliche Kerygma; s. a. Tuckett, *Q* [s. Anm. 13], 188) und kein christologisches Verständnis erlaube. Demgegenüber verteidigt Fleddermann, *Q* (s. Anm. 15), 514 f., mit Hinweis auf den klassischen wie den neutestament-

Salomos mit der Königin direkt auf, wo ausdrücklich festgestellt wird, dass der König die Gerüchte über ihn bei Weitem übertrifft: καὶ ἰδοὺ οὐκ ἔστιν τὸ ἥμισυ καθὼς ἀπήγγειλάν μοι προστέθεικας ἀγαθὰ πρὸς αὐτὰ ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἀκοήν ἣν ἤκουσα ἐν τῇ γῇ μου (1 Kön 10,7; vgl. 2 Chr 9,6). Dazu gehört, dass in Q Jesus selbst seine Anhänger selig spricht (Q 6,20 f.; 7,23; 10,23; s. a. 12,43); etwas, was die Königin von Saba über den Hofstaat Salomos aussagt (1 Kön 10,8; 2 Chr 9,7).

Vor diesem Hintergrund ist πλεῖον Σολομῶνος ein Signal, um das gesamte Wissen über die Begegnung der nicht-jüdischen Königin mit dem Heros des jüdischen religiösen und kulturellen Gedächtnisses zu erinnern und zu vergleichen und zwar im Sinne einer Überbietung. Es geht um mehr als nur die Erinnerung an eine Figur, sondern um einen Erzählcharakter einschließlich seiner Interaktionen, die zusammengefasst und strukturiert aufgenommen werden. So ist die Überbietung Salomos – καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε – darin angelegt, dass dieser im Referenztext selbst geradezu unüberbietbar dargestellt wurde. Die Neuordnungen passen die Gewissheiten, von denen der Referenztext sprach, an die neue Argumentation an, woraus sich zugleich die Neuordnung von Handlungen und Wertungen erklärt.

4 Rezeption und Deutung

Wie der letzte Abschnitt gezeigt hat, setzt Q 11,31 den Erzählzusammenhang in 1 Kön 10,1–3 bzw. 2 Chr 9,1–10 voraus[57] und entwickelt ein subtiles Spiel von Rezeption, Reduktion und Referenz mit zu füllenden gaps. Die Verwendung von »gaps« rafft das Dargestellte zeitlich so sehr, dass die Erzählung geradezu still steht; durch den Erzählablauf wird signalisiert, dass in der Erzählwelt

lichen Sprachgebrauch ein christologisches Verständnis. Bezieht sich das Neutrum πλεῖον auf eine Person, Salomo bzw. Jona, so ist in Q 11,31 f. jeweils das mit dieser Figur verbundene Geschehen, die mit ὅτι eingeleitete Begründung mit im Fokus; das πλεῖον zentriert sich zunächst christologisch auf Jesus, schließt aber seine Verkündigung und sein Wirken mit ein (vgl. K. Huber, »›Zeichen des Jona‹ und ›mehr als Jona‹. Die Gestalt des Jona im Neuen Testament und ihr Beitrag zur bibeltheologischen Fragestellung,« *PzB* 7 [1998]: 77–94, 88 f.; s. a. Catchpole, *Quest* [s. Anm. 19], 242, der allerdings zu Unrecht im Gegensatz zur christologischen Deutung auf die »accompanying δυνάμεις which anticipate the dawning new era« verweist), einschließlich der in Q 10 angesprochenen Verkündigung seiner Jünger.

[57] Zum Beispiel auch Allison, Jr., *Jesus* (s. Anm. 7), 148. Anders Frenschkowski, »Schriftgelehrten« (s. Anm. 8), 231: »Nicht ein Text wird evoziert, sondern die Figur einer bekannten märchenhaften Geschichte«. Unbestritten ist, dass zwischen Q 11,31 und 1 Kön 10,1–3 respektive 2 Chr 9,1–10 keine direkte literarische Abhängigkeit besteht, aber im Unterschied zu Frenschkowski versteht der vorliegende Beitrag die Figurenkonstellation Salomo – Königin von Saba/aus dem Süden in einem vermutlich durch das kollektive Gedächtnis vermittelten Rückgriff auf die biblische Episode, deren Grundbestandteile im Gedächtnis bewahrt und durch die Neuerzählung verändert worden sind.

Nicht-Berichtetes geschehen ist.[58] Betrachtet man die Übereinstimmung und Differenz des kurzen Spruchs Q 11,31 im Vergleich mit den Referenztexten, so fällt auf, dass die Episode auf ihre Grundelemente reduziert ist, wobei Auswahl, Veränderung und Reduktion von Elementen aus dem Referenzbereich deutlich interpretative Züge tragen. Die Grundelemente erinnern an die Episode selbst und rufen dazu auf, das in den Referenztexten erzählte Geschehen nunmehr neu und auf den aktuellen Kontext von Q 11,31 bezogen zu reflektieren. Nach Allison liegt ein expliziter Verweis (»explicit reference«) vor, der »by contrast, directs individuals to a text in their portable mental library, not by quoting from it, but by mentioning it or some episode in it outright«.[59] Soweit treffend erfasst, stellt sich weiterführend die Frage, ob die Relation des Rezeptionstextes zu den Referenztexten bzw. zur Referenzgeschichte noch präzisier erfasst werden kann. Hierbei ist an die Bestimmung als ›narrative Abbreviatur‹ zu denken.

›Narrative Abbreviaturen‹ sind Texte, die dadurch verständlich werden, dass sie in ihrer Kürze den »Sinn … für die Interpretationsgemeinschaft«[60] von Erzählungen erinnern und diese in Abkürzung repräsentieren, aber Gegenstand »unterschiedlicher bzw. gegenläufige(r) Interpretation«[61] werden können. Die Rede wird durch die in ihr kommunizierten Geschichten zur Anrede und nötigt zur Reflexion über die Selbstwahrnehmung. Narrative Abbreviaturen[62]

> enthalten Geschichten, ohne selbst Geschichten zu sein, spielen auf solche an oder verweisen darauf. Sinn und Bedeutung narrativer Abbreviaturen erschließen sich, genau besehen, allerdings erst dann, wenn ihre innere Temporalstruktur freigelegt wird, also eine Geschichte erzählt wird. Dabei versteht es sich von selbst, daß narrative Abbreviaturen polyvalent sind, daß Lesen und Verstehen einer solchen Abbreviatur mithin einen interpretativen Akt darstellt, dessen Resultat nicht zuletzt von den subjektiven Voraussetzungen, Wissensbeständen und Vorurteilsstrukturen des Rezipienten bzw. Interpreten abhängt.[63]

Eckart Reinmuth spricht im Zusammenhang argumentativer Texte von ›nominalisierten Erzählinhalten‹ und bezeichnet damit einen analogen Sachverhalt:

---

[58] Zur Erzähltechnik der »gaps« vgl. kurz M. Labahn, »Was ›Lücken‹ berichten – Exemplarische Beobachtungen zu narrativen ›gaps‹ in Q,« in Roth, Zimmermann und Labahn, Hgg., *Metaphor* (s. Anm. 8), 163–188, hier 167–169.

[59] Allison, Jr., *Jesus* (s. Anm. 7), x.

[60] E. Reinmuth, »Allegorese und Intertextualität. Narrative Abbreviaturen der Adam-Geschichte bei Paulus (Röm 1,18–29),« in *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre* (hg. v. St. Alkier und R. B. Hays; NET 10; Tübingen und Basel 2005), 57–69, 61.

[61] Reinmuth, »Allegorese« (s. Anm. 60), 60.

[62] Zum Terminus vgl. J. Straub, »Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung,« in *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein* (hg. v. ders.; stw 1402; Frankfurt a. M. 1998), 81–169, 123; s. a. Reinmuth, »Allegorese« (s. Anm. 60), 57–61.

[63] J. Straub, »Temporale Orientierung und narrative Kompetenz. Zeit- und erzähltheoretische Grundlagen einer Psychologie biographischer und historischer Sinnbildung,« in *Geschichtsbewußtsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde* (hg. v. J. Rüsen; Beiträge zur Geschichtskultur 21; Köln et al. 2001), 15–44, 23.

Die Verwendung nominalisierter Erzählinhalte ermöglicht den stichwortartigen Verweis auf (mündliche oder schriftliche) narrative Kontexte, die als gemeinsamer Horizont der aktuellen Kommunikation vorausgesetzt werden. Die jeweilige konkrete Gestaltung der vorausgesetzten Erzählinhalte kann gegebenenfalls durch unterschiedliche Perspektiven und Kenntnisse differieren. Nominalisierte Erzählinhalte fungieren in argumentativen Kontexten wie gemeinsame Nenner, die in ihrer relativen Abstraktheit sowohl für die Möglichkeiten ihrer narrativen Realisierung als auch für ihre argumentative Verwendung offen sind.[64]

Die Figurenkonstellation Salomo – Königin von Saba dient der Erinnerung an den einen von Gott besonders durch Weisheit, Gerechtigkeit und Reichtum ausgezeichneten König Israels, der den Ruf Israels weit über die Landesgrenzen hinaus berühmt gemacht hat; wirkungsgeschichtlich lassen sich unterschiedliche Aktualisierungen und Schwerpunktsetzungen finden, aber innerhalb der jüdischen Wirkungsgeschichte bleibt ein stabilisierendes Element von Identität und Selbstbewusstsein erhalten. Die Rezeption in Q 11,31 geht über eine positive Rezeption der Figurenkonstellation hinaus,[65] insofern sie narrative Nominalisierungen in der Gerichtsandrohung kreativ-kritisch vornimmt:

Die Königin des Südens wird beim Gericht mit dieser Generation auferweckt werden und (a) *sie verurteilen* (κατακρινεῖ αὐτήν); denn sie ist (b) *von den Enden der Erde gekommen* (ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς), um (c) die *Weisheit Salomos zu hören* (ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος), und siehe, mehr als Salomo ist hier.

(a) Das *Verurteilen dieser Generation*, das zum Auftreten der Königin (bzw. der Niniviten) durch ihr Zeugnis im Gericht führt, ist eine Travestie der juristischen Kompetenz des durch seine Weisheit zum gerechten Gericht ausgestatteten Königs Salomo. Die Verweigerung gegenüber Jesus und seinem Wirken als dem »Mehr als Salomo« widerspricht dem in der Gottesliebe zugesagten ewigen Bestand Israels (1 Kön 10,8; s. a. 2 Chr 8,7), der nunmehr die Unheilsandrohung der eschatologischen Verurteilung in der Anrede folgt.[66] Darin zeigt sich eine Neuorientierung des verwendeten gemeinsamen Gedächtnisstoffes. Sie entwickelt eine auf Abgrenzung zielende Argumentation,[67] die neuer Identitätsbildung dient.[68] Preist die Königin bei ihrem Kommen den Hofstaat selig, so preist Jesus

[64] E. Reinmuth, »Erzählen und Begreifen. Ein Beitrag zum neutestamentlichen Verständnis eines theologischen Mißverständnisses,« in *Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (hg. v. U. Mell; BZNW 103; Berlin und New York 1999), 237–256, 242 f.

[65] S. a. Allison, Jr., *Jesus* (s. Anm. 7), 154.

[66] Auch wenn die Gegenwart Zeit eschatologischer Entscheidungen ist, so antwortet Q 11,31 f. (mit D. Zeller, »Jesus, Q und die Zukunft Israels,« in ders., *Jesus – Logienquelle – Evangelien* [s. Anm. 13], 193–211, 197 f.) auf die durch die Zeichenforderung signalisierte Ablehnung Jesu als Gerichtsansage und nicht als Umkehrforderung.

[67] S. a. S. J. Joseph, *Jesus, Q, and the Dead Sea Scrolls. A Judaic Approach to Q* (WUNT 2/333; Tübingen 2012), 48.

[68] Zum Zusammenhang zwischen Erzählen und Identitätsbildung vgl. U. Schnelle, »Historische Anschlußfähigkeit. Zum hermeneutischen Horizont von Geschichts- und Traditionsbildung,« in *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-*

eine neue Gemeinde der Armen, Hungernden, Trauernden und um seinetwillen Verfolgten selig (6,20–22).

(b) Das Kommen der Königin von den Enden der Erde nimmt den Gedanken der Verbreitung des Ruhms des reichen, weisen und gerecht richtenden Königs Salomo auf, bekommt allerdings in Q eine neue israelkritische Spitze, die auf Abgrenzung zielt. In Q 13,29 wird die Tradition von der Völkerwallfahrt als Kommen der vielen Nichtisraeliten von Osten und Westen (ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν) bestimmt, um in dem Herausstoßen der zeitgenössischen jüdischen Gegner in die Finsternis ihren Gegenpol zu finden.

(c) Das Hören der Weisheit Salomos fokussiert auf den Gedanken der Weisheit, aber nicht den des Reichtums oder des Tempelbaus. Weisheit wird in Q auf die Anerkennung Jesu bezogen (Q 7,35), so dass darin der mit Achtergewicht ausgestattete Argumentationskern liegt, dass Jesus als ultimativer Gottessohn, Menschensohn und Kyrios Salomos Weisheit in eschatologisch einmaliger Weise überbietet und entsprechend Autorität und Glauben fordert.

In Q 11,31 liegt die Technik der ›narrativen Abbreviatur‹ vor.[69] Die aus den Prätexten bzw. der Erinnerung an die Prätexte stammenden Stichworte sollen die intendierten Rezipienten an die mit ihnen verbundenen Erzählinhalte erinnern. Die Abbreviatur arbeitet mit ›gaps‹, die die Adressaten aus ihrer Erinnerung an die Prätexte füllen sollen, um so den Sinn im Q-Zusammenhang zu erfassen.[70] Die Schriftrezeption als ›narrative Abbreviatur‹ verbleibt aber nicht in einem Geschichtsrückblick. Das Vergangene wird im Vollzug seiner Neuerzählung aktualisiert, indem es eine rhetorische Funktion innerhalb des Dokuments Q bekommt. Das vergangene Kommen der Königin aus dem Süden wird als ein Ereignis be-

geschichtlicher Perspektive (hg. v. J. Frey und U. Schnelle unter Mitarbeit von J. Schlegel; WUNT 175; Tübingen 2004), 47–78, hier 53–55 (mit Lit.). Zum Konzept einer »narrativen *Identität*« vgl. z. B. P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit.* München 1991; ders., »Narrative Identity,« *Philosophy Today* 35 (1991): 73–81; N. Meuter, *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur* (Stuttgart 1995); W. Kraus, »Falsche Freunde. Radikale Pluralisierung und der Ansatz einer narrativen Identität,« in *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst* (hg. v. J. Straub und J. Renn; Frankfurt a. M. 2002), 157–186; E. Reinmuth, »Subjekt werden. Zur Konstruktion narrativer Identität bei Paulus, Johannes und Matthäus,« in *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie* (hg. v. ders.; TBT 162; Berlin 2013), 215–284. Zum Identitätsdiskurs z. B. *Identitäten* (hg. v. A. Assmann und H. Friese; Erinnerung, Geschichte, Identität 3; stw 1404; Frankfurt a. M., 1998).

[69] Ähnliches ließe sich auch zur Rezeption der Jonageschichte in Q 11,32 feststellen, wo vor allem die in der Jonageschichte vorgegebenen Begriffe κήρυγμα (vgl. Jona 3,2: … καὶ κήρυξον ἐν αὐτῇ κατὰ τὸ κήρυγμα τὸ ἔμπροσθεν ὃ ἐγὼ ἐλάλησα πρὸς σέ) und μετανοέω (vgl. Jona 3,9.10; 4,2 jeweils von Gott!) Beachtung finden, die auf die Verkündigung des gegenwärtigen Menschensohns bezogen werden. Eine an der Figur des Propheten orientierte Interpretation der neutestamentlichen Jonarezeption schlägt hingegen Huber, »Zeichen des Jona« (s. Anm. 56), 77, vor.

[70] Reinmuth, »Allegorese« (s. Anm. 60), 61, betont, dass narrative Abbreviaturen »die Fähigkeit, die Bedeutung von Erzähltexten zu kommunizieren …, nicht jedoch die Fähigkeit, narrative Prätexte vollständig rekapitulieren zu können«, voraussetzen.

trachtet, das Gegenwart und Zukunft in sich trägt. Im gegenwärtigen Verhalten gegenüber Jesus[71] bzw. den Trägern der Jesusverkündigung wird eine zukunftsrelevante Entscheidung getroffen. So lässt sich die Gegenwart im Horizont dieser Geschichtsperspektive »als Zeit der eschatologischen Entscheidung« verstehen.[72]

5 Verfremdende Anknüpfung und befremdende Abgrenzung – oder wie das Erbe zur Last werden kann

Die Erwähnung der Königin aus dem Süden in Q 11,31 setzt die Erinnerung an die Referenzerzählungen in 1 Kön 10,1–13 und 2 Chr 9,1–12 nicht nur voraus. Es erfolgt vielmehr eine Um- und Neugestaltung unter Verwendung von Bauelementen der Ausgangserzählung, die durch Verkürzungen und Eingliederung in den neuen literarischen Kontext so subtil mit ihren Vorgängern spielt, dass sie Teil einer neuen argumentativen Strategie wird, die über den Textzusammenhang hinaus wirkt.

Die Königin aus dem Süden als Gestalt des gemeinsamen kulturellen bzw. religiösen Gedächtnisses des Verkündigers Jesu sowie seiner Gegner, die als Nicht-Jüdin und damit als religiöse Außerseiterin die Größe des Gottes Israels[73] anerkennt, wird ausgerichtet am ὧδε der Verkündigung Jesu (und seiner Nachfolger) zu einer Figur, die schlussendlich eine Identitätsabgrenzung begründet (κατακρινεῖ αὐτήν). Aus der Fremden, die der vom Gott Israels außergewöhnlich gesegneten Figur Salomos huldigt, wird in Q 11,31 eine Gegenfigur der Adressaten von Jesu Gerichtswort. Für den Rezeptionstext ist dabei nicht unbedeutend, dass die Königin um des Kyrios willen, der in der LXX für Gott steht (1 Kön 10,1), zumindest in Q Gott und Jesus bezeichnet, zum König Salomo kommt. Sie, die den Gott Israels für Salomo preist, wird im Verständnis des Rezeptionstextes Jesus als die Figur, die Salomo überbietet, entsprechend schätzen; auch dies präfiguriert sie für ihre Rolle im Gericht.

So berichtet die ›narrative Abbreviatur‹ von der ersten Begegnung, weil sie von einem neuen, zukünftigen Kommen der Königin aus dem Süden erzählen will. Gott wird sie hierzu auferwecken, damit sie in seinem endzeitlichen »Beurtei-

---

[71] Die These, dass der Doppelspruch über Salomo und Jona (Mt 12,41 f. par Lk 11,31 f.) ursprünglich von Jesus auf Johannes den Täufer zielte (so Theißen, »Zeichen« [s. Anm. 24], 185–187), ist hier nicht zu erörtern, da im Kontext von Q der Bezug auf Jesus bzw. den Menschensohn (Q 11,30) unstrittig ist.

[72] St. Schreiber, »Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod. Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu,« in *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! – Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (hg. v. M. Labahn und M. Lang; ABG 24; Leipzig 2007), 113–140, 131.

[73] Q 11,31 betont die σοφία Σολομῶνος als Grund der Begegnung; 1 Kön 10,1 spricht von τὸ ὄνομα Σαλωμων καὶ τὸ ὄνομα κυρίου.

lungsgericht«[74] gegen dieses Geschlecht Stellung bezieht, so dass es schließlich zu einer Verurteilung kommt.[75] »Der Königin des Südens und den Niniviten wird … eine Art Zeugenfunktion zugeschrieben: Auf Grund ihres vorbildlichen Verhaltens machen sie die Verfehlung der jüdischen Zeitgenossen Jesu als solche identifizierbar und bewirken dadurch deren Verurteilung«.[76] Traditionsgeschichtlich nimmt die Königin aus den nicht-jüdischen Völkern damit die Rolle ein, die den Gerechten in Israel in Gottes endzeitlichem Gericht zugebilligt wird.[77]

Indem sie als »Belastungszeugin«[78] auftritt, ist sie in Q 11,31 mehr als nur eine »›positive Folie‹, um die Ablehnung der Q-Gruppe durch die Juden um so drastischer beschreiben zu können«[79]. Berichtet der Referenztext von einer Nicht-Jüdin, die den Ruf von König Salomo und von Gott hörte und wegen der Gott geschenkten Weisheit zu Solomo kam, so zeigt die Dynamik des Doppelspruchs jeweils positiv agierende Nicht-Juden (die Königin, die Niniviten), die im eschatologischen Gericht Gottes an einer Verurteilung »dieser Generation« mitwirken. Die Königin aus dem Süden reiht sich in den Personenkreis ein, der nach Q 22,28.30 am Gericht über die Stämme Israels beteiligt ist, was sie in die Nähe der Nachfolgenden Jesu rückt. Das verschärft den Gegensatz zwischen Jesus, seinen Nachfolgern und den Gegnern. Aufgrund ihrer mangelnden Hinwendung zum verkündigenden bzw. verkündigten Jesus befinden sie sich nach der Logik des Doppelspruchs außerhalb des im gemeinsamen Erbe angelegten Heilsraums.

---

[74] Vgl. M. Konradt, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik in 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117; Berlin und New York 2003), 16, der mit diesem Terminus ein ergebnisoffenes Gerichtsverfahren bezeichnet, das aufgrund des verhandelten Sachverhalts entschieden wird.

[75] Die Begriffe κρίσις und κατακρινεῖν verweisen terminologisch auf den Gerichtskontext (zur sachlichen Problematik E. Brandenburger, »Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen,« in: ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* [SBAB 15; Stuttgart 1993], 289–338, 296), wobei die futurische Totenauferweckung (ἐγερθήσεται) nicht allein den endzeitlichen Zeitrahmen bestätigt, sondern auch den Vorrang des Handelns Gottes als Richter im Blick behält.

[76] Wolter, *Lukasevangelium* (s. Anm. 23), 425.

[77] Vgl. z. B. Luz, *Matthäus 2* (s. Anm. 18), 280. Zentrale Belege sind: Dan^{LXX} 7,22; Sap 3,8; Jub 24,29; 1 Hen 95,3; Bill IV 1103 f.

[78] Klein, *Lukasevangelium* (s. Anm. 11), 420; Reiser, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 15), 197; s. a. M. Tiwald, »Die protreptische, konnotative und performative Valeur der Gerichts- und Abgrenzungsmetaphorik in der Logienquelle,« in Roth, Zimmermann und Labahn, Hgg., *Metaphor* (s. Anm. 8), 115–137, 132: »Zeugin der Anklage« (s. a. Melzer-Keller, *Frauen* [s. Anm. 16], 50) unter Hinweis auf 1 Hen 98,6; 99,6; weitere Parallelen bei Gregg, *Jesus* (s. Anm. 15), 143 f. Zum ›Personal‹ der Anklage im jüngsten Gericht aus Zeugen und Anklägern vgl. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt* (Tübingen 1934), 303.

[79] Heil, *Lukas* (s. Anm. 14), 334. Ähnlich Catchpole, *Quest* (s. Anm. 19), 283, für den die Heiden in Q 11,31 f. lediglich »models of response but only as means for rebuking those who have not responded« sind.

Doch bereits durch die Bezeichnung der Gegner Jesu als »diese Generation« (ἡ γενεὰ αὕτη),[80] die ein entscheidendes Merkmal der redaktionellen Gestaltung der Q-Stoffe ist,[81] erfolgt eine Stigmatisierung der Gegenspieler Jesu. Auch die Wendung ἡ γενεὰ αὕτη stammt aus dem gemeinsamen Schrifterbe und wird in der frühchristlichen Rhetorik in anti-jüdischer Polemik verwendet.[82]

Zu Recht beklagt Ulrich Luz das »Schockierende« der Worte vom jüngsten Gericht in Mt 12,41 f. darin, dass »die Erwartung Israels umgekehrt wird«[83]. Die Trennungslinie ist zunächst eine literarische Konstruktion, durch die die Charaktere des Dokuments in eine negative Beziehung zu einander gesetzt werden. Da Erzählungen mit ihren Aktanten und Opponenten an der Identitätsbildung der Leser und Leserinnen beteiligt sind, haben die textinternen Abgrenzungen und Relationsbestimmungen Auswirkungen auf die Rezipienten. Q und seine intendierten Adressaten bauen eine Identität auf, die sich in dem vergangenheitlichen Geschehen der Verkündigung Jesu begründet, das zum entscheidenden Datum für ihre Gegenwart und Zukunft geworden ist, und die Gruppe von ablehnenden jüdischen Gruppen abgrenzt,[84] um dabei das gemeinsame Erbe für die eigene Legitimierung zu beanspruchen.

Die gemeinsame Erinnerung wird angesichts des besonderen, eschatologischen Wirkens des Menschensohns zur religiösen Trennungslinie. Das Wirken Jesu einschließlich seiner Ablehnung dient zudem der Selbstinterpretation und der Identitätsfindung der Adressaten von Q:[85] die gegenwärtige Jesusverkündigung der Q-Gruppe ordnet sich in Anknüpfungen und Abgrenzungen, die der erzählte Jesus auf der Textebene vornimmt, ein und entwickelt neue Horizonte ihrer Identität.

6 Zusammenfassung

In Q 11,31 liegt ein qualifizierter Gebrauch der Technik der ›narrativen Abbreviatur‹ der biblischen Erzählung der *Königin von Saba* vor (1 Kön 10,1–13 und 2 Chr 9,1–12). Damit wird nicht nur eine märchenhaft-volkstümliche Figurenkonstellation des gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses, Salomo – Königin von Saba, erinnert, vielmehr liegt eine kreative und neu gestaltende Rezeption narrativer Strukturen vor, so dass eine durchaus schriftgelehrt zu nennende Schriftrezeption erfolgt. Die Königin von Saba, die als Nicht-Jüdin Gottes Gabe

[80] Zu »dieser Generation« als einem narrativem Charakter in Q vgl. die Analysen bei Labahn, *Der Gekommene* (s. Anm. 1), 412–424.

[81] Vgl. Lührmann, *Redaktion* (s. Anm. 15), 24–48, 84.

[82] Zum Hintergrund der Wendung, ihrer Nachwirkung in rabbinischen Texten und der frühjüdischen Rezeption vgl. kurz Allison, *Jesus* (s. Anm. 7), 57–59.

[83] Luz, *Matthäus 2* (s. Anm. 18), 280.

[84] S. a. Joseph, *Jesus* (s. Anm. 67), 90 f.

[85] S. a. Labahn, *Der Gekommene* (s. Anm. 1), 578–587.

der Weisheit Salomos lobte, macht durch ihren eschatologischen Auftritt als Zeugin im Gericht in der Nähe der Nachfolger Jesu, die über die Stämme Israels richten werden, eine eindrucksvolle Karriere in Jesu narrativer Abbreviatur von Q 11,31.

Auch wenn der direkte Rückgriff auf die schriftliche Version der Referenztexte nicht nachweisbar ist, bleibt interessant, wie mit den wesentlichen Erzählmerkmalen der Referenztexte in der neuen Erzählminiatur umgegangen wird. Tatsächlich erfahren die entscheidenden Elemente eine Aufnahme in der Abbreviatur, werden allerdings neu und damit teilweise gegen die Referenzerzählung zusammengefügt. Dabei wird der Kommunikationssituation Rechnung getragen, so dass Jesus in Q als erzählter Erzähler der Begegnung von Salomo und der Königin selbst sowie seine Gesprächspartner neu verstanden werden. Heilssicherheiten des Referenztextes werden zu einer Unheilsgewissheit, und Elemente der Garantiegestalt Salomo werden auf die heidnische Königin übertragen. Solche Nominalisierungen in den Verben des Verurteilens, des Kommens und des Hörens werden Teil einer neuen Argumentationsstrategie. In diesem Licht richtet das judenchristliche Q-Dokument die Identität seiner Adressaten/Adressatinnen in Bezug auf ihre jüdische Mitwelt an Jesus als der Zentralfigur neu aus.

Diese Argumentationsstruktur ist nicht allein Teil vom *plot* des Q-Dokuments, sondern schärft die Identität der Adressaten/Adressatinnen der Schrift im Gegenüber zu ihrer Mitwelt, mit der die Gruppe das gemeinsame religiöse Erbe und dessen Erinnerung teilt, neu. Damit lassen sich Anknüpfung wie auch Abgrenzung auf dem Mutterboden des gemeinsamen religiösen und kulturellen Erbes erkennen. Durchaus erschreckend ist es, wenn gerade aus diesem Erbe Abgrenzungsstrategien entwickelt werden, die sich der erzählerischen Abkürzung einer Episode der gemeinsamen Schrift verdanken.

The Messianic Secret in the Fourth Gospel

On the Fundamental Importance of Mark for John's Rewriting of the Story of Jesus

Troels Engberg-Pedersen

The notion of ›Biblical rewriting‹ or ›rewritten Bible‹ has recently become somewhat in vogue in Biblical scholarship. In a Danish context, my former colleague, Mogens Müller, has led the way with some important studies.[1] The idea itself is stimulating in a number of respects, but it also shares with another concept in the field, ›intertextuality‹, a certain fuzziness of definition that makes it difficult to handle with any precision. In this article, I will address an issue that falls under both concepts, but I will try to make the discussion so precise that the issue can be answered with a yes or a no: did the writer of the Fourth Gospel as we have it (that is, ›John‹) know the Gospel of Mark as we have it? By ›know‹ here I mean: either from having himself read it or from having heard it read aloud to him a sufficient number of times to make him able to remember its specific shape. So, yes or no?

In putting my question as sharply as this, I am also trying to articulate a question that belongs under another very broad, scholarly topic in such a manner that there is at least a chance that the question may be answered with some certainty. That topic is ›John and the Synoptics‹, one of the most hotly debated topics within New Testament scholarship where there is no consensus and where – partly for the same reason – it is absolutely mandatory that the scholar makes his or her methodological premises clear before arguing for any specific position on the

[1] See, e. g., M. Müller, »The New Testament gospels as Biblical rewritings. On the question of referentiality,« *Studia Theologica* 68 (2014): 21–40; »Acts as Biblical Rewriting of the Gospels and Paul's Letters,« in *Luke's Literary Creativity* (ed. idem and J. T. Nielsen; LNTS 550; London 2016), and *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske genskrivninger* (*The Gospel and the Gospels. The Gospels as Biblical Rewritings*) (Copenhagen 2015).

matter.[2] Here I will state my own premises without being at all able to defend each of them in the proper way.[3]

First, as already indicated, I will be talking of both gospels ›as we have them‹, that is, as the whole texts that form part of the New Testament. The main reason here is the historical critical one that in the form in which historical criticism has set about dividing those texts into layers and then to ascribe the layers to different historical settings, this approach has reduced itself *ad absurdum*. The lack of consensus achieved in this way is so strong that it casts serious doubt over the whole approach.[4] This is certainly not to deny that a lot of things may have happened ›before‹ the two texts as we have them, but only to insist that we cannot know with any precision or certainty and hence that we should work on those texts without presupposing or advancing any such hypothesis.

Secondly, I see the two gospels distinctly as written texts. Again, there may very well be traditions behind them that we should call ›oral‹. But I am convinced that the Gospel of Mark (the earlier one) is itself a textual fixation of whatever oral (*or* written, in a basically ›non-narrative‹ form) material ›Mark‹ had in front of him. Here I concur with the often expressed view that Mark invented the gospel genre in the form we have it in the four New Testament gospels: a kind of *bios* of Jesus that began with his predecessor John the Baptist (and eventually with some important embellishments before that), continued with an account of Jesus' sayings and doings in and around Palestine, and ended in Jerusalem with his death and resurrection. Mark invented this genre as a written text (the one we have), which is most clearly seen when one considers the set of themes with which he holds his narrative together: the symbolic role of geography, the different roles of Jesus' interlocutors (the crowd, the Pharisees, etc.), and much more – and indeed, as we shall see, the ›Messianic secret‹. Mark, then, is a written text. And the same goes to an even higher degree for John, who explicitly refers his readers to what has been ›written in this book‹ (20:30).[5]

Thirdly, while I am talking of the two gospel texts as we have them, and hence in principle of their ›implied‹ authors and readers, I am also allowing myself to ask of the ›real‹ author of the Fourth Gospel whether he (since it is ›John‹, of

[2] To my mind, the best overall statement on the issue remains J. Frey, »Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition,« in *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons* (ed. Th. Söding; QD 203; Freiburg i. Br. 2003), 60–118 (also in J. Frey, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Texten I* [ed. J. Schlegel; WUNT 307; Tübingen], 239–294, from which I quote), who is strong on both the history of research, the methodological issues, and the substance of John's relationship with Mark. Also excellent is U. Schnelle, »Johannes und die *Synoptiker*,« in *The Four Gospels 1992* (FS F. Neirynck; ed. F. van Segbroeck, Chr. M. Tuckett, G. van Belle, and J. Verheyden; BETL 100; Leuven 1992), 1799–1814.

[3] All through this article, I will be relying on the fully documented, much more extensive treatment of John I have given in *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel* (Oxford 2017).

[4] I argue for these stark claims in *John and Philosophy* (n. 3), chapter I.

[5] All translations are my own, unless I mention other translators (including NRSV).

whom we otherwise know nothing) knew the Gospel of Mark in the sense given above of ›knew‹. Basically, I am doing a comparison of Mark and John (in certain respects) and then asking whether the results of the comparison are such that it is probable that the Fourth Gospel could not have been written without its (real) author having known Mark.

Fourthly, in performing this act of comparison I am looking for both differences (of which there are many and very obvious ones) and similarities. It may appear that I am more concerned with similarities since these will be particularly relevant for answering my question. However, I am just as interested in the differences. This is because the whole point of the exercise is not, in fact, so much, or primarily, to answer my question either positively or negatively. That answer will be relevant to the broader interests that scholars have had when they have addressed the issue of John and the Synoptics. Here belong such questions as where the Fourth Gospel belongs within ›early Christian literature‹ as a whole; whether it reflects independent traditions about Jesus; and more of the same general kind. By contrast, my own ultimate interest in comparing Mark and John lies in getting to understand *either text* better, as it were on their own. If that can be achieved, one may well go on from there to address the broader questions, but that will constitute of distinct change of the agenda.

Fifthly, in pursuing the comparison I shall be running a distinct risk of circular reasoning. The comparison itself builds on an independent interpretation of either text, but since I will be looking for similarities in order to answer my question, there is a risk that I shall neglect some differences in order to get to the similarities. That is a risk that must be run, and I trust that my readers will be quick to point out where I may have succumbed to it. The risk is particularly strong in the case of the reading of the Fourth Gospel that I shall present. Here I will claim that the comparison with Mark may serve to bring to light an overall shape of John's whole account of Jesus that is in fact there in the Fourth Gospel itself and may be seen to be so even without any knowledge of Mark. But I also claim that its presence in John comes out much more strikingly when one compares it with Mark.

Sixthly, for the purpose of answering my more immediate question whether John knew Mark, I will focus the comparison on features of Mark that are specifically ›redactional‹.[6] Since I am unconcerned about layers in Mark, I define ›redactional‹ here as ›special‹ to the Markan text as we have it in the sense that were those features to be taken away from our Mark, the remaining text would be an altogether different one.

[6] For this point compare Frey, »Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition« (n. 2), 258, who rightly refers to I. Dunderberg, *Johannes und die Synoptiker* (AASF.DS 69; Helsinki 1994) for the same point.

In what follows, I will take it as settled that the Gospel of Mark is virtually defined by the role played by the theme of the ›Messianic secret‹ that William Wrede was the first scholar to find in it.[7] Believing this to be a ›redactional‹ theme in the sense given above, I will then show that duly inflected and transformed this theme is also central to and even definitory of John's account of Jesus. Since, as we can see from Matthew and Luke, who both knew and used Mark but did *not* make much of his theme of the ›Messianic secret‹, that theme was peculiar to Mark, it will follow that if John, too, made central use of the same motif, then John knew Mark.

1 The Messianic secret in Mark

Wrede's original account of the Messianic secret in Mark has of course not gone unchallenged. The most persuasive discussion has been the one by Heikki Räisänen.[8] It seems to me, however, that Wrede remains right to have found two distinct ideas in Mark that *together* constitute the motif of the Messianic secret. Here is Wrede's own succinct statement of the two ideas:

> We find in Mark two ideas:
> 1) As long as he is on earth, Jesus keeps his messiahship a secret.
> 2) To the disciples he does admittedly reveal himself in contrast to the people, but to them too he remains incomprehensible in his revelations for the time being.
>
> Behind both ideas, which to a large extent overlap, lies the same belief that real knowledge of what Jesus is only begins with his resurrection. This idea of the secret Messiahship extends significantly in Mark. It dominates many sayings of Jesus, numerous miracle stories, and the entire course of the narrative as a whole.[9]

The combination of these two ideas is spelled out in Mark in the following way. Throughout the gospel Jesus engages with different groups of people: the Jewish crowd, the disciples, and his various opponents, primarily the Pharisees, who are later (in Jerusalem) joined by the high priests. In addition, Jesus from time to time engages directly with the demons he is banishing from people afflicted with them. The Messianic secret proper concerns Jesus' identity as the Messiah. Of the four groups of characters, Jesus' opponents are never (until at the very end) explicitly told by Jesus that he is the Messiah, nor do they ever understand and accept it. They do recognize from early on (Mk 2:1–3:6) that Jesus behaves in ways that go against normal Jewish practice and decide for that reason to have him killed (3:6). It is only at the end of this development, in Jesus' appearance

[7] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen 1901).

[8] H. Räisänen, *The Messianic Secret in Mark* (Edinburgh 1990).

[9] Wrede, *Das Messiasgeheimnis* (n. 7), 114. My own translation with input from W. Wrede, *The Messianic Secret* (tr. J. C. G. Greig; Cambridge 1971).

before the Jewish Synedrium (14:53–65), that the high priest explicitly asks Jesus whether he is ›the Messiah, the Son of the Blessed One‹ (14:61, NRSV). And here, at this very high point in Mark's Gospel, Jesus at long last answers: ›I am; and »you will see the Son of Man seated at the right hand of the Power«, and »coming with the clouds of heaven.«‹ (14:62, NRSV) – and then the high priest decides that they have all the evidence they need to have Jesus convicted of blasphemy! In short, even though the Messianic secret is finally lifted in relation to Jesus' opponents, they do not understand it at all.

At the other end of the span from Jesus' opponents to his followers, his disciples, there is a development that constitutes one backbone of the Gospel as a whole. To begin with (Mk 4), although Jesus fully explains to the disciples in private (4:34) everything he has said to the crowd in parables (4:33), the disciples nevertheless remain in the dark about who Jesus is (›Who then is this, that even the wind and the sea obey him?‹, 4:41, NRSV). And so they continue throughout the first half of the Gospel, e. g. in 8:17 (›Do you still not perceive or understand?‹, NRSV) and 8:21 (›Do you not yet understand?‹, NRSV). With Peter's confession, however, in 8:29 (›You are the Messiah‹, NRSV), they do reach the proper understanding of Jesus – but only in such a manner that Mark goes out of his way in the second half of his text to show that in spite of everything the disciples did *not* understand that Jesus was a Messiah who was meant to die on the cross. That is what is partly shown in Jesus' three passions predictions as he and the disciples are moving towards Jerusalem (8:31–33; 9:31–32; 10:32–34). In the case of the disciples, Jesus means them to understand his Messianic identity, and they half do, but no more than that.

In the middle of the span is the crowd, which to begin with is very favourable towards Jesus due to his healings and the like and who do have a sense that there is something special about him (already at his first public appearance in Kapernaum: ›What is this? A new teaching – with authority!‹, 1:27, NRSV). Still, in spite of the fact that the crowd also greets Jesus upon his entry into Jerusalem as inaugurating ›the coming kingdom of our ancestor David‹ (11:10, NRSV), they end up joining Jesus' direct opponents, the high priests, in asking Pilate to release Barabbas so that Jesus may be crucified (15:11, 13). Basically, therefore, none of the three ordinary human groups – the opponents, the disciples, and the crowd – fully recognize who Jesus is.

It is different, however, with those who represent the ›super-human‹ level that is present all through. The demons who are involved in Jesus' healings of people among the crowd do know his identity as indicated already in the first scene at Kapernaum (›I know who you are, the Holy One of God‹, 1:24, NRSV). And it is to them that Jesus gives the instruction not to reveal his identity, but to keep it a secret: ›and he would not permit the demons to speak, because they knew him‹, 1:34; cf. 3:11–12. What this shows is that although nobody at the human level fully recognized who Jesus was (the ›Messiah‹, the ›Holy One of God‹, the ›Son

of the Blessed One‹), he *was* these things all the time and was recognized as such by those who had access to this ›super-human‹ level.

It is well known that Mark highlights this level at three points during his Gospel. At his baptism (1:9–11), God himself makes it clear – to Jesus himself *and* the reader! – when he tells Jesus: ›You are my Son, the Beloved‹ (1:11). In the transfiguration scene (9:2–10), God once more makes it clear – and now to the three disciples who were present on the mountain (and of course to the reader) – when he tells the three disciples: ›This is my Son, the Beloved‹ (9:7, NRSV). Finally, at Jesus' death, a Roman centurion makes it clear when he says of Jesus: ›Truly this man was God's Son‹ (15:39, NRSV). Three times, then, it is made wholly clear that Jesus *was* the Messiah all through his life and death, only this was not realized or understood by any of the three groups of ordinary human beings with whom he interacted: certainly not – rather, quite the opposite – by his direct opponents; in fact not – in spite of everything – by the crowd; and only half by his direct followers, who at one point (in Peter's confession, 8:29) did come to realize *half* of what Jesus was.

Two questions, then: why did Mark's Jesus *mean* to keep his identity a secret – even to such an extent that he spoke in parables to the crowd in order that they should *not* understand him (4:11–12)?[10] And when was the secret lifted? Wrede himself developed a complicated answer to the first question in terms of the way the historical Jesus had in fact been understood. Here it will suffice to say that Mark apparently wished to tell his reader something about the reactions to Jesus of three groups: his direct opponents at one end of the span, his direct followers at the other end, and a group of ›non-committed‹, but initially positive people in between. If in the end the latter did *not* understand who Jesus was or what he was saying, then that ›must have‹ been intended by Jesus – if Jesus in fact was the person whom Mark describes him as being.

Summarizing, we may say the following of Mark's account of Jesus' *presentation* to the various groups of his own identity (which is made wholly clear to the reader all through the book) and of their *understanding* of it. Jesus' Messianic identity is not kept a secret to his direct opponents, but only revealed to them at the very end. This, however, is wholly immaterial since all through they do not understand it *at all*. Jesus' Messianic identity *is* intimated to the disciples, who *should* have seen; and they in fact do manage to see half of it. Nevertheless, the basic point about them is that in the end they do not see it either. Finally, the Messianic identity is distinctly *kept* a secret to the crowd – corresponding to the fact that they never see it fully and in the end side with the opponents.

When, then, was the secret lifted in the sense that the disciples, at least, came to see *fully* who Jesus was? The answer is given at the end of the transfigura-

[10] Here I am on purpose connecting Mark's ›parable theory‹ with the motif of the Messianic secret.

tion scene, as Wrede clearly saw: ›As they were coming down the mountain, he ordered them to tell no one about what they had seen, until after the Son of Man had risen from the dead.‹ (9:9, NRSV). That is, Jesus' true identity as it had been revealed to the three chosen disciples on the mountain *must remain a secret until after his resurrection*. Again, we may ask why. And again the answer will be that Jesus' true identity as *a Messiah who was also (going to be) crucified* was not seen, *could* not be seen and was not even *meant* to be seen until after his resurrection. Why – if that *was* Jesus' true identity – was it not *meant* to be seen before that moment? Again the answer is: *because* it *was* not and *could* not be seen before then.

Thus understood, the motif of the Messianic secret that Wrede discovered in Mark pinpoints the following ideas:

- Jesus *was* the Messiah (even though he was not understood that way),
- He was a Messiah to be crucified,
- This idea was impossible to understand while Jesus was alive,
- Jesus was a Messiah to be crucified *and then resurrected*,
- It was Jesus' being resurrected that gave *meaning* to the idea that he was a Messiah to be crucified and hence made it possible to understand that idea.

This set of ideas is brought to expression in Mark by means of the secrecy motif. Jesus was …, but was not understood as …: *ergo*, he was not *meant* to be understood. Only after his resurrection was the secret lifted: *ergo*, only then was it *meant* to be lifted. Jesus' true identity as a Messiah to be crucified was not and could not be seen while those things happened. It was *shown* to be *meant* by God through the resurrection – which also showed, of course, that Jesus was a Messiah to be crucified *and* resurrected. Before that last event Jesus' full identity was meant to be kept a secret.

On this understanding, there is no need to go back with Wrede to any conjectural historical situations and layers behind Mark. Rather, it makes excellent sense to claim that Mark has pinpointed a feature in the understanding of Jesus Christ – namely, the fact that he was crucified – that cries out for explanation. And his answer is that Jesus Christ *had* to die on the cross. That was part of the plan even though it could not be understood at the time. However, that it was this was *shown* at the resurrection. Then Jesus' full identity *could* be understood – and *was* understood.

For the sake of clarity it is worth stressing that Mark employs the secrecy motif not just in relation to the crowd, but also to everybody else, including the disciples (at 9:9). In the former case the motif of secrecy is invoked by Jesus whenever characters (the demons) who represent the ›super-human‹ level of things make his identity known. In the latter case the motif of secrecy is invoked by Jesus when the three disciples on the mountain have been given a glimpse of the ›super-human‹ level. Thus, the secrecy motif highlights and *combines* these

two themes: exactly who Jesus *was* (all through the story of his life on earth, that is, his full identity); and that he was not understood by *anybody* at the time to be just that.

2 The ›Messianic secret‹ in John

Turning now to John we should immediately point to two major differences from Mark. First on secrecy. In John there is absolutely no idea that Jesus wanted to keep his true identity a secret. Quite to the contrary, when the first disciples greet Jesus in the second half of John 1 (1:35–51) by calling him a number of reasonably appropriate ›names‹ (›the Messiah‹, 1:41; ›him about whom Moses in the law and also the prophets wrote‹, 1:45, NRSV; ›the Son of God‹ and ›the King of Israel‹, 1:49), they are explicitly told that they will see ›greater things than these‹ (1:50), in particular things happening to the Son of Man (1:51, see again 6:62). Similarly, in the Farewell Discourse of 13:31–17:26 the disciples are explicitly told what is going to happen to Jesus, once again focusing on his return to God (cf. 16:28). Nothing is kept a secret here on Jesus' side. On the contrary, he repeatedly refers explicitly to his destiny and consequently to his full identity.

The same is true in relation to the crowd of Jews and others who get into contact with Jesus and are shown what he is capable of doing. To the Samaritan woman, who begins to speak of ›the Messiah‹ (4:25), Jesus explicitly states: ›I am he, the one who is speaking to you‹ (4:26). And the fact that Jesus' miracles are called ›signs‹ of course means that they are meant to point to the person who has performed them and who he is. In fact, bringing that out is the whole theme of John 9, in which the man born blind who has then been healed by Jesus gradually by his own means comes to the conclusion that ›this man‹ must be ›from God‹ (9:33). For later purposes, however, it is worth noting that he needs Jesus' help to take the final step of realizing that Jesus is even more than that, namely (once again), ›the Son of Man‹ (9:35–38). There is no whisper of secrecy here. On the contrary, from Jesus' side the ordinary human beings with whom he gets into contact are *meant* to understand who he fully is. (Only, as we will see, they do not in fact do so.)

Finally, Jesus does nothing whatever to hide his identity from those among the Jews who become his direct opponents. On the contrary, his claim that ›The Father and I are one‹ (10:30, NRSV) made in direct dialogue with those Jews (10:22–39) comes as only one of several equally strong and direct claims throughout the confrontation with ›the Jews‹ in John 5–10. For instance, when ›the Jews‹ decide that Jesus must be killed ›because he was not only breaking the Sabbath, but was also calling God his own Father, thereby making himself equal to God‹ (5:18, NRSV), the whole brunt of Jesus' response in the following speech (5:19–47) is that they are exactly right: he *is* equal to God!

The first difference, then, from Mark is that there is absolutely no secrecy in John concerning Jesus' full identity. On the contrary, Jesus constantly trumpets it forth.[11] Here one might also mention a difference between Mark and John in their account of Jesus' baptism. In Mark it constitutes one of the three pillars of his Gospel that indicate Jesus' true identity while the same is kept a secret at the human level. Correspondingly, what happens in the baptism scene in Mark (1:9–11) takes place exclusively between Jesus and God. *Jesus* ›saw‹ the spirit descending (1:10), *Jesus* heard a voice from heaven saying ›*You* are my Son, the Beloved‹ (1:11). Consider then John. Here (1:29–34) the whole scene is packed into the witness of John the Baptist. *He* saw and heard – and he is now bearing *witness* to those events, in order that Jesus ›might be revealed to Israel‹ (1:31, NRSV). Moreover, John makes the Baptist *repeat* that witness a little later (3:25–36) if anybody should have missed it. In John, Jesus' identity is made wholly public by the Baptist to anybody who cares to listen.

The second difference from Mark lies in the fact that in John the key point about Jesus' identity is not (just) that he is the ›Messiah‹, but something more. We have already noticed this in connection with 1:35–51, where Jesus explicitly points beyond Nathanael's confession of him as ›the Son of God‹ and ›the King of Israel‹ (1:49). In the same vein, once Jesus has declared to the Samaritan woman that he himself is the ›Messiah‹ of whom she has been speaking, she is described as *pondering* ›*Might* he perhaps be the Christ?‹ (4:29), and as the story continues, her fellow Samaritans are described (4:39–42) as rejecting *her* witness to Jesus, settling instead – once they have themselves been together with Jesus for a couple of days – on the much more appropriate view that ›this man is truly the Saviour of the world‹ (4:42). All through the Fourth Gospel it is clear that while ›Messiah‹ and ›Christ‹ are appropriate enough as titles for who Jesus is, they are also insufficient: he is even more than that, primarily the ›only Son of God‹ (cf. 1:14, 18), ›Son of the Father‹ (passim), and the like.[12]

With these two differences from Mark in place we may immediately conclude that there is no *secret* in John that is *Messianic*. In other words, there is no ›Messianic secret‹ in John. Why, then, the title of this article?

The answer is: because the other side of the motif of the Messianic secret in Mark, namely, the lack of understanding on the part of the crowd, the Jewish opponents, *and* the disciples is very much in place in John too, indeed, one may

[11] Compare Wrede, *Das Messiasgeheimnis* (n. 7), 180: »What is the activity and the speech of the Johannine Christ if not a continuous revelation? Over all his speeches one might place as a motto the word he says to the high priest: ›I have spoken openly to the world … I have said nothing in secret‹(18:20).«

[12] Wrede, *Das Messiasgeheimnis* (n. 7), 179 f. rightly saw this: »The view of Jesus in the Gospel of John is not characterized by the concept of the Messiah. (…) The only begotten Son of God, the *Logos*, the Light of the World, the Bread of Life, the bringer of Truth, these are predicates (…)«

well say that this theme is given even stronger emphasis than in Mark. Moreover, John also spells out even more strongly than Mark the part of this theme that states that the lack of full understanding could only be lifted – but then definitely also *will* be lifted – after Jesus' resurrection. Let us consider these two similarities with Mark: the lack of full understanding among all while Jesus was alive; and the point about when this lack of understanding was lifted.

First on the lack of full understanding. We have already seen that full understanding of Jesus, according to John, involves the point about the ›Son of Man‹ returning to God (cf. 6:62 and 16:28). This means that recognition of Jesus as the ›Messiah‹ or other ›lesser‹ titles is insufficient. The disciples of 1:35–51 have not yet reached the ultimate understanding for which Thomas' confession in 20:28 – nota bene: made *after* Jesus' resurrection – stands out as the crucial example: ›My Lord and my God!‹ (NRSV). Nicodemus in John 3 knows that Jesus is a ›teacher who has come from God‹ (3:2, NRSV), but that is clearly insufficient, too, as is shown by the following conversation. Similarly, the man born blind in John 9 himself reaches the conclusion that Jesus comes ›from God‹ in a heightened sense, but we saw that he needs Jesus' help to get from there to the full understanding. Again, the Samaritan woman only half-saw that Jesus was the ›Messiah‹ and in itself that was not enough. (On her compatriots see further below.) What then about Martha in John 11? Her confession sounds splendid: ›Yes, Lord, I believe that you are the Christ, the son of God, the one coming into the world‹ (11:27). But two things qualify this insight. First, Martha's declaration does not in fact answer Jesus' question since he had asked about a very specific point about life and death (11:25–26) that follows from his claim that he himself is ›the resurrection and the life‹ (11:25, NRSV). Secondly, it is shown later in the story (11:39–40) that Martha precisely did *not* understand Jesus' claim to be ›the resurrection and the life‹. Thus Martha did not either grasp fully who Jesus was.[13] In fact, although the titles she gives in 11:27 are in a way all right, they do not necessarily have the explicit ›intension‹ (in the philosophical sense of this) that John puts into them. For instance, ›the son of God‹ *need* not mean ›the *only* Son of God‹.

[13] This is one of the most contended issues in Johannine scholarship. On the positive side, compare Michael Theobald's almost ecstatic celebration of the »erleuchteter Glaube, gesättigt durch Erfahrung, der sich in dem Bekenntnissatz ausspricht: ›*Du bist der Heilige Gottes!*‹« M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12* (Regensburger Neues Testament; Regensburg 2009), 495 (his italics). On the sceptical side, compare Nils Dahl: »The reader has to understand that her declaration, ›I know that he will rise again in the resurrection on the last day‹ was both correct and inadequate, *as was her later confession that Jesus is the Christ, the Son of God* (11:21–27, *and see vv. 39–40*).« N. A. Dahl, »›Do not wonder!‹ John 5:28–29 and Johannine Eschatology Once More,« in *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in Honor of J. L. Martyn*, (ed. R. T. Fortna and B. R. Gaventa; Nashville 1990), 322–336, 329 (my italics). Both Theobald and Dahl of course are and were superb scholars. For further discussion of the issue see *John and Philosophy* (n. 3), chapters VIII and XII.

We should conclude that none of the individuals with whom Jesus gets into contact understands his identity to its full extent. There are two exceptions to this rule. One is John the Baptist, but his actual understanding is easily explained by the role he has been given in John of bearing witness to Jesus. The Baptist stands somewhat apart. After all, he has been explicitly told by God (1:33). The other exception is the Samaritan men of 4:39–42, but that exception, too, can be explained. It seems likely (not least in the light of the very complicated verses, 4:31–38, that appear to be speaking of the mission after Jesus' death) that the Samaritan men are meant to represent those non-Jews who *after* Jesus' death obtained a full understanding of who Jesus was and hence became members of the newly founded ›church‹. Their almost ›proleptic‹ appearance in 4:39–42 should not throw doubt on the general rule that according to John, nobody fully grasped who Jesus was until after his death and resurrection.

That this also holds of the disciples is shown with great clarity by the Farewell Discourse (13:13–17:26). In two of its four sections, (*i*) 13:36–14:31 and (*iii*) 16:16–33, Jesus announces to the disciples that he is about to depart and comforts them by explaining that they will receive the ›paraclete‹-*pneuma* as a substitute for Jesus himself. But John also makes it very clear that the disciples do not fully understand what Jesus is talking about. That, for instance, is the overall theme of the first part of section *i* (13:36–14:11), and it similarly constitutes *the* theme of section *iii*, in which Jesus returns to the overall line of thought of section *i*.[14] This comes out very clearly in the latter half of that section (16:25–33). Here is Jesus: ›I have said these things to you in figures of speech (ἐν παροιμίαις). The hour is coming when I will no longer speak to you in figures (ἐν παροιμίαις), but will tell you plainly (παρρησίᾳ) of the Father‹ (16:25, NRSV). Interesting! Has Jesus then been speaking in a veiled form to them? In fact not. But *they* have not been able to *understand* what he has been saying clearly enough. However, a day will come when they will ask (God) in Jesus' name (16:26a) and God will give them what they have asked for, not through Jesus' intervention (16:26b), but directly since ›the Father himself loves you, because you have loved me and *have believed* that I came from God‹ (16:27, NRSV). So, *have* they after all already believed in Jesus in the proper way? No, for Jesus goes immediately on to tell them what it is one must believe: ›I came from the Father and have come into the world; again, I am leaving the world and am going to the Father‹ (16:28, NRSV). And when the disciples then happily exclaim ›Yes, now you are speaking plainly (παρρησίᾳ), not in any figure of speech (παροιμίαν)!‹ (16:29, NRSV) and continue saying ›Now we know …; by this we believe that you came from God‹ (16:30, NRSV), they *eo ipso* betray that they do *not*, in fact, understand everything. For they only assert the first half of 16:28: that Jesus has *come from* God, not that he is return-

[14] By contrast, in section *ii* (15:1–16:14), as I read it, Jesus is looking forward to the situation of the disciples once Jesus *has* left them. On all this, see *John and Philosophy* (n. 3), chapter IX.

ing to him. What they do understand is of course quite important; in fact, it is sufficient for Jesus to go on in section *iv* (John 17) of the Farewell Discourse to pray to God that he may send them the ›paraclete‹-*pneuma* since ›they … know in truth that I came from you‹ – once again, only the first half of the full truth – ›and they have believed that you sent me‹ (17:8, NRSV). Still, Jesus does not say that they know the full truth *including* the fact that he is about to return to God in his resurrection.

We should conclude that even the disciples do not, according to John, reach a full grasp of Jesus' identity while he is still with them on earth. In particular, they do not understand that Jesus will die and be resurrected, thereby returning to God.

The second similarity with Mark pertained to the question when this lack of full understanding will finally be lifted. That is a question for which John develops a comprehensively elaborate answer. It will happen once people who have initially ›come to believe in‹ Jesus (in some form or other – compare all the *less* than full titles for Jesus that we have encountered) will receive the (›paraclete‹-)*pneuma*. That is the theme of the conversation with Nicodemus in John 3, where it is made quite clear that one needs to be ›(re)born‹ (through baptism) of ›water and *pneuma*‹ (3:5) before one can ›see‹ (3:3) and ›enter‹ (3:5) the kingdom of God. That this presupposes the full understanding of Jesus is made clear if we combine two central passages from John 6 and 7 that address the reception of the *pneuma* by believers once Jesus has died and its effect on them. In 7:33–36 Jesus declares to the Jews in Jerusalem what he will take up again with the disciples in the Farewell Discourse: ›I will be with you a little while longer, and then I am going to him who sent me‹ (7:33, NRSV). The Jews of course do not understand this and speculate that he may ›intend to go to the Dispersion among the Greeks and teach the Greeks‹ (!, 7:35, NRSV). They are just baffled (7:36). Next, however Jesus declares:[15] ›Let anyone who is thirsty come to me, and let the one who believe in me drink‹ (7:37–38) and John immediately explains that Jesus was here referring to the *pneuma*: ›Now he said this about the Spirit, which believers in him were to receive; for as yet there was no Spirit, because Jesus was not yet glorified‹ (7:39, NRSV). Clearly, there are two levels of understanding Jesus in John: coming to believe in Jesus and – once one *has* come to believe in him *and* once the *pneuma* has become available – understanding him fully by drinking the *pneuma*. As is shown by John 6, drinking the *pneuma* (and eating Jesus, the ›bread of life‹) occurs at the Eucharist once believers have seen ›the Son of Man ascending to where he was before‹ (6:62, NRSV). For: ›It is the spirit (*pneuma*) that gives life; the flesh is useless‹ (6:63, NRSV).

[15] This happens on a slightly later occasion. But John is generally more interested in thematic connections than in changes of time and place.

In this way John operates with two levels of understanding Jesus. One is available as a possibility before Jesus' death and resurrection. It consists in ›believing in Jesus‹ as this or that, but not as one who will return to God. The other is only available after Jesus' death and resurrection. It presupposes reception of the (›paraclete‹-)*pneuma* that Jesus has sent as a substitute for himself after his death and resurrection, and it consists in a full grasp of Jesus *as* having precisely returned to God after his death. It is also this specific level of understanding that makes it possible for such fully knowing believers to ›see and enter the kingdom of God‹ (at their own resurrection, that is).

We should conclude that John shares with Mark the fundamentally important idea that a full grasp of Jesus' identity only became available after Jesus' death *and resurrection*. In Mark this idea is stated in the crucially important verse 9:9 that Wrede highlighted. In John the idea is spelled out in John 3, 6, and 7, but then turned into a centrepiece of the Farewell Discourse (John 13–17).

3 Summary and conclusion

We have seen that the theme of the Messianic secrecy in Mark serves the purpose of focusing the text on two themes – who Jesus is (his identity) and who gets to understand this and when – that cannot be torn apart, but rather combine to constitute the logical backbone of the text as a whole. In John we have found that the central focus is not on the Messiah, but rather on the Son of Man, the only Son of God. Also, there is no secrecy in John from Jesus' side. On the contrary, Jesus constantly trumpets forth to anybody concerned who he genuinely is. Here the best image for what John is doing is to say that he has turned Mark inside out. What is a secret in Mark becomes public knowledge in John. *Only*, it is not *understood*. It is important to see here that in saying that John has turned Mark ›inside out‹ on secrecy, I am not just pointing to a difference between the two. On the contrary, there is a very close similarity *within* the difference. This lies in the fact that the *effect* of either keeping secret or trumpeting forth is exactly the same in both gospels: Jesus' true identity is not understood.

That, then, is the other side of John's overall picture, and here he takes over completely the central Markan point that Jesus' full identity *was* not and *could* not be understood until after his death and resurrection. Even more, John elaborates this point into making it the centrepiece of the Farewell Discourse that he gave to Jesus at his last meal with his disciples.

Then the conclusion. There can be no doubt that the motif of the Messianic secret is ›redactional‹ in Mark in the sense from which we began. Mark has invented and developed this motif into constituting the core set of ideas (the *Grundgerüst*) of his text. One might of course always claim that something like it might have been present in Mark's ›tradition‹. However, from a methodological

point of view such a claim would be quite empty. And the unlikelihood that it might be true is emphasized by the fact that both Matthew and Luke, who did know Mark, were sufficiently unimpressed by its presence in Mark for them to neglect it in the most glaring form of negligence: they both from time to time took over from Mark some of the statements he had used to present the motif (e. g. Mt 12:16 vis-à-vis Mk 3:12 and Lk 4:41 vis-à-vis Mk 1:34) – but nevertheless left the whole motif aside without investing in it at all.

John did quite the opposite. He not only saw and understood the motif, but also took it over and developed it in striking ways that both fit his own overall conception of Jesus and are also so close, logically, to Mark's original conception that he cannot have written like that without having had an extensive knowledge of the written Mark, as we have him. Here the point holds that just as it is extremely unlikely that John should have reinvented the gospel genre of the Markan type on the presupposition that he had no knowledge of the latter, so it is extremely unlikely that he should have developed the motif of the ›hiddenness of the only Son of God‹ without actually knowing Mark's motif of the Messianic secret.[16] In John, the Markan motif of the Messianic secret *became* the motif of the hiddenness of the only Son of God.

At the same time – this is a point brought out exceedingly well by Jörg Frey[17] – John's reemployment of the Markan motif helps us to see the very sharply profiled way in which John handled the material he had inherited. On the basis of an analysis of a range of material in Mark and John that has nothing to do with the Messianic secret, Frey rightly speaks of a ›tiefgreifende Transformation‹[18] and concludes as follows: »Der vierte Evangelist ist alles andere als ein bloßer Kompilator!«[19] Seen from my own perspective, that is also the most important result of the comparison of Mark and John we have performed in this article. It shows us very clearly how John has developed and transformed a motif that he took over from Mark so as to make it conform to a whole range of themes that define his own text: the focus on Jesus' divine identity, on the extent to which – and by whom – this was understood, on the role of the *pneuma* in generating such an understanding, and on the role of the *pneuma*-generated understanding for salvation in the form of eternal life in heaven.[20] John's picture of the Jesus story and

[16] For the gospel argument, see Schnelle, »Johannes und die Synoptiker« (n. 2), 1801–1805, including this on page 1801: »Historisch muss es als unwahrscheinlich gelten, dass ca. 30 Jahre nach der Schaffung der Gattung Evangelium und ca. 10–20 Jahre nach ihrer Rezeption durch Matthäus und Lukas völlig unabhängig von Markus innerhalb des Urchristentums ein zweiter Theologe dieselbe Gattung schuf.« See also Frey, »Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition« (n. 2), 264.

[17] Ibid., 281–290.

[18] Ibid., 281.

[19] Ibid., 290.

[20] For the last theme, in particular, see *John and Philosophy* passim and chapter XII. John's emphasis on understanding does not lead to anything like a ›realized eschatology‹. On the con-

its meaning for human beings is very much his own. But it is inconceivable unless seen as reflecting a knowledge of Mark's motif of the Messianic secret. It turns the Markan secrecy motif inside out. Here, then, we do have a case of ›rewritten Bible‹ in the most direct form to be imagined. The best way to describe this connection between the two writers is again Wrede's: »Man betrachte Markus durch ein starkes Vergrösserungsglas, und man hat etwa eine Schriftstellerei, wie sie Johannes zeigt.«[21]

trary, the role of the *pneuma* for understanding also ties in with a future, physical resurrection of human beings into heaven.

[21] »If one looks at Mark through a strong magnifying glass, one will get something like a type of writing shown by John.« Wrede, *Das Messiasgeheimnis* (n. 7), 145.

Johannes und Lukas

Szenen einer Beziehung*

Jesper Tang Nielsen

Das Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und den synoptischen Evangelien gehört zu den ungeklärten Fragen der neutestamentlichen Exegese. Es steht nach wie vor zur Diskussion, ob Johannes die Synoptiker, eventuell nur einen oder zwei von ihnen, gekannt und benutzt hat, oder ob er ganz unabhängig von ihnen sein Evangelium angefertigt hat, aufgrund seiner eigenen Tradition, die gar nicht oder vielleicht in einem früheren Stadium mit der synoptischen Tradition in Berührung war. Allerdings ist die Richtung der möglichen Beeinflussung kaum diskutiert worden. Es galt lange Zeit als Tatsache, dass – wenn überhaupt – Johannes die Synoptiker gekannt und benutzt hat – nicht umgekehrt. Neuerdings ist jedoch auch diese Einschätzung in Frage gestellt worden.

Unter den Kritikern der alten Annahme ist Mogens Müller zu finden. Er legt die Entwicklung der Evangelien als einen Prozess der Fort- oder Umschreibung (›Rewriting‹) aus. Das heißt, dass jeder Evangelist aufgrund der vorausgehenden Evangelien eine neue Erzählung der Geschichte Jesu abfasst. Die Tradition fängt mit Markus an. Matthäus schreibt Markus um, und Lukas schreibt Markus und Matthäus um. Für Müller ist das Hauptergebnis seiner Theorie, dass die Logienquelle Q überflüssig wird.[1] Wenn Lukas *sowohl* Markus *als auch* Matthäus benutzt, hat er im Matthäusevangelium Zugang zum Spruchstoff, den man sonst der rein hypothetischen Logienquelle zuschreibt. Ein Nebenergebnis ist eine Umstellung der Abfolge der Evangelisten. Müller ordnet Lukas als den *vierten* Evangelist ein:[2] »Thus, I will prefer to look at the Gospel of John as a biblical

* Ich danke meiner Kollegin Heike Omerzu für die sprachliche Überarbeitung meines Manuskripts.

[1] Vgl. M. Müller, *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske genskrivninger* (København 2015); »Acts as Biblical Rewriting of the Gospels and Paul's Letters,« in *Luke's Literary Creativity* (hg. v. ders. und J. T. Nielsen; LNTS 550; London et al. 2016), 96–117.

[2] M. Müller, »Luke – the Fourth Gospel. The ›Rewritten Bible‹ Concept as a Way to Understand the Nature of the Later Gospels,« in *Voces Clamentium in Deserto. Essays in Honor of Kari Syreeni* (hg. v. S.-O. Back und M. Kankaannieni; Åbo 2012), 231–242; ders., »Evangelierne som bibelske genskrivinger – til spørgsmålet om referentialitet,« in *Bibelske genskrivninger* (hg. v. J. Høgenhaven und M. Müller; FBE 17; København 2012), 203–219; »The New Testament gospels as Biblical rewritings. On the question of referentiality,« *StTh* 68 (2014): 21–40; *Evangeliet*

rewriting of the Gospel of Mark and the Gospel of Matthew, while seeing the Gospel of Luke as a rewriting of all three of them.«[3]

Diese Einordnung der Evangelien wird im Folgenden kritisch überprüft. Müllers forschungsgeschichtlichen Interessen entsprechend wird die Untersuchung von einer Präsentation der Hauptpositionen der früheren Forschung eingeleitet. Vor diesem Hintergrund werden wichtige Beispiele der Beziehung zwischen dem Lukas- und Johannesevangelium analysiert. Die Forschungsgeschichte zeigt allerdings, dass die Analyse eine hermeneutische und methodologische Diskussion benötigt. Es ist zu bestimmen, wie eine narrative Weiterführung typischerweise aussieht und analytisch bestimmt werden kann. Zu diesem Zweck ist der von Müller benutzte Begriff ›Rewriting‹ richtungsweisend.

1 Johannes und die Synoptiker in der Forschungsgeschichte

Die Erforschung des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern hat periodisch Konjunktur erfahren. Zeitweise ist die Frage sehr umstritten, zu anderen Zeiten herrscht ein Konsens in der Forschung.[4]

Wie sehr viele andere bibelwissenschaftliche Themen bekam auch die Frage nach der Beziehung zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern einen entscheidenden Anstoß von den durch G. E. Lessing veröffentlichten *Fragmenten eines Ungenannten*. Bekanntlich war H. S. Reimarus der Verfasser, dessen Einfluss auf die Bibelwissenschaft kaum überschätzt werden kann. Sein 1778 herausgegebenes Fragment »Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger« bedeutete für die historische Erforschung der Evangelien einen Einschnitt,[5] denn

og evangelierne. Siehe die Diskussion von Müllers Thesen bei G. J. Malan, »Is rewritten Bible/Scripture the solution to the Synoptic Problem?« *HTS Teologise Studies* 70 (2014) (http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/viewFile/2101/4581; 01.09.2016).

[3] Müller, »The New Testament gospels« (s. Anm. 2), 31.

[4] Forschungsübersichten zum Problem des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern finden sich u. a. bei H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?* (Leipzig 1926), 1–40; J. Blinzer, *Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht* (SBS 5; Stuttgart 1965); F. Neirynck, »John and the Synoptics,« in *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (hg. v. M. de Jonge; BETL 44; Leuven 1977), 73–95 (nachgedruckt in ders., *Evangelica. Gospel Studies – Études d'évangile. Collected Essays* [BETL 60; Leuven 1982], 365–387); ders., »John and the Synoptics: 1975–1990,« in *John and the Synoptics* (hg. v. A. Denaux; BETL 101; Leuven 1992), 3–62; D. Moody Smith, *John Among the Gospels. The Relationship in Twentieth-Century Research* (Minneapolis 1992); M. Labahn und M. Lang, »Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990,« in *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (hg. v. J. Frey und U. Schnelle; WUNT 175; Tübingen 2004), vgl. die Darstellung der Forschungsgeschichte zum Johannesevangelium bei W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW 64; Berlin und New York 1992), 16–196.

[5] *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten* (hg. v. G. E. Lessing; Braunschweig 1778).

seitdem war die Frage nach der Geschichte und Person Jesu nicht mehr dieselbe.[6] Das Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern fasst Reimarus als eine Alternative auf.[7] Seine Auffassung, dass die synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium sich gegenseitig ausschließen und nicht harmonisieren lassen, ist ausschlaggebend für die Forschungsgeschichte gewesen.

Dies kommt bereits bei dem Herausgeber der Fragmente deutlich zum Ausdruck. Unter Lessings Äußerungen im sogenannten Fragmentenstreit, der auf die Veröffentlichung von Reimarus' Schriften folgte, befindet sich »Eine Duplik« zu einem von Lessing immer als unbekannt bezeichneten Autor.[8] Es handelt sich aber um J. H. Ress, der sich mit dem fünften Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, »Ueber die Auferstehungsgeschichte«,[9] auseinandergesetzt hat.[10] In dem Fragment hat Reimarus zehn Widersprüche zwischen den Evangelien in Bezug auf die Auferstehung aufgezeigt. Ress tritt dieser Herausforderung mit einer traditionellen, harmonisierenden Lesung der vier Evangelien entgegen. Lessing fiel es nicht schwer, diese Auslegung mit rhetorischer Kraft und exegetischer Scharfsinnigkeit zu widerlegen.[11] Aber im Gegensatz zu Reimarus und Ress, die beide eine genaue Übereinstimmung der vier Evangelien als Bedingung für den Glauben an die Auferstehung voraussetzten, hält Lessing trotz der unvereinbaren Darstellungen an diesem Glauben fest: »[D]ie Auferstehung Christi kann ihre gute Richtigkeit haben, ob sich schon die Nachrichten der Evangelisten widersprechen.«[12] In seiner Auseinandersetzung mit allen harmonisierenden Lesungen hält Lessing deswegen an der Individualität und gegenseitigen Unvereinbarkeit der Evangelien fest. Nur in der Harmonie, nicht in den neutestamentlichen Evangelien, stimmten alle Einzelheiten überein. Das sei eben Ausdruck dafür, dass die Evangelisten menschliche Geschichtsschreiber seien.[13] Es sei fernerhin deutlich, dass die Synoptiker in manchem übereinstimmen, was Johannes widerspricht.[14]

Die Erkenntnis, dass das Johannesevangelium sich grundlegend von den anderen Evangelien unterscheidet, kam wenige Jahrzehnte später bei J. G. Herder, und zwar unter dezidierter Ablehnung aller Harmonisierungsversuche, in seinen Werken »Vom Erlöser der Menschen« und »Von Gottes Sohn, der Welt Heiland« deutlich zum Ausdruck. Das erstgenannte Buch beruht auf den ersten drei Evangelien und das zweite auf dem Johannesevangelium.[15] Herder hat aber, wie auch Lessing, die altkirchliche Tradition von der apostolischen Abfassung des Johannesevangeliums nicht herausgefordert. Der Evangelist Johannes sei der Sohn des Zebedäus und habe sowohl die Quelle der Synoptiker als

---

[6] Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen [6]1951), 13.

[7] A. a. O., 18.

[8] G. E. Lessing, *Eine Duplik* (Braunschweig 1778).

[9] In *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend* (hg. v. G. E. Lessing; Braunschweig 1777).

[10] Zu der »Duplik« s. F. Watson, *Gospel Writing. A Canonical Perspective* (Grand Rapids und Cambridge, UK 2013), 85–91.

[11] Vgl. a. a. O., 65.

[12] Lessing, *Duplik* (s. Anm. 8), 6.

[13] Vgl. a. a. O., 107 f.

[14] S. a. a. a. O., 47.

[15] J. G. Herder, *Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien* (Riga 1796); ders., *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unsrer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung* (Riga 1797).

wahrscheinlich auch die synoptischen Evangelien selbst gekannt. Im hohen Alter habe er sie durch seine geistliche Version der Geschichte ergänzt und belebt. Herder zieht deshalb deutlich das Johannesevangelium vor, weil es nicht nur von einem Augenzeugen, sondern auch mit einer geistlichen Einsicht geschrieben ist.[16]

Diese Bevorzugung des Johannesevangeliums ist eine durchgehende Tendenz des deutschen Idealismus, die sich z. B. bei J. G. Fichte und F. W. J. Schelling findet.[17] Sie lebt weiter bei dem Romantiker F. D. E. Schleiermacher, der entsprechend seiner dogmatischen Hochschätzung des Johannesevangeliums dieses auch chronologisch früh einstufte. Nach Schleiermacher ist das Johannesevangelium das erste Evangelium, das geradezu eine echte biographische Version des Lebens Jesu biete, weil es nicht zusammenhangslose Episoden sondern auch Dialoge und Reden enthalte: »… so sehn wir, dass diese Composition nur von Jemand gegeben werden könnte, der mit Christus gelebt hat; ein Späterer hätte müssen genaue critische Untersuchungen anstellen, welche dem Evangelium wohl würden anzumerken sein.«[18] Ein solches biographisches Evangelium könne nur von einem Augenzeugen angefertigt sein, deshalb sei das Johannesevangelium älter als die Synoptiker, die allerdings ihre Evangelien ohne Kenntnis des Johannesevangeliums geschrieben hätten.[19] Allerdings bleibt Schleiermachers Chronologie exegetisch die Ausnahme.

Das Ergebnis der frühen modernen Bibelwissenschaft ist die radikale Scheidung zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium. Die Mehrzahl der Forscher des späten 18. und 19. Jh. hält das Johannesevangelium für jünger als die synoptischen Evangelien. Das Johannesevangelium ordnet man in eine Klasse für sich ein, entweder ohne Verbindung zu den Synoptikern oder aber als eine späte Bearbeitung der Synoptiker bzw. deren Tradition. Diese Aussonderung des Johannesevangeliums war schon in der frühen Quellenforschung vorbereitet. J. J. Griesbach hatte schon 1774 eine Synopse angefertigt, welche die wissenschaftliche Grundlage für die aufblühende Quellenforschung wurde. In der ersten Ausgabe der Synopse war das Johannesevangelium gar nicht enthalten, sondern Griesbach berücksichtigte erst später das johanneische Vergleichsmaterial.[20] Als sich die exegetischen Anstrengungen im 19. Jh. immer mehr auf das synoptische Problem konzentrierten, stellte sich die Frage, ob das Johannesevangelium überhaupt einen historischen Wert hat.[21]

Diese Frage wird gern unter dem Stichwort ›die Wahrheit‹ bzw. ›die Echtheit‹ des Johannesevangeliums diskutiert. Nach der Meinung der Exegeten lässt sich der historische Wert eines Evangeliums an seinem Verhältnis zu den Quellen prüfen. Die Resultate werden aber sehr unterschiedlich interpretiert. In seinem überaus kontroversen und bahnbrechenden Werk »Das Leben Jesu« stellt sich D. F. Strauss der historischen Zuverlässigkeit aller Evan-

[16] Vgl. Herder, *Von Gottes Sohn* (s. Anm. 15), 1–6.

[17] W. A. Schulze, »Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus,« *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 18 (1964): 85–118; Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 36.

[18] F. D. E. Schleiermacher, *Einleitung ins neue Testament* (hg. v. G. Wolde; Berlin 1845), 219.

[19] Vgl. a. a. O., 220.

[20] Zu Griesbachs Synopsen s. Watson, *Gospel Writing* (s. Anm. 10), 55–61.

[21] Vgl. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 36.

gelien grundlegend kritisch gegenüber.[22] Besonders die johanneischen Reden hätten wohl zum Teil Anlass in der Tradition, seien aber im Ganzen freie Kompositionen des Evangelisten. Strauss fügt trotzdem hinzu:

> [I]st aber oben zugegeben worden, dass er manches Dictum Jesu aus der ächten Ueberlieferung geschöpft habe: so möchten wir das Letztere doch nicht weit über diejenigen Stellen hinausdehnen, bei welchen es sich durch synoptische Parallelen wahrscheinlich machen lässt.[23]

Nach Strauss ist das Johannesevangelium das jüngste unter den Evangelien und am weitesten von der Geschichte Jesu entfernt. Es enthalte aber einige historische Details, die es mit den Synoptikern teile. Dass Strauss einerseits von freien Kompositionen redet, andererseits mit echter Überlieferung von Tradition rechnet, wird ihm als Inkonsequenz vorgeworfen. Nach seinen Tübinger Kritikern hätte er nicht bei der mündlichen Tradition, sondern bei den schriftlichen Evangelien einsetzen sollen, dann hätte er sich auch nicht so ambivalent dem Johannesevangelium gegenüber äußern müssen.[24]

Die einflussreiche Tübinger Schule beschäftigte sich intensiv mit dem Verhältnis der Evangelien untereinander. Die Hauptperson war F. Chr. Baur. Er brachte die erwähnte Kritik an Strauss an und führte in seinen eigenen Beiträgen die neue kritische Richtung entscheidend weiter. Für das Johannesevangelium bedeuteten seine »Kritischen Untersuchungen« ein entscheidendes Urteil gegen dessen historische Zuverlässigkeit.[25] Baur fährt aber anders als Strauss fort. Er fängt mit dem Johannesevangelium an, weil er es als das jüngste und gemäß seiner hegelianischen Grundanschauung als die Kulmination der neutestamentlichen Geschichte einschätzt. Nach den Analysen der johanneischen Texte und dem Vergleich mit den Synoptikern schließt Baur deswegen, »… so kann die Vermuthung nicht für unbegründet gehalten werden, dass er nicht blos mit der synoptischen Tradition im Allgemeinen, sondern speciell mit unsern kanonischen Evangelien, namentlich dem zweiten und dritten, bekannt gewesen sey.«[26] Nach Baur ist der historische Wert des Johannesevangeliums von seinem Verhältnis zu den Synoptikern bestimmt, denn von ihnen habe er seinen historischen Stoff übernommen. Aber im Gegensatz zur älteren Forschung führt die Entfernung vom Ursprung nicht zu einer theologischen Abwertung. Im Gegenteil sei der fortgeschrittene Standpunkt des Johannesevangeliums laut der hegelschen Geschichtsauffassung positiv zu bewerten. Der johanneische Lehrbegriff sei im Vergleich mit den Synoptikern weiter entwickelt und ihnen geistig überlegen. Das Johannesevangelium sei nämlich die Aufhebung des paulinischen und petrinischen Christentums in einer geistigen Synthese. In der Tübinger Schule führt diese Beurteilung zum theologischen Vorzug dieses Evangeliums trotz seiner historischen Minderwertigkeit.[27]

Obwohl es neben den kritischen Exegeten immer auch Vertreter einer konservativeren Richtung gab, welche die Apostolizität des Johannesevangeliums

---

[22] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Tübingen [2]1837).

[23] Vgl. a. a. O., 744.

[24] Vgl. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 63.

[25] F. Chr. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung* (Tübingen 1847).

[26] A. a. O., 280.

[27] Vgl. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 60. Zu Baurs Verhältnis zu Hegel, s. K. Berger, *Exegese und Philosophie* (SBS 123/124; Stuttgart 1986), 27–48.

verteidigten und deswegen dessen Benutzung der Synoptiker für problematisch hielten[28], waren Baur und seine Schule so einflussreich, dass ein Exeget im Jahr 1867 über das Johannesevangelium schreiben konnte: »… neuerdings [ist] so ziemlich alle Welt … darüber einig, dass dem Verfasser die Synoptiker zu Gebot gestanden und sogar zu Grund liegen.«[29]

Als die Literarkritik in die Johannesforschung einzog, konnte die Verbindung zu den Synoptikern komplexer dargestellt werden. Bereits Chr. H. Weisse hatte in seiner Scheidung von Evangelist und Herausgebern den Einfluss der synoptischen Evangelien auf die Ebene der Herausgeber eingeordnet. Der Evangelist selbst sei unabhängig von anderen Schriften und beziehe sich auf mündliche Traditionen und seine eigenen Erinnerungen.[30] In der von J. Wellhausen und E. Schwartz eingeführten Literarkritik wurde eine Grundschrift von späteren Bearbeitungen unterschieden.[31] Auch sie fanden nur in den Bearbeitungen einen synoptischen Einfluss, obwohl sie Weisses Folgerungen betreffend eine apostolische Verfasserschaft des johanneischen Grundstocks nicht nachvollziehen konnten.

Die frühe Literarkritik bot auch die Möglichkeit, die Selbständigkeit des Johannesevangeliums zu behaupten. Wie oft zuvor nahm man Zuflucht zur Benutzung einer gemeinsamen mündlichen Tradition, um die Berührungen zwischen Johannesevangelium und den Synoptikern zu erklären.[32] Es ist noch immer diese Möglichkeit, die – zum Teil verknüpft mit literarkritischen Einsichten – vorgeschlagen wird, wenn es zu einer Gegenreaktion zur sonst allgemein angenommenen Auffassung von der johanneischen Abhängigkeit kommt. Besonders wegen drei bahnbrechender Exegeten wurde die entgegengesetzte Auffassung in der Mitte des 20. Jh. dominierend.

---

[28] Vgl. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 78–84.118 f.

[29] Th. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes*, Bd. 1 (Zürich 1867), 118. Zu derselben Zeit will H. J. Holtzmann das literarische Verhältnis des Johannes zu den synoptischen Schriften beweisen. H. J. Holtzmann, »Das schriftstellerische Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern,« *ZWTh* 12 (1869): 62–85.155–178.446–456. Vgl. Windisch, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4), 43; Moody Smith, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 13–15.

[30] Chr. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*, Bd. 1. (Leipzig 1838), 102–104.118 f.

[31] J. Wellhausen, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium* (Berlin 1907); ders., *Das Evangelium von Johannis* (Berlin 1908); E. Schwartz, »Aporien im vierten Evangelium,« *NGWG.PH* (1907): 342–372; (1908): 115–148.149–188.497–560.

[32] Schon 1866 erwähnt Weisse: »… die jetzt beliebte Ansicht, als habe der Evangelist zwar nicht unsere synoptischen Evangelien, wohl aber die synoptische Tradition berücksichtigt und berichtigen wollen …« (*Die evangelische Geschichte* [s. Anm. 30], 118); vgl. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 121 f.

P. Gardner-Smith stellte die Hypothese von der Unabhängigkeit des Johannesevangeliums in seinem überaus einflussreichen, obschon schmalen Band dar.[33] Nach ihm erklärt die Annahme einer mündlichen, frühchristlichen Tradition die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Evangelien besser als eine Theorie literarischer Abhängigkeit.[34] Dass die Synoptiker dem vierten Evangelisten in schriftlicher Form vorgelegen hätten und Johannes sie frei umgestaltet habe, sei gar undenkbar.[35] Überhaupt findet Gardner-Smith nicht, dass das theologische Profil des Johannesevangeliums eine Spätdatierung rechtfertigt. Seiner Meinung nach kann man nicht von der theologischen Entwicklung auf die chronologische Entstehung schließen. Deshalb könne das Johannesevangelium durchaus sehr früh datiert werden. Gardner-Smith setzt die Abfassung etwa gleichzeitig mit dem Markusevangelium an.[36]

Noch einflussreicher als Gardner-Smith war R. Bultmann. Schon in einer Rezension aus dem Jahr 1927 hat er sich gegen eine direkte Verbindung zwischen den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelium ausgesprochen.[37] Stattdessen rechnete er mit der Kenntnis einer frühen Tradition, die dem Evangelisten neben den anderen Quellen (Redenquelle, Semeiaquelle) zur Verfügung stand. Die Parallelen zu den Synoptikern, die hauptsachlich in einigen Jesus-Logien und der Passionsgeschichte auftreten, ordnet er dieser Tradition zu.[38] An einigen Stellen habe eine kirchliche Redaktion das Evangelium bearbeitet, um es in Übereinstimmung mit kirchlicher Praxis und Dogmatik zu bringen. Dieser Vorgang habe gewissermaßen das Johannesevangelium an die Synoptiker

[33] P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938). Weil das Buch kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs veröffentlicht wurde, wurde es zunächst nur in der englischsprachigen Welt wahrgenommen. Es ist auffallend, dass mehrere Autoren von Schwierigkeiten berichten, überhaupt ein Exemplar zu erhalten (B. Noack, *Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums* [København 1954], 8; Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* [s. Anm. 4], 19 f.; E. Haenchen, »Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929–1956,« *TR* 23 [1956]: 295–335, 296). Noch heute ist es in keiner öffentlichen Bibliothek in Dänemark zu finden. Zur Rezeption s. a. Moody Smith, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 45–53; J. Verheyden, »P. Gardner-Smith and ›The Turn of the Tide‹,« in Denaux, Hg., *John and the Synoptics* (s. Anm. 4), 423–452; Labahn und Lang, »Johannes und die Synoptiker« (s. Anm. 4), 445–449.

[34] Vgl. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (s. Anm. 33), ix.

[35] Vgl. a. a. O., 25; vgl. Labahn und Lang, »Johannes und die Synoptiker« (s. Anm. 4), 446–449.

[36] Vgl. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (s. Anm. 33), 95.

[37] R. Bultmann, »Rez. H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?* (UNT 12; Leipzig 1926),« TLZ 52 (1927): 197–200; vgl. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 168. Deswegen ist es nicht ganz präzise, dass Bultmann dem Grundsatzurteil von Gardner-Smith folgt, wie Labahn und Lang behaupten (»Johannes und die Synoptiker« [s. Anm. 4], 449 Anm. 29), und erst gar nicht, ihn zusammen mit Ch. H. Dodd als »die wohl prominentesten Anhänger von Gardner-Smith« zu bezeichnen (Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* [s. Anm. 4], 22; vgl. Neirynck, »John and the Synoptics« [s. Anm. 4], 365 f.). Fernerhin rechnet Bultmann im Gegensatz zu Gardner-Smith durchaus mit schriftlichen Quellen, vgl. R. Bultmann, »The Interpretation of the Fourth Gospel,« *NTS* 1 (1954–1955): 77–91, 90. Diese Grundannahme Bultmanns liegt seinen großen Johannesauslegungen zu Grund. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen 1941); ders., *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953); ders., »Art. Johannesevangelium,« *RGG*^{3} III (1959): 840–850.

[38] Vgl. D. Moody Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory* (New Haven und London 1965), 51–56.

angenähert.[39] Bultmanns Kommentar von 1941 hat die Johannesexegese in nicht zu überschätzender Weise geprägt. Er war sowohl die Kulmination der Johannesforschung in der ersten Hälfte des 20. Jh. als auch richtungsgebend für die Johannesexegese der zweiten.[40]

Einen vergleichbaren Einfluss übte das Werk von Ch. H. Dodd in der angelsächsischen Welt aus.[41] Dodd ist ein eingeschworener Anhänger von Gardner-Smith.[42] Seine Interpretation des Johannesevangeliums spricht diesem große historische Zuverlässigkeit zu. Hinter dem Evangelium liege eine alte mündliche Tradition, aus welcher der Evangelist geschöpft habe. Das Johannesevangelium sei daher zwar ohne Kenntnis der synoptischen Evangelien geschrieben, enthalte aber in mehreren Fällen die ältere Ausgabe von Perikopen mit synoptischer Parallele.[43] Deswegen kann Dodd folgern, dass das Johannesevangelium für die Erforschung des historischen Jesus ebenso glaubwürdig ist wie die Synoptiker und nicht vernachlässigt werden sollte.[44] Genau dies war das Ziel seiner Untersuchungen.[45]

Zu dieser Zeit wurde wieder von einem Konsensus gesprochen. D. Moody Smith hält in seiner 1965 erschienenen Monographie fest, dass jetzt die Befürworter einer literarischen Verbindung zwischen Johannes und den Synoptikern die Beweislast tragen: »The discussion of the relation of John to the synoptics goes on with the trend toward denying John's dependence upon them, so that it is no longer possible to assume that John knew them …«[46] Gemeinsame mündliche oder vielleicht auch schriftliche Tradition war die allgemein angenommene Erklärung von Parallelen und Übereinstimmungen zwischen dem Johannesevangelium und den synoptischen Evangelien. Eine direkte literarische Verbindung wurde allgemein abgelehnt.

---

[39] Vgl. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 168 f.; Moody Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (s. Anm. 38), 219 f.

[40] In J. Freys Forschungsgeschichte über die johanneische Eschatologie heißt der zweite Hauptteil »Die Synthese der älteren Forschung im Werk Rudolf Bultmanns« und der dritte »Die Diskussion um die johanneische Eschatologie unter dem Eindruck der Interpretation Bultmanns bis etwa 1970.« J. Frey, *Die johanneische Eschatologie. Band I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* (WUNT 96; Tübingen 1997), 85–158 bzw. 159–264. Diese Beurteilung der Tragweite von Bultmanns Werk gilt nicht nur der Frage um die johanneische Eschatologie, sondern der Diskussion über das Johannesevangelium insgesamt.

[41] Ch. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953); ders., *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963).

[42] Vgl. Dodd, *Interpretation* (s. Anm. 41), 449; ders., *Historical Tradition* (s. Anm. 41), 8.

[43] Vgl. Dodd, *Historical Tradition* (s. Anm. 41), 427 f.

[44] So seine Konklusion a. a. O., 432.

[45] Vgl. a. a. O., 3.

[46] Moody Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (s. Anm. 38), 242 Anm. 85; vgl. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4), 32; Neirynck, »John and the Synoptics« (s. Anm. 4), 365 f.; Moody Smith, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 63. Diesem Konsens schloss sich auch B. Noack an, der gegen Bultmann eine mündliche Tradition hinter dem Johannesevangelium vermutete. Noack, *Zur johanneischen* Tradition (s. Anm. 33). Kritisch gegenüber der Beurteilung der Forschungslage durch Moody Smith allerdings Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4), 33–49.

Ein Neueinsatz zur Frage kam aus Leuven.[47] F. Neirynck, M. Sabbe und ihre Kollegen gaben den Anstoß, wieder die Abhängigkeit des Johannesevangeliums von einem oder mehreren der Synoptiker anzunehmen.

Die exegetische Vorgehensweise der Leuvener zeichnet sich besonders durch die philologische Akribie aus, mit der in Detailstudien von Einzelperikopen eine literarische Abhängigkeit nachgewiesen wird.[48] Aufgrund dieses methodischen Ansatzes kann entschieden von einer Beziehung des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien gesprochen werden. Das Detailierungsniveau der Untersuchungen schließt dabei die Annahme gemeinsamer mündlicher Traditionen aus. Wenn dieser Ansatz mit einer entschiedenen Ablehnung literarkritischer Quellentheorien kombiniert wird,[49] ist die Schlussfolgerung konsequent, dass der vierte Evangelist die synoptischen Evangelien gekannt und benutzt haben muss.

Mit dem Beitrag aus Leuven ist anscheinend jede Art der Beziehung wieder offen. In einem Forschungsbericht der Literatur seit 1990 werden Beispiele für fast alle möglichen Kombinationen der Beziehung präsentiert.[50]

Es werden immer wieder literarkritische Hypothesen zur Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern vertreten,[51] doch wird auch ohne solche Theorien ein literarisches Verhältnis behauptet.[52] In beiden Fällen geschieht dies oft unter dem Stichwort ›Intertextualität‹.[53] Die Befürworter solcher Theorien tragen »einem wachsenden Trend in der gegenwärtigen Johannesforschung Rechnung.«[54] Die völlige Selbständigkeit des Johannesevangeliums ist eher eine Ausnahmeposition.[55] Vor dem Hintergrund neuerer Methoden wird aber eine gradlinige Abhängigkeit grundsätzlich in Frage gestellt; so ver-

---

[47] Vgl. Labahn und Lang, »Johannes und die Synoptiker« (s. Anm. 4), 450 f.

[48] Sechs Beiträge von F. Neirynck sind wieder abgedruckt im Sammelband Neirynck, *Evangelica* (s. Anm. 4), 335–488. Sieben Beiträge von M. Sabbe sind wieder abgedruckt im Sammelband M. Sabbe, *Studia Neotestamentica. Collected Essays* (BETL 98; Leuven 1991), 331–513.

[49] S. a. die Arbeiten des Leuvener Exegeten G. van Belle, *Les paranthèses dans l'Évangile de Jean* (Leuven 1985); ders., *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (BETL 106; Leuven 1994).

[50] Labahn und Lang, »Johannes und die Synoptiker« (s. Anm. 4).

[51] Nur einige Beispiele: W. Schmithals findet sowohl in einem johanneischen Grundevangelium als auch in der Redaktion des Evangelisten eine literarische Verbindung zu den Synoptikern (*Johannesevangelium* [s. Anm. 4], 318 f.). Nach I. Dunderberg lässt sich die Berührung hingegen nur für die Redaktion feststellen, vgl. *Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9* (AASF.DS 69; Helsinki 1994).

[52] S. a. M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey* (WUNT 67; Tübingen 1993), 209, und seinen Schüler J. Frey, »Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker,« in *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons. Neue Standortbestimmungen* (hg. v. Th. Söding; QD 203; Freiburg i. Br., Basel und Wien 2003), 60–118 (wieder abgedruckt in J. Frey, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I* [hg. v. J. Schlegel; WUNT 307; Tübingen 2013], 239–294).

[53] Vgl Labahn und Lang, »Johannes und die Synoptiker« (s. Anm. 4), 499–511.

[54] A. a. O., 479.

[55] S. a. jedoch R. T. Fortna, der mit einer selbständigen Tradition rechnet, die im ›Gospel of Signs‹ aufgenommen sei (*The Fourth Gospel and Its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel* [Edinburgh 1989]). Moody Smith lehnt eine Benutzung der Synoptiker ab und schlägt

tritt beispielsweise M. Labahn die These von einer erneuten Mündlichkeit (»secondary orality«). Die in den Synoptikern schriftlich fixierten Geschichten und Motive seien dem vierten Evangelisten durch mündliche Kommunikation überliefert. Die Unterschiede in Parallelperikopen seien deshalb der mündlichen Vermittlung im johanneischen Kreis zuzuschreiben.[56] Schließlich wird aber auch in der Gegenwart die völlig umgekehrte Relation vertreten, z. B. von P. L. Hofrichter. Dieser erklärt das Verhältnis so, dass ein vorjohanneisches ›Hellenistenbuch‹ der ›Hellenenapostel‹ Andreas und Philippus Ausgangspunkt für die gesamte Evangelienentwicklung gewesen sei. Die Parallelen zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern stammten aus diesem Buch.[57] Doch ebenso wie Schleiermachers Frühdatierung des Johannesevangeliums bildet diese Position auch in der gegenwärtigen Forschung die Ausnahme.

Mit einigen Vorbehalten kann man in der heutigen Forschungslage von einem neuen Konsens sprechen, da die Mehrheit der Exegeten mit einer Verbindung zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern rechnet, obgleich die Beziehung in sehr unterschiedlicher Weise konzipiert wird. Nur sehr selten wird aber nach der Richtung der Beziehung gefragt. Lediglich das Lukasevangelium betreffend ist das in einigen Fällen anders.

2 Lukas und Johannes in der Forschungsgeschichte

Das Verhältnis zwischen dem dritten und dem vierten Evangelium wird häufig als ein Teil der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern behandelt. Wenn die ältere und jüngere Forschung meint, eine Beziehung von einem oder mehreren Synoptikern zum Johannesevangelium feststellen zu können, finden sie diese Bekanntschaft besonders deutlich in Bezug auf das Lukasevangelium.[58]

Die Parallelen werden unterschiedlich erklärt. Eine schriftstellerische Verbindung ist nur eine, aber bei weitem nicht die verbreitetste Möglichkeit.[59] Kompliziertere Vorschläge werden bevorzugt, z. B. die Annahme einer gemeinsamen

mündliche Traditionen als den gemeinsamen Hintergrund des Johannes- und Markusevangeliums vor (*John* [Nashville 1999], 29–33).

[56] M. Labahn, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten* (BZNW 98; Berlin und New York 1999); vgl. Labahn und Lang, »Johannes und die Synoptiker« (s. Anm. 4), 465–468.

[57] P. L. Hofrichter, *Modell und Vorlage der Synoptiker. Das vorredaktionelle »Johannesevangelium«* (TTS 6; Hildesheim, Zürich und New York ^{2}2002). Die Priorität des Johannesevangeliums wird immer wieder vorgeschlagen, z. B. K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (Stuttgart 1997); J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (London 1985); s. a. die Beiträge in *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums* (hg. v. P. L. Hofrichter; TTS 9; Hildesheim, Zürich und New York 2002).

[58] Vgl. Moody Smith, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 85–110.

[59] So z. B. M. Lang, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund* (FRLANT 182; Göttingen 1999).

Tradition bzw. mehrerer gemeinsamer Traditionen, die entweder schriftlicher[60] oder mündlicher Art[61] oder sogar eine Kombination von schriftlichen und mündlichen Traditionen[62] sein können. Weiterhin kann die Beeinflussung irgendwann in der johanneischen Literar- und Redaktionsgeschichte eingetreten sein.[63] In diesen Deutungsmodellen, die mit mehr oder weniger komplizierten Entstehungsgeschichten der Evangelien operieren, wird die Frage nach der Richtung des Einflusses oft gemieden. Man geht jedoch meistens stillschweigend davon aus, dass Johannes vom Lukasevangelium beeinflusst ist.

Allerdings ist gerade das Verhältnis zwischen Lukas und Johannes durch einige Exegeten in Frage gestellt worden. Als Hypothese ist die Umkehrung des Verhältnisses schon dadurch gerechtfertigt, dass man in der exegetischen Literatur so gut wie nie eine (positive) Argumentation für die Priorität des Lukasevangeliums vor dem Johannesevangelium findet.

Die große Mehrheit der Exegeten setzt voraus, dass das Lukasevangelium früher als das Johannesevangelium abgefasst wurde und Lukas deswegen das Johannesevangelium nicht gekannt und benutzt haben kann. Allerdings sind auch die Datierungsfragen nicht so entschieden festgelegt, wie viele Exegeten anscheinend meinen. Das Johannesevangelium wird oft ungefähr in das letzte Jahrzehnt des 1. Jh. datiert. Seine Abfassungszeit kann aber sowohl sehr viel früher[64] als auch sehr viel später[65] angesetzt werden. Das Lukasevangelium wird oft etwa gleichzeitig mit dem Matthäusevangelium datiert, d. h. ungefähr in das vorletzte Jahrzehnt des 1. Jh. Auch das ist aber keineswegs zwingend, da es sehr viel später abgefasst worden sein kann.[66] Allein diese Unsicherheiten und unkritischen Vorurteile rechtfertigen, die Frage nach der Beziehung zwischen dem Lukas- und dem Johannesevangelium näher zu betrachten.

Den ersten Versuch in eine andere Richtung unternahm F. Lamar Cribbs in einer Reihe von Artikeln.[67] Seiner Meinung nach vermittelt Lukas zwischen Markus und Matthäus auf der einen Seite und Johannes auf der anderen Seite. Wenn Johannes sich von den zwei ersten Evangelien unterscheidet, sucht Lukas die

[60] So z. B. in einer besonders komplizierten Ausgabe von M.-É. Boismard, »Introduction,« in *Synopse des quatre évangile en francais. III: L'évangile de Jean* (hg. v. P. Benoit; Paris 1986), 9–70.

[61] So z. B. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes* (Hildesheim 1914).

[62] So z. B. A. Dauer, *Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelperikopen Joh 4,46–54/Lk 7,1–10 – Joh 12,1–8/Lk 7,36–50; 10,38–42 – Joh 20,19–29/Lk 24,36–49* (FzB 50; Würzburg 1984).

[63] So Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4).

[64] Ende der sechziger Jahre des 1. Jh., so z. B. Berger, *Im Anfang war Johannes* (s. Anm. 57), 11.

[65] Beginn des 2. Jh., so z. B. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 21.

[66] Erstes oder sogar zweites Jahrzehnt des 2. Jh., so z. B. Müller, »New Testament gospels« (s. Anm. 2), 31; ders., »Acts as Biblical Rewriting« (s. Anm. 1), 98 f.; ders., »Lukasevangeliets iscenesættelse af en historisk Jesus: Om den fortidige fortid,« in *Historie og konstruktion* (hg. v. ders. und Th. L. Thompson; FBE 14; København 2005), 286–305.

[67] F. L. Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition,« *JBL* 90 (1971): 422–450; ders., »A Study of the Contacts that Exist Between St. Luke and St. John,« (SBLSP 12; Cambridge 1973), 1–93; ders., »The Agreements that Exist Between Luke and John,« (SBLSP 18; Missoula 1979), 215–251.

mittlere Position, was natürlich nur möglich ist, wenn er sowohl die zwei ersten synoptischen Evangelien als auch das Johannesevangelium kennt.

Cribbs notiert mehrere Perikopen, in denen Lukas in johanneischer Richtung vom Markus- und Matthäusevangelium abweicht. Das gilt im Einzelnen davon, dass einige aus dem Volk glauben, dass Johannes der Täufer der Messias sei (Lk 3,15; Joh 1,20); dass Jesus seine galiläische Wirksamkeit in der Nähe von Nazareth und nicht am See Genezareth beginnt (Lk 4,14–16; Joh 2,1–11); dass es ein und nicht zwei Speisungswunder gibt (Lk 9,10–17; Joh 6,14); dass Jesus die Verleugnung des Petrus im oberen Raum und nicht auf dem Weg zum Ölberg vorhersagt (Lk 22,31–34; Joh 13,36–38); dass Jesus zweimal nach seiner Messianität gefragt wird (Lk 22,67.70; Joh 10,24.36); dass Pilatus dreimal die Unschuld Jesu bezeugt und das Volk zweimal »kreuzigt ihn« ruft (Lk 23,4.13–22; Joh 18,38–19,6); dass Jesus vor dem Verhör vor Pilatus gepeitscht und gelästert wird (Lk 23,10–16; Joh 19,1–3); dass zwei Engel das Grab besuchen (Lk 24,4; Joh 20,12); dass die Auferstehungserscheinungen sowohl in Jerusalem als auch in Galiläa stattfinden (Lk 24,13–35; Joh 20,11–29).[68]

Ein Beispiel für die mittlere Position des Lukasevangeliums ist die Darstellung von Johannes dem Täufer. Von Markus (Mk 1,2; 9,13) und Matthäus (Mt 11,14; 17,13) wird er mit Elias identifiziert, wohingegen er im Johannesevangelium verneint, Elias zu sein (Joh 1,21). Im Lukasevangelium hingegen wird Elias nur in der Kindheitsgeschichte erwähnt (Lk 1,17). Cribbs deutet diese und andere Beispiele einer lukanischen Mittelposition auf eine Vermittlung zwischen Markus/Matthäus und Johannes hin.[69] Weiterhin lasse Lukas Details aus den anderen Synoptikern aus, wenn sie nicht mit der johanneischen Erzählung übereinstimmen, z. B. nennt er die Brüder Jesu nicht beim Namen (vgl. Lk 4,22–24 mit Mk 6,1–6 und Mt 13,53–58).[70] In sechs anderen Fällen (Lk 3,16; 7,3 f.; 22,59.67–70; 23,22.53) kombiniere Lukas eine matthäische/markinische Wendung mit einer johanneischen. Endlich gebe es mehrere wörtliche Übereinstimmungen zwischen Johannes- und Lukasevangelium gegen Matthäus/Markus (Lk 9,32/Joh 1,14; Lk 16,8b/Joh 12,36; Lk 22,67a/Joh 10,24b; Lk 22,67b/Joh 10,25a; Lk 22,70b/Joh 18,37b; Lk 24,1/Joh 20,1; Lk 24,36/Joh 20,19c).[71]

Wegen dieser und anderer Beobachtungen folgert Cribbs:

> … Luke was influenced by some early form of the developing Johannine tradition (or perhaps even by an early draft of the original edition of John) rather than vice versa, and (…) possibly one of Luke's motives in attempting to write a ›vita Jesu‹ was an attempt to reconcile the differing Matthean/Markan and Johannine traditions …[72]

Dass Cribbs mit einer Beziehung zur vorjohanneischen Tradition bzw. zu einer frühen Ausgabe des Evangeliums rechnet, liege darin begründet, dass alle Übereinstimmungen zwischen Lukas und Johannes aus den narrativen Teilen des Johannesevangeliums stammen. Deswegen nimmt er nicht an, dass Lukas die redaktionell bearbeitete Version des Johannesevangeliums kannte.

Cribbs' Analysen sind nur wenig von der Forschung wahrgenommen worden. Seine Arbeit wird in den Forschungsübersichten meist pflichtschuldig ange-

[68] Vgl. Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67), 423 f.
[69] Vgl. a. a. O., 450.
[70] Vgl. a. a. O., 429–431.
[71] Vgl. a. a. O., 448.
[72] A. a. O., 450.

führt, aber seine Thesen wurden lange nicht in die Diskussion eingebracht.[73] Erst B. Shellard und M. A. Matson haben seinen Auslegungsansatz aufgenommen.[74] Sie argumentieren in monographischer Gestalt für die Benutzung des Johannesevangeliums in seiner Endgestalt durch Lukas.[75]

Die Nachfolger von Cribbs erweitern gewissermaßen seine Argumente, arbeiten zum Teil philologisch detaillierter und gelangen zu gewagteren Schlüssen. Shellard untersucht neben den Parallelperikopen auch die gemeinsamen Ideen und Themen sowie die alttestamentlichen Zitate.[76] Matson unternimmt eine minuziöse stilistische Analyse der Passionserzählungen.[77] Beide kommen zu dem Schluss, dass es ein literarisches Verhältnis zwischen den zwei neutestamentlichen Evangelien gegeben haben muss. Lukas kombiniere und korrigiere Markus und Johannes, die ihm beide zu Verfügung gestanden haben.[78] Shellard und Matson sind aber insofern grundlegend von derselben Überzeugung wie Cribbs, als alle drei meinen, dass Lukas als Vermittler schreibe.[79]

Die gegensätzlichen Auslegungen der Beziehung zwischen Lukas und Johannes erwecken den Eindruck, dass die Beurteilung der Frage eher von Geschmack und Vorurteilen der Exegeten abhängig ist als von einer überprüfbaren Methode oder einer nachvollziehbaren Logik. Dieselben Textbeobachtungen und Phänomene werden gegensätzlich beurteilt und die Konsequenzen sind folglich unvereinbar.

---

[73] S. a. Dauer, *Johannes und Lukas* (s. Anm. 62), 47.

[74] B. Shellard, *New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context* (JSNTSup 215; Sheffield 2002); vgl. dies., »The Relationship of Luke and John: A Fresh Look at an Old Problem,« *JTS* 46 (1995): 71–98 (wieder abgedruckt in Hofrichter, Hg., *Für und Wider* [s. Anm. 57], 255–280); M. A. Matson, *In Dialogue with Another Gospel. The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke* (SBLDS 178; Atlanta 2001); vgl. ders., »The Influence of John on Luke's Passion: Toward a Theory of Intergospel Dialogue,« in Hofrichter, a. a. O., 183–194. Vgl. ferner R. Morgan, »Which Was the Fourth Gospel? The Order of the Gospels and the Unity of Scripture,« JSNT 54 (1994): 3–28; ders., »The Priority of John over Luke,« in Hofrichter, a. a. O., 195–211; N. Willert, »Luke's Portrait of Jesus and the Political Authorities in His Passion Narrative: A Rewriting of the Passion Narratives of the Other Gospels,« in Müller und Nielsen, Hgg., *Luke's Literary Creativity* (s. Anm. 1), 225–247. Zur Forschungslage s. a. A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus* (WUNT 2/169; Tübingen 2003), 56–69; ders., »The Third Gospel? The Relationship of John and Luke Reconsidered,« in *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (hg. v. J. Lierman; WUNT 2/219; Tübingen 2006), 109–134.

[75] Vgl. Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74), 259. Matson ist etwas vorsichtiger, wenn er in Klammern hinzufügt »(or an early Johannine narrative)« (*In Dialogue* [s. Anm. 74], 446). Es ist aber an seinen Ausführungen nicht zu erkennen, warum es nicht das kanonische Johannesevangelium sein sollte. Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74), 253–258; Matson, a. a. O., 165–232.

[76] Vgl. Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74), 148–188.210–212.

[77] Vgl. Matson, *In Dialogue* (s. Anm. 74), 263–438.

[78] Vgl. Shellard, *New Light on Luke*, 261–288 (s. Anm. 74); Matson, *In Dialogue* (s. Anm. 74), 445.

[79] Cribbs hat den Ausdruck ›middle position‹ von R. E. Brown übernommen, vgl. Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67), 429, vgl. R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII* (AncB 29; Garden City 1966), 48, vgl. Matson, *In Dialogue* (s. Anm. 74), 443. Aber bei Brown heißt Mittelposition gerade nicht eine Vermittlung, sondern eine Position zwischen Matthäus/Markus und Johannes.

Man vergleiche z. B. die Bewertungen der wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Lukas- und Johannesevangelium. Schniewind urteilt:

> Die Art dieser wörtlichen Berührungen war nämlich sehr auffällig. Wie selten treten sie auf! Nur in Kap. 7, 9, 10, 12. Dabei waren diese Berührungen wieder innerhalb der betreffenden Perikopen ganz sporadisch, standen in Zusammenhangen, die viel weitergehend übereinstimmen.[80]

Daher folgert Schniewind, dass die wenigen wörtlichen Übereinstimmungen bestätigen, dass die beiden Evangelisten von derselben mündlichen Tradition abhängig seien. Cribbs hingegen meint: »Yet several of John's statements stand in close verbal agreement with the form of the tradition that is to be found in Luke.«[81] Dies nimmt er als Argument dafür, dass Lukas die johanneische Tradition in schriftlicher Form gekannt habe. Sowohl Schniewind als auch Cribbs deuten die wörtlichen Übereinstimmungen auf eine Verbindung zwischen den Evangelien, aber die Bewertung dieser Verbindung fällt völlig unterschiedlich aus.

Oder man vergleiche die methodisch ähnlichen Analysen von Lk 24,12 und Joh 20,5 bei Neirynck und Matson. Nach gründlichen terminologischen und stilistischen Analysen schließt Neirynck, dass Lk 24,12 eine lukanische Komposition sei. Die Parallelen im Johannesevangelium seien deswegen aus einer Bearbeitung des Lukasevangeliums entstanden. »Not traditions lying behind the Synoptic Gospels but the Synoptic Gospels themselves are the sources of the Fourth Evangelist.«[82] Matson dagegen findet vor dem Hintergrund seiner Analysen des lukanischen Stils, dass Lk 24,12 auf der Grundlage des Markusevangeliums und einer Quelle mit johanneischem Spruchgut konstruiert sei. Diese Quelle sei dem Johannesevangelium so ähnlich, dass sie nicht vom vierten Evangelium zu unterscheiden sei.[83]

Diese Beispiele ließen sich vermehren. Es fehlt nicht an philologischer Akribie und exegetischer Mühe, sondern an einer fundierten Grundlage zur Beurteilung des Verhältnisses. Wenn man allerdings die Entwicklung einer Textbeziehung aufspüren könnte, wäre es möglich, das Verhältnis der beteiligten Texte zueinander zu bestimmen.

Wie der Gang durch die Forschungsgeschichte gezeigt hat, sind die Beziehungen zwischen den kanonischen Evangelien so schwierig zu beurteilen, dass sie keine gute Wahl sind, um eine typische narrative Entwicklung aufzuspüren. Dagegen erscheint es als eine fruchtbare Arbeitshypothese, die literarischen Verbindungen innerhalb einer Textgruppe zu untersuchen, in der die Chronologie und die Art der Beziehung unstrittig sind. Solche Texte findet man unter den apokryphen Schriften. Dass die meisten neutestamentlichen Apokryphen später als die kanonischen Evangelien abgefasst wurden und in einem literarischen Verhältnis zu ihnen stehen, wird kaum bestritten. Es sollte deshalb möglich sein, durch

[80] Vgl. Schniewind, *Parallelperikopen bei Lukas und Johannes* (s. Anm. 61), 96.

[81] Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67), 449.

[82] Neirynck, »John and the Synoptics« (s. Anm. 4), 398. Neirynck hat sich öfter zu Lk 24,12 und Joh 20,5 geäußert, z. B. a. a. O., 387–398; ders., »ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ. Lc 24,12 et Jn 20,5,« in ders., *Evangelica* (s. Anm. 4), 401–455.

[83] Vgl. Matson, *In Dialogue* (s. Anm. 74), 407.

eine Analyse der Beziehung zwischen apokryphen und kanonischen Evangelien grundsätzliche Folgerungen für die Entwicklung narrativer Texte zu ziehen.

Es ist hingegen nicht möglich, eine allgemeine Theorie über die Entwicklung von einer Schrift zu einer anderen aufzustellen. Insbesondere gilt für narrative Texte, dass jede Erzählung immer ein Produkt der Vorstellungskraft ihres Verfassers ist. Auch wenn ein Autor tatsächlich eine Vorlage bearbeitet hat, um eine neue Version derselben Erzählung zu schaffen, wie es beim Genre ›Rewritten Bible‹ der Fall ist, lässt sich die Originalität und Kreativität nicht von Regeln und Gesetzen eingrenzen, so dass man eine bestimmte Entwicklung vorhersagen könnte. Theoretisch kann ein Autor jedwede Vorlage in beliebiger Weise behandeln und dabei eine völlig unerwartete Ausgabe der Ursprungserzählung herstellen. Praktisch kann man jedoch in der apokryphen Tradition wiederkehrende Tendenzen und Techniken beobachten, die typisch für eine narrative Entwicklung sind. Diese können die Grundlage für eine Bewertung des Verhältnisses innerhalb der kanonischen Evangelien bilden, etwa in Bezug auf das Lukas- und Johannesevangelium. Denn es ist anzunehmen, dass die Fortschreibung innerhalb der kanonischen Evangelien denselben Tendenzen unterliegt wie die Fortschreibung in der apokryphen Tradition.[84]

3 Narrative Tendenzen und Techniken im Nikodemusevangelium

Bekanntlich gibt es eine Fülle von sogenannten apokryphen Evangelien. Die Definition und Abgrenzung der Schriftgruppe stellt ein eigenes Problem dar.[85] In diesem Zusammenhang genügt es festzuhalten, dass die apokryphen Evangelien Weiterentwicklungen und Fortschreibungen der kanonischen Evangelien sind. Sie erweitern oder ergänzen entweder die bekannte Geschichte von Jesus von Nazareth oder ändern Teile dieser Geschichte. Die meisten apokryphen Evangelien beschränken sich nicht auf die Bearbeitung der kanonischen Evangelien. Sie sind vielmehr selbständige narrative Konstruktionen, die auf Grund der kanonischen Vorlage eine neue Ausgabe der Erzählung herstellen, die der zeitgenössischen Theologie und dem sozialen Kontext entsprechen. Eben ein solches literarisches Phänomen wird in der Bibelwissenschaft gern unter dem Stichwort ›Rewritten Bible‹ verhandelt.[86]

---

[84] Verwandte, aber im Einzelnen völlig unterschiedliche Zugänge zum Problem findet man bei E. P. Sanders, *The Tendencies in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge 1969); D. Moody Smith, »The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels,« in Denaux, Hg., *John and the Synoptics* (s. Anm. 4), 147–161.

[85] Vgl. die »Haupteinleitung« von Chr. Markschies in *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes. Teilband 1* (hg. v. ders. und J. Schröter; Tübingen 2012), 1–180.

[86] Vgl. M. Zahn, »Genre and Rewritten Scripture: A Reassessment,« *JBL* 131 (2012): 271–288. Zur Diskussion über die Definition, s. a. die Beiträge in *Rewritten Bible after 50 Years: Texts,*

Das *Nikodemusevangelium* (auch *Pilatusakten* genannt) gehört zu dieser Schriftgruppe.[87] Es ist eine relativ späte, kreative Umschreibung der Leidensgeschichte Jesu, die im Mittelalter besonders populär war.[88] Der Text ist in rund 500 Handschriften in über 20 Sprachen bezeugt. Es liegen zwei unterschiedliche Texttraditionen vor, die der Erstherausgeber C. von Tischendorf als Text A und Text B bezeichnet hat. Beide Texte wurden von ihm in sowohl einer griechischen als auch einer lateinischen Version veröffentlicht.[89] Text A enthält nur die Pilatusakten (Kap. 1–16), wohingegen Text B auch die Höllenfahrt Christi umfasst (Kap. 17–27).[90] Von den beiden Texttraditionen gilt Text B als die jüngere.[91]

Die Schrift gibt im Prolog selbst zu Kenntnis, im Jahr 425 als eine Übersetzung von hebräischen Prozessdokumenten entstanden zu sein. Obgleich die Einleitung fiktional ist und der ganze Prolog vermutlich sekundär ist, gilt eine Entstehungszeit im 5. Jh. für die vorliegende Form des Textes A als sicher.[92]

Der Text des Nikodemusevangeliums ist vollständig erhalten. Er fängt mit einem Prolog an und endet mit einer Doxologie (16,8). Dazwischen folgt der Text der Struktur der kanonischen Passionsgeschichten. Er besteht aus dem Verhör vor Pilatus (Kap. 1–9), der Kreuzigung (Kap. 10–11), dem Begräbnis (Kap. 12–13) und der Auferstehung (Kap. 14). Hinzugefügt sind die Suche nach dem auferstandenen Jesus und eine Diskussion über die Auferstehung (Kap. 15–16). Ohne Zweifel hatten der Verfasser und die Redaktoren Zugriff auf die neutes-

---

Terms, or Techniques. A Last Dialogue with Geza Vermes (hg. v. J. Zsengellér; JSJSup 166; Leiden und Boston 2014); K. Dalgaard, »Rewritten Bible – Vermes' forbandelse,« in Müller und Høgenhaven, Hgg., *Bibelske genskrivninger* (s. Anm. 2), 19–49.

[87] Wegen der Begrenzung dieses Beitrags wird nur dieser eine Text analysiert. Eine ausführliche Argumentation müsste natürlich weitere Beispiele untersuchen.

[88] Zu der Verbreitung und Rezeption im Mittelalter s. a. die Beiträge in *The Medieval* Gospel of Nicodemus. *Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe* (hg. v. Z. Izydorczyk; Tempe 1997).

[89] C. von Tischendorf, *Evangelia apocrypha* (Leipzig ^{2}1876), 203–410. Diese Edition ist immer noch die einzige textkritische Ausgabe dieses Textes.

[90] Die ältesten Handschriften bezeugen die lateinische Version von Text A für das 5. Jh. und den lateinischen Text B für das 9. Jh. Der griechische Text A gilt allerdings als die älteste Form des Textes, obwohl die Handschriften erst aus dem 12. Jh. stammen. M. Schärtl, »Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ›Höllenfahrt Christi‹,« in Markschies und Schröter, Hgg., *Antike christliche Apokryphen* (s. Anm. 85), 231–261, hier 236; Z. Izydorczyk und J.-D. Dubois, »Nicodemus's Gospel before and beyond the Medieval West,« in Izydorczyk, Hg., *The Medieval* Gospel of Nicodemus (s. Anm. 88), 21–41, hier 28–30.

[91] Die Textgeschichte ist sehr kompliziert und die alternative bzw. erweiterte Form in Text B zeigt, wie fließend die Traditionen waren, wenn die Geschichten erzählt, nacherzählt, geschrieben und nachgeschrieben wurden. Es lässt sich in der Tat schwer sagen, welche Version die ursprünglichere ist. Vgl. B. D. Ehrman und Z. Pleše, Hgg., *The Apocryphal Gospel. Texts and Translation* (Oxford 2011), 465.

[92] Vgl. Schärtl, »Das Nikodemusevangelium« (s. Anm. 90), 238. Eine sichere Bezeugung des Textes findet sich bei Epiphanius um das Jahr 375; *Pan*. 1.1,5; 1.1,8. Eine Frühform des Textes war also schon im 4. Jh. in Umlauf. Im ersten Jahrzehnt des 5. Jh. wurde dieser Text redaktionell überarbeitet und um den Prolog erweitert. Vgl. Schärtl, a. a. O., 235.238.

tamentlichen Evangelien und benutzten diese für ihre Zwecke. Eine deutliche Tendenz der Interpretation ist, die Juden am Tod Jesu zu belasten und die Römer entsprechend zu entlasten. Durch die Erweiterungen und eingefügten Dialoge übernehmen die Juden die Schuld an der Kreuzigung. Fernerhin hebt der Text die Göttlichkeit Jesu durch die ausführlichen Beschreibungen von Kreuzigung und Auferstehung hervor. In dieser Fortschreibung der Leidensgeschichte lassen sich solche Tendenzen und Techniken beobachten, die für eine kreative Fort- oder Umschreibung (›Rewriting‹) typisch sind.

Die Erzählung setzt damit ein, dass zehn namentlich genannte Hohepriester und Schriftgelehrte mit den übrigen Juden eine Ratssitzung halten (vgl. Mt 27,1) und beschließen, Jesus vor Pilatus anzuklagen (1,1). Pilatus leitet daher das Verhör ein, will Jesus aber wiederholt freisprechen. Bei jedem Versuch verstärken die Juden jedoch ihre Anklagen. Zu Beginn klagen sie Jesus für den Bruch des Sabbats an, dann nennen sie ihn einen Zauberer (2,1), danach behaupten sie, er sei ein uneheliches Kind (2,3), dann fordern sie, dass er sterben muss, weil er sich Sohn Gottes und König genannt hat, und schließlich beschuldigen sie ihn der Blasphemie und Majestätsbeleidigung (9,1). Als die Juden drohen, Pilatus dem Kaiser zu melden (vgl. Joh 19,12), verurteilt er widerwillig Jesus zur Kreuzigung (9,5).

Das Verhör vor Pilatus kommt in allen kanonischen Evangelien vor. Es ist aber deutlich, dass die ausführliche Version im Johannesevangelium die strukturelle Grundlage für das Nikodemusevangelium gebildet hat. Die wechselnden Szenen inner- und außerhalb der Burg und der Wechsel zwischen Dialog mit den Juden einerseits und mit Jesus andererseits strukturieren den Verlauf in beiden Erzählungen

Diese einleitende Verhörszene erweitert das johanneische Verhör mit Details aus den synoptischen Evangelien und weiteren Einzeltraditionen, die nicht aus den kanonischen Evangelien bekannt sind. Besonders bemerkenswert ist die Reihe von Zeugen, die für Jesus eintreten. Zunächst werden zwölf Personen namentlich aufgeführt, die behaupten, dass sie bei der Hochzeit von Maria und Joseph zu Gast waren, und deshalb bezeugen können, dass Jesus kein uneheliches Kind ist (2,4). Darauf folgt noch eine Reihe von Personen, die – angeführt von Nikodemus – bezeugen, dass Jesus kein Übeltäter oder Zauberer ist (Kap. 5–8). Beide Zeugenreihen enthalten einige Personen, die in den kanonischen Evangelien von Jesus geheilt wurden. Die ersten zwölf Zeugen sind Lazarus, Asterius, Antonius, Jakob, Annas, Zeras, Samuel, Isaac, Phineas, Crispus, Agrippus und Judas. Teilweise sind sie aus den kanonischen Evangelien bekannt, teilweise sind sie unbekannt. Aus der zweiten Zeugenreihe ist Nikodemus natürlich aus dem Johannesevangelium bekannt. Es ist typisch für das Nikodemusevangelium, dass Personen, die in den kanonischen Evangelien anonym sind, mit Namen genannt werden. So trägt etwa die blutflüssige Frau in Kap. 7 den Namen Berenike.

Der Verhörszene sind ferner neue Episoden hinzugefügt. Beim Eintreten in die Burg verneigen sich die römischen Fahnen vor Jesus. Geradezu märchenhaft wird die Erzählung, wenn Pilatus befiehlt, dass starke jüdische Männer die Fahnen halten sollen, um zu sehen, ob diese sich tatsächlich von selbst neigen. Dies ist natürlich der Fall, und Pilatus reagiert darauf mit Angst (Kap. 1; 2,1).

Die letzten Teile des Evangeliums sind der Kontroverse nach der Auferstehung Jesu gewidmet. Die Darstellung der Kreuzigung (Kap. 10–11) folgt den synoptischen Versionen, doch mit besonderer Rücksicht auf die lukanischen Ausgabe, wie das Gespräch mit den Übeltätern zeigt (10,2; vgl. Lk 23,39–43). Schon als Joseph von Arimathäa nach dem

Leichnam Jesu fragt und diesen in das Grab legt (11,3), beginnt die erste Auseinandersetzung zwischen den Juden auf der einen Seite und Nikodemus und Joseph auf der anderen Seite (Kap. 12). Sowohl Nikodemus als auch Joseph werden im Dialog als treue Anhänger Jesu und entschiedene Gegner der Juden charakterisiert. Durch die Kontroverse werden die Juden noch einmal als für den Tod Jesu verantwortlich dargestellt. Joseph hingegen nimmt Pilatus in Schutz und droht den Juden mit der Strafe Gottes, weswegen er in Haft genommen wird. Als die Juden ihn aber am Tag nach dem Sabbat töten wollen, ist Joseph aus dem Gefängnis verschwunden. Dass es sich dabei um eine göttliche Intervention handelt, wird dadurch deutlich hervorgehoben, dass das Haus keine Fenster hat und jede Tür bewacht war.

Nachdem Joseph dem Gefängnis entkommen ist, erfolgt die Mitteilung von der Auferstehung (Kap. 13). Die Soldaten, die das Grab bewachten, erzählen, wie ein Engel aus dem Himmel herabgekommen sei und den Stein vor dem Grab weggerollt habe. Der Engel habe dann zu den Frauen gesprochen, während die Soldaten wie tot auf dem Boden gelegen hätten. Der ganze Bericht folgt eng der matthäischen Erzählung (vgl. Mt 28,11). Es ist nur nicht als eine Darstellung der Ereignisse präsentiert, sondern als Erlebnis der Soldaten. Die Juden glauben aber den Soldaten nicht. Das führt zu einem Wortwechsel zwischen den Gruppen. Die Soldaten haben gehört, dass Joseph aus dem Gefängnis verschwunden ist. Sie bieten an, Jesus anzuzeigen, wenn die Juden Joseph auffinden können. Als die Juden antworten, dass Joseph zu Hause in Arimathäa sei, antworten die Soldaten, dass Jesus auferstanden und in Galiläa sei. Wie im Matthäusevangelium bestechen die Juden die Soldaten, damit diese die Wahrheit nicht enthüllen.

Danach kommen ein Priester, ein Lehrer und ein Levit mit den Namen Phineas, Adas und Angaius von Galiläa nach Jerusalem. Sie erzählen den jüdischen Autoritäten, dass sie Jesus gesehen haben. Er sei mit seinen Jüngern auf dem Berg Mamilch. Dort habe er sie hinaus in die Welt geschickt. Danach sei er in den Himmel aufgenommen worden. Was die drei Juden in Galiläa erlebt haben, entspricht dem Aussendungsbefehl im sekundären Markusschluss (Mk 16,15–18). Hier werden die Ereignisse aber aus der Perspektive der Beobachter berichtet, genau wie zuvor die Auferstehung aus der Sicht der Soldaten erzählt wurde. Auch diese Männer bestechen die Juden. Danach sind sie aber wegen des Berichts verzweifelt. Annas und Kaiphas sind schlau und bringen das Gerücht in Umlauf, dass die Jünger Jesu die Soldaten bestochen und den Leichnam gestohlen hätten. Auf die Frage, wie der Leichnam wieder lebendig geworden sei, haben sie aber keine Antwort. Sie sagen nur, dass man Unbeschnittenen nicht glauben dürfe (14,3).

Diese Antwort motiviert eine Rede von Nikodemus. Er schlägt vor, eine Fahndung nach Jesus auszurufen, denn die drei Männer aus Galiläa hätten nicht gesagt, wie er in den Himmel aufgenommen worden sei. Vielleicht habe ein Geist ihn genommen und auf einem Berg wieder abgesetzt. Die Suche ist aber vergeblich, denn sie finden nicht Jesus, sondern Joseph (15,1). Die Juden in Jerusalem schreiben ihm einen Brief, daraufhin folgt er den Fahndern nach Jerusalem, wo er bei Nikodemus bleibt (15,2–4). Dort bitten die Juden ihn zu erzählen, wie er aus der Haft entkommen ist. Hier beginnt eine weitere Zeugenreihe. Als erster gibt Joseph sein Zeugnis ab. Er berichtet, dass er von Jesus befreit wurde. Jesus sei in der Nacht zu ihm gekommen, wobei sich viele übernatürliche Phänomene ereignet hätten, z. B. sei Jesus wie ein Blitz in den Raum gekommen und ein Geruch von Myrrhe habe sich ausgebreitet. Sodann habe Jesus bewiesen, wer er ist, und Joseph nach Hause in Arimathäa gebracht. (15,5 f.). Der Bericht hat eine überwältigende Wirkung auf die Juden: Sie fallen wie tot um (16,1). Der nächste Zeuge ist Levi. Er legt sein Zeugnis für Jesus mit den Worten des alten Simeons aus dem Lukasevangelium ab (Lk 2,29–35). Als er gefragt wird, woher

er die Geschichte Simeons kenne, antwortet er, dass er von ihm das Gesetz erlernt habe. Die Juden glauben dies nicht und rufen seinen Vater, der das Zeugnis bestätigt. Danach beschließen die Juden, nochmals das Zeugnis der drei Galiläer zu hören (16,2–3). Als sie in Jerusalem angekommen sind, werden sie von den Juden ausgefragt. Zunächst werden alle drei zusammen befragt, sodann einzeln; sie antworten jedes Mal übereinstimmend (16,6). Letztendlich legen auch die Juden selbst Zeugnis ab, indem sie die Zeugnisse wiederholen, die sie gehört haben und nicht zurückweisen konnten. Daraus ziehen sie den Schluss, dass Jesus ewigen Erfolg haben und ein Volk für sich errichten werde (vgl. Apg 5,38 f.; Joh 11,51–53), wenn er nach dem Jubeljahr noch in Erinnerung sei. Diese Schlussfolgerung teilen sie dem Volk mit und verdammen gleichzeitig alle, die die Schöpfung und nicht den Schöpfer anbeten (16,7). Damit endet die Erzählung, und der Text schließt mit einem gemeinsamen Lobgesang der Juden und des Volkes (16,8).

Die Deutung der Leidensgeschichte im Nikodemusevangelium kommt durch eine kreative Entfaltung der neutestamentlichen Erzählungen zu Stande. Indem er Motive aus allen kanonischen Evangelien verwendet, hat der Verfasser eine neue Erzählung geschaffen, die an sein Vorhaben angepasst ist. In seiner Fortschreibung der Evangelien findet man mehrere narrative Techniken und Tendenzen, die typisch für diese Art von Literatur sind. Zunächst ist der ganze Text eine Erweiterung der Passionsgeschichte. Bekannte Dialoge werden erweitert und neue Episoden werden hinzugefügt. Besonders die Zeit nach der Auferstehung Jesu wird durch neue Episoden und Dialoge ausgefüllt.

Hinzu kommt die charakteristische Entfaltung der Personen. Nebenpersonen aus den kanonischen Evangelien werden zu selbständigen Charakteren. Das gilt insbesondere von Nikodemus und Joseph von Arimathäa. Im Johannesevangelium ist Nikodemus ein sympathischer und mit dem Christusglauben sympathisierender Jude, der aber zunächst nur als Anlass für eine Rede Jesu funktioniert (Joh 3). Dass er sodann für Jesus Partei ergreift (Joh 7,50) und an dessen Begräbnis teilnimmt (Joh 19,39), ist Ausgangspunkt für seine entfaltete Rolle im Nikodemusevangelium. Ebenso erfährt man über Joseph von Arimathäa aus den kanonischen Evangelien eigentlich nur, dass er ein Gottesfürchtiger oder ein verborgener Anhänger Jesu war (Mt 27,57–61 parr.). Diese kursorische Beschreibung in den kanonischen Evangelien ist aber ausreichend für die Entfaltung im Nikodemusevangelium. Er wird zu einem verborgenen jüdischen Jünger, dem Jesus zu Hilfe kommt, als die Juden ihn töten wollen. Dadurch wird er als ein vorbildlicher jüdischer Katechumene inszeniert.[93] Sowohl Nikodemus als auch Joseph von Arimathäa werden zu Hauptpersonen in einer Erzählung, die von der jüdischen Reaktion auf Jesus handelt. Da sie schon in den kanonischen Evangelien verborgene Jünger oder jüdische Sympathisanten Jesu sind, können sie im Nikodemusevangelium als Bindeglied zwischen Jesus und den Juden ausgearbeitet werden. Dass sie außerdem in diesem Text gemeinsam auftreten, rührt daher, dass sie schon im Johannesevangelium verbunden sind und genau

[93] Vgl. a. a. O., 239.

beim Begräbnis Jesu gemeinsam auftreten (Joh 19,38–42). Aufgrund knapper Bemerkungen und winziger Details werden die Nebenpersonen in Hauptpersonen verwandelt.

In dieser kreativen Bearbeitung werden den Charakteren, die in den kanonischen Evangelien noch namenlos sind, Namen verliehen. Das gilt z. B. für die Mitglieder des jüdischen Rats, für die gekreuzigten Übeltäter (Dysmas und Gestas), für die blutflüssige Frau (Berenike) und den Soldaten, der Jesus durchbohrt (Longinus). Weiterhin haben auch die zwölf Zeugen und die drei Galiläer Namen. Einige der Namen sind aus der neutestamentlichen Tradition bekannt, z. B. Lazarus, Jakobus und Judas, aber sie werden nicht ausdrücklich mit den kanonischen Personen verbunden, z. B. ist es nicht eindeutig, dass Jakobus der Herrenbruder ist. Was für den Verfasser wichtig ist, ist die Konkretisierung, die er durch die namentlich benannten Personen erlangt.

Darüber hinaus werden einige Episoden in der Fortschreibung deutlich mit übernatürlichen Zügen versehen. Das gilt sowohl von Erzählungen aus den neutestamentlichen Texten als auch von unbekannten Geschehnissen. Die Erzählungen von den sich verbeugenden Fahnen, von der Auferstehung und von der Befreiung Josephs werden mit legendarischen und mythologischen Merkmalen ausgeformt. Die Erzählung von den Fahnen stammt vermutlich aus einem legendarischen, volksreligiösen Motiv, das in die Leidensgeschichte eingewoben wird, indem die heidnischen Symbole Christus verehren. Die Auferstehung dagegen beruht zwar auf den kanonischen Berichten, doch im Nikodemusevangelium ist die Perspektive verändert, indem die Soldaten erzählen, wie der Engel aus dem Himmel herabgestiegen ist. Falls die Befreiung Josephs an Erzählungen von der Befreiung der Apostel geformt ist (vgl. Apg 12,6–10), treten die mythologischen Motive deutlicher hervor, wenn Joseph erzählt, wie Jesus ihn abgeholt und nach Galiläa gebracht hat.

Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass das Nikodemusevangelium in seiner Bearbeitung und Erweiterung der kanonischen Leidens- und Auferstehungsgeschichten jene Erzählungen sowohl konkretisiert als auch mythologisiert.

Gerade die Mythologisierung kommt im Text B des Nikodemusevangeliums noch stärker zum Ausdruck. Obwohl man sagen kann, dass Text A und Text B denselben Text repräsentieren, weichen sie doch auch in den überlappenden Abschnitten (Kap. 1–16) in vielen Einzelheiten von einander ab. Insbesondere enthält Text B einen ausführlichen Abschnitt über das Herabsteigen in das Reich des Todes (Kap. 17–27). Dieser folgt auf die ersten gemeinsamen Kapitel und ist als eine spätere Hinzufügung oder eine Weiterentwicklung der Erzählung, die in Text A erhalten ist, zu betrachten.[94] Es lässt sich deswegen an Text B beobachten, wie er sich sowohl zu seinen neutestamentlichen Vorlagen verhält, als auch wie er den Text A weiterführt.

[94] Text B gilt als der jüngere der beiden Texte, vgl. a. a. O., 235.

Wie gesagt sind viele Einzelheiten auch in den ersten sechzehn Kapiteln verschieden, z. B. sehen die drei Galiläer Jesus auf dem Ölberg (Text B 14,1; 16,2) und nicht auf dem Berg Mamilch (Text A 14,1; 16,5). Sie sehen auch nicht nur Jesus mit seinen Jüngern (Text A 14,1), sondern Jesus mit den elf Jüngern und fünfhundert anderen (Text B 14,1). Dieser letzte Unterschied zeigt wiederum eine typische Tendenz dieser Literatur. Die Hinzufügung der fünfhundert (Brüder) entspricht nämlich der paulinischen Bemerkung, dass der Auferstandene zunächst Petrus und den Zwölfen, sodann mehr als fünfhundert Brüdern erschienen ist (1 Kor 15,5 f.). Zwar folgt der Verfasser von Text B dem Matthäusevangelium (Mt 28,16) und korrigiert die paulinischen Angaben, wenn er ausdrücklich sagt, dass nur elf Jünger anwesend waren, aber er übernimmt die (vor)paulinische Tradition von einer Auferstehungserscheinung vor fünfhundert Personen, um so eine Art Vollkommenheit zu erreichen. Weiterhin sind die drei Galiläer in den fünfhundert eingeschlossen. In dem Sinne führt das Nikodemusevangelium nicht drei neue Auferstehungszeugen ein, sondern konkretisiert die paulinische Angabe.

Da der Text B mit dem Abstieg ins Reich der Toten schließt, muss die Reaktion der Juden auf das Zeugnis der drei Galiläer auch anders als in Text A ausfallen. Auf ihr Zeugnis folgt in Text B nicht die abschließende Folgerung, dass die Zeit weisen muss, ob Jesus vergessen wird. Stattdessen proklamiert Joseph, dass er zusammen mit Nikodemus Jesus begraben hat, und dass es wahr ist, dass er auferstanden ist (16,3). Dieses Bekenntnis leitet über zur Erzählung vom Hinabsteigen ins Reich der Toten. Joseph sagt, dass es gar nicht verwunderlich sei, dass Jesus auferstanden ist. Was wirklich verwunderlich sei, sei die Tatsache, dass er nicht nur auferstanden ist, sondern viele andere auferweckt habe, z. B. die beiden Söhne des alten Simeon. Er fordert dazu auf, dass die Juden nach Arimathäa gehen, um die auferweckten Söhne herbeizubringen (17,1). Die Juden, d. h. Annas und Kaiphas zusammen mit Joseph, Nikodemus und Gamaliel[95], folgen dem Rat Josephs und bringen die Söhne nach Jerusalem, wo sie ihre Erlebnisse niederschreiben. Die folgenden zehn Kapitel (Kap. 18–27) bestehen aus dieser Niederschrift. Danach werden die Brüder unsichtbar, und der Text endet mit einer kurzen Doxologie (Kap. 27).

Es ist deutlich, dass der Verfasser eine Perikope aus dem Matthäusevangelium verarbeitet: »Die Gräber öffneten sich und die Leiber vieler Heiliger, die entschlafen waren, wurden aufgeweckt. Nach sein Auferweckung verließen sie die Gräber, kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen« (Mt 27,52 f.). Der Zeitraum zwischen der Auferweckung der Entschlafenen und ihrem Gang in die Stadt gibt Anlass zur Entfaltung dieser Aussage. Die Zeitspanne entspricht genau der Zeit zwischen dem Tod Jesu und seiner Auferstehung, d. h. dem Zeitraum, in

[95] In Text A gehört Gamaliel nicht zu den Juden. Dass er hier auftritt, ist wahrscheinlich ein Hinweis auf die Rolle, die er wegen seines Rats (vgl. Apg 5,38 f.) für den Text A spielt.

dem Jesus nach der Tradition (z. B. im Petrusevangelium) ins Reich der Toten hinabgestiegen ist und den Entschlafenen gepredigt hat. Im Nikodemusevangelium wird diese Episode entfaltet und die Zeit dadurch ausgefüllt. In der Entfaltung werden die Toten mit konkreten Personen, nämlich den Söhnen des Simeon, identifiziert.[96] Ihre Erlebnisse füllen den Zeitraum aus.

Was in der Zwischenzeit passiert, muss nicht ausführlich nacherzählt werden. Grundlegend ist es ein zweistufiger Verlauf. Die Toten befinden sich in Dunkelheit im Reich der Toten, als plötzlich ein großes Licht scheint. Dann erwachen sie, und die Heiligen, d. h. die Patriarchen, die Propheten und Johannes der Täufer, werden gesammelt (Kap. 18–19). Wie ein Zwischenspiel führt der Teufel ein Gespräch mit dem Reich der Toten (Hades). Er erzählt, wie er Jesus durch die Juden bekämpft hat, weil dieser mit einem Wort jede teuflische Tat aufhob, z. B. hat er die Blinden und Lahmen geheilt. Hades erzählt von einem Mann, Lazarus, der schon zu ihm gekommen war, aber bald darauf wieder aus dem Reich der Toten herausgerissen und zurück ins Leben gebracht wurde. Lazarus wird als Vorzeichen der Auferstehung verstanden; deswegen fürchten beide, dass Jesus alle Toten auferwecken und auferstehen lassen will (Kap. 20). Während des Gesprächs kommt Jesus im Reich der Toten an. Sein Einzug ist nach Ps 24,7–10 inszeniert, eine Stimme ertönt wie Donner: »Hebt, Herrscher, eure Pforten, und uralte Pforten hebt euch nach oben, und der König der Herrlichkeit wird einkommen« (21,1; vgl. Ps 24,7). Als das Reich der Toten dies hört, befestigt es seine Pforten. Die Stimme ertönt aber ein zweites Mal: »Hebt die Pforten«. Das Reich der Toten antwortet: »Wer ist der Herr der Herrlichkeit?« Die Engel des Herrn antworten: »Der Herr, stark und gewaltig, der Herr, mächtig im Kampf« (21,3; vgl. Ps 24,8). Dann fallen die Pforten, und der König der Herrlichkeit zieht als ein Mensch ein; dabei wird jeder dunkle Ort erleuchtet. Das Reich der Toten gibt seine Niederlage zu (22,1). Der König der Herrlichkeit nimmt Satan fest und übergibt ihn dem Reich der Toten mit dem Befehl, er solle ihn bewahren bis zur Wiederkunft (22,2; vgl. Apk 20,1–3). Das Reich der Toten übernimmt verantwortungsvoll die Aufgabe (Kap. 23). Die Toten führt der König der Herrlichkeit ins Paradies (Kap 24–25), wobei er sagt, dass er durch den Baum des Kreuzes diejenigen auferwecken will, die durch den Baum, den Adam berührte, getötet wurden (24,1). Im Paradies treffen sie zunächst Henoch und Elias, denn die beiden sind nicht gestorben, sondern wurden von Gott in den Himmel gebracht (vgl. Gen 5,24; 2 Kön 2,11). Sie spielen dem Nikodemusevangelium zufolge die Rollen der zwei Zeugen aus dem Offenbarungsbuch (Kap. 25; vgl. Apk 11,3–13). Sodann treffen sie den Übeltäter, dem Jesus versprochen hat, noch heute mit ihm im Paradies zu sein (Kap. 26; vgl. Lk 23,42 f.). Als die Heiligen dies hören, loben sie den Herrn.

Die zwei Söhne, die das alles niederschreiben, führen zuletzt an, dass sie den Auftrag erhalten haben, die Auferstehung der Toten zu verkündigen. Deswegen werden sie mit den anderen, die auch von den Toten erweckt worden waren, zum Jordan gesandt, um dort getauft zu werden. Danach gehen sie nach Jerusalem, wo sie »das Passah der Auferstehung« feiern.

Der Text endet mit der Bemerkung, dass die Bücher, welche die Söhne geschrieben haben, geteilt wurden. Die eine Hälfte erhielten die Hohepriester, die andere Hälfte erhielten Nikodemus und Joseph. Danach werden die Söhne Simeons nicht mehr erwähnt.

---

[96] Dass Simeon Söhne hat, ist weiterhin eine Entfaltung der lukanischen Figur (vgl. Lk 2,25–35).

Aufgrund der beschriebenen Erzählungen des Nikodemusevangeliums können die Tendenzen und Techniken der Fortschreibung autoritativer Texte tentativ bestimmt werden. Tendenziell gehen die Erzählungen in Richtung eines kompletten narrativen Universums, in dem alle Details über die Endzeit und die Auferstehung in einen zusammenhängenden konkreten Verlauf integriert werden. Die Entfaltungen steigern die mythologischen Züge der Vorlage, machen sie zugleich aber auch realistischer, weil die Geschehnisse als Erinnerungen von konkreten namentlich genannten Personen dargestellt werden. Innerhalb dieser übergeordneten Richtung lassen sich zwei konkrete, unterschiedliche Tendenzen beobachten. Auf der einen Seite werden Geschehnisse *mythologisiert*, indem sie mit mehreren und deutlicheren übernatürlichen Zügen ausgestattet werden. Jesus ist unverkennbar übermenschlich und viele Ereignisse sind unverschleiert überirdisch. Auf der anderen Seite werden Geschehnisse bzw. Motive *konkretisiert*, indem sie von Augenzeugen beschrieben werden und den Charakteren Namen gegeben werden. Was in den Vorlagen abstrakt und unbestimmt ist, wird durch die Bearbeitung konkret und bestimmt, weil es von spezifischen Personen zu präzisen Zeitpunkten an realen Orten erlebt wird. Diese Tendenzen werden durch zwei Techniken ermöglicht. Erstens werden die Erzählungen durch eine *episodische Ergänzung* umgeformt, wobei die Zeiträume, die in der Vorlage leer sind, narrativ ausgefüllt werden. Zweitens werden die Personen durch eine *figurative Entfaltung* entwickelt.[97] Hauptpersonen werden weiterentwickelt, und ›flache‹ Nebenpersonen, die in den Vorlagen eine begrenzte und isolierte Rolle spielen, erhalten ihre eigene Geschichte und werden als ›runde‹, komplette Figuren ausgeformt.[98]

Versuchsweise kann man vor diesem Hintergrund die Richtung einer narrativen Bearbeitung bestimmen. Eine Fortschreibung narrativer Texte bewegt sich

---

[97] Dass solche Techniken typisch für das Phänomen ›Rewritten Bible‹ sind, haben sowohl A. K. Petersen als auch ich – anscheinend unabhängig von einander – anhand der Geschichte von Dagobert Duck veranschaulicht. A. K. Petersen, »The Riverrun of Rewriting Scripture: From Textual Cannibalism to Scriptural Completion,« *JSJ* 43 (2012): 475–496; J. T. Nielsen, »Fødselshistoriernes narrative konstruktion,« in Müller und Thompson, Hgg., *Historie og konstruktion* (s. Anm. 66), 319–335.

[98] Das ›Nachleben‹ biblischer Personen innerhalb und außerhalb der Bibel ist Beispiel einer ausgedehnten figurativen Entfaltung, s. a. zu Melchizedek: K. Dalgaard, *A Priest for All Generations. An Investigation into the Use of the Milchizedek Figure from Genesis to the Cave of Treasures* (København 2013); zu Maria Magdalena: L. K. Müller, *Maria Magdelene. Fra apostel til prostitueret* (København 2010); zu Petrus: F. Damgaard, *Rewriting Peter as an Intertextual Character in the Canonical Gospels* (Copenhagen International Seminar; London und New York 2016); zu Johannes: R. A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend* (Columbia 1994); zu Judas: L. Fatum, »Judas som teologisk projekt,« in *Frelsens biografisering* (hg. v. Th. L. Thompson und H. Tronier; FBE 13; København 2004), 147–176, ihre Einsichten werden aufgenommen und auf das Judasevangelium übertragen von A. K. Petersen, »The Gospel of Judas. A Scriptural Amplification or Canonical Encroachment?« in *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftsammlung* (hg. v. G. Wurst und E. E. Popkes; WUNT 297; Tübingen 2012), 245–282.

tendenziell von abstrakt und unbestimmt hin zu konkret und bestimmt, von implizit und potentiell hin zu explizit und aktuell, von flach und fragmentarisch hin zu rund und vollständig, von menschlich und natürlich hin zu göttlich und übernatürlich.

4 Die narrative Beziehung zwischen Lukas und Johannes

Es ist nicht möglich, alle Argumente für und wider eine literarische Verbindung zwischen dem dritten und dem vierten Evangelium nachzuprüfen, gar nicht können die unterschiedlichen Vorschläge zu literar- und traditionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen den beiden Evangelien überprüft werden. Aufgrund der Untersuchung der narrativen Techniken und Tendenzen der apokryphen Evangelien wird im Folgenden nur gefragt, in welche Richtung die Beeinflussung gegangen ist. Die Analyse besteht folglich aus einem Vergleich der Parallelperikopen, die immer wieder in der Diskussion herangezogen wurden und – so das Ergebnis der Forschungsgeschichte – gegensätzliche Bestimmungen veranlasst haben.[99]

Betreffend die *Täuferperikope* (Lk 3,1–18; Joh 1,19–34) stimmen das Lukas- und das Johannesevangelium besonders in zwei Eigentümlichkeiten gegen das Markus- und das Matthäusevangelium überein: Erstens lehnt der Täufer ab, der Messias zu sein (Lk 3,15–17; Joh 1,19 f.; vgl. Mt 3,11 f.; Mk 1,7 f.). Im Lukasevangelium ist diese Ablehnung eher indirekt gestaltet. Das Volk denkt, dass Johannes der Messias sein könnte (Lk 3,15), und dieser weist dann auf den Stärkeren hin (Lk 3,16–18). Erst in der Apostelgeschichte wird die Ablehnung explizit (Apg 13,25). Im Johannesevangelium sind sowohl seine Gedanken als auch die Ablehnung explizit und entschieden formuliert (Joh 1,19 f.). Fernerhin wird die Annahme, dass Johannes der Messias sei, dahingehend präzisiert und *figurativ entfaltet*, dass sie von den Juden in Jerusalem (V. 19) bzw. den Pharisäern (V. 24) und nicht vom Volk allgemein kommt. Innerhalb der johanneischen Gedankenwelt zeigt diese Konkretisierung bereits, dass die Vermutung falsch sein muss, da die Juden bekanntlich immer eine irrige Auffassung von Jesus vertreten. Auf diese Weise ist die Messiasverkündigung des Täufers bereits in die johanneische Theologie hineingewebt. Zweitens sind die lukanischen und johanneischen Ortsangaben präziser als in den zwei anderen Evangelien. Markus schreibt: »in der Wüste« (Mk 1,4). Matthäus: »in der Wüste von Judäa« (Mt 3,1). Lukas: »in die Gegend am Jordan« (Lk 3,3). Johannes: »in Bethanien, auf der anderen Seite des Jordans« (Joh 1,28). Lukas und Johannes stimmen geographisch gegen die zwei

[99] Vgl. Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61). Seiner Auswahl entsprechen die Haupttexte in Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67), und Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74). Die Parallele *Der Fischzug des Petrus* (Lk 5,1–11; Joh 21,1–19) wird aber wegen des sekundären Charakters von Joh 21 in der folgenden Untersuchung ausgelassen.

anderen überein, aber die Reihenfolge Markus, Matthäus, Lukas und Johannes zeigt auch eine fortschreitende *Konkretisierung* auf, insofern der Ort immer näher bestimmt wird. Weiterhin verhalten sich Lukas und Johannes beide der Taufe Jesu gegenüber zögernd. Im Matthäus- und Markusevangelium wird es als eine Tatsache dargestellt, dass Jesus von Johannes getauft wird (Mt 3,13–17; Mk 1,9–11). Lukas erwähnt nicht explizit, dass Johannes Jesus tauft (Lk 3,21), sondern platziert im Gegenteil die Gefangennahme des Johannes vor der Taufe (Lk 3,19 f.). Das Johannesevangelium schweigt überhaupt von der Taufe Jesu. Zudem ist in seiner Erzählung die Perspektive gewechselt, so dass Johannes selbst von seinen Erlebnissen berichtet: Er hat gesehen, dass der Geist wie eine Taube auf Jesus herabkam, und dadurch hat er ihn erkannt (Joh 1,32–34). Diese Entwicklung der Täuferperikope deutet auf eine *Mythologisierung* hin.[100]

In Bezug auf das Verhältnis zwischen den Evangelien ist die *Fernheilung in Kapernaum* (Lk 7,1–10; Joh 4,46–54; vgl. Mt 8,5–13) kompliziert. Auf der einen Seite gibt es einen deutlichen Zusammenhang zwischen dem johanneischen Bericht und den Berichten im Matthäus- und Lukasevangelium. Es handelt sich in allen Fällen um einen Funktionsträger in Kapernaum, der eine Fernheilung erlebt. Auch darüber hinaus weist die johanneische Erzählung deutliche Übereinstimmungen mit sowohl der matthäischen als auch der lukanischen Fassung auf, teilweise aber auch nur mit einer der beiden.[101] Auf der anderen Seite sind die Unterschiede zwischen den Erzählungen unübersehbar, z. B. erzählt Johannes nicht von einem Hauptmann, sondern von einem königlichen Beamten, der weder seine Unwürdigkeit noch seine eigene Autorität zum Ausdruck bringt (vgl. Mt 8,8 f.; Lk 7,6 f.); wörtliche Berührungen fehlen fast ganz.[102] Die Verbindungen zwischen Lukas und Johannes gegen Matthäus begrenzen sich auf das Folgende: der Sklave bzw. Sohn ist todkrank (Lk 7,2; Joh 4,47; vgl. Mt 8,6), der Beamte bittet Jesus ausdrücklich um die Heilung (Lk 7,3; Joh 4,47; vgl. Mt 8,6), es wird nach dem Treffen mit Jesus von den Erlebnissen der Boten bzw. des königlichen Beamten berichtet (Lk 7,10; Joh 4,51–53; vgl. Mt 8,13).

Eindeutig lässt sich daher nichts über das gegenseitige Verhältnis dieser Erzählungen sagen. Die Verbindungen gehen kreuz und quer hinweg über alle drei Versionen. Es ist aber möglich, dass die Erlebnisse auf dem Weg nach Hause nach dem Gespräch mit Jesus und die gläubige Reaktion des königlichen Beamten und seines Hauses (Joh 4,51–53) eine *episodische Ergänzung* und *figurative Entfaltung* der knappen Konstatierung der Heilung im Lukasevangelium (Lk 7,10) sind. Jedenfalls wird das Zurückkehren im Johannesevangelium narrativ ausgefüllt, damit der Beamte eine Geschichte als Glaubender bekommt.

[100] Gegen z. B. Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74), 218.
[101] Vgl. Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61), 16 f.19.
[102] Vgl. a. a. O., 21.

Die *Salbung* (Joh 12,3–8) gilt als eine Parallelperikope zur sogenannten »großen Sünderin« (Lk 7,36–50)[103], aber tatsächlich sind die Parallelen zu den Salbungen im Markus- und Matthäusevangelium (Mk 14,3–9; Mt 26,6–13) größer. Wenn trotzdem eine Verbindung zwischen Johannes- und Lukasevangelium diskutiert wird, dann aufgrund der wörtlichen Parallelen in Lk 7,38.44 und Joh 12,3 (vgl. Joh 11,2): die Frau salbt die Füße Jesu und nicht sein Haupt (so Mk 14,3; Mt 26,7), und sie trocknet sie mit ihrem Haar ab (bei Matthäus und Markus wird das Abtrocknen nicht erwähnt). Andere Details trennen hingegen das Lukas- und das Johannesevangelium von den zwei anderen. Im Lukasevangelium ist es überhaupt eine andere Erzählung, die nur wegen der Salbung und des Namens des Gastgebers (Simon der Pharisäer in Lk 7,40; Simon der Aussätzige in Mk 14,3; Mt 26,6) mit den anderen Salbungsberichten in Verbindung gebracht wird. Die johanneische Erzählung dagegen ist wörtlich und thematisch mit dem Markus- und Matthäusevangelium verbunden, unterscheidet sich aber in Bezug auf das Haus, das nach Johannes vermutlich das Haus des Lazarus ist (Joh 12,1), und in Bezug auf die Benennung der salbenden Frau, die nur im Johannesevangelium einen Namen hat, nämlich Maria, die Schwester von Lazarus und Martha (Joh 12,3; vgl. 11,1 f.). Fernerhin erklärt der johanneische Jesus nicht, dass die Salbung für seine Begräbnis sei (vgl. Mk 14,8; Mt 26,12), weil Nikodemus diese Salbung ausführt (Joh 19,39). Auch deswegen ist die Salbung im Johannesevangelium aus dem Kontext der Passionsgeschichte herausgenommen und auf die Zeit vor die Passion verlegt.

Einige dieser Unterschiede lassen sich als eine *Konkretisierung* durch *figurative Entfaltung* erklären: Dass die namenlose Frau einen Namen erhält, konkretisiert die markinische/matthäische Erzählung. Dass die Salbung darüber hinaus von einer im Johannesevangelium bereits bekannten Frau durchgeführt wird, ist eine *figurative Entfaltung* ihrer Person. So kann man auch erklären, dass Lazarus und seine Schwestern Gastgeber sind. Weil diese Familie bereits in Joh 11,1 in Bethanien verortet ist, wird auch diese Geschichte aus Bethanien (vgl. Mk 14,3; Mt 26,6) mit ihr verbunden. Für die Frage nach dem Verhältnis zum Lukasevangelium trägt diese Analyse allerdings nur wenig bei. Wer jeweils von dem anderen beeinflusst ist, hängt in diesem Fall davon ab, wem man eher zutraut, die Salbung der Füße und das Abtrocknen mit den Haaren eingetragen zu haben. Es scheint aber m. E. eher wahrscheinlich, dass Lukas, der aus der Salbungsgeschichte der anderen Synoptiker eine neue Geschichte entwickelt hat, auch für diese Erweiterungen verantwortlich ist.[104]

[103] A. a. O., 21–26.

[104] Cribbs argumentiert u. a. auf der Basis von Joh 11,2 für die Benutzung des Johannesevangeliums durch das Lukasevangelium: »If, however, the unnamed ›sinner-woman‹ of Luke 7 was a different person from Mary of Bethany, then John 11:2 would seem to be meaningless, *unless* John was not aware of the existence of any other tradition that portrayed *another* woman besides Mary of Bethany as also anointing Jesus' feet and wiping them with her hair when he wrote

Zwischen Kap. 7 und Kap. 19 gibt es im Lukasevangelium überhaupt keine Parallelen zum Johannesevangelium. Erst beim *Einzug in Jerusalem* (Lk 19,28–40; Joh 12,12–19; vgl. Mk 11,1–10; Mt 21,1–9) treffen das dritte und das vierte Evangelium wieder zusammen. Die zwei stimmen in einigen Einzelheiten überein und unterscheiden sich in diesen Fällen von den zwei anderen Evangelien. Als die Menge Jesus mit den Worten aus Ps 118 huldigt, bieten nur Lukas und Johannes den Zusatz »der König« bzw. »der König Israels« (Lk 19,38; Joh 12,13; vgl. Mk 11,9; Mt 21,9),[105] wohingegen beide übereinstimmend den Hinweis auf David auslassen (vgl. Mk 11,10; Mt 21,9). Ebenfalls nur im Lukas- und Johannesevangelium reagieren die Pharisäer feindlich auf den Glauben des Volkes. Allerdings sind der Glaube und die Feindlichkeit der Juden im Lukasevangelium von den Wundern Jesu generell veranlasst (Lk 19,37.39), wohingegen sie im Johannesevangelium von der Auferweckung des Lazarus verursacht werden (Joh 12,17 f.19). »Was Lk. von allen Wundern sagt – bei Mk. Mt. nichts dergleichen –, bezieht sich bei Joh. speziell auf die Erweckung des Lazarus.«[106] Diese *Konkretisierung* heißt aber nicht, dass die Verbindungen zwischen allen Evangelien damit geklärt sind.[107]

In der *Ankündigung der Verleugnung* (Lk 22,31–34; Joh 13,36–38) hingegen sind das Lukas- und das Johannesevangelium im Einklang und unterscheiden sich deutlich von den zwei anderen Evangelien (Mk 14,27–31; Mt 26,31–35). Lukas und Johannes platzieren das Gespräch beim Abschiedsmahl, wohingegen es im Markus- und Matthäusevangelium auf dem Weg nach Gethsemane stattfindet (Mk 14,26; Mt 26,30). Hinzu kommt eine wörtliche Berührung, insofern Lk 22,34 und Joh 13,38 im Vergleich zu Mk 14,30 und Mt 26,34 ταύτῃ τῇ νυκτί auslassen und πρίν durch ἕως ersetzen. Es finden sich aber im gleichen Vers auch

---

chs. 11–12 of his gospel.« Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67), 440. Das überzeugt aber kaum, da es eher Sinn ergibt, dass Johannes, gerade weil er das Lukasevangelium kannte, schon bei der ersten Vorstellung von Maria betont, dass sie es war, die Jesus gesalbt hat.

[105] Darauf legt Cribbs besonderen Wert, da er meint, dass das Königsmotiv für Lukas sonst nicht bedeutsam sei. Immer wenn Lukas von Jesus als König spreche, habe er die Aussage entweder aus den anderen Synoptikern oder aus dem Johannesevangelium entnommen. Also sei die Anwesenheit des Motivs in der Einzugsperikope ein Argument für die Abhängigkeit des Lukas- vom Johannesevangelium (a. a. O., 442). Dieser Schluss kann ferner durch die Beobachtung gestützt werden, dass Lukas dem Markusevangelium folgt und nicht das Zitat aus Zacharias bringt (vgl. Joh 12,15; Mt 21,5), vgl. Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74), 221. Dies zeigt aber gerade auch, dass Lukas in keiner Weise an den johanneischen Text gebunden ist. Das Zitat aus Ps 118 ist in der Tat in den beiden Evangelien ganz unterschiedlich ausgeformt. Es erscheint nicht zwingend, dass Lukas den Königstitel ausschließlich aus dem Johannesevangelium übernommen haben kann.

[106] Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61), 27.

[107] Die Perikope bleibt in dieser Hinsicht enigmatisch; z. B. unterscheidet Lukas sich sichtlich von den anderen Evangelien, hat aber auch deutliche Verbindungen zu sowohl den beiden anderen Synoptikern als auch Johannes. Johannes ähnelt nur wenig dem Markusevangelium, stimmt aber ungewöhnlicherweise eher mit Matthäus überein, weil nur die beiden das Zitat aus Zacharias anführen.

wörtliche Unterschiede zwischen Lukas und Johannes. Lukas liest mit Markus, aber gegen Matthäus und Johannes σήμερον, und Johannes hat mit Markus und Matthäus, aber gegen Lukas ἀμήν.

Strukturell stimmen Markus und Matthäus überein, während Lukas und Johannes von ihnen abweichen.[108] In beiden Evangelien folgt die Ankündigung der Verleugnung auf das Abschiedsmahl (Lk 22,21–23; Joh 13,21–30), und in beiden Fällen steht eine Perikope zwischen Mahl und Ankündigung (Lk 22,24–30: Rangstreit; Joh 13,31–35: Von der Verherrlichung und dem Liebesgebot). Bei Markus und Matthäus findet das Abendmahl erst nach der Ankündigung des Verrats statt. So ist der Verlauf im Lukas- und Johannesevangelium vergleichbar und deutlich unterschieden vom Markus- und Matthäusevangelium. Das gilt auch im unmittelbaren Zusammenhang. In den zwei ersten Evangelien folgt die Ankündigung der Verleugnung des Petrus auf die Ankündigung, dass alle Jünger Anstoß nehmen werden (Mk 14,27; Mt 26,31), im dritten und vierten Evangelium beginnt sie aber mit einer Warnung an Petrus (Lk 22,31 f.; Joh 13,36). Die Warnungen sind allerdings völlig andersartig gestaltet. Bei Lukas sagt Jesus: »Simon, Simon, der Teufel hat verlangt, dass er euch wie Weizen sieben darf. Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du schließlich umgekehrt bist, dann stärke deine Brüder.« Bei Johannes leitet Petrus das Gespräch mit einer Frage ein: »Herr, wohin willst du gehen?« Und Jesus antwortet: »Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen.« Strukturell kann man eine Parallelität sehen, die Ausformung ist allerdings ganz unterschiedlich.[109]

Die lukanische Version steht der markinischen bzw. matthäischen Voraussage des Ärgernisses (Mk 14,27; Mt 26,31) näher, während das lukanische Bildwort als eine metaphorische Umschreibung des Anstoßerregens erscheint. Das Johannesevangelium ist in dieser Hinsicht weit von den Synoptikern entfernt, obgleich die Reaktion des Petrus im dritten und vierten Evangelium inhaltlich übereinstimmt. In beiden Evangelien äußert er nämlich, dass er bereit sei, mit Jesus ins Gefängnis zu gehen und zu sterben (Lk 22,33) bzw. für ihn sein Leben zu geben (Joh 13,37). Beide Formulierungen können als eine Präzisierung der markinischen bzw. matthäischen Aussage verstanden werden (vgl. Mk 14,29; Mt 26,30). Danach folgt die fast wörtlich übereinstimmende Ankündigung seiner Verleugnung (Lk 22,34; Joh 13,38). Ohne Zweifel berühren sich die beiden Perikopen. Es lässt sich weiterhin sagen, dass Joh 21 eine narrative Entfaltung der Aufforderung an Petrus in Lk 22,32b ist (vgl. Joh 21,15–19). Weil die beiden Perikopen teilweise wörtlich übereinstimmen (Lk 22,34; Joh 13,38), teilweise weit voneinander entfernt sind (Lk 22,31 f.; Joh 13,36) und sich teilweise thematisch

[108] Vgl. Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74), 225.

[109] Nach Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61), 28, ist die Struktur im Lukas- und Johannesevangelium wie folgt: »Du Petrus bist in Gefahr. Petrus: ich will mit dir sterben. Jesus: noch vor Hahnenschrei verleugnest du mich.«

entsprechen (Lk 22,33; Joh 13,37), ist ein Urteil über die Richtung der Beziehung fast Geschmackssache. Mir scheint es überzeugender, dass die metaphorische und unbestimmte Aussage über Verleugnung und Bekehrung des Petrus in die präzise Formulierung über das Nachfolgen des Petrus umgestaltet worden ist. Es ist außerdem einfacher zu erklären, dass die Willenserklärung des Petrus vom alltäglichen »mit dir« (μετά σοῦ) zum theologisch prägnanten »für dich« (ὑπὲρ σοῦ) umformuliert worden ist.

Obwohl das Lukasevangelium eine sogenannte kleine Abschiedsrede (Lk 22,21–38) enthält, besitzt es keine Parallelen zu Joh 14–17. Erst wenn Johannes den Erzählfaden bei der *Gefangennahme* (Lk 22,39.47–53; Joh 18,1–11) wieder aufnimmt, sind die zwei Evangelien wieder inhaltlich weitgehend im Einklang.[110] Diese Szene findet sich natürlich auch im Markus- und Matthäusevangelium (Mk 14,32.43–50; Mt 26,36.47–56), aber Lukas und Johannes stimmen in mehreren Einzelheiten gegen die zwei anderen Synoptiker überein. So führen etwa nur das dritte und vierte Evangelium nicht ausdrücklich Gethsemane als den Ort der Gefangennahme an (Lk 22,39; Joh 18,1; vgl. Mk 14,32; Mt 26,36), und nur sie wissen, dass Jesus öfter mit seinen Jüngern dorthin kam (Lk 22,39; Joh 18,2). Weiterhin erwähnen weder Lukas noch Johannes, dass Judas verabredet hat, Jesus mit einem Kuss zu identifizieren (vgl. Mk 14,44; Mt 26,48 f.). Johannes erwähnt gar keinen Kuss, und Lukas sagt zumindest nicht ausdrücklich, dass Judas Jesus geküsst hat (Lk 22,47 f.).[111] Sowohl im Johannes- als auch im Lukasevangelium wird Jesus nach und nicht vor dem Schwertstreich gefesselt (Lk 22,54; Joh 18,12; vgl. Mk 14,47; Mt 26,51 f.). Ferner erwähnen nur Lukas und Johannes, dass das rechte Ohr des Dieners abgehauen wurde (Lk 22,50; Joh 18,10; vgl. Mk 14,47; Mt 26,51). Schließlich lassen sie beide aus, dass die Jünger nach der Verhaftung Jesus verlassen haben und geflüchtet sind (Mk 14,50; Mt 26,56).

Es scheint somit sicher, dass eine Verbindung zwischen Lukas und Johannes besteht. Allerdings unterscheiden sie sich auch voneinander. Abgesehen von συλλαμβάνω (Lk 22,54; Joh 18,12) stimmt der Wortlaut nicht überein, und zudem sind mehrere Einzelheiten verschieden. Lukas führt, ebenso wie Markus und Matthäus, das Wort an die Häscher in diesem Zusammenhang an (Mk 14,48 f.; Mt 26,51 f.; Lk 22,52 f.; vgl. Joh 18,20). Während nur Lukas erzählt, dass Jesus das Ohr des Dieners heilt (Lk 22,51), begegnet ausschließlich im Johannesevangelium, dass Jesus seine Jünger vor der Gefangennahme beschützt (Joh

[110] Johannes lässt zwar die Versuchung Jesu in Gethsemane aus (Mk 14,32–38; Mt 26,36–41; Lk 22,40–46; vgl. Joh 12,27), aber dennoch sind die Leidens- und Auferstehungsgeschichten des Lukas- und Johannesevangeliums nah verbunden, vgl. z. B. Lang, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 59).

[111] Noch ein Fall, in dem Cribbs von einer »middle position« zwischen den anderen Synoptikern und dem Johannesevangelium spricht. Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67) 443; vgl. Shellard, *New Light on Luke* (s. Anm. 74), 226. Mir kommt die lukanische Version eher als Entwicklungsstadium zwischen Markusevangelium/Matthäusevangelium und Johannesevangelium vor.

18,8 f.). Ebenso handelt es sich um einen einzigartigen johanneischen Zug, dass Jesus bei der Zurechtweisung des Petrus eine Formulierung verwendet, die sehr an die synoptische Gethsemaneszene erinnert (Joh 18,11). Weiterhin gibt allein Johannes den am Schwertstreich Beteiligten Namen: Simon Petrus und Malchus (Joh 18,10). Ebenfalls nur Johannes berichtet die groteske Szene, dass die ganze Kohorte (d. h. ungefähr 600 Soldaten) zu Boden stürzt, als Jesus sich mit ἐγώ εἰμι zu erkennen gibt (Joh 18,6).

Es ist deutlich, dass die johanneische Fassung die Erzählung *konkretisiert*, indem sie den beteiligten Personen Namen verleiht, obwohl Johannes gleichzeitig den Ort des Geschehens nicht erwähnt, sondern nur von einem Garten (κῆπος) spricht, was vermutlich theologisch begründet ist (vgl. Joh 18,26; 19,41; 20,15).[112] Dass Johannes die Episode sich an diesem Ort abspielen lässt und den Kuss des Judas verschweigt sowie eigene Szenen über die Kraft und Souveränität Jesu entwickelt, kann als Vorgang der *Mythologisierung* verstanden werden.[113] In diesem Fall scheint es recht eindeutig, dass das Johannesevangelium das Lukasevangelium bearbeitet hat und nicht umgekehrt.[114]

Die *Verleugnung des Petrus* ist in den Evangelien an verschiedenen Stellen platziert (vgl. Mk 14,53 f.66–72; Mt 26,57 f.69–75; Lk 22,54–62; Joh 18,12–27). Die zwei ersten Evangelisten gehen zusammen, indem sie die Szene im Anschluss an die Verspottung und vor dem Verhör vor Pilatus einfügen. Lukas bietet sie nach der Gefangennahme und vor der Verspottung. Im Johannesevangelium folgt sie auf die Gefangennahme, ist aber mit dem Verhör vor dem Synedrium verwoben. Die Szene besteht aber in allen Evangelien aus der dreimaligen Verleugnung im Hof des hohepriesterlichen Palastes. Wer die Verleugnung verursacht, ist hingegen unterschiedlich gestaltet. Alle vier Evangelien sind sich einig, dass eine Dienerin (παιδίσκη) die erste Frage stellt (Mt 26,69; Mk 14,66 f.; Lk 22,56; Joh 18,17). Nach Matthäus stellt eine andere Dienerin die zweite Frage (Mt 26,71), während es nach Markus dieselbe Dienerin wie zuvor ist (Mk 14,69). Bei Lukas wird sie von einem unbestimmten Mann gestellt (ἕτερος) (Lk 22,58), und bei Johannes fragen mehrere unbestimmte Leute (εἶπον) (Joh 18,25). Die dritte Frage stellen entweder die Anwesenden (οἱ ἑστῶτες bzw. οἱ παρεστῶτες) (Mt 26,73; Mk 14,70), ein weiterer unbestimmter Mann (ἄλλος τις) (Lk 22,59) oder aber

[112] Vgl. M. Sabbe, »The Arrest of Jesus in Jn 18,1–11 and its Relation to the Synoptic Gospels. A Critical Evaluation of A. Dauer's Hypothesis,« in ders., *Studia Neotestamentica* (s. Anm. 48), 355–386, hier 358 f., der von einer unbestimmten Typologie spricht. Zum Garten als Metapher vgl. R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Poetik des Vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT 171; Tübingen 2004), 154–163.

[113] Das lukanische Detail, dass Jesus den Diener heilt (Lk 22,51), ist mit Hinsicht auf das Markus- und Matthäusevangelium in derselben Weise auszulegen.

[114] Matson, *In Dialogue* (s. Anm. 74), 302, verweist auf die Formulierung in Lk 22,53b, die wegen der »Stunde« (ὥρα) mit dem johanneischen Begriff »die Stunde« verbunden sein solle. Mir scheint es jedoch einleuchtender, dass der johanneische Begriff eine Entfaltung des lukanischen Ausdrucks ist, der dadurch zugleich theologisch Prägnanz gewinnt.

ein Bekannter des Malchus (Joh 18,26). Neben diesen Unterschieden verbinden einige Nebensächlichkeiten das dritte und vierte Evangelium. Nur sie erwähnen, dass ein Feuer im Hof angezündet ist (Lk 22,55 f.; Joh 18,18). Im Markusevangelium ist das Feuer einfach da (vgl. 14,54); im Matthäusevangelium wird es gar nicht erwähnt. Markus und Matthäus stimmen hingegen darin überein, dass sich Petrus bei der letzten Verleugnung verflucht und schwört (Mt 26,74; Mk 14,71). Dieser Zug fehlt sowohl im Lukas- als auch im Johannesevangelium. Lukas unterscheidet sich von allen anderen Evangelisten, indem er in der Verleugnungsperikope die Zeitangabe »etwa eine Stunde später« (Lk 22,59) anführt, wohingegen die drei Fragen nach dem Matthäus- und Markusevangelium innerhalb eines kurzen Zeitraums fallen (vgl. Mt 26,73; Mk 14,70). Im Johannesevangelium fehlt zwar jede Zeitangabe, aber die eingewobenen Verhörszenen erwecken den Eindruck eines längeren Verlaufs. Ebenfalls nur Lukas gibt außerdem an, dass Jesus nach der dritten Verleugnung Petrus anschaut (Lk 22,61). Johannes zeichnet sich hingegen dadurch besonders aus, dass er einen unbekannten Jünger (vermutlich den Lieblingsjünger), der den Hohepriester kennt, in die Geschichte einführt (Joh 18,15 f.).[115]

Auch diese Perikope betreffend berühren sich das dritte und vierte Evangelium zweifellos, wie die verschiedenen Details zeigen. Die großen Unterschiede dagegen deuten m. E. an, wie das Verhältnis zwischen den beiden bestimmt werden muss. Es ist wiederum deutlich, dass die johanneische Fassung einen höheren Grad an *Konkretisierung* aufweist. Das gilt insbesondere von dem dritten Fragesteller, der als ein Bekannter einer zuvor namentlich genannten Person identifiziert wird (Joh 18,26), aber auch von der Dienerin, die als Pförtnerin näher bestimmt wird (Joh 18,17). Beide Fälle sind Beispiele einer *figurativen Entfaltung*, insofern zwei Nebenpersonen so weiterentwickelt werden, dass ihr Anteil an der Erzählung größer wird.[116] Schließlich werden im Johannesevangelium einige der lukanischen Besonderheiten *episodisch ergänzt*. Wann und wie Jesus Petrus anschauen kann (Lk 22,61), wird in der Literatur kontrovers diskutiert, weil sich Jesus sowohl vor als auch nach der Verleugnung im Haus des Hohepriesters aufhält (vgl. Lk 22,54.66). Die bildende Kunst verlegt den Augenblick oft auf den Moment, wo Jesus von Annas zu Kaifas geführt wird (vgl. Joh 18,24). Im Johannesevangelium befindet sich Jesus zunächst bei Annas (Joh 18,13), wird dann zu Kaifas geführt (Joh 18,24) und im Anschluss zum Prätorium (Joh 18,28). Der Aufenthalt bei Kaifas dient keinem anderen Zweck, als Jesus durch den Hof

[115] Vgl. F. Neirynck, »The ›Other Disciple‹ in Jn 18,15–16,« in ders., *Evangelica* (s. Anm. 4), 335–364.

[116] Für Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67), 444, sind diese Unterschiede zwischen dem Lukas- und dem Johannesevangelium wieder ein Beispiel dafür, dass Lukas seinen Text ändert, wenn Johannes vom Matthäus- und Markusevangelium abweicht. Dies stimmt aber schwerlich mit der fortgeschrittenen narrativen Entwicklung im Johannesevangelium überein.

zu führen, so dass er Petrus passiert, was den Anblick ermöglicht,[117] auch wenn Johannes dies nicht explizit berichtet, was mit den unterschiedlichen Darstellungen von Petrus zu tun haben dürfte.[118] Johannes *ergänzt* hier also das lukanische Sondergut *episodisch*. Überhaupt lässt sich die ausgedehnte johanneische Verleugnung, die von dem Verhör vor dem Hohepriester unterbrochen wird (Joh 18,19–24), als eine *episodische Ergänzung* der lukanischen ›Stunde‹ (Lk 22,59) auffassen. Weil die Verleugnung nach Lukas etwas länger dauert, dehnt Johannes ihre Darstellung aus. Er unterbricht sie und füllt den Zeitraum mit dem Verhör aus. Für beide Merkmale kann man sich schwerlich einen Einfluss in die andere Richtung vorstellen. Lukas hat vermutlich weder eine logisch weniger zusammenhängende Erzählung aufgrund der johanneischen Darstellung geschaffen, noch den johanneischen Verlauf von Verleugnung und Verhör in der Bemerkung »etwa eine Stunde später« (Lk 22,59) zusammengefasst.

Alle Fassungen des *Verhörs vor Pilatus* (Mt 27,1–26; Mk 15,1–15; Lk 23,1–25; Joh 18,28–19,16) sind in manchem unterschiedlich. Das Lukas- und das Johannesevangelium weisen wenige wörtliche Übereinstimmungen auf, aber nichtsdestoweniger sind ihre strukturellen Berührungen und gemeinsamen Einzelheiten ausreichend, um von einer Verbindung auszugehen.[119] In der Darstellung des Pilatus stimmen Lukas und Johannes oft gegen Matthäus und Markus überein, z. B. erfolgen die Anklagen der Juden vor und nicht nach der Frage des Pilatus, ob Jesus König der Juden sei (Lk 23,2; Joh 18,29 f.; vgl. Mt 27,12; Mk 15,2), und Pilatus äußert sofort seine Überzeugung, dass Jesus unschuldig sei (Lk 23,4; Joh 18,38; vgl. Mt 27,23; Mk 15,4). Er schlägt außerdem noch bevor Barabbas erwähnt wird vor, Jesus zu entlassen(Lk 23,16–18; Joh 18,39 f.; vgl. Mt 27,16 f.; Mk 15,7–9). Im Lukas- und Johannesevangelium erklärt Pilatus jeweils dreimal, dass Jesus unschuldig sei (Lk 23,4.14.22; Joh 18,38; 19,4.6). Darüber hinaus besitzt das Lukasevangelium wörtliche Übereinstimmungen mit sowohl Matthäus und Markus als auch Johannes in Lk 23,22 (vgl. Mt 27,23; Mk 15,14; Joh 18,38).[120] Die Anklagen der Juden sind im Matthäus- und Markusevangelium unbestimmt. Bei Lukas wird sofort angeführt, dass Jesus sich selbst zum König macht (Lk 23,2). Im Johannesevangelium kommt die Anklage zwar nur indirekt zum Ausdruck (Joh 18,34), aber das Königtum Jesu wird zum Thema

[117] Vgl. Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61), 45: »… was die johanneische Tradition berichtet, das ermöglicht erst den Sonderzug des Lk.«

[118] Im Lukasevangelium veranlasst der Anblick Jesu (Lk 22,61) die Reue des Petrus (Lk 24,62), und er wird so zu einem paradigmatischen Jünger; vgl. Damgaard, *Rewriting Peter* (s. Anm. 98), 74. Im Johannesevangelium hingegen spielt die Reue des Petrus keine Rolle. Er ist vielmehr wegen seines Martyriums vorbildlich; vgl. a. a. O., 117.

[119] Besonders zum parallelen Aufbau der Geschichten s. a. Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61), 62–69.

[120] Für Cribbs, »St. Luke and the Johannine Tradition« (s. Anm. 67), 445, zeigt diese sogenannte ›conflation‹ der synoptischen und johanneischen Texte wieder die mittlere Position des Lukasevangeliums. Zum Begriff, Sanders, *The Tendencies* (s. Anm. 84), 262–265.

der Verhandlung vor Pilatus. Außerdem stimmen das Lukas- und das Johannesevangelium darin überein, dass die Juden sich mit dem Kaiser verbünden (Lk 23,2; Joh 19,15), wohingegen die zwei ersten Evangelien den Kaiser gar nicht erwähnen. Auch die Barabbasszene lässt eine Berührung zwischen dem Lukas- und Johannesevangelium erahnen. Matthäus und Markus erzählen von der Sitte, einen Gefangenen zu entlassen (Mt 27,15; Mk 15,6). Daraufhin wird erst Barabbas vorgestellt (Mt 27,16; Mk 15,6) und erst danach von dem Angebot erzählt, Barabbas zu entlassen. Lukas hingegen führt Barabbas so unvermittelt ein (Lk 23,18), dass spätere Manuskripte einen erklärenden Vers eingefügt haben (Lk 23,17). Johannes lässt Pilatus die Sitte erklären (18,39). Gleich danach rufen die Juden, dass er Barabbas freigeben soll (Joh 18,40). Weder das Lukas- noch das Johannesevangelium erklären, wer Barabbas ist. Johannes schließt seinen Bericht ab mit der lakonischen Bemerkung »Barabbas war Räuber« (Joh 18,40b). Eine weitere Verbindung ist der Ausdruck παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω (Lk 23,16.22). Bei Lukas tritt dies als eine Phrase auf, die nie verwirklicht wird, denn eine Auspeitschung gibt es bei Lukas gerade nicht (vgl. Mt 27,26; Mk 15,15). Die Ecce-Homo-Szene (Joh 19,1–5) lässt sich deswegen als eine narrative Parallele zum lukanischen Ausdruck παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω verstehen,[121] genauer als eine *episodische Ergänzung* der lukanischen Andeutung.[122]

Überhaupt scheint es, als habe Johannes die lukanische Erzählung entfaltet und weiterentwickelt. Die ausgedehnte johanneische Verhörszene stellt eine *figurative Entfaltung* des Pilatus dar, indem das Königtum Jesu verhandelt und interpretiert wird. Im Lukasevangelium versucht Pilatus dreimal, Jesus freizusprechen, bleibt aber als Figur ›flach‹. Johannes entfaltet die Person des Pilatus so ausführlich, dass er eine eigene Persönlichkeit erhält. In einigen Fällen erscheint der johanneische Text als eine Verdeutlichung der lukanischen Perikope. Das ist z. B. der Fall in der Barabbasszene, aber auch die Verbundenheit der Juden zum Kaiser (Lk 23,2) wird im Johannesevangelium weiter ausgeführt (Joh 19,12) und zum Bekenntnis zum römischen Kaiser (Joh 19,15) gesteigert.

Der größte Unterschied zwischen den beiden Texten besteht in ihrer Struktur. Bekanntlich unterscheidet sich das Lukasevangelium durch das Verhör vor Herodes (Lk 23,8–12), wobei die Szene in drei Teile aufgeteilt ist: Die erste Befragung vor Pilatus (Lk 23,1–7), die Herodesepisode (Lk 23,8–16) und schließlich die Barabbasszene (Lk 23,18–24). Jeder Abschnitt endet mit einer Unschuldserklärung (Lk 23,4.15.22). Im Johannesevangelium erklärt Pilatus ebenfalls dreimal

[121] So Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61), 69. Für Schniewind setzt Lukas den johanneischen Bericht voraus. Deswegen nimmt er eine gemeinsame Tradition an. Das ist aber unnötig, wenn Johannes den lukanischen Bericht entfaltet.

[122] Matson, *In Dialogue* (s. Anm. 74), 362, folgert umgekehrt: »John has scourging as an alternative punishment to crucifixion. Luke appears to have utilized this theme, dropping the event of the scourging altogether.« Vor dem Hintergrund der typischen narrativen Entwicklung überzeugt diese Auslegung nicht.

die Unschuld Jesu (Joh 18,38; 19,4.6) und versucht dreimal Jesus zu entlassen: Der erste Versuch kulminiert in der Barabbasszene (Joh 18,29–40). Der zweite Versuch resultiert aus ihr (19,1–7). Der dritte Versuch ist eine Reaktion auf die Ecce-Homo-Szene (19,8–16). In der Weise verbindet die beiden Evangelien eine dreiteilige Struktur.[123] Insgesamt lässt sich sagen, dass Johannes den lukanischen Bericht verdeutlicht, indem er ihn *episodisch ergänzt* und *figurativ entfaltet*. Es ist m. E. nicht zu leugnen, dass das Johannesevangelium das Lukasevangelium bearbeitet hat und nicht umgekehrt. In mehreren Fällen, z. B. bei der Barabbas- und der Ecce-Homo-Szene, erläutert er, was bei Lukas unklar ist, und führt aus, was Lukas nur andeutet. Darüber hinaus werden Figuren, die im Lukasevangelium ›flach‹ sind, entwickelt und entfaltet. Die umgekehrte Richtung, von klar zu unklar, von ausführlich zu andeutend, ist wenig wahrscheinlich.

Die Berichte von *Kreuz und Begräbnis* im Lukas- und Johannesevangelium haben fast keine wörtlichen Übereinstimmungen, sind aber in einigen Einzelheiten gegen das Matthäus- und das Markusevangelium miteinander verbunden. Besonders Unterschiede zu den zwei ersten Evangelien haben die beiden letzten gemein: Details aus dem Matthäus- und Markusevangelium, z. B. die Erwähnung der Übeltäter, die Tränkung mit Myrrhe, die Verspottung, den Ruf »Eli, Eli« oder den Verschluss des Grabes durch einen Stein lassen sie entweder aus oder stellen die Szenen um. Ferner gibt es folgende Gemeinsamkeiten gegen die anderen Evangelien[124]: der Ort der Kreuzigung heißt κρανίου τόπος (Lk 23,33; Joh 19,17); nicht nur Frauen (vgl. Mt 27,55 f.; Mk 15,40 f.), sondern auch Männer sind bei der Kreuzigung anwesend (Lk 23,49; Joh 19,25 f.); die Soldaten reichen Jesus das Getränk am Kreuz (Lk 23,36; Joh 19,29; vgl. Mt 27,47 f.; Mk 15,35); als Jesus stirbt, gibt er im buchstäblichen Sinne seinen Geist auf (Lk 23,46; Joh 19,30); niemand ist vor ihm im Grab bestattet worden (Lk 23,53; Joh 19,41; vgl. Mt 27,60; Mk 15,46); vor dem Sabbat werden die wohlriechenden Salben für den Leichnam Jesu vorbereitet oder verwendet (Lk 23,56; Joh 19,39 f.; vgl. Mk 16,1); nach dem Begräbnis wird angegeben, dass es am Rüsttag stattgefunden hat (Lk 23,54; Joh 19,42; vgl. Mk 15,42).

Die Unterschiede zwischen dem Lukas- und dem Johannesevangelium sind aber noch auffallender. Das Johannesevangelium unterscheidet sich deutlich von den Synoptikern, z. B. trägt Jesus ausdrücklich selbst sein Kreuz (Joh 19,17), die Kreuzesinschrift ist auf Griechisch, Latein und Hebräisch abgefasst (Joh 19,19; vgl. Lk 23,38[125]); der Lieblingsjünger ist unter dem Kreuz anwesend (Joh 19,26), Jesus spricht vom Kreuz mit seiner Mutter und dem Lieblingsjünger (Joh 19,26 f.); seine letzten Worte am Kreuz sind »es ist vollbracht« (Joh 19,30); Ni-

[123] Vgl. Schniewind, *Parallelperikopen* (s. Anm. 61), 67, der allerdings die Parallelen literarkritisch erklärt.

[124] Vgl. a. a. O., 79–84.

[125] Einige wichtige Textzeugen nähern den Text des Lukasevangelium an das Johannesevangelium an, u. a. À*, A und D. Diese Lesart ist aber sicher sekundär.

kodemus nimmt am Begräbnis teil (Joh 19,39–42). Lukas unterscheidet sich von den anderen Evangelien u. a. darin, dass Jesus die trauernden Frauen anspricht (Lk 23,27–31), dass er keine Namen der Frauen anführt (vgl. Lk 23,49); dass er von dem Gespräch zwischen den drei Gekreuzigten erzählt (Lk 23,39–43); dass die letzten Worte am Kreuz »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist« (Lk 23,46) lauten. Der Vergleich der Kreuzigungs- und Begräbniserzählungen im Lukas- und Johannesevangelium trägt in diesem Fall wenig für die Beurteilung ihrer Beziehung aus. Lukas folgt im Großen und Ganzen der synoptischen Tradition, weicht allerdings in Einzelheiten von ihr ab, um seine eigene Perspektive geltend zu machen. Das Johannesevangelium hat eigene Fassungen der beiden Szenen entwickelt, indem es radikal von der synoptischen Tradition abweicht.

Die Berührungen zwischen dem Lukas- und dem Johannesevangelium sind zwar nicht unbedeutend, erlauben aber keine unzweideutigen Schlüsse. Man kann lediglich sagen, dass das Auftreten des Lieblingsjüngers zusammen mit der Mutter Jesu eine *figurative Entfaltung* der Figur der Maria und eine *episodische Ergänzung* der Kreuzigung ist. Dasselbe lässt sich auch von der Beteiligung des Nikodemus am Begräbnis sagen. Allerdings ist das lukanische Kreuzesgespräch mit den Räubern auch als eine *figurative Entfaltung* zu beurteilen. Folgenschwerer ist die johanneische Darstellung von Jesus in der Passionsgeschichte, in welcher er sich autonom und souverän verhält. Sie deutet auf die Tendenz zur *Mythologisierung* hin. Hierher gehört nicht zuletzt das letzte Wort am Kreuz. Bei Lukas sagt Jesus, dass er seinen Geist in die Hände Gottes legt (παρατίθεμαι), dann atmet er aus. Bei Johannes sagt er, dass es vollbracht ist, und übergibt dann seinen Geist (παρέδωκεν). Die theologische Steigerung, die man schon an der Entwicklung vom Matthäus- und Markusevangelium zum Lukasevangelium feststellen kann, erreicht ihren Höhepunkt im Johannesevangelium, wenn am Kreuz alles vollbracht ist (vgl. Joh 19,28) und Jesus nicht ausatmet, sondern seinen Geist an den Vater übergibt. Gerade in diesem Fall, kann das Verb παραδίδωμι in der johanneischen Fassung eine *Konkretisierung* des bildhaften lukanischen Kreuzeswortes sein, wobei auch die Tendenz zur *Mythologisierung* hervortritt. Diese Entwicklung deutet einmal mehr auf eine Bearbeitung des Lukasevangeliums durch das Johannesevangelium hin.

Es wird allgemein zugestanden, dass die lukanischen und johanneischen *Auferstehungsberichte* (Lk 24; Joh 20) sich in manchen Details berühren. Auch wenn sie große Unterschiede aufweisen, so stimmen doch die zwei letzten Evangelien gegen die zwei ersten darin überein, dass sie ausschließlich Auferstehungserscheinungen in Jerusalem kennen. Nach Apg 13,31 erscheint Jesus seinen Jüngern sogar an mehreren Tagen in Jerusalem, was mit der zweifachen Erscheinung im Johannesevangelium (Joh 20,19–23.24–29) im Einklang steht. Dazu kommen noch viele parallele Details, auch wenn die wörtlichen Übereinstimmungen nicht auffällig sind. Diese finden sich eigentlich nur in der einleitenden Zeitangabe (Lk 24,1; Joh 20,1), es gibt aber auch Beispiele von vergleichbarem Sprachbrauch,

z. B. dass der Stein weggerollt war (Lk 24,2; Joh 20,1b) und dass Jesus plötzlich inmitten der Jünger steht (Lk 24,36; Joh 20,19; vgl. 20,26). Auch betreffend andere Einzelheiten stimmen Lukas und Johannes gegen Matthäus und Markus überein. Nur sie erwähnen überhaupt, dass der Stein weggerollt war (Lk 24,1; Joh 20,1), obgleich sie im Gegensatz zu Matthäus und Markus (vgl. Mt 27,60; Mk 16,4) nicht die Größe des Steins erwähnen. Sie sind sich auch einig, dass zwei Engel beim leeren Grab sind (Lk 24,4; Joh 20,12; vgl. Mt 28,2–4; Mk 16,5), und sie erwähnen nichts von einem Auftrag an die Jünger, nach Galiläa zu gehen (vgl. Mt 28,7; Mk 16,7). Textkritisch unsicher sind folgende Gemeinsamkeiten: Petrus läuft zum Grab (Lk 24,12; Joh 20,3–10), der Auferstandene grüßt die Jünger mit einem Friedensgruß (Lk 24,36; Joh 20,19), und er zeigt ihnen seine Wundmale (Lk 24,40; Joh 20,20).[126] Sicher ist aber, dass Jesus auch im Lukasevangelium seine Hände und Füße zeigt (Lk 24,39; vgl. Joh 20,20). Weiterhin ist es auffallend, dass beide Evangelien die Freude der Jünger betonen (Lk 20,41; Joh 20,20), und dass die Auferstehungserscheinung in eine Sendung mündet, für die die Jünger mit dem Geist ausgerüstet werden (Lk 24,49; Joh 20,22 f.). Sowohl bei Lukas als auch bei Johannes wird hervorgehoben, dass die Auferstehung die Schriften erfüllt (Lk 24,26 f.32.44–47; Joh 20,9; vgl. 2,19; 12,16).

Doch auch die Unterschiede der Erzählungen fallen auf. Zunächst ist die Emmausgeschichte (Lk 24,13–35) dem Johannesevangelium ganz unbekannt, und genauso fehlen die Berichte über Maria Magdalena (Joh 20,11–18) sowie Thomas (Joh 20,24–29) im Lukasevangelium. Im lukanischen Auferstehungsbericht fordert Jesus die Jünger auf, ihn zu berühren, um festzustellen, dass er kein Geist ist (Lk 24,39). Lukas betont gegen Johannes den Zweifel der Jünger (Lk 24,37 f.41), aber nur Johannes erklärt, dass die Jünger die Juden fürchteten (Joh 20,19).

Auf der einen Seite ist es klar, dass Lukas und Johannes in auffälligen Einzelheiten gegen Matthäus und Lukas übereinstimmen. Auf der anderen Seite unterscheiden sie sich deutlich voneinander. In den Parallelperikopen lassen sich dennoch einige deutliche Tendenzen beobachten. Falls die große Mehrheit der Handschriften den ursprünglicheren Text bezeugt und die Auslassungen in D sekundär sind, enthält das Johannesevangelium sicher eine *figurative Entfaltung* des Grabbesuches des lukanischen Petrus, indem sein Laufen zum Grab (Lk 24,12)

[126] Die Perikopen sind als »Western Non-Interpolations« bekannt, B. F. Westcott und J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek I: Introduction, Appendix* (London 1881), 175–177. Der Kodex Bezae (D) und einige lateinische und syrische Versionen aus der westlichen Textfamilie bezeugen gerade diese Parallele zum Johannesevangelium nicht (weitere westliche Kurzformen sind Lk 5,26.39; 7,7; 9,2; 11,49; 12,19; 18,32; 19,25; 22,19b–20; 24,3.6.9.51.52). Ob D den ursprünglicheren Text bezeugt, ist umstritten. Die Veröffentlichung von $\mathfrak{P}^{75}$ macht dies eher unwahrscheinlich; vgl. K. Aland, »Die Bedeutung des P^{75} für den Text des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Frage des ›Western non-interpolations‹,« in ders., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (ANTT 2; Berlin 1967), 155–172; vgl. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1971), 191.193. Das ist auch das Ergebnis der Analyse von Matson, *In Dialogue* (s. Anm. 74), 165–232.

zu einem Wettlauf zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger (Joh 20,3–10) ausgebildet wird.[127] Dadurch werden Petrus, vor allem aber der Lieblingsjünger und ihr Verhältnis zu einander näher bestimmt. Dass Lukas umgekehrt die komplexere johanneische Szene umgestaltet und vereinfacht haben soll, erscheint mir hingegen unwahrscheinlich. Wenn er von einem Lieblingsjünger gewusst hätte, hätte er sich wohl zu ihm narrativ verhalten müssen. Es erscheint als die einfachere Lösung, dass Johannes seine ideologische Gestalt des Lieblingsjüngers in den Text hineingeschrieben hat.

Im Lukasevangelium zeigt der auferstandene Jesus seine Wundmale und fordert die Jünger auf, sie zu berühren (Lk 24,39 f.). Johannes entfaltet diese Aussage Jesu in zwei Szenen. Zunächst übernimmt er, dass Jesus seinen Jüngern die Wundmale zeigt (Joh 20,20). Sodann *ergänzt* er *episodisch* die Pointe der Berührung durch die Thomasperikope (Joh 20,24–29).[128] Dementsprechend wird der allgemeine Zweifel der Jünger, den das Lukasevangelium hervorhebt (Lk 24,37 f.41), *konkretisiert* und *figurativ entfaltet*, indem Thomas als Zweifler inszeniert wird. Ferner erwähnen sowohl Lukas als auch Johannes, dass der Auferstandene plötzlich in der Mitte der Jünger steht (Lk 24,36; Joh 20,19), doch bei Johannes wird die Szene wiederholt (Joh 20,26) und dadurch gesteigert, dass er ausdrücklich angibt, dass die Türen verschlossen waren. In diesem Zug zeigt sich erneut die *Mythologisierung* des Johannesevangeliums. Obwohl die Auferstehungsgeschichten der beiden Evangelien sehr verschieden sind, deuten die einzelnen Parallelen darauf hin, dass Johannes die narrativ weiter entwickelten und entfalteten Versionen enthält und daher sekundär zum Lukasevangelium sein dürfte.

5. Schluss

Eine Schlussfolgerung aus den obigen Ausführungen kann kurz gefasst werden. Die Forschungsgeschichte hat gezeigt, dass das literarische Verhältnis zwischen den Evangelien in vielen verschiedenen Modellen beschrieben werden kann. Parallelen, strukturelle Ähnlichkeiten, motivhafte Beziehungen und wörtliche Übereinstimmungen haben aber keine eindeutigen Schlüsse hinsichtlich ihres genauen Abhängigkeitsverhältnisses erlaubt. Dagegen hat das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern sein eigenes forschungsgeschichtliches Hin und Her erfahren. Auch die Beziehung zwischen Johannes und Lukas ist nicht eindeutig bestimmt worden. Es wurde hingegen klar, dass dieselben Phänomene

[127] Vgl. F. Neirynck, »The Uncorrected Historic Present in Lk. XXIV.12,« in ders., *Evangelica* (s. Anm. 4), 329–334.

[128] Überhaupt ist im Johannesevangelium wesentlich, dass Jesus durch seinen Tod einen Beweis für seine Identität erbringt; vgl. J. T. Nielsen, *Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium* (WUNT 2/263; Tübingen 2009).

in gegensätzliche Richtungen ausgelegt werden können, weil eine Grundlage für die Prüfung und Bewertung der exegetischen Beobachtungen fehlt.

Folgt man jedoch dem Vorschlag von Mogens Müller und fasst die kanonischen Evangelien als einen Prozess der Fort- oder Umschreibung (›Rewriting‹) auf, eröffnet sich eine Möglichkeit, die narrative Entwicklung der Evangelien näher zu bestimmen. In den apokryphen Schriften liegen uns Fortschreibungen der neutestamentlichen Texte vor, und deshalb kann man an den apokryphen Evangelien die typischen narrativen Tendenzen und Techniken des Phänomens ›Rewritten Bible‹ feststellen. Anhand des Nikodemusevangeliums lässt sich beobachten, dass die Fortschreibung zwei unterschiedliche Tendenzen aufweist. Sie strebt sowohl nach *Konkretisierung* als auch nach *Mythologisierung*. Erzähltechnisch besteht die Fortschreibung typisch in *figurativen Entfaltungen*, wenn nämlich ›flache‹ Figuren ausführlicher entwickelt werden, und in *episodischen Ergänzungen*, wenn ›leere‹ Zeiträume in den kanonischen Vorlagen durch neue Episoden ausfüllt werden.

Wenn man vor diesem Hintergrund die Parallelperikopen im Johannes- und Lukasevangelium betrachtet, zeigt es sich – gegen die Annahme von Müller –, dass das Johannesevangelium in den meisten Fällen die narrativ weiter entwickelte Version enthält. Es erscheint deswegen wahrscheinlicher, dass das Johannesevangelium eine biblische Fort- oder Umschreibung (›Rewriting‹) des Lukasevangeliums und wahrscheinlich auch der zwei anderen Synoptiker ist.

A Light to the Gentiles

The Reception of Isaiah in Luke-Acts*

Frederik Poulsen

Among the Old Testament books, the Book of Isaiah is one of the most quoted and alluded to in the New Testament. Few would dare to question the hermeneutical significance of this prophet for understanding the theology and writings of the New Testament. This is also true for Luke and his two-volume work. The evangelist might even have used Isaiah as a theological framework for his own writings.[1] There are four explicit quotations of this prophet in Luke's Gospel and five in Acts:

Luke 3:4–6 (Isa 40:3–5)
Luke 4:18–19 (Isa 61:1–2a; 58:6)
Luke 19:28 (Isa 56:7)
Luke 22:37 (Isa 53:12)
Acts 7:49–50 (Isa 66:1–2a)
Acts 8:32–33 (Isa 53:7–8)
Acts 13:34 (Isa 55:3)
Acts 13:47 (Isa 49:6)
Acts 28:26–27 (Isa 6:9–11a)

What seems to be of initial significance is that Luke cites Isaiah at crucial moments within his overall narrative. Citations from Isaiah introduce the public appearances of John the Baptist and Jesus and furthermore form the climax of Paul's speeches in Acts 13 and 28. However, Luke's literary use of Isaiah encompasses more than simply citing the prophet at these key moments. Several of his references apparently allude to a cluster or conflation of Isaianic texts, images, and metaphors. As David Seccombe suggests, »Luke might have been influenced

* I am delighted to dedicate this article to my teacher and colleague, Prof. Mogens Müller. His work on the Septuagint and the New Testament's use of the Old is a source of great inspiration to me. An early draft of the article was presented at a conference on Luke's literary creativity in June 2014, organized by Mogens Müller. Due to limitations, my paper was not included in the succeeding volume of papers, but Mogens Müller ensured me that certainly it could be published in another context. Så ka' De vel tanke Dem til resten … For me personally, Mogens Müller's academic rigor, kindness, and subtle humor stand as an example to be followed.

[1] P. Mallen, *The Reading and Transformation of Isaiah in Luke-Acts* (LNTS 367; London 2008), 4.

not only by certain *texts* in Isaiah but also by wider *themes*.«[2] The ministry of Jesus and the apostles, for instance, is described by picking up elements from Isaiah's servant figure(s) (e. g. 42:1–9; 49:1–6; 50:4–11; 52:13–53:12; 61:1–3),[3] and Luke's vision of restoration draws on the New Exodus theme found in Isaiah (e. g. 40:3–5; 43:16–21; 51:9–11).[4]

Furthermore, Luke in particular refers to Isaiah in missionary concerns. Obviously, this is not a peripheral theme in his writings. Richard B. Hays, in his recent book *Echoes of Scripture in the Gospels*, states that »Luke's inclusion of the Gentiles in the blessing promised to Israel is a major theme of his two-volume work, and it repeatedly influences his handling of biblical citations.«[5] In Luke's theological reading, God's intention to include all peoples into his salvific realm has been revealed long ago. Isaiah is a primary witness to this. In order to emphasize the international scope of the salvation in Christ, Luke frequently refers to and rewrites Isaiah's message that divine salvation is also directed towards foreign nations.[6] Especially the metaphors of light, darkness, sight, and blindness, which are dominant in Isaiah, are used by Luke to envision the relationship between Christ, Jews, and Gentiles.

My article explores Luke's creative use of Isaiah.[7] First, I will briefly discuss some preliminary matters regarding textual issues and the recognition of citations and allusions. Then, I will provide an overview of Isaiah's metaphors of light, darkness, sight, and blindness. In the main part of the article, I will examine Luke's use of Isaiah with regard to these matters. My examination roughly follows the narrative structure of Luke-Acts. This approach makes it possible to explore closely the literary strategy of Luke and his extensive use of Isaiah.

1 Luke and the Old Testament

Luke's use of the Old Testament is profound. On the surface, this is clear by the abundance of scriptural references: around 75 explicit citations and fourteen

[2] D. Seccombe, »Luke and Isaiah,« *NTS* 27 (1981): 252–259, 252 (emphasis original).

[3] For a recent analysis, see H. Beers, *The Followers of Jesus as the ›Servant‹: Luke's Model from Isaiah for the Disciples in Luke-Acts* (LNTS 535; London 2015).

[4] E. g. D. W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus* (WUNT 2/130; Tübingen 2000).

[5] R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco 2016), 199.

[6] Peter Mallen rightly points out that in his use of the prophet, Luke both affirms and transforms Isaiah's vision; cf. Mallen, *Transformation* (n. 1), 131 f.: »This transformation occurs through Luke's careful selection of passages, his highlighting and extension of favoured themes, the widespread concept of inclusive salvation and a christocentric application of certain prophecies.«

[7] The article draws from and develops observations in my book *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1–9: Biblical Theological Reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner* (FAT 2/73; Tübingen 2014), especially chap. 6 and 7. Some passages follow the previous work closely.

statements that summarize Old Testament expectation or teaching without quoting a particular text (e. g. Luke 24:44).[8] Yet far more than other evangelists, Luke reads the Old Testament as prophetic prediction that has been fulfilled in the life and death of Christ. Thus, he constantly appeals to the authority of the Old Testament to prove the truth of his message.[9]

On a deeper level, the Old Testament seems to have shaped considerably the development of theology and key themes in Luke. In the end of his survey, Richard B. Hays lists seven major themes in Luke's use of Scripture.[10] Central to most of them is the strong emphasis on historical and thematic continuity. As a sublime storyteller, Luke skillfully presents a narrative continuity by joining the story of Jesus with the much longer narrative of God and Israel found in the Old Testament: »Luke presents a continuous story of the one people of God.«[11] In his concern for the poor and helpless, Luke points back to the teaching of Moses and the prophets about taking care of those groups. Furthermore, as this article will demonstrate, Luke sees the inclusion of Gentiles prefigured in the Old Testament.

Despite the fluidity and variety of biblical texts during this historical period, scholars generally agree that Luke's use of the Old Testament is based on the Greek Septuagint. However, a close comparison of Luke's citations and the Septuagint version reveals a certain number of differences.[12] Many proposals have attempted to explain these differences. Perhaps Luke had an alternative version in front of him, perhaps he cited from memory, or perhaps he altered the textual form to make the citation fit his overall theological purpose. In such questions, it is impossible to draw definite conclusions. What is of importance is that whether he took over the textual form from the source text or made the adjustments himself, he nevertheless chose to render the form we now find in his writings.

A word should also be said about recognizing citations and allusions.[13] There seems to be little consensus about a clear definition of citations and allusions and how they differ from each other. Rikki Watts has proposed to place citations and

---

[8] See J. A. Meek, *The Gentile Mission in the Old Testament Citations in Acts: Texts, Hermeneutics, and Purpose* (LNTS 385; London 2008), 14–23.

[9] This is a main point in Mogens Müller's understanding of the Lukan writings and their relation to the Old Testament; see M. Müller, »The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture,« *NT* 43 (2001): 315–330, 322: »In Mark and Matthew it was fundamentally the faith in Jesus that threw light over Scripture. But in the Lukan writings the Jewish Bible becomes more important in itself.«

[10] Hays, *Echoes* (n. 5), 275–280.

[11] Ibid., 277. See also K. Salo: »Luke's Story of the Old Testament,« in *Lux Humana, Lux Aeterna* (FS L. Aejmalaeus ed. A. Mustakallio; PFES 89; Helsinki and Göttingen 2005), 116–139.

[12] See e. g. T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (Berlin 1968); H. Ringgren, »Luke's Use of the Old Testament,« in *Christians Among Jews and Gentiles* (FS K. Stendahl ed. G. W. E. Nickelsburg and G. W. MacRae; Philadelphia 1986), 227–235; J. A. Fitzmyer, »The Use of the Old Testament in Luke-Acts,« in *SBL Seminar Papers 1992* (ed. E. H. Lovering Jr; Altlanta 1992), 524–538.

[13] Cf. Poulsen, *God, His Servant, and the Nations* (n. 7), 166–168.

allusions along a continuum, where a citation has greater linguistic congruence with the source text than an allusion, which relates to it more in thematic and conceptual terms.[14] Recently, Gregory Beale has provided the following definitions.[15] According to him, »a quotation is a direct citation of an OT passage that is easily recognizable by its clear and unique verbal parallelism.«[16] Some are marked by a formula – »it is written« – which clearly states that the words being cited come from scripture, whereas others are unmarked but contain such a long and almost verbatim rendering of an Old Testament passage that undoubtedly a quotation is being made. Furthermore, »an ›allusion‹ may simply be defined as a brief expression consciously intended by an author to be dependent on an OT passage. In contrast to a quotation of the OT, which is a direct reference, allusions are indirect references.«[17] Importantly, this definition entails that an allusion does not simply consist of a reproduction of a series, for instance, of three words from the Old Testament, but can also consist of a theme, an idea, or a biblical figure. In our case, Luke may make use of Isaianic images or metaphors without pointing to distinctive passages or verses.

2 Isaiah's metaphors of light, darkness, sight, and blindness

The language of Isaiah is like that of many other Old Testament prophets full of metaphors.[18] Even terms which can be read literally are frequently used as metaphors for something different. The metaphors of light, darkness, sight, and blindness offer good examples of this. Light is used for guidance, illumination, and salvation, whereas darkness is used for destruction and judgment. Sight is used for spiritual insight, whereas blindness is used for ignorance and mental hardship. What is significant to notice is that these variant metaphors often interact and even appear to be interchangeable.

[14] R. E. Watts, »Isaiah in the New Testament,« in *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches* (ed. D. G. Firth and H. G. M. Williamson; Downers Grove 2009), 213–233, 214.

[15] G. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids 2012), 29–40.

[16] Ibid., 29.

[17] Ibid., 31. In my view, a weakness of this definition is the assertion that allusions must have been consciously intended by the author. This is often difficult to prove, because sometimes the New Testament authors have unconsciously created inner-biblical allusions; cf. my criticism in Poulsen, *God, His Servant, and the Nations* (n. 7), 167 f.

[18] Illustrative examples of this approach to Isaiah are H. Barstad, *A Way in the Wilderness: The ›Second Exodus‹ in the Message of Second Isaiah* (JSS Monographs 12; Manchester 1989); Ø. Lund, *Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40–55* (FAT 2/28; Tübingen 2007); and A. J. Everson and H. C. P. Kim, eds., *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah* (SBLAIIL 4; Atlanta 2009). See also my article on the poetic and theological potentials of the metaphor of ›the way‹ in Second Isaiah, F. Poulsen, »Old and New Ways of Interpreting Isaiah 40–55,« in *Biblical Interpretation Beyond Historicity* (ed. I. Hjelm and Th. L. Thompson; Changing Perspectives 7 Copenhagen International Seminar; London and New York 2016), 29–42.

This is at least the case in Isa 42:6–7, which will serve as our entry into the Book of Isaiah. In Isa 42:1–9, God presents a servant figure whom he has chosen to bring forth justice to the nations.[19] The scope of his task is universal as the foreign coastlands await the arrival of the servant. Verses 6–7 further explain the task of bringing forth justice in God's direct address to the servant:

Isa 42:6 I am YHWH, I have called you in righteousness,
I will take you by the hand
and keep you; I will give you
as a covenant to the people, a light to the nations,
Isa 42:7 to open the eyes that are blind,
to bring out the prisoners from the dungeon,
from the prison those who sit in darkness.[20]

As »a light to the nations« the servant shall mediate divine justice and salvation to a world-wide audience. Verse 7 elaborates further the meaning of this action. To be a light means to open blind eyes and to bring prisoners out. Read figuratively, blindness, imprisonment, and darkness refer to ignorance, mental confusion, and spiritual suffering.[21] Verse 7 apparently portrays the same matter in different ways, insofar as release from prison and darkness means that people can see again. Accordingly, all three clauses point to the same reality: redemption from the miserable conditions of a human life without God.[22] Finally, the reference to »nations« indicates an important idea in Isaiah: the inclusion of the nations into the salvific realm of God.[23] Isa 49:1–6 continues the tone and content of Isa 42:1–9 by addressing the »coastlands« and the »peoples from far away.« As »a light to the nations« (49:6), the servant-figure in this passage shall spread God's salvation to the »end of the earth.«

The theme of light and darkness occurs frequently in Isaiah. Light expresses God's creative power (42:16; 45:7). It is closely connected to the motif of guidance (2:5; 42:16). God himself will be light for his people (60:19–20). Those who walk in the darkness of judgment shall see light – that is, experience salvation (9:1). Darkness, on the other hand, signifies divine wrath and chaos. Darkness is a sign of the Day of Judgment when »the light grows dark with clouds« (5:30; cf. 13:10). The people of God are in darkness when they are unable to fulfill their duties (42:18–20) and Babylon, which in Isa 40–48 is God's main opponent, is com-

[19] See my extended exegesis of this passage and its literary context in Poulsen, *God, His Servant, and the Nations* (n. 7), 97–130.

[20] Throughout the article, the translations of biblical passages are taken from New Revised Standard Version and New English Translation of the Septuagint. Occasionally, however, I offer slight variations to render the expression closer to the Hebrew or Greek or to stress certain aspects of a particular phrase.

[21] Cf. Lund, *Way Metaphors* (n. 18), 127.

[22] See especially James Smart's comments on this passage, J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40–66* (Philadelphia 1965), 86 f.

[23] See e. g. Isa 2:2–4; 11:10–12; 45:22–25; 49:1–6; 51:4–6; 55:1–5; 56:1–8; 60:1–3; 66:18–24.

manded to go into darkness (47:5). Whereas darkness shall cover the land, Jerusalem shall arise and shine and foreign peoples shall come to its light (60:1–3).

The theme of sight and blindness likewise occurs frequently. The blindness of God's people – that is, their inability to see and comprehend – is a recurrent motif (6:9–10; 42:18–20; 43:8). In the age of salvation, however, the eyes of the blind shall see (29:18; 35:5). The metaphor of sight is furthermore used for the universal acknowledgement of God's redemptive acts as all flesh shall *see* the salvation of God (40:5; cf. 45:22–23; 52:10).

3 Isaiah in Luke-Acts

The survey of Luke's use of Isaiah follows the narrative structure of Luke-Acts. It begins with the Gospel (the infancy narrative, the public appearances of John and Jesus, the realization of Jesus' mission) and continues with Acts (Gentile mission, Paul's call and conversion, the rejection of the message of Christ).

3.1 The infancy narrative

The infancy narrative in Luke 1–2 draws heavily upon Old Testament language and themes. Like the great prophets such as Samuel, John the Baptist and Jesus are born under special circumstances. The accounts of their births share a set of features like the announcement of them beforehand (1:8–20; 1:26–38).[24] Furthermore, a common element introducing their public appearances is an extended citation from Isaiah (40:3–5 and 61:1–2; 58:6). John's key task, however, is to prepare the ministry of Jesus.

The exact relationship between John the Baptist and Jesus is formulated in Zechariah's hymn *Benedictus* (1:67–80). Following the birth of John, his father, Zechariah, praises God for his mighty acts. The first part of the hymn (vv. 68–75) worships »Lord God of Israel,« because he has fulfilled the prophetic promises about the salvation of Israel. There are several references to Old Testament figures, including »servant David« (v. 69), »the holy prophets« (v. 70), »our ancestors« (v. 72), and »Abraham« (v. 73). The eschatological era that they spoke of has arrived.

The second part of the hymn (vv. 76–79) concerns John's relation to Jesus and it is fair to say that Isaiah provides the language through which their ministries are articulated.[25]

---

[24] See the excursus in J. T. Carroll, *Luke: A Commentary* (NTL; Louisville 2012), 43 f.

[25] D. W. Pao and E. J. Schnabel, »Luke,« in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. G. K. Beale and D. A. Carson; Grand Rapids and Nottingham 2007), 251–414, 263.

1:76 And you, child, will be called the prophet of the Most High;
for you will go before the Lord to prepare his ways,
1:77 to give knowledge of salvation to his people
by the forgiveness of their sins.
1:78 By the tender mercy of our God,
the dawn from on high will break upon us,
1:79 to give light to those who sit in darkness and in the shadow of death,
to guide our feet into the way of peace.

John shall be called »the prophet of the Most High« as he shall prepare the ways of the Lord and inform his people about salvation by the forgiveness of sins. The phrase about the preparation of the Lord's ways clearly alludes to Isa 40:3 (and Mal 3:1) and points forward to the larger citation of Isa 40:3–5 in Luke 3:4–6. The account of the coming Messiah in verses 78–79 reflects the Isaianic metaphors of light and darkness. Messiah is portrayed as »the dawn from on high« (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους), that is, a light imagery of sunrise.[26] The dawn signalizes that moment in the early morning when the darkness of the night changes to the light of the day.

Furthermore, Messiah is the one who shall »give light to those who sit in darkness and in the shadow of death« (ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις). The sentence is close to Ps^{LXX} 106:10's »sitting in darkness and death's shadow« (καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου). Links that are more plausible are two verses in Isaiah. In Isa^{LXX} 9:2 [MT 9:1] a great light (φῶς μέγα) is seen by a people who walk »in darkness« (ἐν σκότει) and »light will shine« (φῶς λάμψει) upon those who »live … in the shadow of death« (κατοικοῦντες … σκιᾷ θανάτου). Isa 8:23–9:6 [ET 9:1–7] constitutes one of the messianic oracles in Isa 1–39 and has been foundational in Christian reception, although the use of this passage is very limited within the New Testament itself (the only citation occurs in Matt 4:15–16). In Isa^{LXX} 42:7 the servant as a light to the nations shall bring out from the prison »those who sit in darkness« (καθημένους ἐν σκότει). Traditionally, the servant of Isa 42:1–9 has been interpreted as a messianic figure as indicated by New Testament allusions to the passage.[27] Another reflection of the Isaianic theme of light and darkness may be seen in the story of the birth of Jesus, in which the advent of Christ is announced to the shepherds, keeping watch over their flock »by night« (τῆς νυκτός), that is, in the midst of darkness (Luke 2:8).[28] In 1:79 Messiah is not only to give light but also to guide the feet (of Israel or humanity as such?) »into the way of peace« (εἰς ὁδὸν εἰρήνης). The

[26] See the discussion of this imagery and possible Old Testament parallels in J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX* (AB 28; New Haven and London 2006), 387.

[27] E. g. Matt 3:17; 12:18–21; 17:5; Mark 1:11; Luke 3:22; 9:35; 23:35; John 1:34; 2 Pet 2:17.

[28] Luke also shows signs of this cosmic contrast between light and darkness in the passion narrative. The account of the betrayal and arrest of Jesus ends with the powerful statement »this is … the power of darkness« (22:53). During the crucifixion of Jesus, darkness comes over the whole land at noon as a symbolic comment on his imminent death (23:44). As was mentioned, darkness is a common sign for the coming of the Day of Judgment in Isaiah (e. g. Isa 5:30; 13:10).

motif of »the way« in the sense of spiritual guidance is central in Isaiah (e. g. 40:5; 42:14–16).[29] The notion of »a way of peace« (ὁδός εἰρήνης) occurs in Isa^{LXX} 59:8 and the motif of cosmic peace structures the book as a whole (11:6–9; 65:17–25). The mention of peace in 1:79 points forward to the famous *Gloria* in 2:14, where the heavenly host praises God by proclaiming peace (εἰρήνη) on earth.

The portrait of the Lord's Messiah is further elaborated in the hymn *Nunc Dimittis* (Luke 2:29–32), in which the old and righteous Simeon praises God after seeing the infant Jesus. The introduction of Simeon informs us that he has been looking forward to »the consolation of Israel« (παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ). The theme of consolation appears frequently within Isaiah (e. g. 40:1, 11) and read within this larger context, Simeon is »remembering Isaiah 40 and awaiting the fulfillment of Isaiah's prophecy that Israel's time of punishment and exile would come to an end.«[30] The presentation of Jesus in the temple reminds us of that of Samuel (1 Sam 1). Simeon interprets Jesus to be the expected Messiah, who shall bring salvation to the people of God. A central theme of the hymn is the universal significance of God's plan through him. As was the case in Zechariah's hymn, the language and motifs of this hymn draw upon material from Isaiah.[31]

2:29 Master, now you are dismissing your servant in peace,
according to your word;
2:30 for my eyes have seen your salvation,
2:31 which you have prepared in the presence of all peoples,
2:32 a light for revelation to the Gentiles
and for glory to your people Israel.

Initially, Simeon designates himself as the servant or slave (δοῦλος) of God, faithfully and quietly being dismissed »in peace« (ἐν εἰρήνῃ; cf. 1:79; 2:14). Verse 30 takes up several Isaianic features. Simeon has experienced salvation by means of his *eyes* (οἱ ὀφθαλμοί); indeed, he has *seen* it. What is important to notice here is the neuter form of the term for »salvation« (σωτήριον) instead of the more frequently used female form (σωτηρία). In Luke-Acts, the two other instances of this specific form occur in the context of a citation from Isaiah (Luke 3:6; Acts 28:28). Luke 3:6, in particular, which renders Isa 40:5, states that »all flesh shall see the salvation of God« (see below). The advent of Israel's Messiah means that Gentiles now have the opportunity to be included in God's realm. According to verses 31–32, God has prepared his salvation »in the presence of all peoples« (κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν) and it is »a light for the revelation to the Gentiles« (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν) and for glory to his people (λαόν) Israel. The idea that all humanity shall witness and acknowledge God's salvific acts is common in Isaiah (e. g. 40:5; 45:22–23; 52:10). The latter verse clearly alludes

[29] Cf. Poulsen, »New Ways« (n. 18).
[30] Hays, *Echoes* (n. 5), 217.
[31] Pao and Schnabel, »Luke« (n. 25), 271.

to the task of the servant figure in Isa 42:1–9 and 49:1–6. As we have seen, the servant in these passages shall become a light to the nations through whom they will experience light and guidance. The juxtaposition of light and glory is also present in Isa 60:1–3. In these verses, the light and glory of the Lord illuminates Jerusalem in such a way that the city as magnet draws foreign kings and nations to itself. In Luke 2, the infant Jesus represents that divine salvation, light, and glory.[32]

3.2 The public appearances of John and Jesus

Like in Mark and Matthew, the first public appearance of John in Luke 3 is introduced by a citation from Isaiah (40:3). However, unlike his antecedents (Matt 3:3; Mark 1:3), Luke adds Isa 40:4–5 to his citation, including its final statement that »all flesh shall see the salvation of God« (ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ). By doing this, Luke once again employs Isaiah's metaphors of sight and vision in connection with the description of the ministry of John (cf. 1:76–79).

3:4 As is written in the book of the words of the prophet Isaiah,
»The voice of one crying out in the wilderness:
›Prepare the way of the Lord,
make his paths straight.
3:5 Every valley shall be filled,
and every mountain and hill shall be made low,
and the crooked shall be made straight,
and the rough ways made smooth;
3:6 and all flesh shall see the salvation of God.‹«

Initially, Luke marks the location of the citation very precisely: »as is written in the book of the words of the prophet Isaiah« (ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου). Luke's version of Isa 40:3–5 roughly follows that of the LXX, including its insertion of »the salvation of God« in Isa 40:5.[33] There are, however, a few minor differences between Luke and the LXX, of which two may be of some significance. In 3:4 Luke reads »his paths« (τὰς τρίβους αὐτοῦ) instead of »the paths of our God« (τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν). Luke might have made this change in order to relate the passage to Jesus himself, insofar as he is identified as the Lord in the preceding clause.[34] In 3:6 the phrase »the glory of the Lord shall appear« has been omitted. Perhaps Luke has omitted the phrase to emphasize the succeeding climatic statement that all flesh shall see the salvation of God.

[32] Cf. Fitzmyer, *Luke I–IX* (n. 26), 422.

[33] Isa^{MT} 40:5 reads »Then the glory of YHWH shall be revealed, and all people [lit. flesh] shall see it together« (וְנִגְלָה כְּבוֹד יְהוָה וְרָאוּ כָל־בָּשָׂר יַחְדָּו), whereas Isa^{LXX} 40:5 reads »Then the glory of the Lord shall appear, and all flesh shall see the salvation of God« (καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ).

[34] Pao and Schnabel, »Luke« (n. 25), 277.

In Luke's account, John, who preaches in the desert, is associated with the Isaianic voice sounding in the wilderness. His task is to prepare for the Lord's return (cf. 1:76–77). The Isaianic imagery of »the way« serves to express the motif of divine guidance. Preparing the way of YHWH here implies that one needs to prepare oneself for the arrival of the eschatological age. All valleys and mountains, that is, barriers and obstacles, must be overcome. The act of baptism is understood as a specific way of preparing »the way of the Lord.« The experience of the coming salvation is expressed by means of a vision metaphor (cf. 1:78–79; 2:30). People shall *see* it. More importantly, the final statement underlines the universal nature of the salvation that Jesus brings. *Everyone* shall see it. Isaiah's concept of the nations' participation in divine salvation forms a significant element in Luke's presentation of John as the mission among the nations constitutes an important theme in Luke-Acts (see below).[35] As was mentioned, the term for »salvation« (σωτήριον) points backward to Simeon's hymn (2:30) and forward to the conclusion of Acts (28:28), thereby framing the beginning and ending of the two volumes.

In Luke 4 the first public appearance of Jesus is also introduced by a quotation from Isaiah (61:1–2; 58:6). The event follows the presentation of his baptism, genealogy, and the temptation in the desert. In the synagogue at Nazareth (4:16–30), Jesus presents his »program« in the words of Isaiah as he reads and interprets »the scroll of the prophet Isaiah« (βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαΐου). The words of Isaiah see their fulfilment in his appearance.

4:18 The Spirit of the Lord is upon me,
because he has anointed me
to bring good news to the poor.
He has sent me to proclaim release to the captives
and recovery of sight to the blind,
to let the oppressed go free,
4:19 to proclaim the year of the Lord's favor.

Again, Luke's citation of Isa 61:1–2 here is close to the LXX, with some minor changes.[36] First, he omits the clause »to heal the brokenhearted« (ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ). Second, he has inserted a line from Isa 58:6: »to let the oppressed go free« (ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει). Third, in the final clause, he has substituted the verb κηρύξαι (»to proclaim«) for καλέσαι (»to declare«), presumably because the former term is especially favored by Luke.[37] The citation and its immediate context reveal a chiastic structure, in which the proclamation of »recovery of sight to the blind« (τυφλοῖς ἀνάβλεψιν) forms the

[35] B. J. Koet, »Isaiah in Luke-Acts,« in *Isaiah in the New Testament* (ed. St. Moyise and M. J. J. Menken; London and New York 2007), 79–100, 83.

[36] See Pao and Schnabel, »Luke« (n. 25), 289.

[37] Cf. Luke 3:3; 4:44; 8:1, 39; 9:2; 12:3; 24:47; Acts 8:5; 9:20; 10:37, 42; 15:21; 19:13; 20:25; 28:31.

center.[38] Interestingly, this reading is only possible on basis of the LXX, which – in light of Isa 42:7 – substitutes »recovery of sight to the blind« for »release to the prisoners« (cf. the MT).

Isa 61 as a whole contains the »self-presentation« of a servant-like figure. The figure appears to be a composite character picking up and combining elements from the preceding chapters in Isaiah, such as the role of the servant figure (42:1–9; 49:1–6; 50:4–11; 52:13–53:12) and the role of the herald and comforter (40:2, 9; 41:27; 52:7–10).[39] The main theme is the reversal of Israel's fortune that the servant figure announces. The bestowal of the divine spirit (cf. 11:2; 42:1) serves as a decisive precondition to fulfilling the task of proclaiming release and recovery of sight. The idea of the Spirit-filled servant colors the portrait of Jesus. In Luke, Jesus' possession of the spirit points backward to his birth, baptism, temptation, and ministry (1:35; 3:22; 4:1, 14) and forward to the mission given to his disciples (Acts 1:2). The task of bringing good news to the poor likewise points forward to his actual ministry among those living under oppressed conditions (e. g. 4:43; 7:22; 14:13; 20:1).

Main elements in the task of the servant concern captivity and blindness. It is likely that the release of the captives and the recovery of sight to the blind point to the same subject matter, that is, redemption from the miserable conditions. Like in Isaiah blindness and imprisonment may not simply refer literally to a physical disability. These conditions may also contain symbolic meanings, insofar as blindness can refer to spiritual ignorance and suffering and imprisonment can refer to mental confusion and hardship.[40] In short, the prisoners and the blind are those who are without salvation (cf. 1:78–79; 2:29–32; 3:6). The universal scope of the mission of Jesus is illustrated by the succeeding references to the actions of Elijah and Elisha among foreigners (4:25–27). Finally, the Nazareth episode as a whole introduces the important theme of the Jews' rejection of Jesus, which reaches its climax in Paul's condemnation of those who stubbornly remain blind, rejecting the message of Christ (Acts 28:25–28; see below).

---

[38] See D. Hamm, »Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke,« *Bib* 67 (1986): 457–477, 459.

[39] See further in W. A. M. Beuken, »Servant and Herald of Good Tidings: Isaiah 61 as an Interpretation of Isaiah 40–55,« in *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe: Les Oracles et Leurs Relectures Unité et Complexité de l'Ouvrage* (ed. J. Vermeylen; BETL 81; Leuven 1989), 411–442.

[40] Cf. Poulsen, *God, His Servant, and the Nations* (n. 7), 188: Plausible warrants for the figurative interpretation of captivity are present elsewhere in the New Testament. The term δεσμός (»bond«), which LXX Isaiah employs to render מַסְגֵּר (»dungeon«), often refers to prison chains (Acts 16:26; 20:23; Phil 1). Yet in two cases, the term is applied to the healing activities of Jesus. In Mark 7:35, Jesus cures a deaf and dumb man so that »[the bond of] his tongue was released« (ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ). And in Luke 13:16, a woman with a »crippled« spirit – bound by Satan – is set free »from this bondage« (ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου). See also J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X–XXIV* (AB 28A; New Haven and London 2006), 1014.

3.3 The realization of Jesus' mission

The realization of Jesus' mission is reflected throughout the succeeding chapters. In Luke 7:18–23 two of the disciples of John are sent to Jesus to ask him if he is »the one who is to come.« Jesus' answer to their question alludes to a number of passages from Isaiah, including 26:19; 29:18–19; 35:3–5; 42:7, 18; 61:1–2:

7:22 Go and tell John what you have seen and heard:
the blind receive their sight,
the lame walk,
the lepers are cleaned,
the deaf hear,
the dead are raised,
the poor have good news brought to them.

The first clause »the blind receive their sight« (τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν) and the last clause »the poor have good news brought to them« (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται) clearly point backward to 4:18–19. Once more different Isaianic metaphors appear to express the same reality, namely the reversal of fortune. Like in the Nazareth episode, Jesus appears as one who embodies the characteristics of the servant figure(s) in Isaiah.

The rejection of the message of Christ is reflected in the different responses to his ministry in the parable of the Sower in Luke 8:4–15. Although the parable itself apparently draws on Isaianic material (e. g. 55:10–11), the use of this prophet is clear in the allusion to Isa 6:9–10 in verse 10.

8:10 Looking they may not perceive
and listening they may not understand.

Like in Isaiah, the failure to see, listen, and comprehend constitutes a mysterious element in God's eschatological plan. The metaphors for sight and audition are used in a negative and ironical way. In sheer contrast to the blind, who in 4:18 and 7:22 receive sight (i. e. salvation), those who actually have sight are unable to see and shall be judged (cf. Acts 28:25–28). In a subtle way the metaphor of sight is connected to the following parable of the lamp (Luke 8:16–18; cf. 11:33–36). Those who are able to see, listen, and comprehend, that is, the disciples of Jesus – the church, broadly speaking – are given a special task of being a lamp in a lampstand so that others may see the »light« (τό φῶς). This image reminds one of Matt 5:14–16 where Jesus' designation of his followers as »a light of the world« (ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου) and the subsequent notion of a city build on a hill draw on Isaianic passages (cf. 2:2–4; 60:1–3).[41] In any case, the idea that the

[41] The Christian disciples are called »the sons of light« in Luke 16:8 (cf. John 12:36; 1 Thess 5:5; Eph 5:8).

disciples, including Paul, shall serve as a light to the Gentiles is not foreign to Luke (cf. Acts 13:47; 26:18).[42]

Luke 10:21–24 also alludes to Isa 6:9–10 (cf. Luke 8:10). Following the praise of God's mighty acts, Jesus addresses his disciples:

10:23 Blessed are the eyes that see what you see!
10:24 For I tell you that many prophets and kings desired to see what you see, but did not see it,
and to hear what you hear, but did not hear it.

The references to »eyes,« vision, and audition are used once again to express the experience of the advent of divine salvation through Christ, the Son of God. The specific notion of kings may allude to the kings in Isa 52:15 who are astonished by the work of the suffering servant.

The realization of Jesus' mission in 4:18–19 is furthermore reflected in the narratives about Jesus as enabler of vision in Luke 18:18–19:10.[43] The core narrative is that about the blind beggar near Jericho (18:35–43). Despite his blindness he is able to *see* and thus identify Jesus as »Son of David« (18:38–39) and »Lord« (18:40). Through his faithful cry for mercy he receives his sight. Two narratives about two other »blind« men frame this narrative. These are the account of the rich ruler (18:18–30) and the account of the tax collector Zacchaeus (19:1–10). Luke creatively connects all three narratives by the theme of blindness/sight and the relation between sight and faith in Christ. As Dennis Hamm observes, »Unlike the blind man, the ruler, blinded by his attachment to wealth, never moves beyond seeing Jesus as ›good teacher‹ (…) Zacchaeus, however, in the manner of the blind beggar, takes measures to truly see Jesus and, in his encounter, is enabled to address him as *Kyrie* and to become free with respect to his wealth.«[44] Although the recovery of sight in the narrative of the blind beggar appears to be a physical phenomenon, it also serves as a metaphor for the spiritual insight that faith provides.

The cognitive potential of the metaphors of sight and vision, which Luke to some extent has inherited from Isaiah, is revealed fully in the final chapter of Luke. In the Emmaus narrative (24:13–35), blindness and the failure to recognize the true identity of the risen Christ go hand in hand. In the encounter with Jesus, the eyes of the two from Emmaus are restrained, as 24:16 informs readers: »but their eyes were kept from recognizing him« (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν). Their eyes remain restrained, until Jesus breaks the bread: »then their eyes were opened, and they recognized him; and he vanished

[42] An application of the servant's task to a collective is implicit in Paul's reference in Rom 2:19. Among other deeds, the ideal Jew is portrayed as one who »is a guide to the blind, a light to those in darkness« (ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει).

[43] See Hamm, »Sight to the Blind« (n. 38), 462–465.

[44] Ibid., 476.

from their sight« (αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ᾽ αὐτῶν; 24:31). As Hamm points out, it takes the Easter understanding – the recognition of Jesus as the risen One and as the Christ of Scripture – to fully open blind eyes.[45]

3.4 Gentile mission in Acts

A key theme in Acts is the mission among the Gentiles throughout the world. As we have seen, the nations' inclusion in God's salvific plan has been a recurrent motif in the Isaianic references in Luke (2:29–32; 3:4–6; 4:16–20) and reappears at the very end of the Gospel. The risen Christ instructs his disciples to carry his message to the Gentiles, as »repentance and forgiveness of sins is to be proclaimed in his name to all nations, beginning from Jerusalem« (24:46–47). Very interestingly, the missionary task of the disciples is formulated in terms of testimony: »you are witnesses of these things« (ὑμεῖς μάρτυρες τούτων; 24:48). In Isaiah the role of God's people as a witness to his mighty acts is a central feature (e. g. 43:8–13; 44:6–8). In Isa 55:3–5, in particular, David's role as a »witness to the peoples« (עֵד לְאֻמִּים) is transferred to the people who will bear witness to God's sovereignty among the nations. God's people shall call nations they do not know and they will come.[46] Acts immediately picks up the thread of Luke. According to 1:8, Jesus promises his disciples the divine spirit and sends them out as his »witnesses« (μάρτυρες) in Jerusalem, Judea and Samaria, and »to the ends of the earth« (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς; cf. Isa 49:6). Peter and Paul later present themselves as witnesses to Christ (10:39, 41; 22:15).

Many of the Isaianic metaphors retain their importance throughout Acts. This is first of all clear by the reference to Isa 49:6 in Acts 13:46–47, in which Isaiah is used to criticize inward-looking mission. As the climax of his second speech in Antioch of Pisidia (13:44–52), Paul asserts that due to the Jews' rejection of the gospel he and Barnabas will now turn to the Gentiles as the Lord has commanded them, saying:

13:47 I have set you to be a light for the Gentiles, so that you may bring salvation to the ends of the earth.

Accordingly, Paul finds a warrant for the mission among Gentiles in Scripture itself (cf. Luke 24:47). Doing mission throughout the word is thus seen as the fulfilment of the scriptural prophecies (although it remains unclear whether the statement is spoken by God or Christ). The Isaianic citation in Acts follows the

[45] Ibid., 475 f.

[46] The role of God's people as a mediator becomes even more apparent in Isa^{LXX} 55:5, in which »the nations … shall flee to you for refuge« (λαοί … ἐπὶ σὲ καταφεύξονται). In other instances the term καταφεύγω (»flee«) translates the act of joining oneself to God (cf. Zech^{LXX} 2:15; Jer 2:15) which could indicate the motif of the nations' active conversion to God.

LXX, which in several ways is markedly different from its Hebrew equivalent.[47] In Isa 49:1–6, an essential feature in the mission of the prophetic servant-figure being portrayed is to spread God's salvation to a worldwide audience. Rather than solely being responsible for the restoration of Israel, the servant shall serve as »a light to the Gentiles« so that divine salvation may reach to the »end of the earth« (cf. Acts 1:8).

In Isaiah the phrase »a light to the Gentiles« (אוֹר גּוֹיִם || φῶς ἐθνῶν) occurs in 42:6 and 49:6 in the description of the servant's task. As a light, the servant must serve as a mediator for the nations through whom they will experience illumination and guidance. It remains debated whether the servant in Isaiah is cast a missionary as such.[48] Nevertheless, this seems to be the main understanding behind the use of the metaphor in Acts 13. We have already seen that Jesus is portrayed as both source and promoter of light (1:79; 2:32). Here it is remarkable to notice that Paul and Barnabas consider themselves to embody the task of the servant.[49] They shall continue the mission set out by Jesus (cf. Luke 24:44–46).

3.5 Paul's call and conversion

The metaphors of light, sight, and blindness also dominate in the story of Paul's conversion, which occurs in three separate versions in Acts. In the first account (9:1–19), Paul is on the way to Damascus when suddenly »a light from heaven« (φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) flashes around him and a divine voice sounds (cf. Isa 6:8). Unlike his companions, Paul is not only able to hear the voice but also to *see* the one who is speaking. The vision strikes him with blindness, insofar as »though his eyes were open, he could see nothing« (ἀνεῳγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδὲν ἔβλεπεν). Through the vision of Ananias, readers are informed that the Lord has chosen Paul as »his instrument« (σκεῦος) to bring his name before the Gentiles and the people of Israel, that is, do missionary work. In the encounter with Ananias and the message that he brings him, Paul's sight is regained: »something like scales fell from his eyes, and his sight was restored« (ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς λεπίδες, ἀνέβλεψεν). In the second account of his conversion (22:6–16), these motifs recur. »A great light from heaven« shines about Paul and he loses his sight »because of the brightness of that light« (ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου). Yet, unlike in Acts 9, his companions can see the light, but are not able to hear the voice.

---

[47] See E. R. Ekblad, *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study* (CBET 23; Leuven 1999), 81–124.

[48] See my discussion of the issue in *God, His Servant, and the Nations* (n. 7), 198–205.

[49] Cf. Watts, »Isaiah in the New Testament« (n. 14), 222: »[Paul] identifies their role with that of the Isaianic servant, whom Luke earlier declared to be Jesus (Luke 2:32). This is in keeping with Isaiah, where the servant's task included restoring other Israelites to their servant call. Restored by the Lord Jesus, Paul and Barnabas continue Jesus' and reconstituted Israel's servant mission to be a light to the nations.«

The motifs of light and sight are further developed in the third account (Acts 26). According to Paul's retelling of his conversion before Agrippa, he *sees* »a light from heaven« and hears a direct call from the Lord to become his servant. He shall serve as his witness. Once again the task concerning the Jews and the Gentiles is described by the language of Isaiah:

26:18 to open their eyes[50] so that they may turn from darkness to light

The task of the servant in Isa 42:7 and 61:1 is exactly to »open eyes« (42:7: ἀνοῖξαι ὀφθαλμούς; cf. Acts 26:18: ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν) and the image of turning darkness into light occurs in Isa 42:16. As in Acts 13:47, the mission of Paul is colored by the Isaianic servant passages. As the appointed witness of Christ, he shall continue his work and thereby share in his mission as proclaimed in Luke 4:18–19.[51] Jesus, however, is still presented as the true source and promoter of light. As Acts 26:23 informs us: »by being the first to rise from the dead, he would proclaim light both to our people and to the Gentiles« (εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν). Not until Jesus is risen and proclaimed through his church will the full potential of Isaiah's »a light for the Gentiles« be realized.[52]

3.6 The rejection of the message of Christ

References to the rejection of the message of Christ, which have occurred throughout Luke-Acts (e. g. Luke 4:16–30; 8:4–15; Acts 13:44–52), reach their climax in the final chapter of Acts. In Rome, Paul accuses the Jews of having ignored the coming of divine salvation (cf. Isa 6:9–10):

28:25 The Holy Spirit was right in saying to your ancestors through the prophet Isaiah,
28:26 »Go to this people and say,
You will indeed listen, but never understand,
and you will indeed look, but never perceive.
28:27 For this people's heart has grown dull,
and their ears are hard of hearing,
and they have shut their eyes;
so that they might not look with their eyes,
and listen with their ears,
and understand with their heart and turn –
and I would heal them.«
28:28 Let it be known to you that this salvation of God has been sent to the Gentiles; they will listen.

[50] Some manuscripts even add »of the blind« (τυφλων; cf. Isa 35:4; 42:7).
[51] Seccombe, »Luke and Isaiah« (n. 2), 259.
[52] Hamm, »Sight to the Blind« (n. 38), 461.

The citation of Isa 6:9–10 roughly follows the LXX. There are considerable differences, however, between the MT and LXX versions of these verses.[53] First, in the LXX, the imperatives of the Hebrew version (»keep listening,« »keep looking«) have been altered into future indicatives. Second, in the LXX, the people themselves are responsible for their inability to see and hear and accordingly it is not the task of the prophet to *stop* their ears and *shut* their eyes (cf. the MT). Third, in the final clause of the citation the LXX has substituted a first-person future indicative form (»I would heal them«) for the passive form in the MT (»be healed«), by which God explicitly presents himself as one who can heal them. Furthermore, in the MT, the statement is highly ironical, as the opportunity to repent has passed, whereas the future-oriented perspective of the LXX (and Acts) does not exclude the possibility of future conversion. However, »[i]t is because the people *themselves* have hardened their hearts that the unfortunate result is blindness.«[54] The inability of the Jews to take part in future salvation is their own fault.

Because of the Jews' obduracy, the promise of God's salvation (σωτήριον τοῦ θεοῦ) has been carried to the Gentiles and they will listen and accept it. In other words, the negative result of outward-looking mission to the nations can thus be seen as condemnation of those who stubbornly remain blind, rejecting the message of Christ.[55] As was previously pointed out, the neuter form of »salvation« points backward to Simeon's hymn (Luke 2:30) and the citation from Isaiah introducing the ministry of John (Luke 3:6). The occurrences of this »Isaianic« term not only provide a frame for Luke-Acts as a whole but also signal a crucial movement in the overall message: »[t]he joyous note that all will ›see‹ the salvation of God (Luke 3:6; Isa 40:5) turns out to be a note of judgment for God's people, as ›they have shut their eyes‹ (Acts 28:27; Isa 6:10).«[56]

4 Conclusion

Luke's reception of Isaiah is considerable as the central placement of citations from the prophet shows. Words from Isaiah introduce the mission of John the Baptist and Jesus (Luke 3:4–6; 4:18–19) and that of the disciples and Paul (Luke 24:46–49; Acts 26:16–18). Striking, however, is Luke's selective and creative application, since occasionally he renders the words of the prophet differently to

[53] See Koet, »Isaiah in Luke-Acts« (n. 35), 96; I. H. Marshall, »Acts,« in Beale and Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (n. 25), 513–606, 600 f.

[54] Koet, »Isaiah in Luke-Acts« (n. 35), 96 (emphasis original).

[55] J. F. A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity* (Cambridge 1996), 35.

[56] Pao and Schnabel, »Luke« (n. 25), 278.

emphasize certain points.[57] At a more profound level, the evangelist has used Isaianic language and themes to express his own theology. To some extent, this use is perhaps unconscious, because the New Testament authors in general *breathed* from the language of their Bible, in particular, of the Septuagint. Yet the pervading and direct interaction with Isaiah suggests that, to a large extent, Luke's reception of this prophet appears to be very conscious.

In his overall approach to the Old Testament, Luke regards the events of his own time to occur in accordance with God's promises to Israel. Characteristically, he finds many of these promises in Isaiah. In Luke's view, the prophet predicted the mission to the Gentiles. Isaiah thus legitimates the openness towards the Gentiles; in fact, the church's mission among Gentiles is part of the realization of the ancient promises. As we have seen, Luke explicitly finds the warrant for worldwide mission in Scripture itself (Luke 24:47; Acts 13:47). This observation accords with Mogens Müller's conclusion that »to the author of the Lukan writings Scripture is fundamentally prediction.«[58]

God's history with Israel continues in the history of Jesus and of his church. The unchanging task of being God's light and witness to the world testifies to this basic continuity. Due to Luke's claim of an ongoing salvation history, the call to do mission among all the Gentiles continues to sound. It sounded in the distant past in Isaiah's vision. Now the fulfillment of this vision has begun to be realized: first in the mission of Jesus, then in his sending of his disciples and Paul, and eventually in the universal ministry of the church.

[57] Cf. the conclusion in Mallen, *Transformation* (n. 1), 199: »Luke selects his Isaianic texts carefully and shapes their message to suggest surprising links between recent events and Isaiah's vision.«

[58] Müller, »The Reception of the Old Testament« (n. 9), 324.

Torah in Galatians

The Significance of the Reception of the Septuagint

Martin Meiser

1 Introduction: Conflicting Identities

Paul's letter to the Galatians is not »rewritten Bible« in a narrow sense of this meanwhile well-debated[1] term: The so-called »Old Testament« has an authoritative status for him; he does not write a text that should become authoritative in opposition to the authority of his Bible. Interpretation of the Bible, not rewriting the Bible is an adequate labelling of his activity. There are, however, analogies between Paul's letter and the so-called »rewritten Bible Literature« with regard to distinct modes of interpretation, for instance, the application of own insights and harmonizing interpretations. Is the Septuagint »rewritten Bible«? Moshe Bernstein excluded translations from the category »rewritten Bible«.[2] With regard to genre, this seems wise; with regard to techniques of interpretation, we can ask for analogies in methods.

The letter to Galatians, written ca. 55–56[3], witnesses the conflict between two seemingly irreconcilable concepts of identity. According to the »Jewish-

[1] Cf. M. Bernstein, »›Rewritten Bible‹: A Generic Category Which Has Outlived Its Usefulness?« *Textus* 22 (2005): 169–196, 175: »One group's rewritten Bible could very well be another's biblical text!« Cf. further E. Tov, »Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch,« *DSD* 5 (1998): 334–354, 336: »The boundary between biblical texts and non-biblical texts was not as fixed as we would have liked for the purpose of our scholarly analysis.«

[2] Bernstein, »›Rewritten Bible‹« (n. 1), 177.

[3] In this contribution, it is not possible to discuss the question concerning »when« and »whereto« in an appropriate way. In my view, the letter to the Galatians is prior to 2 Cor 5:21 and the letter to Romans: 1. In Galatians, Paul does not use the formula δικαιοσύνη θεοῦ which would be suitable for the purpose of his argumentation; 2. In Rom 8:3 f., Paul combines what is split in Gal 3:10 (argument of fact) and 3:11 (argument of divine positing); the argument of fact is radicalized by anthropological reflection on the character of human σάρξ. 3. In Gal 3:17, Paul does not recognize Gen 17:9, 11 with regard to the term διαθήκη. Rom 4 is dedicated to an improvement of his flawed argument (cf. also J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker* [Tübingen ^{3}1998], 315), perhaps motivated by »sharp questioning from nonbelieving Jews or Jewish Christian challengers« (C. J. Roetzel, *Paul. The Man and the Myth* [Edinburgh 1999], 123).

Christian«[4] agitators, the unity of relationship to the offspring of Abraham[5], held by circumcision and observance to the Torah, encompasses the distinct groups within Judaism, e. g. the believers in Jesus as the Messiah and other groups who do not share this belief. Non-Jewish believers in Jesus are free to join the group[6] and to become co-heirs of the promise given to Abraham. Among the distinct Jewish groups, Paul's opponents are not close-minded but open-minded to non-Jews who are converting to Judaism. Their position has affinities to Isa 2:1–4; 56:7, but not to Deut 23:2. Circumcision and observance of the Torah, however, are indisputable preconditions from their point of view. According to Paul's concept of ecclesial unity, however, the unity »in Christ« encompasses distinct preconditions concerning Jewish or non-Jewish offspring, and it is exclusively »faith«, understood as acknowledgment[7] of God's activity in the cross and the resurrection of Jesus Christ, which enables both Jews and non-Jews to join the group of Jesus-adherents. This concept, based on »interactive interpretation of Scripture,«[8] is a concept of salvation history[9] yet including a fundamental pessimistic appraisal concerning humans fulfilling the will of God.[10] Given the identity of Jesus Christ's Father with the God of Israel, Paul has to determine the role

[4] M. D. Nanos, *The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis 2002), 193–199, stated that Paul's opponents are Jews from the local synagogue. Gal 6:12 f., however, would not make sense on this assumption.

[5] Probably the opponents of Paul used the concept of Abraham as Father of Israel in order to convince the Galatians to circumcision (M. C. de Boer, *Galatians. A Commentary* [The New Testament Library; Louisville 2011], 185). D. J. Moo, *Galatians* (BECNT; Grand Rapids 2013), 187, correctly states, however, that it is not cogent that a specific interpretation of Gen 15:6 was part of their preaching in Galatia.

[6] According to Moo, *Galatians* (n. 5), 192, we »have no evidence that the agitators were disputing the fact that *Gentiles* could be included in Abraham's family« (emphasis original).

[7] Especially in Galatians, »faith« concerns *fides quae*, not *fides qua*. In terms of *history of religion*, the background of this concept lies in the usage concerning the conversion to Judaism (Jdt 14:10; Wis 12:2; Philo, *Abr*. 69 f.; Josephus, *C.Ap.* 2.169; cf. H. Räisänen, »Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism,« *NTS* 31 [1985]: 543–553, 546).

[8] M. Müller, »The New Testament Reception of the Old Testament,« in *The New Testament as Reception* (ed. idem and H. Tronier; JSNT 230; Sheffield 2002), 1–14, 9. It is both an honour and pleasure for me to greet Mogens Müller with this contribution.

[9] K. Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum* (Kaiser Traktate 36; München 1978), 33; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (London 1977), 442; J. D. G. Dunn, »The New Perspective on Paul,« in idem, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185; Tübingen 2005), 89–110, 103. N. T. Wright, »Curse and Covenant: Galatians 3.10–14,« in idem, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology* (London and New York 1991), 137–156, 155; J.-Chr. Maschmeier, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven* (BWANT 189; Stuttgart 2010), 174 f. My pleading for a salvation historical approach is based on Gal 3:23–25 (see below).

[10] The one-sidedness of emphasizing salvation history is an issue of critique, cf. H. Hübner, »Pauli Theologiae proprium,« *NTS* 26 (1980): 445–473, 463; E. Lohse, »Theologie der Rechtfertigung im kritischen Disput – zu einigen neuen Perspektiven in der Interpretation der Theologie des Apostels Paulus,« *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 249 (1997): 66–81, 70; F. W. Horn, »Juden und Heiden. Aspekte der Verhältnisbestimmung in den paulinischen Briefen. Ein

of the Law whose role as central identity marker is undisputed within Judaism. Within the Galatian conflict, Paul claims that his own position is in accordance with God's will and the γραφή.

A coherent interpretation of the many opaque passages within Galatians presupposes a sober methodology. The following issues are important from my point of view: 1. In cases of doubt, the context within Galatians is decisive. The letter to the Romans does not have a prejudicing role. On the other hand, parallels within 2 Corinthians and Romans make sure that some issues in Galatians are not only the result of rhetoric in conflict. 2. Despite the singularity of some Pauline thoughts not accepted in some Jewish circles, we have to understand Paul on the background of ancient Judaism. 3. For Paul, the »new life in Christ« was a matter not of theoretical arguing but of his own experience (cf. Gal 1:15 f.).

The arrangement of this contribution is as follows: after some terminological remarks I will comment the »*propositio*«[11] Gal 2:15–21 and will give an outline of the »*probatio*«.[12] Within the frame of salvation history, I will explain at first the threefold role of the Torah during the era before the coming of Christ (announcement, curse, and restriction), then the role of the Torah in the life of the believers (command of love).

2 Νόμος and Γραφή: Paul's Terminology

Some scholars regard the two terms νόμος and γραφή as interchangeable[13] – but why should Paul use both terms and not only one of them? Sometimes this notion of equivalency is restricted to Gal 4:21b; 5:14.[14] Other scholars present a distinction along the lines of activity vs. passivity: νόμος is a passive object; γραφή is an active instance.[15] The latter part of this hypothesis is correct; in the case of νόμος, the focus on passivity does not cover the spectrum of usage. According to Douglas Moo, Paul uses γραφή when singling out a particular text.[16] Rhetorical motivation sometimes may be the rationale for Paul's terminology:

Gespräch mit Krister Stendahl,« in *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (ed. M. Bachmann; WUNT 182; Tübingen 2005), 17–39, 31; Moo, *Galatians* (n. 5), 159; J. Schröter, »Der Mensch zwischen Wollen und Tun. Erwägungen zu Römer 7 im Licht der ›New Perspective on Paul‹,« in *Paulus – Werk und Wirkung* (FS Lindemann; ed. P.-G. Klumbies and D. S. du Toit; Tübingen 2013), 195–223, 220.

[11] H. D. Betz, *Galatians. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis 1979), 113.

[12] Ibid., 113.

[13] J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT 9; Berlin 1989), 160 n. 39.

[14] V. M. Smiles, *The Gospel and the Law in Galatia. Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy* (Collegeville 1998), 122.

[15] Betz, *Galatians* (n. 11), 175; F. Vouga, *An die Galater* (HNT 9; Tübingen 1998), 85.

[16] Moo, *Galatians* (n. 5), 239.

Perhaps Paul's opponents also terminologically referred to »Scripture«[17]; in Gal 4:21b, Paul is forced to use the term νόμος due to his describing the wish of the Galatians to be subject to the νόμος in 4:21a.[18]

The following solution seems more adequate: γραφή encompasses both law and promise (therefore Paul changes from νόμος in Gal 3:21 to γραφή in 3:22[19]); γραφή signifies the authoritative document, νόμος names its content, cursing as well as defining a new state for the believers in Christ.[20] In Gal 3:22, γραφή is the authoritative document revealing men's sinfulness, proving that the law was unable to make alive.[21] When halakhic topics are debated, the word γραφή occurs neither in the Pauline writings[22] nor in the Letter of Aristeas (cf. 155; 168: νόμος). So Paul's terminology has its Jewish analogies.

The Scripture foresees the justification of those of faith (Gal 3:8) and offers criteria for evaluating the death of Jesus Christ (Gal 3:13). Further, the Scripture includes imprisoning under the power of sin for all things (Gal 3:22). On the other hand, Scripture provides in the very concrete situation the adequate behavior for the Galatians (Gal 4:30). The Torah itself offers terminology for describing the difference between »the present Jerusalem, being in slavery« and the free »Jerusalem above« (Gal 4:25 f.) but condemns the sinner (Gal 3:13, 19; 5:18) and marks the general rule for Christian ethics (Gal 5:14).

3 History of Salvation and its Foundation

It is not my intention here to present an exhaustive exegesis of Gal 2:15–21; I will concentrate on verses 16, 19, and 21, whereas other aspects are treated only summarily.

In Gal 2:15, the »we« is the Jewish-Christian »we«. Paul shares the common Jewish conviction emphasizing the distinctiveness of Jews and non-Jews: Due to

[17] De Boer, *Galatians* (n. 5), 234, on Gal 3:8.

[18] Despite these rhetorical necessities, Paul can use the term νόμος in Rom 3:21 and 3:31 with regard to subjects beyond of legislative.

[19] Betz, *Galatians* (n. 11), 175; D. Sänger, »›Das Gesetz ist unser παιδαγωγός geworden‹ (Gal 3,24),« in idem, *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis* (Neukirchen-Vluyn 2007), 158–184, 181.

[20] According to J. L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB33A; New York 1997), 360, Paul distinguishes »the cursing voice of the Law from its scriptural and promissory voice«. The issue, however, is more complex, cf. Gal 5:14.

[21] F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9; Freiburg i. Br. et al. 1974), 253.

[22] This is also valid for the expression καθώς/ὅτι γέγραπται. 1 Cor 9:9 is no real exception: Here Paul is not discussing a halakha to be observed in the literal sense, he is offering an allegorical interpretation. Gal 3:22 is not a commentary on the Torah in its halakhic aspect, but rather a statement about the function of the Holy Scripture in disclosing all human beings as sinners.

their ignorance of divine law, non-Jews are *eo ipso* sinners.[23] In Gal 2:16, the inner logic between εἰδότες and ἐπιστεύσαμεν raises problems of its own. A causal interpretation of εἰδότες[24] should not cause the misunderstanding that a utility balance concerning human inability leads to a rational decision to become believer in Christ. The formula »from solution to plight«[25] is correct in this point. The foundation of this εἰδότες is not a neutral analysis of common »Jewish and/or Christian life« – vide Phil 3:6! – but a conclusion on the basis of the coming of Jesus Christ. The »we« of v. 16 also is the Jewish-Christian »we«, but it is debatable whether Peter, James or Barnabas would have agreed to this thesis. Paul henceforth introduces his own concept of identity, not someone else's. »He is not arguing that Gentiles should be included, with Jews, in the people of God; he is arguing, rather, that Jews should be included, with Gentiles, in the mass of ordinary humanity …«[26].

The formula ἔργα νόμου is subject to a vivid debate. James D. G. Dunn primarily referred this formula to rules marking the distinction between Jews and non-Jews: Circumcision, Sabbath, laws concerning food and purity.[27] Focusing on the same aspects,[28] Michael Bachmann emphasized another antinomy stressed already by Ernst Lohmeyer:[29] the formula means »rules of the Law«, not »activities according to the Law«[30]. In diachronic terms, Bachmann suggested 4QMMT and other Old Testament and ancient Jewish texts as the closest analogy to this formula;[31] in synchronic respect, he emphasized the difference between

[23] Cf. Jub. 22:16 f.; Let. Aris. 139–142; 2 Macc 6:13–17 etc.

[24] Moo, *Galatians* (n. 5), 157; de Boer, *Galatians* (n. 5), 143. R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas 1990), 83, interprets it as circumstantial.

[25] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (n. 9), 443.

[26] Moo, *Galatians* (n. 5), 157. Similarly U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (de Gruyter Lehrbuch; Berlin 2003), 302; B. O. Ukwuegbu, *The Emergence of Christian Identity in Paul's Letters to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism* (Arbeiten zur Interkulturalität 4; Bonn 2003), 262.

[27] Dunn, »New Perspective« (n. 9), 98; idem, *The Theology of Paul the Apostle, New Testament Theology* (London and New York 1993), 354–366.

[28] M. Bachmann, »Bemerkungen zur Auslegung zweier Genitivverbindungen des Galaterbriefes,« in idem, *Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament* (NTOA 91; Göttingen 2011), 277–295, 287.

[29] E. Lohmeyer, »Probleme paulinischer Theologie II: Gesetzeswerke,« *ZNW* 28 (1929): 177–207, referring to T. Levi 19:1; 2 Bar. 57:2 (182) marked a difference between Paul and Luther at this point (192; 203): the phrase does not mean performed deeds but conditions of fulfilling the Law (200). The problem of fulfilment or failure is not connected with this term (205); cf. M. Bachmann, »Lutherische oder Neue Pausperspektive? Merkwürdigkeiten bei der Wahrnehmung der betreffenden exegetischen Diskussionen,« *BZ NF* 60 (2016): 73–101, 76. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK 7; Göttingen [4]1965), 91 f., focuses on the opposing »works of the law of Beliar.«

[30] M. Bachmann, »Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck ›Werke‹ des Gesetzes,« in idem, *Von Paulus zur Apokalypse* (n. 28), 99–159, 139.

[31] M. Bachmann, »Merkwürdigkeiten« (n. 29), 95 f., referring to Exod 18:20; Lev 18:3–5; 1 Macc 2:51; T. Levi 19:1.

judgment according to human activity (Rom 2:16) and justification ἐξ ἔργων νόμου in Gal 2:16; in the latter place, the sources of justification are named, not the base of judgment.[32]

Other exegetes criticized the one-sided emphasis on »rules«: According to Dieter Sänger, οἱ ἐκ πίστεως is a phrase of ontology and therefore, Bachmann's interpretation of ἔργα νόμου is wrong. Paul does not share the conviction that perfect obedience to Torah has salvific power. The irrealis of Gal 3:21 does not only mean a practical impossibility for the Law's making alive but a principal one. There is no objection to 3:12b because 3:12a is an allusion to Hab^{LXX} 2:4.[33] Sänger paraphrases the formula ἔργα νόμου with »without any human effort« (»ohne menschliches Zutun«).[34] In Martinus de Boer's exegesis, 4QMMT by no means excludes a reference to human activity. 4QMMT is an exact parallel, meaning »the works/deeds required by the law. … For Paul, then … ›the works of the law‹ are the actions performed or carried out in obedience to the many commandments of the Mosaic law as preserved in the Pentateuch«[35]. Bernard Ukwuegbu and de Boer correctly deny that any selection of rejected laws is an adequate interpretation, referring to Gal 5:3 (»obligated to do the whole law«).[36]

In my view, Phil 3:6 is an argument against a one-sided conceptualization of »activity vs. passivity«. We also should avoid modernizing, e. g. by existentialistic interpretations, when describing historical issues.[37] If, however, our thesis is correct that Paul's notion of salvation history includes an anthropological pessimism we should not disrupt the rule from their fulfilment. Gal 3:10 marks the curse on all who do *not* fulfil the will of God (see below).

The formula πίστις Χριστοῦ is also much debated. There are some important arguments for an interpretation as gen. subj.: in Gal 1:4; 2:20, Paul emphasizes Jesus' activity in »giving himself«[38]; Gal 2:20 cannot mean the »faith in Christ«

[32] Bachmann, »Von den Schwierigkeiten des exegetischen Verstehens. Erwägungen am Beispiel der Interpretation des paulinischen Ausdrucks ›»Werke« des Gesetzes‹,« in *Kontexte der Schrift* (vol. I: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft; FS E. W. Stegemann; ed. G. Gelardini; Stuttgart 2005), 49–59, 53.

[33] Sänger, »Gesetz« (n. 19), 167 n. 30.

[34] D. Sänger, »Die Adressaten des Galaterbriefs und das Problem einer Entwicklung in Paulus' theologischem Denken,« in *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (ed. W. Kraus; BZNW 163; Berlin and New York 2009), 247–275, 272.

[35] De Boer, *Galatians* (n. 5), 146; cf. also M. Müller, »Aufhören oder Vollendung des Gesetzes? Eine Antwort an Friedrich Beißer,« *KD* 52 (2005): 308(–309).

[36] Ukwuegbu, *Emergence* (n. 26), 248 f.; de Boer, *Galatians* (n. 5), 145–147.

[37] The starting point for Vouga, *Galater* (n. 15), 57–59, is the distinction between ἐκ and διά, leading to a distinction between the person and its characteristics. I doubt whether this was a plausible concept in antiquity and especially in ancient Judaism.

[38] R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (SBL.S 56; Chico 1983), 175.

but the »faith of Christ«[39] or the »faith of God and Christ«[40]; Gal 3:22 would be a meaningless tautology[41]; »faith in Christ« would be unambiguous if Paul would say πίστις εἰς Χριστόν (cf. Col 2:5); in Rom 4:16, πίστις Ἀβραάμ is gen. subj.; the parallel in Gal 2:21 indicates that it must refer to Christ's death (his »obedience« in Rom 5:19).[42] Martyn refers to the analogy between Gal 2:20 and Rom 5:15.[43] In my view, however, this formula is to be understood as gen. obj. Within Gal 2:16, it is repeated in the formula εἰς Χριστὸν Ιησοῦν ἐπιστεύσαμεν.[44] »Redundancy is no argument against this solution, as repetition is the hallmark of this verse …«[45] Jesus Christ is neither called πιστός in Paul's writings[46] nor subject of a verb connoted with »faithfulness«.[47] Paul emphasizes Jesus' »obedience«, but not his »faith«.[48] The formulation in Gal 3:22 is »Paul's way of reinforcing the importance of his argument«[49]; »… insistence on reading πίστις Χριστοῦ as a subjective genitive runs the risk of throwing other, clear lines of Paul's argument in some confusion. … [The] agency of Christ is consistently described in other terms (›in/through/to Christ‹), but nowhere else in terms of Christ's own faith or faithfulness.«[50] Roy Harrisville underlined that we have no unambiguous patristic references for the gen. subj.[51]

The final clause in v. 16 sounds like a repetition of the antagonism dominating the verse as a whole. Perhaps Paul has Ps^{LXX} 142:2 in mind.[52] A quotation formu-

---

[39] S. K. Williams, *Galatians* (Abingdon New Testament Commentaries; Nashville 1997), 69; H. Klein, »Aspekte des Glaubens im paulinischen Schrifttum,« in *Kirche als versöhnte Gemeinschaft* (FS C. Klein; ed. idem and H. Pitters; Sibiu-Hermannstadt 2007), 75–92, 81.

[40] St. C. Carlson, *The Text of Galatians and Its History* (WUNT 2/385; Tübingen 2015), 96–101, argues for this distinct reading in Gal 2:20 (ἐν πίστει … τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ), witnessed by 𝔓^{46}, B, D*, F, G etc., implying that the formula πίστις Χριστοῦ is gen. subj. His arguments: why should the term »Son of God« be used at all? »The context does not trigger the use of this term; rather, the more commonly Pauline term ›Christ‹ would be more appropriate in the immediate context.« (97 f.) The phrase »faith in/of the Son of God« is unique to Paul (98). Paul does not otherwise describe two faiths for a Christian one in God and another in Christ« (99). On the other hand, God and Christ are mentioned in the nearby context, especially v. 19 (99).

[41] Longenecker, *Galatians* (n. 24), 87; de Boer, *Galatians* (n. 5), 159.

[42] De Boer, *Galatians* (n. 5), 159; similarly Martyn, *Galatians* (n. 20), 271.

[43] Martyn, *Galatians* (n. 20), 259.

[44] D. Sänger, *Die Verkündigung des Kreuzes und Israel* (WUNT 75; Tübingen 1994), 125 n. 305. Cf. also Phil 1:29 (πιστεύειν εἰς αὐτόν); cf. A. Lindemann, »Paulus – Pharisäer und Apostel,« in idem, *Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments* (vol. 2; WUNT 282; Tübingen 2011), 33–72, 49 n. 86.

[45] D. A. deSilva, *Galatians. A Handbook on the Greek Text* (Baylor Handbook on the Greek New Testament; Waco 2014), 33.

[46] K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (THKNT 6; Leipzig 1999), 87.

[47] G. D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT; Grand Rapids 1995), 325 n. 44.

[48] C. H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit. A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon 1988), 56.

[49] J. D. G. Dunn, »Once More Πίστις Χριστοῦ,« *SBLSPS* 30 (1991): 730–744, 740.

[50] Ibid., 744.

[51] R. A. Harrisville, »Πίστις Χριστοῦ: Witness of the Fathers,« *NovT* 36 (1994): 233–241.

[52] Moo, *Galatians* (n. 5), 159; de Boer, *Galatians* (n. 5), 154.

la, however, is missing, though it would have been advantageous for Paul's argument.[53] We would regard this clause superfluous if not recognized as quotation,[54] but Paul does not make an argument from this. The catena Rom 3:10–18 sounds like rewriting Bible but we are simply not allowed to infer Rom 3:10–18 here.

In Gal 2:19, the first clause, ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, is notoriously enigmatic. The ἐγώ is best understood as typical ἐγώ, due to 2:18,[55] for which Paul presents himself »as a paradigm of the believer's experience, which the Galatians should recognize as true also of themselves.«[56] The particle γάρ refers back to μὴ γένοιτο of v. 17: The new life is by no means a life of sin. For understanding νόμῳ ἀπέθανον, it is crucial to note that Paul does not speak »about commenting a life that is characterized by violation of the Law (see 5:14 …)«.[57] The issue of the Torah in Pauline ethics, however, is more complex. In any case, the accusing and condemning function of the Law comes to an end.[58] Concerning διὰ νόμου, in ancient times Deut 18:15, 18 and Gen 15:6,[59] in modern times Gal 1:13 f.;[60] 3:10,[61] 13,[62] 19–25[63] and Phil 3:5 f.[64] are suggested as explaining parallels. We should avoid modernizing concepts concerning the law's »carrying out its own activity apart from God«[65] or the law's self-disqualification[66] or the human freeing herself/himself from the law.[67] The final clause in v. 19 leads to Gal 3:13: Jesus Christ freed us from the curse of the law. 2:20a emphasizes the totality of Jesus Christ's dominating within Paul's life which, in ethical conformity to the cross of Jesus Christ,[68] is decisive for avoiding sin followed by the curse of law.[69]

---

[53] D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen 1986), 18; Vouga, *Galater* (n. 15), 59.

[54] Mußner, *Galaterbrief* (n. 21), 174; Smiles, *Gospel* (n. 14), 131 with n. 57.

[55] Vouga, *Galater* (n. 15), 60.

[56] Smiles, *Gospel* (n. 14), 165; similarly Williams, *Galatians* (n. 39), 75.

[57] Martyn, *Galatians* (n. 20), 257.

[58] D. Kremendahl, *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief* (NTOA 46; Fribourg and Göttingen 2000), 272.

[59] Ancient Christian exegetes sometimes maintained that the Law itself announces its abrogation (see M. Meiser, *Galater* [Novum Testamentum Patristicum 9; Göttingen 2007], 110).

[60] J. D. G. Dunn, *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentaries; London 1993), 143, referring to the introducing ἐγώ; Rohde, *Galater* (n. 13), 116; Dunn, *Theology* (n. 27), 143; de Boer, *Galatians* (n. 5), 160.

[61] Moo, *Galatians* (n. 5), 169.

[62] Schlier, *Galater* (n. 29), 100 f.; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Exeter 1982), 143; Martyn, *Galatians* (n. 20), 257.

[63] Betz, *Galatians* (n. 11), 122.

[64] W. Eckey, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar* (Neukirchen-Vluyn 2010), 144 f.

[65] Martyn, *Galatians* (n. 20), 257.

[66] Vouga, *Galater* (n. 15), 61.

[67] Moo, *Galatians* (n. 5), 169.

[68] Kremendahl, *Botschaft* (n. 58), 272.

[69] Cf. J. Lambrecht, »Paul's Reasoning in Galatians 2:11–21,« in idem, *Collected Studies on Pauline Literature and on Revelation* (AnBib 147; Rome 2001), 157–181, 166.

2:21bc is no irrealis: a verb is missing in the protasis, the particle ἄν is missing in the apodosis.[70] According to some exegetes 2:21a renders a rebuke of Paul's adversaries that his rejection of the law means a rejection of grace[71] but the opposite is true: »By saying that he does not nullify God's grace in Christ, Paul implies that the new preachers with their law-based gospel are doing precisely that …«[72].

4 Outline of Galatians' *argumentatio*

The *propositio* Gal 2:15–21 is followed by a doubled argumentation (3:1–4:11; 4:12–5:12), shaped by the sequence: argument from the Galatian's indubitable[73] experience (Gal 3:1–5; 4:12–20)/argument from Scripture (Gal 3:6–4:7; 4:21–31)/conclusion (Gal 4:8–11; 5:1–12). Within this doubled argumentation, it is correct to state differences in textual pragmatics: The first argument envisages a theoretical base, the second argument prepares the claim for the Galatians' decision.[74]

Of course, Gal 3:1–5 is not only rhetorical rebuke. The presence of the Holy Spirit among the uncircumcised Galatians is »God's presence in their midst as the public confirmation of Paul's private commission.«[75] The dissociation between Spirit and Law also is not only rhetorical exaggeration but is rooted in Paul's conviction (cf. 5:18).

Gal 3:6–9 ties in with the second formula of 3:5b (ἐξ ἀκοῆς πίστεως), 3:10–14 with the first one (ἐξ ἔργων νόμου).[76] The conjunction γάρ in 3:10 should be taken not so much as causative but »as marking another step in the argument«[77]. 3:10–14 reveals the reverse of 3:6–9,[78] the fate of those who are not believing sons of Abraham: They are cursed; to be cursed here is the same as not to be blessed.[79] Deut 11:26–29; 27; 28; 30 include this notion.[80] 3:15–18 interprets the singular of Gen 17:8 (σπέρμα) with reference to Christ in order to confirm the status of the Gentile Jesus-believers as the true descendants of Abraham.[81] Further, Gal

[70] J. Lambrecht, »Second Thoughts. Some Reflections on the Law in Galatians,« in idem, *Collected Studies* (n. 69), 257–265, 259.

[71] Longenecker, *Galatians*, (n. 24), 94; Martyn, *Galatians* (n. 20), 259.

[72] De Boer, *Galatians* (n. 5) 163.

[73] M. Hietanen, *Paul's Argumentation in Galatians. A Pragma-Dialectical Analysis* (LNTS 344; London and New York 2007), 90, argues that Gal 3:1–5 describes not experiences per se, but Paul's interpretation of these experiences, perhaps not shared by the Galatians themselves. »Naturally, Paul's interpretations and explanations are intended to be convincing.«

[74] Vouga, *Galater* (n. 15), 114.

[75] Cosgrove, *Cross* (n. 48), 122.

[76] Sänger, »Gesetz« (n. 19), 167.

[77] Betz, *Galatians* (n. 11), 144 n. 50.

[78] Sänger, »Gesetz« (n. 19), 168.

[79] Betz, *Galatians* (n. 11), 144.

[80] Dunn, *Epistle* (n. 60), 169.

[81] It could be asked whether Paul introduces an antinomy in his own argumentation: There would be no possibility to be ἐκ πίστεως between Abraham and Jesus Christ. Some ancient

3:15–18 states that the law, given 430 years after the promise to Abraham, cannot abrogate this promise. What, however, is the function of the law? 3:19–25 gives an answer whereas 3:26–29 reaffirms the new reality in Christ including the state of Abraham's heritage. 4:1–7 ensures that after God's sending of Jesus Christ, the status of heir is not only promised but realized. 4:8–11 is a concluding warning to fail with respect to this status. 4:12–20 reminds of the primordial experiences in order to dissociate the Galatians from the opponents; Gal 4:21–31 anew affirms the status of the believers in Jesus by introducing a typology arguing with the difference of social status between slave and free-born. By the conclusion 5:1–12, Paul appeals for decision.[82]

5 Scripture and Faith (Gal 3:6–9; 4:21–31)

Paul states a parallel (Gal 3:6: καθώς) between the experience of the Galatians and Abraham's experience, based on faith. In this way, the experience of the Galatians is legitimated as real divine experience. In a broader sense, Gal 3:6–9 is a rewriting of Gen 12. The Galatians' receiving of the Holy Spirit (3:2, 5) proves the truth of Paul's proclamation. By faith, Galatian Jesus-believers achieve the status of true progeny of Abraham. 3:6–9 includes a double argument: The descendants of Abraham are οἱ ἐκ πίστεως; the addressees of blessing include the Gentiles[83] (in contrast to Pss. Sol. 9:9). Paul's exegesis of Gen 15:6 isolates this verse from its context and is comparable to Philo, *Virt*. 211–219, who relates Gen 15:6 to Abraham's[84] conversion.[85] Abraham »was remembered as in effect the first proselyte and type of true conversion«.[86] Gal 3:7 presupposes the distinction

---

theologians state the participation of the Saints before Christ in the blessing for Abraham; cf. Meiser, *Galater* (n. 59), 147.

[82] It is disputed whether Gal 5:1 or 5:12 should be regarded as beginning of the ethical part. The latter decision is to be preferred, cf. O. Merk, *Der Beginn der Paränese im Galaterbrief,* in idem, *Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze* (ed. R. Gebauer, M. Karrer and M. Meiser; BZNW 95; Berlin and New York 1998), 238–259.

[83] Vouga, *Galater* (n. 15), 72.

[84] The form Ἀβραάμ instead of Ἀβράμ also occurs in Philo's works (*Migr*. 44; *Mut*. 177) and in the Septuagint MSS 53 and 244. It is, however, not possible to establish a text-form behind the form Ἀβράμ; Philo, Paul, and the scribes of 53 and 244 independently may have changed.

[85] M. Konradt, »›Die aus Glauben, diese sind Kinder Abrahams‹ (Gal 3,7). Erwägungen zum galatischen Konflikt im Lichte frühjüdischer Abrahamtraditionen,« in Gelardini, *Kontexte* (n. 32), 25–48, 34, 46: Abraham is presented here as a type of proselyte who finds the way to an adequate cognition of God. Konradt emphasizes that Paul's deviation from the main line of Jewish concept of Abraham (faithfulness is visible in obedience, cf. Sir 44:20; 1 Macc 2:52 etc.; cf. W Reinbold, »Gal 3,6–14 und das Problem der Erfüllbarkeit des Gesetzes bei Paulus,« *ZNW* 91 [2000]: 91–106, 94; de Boer, *Galatians* [n. 5], 187, referring to Jub. 23:10; 24:11) is by no means a general abrogation of Jewish thought.

[86] Dunn, *Epistle* (n. 60), 160.

between human sons of Abraham and theological ones, explained in 4:21–31;[87] οὗτοι is restricting.[88] The blessing of the Gentiles, announced in Gen 12:3,[89] is fulfilled in the Gentile Christians.[90] The formula ἐκ πίστεως in Gal 3:8, however, is Paul's insertion.

In his second biblical *probatio*, Paul again applies the Abrahamic cycle, not concerning Abraham himself but his sons, Ismael and Isaac. Perhaps Paul's opponents in Galatia used Gen 16 and Gen 21 in their missionary efforts among the Galatians,[91] arguing that Paul's preaching »represented an ›Ishmaelian‹ form of truth«[92] whereas only Isaac was considered the true son of Abraham. In any case, the doublet of Scriptural proof shall intensify Paul's effort to present a biblical foundation for his own position. In Paul's view, reception of the Bible is not simply an ornament but indispensable for his argumentation. The textual pragmatics of the question in Gal 4:21b is not only polemics but clarifying: Adherence to Paul's proclamation – not to the proclamation of the opponents – is the true obedience to the Law; this obedience is obliging for Paul as well as for his opponents. In this respect, reception of the Bible is not an arbitrary act but a matter of obedience. In 4:22, Paul »reduces« Abraham's descendants to two sons (cf. in contrast Gen 25:2) in order to underline the following typological[93] antithesis; the temporal order of the birth of Ismael and Isaac is a foreshadowing for the newness of the possibility to believe in Jesus Christ. The term δι' ἐπαγγελίας in v. 23 is based on Gen 17:16.[94]

Gal 4:25 f.[95] is one of the key texts for later Christian anti-Judaism. Christians expressed sentiments of superiority of the free Christianity, reading Scripture on

---

[87] Vouga, *Galater* (n. 15), 72. J. Becker, *Der Brief an die Galater* (NTD 8/1; Göttingen 1998), 48, calls it the first decisive element of re-interpretation of Jewish tradition.

[88] Schlier, *Galater* (n. 29), 72.

[89] In Gal 3:8, Paul replaces the formula πᾶσαι αἱ φύλαι τῆς γῆς (Gen 12:3) by πάντα τὰ ἔθνη (Gen 18:18), in order to justify the integration of the ἔθνη in the group of Jesus-adherents; cf. Moo, *Galatians* (n. 5), 199.

[90] Paul does, however, not include the phrasing τῆς γῆς. Perhaps his notion of ἔθνη was not a notion which includes Jews and non-Jews but an exclusive one specified only to non-Jews; cf. Th. Witulski, »Abraham als Beleg für die soteriologische Dysfunktionalität des νόμος,« *SNTSU* 39 (2014): 159–205, 163 f.

[91] De Boer, *Galatians* (n. 5), 286. Therefore, Paul does not consider certain issues related to Hagar and Ismael which could weaken his argument, especially the promise of progeny also for Hagar (Gen 16:10 etc.); cf. Rohde, *Galater* (n. 13), 194.

[92] Longenecker, *Galatians* (n. 24), 199.

[93] Ancient Christian exegesis evaluated the term ἀλληγορούμενα as uncommonly used; cf. Meiser, *Galater* (n. 59), 216.

[94] In the works of Philo of Alexandria, not salvation history but distinct levels of philosophical and theological knowledge is the kernel of such an antithesis, cf. G. Sellin, »Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21–31,« in idem, *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief* (ed. D. Sänger; FRLANT 229; Göttingen 2009), 116–137, 131 f.

[95] Within Gal 4:25a, the longer reading including Hagar »is redundant at best and contradictory at worst« (Carlson, *Text* [n. 40], 166), but also in the short reading, the »note about Arabia

a higher spiritual level vs. slavish Judaism, bound by literal interpretation of the Bible.[96] According to Dunn, Paul's opponents used the comparison of Abraham's two sons in order to underline »that Abraham's inheritance came down to later generations through the line of Isaac; that is, the children of Israel«[97]. Insofar Gal 4:21–31 is »not … a primary expression of his own theology … That is, why … it comes at the end of his argument, as a kind of addendum to it, rather than a principal part of his own argument«.[98] In terms of Tajfel's socio-psychology, Paul probably intended to establish a positive self-evaluation of a Jesus-believing minority just coming into being against a Jewish majority conscious of their long-standing religion-centered identity.[99] The opposition »free vs. slave« reclaims the higher status for the new-coming minority κατὰ ἄνθρωπον;[100] the opposition »above[101]/now«, understandable mainly within an apocalyptic frame,[102] reclaims a higher status in terms of divine legitimation. The quotation of Isa 54:1 in Gal 4:27 is connected by means of gezera shawa.[103] Paul is more invoking this identity than »doing much to strengthen the scriptural case he is making«.[104] Emphasizing the multitude of converts[105] strengthens the positive self-evaluation of any group.

The change from νόμος (4:21) to γραφή (4:30) is deliberate: The self-dissociation from Paul's opponents cannot be based on νόμος.[106]

---

is not merely logically superfluous but structurally superfluous as well.« (167). »These considerations raise the possibility that some or all of the v.25a parenthesis is a marginal note what was interpolated into the text of Galatians« (167).

[96] Meiser, *Galater* (n. 59), 220; 224 f. For modern Jewish and Christian critics cf. Sellin, Hagar (n. 94), 130 n. 48.

[97] Dunn, *Theology* (n. 27), 96.

[98] Ibid.

[99] Ph. Esler, *Galatians* (New Testament Readings; London 1998), 41–43.

[100] The point of comparison between being under the στοιχεῖα τοῦ κόσμου and being under the Torah, including the festal calendar (Gal 4:8–11), is δουλεύειν. In Old Testament theology, however, δουλεύειν is regarded as joyful piety, cf. Ps 118 [119]:38, 49, 65 etc.

[101] The present believers in Christ are children of »Jerusalem above«. The term »future Jerusalem« would not make sense: The Galatians, living in the present, should identify themselves as part of these people.

[102] M. B. Cover, »›New and Above; Then and Now‹ (Gal 3.21–31): Platonizing and Apocalyptic Polarities in Paul's Eschatology,« in M. W. Elliott et al., eds., *Galatians and Christian Theology. Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter* (Grand Rapids 2014), 220–229, 226 f., refers to Heb 11:13–16 as closest analogy to the Platonizing phrase »Jerusalem above«.

[103] Esler, *Galatians* (n. 99), 213.

[104] Ibid., 213 f.

[105] Williams, *Galatians* (n. 39), 129. This promise is not fulfilled by the earthly descendants of Isaac; Isaiah gives a prophecy concerning eschatology (Becker, *Galater* [n. 87], 73).

[106] It is debatable whether Paul encourages the Galatians to expel the opponents or not; cf. Sellin, »Hagar« (n. 94), 127.

6 Why do »Works of Torah« not Justify (3:10–14)?

Paul's argument[107] is based on an exegesis of certain biblical passages,[108] shaped by principle of gezera shawa. The opposition between justification by faith and justification by works of the law is the result of the occurrence of the roots of δικ- and πιστ- in both Hab 2:4 and Gen 15:6. Lev 18:5 is connected with Hab 2:4 *ad vocem* ζῆν, with Deut 27:26 *ad vocem* ποιεῖν, specified by the formula πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ νόμου. The common term κατάρα for Deut 21:23[109] and 27:26 gives reason for the evaluation of Jesus Christ's death as the basis of justification.

Why, however, do »works of Torah« not justify? Is it a contrast of activity vs. passivity, or is it a salvation history point that God has changed the preconditions for salvific community? Or is it a change in salvation history based on a pessimistic statement on human behaviour? Gal 2:16 does not allow a decision per se. Gal 3:10–12, however, leads to this interpretation.[110] At a first glance, Paul here seems to give two irreconcilable answers: 1. Everyone[111] who stands under the law[112]

---

[107] There is no consensus concerning the rhetoric of this passage, cf. Witulski, »Abraham« (n. 90), 164–197.

[108] Paul marks the quotations of Deut 27:26 and 21:23, but such a marker is missing in Gal 3:11 f. (concerning Hab 2:4 and Lev 18:5). The missing quotation marker seemed perhaps obsolete for Paul in 3:12 after the curse of 3:10 which does not concern the doers but the non-doers of the law. The missing of the quotation marker in 3:11 is not so easy to explain. One could suggest a distinction between the marked negative and the un-marked positive phrases; the Pauline usage of Scripture, however, does not support such a thesis.

[109] The Pauline wording ἐπικατάρατος is missing in the manuscript tradition of Deut^{LXX} 21:23. The reading θεοῦ, missing in Paul, is thoroughgoingly witnessed; the preposition can be changed. The reading θεοῦ has its parallels in Hebrew (אלהים); probably there are, however, also manuscripts without אלהים (cf. Jerome, *Comm. Gal.*, CC.SL 77A, 92, whose polemics, to be rebuked, would not make sense if he would not know such manuscripts). The article ὁ before κρεμάμενος is witnessed also in the manuscript tradition of Deut 21:23 (V 15–72–82–376 d 246 n 30′-343 t 318 18′-120–630*-669 646).

[110] Gal 3:13a, isolated from the context, could support an interpretation apart from any thoughts of salvation history, but of a traditional perspective on Paul, the logic between 3:13a (13b is a parenthesis explaining the phrase γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα) and 3:14 is not sufficiently explainable. Also we should realize that Paul's argument has its end in 3:29, not in 3:28, and in 4:7, not in 4:6.

[111] The reading of Gal 3:10 in NA^{27} is confirmed by Carlson, *Text* (n. 40), 177. The secondary ἐν before πᾶσι is a slight harmonization to the Septuagint text (Carlson *Text* [n. 40], 189). The omission of πᾶς ἄνθρωπος is witnessed also by MS 426 and in the Samaritan Pentateuch and Targum Onqelos – that is to say, within Jewish (and non-Christian) sources – whereas the phrase ἐν τῷ βιβλίῳ only reoccurs in Christian writings. Paul introduces γεγραμμένα, taken from Deut 28:58; 30:10.

[112] Longenecker, *Galatians* (n. 24), 117, quotes an anti-parallel for the negatively accentuated wording »under the law«, Josephus, *C.Ap.* 2.210: »To all who desire to come and live under the same laws with us [ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς ἡμῖν νόμους] he [Moses] gives a gracious welcome, holding that it is not family ties alone that constitute relationship, but agreement in the principles of conduct.«

does *not* obey the law[113] – that is an answer of human fact.[114] 2. The righteous one will live by faith[115] – that is an answer including a new divine decision. There is, however, no discrepancy if we have Paul's notion of the history of the biblical literature in mind: Habakkuk wrote after Moses, conscious of the curse witnessed in Deut 27:26.[116] In Rom 8:3 f. these answers are settled in a relation of causality: With regard to the inability of the flesh, God changed the conditions of salvific access but this may be a radicalization of Paul's thought, not to be presupposed already in Galatians. Do Gal 3:11 f. formulate two principles? With regard to δυνάμενος in Gal 3:21b formulating not intention but effect I remain skeptical.

Two issues are crucial for a proper interpretation of Gal 3:10: 1. Any »existentialistic« interpretation of Gal 3:10a must be confronted with the following quotation of Scripture in Gal 3:10b; 2. It is not doing the Law but failure to do the Law that causes the curse.[117] In light of 2 Cor 3:6, 9 and Rom 3:19 f., the presupposition made in Gal 3:10 was thus neither merely an argument ad hoc,[118] explained in lines of social psychology,[119] nor merely a theoretical presupposition

[113] Lambrecht, »Second Thoughts« (n. 70), 261. Dunn, *Epistle* (n. 60), 171, argues twofold against this reading: 1. Paul's talk of »works of the law« is no attack on self-achievement. 2. Neither Judaism in general nor Paul by himself assumed that the obedience demanded by the law is impossible (Deut 30:11–14; Rom 8:4; Phil 3:6). This argument also reappears in N. H. Young, »Who is Cursed – And Why? (Galatians 3:10–14),« *JBL* 117 (1998): 72–92, 83; Reinbold, »Gal 3,6–14« (n. 85), 99 f. The first argument, however, is no help for an adequate interpretation of Gal 3:10. With regard to the second argument, we should keep in mind 1QH XII 24–32 as analogy to Rom 8:4: Only the help of God's Spirit enables human beings to fulfil the will of God. This analogy ensures that Paul's concept is astonishing but has its parallels in Second Temple Judaism. – In Rom 3:10–18, Paul will ground this thesis on biblical texts but this is not decisive for the interpretation of Galatians.

[114] According to some exegetes, Gal 3:10 is a statement not on a real curse but on the annunciation of God's curse (Williams, *Galatians* [n. 39], 89 f., based on the context Deut 27–28 in general and on Paul's replacing of ἐπικατάρατος by »under the curse«; cf. also Reinbold, »Galater 3,6–14« [n. 85], 98). Regarding Gal 3:21b, I remain skeptical.

[115] The variants of Hab 2:4 are understandable with regard to different suffixes in Hebrew; י and ו are easily confused; the omission of any suffix is possibly but a scribal error. It is not necessary to state an intended change by Paul. Within Gal 3:11, the second ὅτι is causal, not the first one: A quotation of Scripture in Pauline texts is always *Probans*, not *Probandum* (Reinbold, »Galater 3,6–14« [n. 85], 97 n. 17).

[116] John Chrysostom, *Comm. Gal.*, PG 61, 652.

[117] Williams, *Galatians* (n. 39), 89; Maschmeier, *Rechtfertigung* (n. 9), 207. Reinbold, »Galater 3,6–14« (n. 85), 103 f., is correct when stating that Paul did not presuppose the principal impossibility to fulfil the law. We should, however, distinguish between the fact of sinning and the anthropological preconditions of human acting.

[118] According to T. G. Gombis, »Arguing with Scripture in Galatia. Galatians 3:10–14 as a Series of Ad Hoc Arguments,« in Elliott et al., eds., *Galatians* (n. 102), 82–90, 82, »Paul is not making abstract theological claims about the Mosaic law or Judaism in opposition to Christian faith. He is, rather, making a series of strategically ad hoc arguments, very specifically addressing the crisis in Galatia as he understands it.« I do, however, not understand why Gal 3:10 is referred to the influencers in Galatia in a direct way.

[119] According to Esler, *Galatians* (n. 99), 184 f., Paul accentuates »the difference between the groups (scil. Jesus-adherents in Galatia and non-believing Israel) by denigrating the outgroup«

caused by a prejudicing system of theology, but rather the true conviction of Paul: »Cursed is everyone who does not observe and obey all the things written in the book of the law.« But this is a quotation from the Torah, and thus we can conclude that, according to Paul, the Torah itself declared that all human beings are sinners, because they do not obey the Torah, and therefore the phrase »ministry of condemnation« (2 Cor 3,9) is understandable.

7 The Role of the Torah in the Era before Christ (Gal 3:19–25)

In Gal 3:19, the phrase τῶν παραβάσεων χάριν is ambiguous. There exist different lines of reception already in ancient Christian theology. Some applications offer interpretations in the sense of »to provoke«, technical exegesis emphasizes the restraining moment.[120] At least in former times, the interpretation along Rom 4:15 and 5:20 was predominant: law should provoke sin.[121] Some exegetes underlined the demonic power of the law,[122] belonging to the forces of the old age.[123] In recent research, this line of interpretation has lost its authoritative status but still has its adherents.[124] The shocking character of this concept[125] does not per se justify its refutation. There are, however, arguments against this exegesis based on both notion of God[126] and Pauline theology. »Why should God want an increase of sin building up to the coming of Christ?«[127] In general, it is a clumsy notion to imagine a law »given by a legislator for the simple reason and purpose of transgressing against the law«.[128] Referring to Rom 4:15 and 5:20 we should not forget the Pau-

(195). Ukwuegbu, *Emergence* (n. 26), 278, emphasizes the utility of this black-and-white-contrast for the self-dissociation of the in-group over against the out-group. I do not doubt the »utility of use« approaches of social psychology for explaining ancient Christian texts. In case of Gal 3:10, Esler's argument enables a critical reading of Pauline texts. With regard to the Jewish-Christian dialogue, our serious willingness to challenge our own presuppositions is a *conditio sine qua non*. I only doubt the character of 3:10 as an argument, which is only rhetorically denigrating.

[120] Meiser, *Galater* (n. 59), 153 f.

[121] Betz, *Galatians* (n. 11), 165; Bruce, *Galatians* (n. 62), 175; Rohde, *Galater* (n. 13), 154; Martyn, *Galatians* (n. 20), 354 f.

[122] M. Müller, »Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik des Paulus,« in *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge* (FS H. Hübner; ed. Th. Söding, U. Schnelle and M. Labahn; Göttingen 2000), 121–139, 130.

[123] De Boer, *Galatians* (n. 5), 34.

[124] Ibid.

[125] The reading τῶν παραδόσεων χάριν ἐτέθη is an attempt to avoid a scandalous statement (Bruce, *Galatians* [n. 62], 176).

[126] The implicit subject of προσετέθη in Gal 3:19 is God (Moo, *Galatians* [n. 5], 233).

[127] Longenecker, *Galatians* (n. 24), 138.

[128] C. A. Amadi-Azuogu, *Paul and the Law in the Arguments of Galatians* (BBB 104; Weinheim 1996), 187.

line interpretation of these words given in Rom 7:7–25.[129] Also *sub lege* the human being is confronted with God and God's will.[130] According to some exegetes, not Rom 4:15 but Rom 3:20 is an appropriate help for understanding: The law makes humans realize their sinfulness for the sake of turning sin into transgressions; it brings human sin to light[131] and only hereby increases trespass.[132] Dunn proposes an alternative reading: »Paul probably had in mind here the law's role within Israel to provide through its sacrificial system a means of atoning for transgression and thus of facilitating Israel's daily living within the covenant.«[133]

In my view, the metaphor of the law as a pedagogue is decisive. The pedagogue had custodial and disciplinary functions rather than educative or instructional ones,[134] comparable not to a modern pedagogue but to »an imprisoning warden.«[135] We should, however, not confuse the negative emotions evoked by some (ancient) »pedagogues«[136] with their positive role[137] – this role[138] excludes an interpretation of Gal 3:19 in the line of »provoke sins«. In my view, the concept of παιδαγωγός in 3:24 (written in retrospect) suggests the following interpretation of 3:19: The function of the Torah as pedagogue is to make transparent the deficient state of all human beings before Christ and beyond faith. I agree with Richard Longenecker: »Both the immediate context and Paul's usual way of speaking about the function of the law favor a cognitive interpretation, that the law was given to bring about a consciousness of sin in sin-hardened humanity.«[139] In this way, the Law should restrain transgressions.[140]

The next clause in Gal 3:19 (ἄχρις οὗ) »runs contrary to many Jewish traditions holding that the law is eternal.«[141] That is, however, no theoretically reasoned concept but grounded in the coming of the new age, which in Paul's personal

---

[129] Sänger, »Gesetz« (n. 19), 169 n. 35; Eckey, *Galaterbrief* (n. 64), 207; cf. also Smiles, *Gospel* (n. 14), 200. Becker, *Galater* (n. 87), 54, correctly recalls Gal 3:21b.

[130] Sänger, »Gesetz« (n. 19), 171 n. 40.

[131] Ibid.

[132] Moo, Galatians (n. 5), 234, referring to Rom 4:15; 5:20a.

[133] Dunn, *Theology* (n. 27), 89; similarly idem, *Epistle* (n. 60), 190.

[134] De Boer, *Galatians* (n. 5), 240.

[135] Martyn, *Galatians* (n. 20), 363.

[136] Cf. however, D. J. Lull, »›The Law was our pedagogue‹: A Study in Galatians 3:19–25,« *JBL* 105 (1986): 481–498, here 486–495.

[137] Dunn, *Theology* (n. 27), 90, is correct in emphasizing this point. Cf. also I. Pollmann, *Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus* (NTOA 98; Göttingen 2012), 188, whose perception of »repressive«, however, is modernizing from my point of view.

[138] Perhaps Paul had God's παιδεία (Hos^{LXX} 5:2 etc.: God as παιδευτής) in mind.

[139] Longenecker, *Galatians* (n. 24), 138.

[140] E. Stegemann, »›Das Gesetz ist nicht wider die Verheißungen!‹ Thesen zu Galater 3,15–29,« in *Theologische Brosamen für Lothar Steiger* (ed. G. Freund and idem; DBAT.B 5; Heidelberg 1985), 389–395, 394; St. Nordgaard, »Paul and the Provenance of the Law: The Case of Galatians 3:19–20,« *ZNW* 105 (2014): 64–79, 77.

[141] Moo, *Galatians* (n. 5), 232f., referring to Josephus, *C.Ap.* 2.277; Jub. 1:27; Wis 18:4. W. Radl, *Galaterbrief* (SKKNT 9; Stuttgart 1985), 56, refers to Bar 4:1.

experience became reality also in his own life (Gal 1:15 f.). The reference to the angels perhaps has its base in Deut$^{LXX\ diff.\ MT}$ 33:2 and is witnessed also in Jewish tradition.[142] A nuance of inferiority is marked in Gal 3:17, 20 (see below). The mediator Paul has in mind (Gal 3:19b, 20) is Moses.

In 3:20 the plural in ἑνὸς οὐκ ἔστιν has found three main lines of interpretation. It means either a duality of parties[143] or a plurality of the initiating party[144] or the notion that intermediary transaction is inferior to one in which God acts directly.[145] Dunn states »a further contrast between the law, given through intermediaries (angels and Moses), and, once again, the covenant, given *directly* to Abraham ›by God‹ (iii.17) himself (iii.18).«[146] The second and the third line of interpretation imply Paul's attribution of inferiority of the Law. If 3:20b, however, is Paul's confession to biblical monotheism,[147] perhaps even an allusion to Deut 6:4,[148] then it seems not wise to over-emphasize the inferiority of the law in which Deut 6:4 is included.[149]

In order to achieve an adequate interpretation of Gal 3:21, we should keep in mind that »justice« is a precondition of »life«. The law promises life by doing (3:12) but curses everyone who is not doing all that is required by the law (3:10).

> When Paul says that the Law lacked – and lacks – the power to make people alive, that is to make things right (cf. Phil 3,9; Rom 8:3), he finds himself contradicting not only the theology of the Teachers but also one of the sustaining pillars of classic Hebraic thought.[150]

For an adequate interpretation of 3:19 f., the proper interpretation of the formula μὴ γένοιτο is decisive. Paul uses this formula always when someone draws (or might draw) a wrong conclusion from a correct presupposition.[151] The coming-into-being of the Law witnesses its inferior status but does not qualify it as an entity inimical to God. »If the promises are God's promises, the law (even in Galatians) is God's law; they cannot therefore be opposed in principle to each other.«[152] Similarly, Mogens Müller is correct in his assumption that 3:21 does not imply an antagonism with regard to content but that there is no concur-

---

[142] Jub. 1:27; Josephus, *Ant*. 15.136. According to Nordgaard, »Paul« (n. 140), 74 f., 79, Paul follows a tradition developed in Philo, *Opif*. 75: »the law had been ordained by a group of angels whom God had commissioned for this task so that he himself could both have the law and also remain unblemished by its fundamental imperfection« (79).

[143] Esler, *Galatians* (n. 99), 199; Longenecker, *Galatians* (n. 24), 41; Moo, *Galatians* (n. 5), 236 f.

[144] De Boer, *Galatians* (n. 5), 228.

[145] Betz, *Galatians* (n. 11), 171–73; Vouga, *Galater* (n. 15), 83.

[146] Dunn, *Epistle* (n. 60), 191.

[147] De Boer, *Galatians* (n. 5), 228.

[148] Martyn, *Galatians* (n. 20); Moo, *Galatians* (n. 5), 237. We have to remember, however, that Paul does not mark 3:20b as a quotation.

[149] Becker, *Paulus* (n. 3), 316, correctly emphasizes this caveat.

[150] Martyn, *Galatians* (n. 22), 359. In n. 219 Martyn refers to Ps 119:93; Sir 45:5; 4 Ezra 14:30.

[151] Smiles, *Gospel* (n. 16), 154.

[152] Bruce, *Galatians* (n. 62), 180.

rence between the law and the covenant of promise.[153] Longenecker states that the condition in 21b is untrue. »… [T]he association of ›law‹ and ›life‹ is for Paul a false one.«[154] According to Dieter Sänger, the irrealis of 3:21 does not only denote a practical impossibility for the law's making alive but a principal one. There is no objection to 3:12b because ἐκ πίστεως in 3:12a is an allusion to Hab^{LXX} 2:4.[155] This principal character, however, should not be misunderstood. In 3:21 δυνάμενος names failure of effect, not intention. We should remember the missionary experience of Paul. The proclamation of the death of Jesus Christ effected God's supplying uncircumcised non-Jews with the Spirit (Gal 3:2, 5). That included the abrogation of the law as basis for justification in the era after the coming of Christ. We should not confuse the problem of general human inability to do the works of law and the intention of the law. There is no echo of Ezek 20:25 in Paul's writings.

> The law as a means of justification and life, in terms of Lv. 18:5 …, has been superseded by faith, in terms of Hab. 2:4b … the conclusion is that, despite what is said in Lv. 18:5 (and in Rom 7:10: ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωήν) the law in fact proved unable to give life.[156]

A proper interpretation of Gal 3:22 is dependent on a sober exegesis of 3:21. Due to 3:21 (»the law is not against the promises«), Lambrecht concludes: »Therefore, we can hardly believe that according to Paul … the law in God's plan of salvation was never meant to justify. The negative predicament is a matter of human fact, not a matter of divine principle.«[157] Scripture confines anything[158] under sin, includes God's judgment on all human beings: They are sinners.[159] The thoroughgoing human inability to avoid sin is at issue.[160] Paul shares the extreme pessimism in some Jewish traditions.[161] I understand Gal 3:22 according to Rom 3:20 as *usus elenchthicus legis*.

In 3:23, the »coming of faith« »may be understood both on the plane of salvation-history and in the personal experience of believers.«[162] In 3:24, the phrase εἰς Χριστόν »must be taken in the merely temporal sense … The ›coming of Christ‹ ended the period of the Torah, like the task of the pedagogue ends when the boy has reached the age of maturity.«[163]

---

[153] Müller, »Christus« (n. 122), 131.
[154] Longenecker, *Galatians* (n. 24), 143.
[155] Sänger, »Gesetz« (n. 21), 167 n. 30.
[156] Bruce, *Galatians* (n. 62), 180.
[157] Lambrecht, »Second Thoughts« (n. 70), 263.
[158] The wording τὰ πάντα perhaps is deliberately used in order »to indicate a broader reference to the whole cosmos« (Moo, *Galatians* [n. 5], 239, referring on Gal 6:15; Rom 8:18–22).
[159] Mußner, *Galaterbrief* (n. 21), 253; cf. Becker, *Galater* (n. 89), 55.
[160] Rohde, *Galater* (n. 13), 161.
[161] Betz, *Galatians* (n. 11), 175 with n. 115.
[162] Bruce, *Galatians* (n. 62), 181.
[163] Betz, *Galatians* (n. 11), 178; cf. also Mußner, *Galaterbrief* (n. 21), 256–260; Bruce, *Galatians* (n. 62), 183; Martyn, *Galatians* (n. 20), 362.

8 The role of the Torah in the era after Christ's Coming (Gal 5:14, 18, 23)

The puzzling antinomy between the negative evaluation of the Law in Gal 5:3 and the positive evaluation in 5:14 has raised a plethora of suggestions. Some scholars interpret 5:14 as irony[164] or as *argumentum concessionis*;[165] some authors mark the difference between (Jewish) ποιεῖν and (Christian) πληροῦν[166] or interpret νόμος in the wider sense of γραφή.[167] Other exegetes emphasized the reduction of the Torah to ethics[168] or the love by command[169] or the replacement of the Torah by the command of love,[170] whereas, on the other hand, some exegetes distinguish between salvation and ethics[171] or between particular and inclusive commands.[172]

The most adequate interpretation, in my view, presupposes that »Paul is alive to complaints that without the law the gentile members of his congregations would lack the moral guidance offered by the Mosaic law«.[173] The preaching of Paul's opponents forced him to clear up this point also over against the Galatians; due to Rom 13:8–10, I hesitate to interpret Gal 5:14 only as *argumentum concessionis*.

The issue of the Torah within Pauline ethics is complex. Some scholars denigrate the positive role of the Torah within Pauline ethics[174] whereas others hold

[164] H. Hübner, »Das ganze und das eine Gesetz. Zum Problemkreis Paulus und die Stoa,« in idem, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze* (ed. A. Labahn and M. Labahn; Göttingen 1995), 9–26, 16.

[165] Betz, *Galatians* (n. 11), 275; M. Winger, »The Law of Christ,« *NTS* 46 (2000): 537–546, 543. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia 1983), 97, concludes his commentary on Gal 5:14 with the words »*Besides*, I can tell you the *real* way to fulfil the law: Love your neighbour as yourself. Doing that *actually* fulfils the entire law« (97; original italics). In general, Sanders' interpretation is correct; I hesitate only as to whether the initial word »besides« is correct.

[166] St. Westerholm, »On Fulfilling the Whole Law (Gal 5:14),« *SEÅ* 51–52 (1986/1987): 229–237; J. Barclay, *Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edinburgh 1988), 143. In the Septuagint and in Pauline texts, πληρόω is never used to designate obedience to the Torah (Esler, *Galatians* [n. 99], 204).

[167] De Boer, *Galatians* (n. 5), 344.

[168] M. Tiwald, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52; Freiburg i. Br. 2008), 403.

[169] Mußner, *Galaterbrief* (n. 21), 370.

[170] Esler, *Galatians* (n. 99), 203.

[171] Rohde, *Galater* (n. 13), 229 f.

[172] Williams, *Galatians* (n. 39), 147.

[173] Esler, *Galatians* (n. 99), 204; cf. also Moo, *Galatians* (n. 5), 346.

[174] M. Hooker, »Paul and Covenantal Nomism,« in *Paul and Paulinism* (FS Chr. K. Barrett; ed. eadem and S. G. Wilson; London 1982), 47–56; A. Lindemann, »Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik,« in *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments* (FS H. Greeven; ed. W. Schrage; BZNW 47; Berlin 1986), 242–265; Chr. M. Tuckett, »Paul, Scripture and Ethics. Some Reflections,« *NTS* 46 (2000): 403–424, 423; U. Schnelle, »Die Begründung und die Gestaltung der Ethik bei Paulus,« in *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums* (FS O. Merk;

the opposite position.[175] With regard to the levels of demands and argumentation, there are no real differences between Pauline and ancient Jewish ethics. With regard to the general foundation of Pauline ethics, it seems to me that Torah is at best one element among others but not the decisive one. Paul was able to regard his ethics as Jewish suitable ethics only because he identified the father of Christ with Israel's God.[176]

How it is possible that the Holy Spirit in us is able to do what the law, weakened by the flesh, could not do (cf. Gal 3:21; Rom 8:3)? In what respect does a commandment of the apostle not provoke the desire to contradict the law mentioned above?[177] For Paul, it is the Holy Spirit,[178] not the Torah, which overcomes the bad *yozer*.[179] The Holy Spirit enables Christians to dissociate themselves in perseverance[180] from the desires of the flesh (Gal 5:16) and to obey the commandment of love (Gal 5:14; Rom 13:8–10). In this way led by the Spirit, the believers are not subject to the Law (Gal 5:18).[181] In practicing »love, joy, peace, patience …« (Gal 5:22 f.), the demand of Lev 19:18 (Gal 5:14) is fulfilled. »There is no law against them« (Gal 5:23b).[182] In this way, justification by faith can make alive

---

ed. R. Gebauer et al.; Marburger Theologische Studien 76; Marburg 2003), 109–131, 123 f.; F. W. Horn, »Die Darstellung und Begründung der Ethik des Apostels Paulus in der *new perspective*,« in *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik* (vol. 1; ed. idem and R. Zimmermann; WUNT 238; Tübingen 2009), 213–231.

[175] B. Martin, *Christ and the Law in Paul* (NovTSup 52; Leiden 1989); P. J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3/1; Assen and Minneapolis 1990), 73; K. Finsterbusch, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik* (SUNT 20; Göttingen 1996); E. Reinmuth, *Paulus. Gott neu denken* (Biblische Gestalten 9; Leipzig 2004), 209–211; T. A. Wilson, *The Curse of the Law and the Crisis in Galatia* (WUNT 2/225; Tübingen 2007), 18; B. Rosner, »Paul and the Law. What he Does not Say,« *JSNT* 32 (2010): 405–419.

[176] M. Meiser, »The Torah in the Ethics of Paul,« in *The Torah in the Ethics of Paul* (ed. idem; LNTS 473; London 2012), 120–141.

[177] H. Räisänen, *Paul and the Law* (Tübingen [2]1987), 200.

[178] We should not infer our modern concept of »spirit« as autonomy of mind in taking the responsibility for our doing. In some cases, Paul allows divergent decisions; in other cases, only one possible decision fulfils the criterion of Rom 12:2.

[179] M. Konradt, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik in 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117; Berlin and New York 2003), 488 f.

[180] In Gal 5:17, the final clause ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε is to be referred to both good and/or bad will; ἵνα is consecutive. Paul does not mean, however, that our will never becomes reality; this would denigrate the problem of sin. Rather, only permanent orientation toward the Spirit guarantees a life free from the curse of the law (Gal 5:18, see below).

[181] There is a debate whether Paul in Gal 5:18 refers to the demands of the law (Becker, *Galater* [n. 85], 89; Esler, *Galatians* [n. 97], 203), or to the curse of the law (Th. Söding, »Glaube, der durch Liebe wirkt,« in *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens* [ed. M. Bachmann and B. Kollmann; Biblisch-Theologische Studien 106; Neukirchen-Vluyn 2010], 165–206, 190). Gal 4:8–11 could be an argument for the position first mentioned; Gal 5:14, however, suggests the latter position.

[182] The formula κατὰ τῶν τοιούτων in Gal 5:23b can be understood neutral or masculine. The latter option is to be preferred, due to the parallel Gal 5:21b (Becker, *Galater*, [n. 87], 91).

what the law could not (Gal 3:21).[183] The punishing and cursing function of the Law came to an end.

This does, however, by no means imply the end of morality. Paul shares the notion of the Last Judgment similarly shared by all New Testament authors. There is no real antinomy between justification by faith and judgment with regard to the deeds (2 Cor 5:10) or between Paul and James. In Rom 3:28, Paul deals with the »getting in«, in Jas 2:14–26, James deals with the »staying in«. But also for Paul, it is true: Regarding the »staying in«, faith is characterized by working through love (Gal 5:6).

9 Conclusion

Both polemics and opaque phrasings in Galatians are challenging in several respects.

1. Sometimes it is helpful to draw on Romans in order to understand Galatians; sometimes, however, it is prejudicing and incorrect with regard to method. In search for criteria, I want to make just one point: In some cases, the growth of perfection in Romans would have been an advantageous help within the Galatian conflict. Here we should be reluctant to use Romans as commentary.
2. The integration of ancient rhetoric and of social psychology is a help for understanding Paul's arguments. Parallels in other letters of Paul, however, require a sober examination of the relationship between rhetoric and convictions manifest also beyond conflicts.
3. Not only a misguided reception history but also Paul's own statements demand theological (self-)reflection concerning the relationship between rhetoric and morality.
4. Reception of the Bible is by no means an arbitrary act that could be easily omitted. By insisting on receiving the Bible, Paul claims authority for his own position and demands obedience to scriptural authority. From a sceptic point of view, this seems to be an antagonism hindering any self-critical reflection. That, however, would not have been Paul's or any other ancient Jewish or Christian author's point of view.

[183] H. Lichtenberger, »Paulus und das Gesetz,« in *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938)* (ed. M. Hengel and U. Heckel; WUNT 58; Tübingen 1991), 361–378, 368.

Part II

Rewriting and Reception of the Bible

Ancient Times

Reception and Rewriting

Beobachtungen zu Schriftreferenzen und Textgeschichte der Apokalypse*

Martin Karrer

›Rewriting and Reception in and of the Bible‹, das Thema, mit dem wir Mogens Müller grüßen und ehren, gewinnt in der Johannesapokalypse ein eigenes Gesicht. Denn sie bietet zwar kein einziges durch eine Einleitungsformel markiertes Zitat aus Israels Schriften, doch rezipiert ihr Autor diese umfangreicher als jeder andere neutestamentliche Zeuge. Daher stellt sich nicht nur die literaturgeschichtlich-theologische Frage nach der eigentümlichen Intertextualität der Johannesapokalypse,[1] sondern ergeben sich auch textgeschichtliche Interessen. Zweierlei Richtung können diese annehmen. Zum einen ist zu fragen, welchen Textstand der Schriftstellen Israels die Johannesapokalypse benutzt, zum zweiten, ob der Text der Schriften Israels die Überlieferung der Johannesapokalypse noch nachträglich beeinflusst.

Der doppelte textgeschichtliche Fragekreis besitzt Reiz. Klassische Textforschung und moderne Intertextualitätsdebatten begegnen sich in ihm,[2] und das

* Für Mithilfe bei den Durchsichten danke ich Benjamin Blum und Darius Müller.

[1] Zur Einführung in die Forschungssituation s. St. Moyise, »Models for Intertextual Interpretation of Revelation,« in *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation* (hg. v. R. B. Hays und St. Alkier; Waco 2012), 31–45 und ders., »Intertextuality and the Use of Scripture in the Book of Revelation?« *Scr.(S)* 84 (2003): 391–401 sowie Th. Hieke, »Die literarische und theologische Funktion des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung,« in *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (hg. v. St. Alkier et al.; WUNT 346; Tübingen 2015), 271–290; weitere Literatur im Folgenden (bes. bei §§ 1 und 2).

[2] Der von der Johannesapokalypse benutzte Textstand der Referenztexte wird schon seit einiger Zeit, das Zusammenspiel zwischen Textgeschichte der Johannesapokalypse und Referenztexten jüngst zunehmend beachtet. Im Zusammenhang eines Wuppertaler Forschungsprojektes zu den textgeschichtlichen Grundlagen der Schriftrezeption der Johannesapokalypse entstanden mehrere Beiträge, aus denen exemplarisch genannt seien: M. Labahn, »Die Septuaginta und die Johannesapokalypse. Möglichkeiten und Grenzen einer Verhältnisbestimmung im Spiegel von kreativer Intertextualität und Textentwicklungen,« in *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (hg. v. J. Frey, J. A. Kelhoffer und F. Tóth; WUNT 287; Tübingen 2012), 149–190; ders., »Die Schriftrezeption in den großen Kodizes der Johannesoffenbarung,« in *Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung* (hg. v. M. Labahn und M. Karrer; ABG 38; Leipzig 2012), 99–130. Weitere Literaturhinweise unter §§ 3 und 4.

literarische Spiel des ›Rewriting‹ erhält eine ungewöhnliche Spitze: Zunächst transformiert die Johannesapokalypse, der gegenwärtig erscheinende Phänotext, als über den Vorlagen liegender Hypertext die von ihr aufgenommenen Schriften, nach moderner Terminologie ihre Prä- oder Hypotexte. Dann nehmen die Leser/innen der Johannesapokalypse diese Referenz aber nicht nur im Blickwinkel der Johannesapokalypse wahr, sondern in eigener Betrachtung, und diese Betrachtung beeinflusst die Überlieferung. Der einstige Hypotext wird, im Feld der Intertextualitätstheorien erwartbar und plausibel, seinerseits ein wirksamer und wirkender Text (ein Genotext im Sinne einer der begegnenden Begriffsbildungen).[3] Er beeinflusst durch seine Vertrautheit und eigene Dynamik die Weitergabe des Hypertextes. In der Textgeschichte geschieht das anders als in Kommentaren untergründig und in der Regel unbewusst und ist dennoch – oder gerade deshalb – signifikant.

Der Bogen der folgenden Erörterung ist damit vorgezeichnet. Wir vergegenwärtigen zunächst, wie der Autor der Johannesapokalypse seine Referenzen auf Israels Schriften für die Leser/innen kenntlich macht (§ 1) und unter welcher Perspektive er die aufgegriffenen Texte neu gestaltet (§ 2). Anschließend eruieren wir, welchen Textformen er folgt (§ 3), sowie ob und wie die Referenztexte einen Sekundäreinfluss auf den Text der Johannesapokalypse nehmen (§ 4). Das kann nur im Überblick und in einer Auswahl von Aspekten geschehen.

1 Die Markierung von Referenzen

Das ›Rewriting‹ der alten Texte durch den Autor der Johannesapokalypse wird von der Forschung seit langem verfolgt. Dieser Autor schreibt ein semitisierendes (aber deshalb keineswegs, wie man früher meinte, unzureichendes) Griechisch[4] und entnimmt Israels Schriften eine Fülle von Motiven. Er beginnt damit un-

[3] Die Diskussion der Intertextualitätstheorien um die Begriffsbildung braucht uns hier nicht im Einzelnen zu beschäftigen. Bahnbrechend waren die Ansätze von J. Kristeva, *Σημειωτική: Recherches pour une sémanalyse* (Points 96; Paris 1969) sowie G. Genette, *Palimpsestes: La littérature au second degré* (Paris 1982, deutsche Ausgabe: *Palimpseste: Die Literatur auf zweiter Stufe* [Frankfurt a. M. 1993]), 9–18 und passim, die nicht leicht miteinander zu vereinen sind. Eine jüngere Adaption bietet etwa S. Zanetti, *Avantgardismus der Greise? Spätwerke und ihre Poetik* (München 2012), bes. 225–233. Für den vorliegenden Beitrag genügen die genannten, heuristisch hilfreichen Leitbegriffe und Gedanken. Weitere Hinweise zur Anwendung auf die Johannesapokalypse finden sich in M. Karrer, »Die Rezeption des Jesajabuches in der Johannesoffenbarung,« in *Transmission and Interpretation of the Book of Isaiah in the Context of Intra- and Interreligious Debates* (hg. v. F. Wilk und P. Gemeinhardt; BETL 280; Leuven 2016), 331–357, bes. 335–338.

[4] Früher wurde die Syntax stärker vom Griechischen abgesetzt: G. Mussies, *The Morphology of the Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John* (NovTSup 27; Leiden 1971); St. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax* (SNTSMS 52; Cambridge 1985). In jüngerer Zeit wird sie trotz ihrer Besonderheiten stärker ins Griechische eingebettet. Zum Forschungswandel s. bes. L. Moţ, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation: A Greek Hypothesis*

mittelbar am Anfang seines Textes und setzt es bis zur Verbindlichkeitsformel am Ende des Werkes fort (Apk 22,18 f.; vgl. Dtn 4,2 und 13,1). Seine Schriftbenutzung macht er für kundige Leserinnen und Leser mit mehreren, im antiken Sinne rhetorischen Mitteln erkennbar. Er

- verwendet einprägsame, vor ihm biblisch in nur einem Textzusammenhang belegte Wendungen. Zum Beispiel begegnet die Phrase ἃ δεῖ γενέσθαι (»was geschehen muss« Apk 1,1) vor der Johannesapokalypse im biblischen Schrifttum (LXX und NT) allein in Dan$^{\text{LXX und }\Theta}$ 2,28 f. sowie Dan$^{\Theta}$ 2,45; die Eröffnung der Johannesapokalypse setzt somit eine Referenz zum Buch Daniel, der viele weitere Referenzen folgen;[5]
- verdichtet Anspielungen durch die Kombination mehrerer Stichworte aus einem Prätext. Zum Beispiel beschreibt er die Belebung der Zeugen in 11,11 in Anlehnung an Ez 37,10 (s. Tabelle 1). Eindeutig wird der Bezug spätestens dadurch, dass die Wendung ἔστησαν ἐπί mit einer Form von ποδ- (πόδας oder ποδῶν) in LXX und NT nur an dieser Ezechiel-Stelle begegnet.[6] Das Buch Ezechiel wird eine zweite zentrale Bezugsschrift der Johannesapokalypse;[7]

Tabelle 1: Ez 37,10 und Apk 11,11

	Text der kritischen Edition (für NT: NA^{28})	Hinweise zu Handschriften (Hss.)
Ez^{LXX} 37,10	… καὶ *εἰσῆλθεν* εἰς *αὐτοὺς* τὸ *πνεῦμα* καὶ ἔζησαν *καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν* …	Statt πνεῦμα (MT רוּחַ) schreiben A u. a. Hss. πνεῦμα ζωῆς. Statt ἐπὶ τῶν ποδῶν schreibt 407 (hexaplarische [Origenes-] Rezension)[8] für עַל־רַגְלֵיהֶם (MT) ἐπὶ τοὺς πόδας.

(Linguistic Biblical Studies; Leiden 2015), und Th. Paulsen, »Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse,« in Alkier et al., Hgg., *Poetik* (s. Anm. 1), 3–25.

[5] Die Danielrezeption der Johannesapokalypse beschäftigt die Forschung umfangreich: s. z. B. G. K. Beale, »A Reconsideration of the Text of Daniel in the Apocalypse,« *Bib*. 67 (1986): 539–543 und J. H. Sims, *A Comparative Literary Study of Daniel and Revelation: Shaping the End* (Lewiston, 1995).

[6] ἔστησαν ἐπί ohne anschließendes ποδ- begegnet häufiger (ab 2 Sam^{LXX} 2,25), würde daher zur Identifikation nicht genügen.

[7] Auch das ist gut erschlossen; s. z. B. B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52; Stuttgart 2004) und *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (hg. v. D. Sänger; BThSt 76; Neukirchen-Vluyn 2006).

[8] *Septuaginta. Vetus testamentum graecum XVI,I: Ezechiel* (hg. v. J. Ziegler; Göttingen ^{2}1977), 34.

Fortsetzung Tabelle 1

Apk 11,11	… *πνεῦμα* ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ *εἰσῆλθεν* ἐν *αὐτοῖς*, καὶ *ἔστησαν* ἐπὶ τοὺς *πόδας αὐτῶν* …	Die Zeugen des 3./4. Jh. ($\mathfrak{P}^{47}$ a) und viele jüngere Hss. lesen εἰς αὐτούς. A und einige jüngere Zeugen stützen den kritischen Text (ἐν *αὐτοῖς*, d. h. die Präposition ἐν mit Dativ für εἰς[9]).

- bildet Begriffscluster. Zum Beispiel verweist die Kombination Zeuge – Zuverlässiger – Erstgeborener – (Herrscher über die) Könige der Erde in 1,5 auf Ps^{MT} 89/Ps^{LXX} 88,28.38 (griechisch und hebräisch); wir stoßen damit auf die Relevanz des Psalters;[10]
- koppelt Schlüsselmotive mit einem weiteren Element eines Prätextes und stellt dadurch Eindeutigkeit her. Zum Beispiel wird das Motiv des Weidens (Apk 7,17) nur in Ps^{MT} 23/Ps^{LXX} 22 durch ὁδηγέω/ὕδωρ (»führen« und »Wasser«) analog zur Johannesapokalypse unterstützt;[11]
- macht durch harte syntaktische Übergänge auf eine Referenz aufmerksam.[12] Zum Beispiel ist ὁ ὢν κτλ. (»der Seiende usw.«) in 1,4 durch einen Kasusbruch vom Kontext abgehoben; nach ἀπό müsste ein Genitiv folgen. Die Leser/innen werden auf den Gottesnamen ὁ ὤν in Ex^{LXX} 3,14 verwiesen.[13]

Gelegentlich lehnt unser Autor den Wortlaut der Johannesapokalypse so eng an die alten Schriften an, dass die kritische Edition des Neuen Testaments die kur-

[9] Eine solche Konstruktion mit ἐν statt εἰς ist ein nach F. Blass, A. Debrunner und F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [18]2001), § 218 S. 177 im normalen Griechischen »hyperkorrektes«, in der LXX aber häufiges Phänomen.

[10] Zur Psalterrezeption der Johannesapokalypse z. B. St. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNTS 115; Sheffield 1995) und ders., »The Language of the Psalms in the Book of Revelation,« *Neotest.* 37 (2003): 246–261.

[11] Die Johannesapokalypse steht hier der LXX-Fassung (dort 22,2 f.) näher als dem hebräischen Text; vgl. M. Karrer, »Ps 22 (MT 23): von der Septuaginta zur Eschatologisierung im frühen Christentum,« in *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und La Bible d'Alexandrie* (hg. v. W. Kraus und O. Munnich; OBO 238; Fribourg und Göttingen 2009), 130–148, hier 137–148.

[12] Das verfolgte bes. G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC 21; Grand Rapids 1999), 100–103 sowie ders., »Solecisms in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions,« in *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (hg. v. C. A. Evans und J. A. Sanders; JSNTS 148; Sheffield 1997), 421–446. Nennen wir nur eines seiner Beispiele (Beale, a. a. O., 652): In 12,7 konstruiert die Johannesapokalypse καὶ ἐγένετο mit zwei Phrasen im Nominativ (πόλεμος …) und danach überraschend mit dem Genitiv des Ziels (τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος); der Genitiv des Ziels ist durch Dan^{Θ} 10,20 vorgezeichnet.

[13] Weish 13,1 (τὸν ὄντα) dekliniert den Gottesnamen, und Handschriften von Jer^{LXX} verwenden ὁ ὤν ausschließlich in der Anrede (1,6; 4,10; 14,13; 39[32],17; diesen Handschriften folgt *Septuaginta. Vetus testamentum graecum XV: Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae* [hg. v. J. Ziegler; Göttingen [2]1976] zu den Stellen für das Old Greek versus Rahlfs). Daher ist Ex 3,14 der nächste Bezug für Apk 1,4.

sivierte Schreibweise wählt, die sie eigentlich den expliziten Zitaten vorbehält.[14] Nestle-Aland[28] bestimmt auf diese Weise Ausschnitte von 1,7; 2,27; 4,8; 6,16; 7,16 f.; 11,11; 14,5; 15,3 f.; 19,15; 20,9; 21,4 und 21,7 als Zitate.

Tabelle 2: Das Trishagion in Apk 4,8

Text			Hinweise (Handschriften = Hss.)
Apk 4,8	*ἅγιος ἅγιος ἅγιος*	*κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*	Alte Hss. der Apk, nicht aber des Jes-Buches erweitern den Hagios-Ruf: 8-mal findet sich das Hagios in א*, 9-mal in den mittelalterlichen Minuskeln 35, 424, 1957 der Apk
Jes^{MT} 6,3	קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ	יְהוָה צְבָאוֹת	
Jes^{LXX} 6,3	*ἅγιος ἅγιος ἅγιος*	κύριος σαβαωθ	
Am^{MT} 3,13 u. ö.		יְהוָה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת	
Am^{LXX} 3,13 u. ö.		*κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*	
Apk 4,8 Teil nach Jes	ἅγιος ἅγιος ἅγιος		zusätzliche Referenzen auf Jes 6,1–3 im Kontext: Thron Gottes (θρόνος Apk 4,2–6; vgl. Jes 6,1) und rund um den Thron (κύκλῳ Apk 4,6; vgl. Jes 6,2) Wesen mit sechs Flügeln (πτέρυγας ἕξ Apk 4,8; vgl. ἓξ πτέρυγες Jes 6,2)
Apk 4,8 Teil nach Dodeka-propheton		κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ	so alle alten Hss. der Apk; aber Minuskel 2493 (14. Jh.) und andere jüngere Hss.: κύριος σαβαωθ ὁ παντοκράτωρ

Die Beispiele sind allerdings komplex. Zum Beispiel liegt in 4,8 (Tabelle 2) eine Zitatkombination vor, deren ersten Teil wir nach den genannten Kriterien eindeutig identifizieren können: Das ἅγιος ἅγιος ἅγιος (»heilig heilig heilig«) ist Jes 6,3 entnommen. Nicht nur findet es sich lediglich dort in den Schriften (LXX und NT) vor der Johannesapokalypse; die Referenz auf Jesaja[15] wird zudem

[14] E. Nestle and B. Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart [28]2012), 10: »Alttestamentliche Zitate sind in Kursivdruck gesetzt.«

[15] Auch die Rezeption des Jesajabuches in der Johannesapokalypse ist forschungsmäßig gut erschlossen: s. bes. J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development* (JSNTS 93; Sheffield 1994) und D. Mathewson, »Isaiah in

durch weitere Motive verdichtet (Thron Gottes, im Kreis umgeben von sechsflügeligen Wesen). Dann indes verlässt die Johannesapokalypse den Jesajatext zugunsten des Dodekapropheton.[16] Sie zieht die dort 13-mal (von Hos 12,6 bis Sach 10,3) belegte Gottesbezeichnung κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ »Herr, Gott, Allherrscher« dem jesajanischen »Herr Sabaoth«[17] vor. Als Referenz wird normalerweise Am^{LXX} 3,13 an erster Stelle angegeben (Nestle-Aland^{28} etc.), doch ist das nicht mehr als eine Forschungskonvention. Dem Autor der Johannesapokalypse ist über das Einzelzitat hinaus die Mitteilung wesentlich, die Prophetie insgesamt zeichne die himmlische Akklamation Gottes (4,8) vor.[18]

Tabelle 3: Num 27,16 und Apk 22,6

	Text der kritischen Edition	Hinweise zu Handschriften
Num 27,16	LXX … κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων für MT יְהוָה אֱלֹהֵי הָרוּחֹת	In keiner LXX-Hs. findet sich der Artikel ὁ vor κύριος.
Apk 22,6	… ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων	Die Haupthandschriften א und A bezeugen übereinstimmend ὁ κύριος (in den Papyri und C blieb der Text nicht erhalten); etliche jüngere Hss. (unter anderem 1773 und 2495) lassen den Artikel ὁ vor κύριος aus.

Nach heutigem Editionsstand finden wir also in der Johannesapokalypse *Echos* der Schrift (Verweise, in denen Israels Schriften lediglich fern anklingen),[19] Anspielungen (die Mehrzahl der Referenzen), *zitatnah verwendete Phrasen* – nennen wir neben dem Beispiel aus 1,1 noch κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων in 22,6,

Revelation,« in *Isaiah in the New Testament* (hg. v. St. Moyise und M. J. J. Menken; London und New York 2005), 189–210; weitere Lit. bei Karrer, »Rezeption« (s. Anm. 3), Anm. 1 f.21–26 u. ö.

[16] Besonders gut aus dem Dodekapropheton ist in der Forschung die Sacharjarezeption der Johannesapokalypse erschlossen: s. M. Jauhiainen, *The Use of Zechariah in Revelation* (WUNT 2/199; Tübingen 2005); G. Allen, *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture* (SNTSMS 168; Cambridge 2017). Aber auch andere Bücher des Dodekaprophetons sind von hoher Relevanz: vgl. z. B. zu Joel St. Alkier, »Witness or Warrior? How the Book of Revelation Can Help Christians Live Their Political Lives,« in Hays und idem, Hgg., *Revelation* (s. Anm. 1), 125–141, hier 139 f.

[17] Diese bei Jesaja häufige Gottesbezeichnung nimmt Paulus immerhin einmal – in Röm 9,29 – auf.

[18] Weiteres bei G. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4–5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur* (WUNT 2/154; Tübingen 2002), 129–142.

[19] S. z. B. Apk 1,1 (ἀποκάλυψις κτλ.) neben der Aussage von Am 3,7, Gott tue nichts, ohne es zuvor den Propheten enthüllt zu haben (LXX: ἀποκαλύπτειν). Zur Anspielung verdichtet sich dieses Echo in Apk 10,7 (τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας; vgl. Am^{LXX} 3,7 πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας).

das vor der Johannesapokalypse biblisch allein in Num^{LXX} 27,16 belegt ist (Tabelle 3) – und so *stark verdichtete Anspielungen*, dass sie unmarkierten Zitaten nahekommen, ohne Zitate im strengen Sinn (mit Einführungsformel und strikt an einer Einzelstelle orientiertem Text) darzustellen.

Die Grenzen der späteren hebräischen Bibel sind dabei noch nicht ganz festgelegt. Neben den verfestigten großen Schriftkreisen der Tora, Nebiim und Ketubim beeinflusst das Erste Henochbuch, das um die neutestamentliche Zeit weit verbreitet war, die Johannesapokalypse erheblich.[20]

2 Die Einschmelzung der Referenzen in den Text und die Beteiligung der Leser/innen

Ob Echos, Anspielungen oder unmarkierte Zitate, eines gilt in allen Fällen: Der Autor der Johannesapokalypse schmilzt die aufgegriffenen Schriftmotive und Schriftworte in seinen neuen Text ein. Das angesprochene ἃ δεῖ γενέσθαι (»was geschehen muss«) etwa ergänzt er in 1,1 nicht wie im Danielbuch um ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (»am Ende der Tage«; Dan$^{LXX/\Theta}$ 2,28) oder μετὰ ταῦτα (»danach«; Dan$^{\Theta}$ 2,45), sondern durch ἐν τάχει (»eilends«). Den Gottesnamen ὁ ὤν (1,4) führt er durch die Erweiterung καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος in eine Gestalt der griechischen Drei-Zeiten-Formel über (1,4)[21] usw. Angelehnt an Theorien der Intertextualität gesagt, bemächtigt er sich in seinem Hypertext der Vorlagen.

Das Selbstverständnis, aus dem heraus er solchermaßen verfährt, entwickelt er von 1,3 bis 22,9.18: Er sei »Bruder« der Propheten (22,9) und bringe das prophetische Wort jetzt zur Geltung. Die Schriften Israels treten daher in den Dienst aktualisierender Prophetie.[22]

---

[20] Vgl. Apk 5,11 mit 1 Hen 14,22 und 40,1; Apk 8,8 mit 1 Hen 18,13; Apk 8,8 und 17,9 mit 1 Hen 21,3; Apk 8,10 mit 1 Hen 86,1; Apk 15,3 und 17,14 mit 1 Hen 9,4; Apk 16,5 mit 1 Hen 66,2; Apk 19,20 mit 1 Hen 10,6; Apk 20,3 mit 1 Hen 18,16 und 21,6; Apk 20,13 mit 1 Hen 51,1 und 61,5; Apk 22,1 mit 1 Hen 14,19. Ein Zitat im engeren Sinn liegt an keiner Stelle vor; s. die Untersuchung durch L. T. Stuckenbruck und M. D. Mathews, »The Apocalypse of John, 1 Enoch, and the Question of Influence,« in Frey, Kelhoffer und Tóth, Hgg., *Johannesapokalypse* (s. Anm. 2), 191–234 (wieder in L. T. Stuckenbruck, *The Myth of the Rebellious Angels. Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* [WUNT 335; Tübingen 2014], 281–325). Ein ausgewähltes Beispiel bespreche ich unten bei Tabelle 5.

[21] S. die Kommentare zu den Stellen und z. B. S. M. McDonough, *YHWH at Patmos* (WUNT 2/107; Tübingen 1999), 41–57. Hinzu kommt in Apk 1,4 ein Einfluss aus Jes^{LXX} 41,4.

[22] Manche Ausleger halten die Propheten von Apk 22,9 für frühchristliche Propheten, doch wahrscheinlicher ist ein Bezug auf die Schriftpropheten (vgl. 10,7 u. ö.). Für unseren Zusammenhang genügt die eindeutig erkennbare Intention der Johannesapokalypse, als Prophetenschrift gelesen zu werden (s. προφητεία τοῦ βιβλίου τούτου in 22,18). Denn als solche stellt sie ihre Referenzen zu den Schriften Israels her (vgl. M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung I* [EKK XXIV/1; Neukirchen-Vluyn 2017], Einleitung § 3.2.3 u. ö.). Exponent der These eines frühchristlichen Prophetenzirkels um Johannes wäre D. E. Aune, »The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22:16,« *JSNT* 37 (1989): 103–116.

Die Aktualisierung kann höchst frei verfahren. Zum Beispiel überträgt unser Autor in 20,9 eine Szene aus dem Wirken des großen Propheten Elija aus der Königsgeschichte Israels auf das Endgeschehen mit Gog und Magog, ohne auf den ursprünglichen Kontext Rücksicht zu nehmen. Sprachlich scheint er lediglich den Offizier und seine Fünfzigschaft durch die Gefolgschaft Gogs und Magogs zu ersetzen und ansonsten den Wortlaut von 2 Kön (LXX Bas. Δ) 1,10.12 zu belassen (der hebr. Text ist in LXX fast wörtlich übersetzt; s. Tabelle 4). In der Sache transponiert er das Thema des Prätextes grundlegend.

Tabelle 4: Apk 20,9 (der Angriff Gogs und Magogs) und 2 Kön (LXX Bas. Δ) 1,10.12 (Elija und die Männer des Königs)

Apk 20,9	Bas. Δ 1,10	Bas. Δ 1, 12[23]	Hinweis zu LXX	Hinweise zu den Hss. der Apk
καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς (Text nach A und wenigen weiteren Zeugen)	*καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτὸν* καὶ τοὺς πεντήκοντα αὐτοῦ	*καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτὸν* καὶ τοὺς πεντήκοντα αὐτοῦ	2 Kön^{MT} 1,12 אֱשׁ־אֱלֹהִים veranlasst Origenes (Hexapla) zur Schreibung πῦρ θεοῦ	Varianten ergänzen, das Feuer vom Himmel komme »von Gott«, vor (א^{ca} usw.) oder nach (byz. Text) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; daher wird καὶ κατέβη πῦρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Textus receptus

Manchmal ist nicht leicht zu sagen, ob eine Wendung einem speziellen Referenztext entstammt oder sich einer geprägten Vorstellung bedient, die über den heutigen Schrifttext hinausreicht. Namentlich steht das Prädikat »Herr der Herren […] und König der Könige« aus Apk 17,14b sprachlich Dan^{Ra} 4,34(37) (Rahlfstext der komplizierten Überlieferung des Danielbuchs) so nahe, dass ein Teil der Forschung fast von einem Zitat sprechen würde. Dennoch finden sich auch andernorts ähnliche Gottestitulaturen; neben Daniel wäre bes. 1 Hen 9,4 zu vergleichen (s. Tabelle 5).[24] Unser Autor gestattet den Leser/innen, was die Herkunft der Titulatur angeht, einen gewissen Spielraum. Seine Pointe liegt in

[23] Rahlfs- und Ant-Text der beiden Passagen aus Bas. Δ 1,10.12 sind identisch. Ant-Text in N. Fernández Marcos und J. R. Busto Saiz, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega, II: 1–2 Reyes* (Madrid 1992), 80.

[24] Textgeschichtliche Diskussion bei G. K. Beale, »The Origin of the Title King of Kings and Lords of Lords in Revelation 17.14,« *NTS* 31 (1985): 618–620; T. B. Slater, »›King of Kings and Lord of Lords‹, Revisited,« *NTS 39* (1993): 159 f. und Labahn, »Septuaginta« (s. Anm. 2), 177–179.

der Übertragung auf Christus, den jungen Widder (ἀρνίον), der all seine Gegner besiegt (17,14a).[25]

Tabelle 5: Apk 17,14b; Dan^{LXX} 4,34(37) und 1 Hen 9,4

Apk 17,14b	Dan 4,34(37)$^{LXX\ Ra}$	Dan$^{LXX\ Gö}$ 4,34(37) (Munnich)	1 Hen 9,4 (gr.)[25]
ὅτι *κύριος κυρίων* ἐστὶν καὶ *βασιλεὺς βασιλέων*	αὐτός ἐστι θεὸς τῶν θεῶν καὶ *κύριος* τῶν *κυρίων* καὶ *βασιλεὺς* τῶν *βασιλέων*	αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ *κύριος* τῶν *κυρίων* καὶ κύριος τῶν *βασιλέων*	σὺ εἶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ *κύριος* τῶν *κυρίων* καὶ ὁ *βασιλεὺς* τῶν βασιλευόντων bzw. σὺ εἶ *κύριος* τῶν *κυρίων* καὶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ *βασιλεὺς* τῶν αἰώνων

Die Leser/innen dürfen und sollen sich hier und an vielen anderen Stellen an der Konstitution des Sinnes selbst beteiligen. Gleich in 1,4 und 1,7 zwingen Leerstellen sie, den vorliegenden Text der Johannesapokalypse (den Phänotext) auf einen größeren Textraum hin zu überschreiten, denn in 1,4 ist Gott nicht erwähnt. Wer ὁ ὤν (»der Seiende«) nicht nach Ex 3,14 als Namen Gottes zu deuten vermag, wird sich einem Textverständnis nur von Ferne nähern können. Apk 1,7 expliziert das Subjekt Jesus Christus nicht; wer ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν nicht trotz der textlich sehr freien Anspielung (vgl. Tabelle 6) mit der himmlischen Erscheinung von Dan 7,13 und der christologischen Menschensohntradition (vgl. Mt 24,30 par.) zu verbinden vermag, also nicht unwillkürlich ein (ὡς) υἱὸς ἀνθρώπου ergänzt, wird die Weiterführung von 1,5 (Jesus Christus komme wie der Menschensohn des Schriftworts) kaum verstehen.[26]

[25] Griechischer Text nach M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch* (Oxford 1978), 25.

[26] Die etwaige Vermittlung des Textes durch ein frühchristliches Testimonium erleichterte die Assoziation – aber nur, wenn das Testimonium auch den Leser/innen und nicht nur dem Autor der Johannesapokalypse bekannt war. Zu berücksichtigen wäre dann auch Joh 19,37 (vgl. M. J. J. Menken, »›They Shall Look on Him Whom They Have Pierced‹ [John 19:37],« in ders., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* [CBET 15; Kampen 1996], 167–185). Näheres und Weiteres bei Labahn, »Septuaginta« (s. Anm. 2), 185–188.

Tabelle 6: Apk 1,7a und Dan 7,13

Apk 1,7a	Dan^{LXX} 7,13	Dan$^{\Theta}$ 7,13	Hinweise zu Handschriften
Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν	ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο	ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος	LXX: 1. Etliche Zeugen stellen um zu ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἤρχετο ὡς υἱὸς ἀνθρώπου. 2. Einzelne Kirchenväter schreiben μετά statt ἐπί.[27] Apk: C, 2053 und wenige andere Hss. schreiben ἐπί statt μετά.

Verfolgen wir die Leserlenkung außerdem an der schon mehrfach erwähnten Themenangabe, die Offenbarung Christi zeige, »was geschehen muss« (ἃ δεῖ γενέσθαι): Apk 1,1 provoziert die Assoziation, dieses Thema formuliere einen Akzent aus Israels Schriften (Dan 2,28.45). Apk 1,19 greift das aber nicht unmittelbar auf, sondern richtet den Blick zunächst auf Vergangenheit sowie Gegenwart (auf das, was Johannes »sah und was ist«) und variiert danach die Anspielung sprachlich zu ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα (»was geschehen wird danach«). Die Themenangabe vor den Sendschreiben löst sich vom δεῖ des Prätextes; dafür erscheint das μετὰ ταῦτα (»danach«) aus Dan$^{\Theta}$ 2,45. In einem dritten Schritt erst taucht die Phrase ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα (»was geschehen muss danach«) aus Dan$^{\Theta}$ 2,45 unmittelbar auf, in Apk 4,1. Allerdings steht das »Danach« dort zuerst für den Anschluss an die Eröffnungsvision mit den Sendschreiben; das Corpus der Johannesapokalypse ab Kap. 4 thematisiert, was »danach«, d. h. nach Apk 1,19–3,22 geschehen müsse. Gleichwohl schwingt das Danielbuch nach; den Leser/innen ist die Assoziation freigestellt, im Corpus der Johannesapokalypse gehe es um das danielische Danach und Ende der Tage.

Ein solches literarisches Verfahren ist höchst anspruchsvoll. Es zwingt die Leser/innen dazu, den vorliegenden Text in sich zu lesen und zusätzlich seine intertextuellen Kontexte zu realisieren. Betten wir das in die bei § 1 angesprochene Intertextualitätsdiskussion ein, scheinen die Leser/innen lediglich vordergründig frei, den vorliegenden Text der Johannesapokalypse in sich zu lesen. Hintergründig schafft der Autor durch explizite Signale, Anspielungen und Leerstellen eine Dynamik, die sie zwingt, das Zusammenspiel zwischen Phäno- und

[27] Einzelnachweise in *Septuaginta. Vetus testamentum graecum XVI,II: Susanna. Daniel. Bel et Draco* (hg. v. O. Munnich et al.; Göttingen ^{2}1976), 338 z. St.

Genotexten und dadurch ein Mehr im Text zu suchen und zu konstituieren. Die abschließende Sinnkonstitution obliegt dabei ihnen, obwohl der Autor sie durch den Rahmen, den er errichtet, zu lenken sucht.[28]

Das gilt bis hin zur Linie der Schlusskapitel: Wie das Jesaja- und das Ezechielbuch mit Heilsverheißungen schließen, gipfelt die Johannesapokalypse in Heilsvisionen. Aus dem Jesajabuch erwächst ihr Ziel eines neuen Himmels und einer neuen Erde, eines heiligen Zion (Apk 21,1 f.; vgl. Jes 65,17; 66,22 und 52,1; 61,10), aus dem Ezechielbuch die Struktur für den Bau der heiligen Stadt (vgl. Apk 21,9–22,5 mit Ez 40–48; Motiv des Städtebaus dort Ez 40,2). Dabei changiert die Bildlichkeit und Szenenfolge der Johannesapokalypse aber zwischen verschiedenen Fassungen desselben Prätextes. Das Ezechielbuch lief nach Ausweis der Handschriften nicht nur in der heute vertrauten Abfolge der Kap. 37–39 um, die die Auferstehung Israels (im Sinne eines irdischen Aufstehens) vor Gog und Magog berichtete (so die kritische Edition der LXX und der Proto-MT). Es existierte griechisch daneben eine Textfassung mit Umstellung der Kapitel, in der die Auferstehung nach Gog/Magog erzählt wird (bewahrt in $\mathfrak{P}^{967}$).[29] Der Autor der Johannesapokalypse rekurriert auf beide Fassungen, da er das Schreckensmahl aus Ez 39 in 19,17 f.21 vor die Auferstehungsansagen in Apk 20,4 stellt, Gog und Magog (wiederum Ez 39) jedoch in 20,8 f. nochmals nach dem Verweis auf die erste Auferstehung begegnen lässt. Er zwingt die Leser/innen dazu, über den Auferstehungsgedanken aus dem Ezechielbuch in einer eigentümlichen eschatologischen Intensivierung nachzudenken.

Diese Freiheit des Umgangs mit den Prätexten macht es müßig, die Referenzen zu zählen. Unser Autor gibt den Rezipient/inn/en Spielraum, den Kreis der Anspielungen enger oder weiter zu ziehen. Er beteiligt sie an der Sinnkonstitution. Zugleich verwehrt er ihnen, die Johannesapokalypse den Schriften Israels aus der hellenistisch-römischen Zeit zur Seite zu stellen, für die sich der Ausdruck einer ›Rewritten Bible‹ in engerem Sinn eingebürgert hat.[30] Letztere Schriften greifen in der Regel einen Textbereich oder ein Sujet der Schriften auf und zeichnen das für die Gegenwart nach. Die Johannesapokalypse dagegen schafft einen neuen Text aus Sprache und Motiven zahlreicher Schriftenkreise. Thematische Referenzen (wie in 15,3 auf das »Lied des Mose«) und Analogiebildungen (z. B.

[28] Die klassische Rezeptionsästhetik spricht dabei den leserlenkenden Signalen des Autors einen größeren Einfluss zu. Intertextualitätstheorien (Lit. in Anm. 3) dagegen neigen dazu, die Aktivität der Leser/innen im Zusammenspiel ihrer Lektüre mit Phäno- und Genotexten höher zu gewichten, zumal zu den Intertexten auch die aktuellen Texte ihres Lebens gehören.

[29] Einiges spricht dafür, dass die Anordnung des $\mathfrak{P}^{967}$ sogar den Septuaginta-Ausgangstext bilden könnte; s. J. Lust, »Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript,« *CBQ* 43 (1981): 517–533; ders., »The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel,« in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (hg. v. J. Lambrecht; BETL 53; Leuven 1980), 179–183.

[30] Zur Diskussion des Terminus s. *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (hg. v. J. Zsengellér; JSJSup 166; Leiden 2014).

zwischen den Plagen der Johannesapokalypse und den ägyptischen Plagen)[31] treten neben die beschriebenen literarischen Aufnahmen. Die Rezeption erfordert hohe Aufmerksamkeit.

3 Die benutzten Textformen

Lange war die Forschung uneins, ob unser Autor für seine Referenzen die griechische Schriftüberlieferung oder die hebräischen Schriften Israels bevorzugte.[32] Einen Primat des Hebräischen favorisierte vor einem Jahrhundert der Kommentator R. H. Charles.[33] Das passte zum verbreiteten Bild unseres Autors als einer semitisch geprägten, in der griechischen Kultur wenig beheimateten Gestalt und prägte die Mehrheitsmeinung bis über die Mitte des 20. Jh. hinaus. Doch machte in etwa gleichzeitig der Septuaginta-Forscher H. B. Swete auf die Nähe vieler Anspielungen zur Septuaginta aufmerksam.[34]

Der Sachverhalt ist in vielen Fällen nicht leicht zu entscheiden, weil eine selbständige Übersetzung des hebräischen Textes durch unseren Autor zufällig mit vorhandenen griechischen Überlieferungen zu korrelieren vermag. In Tabelle 7 verdeutliche ich das am Beispiel von Apk 9,7 f.: Dort häufen sich die Anspielungen auf Joel 1,6; 2,4–6, und der Übersetzungswortschatz hält sich bis hin zur Wendung ὡς φωνὴ ἁρμάτων, die biblisch nur in Joel^{LXX} 2,5 und Apk 9,9 begegnet, an die Septuaginta. Dennoch passen zwei Details – ἡτοιμασμένοις und der Plural πρόσωπα – besser zu einer Übertragung aus dem Hebräischen. Unser Autor könnte die Übersetzung aus dem Hebräischen selbst gebildet und dabei zufällig die Äquivalenzen hergestellt haben.

---

[31] Dazu vgl. M. Sommer, *Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition* (WUNT 2/387; Tübingen 2015).

[32] Forschungsüberblick bei Allen, *Book of Revelation* (s. Anm. 16), 20–37 u. ö. und ders., »Scriptural Allusions in the Book of Revelation and the Contours of Textual Research 1900–2014: Retrospect and Prospects,« *CBR* 14 (2016): 319–339.

[33] R. H. Charles, *Studies in the Apocalypse. Being Lectures delivered before the University of London* (Edinburgh 1913; Eugene 1997), 88.

[34] H. B. Swete, *Commentary on Revelation* (Grand Rapids 1977 = ^{3}1911), clv.

Tabelle 7: Apk 9,7–9 und Joel 1,6; 2,4–6

Apk 9,7–9	Joel^{LXX}	Joel^{MT}	Hinweise
7 ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον […] καὶ τὰ πρόσωπα 8 οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων 9 ὡς φωνὴ ἁρμάτων	2,4 ὡς ἱππεῖς 2,5 παρατασσόμενος εἰς πόλεμον 2,6 πρόσωπον 1,6 οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὀδόντες λέοντος 2,5 ὡς φωνὴ ἁρμάτων	2,4 כְּפָרָשִׁים (und סוּסִים) 2,5 עֲרוּךְ מִלְחָמָה 2,6 פָּנִים 1,6 שִׁנָּיו שִׁנֵּי אַרְיֵה 2,5 כְּקוֹל מַרְכָּבוֹת	– ὅμοια ἵπποις kann durch LXX (ὡς) oder hebr. Text (כ) angeregt sein; – ἡτοιμασμένοις kann rhetorische Variation auf Basis des LXX-Textes oder Indiz für eine selbständige Übersetzung von MT sein; – der Plural πρόσωπα entspricht etwas mehr dem Hebräischen – ὡς und der Plural Löwen in ὡς λεόντων gehen über LXX und MT hinaus, der Kern kann LXX oder MT folgen; eine späte Hs. der Apk (2495) liest den Singular λέοντος – ὡς φωνὴ ἁρμάτων entspricht LXX, ist aber auch wörtliche Übersetzung von MT

Indessen sind die Übereinstimmungen zur Septuaginta schon an dieser Stelle und mehr noch in der Johannesapokalypse insgesamt zu groß, um die Erklärung durch eine zufällig analoge Übersetzung wirklich zu plausibilisieren. Alle Beispiele, die wir in den §§ 1 und 2 verfolgten, werden zunächst und vorab in der griechischen Überlieferung plastisch und nachvollziehbar, auch wenn sie zusätzlich zum hebräischen Text korrelierbar sind. Die Nähe zur griechischen Überlieferung wächst zudem, wenn wir nicht den kritischen Text, also die Rekonstruktion des in der Regel mehr als zwei Jahrhunderte vor der Johannesapokalypse anzusiedelnden Ausgangstextes der Septuagintaschriften (das Old Greek) als Vergleichspunkt wählen, sondern jüngere Textstadien zusätzlich in Betracht ziehen. Zum Beispiel ist die Wendung πνεῦμα ζωῆς (»Geist des Lebens«) von Apk 11,11 zwar von Rahlfs[35] und Ziegler nicht als Old Greek des Referenztextes Ez^{LXX} 37,10 rekonstruiert, aber durch A und andere Handschriften gut belegt. Der Autor der Johannesapokalypse könnte eine Textfassung seiner Zeit mit dieser Seitenlinie des LXX-Textes benutzen, die etwas stärker vom MT abweicht (dieser spricht nur vom Geist, nicht vom Geist des Lebens; vgl. Tabelle 1). Dann würde das Gefälle zur Septuaginta noch eindeutiger.

[35] A. Rahlfs und R. Hanhart, *Septuaginta. Editio Altera* (Bd. II; Stuttgart 2006), 838 z. St.

Angesichts solcher Beobachtungen wundert nicht, dass sich die Waage der jüngeren Forschung zur Priorität griechischer Vorlagen neigt.[36] Sobald wir vergegenwärtigen, wie sehr der Autor seine Leser/innen in das Spiel der Textreferenzen einbezieht, ergibt das guten Sinn. Denn die griechische Sprache dominierte in Kleinasien, wohin sich die Johannesapokalypse richtet (1,4.11), und das in der gesamten Bevölkerung, auch der jüdischer Herkunft, wie die jüdischen Inschriften aus der Region beweisen.[37] Die Aktualisierung der Schriften, das ›Rewriting‹ unseres Autors, erfolgt nicht im luftleeren Raum, sondern eingebettet in sein jüdisches und frühchristliches Umfeld.

Andererseits liebt unser Autor Lehnworte aus dem Hebräischen (Apk 19,1.3.4.6 führt das »Halleluja« der Psalmen neu ins frühchristliche Griechisch ein) und meint, selbst ein so geläufiges Wort wie אָמֵן für seine des Hebräischen nicht mächtigen Leser/innen im ersten Kapitel übersetzen zu müssen (ναί, ἀμήν, »ja, amen« 1,7). Er beherrscht demnach die hebräische Sprache und hält sie für theologisch wesentlich. Ihn allein vor griechischem Hintergrund zu lesen, wäre unnötig einseitig.

Beherzigen wir das, mag er vieles im Gedächtnis memoriert und daher zusätzlich hebräisch in Erinnerung haben.[38] Manche Auffälligkeit erklärt sich aus dieser Warte, angefangen bei den erwähnten kleinen Abweichungen gegenüber Joel^{LXX} in Apk 9,7–9 (Tabelle 7). Sie scheinen mir am leichtesten einer zusätzlichen Kenntnis des Hebräischen zugeschrieben werden zu können. Ich nehme noch zwei Beispiele hinzu:

Zum einen entspricht die Referenz »in ihrem Mund wurde keine Lüge gefunden« aus Apk 14,5 einer Wendung (ἐν τῷ στόματι αὐτῶν) und zwei weiteren Stichworten von Zeph^{LXX} 3,13, so dass mit hoher Wahrscheinlichkeit die Septuaginta vorauszusetzen ist (s. Tabelle 8). Doch das Motiv der Lüge (ψεῦδος) ist unabhängig aus einem Impuls des vorangehenden hebräischen Wortes כָּזָב entwickelt. Dass כָּזָב die Äquivalenz »Lüge« erhalten kann, sehen wir im Codex W z. St. D. h. entweder ist der Autor der Johannesapokalypse durch eine Textfassung

[36] S. z. B. St. Moyise, »The Psalms in the Book of Revelation,« in *The Psalms in the New Testament* (hg. v. ders. und M. J. J. Menken; London und New York 2004), 231–246, hier 245 und M. Tilly, »Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18 f.,« in *Studien zur Johannesoffenbarung* (FS O. Böcher; hg. v. F. W. Horn und M. Wolter; Neukirchen-Vluyn 2005), 232–247, hier 232 f.

[37] Gesammelt bei W. Ameling, *Inscriptiones Judaicae Orientis II: Kleinasien (= IJO)* (TSAJ 99; Tübingen 2004) und ausgewertet bei P. W. van der Horst, »Judaism in Asia Minor,« in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World II: From the Hellenistic Age to Late Antiquity* (hg. v. M. R. Salzman und W. Adler; Cambridge 2013), 321–340.

[38] Labahn, »Septuaginta« (s. Anm. 2), 170–175 hält einen solchen Primat des Gedächtnisses an den hebräischen Text etwa bei der Referenz von Apk 3,17 auf Hos 12,9 (LXX 12,8) für die plausibelste Lösung. Die Übereinstimmung zwischen Johannesapokalypse und Hoseabuch im einen Wort πεπλούτηκα genügt nicht, um eine griechische Vorlage zu erzwingen; es kann auf den erwähnten Zufall einer analogen selbständigen Übersetzung zurückgehen.

wie die in LXX-Codex W beeinflusst, oder er fasst ein Doppelmotiv des hebräischen Textes (כָּזָב und לְשׁוֹן תַּרְמִית) selbständig zusammen und rundet die griechische Anspielung durch eine hebräische Reminiszenz ab. Letzteres scheint mir wahrscheinlicher.

Tabelle 8: Apk 14,5 und Zeph 3,13

Apk 14,5	Zeph^{LXX} 3,13	Zeph^{MT} 3,13	Hinweise Hss. der Apk
καὶ **ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη** ψεῦδος	καὶ οὐ λαλήσουσιν μάταια καὶ **οὐ** μὴ **εὑρεθῇ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν** γλῶσσα δολία W, der älteste Zeuge von Zeph^{LXX} 3,13 spiegelt כָּזָב durch ψευδεῖς.	וְלֹא־יְדֻבְּרוּ כָזָב וְלֹא־ יִמָּצֵא בְּפִיהֶם לְשׁוֹן תַּרְמִית	1. Zahlreiche Minuskeln stellen die Wortfolge um zu καὶ οὐχ εὑρέθη ἐν τῷ στόματι αὐτῶν (69, 424, 2494 und andere Zeugen des K-Textes) 2. Die Andreas-Hss. der Untergruppen a und c lesen δόλος, unter anderem Minuskel 2814;[39] dieser Hs. folgt der Textus receptus (δόλος). Die junge Hs. 2495 kombiniert δόλος und ψεῦδος, liest also καὶ οὐχ εὑρέθη ἐν τῷ στόματι αὐτῶν δόλος ἢ ψεῦδος

Zum anderen lehnt sich die Johannesapokalypse zweimal eng an Ps^{LXX} 2,9 an (s. Tabelle 9). Aus den unter Abschnitt 1 genannten Kriterien ist sowohl das einer umfangreicheren Entsprechung – ποιμανεῖ(ς) αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ – als auch das zusätzlicher Impulse aus der Umgebung des Prätextes (δώσω …) in Apk 2,27 erfüllt. Nestle-Aland[28] kursiviert diese und die zweite Referenzstelle in Apk 19,15 gut nachvollziehbar. Wir können also auch ohne Einleitungsformel im Kern der Referenz fast von einem Septuaginta-Zitat sprechen.[40] Allerdings kürzt 19,15 die Anspielung gegenüber 2,27 (ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται entfällt) und stellt nicht das Motiv δώσω (»ich werde geben«) aus Ps^{LXX} 2,8/Apk 2,26, sondern

[39] J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes I: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisarea. 2. Teil: Text* (MThS.HE I,2; München 1955), 148 z. St.

[40] Vgl. Labahn, »Septuaginta« (s. Anm. 2), 180–183 und St. Witetschek, »Der Lieblingspsalm des Sehers. Die Verwendung von Ps 2 in der Johannesapokalypse,« in *The Septuagint and Messianism* (hg. v. M. A. Knibb; BETL 195; Leuven 2006), 487–502.

eine Übersetzung des Verbs רעע (II), »zerschlagen«, durch πατάσσειν (»schlagen«) voran. 19,15 erinnert dadurch zusätzlich an den protomasoretischen Text. Es hat beträchtlichen Reiz, sich vorzustellen, dass der Autor der Johannesapokalypse neben der Septuaginta – die hebräisch רעה voraussetzt – auch den abweichenden hebräischen Text (רעע) kannte und ihn nun dazu benutzt, die Aussage in der christologischen Rezeption des Psalms (19,15) gegenüber der gemeindebezogenen Rezeption (2,26 f.) zu steigern.[41]

Tabelle 9: Ps 2,9 in der Apk

		Hinweis zum Prätext	Hinweise zu den Handschriften (Hss.)
Ps^{LXX} 2,9 (an den König gewandt; vgl. βασιλεύς V. 6)	ποιμανεῖς *αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ* ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίψεις αὐτούς		A und der sog. lukianische Text lesen σκεύη statt σκεῦος (dessen Sgl. hebr. כְּלִי entspricht), und viele Hss. (ab A) haben vor ὡς ein καί
Apk 2,27 (jedem »Sieger« zugesprochen; vgl. ὁ νικῶν … V. 26)	ποιμανεῖ *αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ* ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται	zu Apk 2,26 δώσω αὐτῷ (scl. dem Sieger) ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν vgl. Ps^{LXX} 2,8 δώσω σοι ἔθνη (»ich werde dir die Völker geben«)	1773, 2031 u. a. (ab Beginn des 14. Jh.) haben vor ὡς ein καί; Minuskel 2843 (16. Jh.) liest συντρίψει (beide Varianten werden von keinem alten Zeugen gestützt)
Apk 19,15 (auf Christus bezogen; vgl. den Reiter und Logos Gottes VV. 11–13)	αὐτὸς ποιμανεῖ *αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ*	zur vorangestellten Aussage ἵνα πατάξῃ τὰ ἔθνη vgl. Ps^{MT} 2,8 f. (V. 8 גּוֹיִם und V. 9 תְּרֹעֵם, d. h. »du wirst bzw. kannst sie [= die Völker] zerschlagen«)	αὐτός vor ποιμανεῖ wird von Minuskel 1773 (14. Jh.) weggelassen (gegen die alten Zeugen)

Kehren wir zum Griechischen zurück. Wie wir sahen, ist dort neben dem heute rekonstruierten Septuagintatext (dem kritischen Text oder »Old Greek«) der Einfluss jüngerer griechischer Textfassungen zu beachten. Ps 2,9 in der Johannes-

[41] Πατάσσειν ist eine ungewöhnliche Übersetzung für רעע, eröffnet aber eine zusätzliche intertextuelle Dimension: Auch die große Verheißung von Jes 11 klingt an (καὶ πατάξει γῆν Jes^{LXX} 11,4) und intensiviert die christologische Aussage.

apokalypse bietet auch dafür ein Beispiel. Denn viele Handschriften der Septuaginta – Majuskel A und der sog. lukianische Text – lesen σκεύη statt σκεῦος. Die Grundlage dieser Textform dürfte relativ alt sein (der lukianische oder antiochenische Text wird in der jüngeren Forschung aufgewertet). So spricht einiges dafür, dass die Johannesapokalypse das Motiv, der Sieger dürfe »Gefäße« (Plural) zerschlagen, in 2,27 enger an den Septuagintatext ihrer Zeit anlehnt, als das auf den ersten Blick erkennbar ist.

Verkompliziert wird die Situation dadurch, dass das Interesse am Hebräischen schon vor unserem Autor etliche Septuagintatexte beeinflusste. Das beweisen die sog. kaige-Texte, die durch die Funde in der Judäischen Wüste ins Licht der Forschung rückten. Im Prinzip können daher Hebraismen in den Schriftreferenzen der Johannesapokalypse vor unserem Autor entstanden und lediglich jenseits von ihr verloren gegangen sein.

An einigen Stellen sind Parallelen der Johannesapokalypse zu dieser frühen Übersetzungsentwicklung nachweisbar. Zum Beispiel unterscheidet sich die Wendung καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν (»und sehen wird ihn jedes Auge, auch die ihn durchbohrten«) in 1,7 auffällig vom Old Greek (καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο) und ist auf den protomasoretischen Text von Sach 12,10 hin teilredigiert, der das Verb durchbohren gebraucht (אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ); die Übersetzung ἐξεκέντησαν für dieses Verb findet sich analog im Theodotiontext.[42] Oder nehmen wir den Symmachustext: Er weist nach, dass sich die Übersetzung von וּמָחָה (er wischte ab/wird abwischen) in Jes 25,8 um unsere Zeit ändert; καὶ πάλιν ἀφεῖλεν (LXX) weicht ἐξαλείψει (Tabelle 10). Καὶ ἐξαλείψει in Apk 7,17 und 21,4 nimmt an diesem Wandel teil; die mehrfache Änderung – neues Verb, neues Tempus und Tilgung des im Hebräischen nicht vorhandenen πάλιν – ist Symmachus und der Johannesapokalypse gemeinsam, so dass der Autor der Johannesapokalypse hier mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht neu übersetzt, sondern ein Vorstadium des Symmachustextes benutzt.[43]

---

[42] Textwiedergabe in J. Ziegler, *Septuaginta. Vetus testamentum graecum XII: Duodecim Prophetae* (Göttingen [3]1984), 320 z. St. Besprechung z. B. bei Labahn, »Septuaginta« (s. Anm. 2), 185–188, bes. 186 und D. Tripaldi, »›Discrepat evangelista et Septuaginta nostraque translatio‹ (Hieronymus, Briefe 57,7,5). Bemerkungen zur Textvorlage des Sacharja-Zitats in Offb 1,7,« in Labahn und Karrer, Hgg., *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 2), 131–143 (137: Entscheidung für die Benutzung einer am Hebräischen revidierten griechischen Vorlage durch die Johannesapokalypse).

[43] Nennen wir noch ein zweites Symmachusbeispiel: ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας (»der Nieren und Herzen prüft«) in Apk 2,23 verweist auf Jer 11,20 in einer Textentwicklung wie bei Symmachus (dort ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας).

Tabelle 10: Apk 7,17 und 21,4 und Jes 25,8

Apk 7,17 und 21,4	Jes^{LXX} 25,8	Jes 25,8 Symmachus[44]	Hinweise zu Hss. der Apk
7,17: καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν	καὶ πάλιν ἀφεῖλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου	καὶ ἐξαλείψει κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου πᾶν δάκρυον (καὶ ἐξαλείψει ist eine gute Neuübersetzung von וּמָחָה)[45]	zu 7,17: א und viele andere Zeugen (unter anderem Minuskeln 2493 und 2495) schreiben ἀπό statt ἐκ
21,4: καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν			21,4: A und andere Zeugen ergänzen ὁ θεός nach ἐξαλείψει. Nicht die ältesten, aber die meisten Hss. (051, 35, 424 usw. [217 Zeugen] sowie Textus receptus) lesen ἀπό statt ἐκ

Diese Erklärung liegt bei den besprochenen Beispielen aus Joel 1,6; 2,4–6; Zeph 3,13 und Ps 2,9 ferner, da sich keine Spuren der Varianten in der Überlieferung der für die Hexapla benutzten griechischen Textfassungen erhielten. Indes mögen künftige Textfunde dieses Bild korrigieren. Halten wir daher am Ende fest:

Unser Autor benutzt die ihm vertraute Schriftüberlieferung Israels in großer Freiheit. Er kennt, sei es aus Schriftrollen oder durch mündliches Repetieren, sowohl griechische als auch hebräische Überlieferung. Die griechische Überlieferung verdient den Primat, weil ihm in der Diaspora mehr griechische Schriftrollen zur Verfügung stehen und weil er auf Griechisch für griechische Leser/innen schreibt. Manche Nähe zum Hebräischen gegen das Old Greek erklärt sich zudem durch die Teilhabe an der innergriechischen Textentwicklung des Judentums. Aber auch diese Einschränkung schließt bewusste und relevante Seitenblicke aufs Hebräische keinesfalls aus.

4 Intertextualität und die Textgeschichte der Johannesapokalypse

Aufmerksame Leser/innen können in der Johannesapokalypse Schriftreferenzen nicht nur in großer Zahl ausmachen, sondern diese auch zur textgeschichtlichen Entwicklung von Israels Schriften korrelieren, wie wir gesehen haben. Was aber

[44] Text nach dem zweiten Apparat in *Septuaginta. Vetus testamentum graecum XIV: Isaias* (hg. v. J. Ziegler; Göttingen ^{3}1983), 208.

[45] Das Verb ἐξαλείφειν ist von Gen 7,4 bis Jes 43,25 häufig als Äquivalent für מחה nachgewiesen.

geschieht, wenn sie Israels Schriften selbst in einer anderen Fassung benutzen? In Kommentaren und anderen Stellungnahmen werden sie darüber diskutieren. Das stellen wir hier zurück. Zu notieren ist allerdings, dass die altkirchliche Diskussion keineswegs eine Vereinheitlichung von Textformen verlangt, sondern sogar große Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Referenztext duldet.[46]

Ein zweites retardierendes Moment kommt in der Textüberlieferung hinzu: Skriptorien wollen Vorlagen kopieren und korrekt abschreiben. Sie greifen semantisch nicht absichtlich ein. Wenden wir das auf die Textüberlieferung der Johannesapokalypse an, dürfen wir in ihr nur geringe und langsame Auswirkungen des Wissens um die Referenztexte erwarten. Andererseits hat es Textgeschichte nicht eilig. Für die Johannesapokalypse stehen ihr bis zum Beginn des gedruckten Textus receptus ca. 1400 Jahre zur Verfügung.[47] Wir können unwillkürliche Änderungen daher über einen langen Zeitraum hin und in einer erheblichen Breite von Facetten am griechischen Text verfolgen, müssen allerdings je und je Besonderheiten beachten:

1. In der frühen Zeit ist die Überlieferung der Johannesapokalypse schwer zu fixieren. Papyri setzen zwar um 200 ein, doch kein Zeuge vor dem 4. Jh. bietet den vollen Text der Johannesapokalypse. Angesichts dessen überschneiden sich Fragen der Rezeption bis zum 4./5. Jh. wiederholt noch unmittelbar mit solchen der Textherstellung. Verdeutlichen wir das an der Stilistik:

Der griechische Stil änderte sich in der hellenistischen und kaiserzeitlichen Sprachgeschichte mehrfach, und Skriptorien gaben in Stilfragen leichter als in der Semantik Vorlieben ihrer Gegenwart nach. Solche Stiloptionen wirken sich in der Regel nicht auf die Interpretation eines Textes aus. Indessen bestimmen sie die Wahrnehmung dessen, wie nahe eine Anspielung dem Prätext steht, erheblich mit. In Stilfragen ist deshalb vorab zu prüfen, wie sicher und für welches textgeschichtliche Stadium ein Ausgangstext rekonstruiert ist, und sind erst danach Schlussfolgerungen für die intertextuelle Geschichte zu ziehen.

Nehmen wir Ez 37,10/Apk 11,11 zum Beispiel. Der heutige Prä- und Hypertext unterscheiden sich in der Option für εἰς αὐτούς oder ἐν αὐτοῖς. Die Septuaginta-Edition bevorzugt ersteres, die Edition der Johannesapokalypse letzteres (s. Tabelle 1). Die Zeugen der Johannesapokalypse aus dem 3./4. Jh. (𝔓47, ℵ) lesen freilich wie die heutige Septuaginta-Edition εἰς αὐτούς, und ältere Zeugen besitzen wir für diese Stelle nicht. Erst der etwas jüngere Alexandrinus und einige noch jüngere Zeugen stützen den kritischen Text (ἐν αὐτοῖς).

Folgen wir der kritischen Edition der Johannesapokalypse in Nestle-Aland[28], wäre εἰς αὐτούς Zeugnis einer sehr frühen Beeinflussung und stilistischen Kor-

[46] Ein Beispiel bietet die Diskussion des Hieronymus (und anderer Väter) über die neutestamentliche Rezeption von Sach 12,10: s. Tripaldi, »Discrepat« (s. Anm. 42), 130–134.

[47] Und natürlich auch noch die Jahrhunderte danach, in denen einige weitere Handschriften entstanden und der Textus receptus seinerseits durch andere Ausgaben geprüft wurde.

rektur der Johannesapokalypse durch den Prä- (und nunmehr Geno-) Text aus Ez 37,10. Mindestens ebenso wahrscheinlich ist, dass die Editoren der Johannesapokalypse bislang in der Unsicherheit, welcher Stil zu wählen sei, das innere Kriterium einer Differenz zur möglichen Vorlage zu den äußeren Kriterien ergänzten, unter denen in unserem Fall das Alter der Handschriften hoch wiegen müsste. Dann besäße der 𝔓47/א-Text die größere Plausibilität und würde das bisherige editorische Verfahren die Stilparallele unnötig überdecken.

Entscheiden wir uns nach dem Gesagten für den 𝔓47/א-Text, stand die älteste Form der Johannesapokalypse dem Prätext aus Ez 37 näher, als das die heutige kritische Edition erkennen lässt. Allerdings müsste der Wandel zu den Zeugen des 5. Jh. erklärt werden. Er kann durch die griechische Stilentwicklung in sich ausgelöst worden sein,[48] aber auch durch die Berücksichtigung weiterer Referenztexte; ἐν αὐτοῖς steht in Ez 10,17 nach πνεῦμα ζωῆς (»Geist des Lebens«), einem Schlüsselmotiv von Apk 11,11. Hat also ein größeres Ausschreiten der Schriftreferenz die Textentwicklung zum Alexandrinus beeinflusst?[49]

Abstrahieren wir das Problem, stoßen wir auf ein schwer vermeidbares Dilemma: Kritische Editionen stellen den ältesten erreichbaren Text her und ordnen daher notwendigerweise den Phänotext der Johannesapokalypse und ihren Hypotext in unterschiedliche geschichtliche Epochen ein. Das ist plausibel, solange man den je ältest erreichbaren Text – für die Septuaginta einen hellenistischen, für die Johannesapokalypse einen frühkaiserzeitlichen Text – vergleichen will. Allein, der Verschmelzung von Texten, wie die Johannesapokalypse sie auf einer Zeitebene pflegt, wird es nicht gerecht.

2. Was die alttestamentlichen Referenztexte angeht, greift die Rezensionsarbeit des Origenes nach Abfassung der Johannesapokalypse in die Überlieferung ein. So stellt sich die Frage, ob Referenzen der Johannesapokalypse den Textstand der Hexapla vorbereiten oder nachträglich durch ihn beeinflusst werden. Für beides finden sich Belege:

In Ez 37,10 schreibt ein Seitenzeuge der hexaplarischen Rezension (407) statt ἐπὶ τῶν ποδῶν für עַל־רַגְלֵיהֶם ἐπὶ τοὺς πόδας (s. Tabelle 1). Demnach könnte diese Variante erst um 200 oder lang danach entstanden sein (407 stammt aus dem 9. Jh.). Aber in Apk 11,11 ist sie ab 𝔓47 und 𝔓115 vorzüglich belegt. Beide Papyri sind kurz nachhexaplarisch zu datieren, doch benutzen sie ältere Vorlagen. Daher ist die Johannesapokalypse an dieser Stelle wahrscheinlich nicht sekundär – sei es hexaplarisch oder durch eine Drittvariante der LXX-Überlieferung – beeinflusst, sondern belegt, dass eine uns in einer Untergruppe der

[48] Dafür spricht, dass Codex C eine weitere, vom Prätext aus Ez 37 unabhängige Variante belegt: εἰσῆλθεν ἐκ τοῦ θεοῦ αὐτοῖς.

[49] Die Diskussion über diese Frage hat in der Vorbereitung der Editio critica maior begonnen. Sie wird bislang aber noch nicht umfangreich geführt. Einen Überblick über die textkritische Diskussion geben die Beiträge von T. Muraoka u. a. in *Studien zum Text der Apokalypse* (hg. v. M. Karrer, M. Sigismund und U. Schmid; ANTF 47; Berlin 2015).

hexaplarischen Rezension belegte Variante schon früher entstand, als das die LXX-Handschriften in sich erkennen lassen (vgl. auch Apk 15,3 f./Jer 10,7 unten in Punkt 5).

Anders stellt sich der Fall in Apk 20,9/2 Kön 1,12^{LXX} dar (Tabelle 4). Dort spricht der hebräische Bezugstext von einem »Feuer Gottes« (אֵשׁ־אֱלֹהִים), frei umschrieben von einem »von Gott ausgehenden Feuer«. Origenes bildet in der Hexapla die hebräische Wendung unmittelbar ab (πῦρ θεοῦ). Die Überlieferung der Johannesapokalypse dagegen folgt ab der byzantinischen Zeit (א^{2}) der freieren Umschreibung und enthält Varianten um πῦρ ἀπὸ τοῦ θεοῦ (»Feuer, das von Gott ausgeht«). Das ist der Handschriftengeschichte nach ein jüngerer, nachhexaplarischer Text (der Ausgangstext enthielt kein θεοῦ). Doch prägt es die Hauptlinie der Überlieferung der Johannesapokalypse über viele Jahrhunderte; πῦρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ … wird sogar zum Textus receptus. Der Prätext wird hier also anders als im ersten Beispiel zum Genotext, und das bemerkenswerterweise in einer sich erst nach der Johannesapokalypse durchsetzenden Gestalt. D. h. der einstige Hypotext entfaltet zunächst in sich Dynamik und schreibt diese Dynamik dann in den Hypertext mit Auswirkungen bis zum Ende des Textus receptus (Ende des 19. Jh.) ein.

3. In alten Handschriften gibt es immer neben Erweiterungen auch Auslassungen. Was die Johannesapokalypse angeht, sind solche in den Codices A und C selten. Aber im Sinaiticus borden sie über. Wir können hier außer Acht lassen, was das für die Qualität des Sinaiticus bedeutet (es gilt in der Regel als eines der Zeichen für seine gegenüber A und C geringere Qualität). Für uns ist maßgeblich, dass ein vorzüglicher Korrektor (der Korrektor ca) viele betroffene Passagen mit Schriftreferenzen wieder einfügt, bes. gewichtig in 4,5 (vgl. Sach 4,2.6); 5,1 (vgl. Ez 2,9 f.) und 14,8 (Βαβυλὼν ἡ μεγάλη nach Dan$^{LXX/\Theta}$ 4,27[30]).[50] Den Überlieferern der Johannesapokalypse liegt am Herzen, keine der Schriftreferenzen verloren gehen zu lassen.

Diese Beobachtung wirft nebenbei die umgekehrte, schwierige Frage auf: Was ist, wenn in Leithandschriften eine Referenz fehlt und nicht von Korrektoren nachgetragen wird? Das klassische Beispiel dieses Sachverhalts stellt Apk 13,7a dar. 𝔓^{47}, A und C überspringen diesen Teilvers und mit ihm die Referenz auf Dan$^{\Theta}$ 7,21 (ποι … πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καί sind wörtlich identisch). Herkömmlich gilt dies als sekundäre, unkorrigierte Auslassung.[51] Wenn wir aber die Bezeugung ansehen, ist ein frühes Wachstum mit dem Hauptzeugen א ebenso möglich, wenn nicht wahrscheinlicher (das gemeinsame Zeugnis von 𝔓^{47}, A und C überwiegt normalerweise א bei weitem). In diesem Fall würde der Danieltext im Nachtrag wesentlich Einfluss nehmen und inhaltlich die Krisensituation für die Heiligen (die christlich-jüdischen Nachfolger des einen Gottes) zuspit-

[50] Details bei Labahn, »Schriftrezeption« (s. Anm. 2), 125–127.
[51] Labahn, a. a. O., 128: »ein Schreibversehen« in A.

zen.[52] Jedenfalls ist in der Johannesapokalypse erst durch die Daniel-Rezeption von einem Krieg des Widersachers Gottes gegen sie die Rede. Die danielische Intertextualität der Johannesapokalypse prägt, da 13,7a sich über den Textus receptus hinaus bis zum gegenwärtigen kritischen Text hielt, bis heute die Überzeugung, die Johannesapokalypse habe eine intensive, durch staatliche Lenkung einem Krieg zu vergleichende Verfolgungssituation vor Augen.

4. Viele und unterschiedliche Beispiele beweisen unabhängig davon, wie 13,7a textkritisch zu entscheiden ist, dass sich Einflüsse aus der Septuaginta lange und insgesamt doch relativ breit auf die Textgeschichte der Johannesapokalypse auswirken.

a) Beginnen wir mit zwei einfachen Beispielen: aa) Wie wir unter Abschnitt 1 sahen, signalisiert der Bruch der Syntax zu ὁ ὤν κτλ. (»der Seiende usw.«) in 1,4 eine Schriftreferenz. Wer dem Signal folgt, stößt auf Ex 3,14 und dort darauf, dass Gott spricht (ὁ θεός Ex^{LXX} 3,14). Viele Handschriften glätten daraufhin den Übergang in Apk 1,4 durch θεοῦ (046 und die Mehrheit der Handschriften im Mittelalter). ab) Handschriften von Apk 22,6 zeigen eine Korrektur des Artikels nach Num^{LXX} 27,16 (s. Tabelle 3).[53]

b) Begeben wir uns von da zu einem Vers mit mehreren Änderungen: Handschriften von Apk 14,5 passen die Syntax an Zeph^{LXX} 3,13 an (s. Tabelle 8). Außerdem wächst das Motiv der List aus der Septuaginta in den Text der Johannesapokalypse hinein (sprachlich modernisiert zu δόλος). Dieses Motiv wird dann mit der korrigierten Wortstellung kombiniert (Minuskel 2495 liest καὶ οὐχ εὑρέθη ἐν τῷ στόματι αὐτῶν δόλος ἢ ψεῦδος). Ein Zwischenschritt dieser langen Entwicklung (ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη δόλος) wird zum Textus receptus.

c) Schließen wir diesen Kreis mit der sukzessiven Textentwicklung in der Rezeption von Ps^{LXX} 2,9 (s. Tabelle 9): Viele Handschriften ab dem Codex Alexandrinus fügen im Psalmtext vor ὡς ein καί ein. Das lag im LXX-Text zur Zeit der Johannesapokalypse noch nicht vor, wirkte sich jedoch im Mittelalter auf sie aus; Minuskel 1773 (14. Jh.) setzt vor ὡς ein καί und lässt in Annäherung an den LXX-Text zusätzlich αὐτός vor ποιμανεῖ aus; diese Handschrift ist der Septuaginta besonders verpflichtet. Die Annäherung von Minuskel 2843 an LXX durch das Futur συντρίψει ist nochmals jünger (16. Jh.); d. h. Einflüsse der Septuaginta setzen sich in der ganzen Zeit der handschriftlichen Überlieferung fort.

---

[52] Vgl. M. Karrer, »Textgeschichte und Demarkationsprozesse der Johannesoffenbarung,« in Alkier et al., Hgg., *Poetik* (s. Anm. 1), 45–70, hier 59–62.

[53] Aus den in diesem Beitrag erwähnten Stellen nenne ich noch die Wirkung von Am 3,7 auf Apk 10,7 (vgl. Anm. 19): Die Variante τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας in 046, 1006, 1841 sowie $\mathfrak{M}^K$ ist eine Anpassung an Am^{LXX} 3,7 (dort πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας).

5. Kompliziert wird die Textentwicklung, wenn mehrere Übersetzungen der Referenztexte vorliegen (Septuaginta und eine sog. jüngere Übersetzung), und noch komplizierter, wenn die einst in der Johannesapokalypse benutzte Leitübersetzung ihre Kraft gegenüber einer anderen Übersetzung im Lauf der Zeit verliert.

Beginnen wir mit zwei relativ einfachen Fällen: a) Dan 7,13 ist für Apk 1,7a in der Θ- oder LXX-Fassung relevant. Deren Text unterscheidet sich (soweit nicht Sekundäreinflüsse in der Daniel-Überlieferung vorliegen) durch die Präpositionen μετά und ἐπί. Folgerichtig begegnet beides in der Wiedergabe der Johannesapokalypse; beide Präpositionen sind in ihrer Überlieferung gleichermaßen als Berücksichtigung und (sei es primärer, sei es sekundärer) Einfluss des Prätextes zu lesen (s. Tabelle 6). b) Apk 7,17/21,4 sind, wie wir sahen, durch eine Textfassung von Jes 25,8 beeinflusst, die dem Symmachustext vorausging (Tabelle 10). Darauf folgende Korrekturen können daher durch den Symmachus- oder den Septuaginta-Text beeinflusst sein. Das ἀπό statt ἐκ in Apk 7,17 (**א** und viele andere Zeugen) und 21,4 (051, 35, 424 usw. sowie Textus receptus) entspricht beiden Textfassungen. Die Waage neigt sich durch die Ergänzung von ὁ θεός nach ἐξαλείψει in 21,4 zur Septuaginta.[54]

Schließen wir nun einen komplexen Fall an: c) Apk 15,3 f. verbindet mehrere Schriftreferenzen miteinander. Zwei davon besitzen Relevanz für die griechische Textgeschichte der Schriften Israels.

Tabelle 11: Apk 15,3 f. und Jer 10,7

Apk 15,3 f. NA[28]	Jer[MT] 10,7	Jer 10,7 gr.	Hinweise zu Hss. der Apk
[3]… ὁ **βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν** · [4] **τίς οὐ μὴ φοβηθῇ**, κύριε (Versgliederung durch Editoren)	מִי לֹא יִרָאֲךָ מֶלֶךְ הַגּוֹיִם	– LXX ältester Text (nach Ziegler[55]): Vers noch nicht enthalten – LXX lukianischer und hexaplarischer Text (in Klammern Varianten innerhalb dieser Textform): **τίς οὐ** (**μὴ**) **φοβηθήσεταί** (**σε**)	– A stützt den kritischen Text, markiert aber durch den halb hochgestellten Punkt (Ano teleia) vor ὁ und (laut New Testament Transcripts[56] auch) nach κε̄ (= κύριε) den Zusammenhang ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν τίς οὐ μὴ φοβηθῇ

[54] Allerdings ist in der Ergänzung von ὁ θεός auch ein Quereinfluss aus Apk 7,17 denkbar.

[55] Alle Angaben dieser Spalte erfolgen nach J. Ziegler, *Septuaginta. Vetus testamentum graecum XV: Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae* (Göttingen [2]1976), 200 z. St.

[56] Die New Testament Transcripts sind elektronisch zugänglich unter http://ntvmr.uni-muenster.de/nt-transcripts. Der Text von A muss für die Editio critica maior aber nochmals geprüft werden.

Fortsetzung Tabelle 11

		βασιλεῦ (oder **βασιλεὺς**) **τῶν ἐθνῶν**; voran geht in V. 6 κύριε μέγας εἶ … – Θ in Fassung von Hs. Q: **τίς οὐ** μὴ **φοβ(ηθήσεται) βασιλεῦ τῶν ἐθνῶν** (ein Teil der Überlieferung ergänzt σε vor βασιλεῦ)	κύριε (abgekürzt κ̄ε̄) – $\mathfrak{P}^{47}$ schreibt [3]… ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων [4] τίς σε οὐ μὴ φοβηθῇ – **א** schwankt in der ersten Hälfte zwischen den Lesarten βασιλεῦ τῶν αἰώνων (prima manus und später Korrektur) sowie **βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν** (Korrektor ca, zwischen erster Hand und Rückkorrektur zu αἰώνων) und schreibt danach **τίς σε οὐ φοβηθῇ** κύριε[57] – C schreibt … τῶν αἰώνων τίς οὐ μὴ φοβηθῇ

Zum Ersten begegnet die Aufforderung »König der Völker, wer wird dich nicht fürchten, Herr«, textlich so ähnlich zu Jer 10,7, dass entweder der hebräische Text dieser Stelle oder wahrscheinlicher eine zur Johannesapokalypse zeitgenössische griechische Form von Jeremias benutzt ist; denn im Old Greek fehlt der Vers, doch im lukianischen und hexaplarischen Text sowie in der Theodotionfassung von Jeremias ist er ähnlich zur Johannesapokalypse enthalten (Tabelle 11). Die Johannesapokalypse wird deshalb hier noch deutlicher als in dem oben zu Punkt 2 genannten Beispiel (Apk 11,11/Ez 37,10) Zeuge einer Überlieferung, die der Hexapla vorausgeht und zu dieser hinleitet.[58]

Zum Zweiten bietet Apk 15,4 den Text von Ps^{MT} 86,9 ohne die Wendung אֲשֶׁר עָשִׂיתָ (»die du gemacht hast«), die ein relativ junger Bestandteil (herkömmlich: Zusatz) im hebräischen Text sein könnte.[59] Womöglich lag dem Autor der Johannesapokalypse noch die heute verlorene kürzere Psalmfassung in griechischer

[57] Zwischen den kleinen Varianten von $\mathfrak{P}^{47}$, A und א$^{(*/ca)}$ ist schwer zu entscheiden, so dass J. Hernández, »Recensional Activity and the Transmission of the Septuagint in John's Apocalypse. Codex Sinaiticus and other Witnesses,« in Labahn und Karrer, Hgg., *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 2), 83–98, hier 98, eine künftige Korrektur des NT-Obertextes zugunsten von א^{ca} für möglich hält.

[58] Hernández hält die Benutzung einer Vorform der Theodotionfassung für am wahrscheinlichsten (a. a. O., 95–98). Doch steht der lukianische Text der Johannesapokalypse fast noch näher (s. die Fettdrucke in Tabelle 11).

[59] S. die Diskussion seit H. Gunkel, *Die Psalmen* (HK II/2; Göttingen [4]1926), 376 f.

Übertragung vor, wenn er πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου schrieb.[60]

Allerdings setzte sich in Jer 10,7 kein ganz einheitlicher Septuagintatext durch; die Handschriften schwanken zwischen dem Vokativ und der Vertretung des Vokativs durch den Nominativ etc. In der Überlieferung der Johannesapokalypse war zudem unklar, ob die Frage von V. 4a nicht grundsätzlich im Aorist stehen solle (א und andere Handschriften lesen φοβηθῇ und δοξάσῃ). Deshalb fehlte eine eindeutige Richtung für eine sekundäre Vereinheitlichung; nicht einmal das Futur φοβηθήσεται wurde Textus receptus, das die lukianische und nachhexaplarische Überlieferung durchzieht (Textus receptus wie heutiger kritischer Text lesen φοβηθῇ). D. h. Sekundäreinflüsse der Septuaginta stoßen an Grenzen, sobald Sondererscheinungen vorliegen.

Das bestätigt ein Blick auf den Psalm. Was ihn angeht, setzte sich die längere Fassung des protomasoretischen Textes in der Septuaginta durch, so dass im Lauf der Zeit hier nicht die Nähe, sondern der Abstand der Johannesapokalypse zur Vorlage wuchs. Einzelne Handschriften verstärkten diese Linie. Sie ersetzten das πάντα τὰ ἔθνη des heutigen Textes und der Septuaginta durch ein kurzes πάντες (046 u. a.) oder πάντα (1006, 1841). Die Wahrnehmung der Septuaginta wirkte sich indirekt ausnahmsweise durch eine Vergrößerung des Abstandes aus.

6. Das Interesse an den Prätexten bildete – so ein letztes – nicht das einzige Movens der Textgeschichte. Viele andere Einflüsse kamen hinzu. Ein Beispiel sehen wir in Apk 4,8 (s. Tabelle 2): Das Trishagion wurde von alter Zeit an in Gottesdiensten responsorisch gesungen. Handschriften ab dem Sinaiticus spiegeln dies. Sie schreiben ἅγιος gleich acht- oder neunmal.[61]

Gleichwohl sind auch in einem solchen Fall die Prätexte zu beachten. In unserem Beispiel wurde der Prätext aus Jes 6 nicht zu Apk 4,8 entsprechend verändert. D. h., in der Rezeptionsgeschichte der Schriften erweist sich das Jesajabuch als stabiler denn die Johannesapokalypse.[62] Ein kleines Indiz unterstreicht das: Jes^{LXX} 6,3 schreibt nach dem Trishagion κύριος σαβαωθ. Minuskel 2493 übernimmt das im Spätmittelalter; der Text der Johannesapokalypse wird noch in dieser späten Zeit »jesajanischer«.[63]

---

[60] Vgl. J. de Vries, »Ps 86^{MT}/Ps 85^{LXX} in Offb 15,4bβ. Anmerkungen zum Text von Psalter und Johannesoffenbarung,« in *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen* (hg. v. M. Karrer, S. Kreuzer und M. Sigismund; ANTF 43; Berlin und New York 2010), 417–422.

[61] א achtmal; vgl. Hernández, »Recensional Activity« (s. Anm. 57), 93 f. und zu den altkirchlichen Kommentaren ders., »Andrew of Caesarea and His Reading of Revelation: Catechesis and Paraenesis,« in Frey, Kelhoffer und Tóth, Hgg., *Johannesapokalypse* (s. Anm. 2), 755–774, hier 772 f.

[62] Man vergleiche auch die Rezeption von Jes^{LXX} 6,3 in 1 Clem 34,6: Dort wird von Anfang an ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ … zitiert.

[63] Umgekehrt beeinflusst der Text der Johannesapokalypse die Prätexte aus den Schriften Israels nicht wesentlich; in den (inzwischen vielen) besprochenen Beispielen findet sich für

Überblicken wir die beschriebenen Phänomene, entsteht eine eindeutige Linie. Anfangs überschneiden sich Aspekte der Schriftrezeption noch unmittelbar mit solchen der Textherstellung in der Johannesapokalypse (Punkt 1) und den alttestamentlichen Referenztexten (Punkt 2). Danach ergibt sich eine eindrückliche Evidenz für Einflüsse der Referenztexte auf die Johannesapokalypse. Die Einflüsse variieren von Stelle zu Stelle und Handschrift zu Handschrift[64] (s. die Beispiele in Punkt 4 bis 6). Manchmal reichen sie bis in den Textus receptus, im Einzelfall womöglich sogar bis in den gegenwärtigen kritischen Text der Johannesapokalypse (so, falls die entstehende Editio critica maior den durch Dan$^{\Theta}$ 7,21 geprägten Text von Nestle-Aland[28] in 13,7a als sekundär erweisen sollte; s. Punkt 3).

5 Ergebnisse und Konsequenzen

Ein großer Bogen schließt sich: Der Autor der Johannesapokalypse rezipiert die Schriften Israels in großem Umfang. Er zitiert sie nicht explizit mit Einleitungsformeln und schmilzt die referierten Schriftstellen und Schriftmotive in seinen neuen Text ein (§ 2). Doch macht er seine Referenzen durch Textsignale erkennbar und gibt die Vorlagen in Einzelheiten genau wieder (§ 1). Das erlaubt, seine Vorlagen zu erörtern; ihre Bandbreite fügt sich vorzüglich in die Zeit um 100 n. Chr. ein, da im Hebräischen die vormasoretischen Textformen noch nicht ganz verschwunden sind und griechische Rezensionen sowie sog. jüngere Übersetzungen neben das Old Greek der Septuaginta treten (§ 3). Die Referenztexte behalten zudem, weil für die Leser/innen erkennbar, in der Johannesapokalypse hohe Dynamik; Varianten in der Textgeschichte beweisen, wie die rezipierten Schrifttexte auf die Lektüre und Entwicklung des Textes Einfluss nehmen (§ 4).

Das Phänomen ›Reception and Rewriting‹ gilt somit in der Johannesapokalypse in doppelter Weise. Zum einen rezipiert der Autor der Johannesapokalypse ihm vorausliegende Texte und schreibt sie um. Zum anderen aber behaupten sich diese Prätexte. Sie bewahren auch in der Rezeption durch den neuen Text eigene Kraft und setzen nach der Rezeption Impulse dazu, den neuen Text seinerseits fort- und umzuschreiben. Im Sinne heutiger Intertextualitätstheorie gesagt, bildet die Johannesapokalypse eine Literatur zweiten Grades. Wie ein Palimpsest ist sie über vorangehenden Schriften errichtet und fasst diese neu, ohne sie ganz zu verdecken. Das ermöglicht den Prätexten, dem Hypertext in der Lesegeschichte

einen solchen Vorgang kein einziger klarer Beleg. Das konvergiert zu einer entsprechenden Beobachtung Labahns an den großen Codices (»Schriftrezeption« [s. Anm. 2], 130).

[64] Besonders fielen die jungen Minuskeln 1773 (bei der Rezeption von Num 27,16 und Ps 2,9; s. Tabellen 3 und 9), 2493 (bei der Rezeption von Jes 6,3 und Jes 25,8; s. Tabellen 2 und 10) und 2495 (bei der Rezeption des Dodekapropheton sowie von Jes 25,8; s. Tabellen 7, 8 und 10) durch Nachkorrekturen auf.

zu widerstehen. Mehr noch, die Prätexte werden nun zu Genotexten und beeinflussen den Text der Johannesapokalypse, nachweisbar an vielen Varianten der Handschriften.[65]

Die bisherige Editionsarbeit erlaubt nur mit Mühe, das intertextuelle Wechselspiel zwischen der Johannesapokalypse und ihren Referenztexten zu erschließen. Denn die Editionen des Alten und Neuen Testaments stellen Textformen unterschiedlicher Epochen her – hebräisch den masoretischen, in der Septuaginta den hellenistischen und für die Johannesapokalypse einen frühkaiserzeitlichen Text. Künftige elektronische Editionen können hier einen erheblichen Fortschritt bringen. Bislang notieren sie Varianten vor allem mit dem Ziel, einen möglichst alten Text möglichst sicher herzustellen. Dennoch dokumentieren sie bereits wesentliche Aspekte der Textgeschichte. In der kritischen Edition der Septuaginta weist der zweite Apparat die sog. jüngeren Übersetzungen nach, in der neutestamentlichen Edition repräsentieren Varianten auch ausgewählte jüngere Zeugen.

Dieses System lässt sich beim Neuen Testament gut erweitern. Die Editio critica maior kann – und wird – Handschriften jedes Jahrhunderts nicht allein unter dem Aspekt der Bedeutung für die Rekonstruktion des Ausgangstextes, sondern auch zum Nachzeichnen der Textgeschichte auswählen. Die Handschriften dieser Auswahl werden gemäß Planung der Edition im Virtuellen Manuskriptraum[66] voll zugänglich sein, so dass es erheblich leichter als bisher sein wird, Aufschlüsse über die intertextuellen Einflüsse bis zum Beginn des Buchdrucks zu gewinnen.[67] Außerdem beabsichtigt die Editio critica maior, den Textus receptus und Schritte der Textentwicklung im Buchdruck zusätzlich zu dokumentieren. Wo der gegenwärtige Text der kritischen Edition (Nestle-Aland[28]) geändert wird, werden auf diese Weise auch dessen Änderungen sichtbar. Neben dem Wachstum von Septuaginta-Einflüssen in der altkirchlichen und byzantinischen Zeit wird sich ebenso die allmähliche Rücknahme von Sekundäreinflüssen in der neuzeitlichen Editionsarbeit verfolgen lassen.

Zwei Grenzen des editorischen Fortschritts seien nicht verschwiegen. Zum einen ist fraglich, ob das gegenwärtige System der Kursivierung in der Johannesapokalypse beibehalten werden darf. Wenn Kursivierungen auf explizite und eindeutige Zitate zu beschränken sind, wie das bisher Grundsatz ist, erwecken die Kursivierungen der Johannesapokalypse einen falschen Eindruck; an den kursivierten Stellen gibt es lediglich einen größeren Forschungskonsens über

[65] Vgl. die Einleitung oben mit Anm. 3 und den Hinweis zum Verfahren unseres Autors bei Labahn, »Schriftrezeption« (s. Anm. 2), 105 mit Anm. 24.

[66] Vorgesehen dafür sind die New Testament Transcripts: http://ntvmr.uni-muenster.de/nt-transcripts.

[67] Die Editio critica maior der Johannesapokalypse wird dabei mindestens eine der drei Minuskeln des 14./15. Jh. dokumentieren, die bei den Besprechungen dieses Aufsatzes bis Anm. 64 auffielen: Minuskel 1773. Die elektronische Edition lässt sich erweitern, so dass auf die Dauer auch 2493 (Mitglied der textgeschichtlich auch anderweitig auffälligen *f* 104) und 2495 (Mitglied einer dritten Gruppe) zugänglich gemacht werden können.

Schriftrezeptionen, nicht aber eindeutigere Zitatmerkmale als an anderen Stellen. So wird entweder das System der Kursivierung für die Johannesapokalypse erweitert werden oder womöglich ganz auf Kursivierungen verzichtet werden müssen.[68] Zum zweiten bedarf das Verzeichnis der Referenztexte in der kritischen Edition einer Bearbeitung im Umfang der Referenzen und unter Konkretisierung der Textformen (uns begegneten Septuaginta-Nebentexte, Symmachus, Theodotion usw.). Der eigentlichen Editionsarbeit kann ein solcher Nachweis erst folgen, so dass er sich verzögern wird, und das umso mehr, da die kritischen Editionen von Septuaginta und Hexapla noch nicht abgeschlossen sind. Bis zu einem Editionsstand, der das intertextuelle Zusammenspiel zwischen Prätexten und Hypertext der Johannesapokalypse vorzüglich sichtbar macht, ist es also noch ein weiter Weg. Vollendet wäre dieser Weg, wenn es eines Tages gelänge, Schriftformen des Neuen Testaments (in unserem Fall der Johannesapokalypse) mit Schriftformen der Bezugstexte zu verlinken. Dann ließe sich das alte intertextuelle Zusammenspiel auf einer neuen Ebene beleben.

Unterschätzen wir gleichwohl nicht, was schon im jetzigen Editionsstand erkennbar ist: Eine Wahrnehmung der intertextuellen Valenzen vermehrt den Reichtum der Johannesapokalypse erheblich. Victorin von Pettau prägte dafür im ältesten erhaltenen Kommentar zur Johannesapokalypse (spätes 3. Jh. oder um 300) ein schönes Bild. Er deutete die Flügel der vier Wesen um Gottes himmlischen Thron auf die Zeugnisse des Alten Testaments (»testimonia ueteris testamenti«), dank derer die neutestamentliche Verkündigung Glaubwürdigkeit erhalte (»fidem habet«), von der Erde empor gehoben werde und fliege (»tollitur a terra et uolat«).[69] Die Erörterung der Intertextualität und Textgeschichte der Johannesapokalypse mutet den Leser/innen viele beschwerliche Einzelheiten nicht als Selbstzweck zu, sondern um den Blick auf die faszinierenden Flügel der Johannesapokalypse zu öffnen.

---

[68] Neutestamentliche Handschriften geben an etlichen Stellen durch ein Zeichen, die Diplé (>), sowie gelegentlich durch zusätzliche Angaben in den Marginalien Hinweise zur Identifikation von Referenzen. Doch in der Johannesapokalypse fehlt der Ausgangspunkt für die Diplé, das explizite Zitat, und verschiebt sich dieses Verfahren daher in die Kommentartexte. In den Vorarbeiten für die Editio critica maior wurde diskutiert, ob angesichts dessen Referenzangaben aus dem Andreaskommentar, mit dem sich der Text der Johannesapokalypse in vielen Handschriften verbindet, dokumentiert werden sollten. Doch das würde das System verletzen, in kritischen Editionen den fortlaufenden Schrifttext und Texthinweise aus den Väterkommentaren zu unterscheiden. Das gilt umso mehr, da die Diplé-Auszeichnungen in vielen Kommentarhandschriften erst von späteren Nutzern eingefügt wurden und häufig jede Art von Verweis, d. h. gleichermaßen Schrifttexte und Kirchenväterzitate im Kommentar markieren. Würde die Diplé dokumentiert, müsste daher nicht nur das System der Transkriptionen erweitert, sondern innerhalb der Erweiterung eine zusätzliche Binnendifferenzierung eingeführt werden. Die Dokumentation der Diplé aus den Kommentaren setzte sich angesichts dieser Komplikationen nicht durch.

[69] M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, Sur l'Apocalypse* (SC 423; Paris 1997), 70 zu Apk 4,8.

Das Petrusevangelium als ›rewritten Gospel‹?

Eine forschungsgeschichtliche Erörterung der Rezeption der Kategorie ›rewritten Bible‹ in Bezug auf frühchristliche Texte

Heike Omerzu

1 Hinführung

Mogens Müller, dem dieser Beitrag in kollegialer Verbundenheit und Dankbarkeit zugeeignet ist, hat sich Zeit seines Forscherlebens mit Fragen der Rezeption beschäftigt, und zwar schon lange bevor dies Teil des gängigen Methodenkanons der Bibelwissenschaften geworden ist. Bereits in seiner traditionsgeschichtlichen Untersuchung zum Menschensohn aus dem Jahr 1984 richtete sich Müllers Interesse sowohl auf die Rezeption des Alten Testamentes im Neuen als auch auf die Wirkungsgeschichte des Ausdrucks innerhalb der kanonischen Evangelien.[1] Dieses Werk mündete u. a. in eine umfangreiche Studie zur Rezeptions- und Forschungsgeschichte des Menschensohntitels, die Müller im Jahr 2008 vorgelegt hat.[2] Eine weitere, im vorliegenden Kontext wichtige, Leidenschaft Müllers gilt der Septuaginta, insbesondere in ihrer Bedeutung für die Entstehung und das Verständnis des Neuen Testamentes.[3] Schließlich ist als das jüngste Forschungsfeld Müllers sein Interesse für das Phänomen ›rewritten Bible‹ bzw. ›Rewritten Scripture‹[4] zu nennen, d. h. für die Fort- und Umschreibung biblischer Texte.

---

[1] Vgl. M. Müller, *Der Ausdruck ›Menschensohn‹ in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung* (AThD 17; Leiden 1984).

[2] Vgl. M. Müller, *The Expression Son of Man and the Development of Christology. A History of Interpretation* (Copenhagen International Seminar; London 2008); s. dort 452 f. für eine Übersicht aller seiner Veröffentlichungen zum Menschensohn bis dato.

[3] S. dazu neben etlichen Aufsätzen vor allem M. Müller, *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint* (Sheffield 1996).

[4] Vgl. zur Terminologie und deren kritischen Diskussion u. a. A. K. Petersen, »Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?« in *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (hg. von A. Hilhorst, É. Puech und E. Tigchelaar; JSJSup 122; Leiden 2007), 285–306; D. A. Machiela, »Once More, with Feeling: Rewritten Scripture in Ancient Judaism – A Review of Recent Developments,« *JJS* 61 (2010): 308–320; M. Zahn, »Rewritten Scripture,« in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (hg. v. T. H. Lim und J. J. Collins; Oxford 2010), 323–336; M. J. Bernstein, »›Rewritten Bible‹: A Generic Category Which has Outlived its Usefulness?«

Während der durch Geza Vermes im Jahr 1961 eher beiläufig geprägte Begriff ›rewritten Bible‹[5] in der Forschung hauptsächlich auf die außerkanonische Literatur des antiken Judentums bezogen worden ist (bes. Jubiläenbuch; Genesis Apokryphon; Liber Antiquitatum Biblicarum; Josephus' Antiquitates),[6] hat Müller ihn unter der dänischen Bezeichnung ›bibelske genskrivninger‹ (wörtlich: biblische ›Wieder‹- oder ›Um‹-schreibungen) bzw. unter dem englischen Ausdruck ›Biblical rewritings‹ auch für die kanonischen Evangelien fruchtbar gemacht.[7] Wie schon bei seiner frühen Studie zum Menschensohn (und anderen Arbeiten) geht es Müller auch bei diesem Unterfangen nicht unwesentlich darum aufzuzeigen, dass die Evangelien literarische Produkte und keine historischen Quellen sind, die etwa für die Rekonstruktion des historischen Jesus auswertbar seien.[8] Seine Grundannahme ist dabei, dass die kanonischen Evangelien durchweg literarisch voneinander abhängig sind, wobei Lukas sowohl von Markus als auch Matthäus abhängig sei, wodurch zugleich die hypothetische Logienquelle Q überflüssig werde.[9]

---

in ders., *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran* (2 Bde.; STDJ 107; Leiden 2013; zuerst erschienen in *Textus* 22 [2005]: 169–196), 39–62.

[5] Vgl. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (StPB 4; Leiden 1961, [2]1973), 67–126; dazu M. Müller, »The New Testament Gospels as Biblical Rewritings. On the Question of Referentiality,« *StTh* 68 (2014): 21–40, hier 23 mit Anm. 9.

Die Literatur zum Thema ist inzwischen Legion; vgl. außer den oben in Anm. 4 genannten Titeln auch die verschiedenen Beiträge im Band *Bibelske genskrivninger* (hg. v. J. Høgenhaven und M. Müller; Forum for Bibelsk Eksegese 17; Kopenhagen 2012), bes. K. Dalgaard, »Rewritten Bible – Vermes' forbandelse« (19–49); sowie A. Laato und J. van Ruiten, Hgg., *Rewritten Bible Reconsidered. Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24–26, 2006* (Studies in Rewritten Bible 1; Winona Lake, IN 2008); H. von Weissenberg, J. Pakkala und M. Marttila, Hgg., *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419; Berlin und New York 2011); J. Zsengellér, Hg., *Rewritten Bible after 50 Years: Texts, Terms, or Techniques. A Last Dialogue with Geza Vermes* (JSJSup 166; Leiden und Boston 2014).

[6] S. für die Rezeption in Bezug auf frühchristliche Texte u. in den Abschnitten 2 und 3.

[7] Vgl. M. Müller, »Evangelierne som bibelske genskrivninger: Til spørgsmålet om referentialitet,« in Høgenhaven und ders., Hgg., *Bibelske genskrivninger* (s. Anm. 5), 203–219; ders., »Koranen som ›bibelsk genskrivning‹,« in a. a. O., 377–412; ders., »Luke – the Fourth Gospel. The ›Rewritten Bible‹ Concept as a Way to Understand the Nature of the Later Gospels,« in *Voces Clamantium in Deserto* (FS K. Syreeni; hg. v. S.-O. Back und M. Kankaannieni; Studier i exegetik och judaistik utgivna af Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi 11; Åbo 2012), 231–242; ders., »The New Testament Gospels« (s. Anm. 5): 21–40; ders., *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske genskrivninger* (Kopenhagen 2015; hierbei handelt es sich um einen knappen, für ein breiteres Publikum abgefassten Band); vgl. zuletzt ders., »Acts as Biblical Rewriting of the Gospels and Paul's Letters,« in *Luke's Literary Creativity* (hg. v. ders. und J. T. Nielsen; LNTS 550; London et al. 2016), 96–117.

[8] Vgl. dazu bes. Müller, »New Testament Gospels« (s. Anm. 5).

[9] Vgl. Müller, »New Testament Gospels« (s. Anm. 5); ders., »Luke – the Fourth Gospel« (s. Anm. 7). Vgl. zur Diskussion von Müllers diesbezüglichen Überlegungen G. J. Malan, »Is rewritten Bible/Scripture the solution to the Synoptic Problem?« in *Hervormde Teologiese Studies/Theological Studies* 70/1 (2010), Art. #2101 (http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2101; download 12.09.2016). Ich danke J. T. Nielsen für diesen bibliographischen Hinweis. Vgl. au-

Während sich also Müllers Interessengebiete – was die Quellentexte angeht –, vor allem auf die Literatur des antiken Judentums sowie auf die kanonischen Evangelien richten, haben die neutestamentlichen Apokryphen kaum je seine wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen.[10] Im Folgenden möchte ich daher Müllers Beobachtungen zum Phänomen ›rewritten Bible‹ im Hinblick auf einen außerkanonischen frühchristlichen Text diskutieren, nämlich das Petrusevangelium (EvPetr), dessen Entstehungsgeschichte bekanntlich komplex und daher auch kontrovers diskutiert worden ist.[11] Im Mittelpunkt soll dabei die Frage stehen, ob das Verhältnis des Petrusevangeliums zu den kanonischen Evangelien sinnvollerweise als ›rewritten Bible‹ (was dem Müller'schen ›bibelske genskrivninger‹ bzw. ›Biblical rewritings‹ entspräche) oder auch als ›rewritten Gospel‹[12] bezeichnet werden kann, und welchen exegetischen bzw. heuristischen Gewinn eine solche Kategorisierung haben kann. In einem ersten Schritt ist dafür jedoch zu klären, wie das Konzept des ›Rewriting‹[13] im Hinblick auf frühchristliche Literatur rezipiert worden ist.

2 ›Rewritten Bible‹ jenseits der Literatur des Antiken Judentums

Für Müller ist einer der Kernaspekte, die Kategorie ›rewritten Bible‹ auf neutestamentliche Texte anzuwenden, dass der Prozess der Fort- und Weiterschreibung für ihn erweist, dass Referentialität bzw. Historizität aus der Sicht der Verfasser keine Rolle bei der Abfassung der Evangelien gespielt hat: »Biblical rewritings employ narration of history in a way which we today label fiction.«[14] Müller

---

ßerdem M. Müller und H. Omerzu, Hgg., *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis* (LNTS 573; London et al.), [im Erscheinen].

[10] Vgl. doch z. B. das sich an ein breiteres Publikum richtende Werk L. K. Müller und M. Müller, *En bog om Bibelen. Den historiske Bibel – Bibelens historie* (Kopenhagen ^{2}2010), das auch ein Kapitel zur frühchristlichen Literatur (Apostolische Väter und Neutestamentliche Apokryphen) enthält sowie die Übersetzung des Barnabasbriefes: M. Müller, »Barnabas' brev,« in *De apostolske Fædre, i dansk oversættelse med indledninger og noter* (hg. v. N. J. Cappelørn et al.; Kopenhagen 1985), 189–221.

[11] Vgl. dazu unten in Abschnitt 3.

[12] Vgl. etwa Müller, »New Testament Gospels« (s. Anm. 5), 29: »The Gospel of Matthew as rewritten Gospel of Mark«; F. Watson, »Luke Rewriting and Rewritten,« in Müller und Nielsen, Hgg., *Luke's Literary Creativity* (s. Anm. 7), 79–95, 82: »The Rewritten Gospel: Luke«; vgl. zum EvPetr als ›Rewritten Gospel‹ jetzt T. P. Henderson, *Gospel of Peter and Early Christian Apologetics: Rewriting the Story of Jesus' Death* (WUNT II/301; Tübingen 2011), bes. 32–43.221–225); s. zur Diskussion von Hendersons These u. Abschnitt 3.

[13] Mit Hinsicht auf Müllers Forschungsschwerpunkte wird im vorliegenden Beitrag nicht auf die vor allem im französischsprachigen Raum geführte Intertextualitätsdebatte unter dem Stichwort ›Relecture‹ frühchristlicher Texte eingegangen. Vgl. dazu etwa J. Zumstein, »Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur,« *NTS* 42 (1996): 394–411; D. Marguerat, »Actes de Paul et Actes canoniques: un phénomène de relecture,« *Apocrypha* 8 (1997): 207–224.

[14] Müller, »New Testament Gospels« (s. Anm. 5), 25.

versteht das Markusevangelium als ein ›rewriting‹, eine Um-schreibung der paulinischen Jesustradition für den innergemeindlichen Gebrauch.[15] Er lässt dabei offen, ob er ›rewritten Bible‹ als einen *Gattungsbegriff* oder als eine *Art der Textauslegung* versteht,[16] benutzt statt dessen beide Begriffe parallel und verweist in Bezug auf das Markusevangelium sowohl auf literarische Vorbilder im Alten Testament als auch grundsätzlich auf den Vorgang der Fortschreibung der ›biblischen Geschichte‹ aufgrund inhaltlicher Merkmale:

Thus the Gospel of Mark manifests itself as a ›biblical‹ book in the sense that its Jesus story perceives itself as a continuation of the biblical history contained in the sacred books of Judaism. (…) The most obvious literary model for this gospel and its successors, therefore, are the books of Samuel and Kings as expressions of deuteronomistic ideology in the shape of historical narrative. (…) The connection which the author of the Gospel of Mark establishes to the preceding history by the introductory quotations from Isaiah is further developed in the later gospels. The ›referentiality‹ of its continuation of the ›biblical‹ narrative is foremost to be found in the new life created by its proclamation, not in some past ›historical reality.‹[17]

Matthäus sei dann als ein »rewritten Gospel of Mark«[18] aufzufassen, wobei Müller die Art der matthäischen Bearbeitung unter Bezug auf Michael Goulder als

[15] A. a. O., 28 f.

[16] Ein Hauptkritikpunkt an Vermes' Konzept ist, dass er keine exakte Definition der Kategorie ›rewritten Bible‹ vorgelegt hat, wodurch es zugleich unklar bleibt, ob er damit eine besondere Art der Textauslegung oder eine eigenständige Gattung bezeichnen will; vgl. dazu Petersen, »Rewritten Bible« (s. Anm. 4), 289–291. Viele – so u. a. auch Müller, »New Testament Gospels« (s. Anm. 5), 23 – greifen daher auf die neun Charakteristika zurück, die Philipp S. Alexander aufgestellt hat, um Texte der Gattung ›rewritten Bible‹ zuordnen zu können (»Retelling the Old Testament,« in *It is Written: Scripture Citing Scripture* [FS B. Lindars; hg. v. D. A. Carson, H. G. M. Williamson und B. Lindars; Cambridge 1988], 99–121, 116–118): »(a) Rewritten Bible texts are narratives, which follow a sequential, chronological order. (…) (b) They are, on the face of it, free-standing compositions which replicate the form of the biblical books on which they are based. (…) (c) Despite the superficial independence of form, these texts are not intended to replace, or to supersede the Bible. (…) (d) Rewritten Bible texts cover a substantial portion of the Bible. (…) (e) Rewritten Bible texts follow the Bible serially, in proper order, but they are highly selective in what they represent. Some passages are reproduced more or less literally, some are omitted altogether, some abbreviated, some expanded. (…) (f) The intention of the texts is to produce an interpretative reading of Scripture. (…) (g) The narrative form of the texts means, in effect, that they can impose only a single interpretation on the original. (…) (h) The limitations of the narrative form also preclude making clear the exegetical reasoning. (…) (i) Rewritten Bible texts make use of non-biblical tradition and draw on non-biblical sources, whether oral or written. (…)«

Kritiker der Gattungstheorie schließen sich der Auffassung an, dass die Kategorie ›rewritten Bible‹ eine Auslegungsstrategie bezeichnet und sich auf Texte bezieht, »that [are] very closely related to the biblical text, expanding and paraphrasing and implicitly commenting on them« (G. Nickelsburg, »The Bible Rewritten and Expanded,« in *Jewish Writings of the Second Temple Period* [hg. v. M. E. Stone; CRINT 2,2; Assen 1984], 89–156, 89).

[17] Müller, »New Testament Gospels« (s. Anm. 5), 29.

[18] A. a. O.

Midrasch bezeichnet.[19] Das leitende Interesse sei dabei eine Re-Judaisierung der Markusvorlage gewesen, wozu Matthäus keine weiteren Quellen benötigt habe. In der Folgezeit habe Johannes das Markus- *und* das Matthäusevangelium umgeschrieben; Lukas schließlich sei ein ›rewriting‹ *aller* seiner drei Vorgänger.[20] Sein Hauptanliegen sei dabei gewesen, die Jesustradition in noch höherem Grad als seine Vorgänger in Kontinuität zu den heiligen Schriften des Judentums darzustellen.[21] Zusammenfassend stellt sich für Müller die Entwicklung wie folgt dar:

> There seems to be good reason for understanding the four New Testament gospels as examples of biblical rewritings. In the Gospel of Mark we find a transformation of Paul's gospel into a narrative. In the later gospels, we see a theologically correcting, clarifying and supplementing ›biblical‹ rewriting of the predecessor or the predecessors by means that we recognize in the books that have been labelled ›rewritten Bible.‹ (…) Recognizing the genre or interpretation strategy known as ›rewritten Bible‹ as a relatively widespread phenomenon in religious literature in Early Judaism opens up the possibility of a new understanding of what is going on in the New Testament gospels. It is obvious to look at it as a reception and development of a special early-Jewish use of fictionality in creating ›holy texts.‹ Of course, it is not new that much of what we read in the gospels is best labelled fiction. What is new is to look upon this phenomenon as a development of a genre or interpretative strategy at home in the Judaism which was the point of departure for the Christian church.[22]

Hier wird einerseits deutlich, dass es Müller bei der Übertragung der Kategorie ›rewritten Bible‹ auf das Neue Testament vor allem um die Infragestellung der Verwertbarkeit der Evangelien als ›historische Quellen‹ geht,[23] andererseits, dass die Kategorie ›rewritten Bible‹ von ihm sowohl als *Gattung* als auch (und wohl hauptsächlich) als eine *Strategie der Auslegung* älterer Texte und Traditionen verstanden und gebraucht wird, wobei es sich bei dieser Art der Rezeption um eindeutig jüdisches Erbe handelt.

Auch andere Exegeten und Exegetinnen haben in jüngerer Zeit[24] das Konzept des ›Rewriting‹ sowohl auf die neutestamentlichen Evangelien als auch

---

[19] Vgl. M. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London 1974).

[20] Vgl. zum Letzteren ausführlich Müller, »Luke – the Fourth Gospel« (s. Anm. 7) sowie ders., »Lukasevangeliets iscenesættelse af en historisk Jesus. Om den fortidige fortid,« in *Historie og konstruktion* (FS N. P. Lemche; hg. v. ders. und Th. L. Thompson; Forum for Bibelsk Eksegese 14; Kopenhagen 2005), 286–305.

[21] Müller, »New Testament Gospels« (s. Anm. 5), 32.

[22] A. a. O., 32 f.

[23] Gegen Malan, »Is rewritten Bible/Scripture« (s. Anm. 9), der die Spätdatierung des Lukasevangeliums verzerrend als zentrales Argument von Müllers Infragestellung der Logienquelle darstellt, während dessen Ausgangspunkt vielmehr die Rezeption der Kategorie ›rewritten Bible‹ ist, da sie für ihn die Annahme weiterer, vor allem hypothetischer Quellen und die Frage nach dem historischen Bezug der Texte erübrige.

[24] Vgl. zu Goulder bereits o. bei Anm. 19.

frühchristliche Literatur und andere Texte angewendet, allerdings in sowohl hermeneutisch als auch methodisch sehr unterschiedlicher Weise.

Francis Watson, der wie Müller die Existenz der Logienquelle in Frage stellt,[25] geht ebenfalls davon aus, dass Lukas sowohl Markus als auch Matthäus gekannt und beide Vorlagen umgearbeitet hat, weshalb er das dritte Evangelium als »rewritten Gospel«[26] bzw. den zugrundeliegenden Rezeptionsvorgang als ›Rewriting‹ bezeichnet. Sein Ausgangspunkt ist allerdings dezidiert *nicht* der Diskurs um die ›rewritten Bible‹, sondern ein weiteres Verständnis von Intertextualität und Rezeption:[27]

> Gospel writing predates the composition of the not-yet-canonical Matthew, Mark, Luke, and John, and it continues beyond them. This ongoing writing is always also *rewriting*. Writers of gospels or gospel-related literature interact with one another in a multiplicity of ways; it is this dynamic interaction that the concept of writing or rewriting seeks to evoke. Rewriting transgresses existing canonical boundaries, and may create new ones.
>
> In the prefatory remarks attached to his gospel, the evangelist Luke indicates his intention to rewrite the work of his predecessors – or rather, to rewrite the apostolic testimony to the gospel events (Luke 1.1–4). From Luke's perspective there can be no need for any future rewriting of his own work, in which his reader will find that perfect correspondence of text and truth that was previously lacking (cf. 1.4). One rewrites only to address the shortcomings of some prior writing, whether in the form of gaps to be filled or errors to be corrected, and Luke as author is not aware of any such shortcomings. Nevertheless, Luke is himself subjected to more or less drastic rewriting as his work is circulated and read.[28]

Watson versteht also nicht nur das Lukasevangelium als ›rewritten Gospel‹, sondern will mit seiner Definition von ›Rewriting‹ bewusst die Grenzen des neutestamentlichen Kanons überwinden. Eben diese Grenze überschreitet Pheme Perkins, wenn sie vorschlägt, die apokryphen Evangelien als ›rewritten scripture‹ anzusehen.[29] Bei Perkins erfolgt dies allerdings – im Gegensatz zu Watson –

---

[25] Vgl. dazu bes. F. Watson, *Gospel Writing. A Canonical Perspective* (Grand Rapids, MI und Cambridge 2013); vgl. dazu auch R. Bauckham, »Gospels before Normativization: A Critique of Francis Watson's *Gospel Writing*,« *JSNT* 37 (2014): 185–200; H. Omerzu, »Beyond the Fourfold Gospel: A Critical Reading of Francis Watson's *Gospel Writing: A Canonical Perspective*,« *JSNT* 37 (2014): 201–209; sowie die Replik von F. Watson, » A Response to Richard Bauckham and Heike Omerzu,« *JSNT* 37 (2014): 210–218.

[26] Watson, »Luke Rewriting and Rewritten« (s. Anm. 12), 81 (als Überschrift).

[27] Vgl. dazu Watson, »Luke Rewriting and Rewritten« (s. Anm. 12), 81 Anm. 8.

[28] A. a. O., 81; vgl. a. a. O., 82 f. für einen kurzen Überblick zu »The Rewritten Gospel: Luke« und ausführlich dazu Watson, *Gospel Writing* (s. Anm. 25), 156–216 (Chapter 4: Luke the Interpreter), wo er zwar die Idee des ›Rewriting‹ entfaltet, ohne jedoch den Begriff ›rewritten Gospel‹ zu verwenden. Watson beschreibt vielmehr die schriftstellerische Leistung des Lukas mit den Schlagworten »editing, rewriting, and interpreting« (a. a. O., 215).

[29] Vgl. Ph. Perkins, »Christology and Soteriology in Apocryphal Gospels,« in *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha* (hg. v. A. Gregory et al.; Oxford 2015), 196–212, 199 (Hervorhebung im Original): »Scholars use the expression ›rewritten scripture‹ for works like *Jubilees* and *Genesis Apocryphon* that engage in major reconfigurations of the base text (…). Similar patterns occur in the apocryphal gospels. Distinctions between genre types are often blurred; a text may hew closely to its scriptural archetype in one section while diverging radi-

unter bewusstem Rückbezug auf die Kategorie ›rewritten Bible‹, da ihr wichtig ist hervorzuheben, dass die nichtkanonischen Schriften *nicht* notwendigerweise beabsichtigten, die älteren Vorlagen zu ersetzen.[30] Den Vorgang der Rezeption bezeichnet Perkins etwas vage durch das Auftreten von vergleichbaren Mustern (similar patterns) und Analogien; sie weist außerdem – wie implizit Müller und andere – darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen *Gattung* und *Methode der Schriftauslegung* oft fließend sein kann.

Ebenfalls in Anlehnung an Vermes und Alexander überträgt Adele Reinhartz das Konzept ›rewritten Bible‹ unter der Bezeichnung ›rewritten Gospel‹ auf die unterschiedlichsten Fortschreibungen der neutestamentlichen Evangelien:

> The impulse to retell biblical stories has persisted far beyond the postbiblical era, and (…) it continues to the present day. Furthermore, not only sections of the Hebrew Bible but also NT books, in particular the canonical Gospels, have been told and retold, expanded and embellished from the early second century to the present, in diverse genres including passion plays, scholarly lives of Jesus, historical fiction, and cinema. Like the rewritten Bible of such postbiblical authors as Josephus and Pseudo-Philo, these narratives retell the canonical stories in their own words. In doing so, they explore the gaps in the sources, add extracanonical material and thereby arrive at accounts that are recognizably related to their biblical foundations yet distinct from them in numerous ways. Most important, these retold versions provide insight into the tensions, problems and gaps within their canonical sources even as they also function as vehicles for the individual perspectives of the storytellers themselves.
>
> Just as rewritten Bible is of interest to the field of biblical studies, so too should postcanonical Jesus narratives – ›rewritten Gospels‹ – be of interest to NT scholarship. In the first place, these narratives highlight issues and problems in the Gospels themselves and illustrate a range of hermeneutical possibilities. Second, and more to the point, postcanonical retellings of the Jesus story testify to the profound impact of the Gospels in history, society and culture.[31]

---

cally in another; it can be difficult to determine whether one should speak of a literary genre or simply a method of interpreting scripture in some cases. This ›rewritten scripture‹ analogy should prevent students of early Christianity from adopting the rhetorical ploy of heresiologists that ›other gospels‹ are replacements for the canonical gospels. They may foster interpretations of Jesus and salvation not evident in the received traditions, but their very existence depends upon readers familiar with a gospel canon.« Vgl. für ein weiteres Beispiel der Anwendung auf nachneutestamentliche Literatur B. Bucur, »Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?« *TS* 68 (2007): 92–112.

[30] Vgl. das dritte Kriterium bei Alexander, »Retelling the Old Testament« (s. Anm. 16), 116: »Despite the superficial independence of form, these texts are not intended to replace, or to supersede the Bible.«

[31] A. Reinhartz, »›Rewritten Gospel‹: The Case of Caiaphas the High Priest,« *NTS* 55 (2009): 160–178. Reinhartz untersucht als moderne Beispiele der Kategorie ›rewritten Gospel‹ zwei Werke aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs: D. L. Sayers, *The Man Born to be King. A Play-Cycle on the Life of Our Lord and Saviour, Jesus Christ* (London 1943) und Sh. Asch, *The Nazarane* (New York 1939). Sie zieht, was die Kategorie ›rewritten Gospel‹ angeht, folgenden Schluss (177 f.; Hervorhebung im Original): »*The Man Born to be King* and *The Nazarene* are straightforward examples of a category of the ›rewritten Bible‹ genre that we may term ›rewritten Gospel‹. Aside from their twentieth century dates, these imaginative works display the full set of char-

Anders als Müller[32] gehen Reinhartz und Perkins nicht explizit auf die Implikationen der Begrifflichkeit ›rewritten Bible‹ bzw. ›rewritten s/Scripture(s)‹ ein, die unter anderem die Frage nach der Geltung und Kanonizität der Basistexte aufwirft. Diese Problematik stellt sich nicht für Watson, insofern er sich bewusst von der Kategorie ›rewritten Bible‹ distanziert und für die Frühzeit ein Überlieferungsmodell jenseits der Kanongrenzen favorisiert.[33] Für Reinhartz, die die Kategorie ›rewritten Gospel‹ ausdrücklich als *Gattung* versteht, ist es entscheidend, dass die Neuerzählungen der ›Jesusgeschichte‹ sowohl Licht auf Fragen und Probleme der neutestamentlichen Evangelien selbst als auch auf deren Wirkungsgeschichte werfen können. Zu fragen ist allerdings, ob dies nicht auch mit alternativen Rezeptionsmodellen erreicht werden kann und worin der besondere Gewinn des Rückgriffs auf die Kategorie ›rewritten Bible‹ liegt. Doch zunächst wenden wir uns dem Petrusevangelium als ›rewritten Gospel‹ zu.

3 ›Rewritten Bible‹ und das Petrusevangelium

Die als Petrusevangelium bezeichnete apokryphe Schrift ist am vollständigsten bezeugt im sog. Akhmîm Codex (P. Cair. 10759),[34] der im Jahr 1886/1887 entdeckt wurde. Dieser Codex enthält sowohl eine Abschrift der Petrusapokalypse, Teile des griechischen Henochbuches und des Martyrium des Anazarbus[35] als

acteristics associated with the genre ›rewritten Bible‹: they tell the story of Jesus in a sequential way; they are clearly and obviously based on the Gospel accounts; they follow the overall order and narrative thrust of the Gospels while adding and expanding from other sources and the fertile imaginations of their authors. (…) While their creative approach to these problems does not shed light on the historical issues of the first century as such, Sayers and Asch address the same exegetical problems as do commentators, theologians and historians. *The Man Born to Be King* and *The Nazarene*, like other examples of the ›rewritten Gospel‹ and the larger category of ›rewritten Bible‹ into which it fits, demonstrate the pivotal role that biblical narrative continues to play as a vehicle through which not only to address historical issues or develop theological positions but also to address the central issues and conflicts of successive generations.«

[32] Vgl. Müller, »The New Testament Gospels« (s. Anm. 5), 23 f.

[33] Vgl. etwa Watson, *Gospel Writing* (s. Anm. 25), 7: »It is (…) to be expected that gospels later deemed canonical were at first intimately related to gospels later passed over, and that all kinds of intertextual connections may still be discerned in spite of the canonical boundary.«

[34] Vgl. zur Geschichte des Manuskriptes Th. J. Kraus und T. Nicklas, Hgg., *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS.NF 11; Berlin und New York 2004), 25–31; P. Foster, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary* (Texts and Editions for New Testament Study 4; Leiden und Boston 2010), 1–7. Die *editio princeps* wurde veranstaltet durch U. Bouriant, *Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 9,1; Paris 1892), 93–147. Vgl. Kraus und Nicklas, Hgg., a. a. O., 55–68, für weitere Zeugen des Petrusevangeliums, auf die im vorliegenden Beitrag aus Platzgründen nicht eingegangen werden kann.

[35] Th. J. Kraus, »Rezension zu T. P. Henderson, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics*,« *ThLZ* 137 (2012): 188 f. weist zu Recht darauf hin, dass zu erwägen wäre, auch diese Texte in die Betrachtung einzubeziehen, was im vorliegenden Kontext ebenfalls nicht möglich ist.

auch ein Fragment mit einem Bericht über die Passion und Auferstehung Jesu, welcher teilweise keine Parallelen im Neuen Testament besitzt und aus der Perspektive des Petrus abgefasst ist (vgl. EvPetr 60; vgl. 26). Vermutlich handelt es sich dabei um eine Version desjenigen Textes, den der Bischof von Antiochien, Serapion, um das Jahr 200 n. Chr. gegenüber der Gemeinde in Rhossus als Petrusevangelium bezeichnete (vgl. Euseb, Hist Ekkl VI 12,1–6).[36]

Nachdem die erste Euphorie um das Petrusevangelium bereits im ersten Jahrzehnt nach dessen Veröffentlichung abgeebbt war und Léon Vaganay im Jahr 1930 seinen großen Kommentar vorgelegt hatte,[37] wurde es lange Zeit sehr ruhig um diesen Text. Erst in den 1970er Jahren richtete sich wieder vermehrt die exegetische Aufmerksamkeit auf das Petrusevangelium, wohl nicht zuletzt im Zuge des neu aufgekommenen Interesses für nichtkanonische Literatur.[38] Allerdings standen seit den Anfängen seiner Erforschung durchweg zwei Fragen im Mittelpunkt, einerseits die nach dem vermeintlichen Doketismus bzw. allgemeiner der Christologie des Petrusevangeliums,[39] andererseits, und noch kontroverser diskutiert, die nach seinen traditions- und überlieferungsgeschichtlichen Grundlagen, insbesondere nach dem Verhältnis zu den kanonischen Evangelien. Es kann an dieser Stelle nicht die gesamte Forschungsgeschichte nachgezeichnet werden; da dies außerdem in jüngerer Zeit verschiedentlich unternommen wurde,[40] soll hier ein kurzer Überblick genügen.

Die Erforschung der Quellen und traditionsgeschichtlichen Grundlagen des Petrusevangeliums lässt sich grob in drei Phasen einteilen.[41] Philipp Augustin bezeichnet die frühe Erforschung des Petrusevangeliums, die ganz im Zeichen der Literarkritik bzw. der Beschäftigung mit der Synoptischen Frage stand, treffend als eine »Ganz-oder-gar-nicht-Spaltung«.[42] Damit charakterisiert Augustin die Tatsache, dass die Forschung sich in zwei Lager teilte, von denen das eine, weitaus größere, die Meinung vertrat, das Petrusevangelium sei literarisch direkt von den kanonischen Evangelien abhängig, wohingegen eine kleinere Gruppe von Kritikern annahm, das Petrusevangelium sei vollständig unabhängig von ihnen und beruhe vielmehr auf mündlicher Tradition (A. Hilgenfeld; P. Gard-

[36] In diesem Sinne, wenngleich mit Vorbehalt, Kraus und Nicklas, *Petrusevangelium* (s. Anm. 34), 12–16; Foster, *Gospel of Peter* (s. Anm. 34), 105–110; vgl. auch H. Omerzu, »The Christology of the Gospel of Peter,« in *Connecting Gospels: Beyond the Canonical Non-Canonical Divide* (hg. von S. Parkhouse und F. Watson; Oxford) [im Erscheinen].

[37] Vgl. L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre* (EBib; Paris 1930).

[38] Vgl. Foster, *Gospel of Peter* (s. Anm. 34), 33–39.

[39] Vgl. dazu Omerzu, »Christology« (s. Anm. 35).

[40] Vgl. Foster, *Gospel of Peter* (s. Anm. 34), 115–147; Henderson, *Gospel of Peter* (s. Anm. 12), 17–32; Ph. Augustin, *Die Juden im Petrusevangelium. Narratologische Analyse und theologiegeschichtliche Kontextualisierung* (BZNW 214; Berlin und Boston 2015), 57–109.

[41] Vgl. für einen detaillierteren Gliederungsansatz Foster, *Gospel of Peter* (s. Anm. 34), 5–39.

[42] Augustin, *Juden* (s. Anm. 40), 62. Der folgende Abriss orientiert sich an Augustin, a. a. O., 58–73.

ner-Smith u. a.).[43] Die Diskussionslage veränderte sich unter dem Einfluss der formgeschichtlichen Methode, und die zweite Phase der Erforschung der Überlieferungsgeschichte des Petrusevangeliums war vor allem durch die Annahme der Verarbeitung vorkanonischen Traditionsgutes gekennzeichnet (N. Walter; J. Denker; H. Koester u. a.).[44] Die wohl weitreichendste und komplexeste Hypothese hierzu hat John Dominic Crossan vorgelegt.[45] Er vertritt keine ›Ganz-oder-gar-nicht-‹, sondern eine ›Sowohl-als-auch-‹ Lösung,[46] insofern er davon ausgeht, dass die älteste Schicht des Petrusevangeliums, das von ihm als »Cross Gospel« bezeichnet wird, auch die Grundlage der synoptischen Passionsdarstellungen bilde. Das uns vorliegende Petrusevangelium repräsentiere aber eine spätere Redaktionsstufe, die teilweise von den kanonischen Evangelien abhängig sei, wodurch die verschiedenen Darstellungen harmonisiert werden sollten.

Als letzte Phase[47] ist die von Raymond E. Brown u. a. vorgetragene Verhältnisbestimmung durch ›Sekundäre Mündlichkeit‹ (›Secondary Orality‹)[48] zu nennen. Dieser Ansatz will vor allem den vielen Unterschieden zwischen dem Petrusevangelium und den kanonischen Evangelien Rechnung tragen. Fraglich ist aber, ob die Übereinstimmungen hinreichend erklärt werden können.[49]

Darüber hinaus gab und gibt es noch verschiedene andere Versuche, das Verhältnis zwischen dem Petrusevangelium und anderen mündlichen oder schriftlichen Traditionen zu bestimmen, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann. Es ist jedoch festzuhalten, dass die Mehrzahl der Forscher und Forscherinnen zumindest von einer Kenntnis eines der oder mehrerer kanonischen Evangelien durch den petrinischen Autor ausgeht.[50]

---

[43] Vgl. a. a. O., 60.

[44] Vgl. a. a. O., 64–66.

[45] Vgl. J. D. Crossan, *The Cross that Spoke. The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco 1988); außerdem bereits ders., *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon* (Minneapolis 1985); vgl. Henderson, *Gospel of Peter* (s. Anm. 12), 28.

[46] J. D. Crossan, »The Gospel of Peter and the Canonical Gospels,« in *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte* (hg. v. Th. J. Kraus und T. Nicklas; TU 158; Berlin 2007): 117–134, 134: »independence-and-dependence solution«.

[47] Augustin, *Juden* (s. Anm. 40) verweist außerdem noch auf den »Social-Memory Approach« (74–76) und auf »Rewritten Gospel« (76–81), s. zum Letzteren unten.

[48] Vgl. R. E. Brown, »The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority,« *NTS* 33 (1987): 321–343.

[49] Vgl. ähnlich Henderson, *Gospel of Peter* (s. Anm. 12), 30 f.

[50] Augustin, *Juden* (s. Anm. 40), 103–109 u. ö. setzt zwar voraus, dass das Petrusevangelium sowohl kanonisch als auch apokryph werdende Traditionen aufgreift, sein Hauptanliegen ist aber die Frage nach »Aufnahmeintention und sprachlich-literarischer Verarbeitung« (103). Das Petrusevangelium sei als eine »›*aktualisierende Neuerzählung*‹ der Passion und Auferstehung Christi« (103 f. u. ö.) aufzufassen, da es »nicht bereits vorhandene Berichte *nach*erzählt, *fort*- oder *um*-schreibt, sondern einen eigenständigen Entwurf derselben bietet« (104) »und in dieser Form das *foundational narrative* des Christentums für seine intendierten Leser des zweiten Jahrhunderts aktualisiert« (105). Es wird darauf zurückzukommen sein, ob sich diese Perspektive *de facto* von der Hendersons (und implizit Müllers) so sehr unterscheidet, wie Augustin dies darstellt (76–81).

Timothy P. Henderson war meines Wissens der erste, der das Petrusevangelium als ›rewritten Gospel‹ bezeichnet und mithilfe der Kategorie ›rewritten Bible‹ (unter Bezug auf Vermes, Alexander u. a.) untersucht hat.[51] Hendersons These lautet:

> 1) that GP (i. e. the Gospel of Peter; H. O.) is a form of ›rewritten gospel‹, a text whose author has reworked earlier gospels by clarifying, expanding, and revising them in order to make the narrative meaningful within the new situation of him and his readers; and 2) that the criticisms from those outside of the Christian movement were the primary factor that influenced the Petrine evangelist's rewriting of the earlier stories. Our author modeled his gospel after the NT accounts, reworking them to address his own context and supplementing the material from them with oral tradition, legends, and his own imaginative creations.[52]

Henderson entkräftet den möglichen Vorwurf des Anachronismus, den die Ersetzung von ›rewritten *Bible*‹ durch ›rewritten *Gospel*‹ mit sich führen könnte, indem er auf den autoritativen und quasi kanonischen Status des Matthäus-, Markus-, Lukas- und Johannesevangeliums im 2. Jh. hinweist und folgert:

> I think that it is likely that the Petrine evangelist held these particular four gospels in high esteem and considered their stories about Jesus' life, death, and resurrection to be a type of ›sacred narrative,‹ in the sense that they speak of what holds great religious significance. Undoubtedly, these stories were foundational religious narratives in early Christian communities in the same way that, say, the stories of the Pentateuch held significance for the writers of certain RBTs (i. e. rewritten Bible Texts; H. O.).[53]

Die Kategorie ›rewritten Bible‹ stellt für Henderson eine Analogie[54] dar, mit der er das Verhältnis zwischen Petrusevangelium und den kanonischen Evangelien beschreiben will. Dies sei jedoch nicht so zu verstehen, dass der petrinische Autor entsprechende Texte gekannt habe: »The examples from the RBTs (…) serve as representative *models* of the type of omissions, adaptions, and additions that also occur in GP's handling of the NT gospels.«[55] Auch Henderson beruft sich auf die neun von Alexander aufgestellten Kriterien zur Charakterisierung der Gattung ›rewritten Bible‹ und sieht lediglich das dritte von ihnen nicht erfüllt, nämlich dass der jüngere Text nicht beabsichtige, den Ursprungstext zu ersetzen.[56]

Bei Hendersons gründlichen Textanalysen und Vergleichen des Petrusevangeliums mit sowohl den kanonischen Evangelien als auch anderer frühchristlichen Literatur steht der Vergleich mit Vertretern der Kategorie ›rewritten Bible‹

---

[51] Vgl. für das Folgende bes. Henderson, *Gospel of Peter* (s. Anm. 12), 32–43, wo er seine hermeneutischen und methodischen Prämissen erläutert.

[52] A. a. O., 42 (im Original teilweise kursiviert).

[53] A. a. O., 37 f.

[54] A. a. O., 33.224.

[55] A. a. O., 40 (meine Hervorhebung; H. O.).

[56] Vgl. Alexander, »Retelling the Old Testament« (s. Anm. 16), 116 sowie o. bei Anm. 29, wo deutlich wird, dass Perkins gerade diesen Aspekt als Parallele zwischen ›rewritten Bible‹ und ›rewritten Gospel‹ hervorhebt.

eher im Hintergrund und wird lediglich in den Teilzusammenfassungen aufgegriffen.[57] Dies scheint einmal mehr zu zeigen, dass es ihm tatsächlich hauptsächlich um einen heuristischen Vergleich in Bezug auf die Kategorie ›rewritten Bible‹ geht. Henderson selbst bezeichnet seinen Zugang als redaktionskritisch, wobei er allerdings im Gegensatz zu vergleichbaren Studien eine Bearbeitung aller vier kanonischen Evangelien durch den petrinischen Verfasser voraussetzt.[58]

Hendersons Interpretation des Petrusevangeliums als ›rewritten Gospel‹ wurde sowohl befürwortend als auch kritisch rezipiert. So verweist Daniel Lynwood Smith in einer kurzen Studie zum Protevangelium des Jakobus und zum Petrusevangelium auf Henderson und stellt zusammenfassend fest:

> What we find in the *Gospel of Peter* are the same sorts of questions and answers found in the midrashim, but the manner in which the ›implicit exegesis‹ unfolds is far more similar to the genre of Rewritten Scripture than to the form of midrash. It is perhaps ironic that a fuller understanding of this frequently anti-Jewish gospel will require a closer conversation with the array of mostly Jewish texts that constitute the corpus of Rewritten Scripture.[59]

Smith greift für seine Analyse des Petrusevangeliums u. a. auf die Definition der Gattung ›rewritten Bible‹ durch Brant Pitre zurück,[60] nach dessen Auffassung durch den Vorgang des Um- und Fortschreibens *vollständig neue literarische Werke* entstehen. Dies deckt sich abermals nicht mit Alexanders drittem Kriterium (auf den Smith im Übrigen auch gar nicht hinweist) und nötigt Smith zu der richtigen Schlussfolgerung: »according to Pitre's characteristics, not only is the *Gospel of Peter* a rewritten Gospel, but Matthew is also rewritten Mark.«[61] Dem dürfte Müller (sowie unter anderen Voraussetzungen auch Watson) wohl vollkommen zustimmen.

Paul Foster und Thomas J. Kraus kritisieren beide vor allem Hendersons hermeneutisch wie methodisch unscharfe Rezeption der Kategorie ›rewritten

---

[57] Vgl. z. B. Henderson, *Gospel of Peter* (s. Anm. 12), 153: »Examples from Second Temple rewritten Bible texts resemble GP's handling of the NT gospels. Just as the Petrine evangelist has altered the Matthean story to counter ongoing claims that the disciples did or could have stolen Jesus' body, so the author of *Jubilees* altered stories from Genesis and Exodus in his effort to show that the heroes of Genesis practiced Pentateuchal laws long before the time of Moses. Likewise, where the writer of the *Genesis Apocryphon* adds a name to one of the Egyptian princes in the story of Abraham and Sarah, GP assigns the name of Petronius to the centurion who is left unnamed in the NT stories.«

[58] Vgl. a. a. O., 33 Anm. 122 und S. 42.

[59] D. L. Smith, »Questions and Answers in the Protevangelium of James and the Gospel of Peter,« in *Sacra Scriptura: How ›Non-Canonical‹ Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity* (hg. v. J. H. Charlesworth et al.; London und New York 2014), 171–185, 185.

[60] Vgl. B. Pitre, »Rewritten Bible,« in *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (hg. v. D. E. Aune; Louisville, KY 2003), 410–414.

[61] Smith, »Questions and Answers« (s. Anm. 59), 182; vgl. ebd. Anm. 35, wo er zu Recht bemerkt: »This same caveat, *mutatis mutandis*, applies to the reasoning offered by Henderson.«

Bible‹.[62] Foster nimmt besonders daran Anstoß, dass unklar sei, ob Henderson die These vertrete, das Petrusevangelium sei ein Vertreter der Gattung ›rewritten Bible‹, oder ob es sich bei seinem Vergleich lediglich um »a suggestive analogy to rewritten scriptural texts«[63] handele. Sowohl Foster als auch Kraus merken zu Recht an, dass – falls es Henderson um den Erweis der Zugehörigkeit zur Gattung ›rewritten Bible‹ gehe – ein detaillierter und methodisch reflektierter Vergleich mit jüdischen Vergleichstexten wie etwa dem Jubiläenbuch oder Josephus' Antiquitates erforderlich sei.[64]

Diese Kritik verfängt m. E. nur zum Teil, da Henderson, wie oben gezeigt, mehrmals von ›Analogie‹ und einem vergleichbaren Zugang der Interpretation spricht. Erst in seiner abschließenden Zusammenfassung nimmt Henderson die Gattungsfrage in den Blick, wenn er vorsichtig urteilt: »The category ›rewritten gospel‹ that I have proposed may have other members in addition to GP. The *Epistula Apostolorum* and the *Gospel of the Ebionites* are two of the leading candidates for nomination, although further study is necessary on this front.«[65] Bereits der folgende Satz macht jedoch deutlich, dass ›rewritten Gospels‹ für ihn nicht notwendigerweise zur Gattung ›rewritten Bible‹ gehören: »By understanding *the way* that authoritative religious texts were rewritten by Jews in antiquity, we might better appreciate this practice by Christians of the same era.«[66]

Wenn allerdings lediglich vergleichbare Weisen der Textauslegung im Blick seien, dann sei die Bezeichnung ›rewritten Gospel‹ infolge Foster nichts anderes als »fancy terminology«,[67] und Henderson zeige lediglich quellen- und redaktionskritisch auf, wie das Petrusevangelium komponiert sei:

> The application of the category of ›rewritten bible‹ to the *Gospel of Peter* in order to describe it as ›rewritten gospel‹ may however be little more than terminological sophistry that is used to ›jazz-up‹ what is actually a standard redactional and source critical study. In applying these traditional methods to the *Gospel of Peter* Henderson has undertaken a responsible analysis. If, however, the category of ›rewritten bible‹ is intended to have more heuristic leverage for analyzing the text of the *Gospel of Peter*, then alas the book is lacking a necessary chapter showing the key features of these Second Temple Jewish texts and their generic parallels in the *Gospel of Peter*. The core claims of the book, that the *Gospel of Peter* has repackaged earlier gospel narratives for apologetic and polemical purpose, is to my mind correct (…)![68]

---

[62] Vgl. P. Foster, »Rezension zu T. P. Henderson, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics*,« *EC* 3 (2012): 119–122; Kraus, »Rezension« (s. Anm. 35).

[63] Foster, »Rezension« (s. Anm. 62), 119.

[64] Vgl. Foster, a. a. O.; Kraus, »Rezension« (s. Anm. 35), der insgesamt eine Präzisierung der Begrifflichkeit und Vergleichskriterien anmahnt.

[65] Henderson, *Gospel of Peter* (s. Anm. 12), 224.

[66] A. a. O. (meine Hervorhebung; H. O.)

[67] Foster, »Rezension« (s. Anm. 62), 120.

[68] Foster, a. a. O., 121. Dem schließt sich Augustin, *Juden* (s. Anm. 40), 81, an und urteilt, Hendersons redaktionskritischer Zugang sei ein »forschungsgeschichtlicher Rückschritt« hinter bspw. den Ansatz der ›Secondary Orality‹. Vgl. für eine ähnliche Kritik in Bezug auf Müllers

Augustin nimmt Fosters und Kraus' Kritikpunkte auf und führt sie weiter. Er versteht Hendersons Anliegen so (was sich nicht exakt mit Fosters Auffassung deckt), dass dieser »wirklich eine weitgehende Gleichartigkeit bei der Verarbeitung des vorgefundenen Traditionsmaterials [meine] und (…) darin eine hermeneutisch wertvolle Parallele, die unser Verständnis von Entstehung und Aussageintention des Petrusevangeliums vertiefen soll«,[69] erkenne. Eine solche Gleichartigkeit hält Augustin aus zwei Gründen für unwahrscheinlich: Zum einen sei der autoritative Status der ›rewritten Bible‹ Texte nicht mit dem der kanonischen Evangelien zur Zeit der Abfassung des Petrusevangeliums vergleichbar.[70] Zum anderen greife die Theorie Hendersons »sowohl bei der Beschreibung der Intention als auch der literarischen Arbeit des Petrus-Evangelisten zu kurz. Die Freiheit, die er beim Umgang mit dem Traditionsmaterial an den Tag legt, geht über die eines ›interpretative reading‹ hinaus.«[71] Der zweite Kritikpunkt ist m. E. nicht zwingend, da ›rewritten Bible‹ Texte einen sehr unterschiedlichen Grad an ›Freiheit‹ in der Bearbeitung ihrer Vorlagen an den Tag legen können.[72]

Die Diskussionspunkte in Bezug auf die Auffassung, das Petrusevangelium sei ein ›rewritten Gospel‹, lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Ist die Kategorie ›rewritten Gospel‹ im Sinne einer Gattung, auf einer Linie oder gar generisch verwandt mit Textvertretern der ›rewritten Bible‹ zu verstehen, oder dient sie lediglich dazu, analoge Zugänge der Textinterpretation auszumachen und daraus Schlüsse auf das Petrusevangelium zu ziehen?
2. Falls es sich nur um ähnliche Strategien der Auslegung handelt, worin liegt dann der Gewinn dieses Ansatzes? Trägt die Kategorisierung als ›rewritten Gospel‹ etwas Neues zum Verständnis von Intention und literarischer Leistung des Petrusevangeliums bei oder handelt es sich lediglich um eine Variante der Redaktionskritik bzw. um eine Form der Intertextualität und Rezeption?

Konzeption Malan, »Is rewritten Bible/Scripture (s. Anm. 9), 6: »The term rewritten Bible/Scripture can be viewed as merely an alternative for using a previous or existing (gospel) text as a source for a new one.« Auch Foster bemerkt interessanter Weise: »Although not exhibiting the same degree of freedom, using Henderson's analogy perhaps Matthew and Luke are also example of ›rewritten gospel‹ texts« (120).

[69] Augustin, *Juden* (s. Anm. 40), 78.

[70] A. a. O., 78 f.

[71] A. a. O., 79. Augustin verweist dazu auf J. Hartenstein, »Das Petrusevangelium als Evangelium,« in Kraus und Nicklas, Hgg., *Evangelium nach Petrus* (s. Anm. 46), 159–181, 175: »Auf die ganze Passionserzählung des EvPetr bezogen lässt sich aber nicht eindeutig sagen, dass sie eine interpretierende Fortschreibung anderer Evangelien ist.« Allerdings ist Hartensteins Interesse insgesamt ein anderes. Sie verbindet die Diskussion nicht mit der Frage nach ›rewritten Bible‹, und es sie deutet »die Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit anderen Evangelien nicht primär als Hinweis auf die Kenntnis von Schriften oder anderer Tradition in dieser oder jener Form. Entscheidend ist vielmehr die eigene Absicht des EvPetr, das sicher Beziehungen zu anderer Evangelienliteratur hat, aber vor allem ein autonomer Entwurf ist.« (Hartenstein, a. a. O., 181)

[72] Vgl. dazu allein Selektivität als das fünfte Kriterium bei Alexander, »Retelling the Old Testament« (s. Anm. 16), 117.

3. Falls der Vergleich des Petrusevangeliums mit der Kategorie ›rewritten Bible‹ fruchtbar ist, inwiefern lässt sich dieser Zugang dann auch auf die neutestamentlichen Evangelien übertragen? Diese Frage stellt sich insbesondere im Licht des Alters und des autoritativen Status der um- und fortgeschriebenen Ausgangstexte.

ad 1) Wie bereits angedeutet, verstehe ich Hendersons Anliegen nicht so, dass es ihm darum geht, das Petrusevangelium der Gattung ›rewritten Bible‹ zuzuordnen; er hat vielmehr analoge Strategien der Um- und Fortschreibung von autoritativen Ausgangstexten im Blick. Für die Erhebung gemeinsamer Gattungsmerkmale bedürfte es in der Tat einer hermeneutischen wie methodischen Präzisierung, die etwa über Alexanders Kriterien hinausführt und einen Vergleich mit antik jüdischen sowie in einem nächsten Schritt weiteren frühchristlichen Texten erfordert. Allerdings dürfte sich dies allein angesichts der sehr disparaten äußeren Formen – insbesondere, wenn man Reinhartz' Maximalmodell vertritt – als ein schwieriges Unterfangen darstellen, das u. a. einer gründlichen Diskussion von Gattungstheorien[73] bedarf.

ad 2) Wenn die Kategorie ›rewritten Gospel‹ jedoch lediglich auf ein Verfahren der Auslegung älterer Vorlagen abzielt, ist in der Tat zu fragen, worin der Mehrgewinn gegenüber anderen redaktionsgeschichtlichen Ansätzen liegt, zumal Henderson selbst sich als Vertreter eines solchen versteht. Meines Erachtens ermöglicht die Kategorie ›rewritten Gospel‹ insbesondere, dem Umstand Rechnung zu tragen, dass ein Text sich auf ein *foundational narrative* – um einen Ausdruck zu leihen, den sowohl Henderson als auch Augustin verwenden –[74] bezieht und dieses für die eigene Gegenwart und Situation aktualisiert. Dies kann insofern über eine rein redaktionsgeschichtliche Untersuchung hinausführen, als dieses Narrativ sowohl mündliche Traditionen als auch (ggf. mehrere) schriftliche Quellen umfassen kann. Diese Vorlagen liegen uns nicht mehr unbedingt alle vor, weshalb sich der Rezeptionsprozess nur teilweise rekonstruieren lässt. Sind einige der Ausgangstexte allerdings deutlich zu identifizieren, lassen sich Tendenzen der Bearbeitung bestimmen.[75] Die zugrunde gelegte Perspektive ist damit weiter und komplexer als bei traditionellen redaktionsgeschichtlichen Ansätzen.

Berechtigt ist allerdings die Frage, ob ein solcher Zugang nicht grundsätzlich auch durch andere Ansätze der Rezeptionstheorie und Intertextualität möglich ist. D. h. also, ob die Rede von ›Rewriting‹ im Sinne Watsons oder von ›Neuerzählen‹ im Sinne Augustins nicht angemessener ist. Ein heuristischer Gewinn des Gebrauchs der Kategorie ›rewritten Bible‹ dürfte darin liegen, dass diese den Blick für die Gemeinsamkeiten antik jüdischer und frühchristlicher Exegese

[73] Vgl. dazu u. a. Dalgaard, »Rewritten Bible« (s. Anm. 5), 43–49.
[74] Vgl. o. Anm. 50 und bei Anm. 53.
[75] Vgl. dazu den Beitrag von J. T. Nielsen im vorliegenden Band.

schärft. Dies gilt selbst bei einem Text wie dem Petrusevangelium, das sich durch eine kritisch-distanzierte und polemische Haltung gegenüber den ›Juden‹ innerhalb der Erzählung auszeichnet. Darüber hinaus ermöglicht die Kategorie ›rewritten Gospel‹ in höherem Maße, als dies andere Ansätze vermögen, der Vielfalt frühchristlicher Traditionen Rechnung zu tragen, womit wir beim letzten Punkt angelangt wären.

ad 3) Meines Erachtens lässt sich das Modell des ›rewritten Gospel‹ unter den oben skizzierten Prämissen (d. h. nicht als Untergattung der ›rewritten Bible‹, sondern als Strategie der Auslegung) prinzipiell auch auf die kanonischen Evangelien übertragen. Allerdings gehe ich dabei – im Gegensatz etwa zu Müller – einerseits von einer komplexen Überlieferungsgeschichte der Evangelien aus: Sowohl die komplizierte Textgeschichte[76] der kanonisch werdenden Evangelien als auch die Vielfalt der apokryphen Traditionen lässt erahnen, dass nur ein Bruchteil frühchristlicher Traditionen auf uns gekommen ist. Ich halte es daher für eine unnötige hermeneutische wie methodische Beschränkung, die vier kanonisch gewordenen Evangelien linear voneinander abzuleiten zu wollen. Damit ist nicht gesagt, dass die Forschung an hypothetischen Quellen wie der Logienquelle festhalten bzw. neue rekonstruieren sollte, sondern, dass man vielmehr mit einer Vielfalt der Anfänge zu rechnen hat. Jedoch scheint mir fraglich, ob der Prozess des ›Rewriting‹ bereits bei Markus (im Verhältnis zu Paulus) einsetzt.[77] Soweit sich das auf gegenwärtigem Quellenstand beurteilen lässt, hat Matthäus das erste ›rewritten Gospel‹ vorgelegt, indem er u. a. das Markusevangelium als Vorlage benutzt und um- und fortgeschrieben hat. Auch hier sollte aber lediglich von einer Analogie zur Kategorie ›rewritten Bible‹ die Rede sein, da Markus für Matthäus kaum bereits einen vergleichbaren autoritativen Status besaß, wie dies für die entsprechenden antik jüdischen Texte im Verhältnis zu ihren Ausgangstexten angenommen werden kann. Ebenfalls gehe ich nicht davon aus, dass alle ›rewritten Gospel‹ Vertreter ihre Vorgänger notwendigerweise ersetzen wollten, sondern – wie nicht zuletzt der Vier-Evangelien-Kanon zeigt – ein Nebeneinander verschiedenster Versionen möglich war.

4 Abschließende Würdigung

Die Interpretation frühchristlicher Texte wie des Petrusevangeliums, aber auch der neutestamentlichen Evangelien mithilfe der Kategorie ›rewritten Bible‹ scheint mir fruchtbar, wenn dabei primär *analoge Strategien der Auslegung* und

[76] Vgl. etwa B. D. Ehrman, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (NTTS 33; Leiden et al. 2006).

[77] Vgl. o. bei Anm. 15; zur Fragestellung insgesamt auch E.-M. Becker, T. Engberg-Pedersen und M. Müller, Hgg., *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and against Pauline Influence on Mark* (BZNW 199; Berlin und Boston 2014).

die situative Aktualisierung der Vorlagen und *nicht Gattungsfragen* in den Blick genommen werden. Auf diese Weise kann neues Licht auf bekannte Rezeptionsprozesse geworfen werden, wobei eine Präzision der Begrifflichkeit und Methodik wünschenswert ist.

Es ist Müllers Verdienst als einer der ersten die Kategorie ›rewritten Bible‹ auf die Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Evangelien übertragen zu haben. Zwar eröffnet die Konzeption ›rewritten Gospel‹ die Möglichkeit, ohne die Logienquelle Q auszukommen, sie widerlegt aber nicht zwingenderweise deren Existenz. In jedem Fall kann die Konzeption ›rewritten Gospel‹ helfen, den Blick für die Gemeinsamkeiten von antik jüdischen und neutestamentlichen Schriften zu schärfen.

Reception of the Johannine Logos in the *Trimorphic Protennoia*

The Gnostics and the Bible – Part II*

Tilde Bak Halvgaard

Reception of the Bible comes in numerous forms. The reception of the Gospel of John is no exception, and considering the so-called Gnostic reception of canonical texts, John takes an extraordinarily central position. This is due to the extensive use of a specific Johannine vocabulary, themes, mythemes, and literary devices in a large number of Gnostic Christian texts.

In this essay we shall explore such a text; namely, the *Trimorphic Protennoia* from codex XIII in the Nag Hammadi collection. It is the general assumption that the *Trimorphic Protennoia* has many literary traits in common with the Gospel of John.[1] These concern, among others, the structure of the prologue, the ἐγώ εἰμι sayings, the resemblances with Jewish Wisdom traditions, the theme of emission and pre-existence, and, most important for our purpose, the *logos* Christology. As we shall see, the reception of the Johannine *logos* Christology in the *Trimorphic Protennoia* is substantial, but the issue at stake is the specific nature of that reception – whether it is formed as a positive development, a negative corrective understanding of the *logos*, or perhaps something in between.

The outcome partly depends on the way we grasp the relationship between the Gnostics and the Bible: were they »parasites« or »innovators«?[2] Either way, they read and received the canonical texts from within their own *horizon of expectations*, to use a term from the field of reception theory, and it is our task to analyse that horizon. Following from this, the unavoidable question is: whom do we refer to when we say »Gnostics«? Are we referring to a well-defined second century

---

* It is a great pleasure and an honour to participate in the celebration of Prof. Mogens Müller's retirement. I share Müller's interest in Christian Gnostic receptions of the Bible. I especially wish to express my gratitude to him for always challenging the latest scholarly consensus with regard to Gnostic studies. Consequently, to maintain due respect towards Müller's standpoint I shall use the term *Gnostic* without inverted commas. However, I will avoid the terms »Gnosticism«, »orthodoxy«, and »heresy« due to the current scholarly consensus.

[1] See below for a discussion of the different positions regarding the details of this topic.

[2] Cf. the title of chapter four in M. A. Williams' groundbreaking book: *Rethinking ›Gnosticism‹: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton 1996).

social community that was in constant opposition to the established Christianity? Or do we mean Christians from the second to the fifth century who in one way or another put special focus on γνῶσις – knowledge? The past twenty years of research have shown that this is not a question answered easily. Even though scholars disagree on whether there was an actual group of people in antiquity who designated themselves Gnostics, all have agreed to leave the assumption of a pre-Christian »Gnosticism«, which was the dominant position before the discovery of the Nag Hammadi codices. From this agreement follows that the Gnostics' relationship to the Bible can be analysed only as a reception of it. However, it is important to acknowledge the differences between the Gnostic texts themselves, in that they reflect not only different soteriologies but also different cosmologies and theologies. For this reason, I distinguish between *Valentinian* mythology and what we, with Tuomas Rasimus, call *Classic Gnostic* mythology.[3]

In 1991, Mogens Müller published the book *Gnostikerne og Bibelen* which translates into *The Gnostics and the Bible*.[4] It is formed as a translation of the *Letter to Flora* into Danish with an introduction and commentary, and it remains the only published Danish translation of the text. In line with the scholarly consensus of the early 1990s, Müller refers to the *Letter to Flora* as a Valentinian Gnostic text or rather, with Gilles Quispel, an »introduction to Gnosticism«, since the treatise by Ptolemy is directed to the woman, Flora, who is assumed to belong to an »ordinary Christian congregation«.[5] In his commentary, Müller understands the text as forming part of the second century discussion and reevaluation of the position of the Hebrew Bible in the early church. In contrast to the negative opinion of Marcion, Ptolemy reflects a positive attitude towards the Hebrew Bible. According to Müller, this must call for a nuancing of the Gnostic approach to the Old Testament, which had been analysed as a hostile one by earlier research.[6] This observation shows how Müller, together with other scholars of Gnostic studies, contributed to the new understanding of what »Gnosticism« and the Gnostics were (and were not), which grew remarkably during the 1990s and onwards.[7]

In fact, the result has been much more nuanced studies of individual texts or text groups without the presumption that their authors were »heretics«, but

[3] Classic Gnostic mythology is a unifying category of Barbeloite, Ophite, and Sethite mythology coined by T. Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence* (NHMS 68; Leiden 2009), 54–62.

[4] M. Müller, *Gnostikerne og Bibelen: Ptolemæus og hans brev til Flora* (Tekst & Tolkning 9; København 1991).

[5] Ibid., 13.8. Cf. G. Quispel, *Lettre à Flora* (SC 24; Paris 1949), 12.

[6] Ibid., 66 f.

[7] Esp. Williams, *Rethinking »Gnosticism«* (n. 2) and K. L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge 2003). More recently the approaches of Williams and King have been challenged by D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge 2010), who argues for a continuing use of the term *Gnostics* to designate a certain group of people in early Christianity.

(perhaps Gnostic) Christians. The new approach also involves a balanced understanding of the relationship between the Gnostics and the Bible. Whether we choose to call the texts *Gnostic* receptions of the Bible or *early Christian* receptions of the Bible, it is no longer particularly precise to refer to them as »heretical«, because it creates a rigid understanding of early Christianity as consisting of the poles: »good, true, and orthodox« as opposed to the »bad, wrong, and heretical«. Therefore, we may now speak of a »Part II« of the research into the relationship between the Gnostics and the Bible.

In what follows, I shall continue in line with that new approach and investigate the reception of the Johannine *logos* in one Classic Gnostic text: the *Trimorphic Protennoia*.

1 The Gospel of John and the *Trimorphic Protennoia*

There are several features that indicate a Johannine legacy in the *Trimorphic Protennoia*. As already mentioned, the structure of the prologue, the ἐγώ εἰμι-sayings, the resemblances with Jewish Wisdom traditions, the theme of emission and pre-existence, and the *logos* Christology are important parallels between the two texts. However, before we explore these in more detail, a brief presentation of the *Trimorphic Protennoia* is required.

The *Trimorphic Protennoia* is formed as a revelation of Protennoia (ⲡⲣⲱⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ) – the First Thought of the Father – in three forms. The structure of the text is likewise tripartite as indicated by subtitles:

1) The Discourse of Protennoia (35*:1–42*:3)[8]
2) On Fate (42*:4–46*:4)
3) The Discourse of the Manifestation (46*:5–50*:21)

The text is partly formed as a revelation monologue in which Protennoia presents herself in »I am« sayings, and partly as a first-/third-person narrative. This is why it is perhaps more fitting to designate the text as a »revelation discourse«.[9] The discourse recounts how Protennoia descends three times into the Underworld with the soteriological aim to save the »Sons of Light« and to illuminate those who dwell in darkness (46*:32). Already we see that one of the characteristic

[8] The asterisk indicates that the papyrus was not paginated by the scribe, and the numbers are thus modern reconstructions. For a description of the manuscript see, for instance, J. D. Turner, »Introduction to Codex XIII,« »Introduction: NHC XIII,1*: Trimorphic Protennoia 35*,1–50*,24,« and »NHC XIII,1*: Trimorphic Protennoia: Notes to Text and Translation,« in *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (ed. Ch. W. Hedrick; The Coptic Gnostic Library; Leiden 1990), 349–369; 371–401; 435–454: 359–369. Also: P.-H. Poirier, *La Pensée Première à la triple forme* (BCNH Textes 32; Québec 2006), 1–13.

[9] As is done by J.-M. Sevrin, *Le Dossier Baptismal Séthien. Études sur la Sacramentaire Gnostique* (BCNH Études 2; Québec 1986), 51. Poirier, *La Pensée Première à la triple forme* (n. 8), 14 f.

features in the *Trimorphic Protennoia* is the use of triads.[10] Protennoia has three forms, she descends three times, the structure of the text is triadic, etc. Especially the three forms of Protennoia are interesting, because she is described as various triads throughout the text: Father, Mother, Son; three masculinities; three powers; three names; three quadrangles; However, the most important triad for our purpose is the one of *sound*, *voice*, and *word*, the three forms in which Protennoia descends. Unfortunately the three manifestations do not correspond entirely to the three parts of the text so that Protennoia does not descend as sound in the first part, as voice in the second part, and as word in the third part. They overlap reminding the reader about earlier descents, even though it seems that the manifestation as *logos* is reserved for the third part of the text.[11] Nevertheless, the three descents are arranged in such a way that the reader experiences a linguistic progression moving from sound over voice to word (ϩⲣⲟⲟⲩ – ⲥⲙⲏ – ⲗⲟⲅⲟⲥ), indicating how Protennoia becomes more and more perceptible.[12] Elsewhere, I have called this a *linguistic manifestation*, since it consists of a linguistic vocabulary which originates from ancient philosophy of language. The manifestation of Protennoia as the first *thought* is thus performed according to the pattern of the Stoic theory of voice, which describes how a verbal expression is formed: issued from within *thought*, the first hearable thing is the unarticulated and unintelligible sound-voice. This sound then becomes an articulated but still unintelligible speech-voice, which finally develops into the fully articulated and intelligible word/discourse-voice.[13] The sequence may be visualized as follows: διάνοια – φωνή – λέξις – λόγος. In this way, the Stoic theory clearly demonstrates how a verbal expression becomes intelligible in the movement towards the highest semantic level in the *logos*.

Protennoia passes through the same steps in her linguistic manifestation. However, in the *Trimorphic Protennoia* the highest semantic level is not located

[10] For a discussion of triads, see J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (BCNH, Section »Études« 6; Québec 2001), 210–214.

[11] Cf. Poirier, *La Pensée Première à la triple forme*, (n. 8), 15–17.

[12] Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (n. 10), 153. For a discussion of the diverting translations of this triad see Tilde Bak Halvgaard, *Linguistic Manifestations in the Trimorphic Protennoia and the Thunder: Perfect Mind: Analysed against the Background of Platonic and Stoic Dialectics* (Leiden 2016), 55–61.

[13] The Stoic theory is transmitted by Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 7.55–57. I have marked all the steps of the process in double terms (all containing »voice«) to indicate that the Stoic theory is a division of voice. Every step is thus a development of voice towards a higher semantic level. For my analysis of the linguistic manifestation in *Trimorphic Protennoia* against the Stoic background see Bak Halvgaard, *Linguistic Manifestations* (n. 12), 54–97. My work relies greatly on that of Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (n. 10), esp. 83, 153–155. Poirier, *La Pensée Première à la triple forme*, (n. 8), 105–113, and P.-H. Poirier, »La triade son – voix – parole/discours dans la Prôtennoia Trimorphe (NH XIII,1) et ses sources,« in *Gnose et Philosophie* (FS P. Hadot, ed. P.-H. Poirier et. al.; Collection Zêtêsis, Série »Textes et essais«; Paris and Québec 2009), 101–121.

in the *logos*, but rather at the opposite end of the line – in the silence (ϩⲁⲣⲱϥ), where Protennoia dwells as thought:

35*:32–36*:3[14]
I am the Soun[d who resonates qu]ietly,
existing s[ince the beginning,
existing] within the Silen[ce … ever]yone there,
and [it is] the hi[dden Sou]nd that exists within me,
[within the] incomprehensi[ble] immeasurable
[Thought within] the immeasurable Silen[ce]

She is the quietly resonating sound within the thought and the thought within the silence. This passage is located in the beginning of the text and marks the first linguistic identification of Protennoia. It emphasises the close relationship between the *pre-perceptible* aspects of Protennoia, and functions as an introductory bridge to the first descent in 36*:4–5 »I descended to the midst of the underworld (ⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ), I shone down upon the darkness«. In this first descent, Protennoia describes herself as »the perception and the knowledge, sending (out) a sound through a thought. It is I who am the real sound« (36*:12–14). As such, she becomes a perceptible sound, providing knowledge (*gnosis*) to those who recognised her (36*:22–23).

In the second descent, Protennoia comes as voice (42*:14–18) and in the third as word/discourse (46*:5; 47*:13–14).

As it appears from the Coptic triad, the third manifestation of Protennoia is denoted by the Greco-Coptic word ⲗⲟⲅⲟⲥ, which creates an obvious parallel to the manifestation of the λόγος in John. The question now is in what way these two *logos*-manifestations are related. Let us take a closer look at how the *logos* is described in the *Trimorphic Protennoia*.

2 The Descent of the Logos

In the *Trimorphic Protennoia* the manifestation of Protennoia as *logos* is located in the third part of the text »the Discourse of the Manifestation« (ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲫⲁⲛⲓⲁ 50*:21). It begins as follows:

46*:5–33
It is I who am the [Log]os who exist[s in the] ineffable
[light] existing in [……..]
undefiled and a Thought re[vealed itself]
perceptible through [a great]

[14] Where nothing else is noted all translations from Coptic are my own. They were published previously in Bak Halvgaard, *Linguistic Manifestations* (n. 12), and they are based on the critical edition in Poirier, *La Pensée Première à la triple forme* (n. 8), 132–169. Square brackets indicate reconstructions made by Poirier.

Voice of the Mother, since a male offspring […]
supports me, and it (fem.) exists from the begin[ning]
in the foundation of the All. But there is a Light [that]
exists hidden in Silence, it was first to [come],
but she alone exists as Silence.
It is I alone, who am the Logos, ineffable,
undefiled, immeasurable, inconceivable.
It is a hidden Light who gives a fruit of
life, pouring forth a water of life
from the invisible, undefiled, immeasurable
spring, that is, the Sound of the glory
of the Mother, unrepeatable, the glory of the offspring
of God, a male virgin (issued) from
a hidden mind, that is,
the Silence hidden from the All, being unrepeatable,
an immeasurable Light, the source of the A[l]l,
the root of the entire Aeon. It is the basis that supports
every movement of the Aeons that
belong to the mighty glory. It is the foundation of
every b[a]se. It is the breath of the Powers. It is the eye
of the three permanences. She is Sound
through a Thought and a Logos
through the Voice who was sent
to illumine those who exist in the dar[kn]ess

The modern reader can easily get lost in the series of subordinate clauses in this passage. Nevertheless, clearly the passage is dense with cosmological as well as revelatory vocabulary. It establishes the relationship between the different linguistic aspects of Protennoia, and introduces primarily the pre-existent nature of the *logos* and its soteriological task, which is accomplished with light. In the last four lines, we see the sequence of linguistic descent: the sound comes from thought, and the logos comes through voice, thus: thought – sound – voice – logos (word/discourse).

The *logos* is described as light, which gives a fruit of life, pouring forth a water of life. Here the Johannine language is found in its highest degree.[15]

The mentioning of the *logos* is not restricted to the third part of the text. Already at page 37* we are introduced to the perfect Son who is identified with the *logos*:

37*:3–13
Then
the Son who is perfect in every respect, that
is, the Logos who came into existence through that
Sound, who has proceeded from the height, who
has within him the Name, being a Light, (he)
revealed the everlasting things, and

[15] John 1:4–5,9; 8:12; 9:5; 19:34.

all the unknowables were known.
And those things which are difficult to interpret
and the secret things he revealed, and
those who exist in Silence with the First
Thought he preached to them.

Here the Son is identified with the logos, who descends from within the Sound. As light he reveals what has been hidden and explains what is difficult to interpret. Already at this early stage in the text, the logos is established as an »explainer«, which corresponds not only to what is expected from the *logos* – intelligible speech – but also to how *logos* is portrayed in John 1:18 (μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο), as one who »explains«.

On page 47* the third descent of Protennoia is expressed:

47*:13–31[16]
The third
time I revealed myself to them [in]
their tents as Logos and I
revealed myself in the likeness of their shape. And
I wore everyone's garment and
I hid myself within them, and [they] did not
know the one who empowers me. For I dwell within
all the Sovereignties and Powers and within
the Angels and every movement that exists
in all matter. And I hid myself within
them until I revealed myself to my [brethren].
And none of them knew me, [although]
it is I who work in them. Rather [they thought]
that the All was created [by them]
since they are ignorant, not knowing [their]
root, the place in which they grew. [I]
am the light that illumines the All. I
am the light that rejoices [in my] brethren …

The passage communicates the third descent of Protennoia, now as the intelligible logos, who reveals himself »in their tents«. This is a difficult saying, which may reflect a ›docetic‹ manifestation of the *logos*,[17] which under any circumstances is a temporary manifestation.[18] In any case, the passage clearly reflects the descent of the *logos* into human form, and perhaps even into a number of human bodies.[19]

---

[16] Translation by J. D. Turner, »Trimorphic Protennoia 35*,1–50*,24,« in *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (n. 8), 427.

[17] Turner, »Introduction: NHC XIII,1*,« (n. 8), 393.

[18] P.-H. Poirier, »The Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1) and the Johannine Prologue: A Reconsideration,« in *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel* (ed. T. Rasimus; NovTSup 132; Leiden 2010), 101. This particular issue will be discussed below.

[19] Thus understood by G. P. Luttikhuizen, »Johannine Vocabulary and the Thought Structure

The theme of unrecognition, which also occurs in John, is present in this passage. Among other things, it serves to emphasize the all-pervading, pantheistic, and pantocratic nature of Protennoia.

Of special interest for a comparison with John is the last page of the *Trimorphic Protennoia* where the name ›Jesus‹ occurs:

50*:12–16[20]
As for me, I put on Jesus.
I bore him from the cursed
wood, and established him in the dwelling places
of his Father. And those who watch over
their dwelling places did not recognize me.

The interesting thing here is the apparently ›docetic‹ rescuing of the earthly Jesus by the *logos* who ›puts Jesus on‹.[21] Even though it sounds unmistakably ›docetic‹, the Coptic term used (ϯ ⲛ̄- ⲭⲓⲱⲱ=), probably renders the Greek ἐνδύεσθαι, which belongs to a language of incarnation.[22] The stranger thing is the description of the wood, i. e. the cross, as ›cursed‹. Does this mean that the author of the *Trimorphic Protennoia* did not recognize the crucifixion? Not necessarily, since, as Poirier has shown, we should probably look towards Gal 3:13 for a parallel expression:[23] »Christ redeemed us from the curse of the law by becoming a curse for us, for it is written, ›Cursed is everyone who hangs on a tree‹«.[24] It thus seems as if there is some sort of redemption through the death of Jesus after all, or at least an allusion to it.

3 The Johannine Prologue and the *Trimorphic Protennoia*

From the beginning of Nag Hammadi research, one of the topics that interested scholars in particular was the relationship between the *Trimorphic Protennoia* and the Johannine prologue. The main question was whether this newly discovered text could be understood as *the* Gnostic source of influence to the Johannine prologue, or perhaps the other way around: that the Johannine prologue was the main source behind the *Trimorphic Protennoia.* A third option was no interdependency between the texts, but rather a shared dependency on Jewish Wisdom traditions from which they had both developed.[25]

---

of Gnostic Texts,« in *Gnosis und Religionsgeschichte* (FS K. Rudolph; ed. H. Preissler et. al.; Marburg 1994), 175–181.

[20] Translation also by Turner, »Trimorphic Protennoia 35*,1–50*,24,« (n. 16), 433.

[21] This is a well-known motif in, for instance, the *Gospel of the Egyptians* (NHC III,2 and IV,2): 2,63:24–64:3. Cf. Turner, ibid., 454.

[22] Poirier, *La Pensée Première à la triple forme* (n. 8), 366.

[23] Ibid.

[24] Translation from NRSV.

[25] The research history on the *Trimorphic Protennoia* and this particular relationship has

The *Berliner Arbeitskreis* evaluated the *Trimorphic Protennoia* as a Gnostic and fundamentally non-Christian text.[26] However, they did discern several Christian features: the identification of *Autogenes* with Christ 38:22; 39:7; 49:5,[27] which is somewhat imprecise since the name *Autogenes* does not occur in the *Trimorphic Protennoia*. I assume that the Classic Gnostic mythology otherwise clearly present in the text caused them to presuppose the identity between the Son/Christ and *Autogenes*, as is the case in the closely related *Apocryphon of John* (NHC II,1; III,1; IV,1 and BG 8502,2). The *Berliner Arbeitskreis* also considered the end of the text in which we find the strongest parallels to the canonical gospels (50:9–12). However, they understood this as being »offenkundig nur eine nachträgliche christliche Usurpation«. Altogether they understood the third part of the *Trimorphic Protennoia* as »eine Sachparallele zum Prolog des vierten Evangeliums«.[28]

As part of her work in the *Arbeitskreis*, Gesine Schenke published her translation of the *Trimorphic Protennoia* in 1974.[29] Her introduction reflects a nuanced view on the relationship between the *Trimorphic Protennoia* and the Johannine prologue, which supports the hypothesis of the *Arbeitskreis* that the *Trimorphic Protennoia* was secondarily Christianized.[30] In addition, she finds that the third part of the *Trimorphic Protennoia* (the manifestation of the *logos*), is a »glänzende Bestätigung« of R. Bultmann's hypothesis of a pre-Christian Gnostic »Logos-Lied« as the source of influence on the Johannine prologue.[31] Thus, G. Schenke understands our text to throw light on the prologue, and to be parallel to the supposed »Logos-Lied«.[32]

---

been well accounted for by T. Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert: Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (ABG 2; Leipzig 2000), 448–464. By N. F. Denzey, »Genesis Traditions in Conflict?: The Use of Some Exegetical Traditions in the *Trimorphic Protennoia* and the Johannine Prologue,« *VC* 55 (2001): 20–44. And by Poirier, *La Pensée Première à la triple forme* (n. 8), 32–67. Consequently, I shall not repeat it in great detail, but will provide an overview for the sake of clarity and in order to include the more recent studies dealing with the topic.

[26] Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, »Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung,« in *Gnosis und Neues Testament* (ed. K.-W. Tröger; Studien aus Religionswissenschaft und Theologie; Berlin 1973), 13–76, 75.

[27] It should be noted here that the *Berliner Arbeitskreis*' numbering of lines does not always correspond to the majority of editions, which follow the line structure of the papyrus.

[28] Berliner Arbeitskreis, »Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi,« (n. 26), 76.

[29] G. Schenke, »Die dreigestaltige Protennoia: eine gnostische Offenbarungsrede in koptischer Sprache aus dem Fund von Nag Hammadi: eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften,« *TLZ* 99 (1974): 731–746.

[30] This thesis was also supported by K. Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Leipzig 1977), 153–157.

[31] See, for example, H.-M. Schenke, »Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser,« in Tröger, ed., *Gnosis und Neues Testament* (n. 26), 205–229; 225 f.

[32] Schenke, »Die dreigestaltige Protennoia,« (n. 29), 733 f.

That same year, Carsten Colpe argued for a different understanding of the relationship between the two texts.[33] He listed the parallels between the two texts and added: »Hoffentlich sagt niemand: ›Also hat der Evangelist Johannes‹ (oder wer auch immer) ›doch einen gnostischen Hymnus entmythologisiert, verchristlicht, vergeschichtlicht‹«.[34] He suggests, on the other hand, that both the Johannine prologue and the *Trimorphic Protennoia* have evolved from and depend on earlier wisdom traditions.[35]

Robert McL. Wilson conceded in 1977[36] that the *Trimorphic Protennoia* certainly contained many non-Christian traits, but that it did not necessarily mean that it was a pre-Christian text. Rather, he argued that it might as well have been de-Christianized, since the Christian elements which *are* clearly present weaken the theory of the *Trimorphic Protennoia* as a possible influence on the Fourth Gospel. Overall, Wilson urges for caution in attempting to determine earlier stages of redaction: »It must be remembered that the only form accessible is the Christianised version – any non-Christian form has to be reconstructed by elimination of the Christian elements. How can we distinguish a de-Christianised text from the one that is purely gnostic in origin?«[37] I believe this remark to be very precise, and one could wish that later research had kept it in mind.

Yvonne Janssens, who provided the *editio princeps* of the *Trimorphic Protennoia* in 1974,[38] responded in 1977 to the thesis of the *Berliner Arbeitskreis*.[39] Janssens argued that the *Trimorphic Protennoia* is not the Gnostic source behind the prologue, but rather that the opposite is the case: the prologue has been the source for the *Trimorphic Protennoia.*[40]

Colpe's position was later supported by James M. Robinson who, in his 1981 article, took a critical stance towards the hypothesis of a secondary Christianization of the *Trimorphic Protennoia.* On the other hand, he also saw problems in the theory of de-Christianization.[41] Therefore, he ended up arguing with Colpe for a

[33] C. Colpe, »Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi III,« JAC 17 (1974): 109–125.

[34] Ibid., 123.

[35] Ibid., 124.

[36] R. McL. Wilson, »The Trimorphic Protennoia,« in *Gnosis and Gnosticism* (ed. M. Krause; NHS 8; Leiden 1977), 50–54.

[37] Ibid., 52.

[38] Y. Janssens, »Le Codex XIII de Nag Hammadi,« *Mus* 87 (1974): 341–413.

[39] Y. Janssens, »Une source gnostique du Prologue?« in *Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie* (ed. M. de Jonge; BETL 44; Leuven 1977), 355–358.

[40] In Y. Janssens, »The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel,« in *The New Testament and Gnosis* (FS R. McL. Wilson; ed. A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn; Edinburgh 1983), 229–244, she expands the list of parallels to cover the entire Fourth Gospel. Even though she agrees with R. Wilson's problematization of determining the de-Christianized or purely Gnostic origin of the *Trimorphic Protennoia*, and that the *Trimorphic Protennoia* and John certainly share a common background, she refrains from concluding anything regarding the relationship.

[41] J. M. Robinson, »Sethians and the Johannine Thought: The *Trimorphic Protennoia* and the Prologue of the Gospel of John,« in *The Rediscovery of Gnosticism: Volume Two, Sethian*

common background in the Jewish Wisdom literature. He considers the possibility that: »Perhaps the triad in the Trimorphic Protennoia provides the missing link in explaining the development from the female Sophia of the Jewish Wisdom literature to the male Logos of the Johannine prologue, as well as accounting for the prominence of the Logos in the prologue.«[42]

John D. Turner has done extensive research on the *Trimorphic Protennoia* due to his critical edition with translation into English and to his work on Sethianism in general.[43] Turner agrees with Colpe that both the Johannine prologue and the *Trimorphic Protennoia* »arise in this sapiental environment at a point when it had taken a Gnosticizing turn characterized by dualism and a mild anti-cosmicism which holds that true liberation lies beyond this world and is conveyed by a figure personifying the divine wisdom«.[44] Nevertheless, he gives the parallels[45] to John enough weight to consider them intentionally employed by a later redactor of the *Trimorphic Protennoia.* He concludes:

> On balance it seems that the final redaction of *Trimorphic Protennoia* does employ Johannine language in such a way as to score a polemical point against more orthodox Christian views of Christ's incarnation. Precisely whose views and what his direct source was for Johannine language remains unclear[46]

In this way, Turner understands the *Trimorphic Protennoia* as evolving from a »Gnosticizing« Jewish Wisdom tradition and only Christianized at later redactional stages. The Trimorphic Protennoia is not dependent on the Johannine prologue, Turner argues, since:

> … the parallels to the Johannine prologue seem to belong to those parts of Trimorphic Protennoia that were not explicitly Christianized, suggesting that Trimorphic Protennoia is not directly dependent on the text of the prologue, but upon common sapiental traditions employed in each text independently.[47]

Gnosticism (ed. B. Layton; SHR 41; Leiden 1981), 643–662. Colpe's position was also supported by C. A. Evans, »On the Prologue of John and the Trimorphic Protennoia,« *NTS* 27 (1981): 395–401. Evans elaborated his position in the monograph *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (JSNTSup 89; Sheffield 1993). Colpe's thesis was moreover supported by G. W. MacRae, »Gnosticism and the Church of John's Gospel,« in *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (ed. Ch. W. Hedrick et. al.; Peabody 1986), 89–96.

[42] Robinson, »Sethians and the Johannine Thought,« (n. 41), 663.

[43] Turner, »Introduction to Codex XIII,« »Introduction: NHC XIII,1*,« and »NHC XIII,1*: Trimorphic Protennoia: Notes to Text and Translation,« (n. 8), 359–454. Also Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (n. 10), esp. 142–155.

[44] Turner, »Introduction: NHC XIII,1*,« (n. 18), 375. See also 392 f.

[45] Especially to the ›farewell discourse‹ in 50*:11–12 and 14–16, and to John 1:14 in 47*:14–15. Cf. ibid., 393.

[46] Ibid., 393.

[47] Ibid., 396.

However, according to Turner, the polemical claim for Christ by »Sethian Gnosticism as the completely otherworldly Logos of the divine Thought itself« makes »the Trimorphic Protennoia … a weapon in the competition for souls«.[48]

In her 2001 article, Nicola F. Denzey presented an alternative take on the »common source« thesis.[49] She suggested that »all the concepts that the Prologue and the *Trimorphic Protennoia* share – a joint creation, primordial light, the ordering of chaos, the Voice/Word of God – are already present in Genesis«, especially verses 1:1–3; 26 and 2:7.[50] I believe Denzey to be correct in this observation, and she makes an important point in upholding the status of Genesis to our ancient authors. However, the parallels that she lists cover only a small amount of text and do not consider other essential elements such as, for instance, the personification of the Thought of the Father, which is more clearly an element of Wisdom tradition. For this reason, Denzey explains that »*Trim. Prot*. appears to combine both traditions«.[51] Accordingly, I think she is essentially correct, but perhaps we could understand Genesis as kind of ›proto-source‹ being present in basically all biblical literature in one way or the other as a mythological foundation on top of which everything else is built.

More recently, in addition to his comprehensive commentary on the *Trimorphic Protennoia*, Paul-Hubert Poirier has reconsidered the relationship between the two texts.[52] He compares two lists of explicit parallels and allusions, one following the structure of the prologue, and the other the structure of the *Trimorphic Protennoia*. It appears clearly that the parallels to John are not included in the *Trimorphic Protennoia* following the structure of the prologue systematically. I give here the parallels listed by Poirier:[53]

---

[48] Ibid., 400. Turner's thesis is supported by Ch. E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (New York 2004), esp. 242–248, who confidently proclaims that: »… we have in the TP a work of which it can finally be said that it is a ›gnostic‹ production which knew and used the Fourth Gospel in a substantive way. And in it we see no simple claiming of that Gospel's authority, but a critical and antagonistic use of its expressions in the service of an opposing Christology!« (247). Moreover, he does not hold back from passing judgment on the specific type of reception that we encounter in *Trimorphic Protennoia* by calling it »predatory« (248). However, I doubt that Turner would express himself as categorical.

[49] Denzey, »Genesis Traditions in Conflict?« (n. 25).

[50] Ibid., 31.

[51] Ibid., 34.

[52] Poirier, »The Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1) and the Johannine Prologue,«(n. 18), 93–103.

[53] Greek text is given as it appears in *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 28th edition, Stuttgart 2013. Translation from Coptic is my own with consultation of Turner, »Trimorphic Protennoia 35*,1–50*,24,« (n. 16).

Prologue	*Trimorphic Protennoia*
John 1:1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος	35*:33–34 »Existing s[ince the beginning]«
	37*:4–5 »That is, the Logos«
	47*:15 »Being the Logos«
	46*:5–6 »It is I who am the [Log]os who exist[s in the] ineffable [light] existing in [……..]«
	46*:14–15 »It is I alone, who am the Logos, ineffable, undefiled, immeasurable, inconceivable«
John 1:4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν	35*:12–13 »I am the life of my Epinoia«
John 1:5 τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει	36*:5 »[I] shone [down upon the] darkness«
	37*:13–14 »And those who are in the darkness, he manifested himself to them«
John 1:6 ἀπεσταλμένος	46*:31–32 »Who was sent«
John 1:9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει	37*:7–8 »being a light«
	46*:32–33 »To illumine those who are in the dar[kn]ess«
	47*:28–29 »[I] am the light that illumines the All«
John 1:10 ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο	47*:24–26 »[Although] it is I who work in them, but [they thought] that it was by [them] that the All had been created«
John 1:10 ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω	47*:18–19 »And [they] did not know the one who empowers me«
	47*:24 »None of them knew me«
	50*:15 »And they did not recognize me«
John 1:14 ὁ λόγος σὰρξ … ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν	47*:14–15 »I manifested myself to them [in] their tents«
John 1:18 μονογενὴς θεός	38*:23 »God who alone came into existence«
	39*:6 »God who was begotten«
	39*:12–13 »The perfect Son, the God who was begotten«
John 1:18 ἐκεῖνος ἐξηγήσατο	37*:18–20 »And the explicable teachings he taught them to all those who became Sons of Light«

This list demonstrates that the two texts have a lot in common. Beginning with the theme of pre-existence (John 1:1), the *Trimorphic Protennoia* introduces the *logos* quite early (37*:4–5), and connects it with the divine first thought (Protennoia). The themes of life, light, and of darkness play essential roles in both texts (not only in the prologue, one might add, but throughout the Gospel). Above, Poirier gives John 1:6 as an example of the theme of emission. The context in the

prologue is, of course, the sending out of John the Baptist, who in 1:23 furthermore is characterized as a voice (φωνή). However, if we do not limit ourselves to using the prologue as parallel material to the *Trimorphic Protennoia*, we might as well point to John 5:24, where it is the Son who has been sent by the Father (τῷ πέμψαντί με).[54] Moreover, the themes of creation and all-pervasion are present, as are the manifestation in human form and ignorance towards the descender. Last but not least, we find the theme of ›explanation‹; that is, the provision of knowledge of the divine and its will.

As several scholars have pointed out, there is no doubt that behind these themes lies both a creational matrix from Genesis and the specific interpretation of it found throughout the Wisdom literature. Especially Proverbs 8 seems to have made an enormous impact on these texts, with the personified Wisdom who assists God at creation and descends into the world of men in order to guide them onto the right path. The fact that the *Trimorphic Protennoia* maintains female nature of the first thought, her being the mother and Barbelo (38*:13), could point towards a closer relationship to the Wisdom tradition, which would make the *Trimorphic Protennoia* the ›missing link‹, as G. Schenke suggested,[55] between the Jewish Dame Wisdom and the Johannine Logos-Christ.

What, then, should we do about the specific ›Christian‹ elements in the *Trimorphic Protennoia*? Are they simply secondarily added, as many have suggested? Alternatively, would it make sense to read the *Trimorphic Protennoia* as it is transmitted to us, as a Gnostic-Christian text? I prefer the latter approach, for however attractive the thesis of different redactional layers may be in order to explain the diverse elements comprised in the text, we are left with the one copy of the *Trimorphic Protennoia*, which must have made sense in that particular form to the people who read it. In my view, we are obliged, as historians, to make an effort to try to understand the ›Christian‹ elements as forming part of the whole text, and not ripping the text apart into a million pieces simply because we do not know how else to approach the text.

Luckily, that is also the approach of Poirier. He treats the *Trimorphic Protennoia* as a development of the Pronoia-hymn found in the long recension of the *Apocryphon of John*,[56] but with an individual touch, so to speak, which involved the construction of the »sound – voice – word« metaphor.[57] Poirier finds that »one has the clear impression that the Johannine elements serve to construct or illustrate the *Trimorphic Protennoia*'s exposition«.[58] Nevertheless, based on

[54] Cf. also John 6:38; 8:16,18,42; 11:42 etc.

[55] See above.

[56] I shall not go into the details of this complex argument, which Poirier has advanced here: *La Pensée Première à la triple forme* (n. 8), 68–81.

[57] Poirier, »The Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1) and the Johannine Prologue,« (n. 18), 102.

[58] Ibid., 99 f.

a comparison of the parallels, he concludes that »the *Trimorphic Protennoia* polemically reinterprets the Johannine prologue through the use of allusions intended to convince the reader that the Logos-Protennoia is superior to the incarnated Logos of the Fourth Gospel«.[59] Thus, Poirier seems to agree with Turner's thesis on the polemical use of John in the *Trimorphic Protennoia.*

The proclamation by Protennoia-Logos in 47*:14–17 »I manifested myself to them [in] their tents« is a key text for Poirier to demonstrate the polemic character of the *Trimorphic Protennoia.* As J. Helderman has shown in 1978,[60] the expression »their tents« (ⲛⲉϥⲥⲕⲏⲛⲏ) is possibly a polemical reinterpretation of John 1:14 »ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν«. Whereas the Johannine *logos* »became flesh and lived among us«, the Protennoia-Logos only settles in their »tents« and »in the likeness of their shape« (ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̄ ⲡⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥⲓⲕⲱⲛ, 47*:15–16). On this basis, Turner understands the *Trimorphic Protennoia* to express a ›docetic‹ Christology.[61] Poirier formulates it differently, in that he understands »in their tents« as a temporary manifestation which »relegates the Logos-Jesus of John to the position of a secondary, inferior, figure, who will need to be rescued from the cross by the Logos-Protennoia (50,12–15)«.[62]

Moreover, the manifestation of Protennoia among those who belong to her and the fact that they actually recognize her (40*:31–32, 36; 41*:15–16, 27–28, 32–33; 45*:28–29; 49*:21–22) stands, according to Poirier, in sharp contrast to the lack of recognition with which she is met when she manifests herself as logos »in their tents«. There she hides herself and is not recognized (47*:24). It is »those who are mine« (ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲱⲓ ⲛⲉ) who know her. By contrast, the Johannine *logos* is met with unrecognition among »his own« (οἱ ἴδιοι) (John 1:11).[63]

What we see here is a differentiation between those who understand, namely the »Sons of Light« (41*:15–16), and those who do not, who seem to be those who pursue fate, the »Powers«, and their »Archigenetor« (43*:19–44*:29). A decisive point in the *Trimorphic Protennoia* seems to be the ability to break free of fate and ignorance and to live in the light. This »state of mind« is achieved through the baptism of the five seals (49*:28–32).

At a closer look, it is perhaps not so different from what we read in the next verse of the prologue: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1:12) »those who received him, he gave them power to become children of God, those who believe in his

[59] Ibid., 101.

[60] J. Helderman, »«In ihren Zelten«: Bemerkungen zu Codex XIII Nag Hammadi p. 47: 14–18 im Hinblick auf Joh 1:14,« in *Miscellanea Neotestamentica, vol. I* (ed. T. Baarda et. al.; NovTSup 47; Leiden 1978), 181–211.

[61] Turner, »Introduction: NHC XIII,1*,« (n. 16), 393.

[62] Poirier, »The Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1) and the Johannine Prologue,« (n. 18), 101.

[63] Ibid., 100.

name«.[64] That is also a differentiation between those who receive him, and those who do not. Those who do, are given a distinctive place under God as his children. They are born by God (1:13) and by Spirit (3:5–6).

4 Reception of the Johannine Logos in the *Trimorphic Protennoia*?

Against the background of the above account of the relationship to the Johannine prologue, I shall reconsider the specific reception of the Johannine *logos* in the *Trimorphic Protennoia.*

Is the reception of the Johannine *logos* in the *Trimorphic Protennoia* polemical? There are certainly indicators which point in that direction. However, despite the clear differences between the *Trimorphic Protennoia* and John, especially regarding Christology, we also find numerous parallels to the specific Johannine language. That language is integrated on a fundamental level in the *Trimorphic Protennoia*, and in related literature for that matter. It is reflected in the details of the work and in the theological language employed throughout, for example to describe the all-pervading, life-giving nature of Protennoia, which recalls the Stoic πνεῦμα as well as the role of the Spirit in John 6:63 »It is the Spirit that gives life«. In addition, the themes of light vs. darkness, of gaining knowledge of the Father, and of a Christ who barely suffers are clearly comparable to Johannine theology. Perhaps there *is* something to the old thesis about the Fourth Gospel being the Gnostic/Spiritual Gospel? In any case, it has not been difficult for Gnostic-Christians in the early Christian period to find justification in John for their own conception of Christ, God and the Spirit.

For this reason, I do not consider the *Trimorphic Protennoia* a polemical reinterpretation of John. Rather I read it as a development of the *logos* Christology in particular, which – admittedly – seems to change the position of the incarnated *logos* from the highest to the lowest level of the manifestation. However, that does not necessarily mean that the author of the *Trimorphic Protennoia* thought poorly of the Johannine *logos* Christology. On the contrary, he or she obviously knew John and integrated some of its core theology together with significant literary devices into this new framework that advocates a wider and more nuanced understanding of the linguistic manifestation of the divine and, in addition, a more complex baptismal ritual. Therefore, the *Trimorphic Protennoia* might as well reflect an elaboration of the Johannine *logos*, which invites its readers to use the text as a supplement to John – perhaps for those ready for a higher level of teaching, since the text clearly operates on a complex level of philosophical abstraction. Following from this, one could argue with Turner and Poirier that the

[64] My translation.

Trimorphic Protennoia, in fact, corrects the Christology of John, using it to show what lies above and exceeds the *logos* in greatness.

I prefer the positive approach towards the intention of the *Trimorphic Protennoia*, since I do not think that John and the *Trimorphic Protennoia* exclude one another. A group of Christians might have used them simultaneously, but for different purposes. To put it very roughly: the Gospel of John as the account of the incarnate *logos* providing signs, light and spirit in a manner which makes the readers understand, and the *Trimorphic Protennoia* interpreting the *logos* as a language philosophical term expanding the manifestation of the divine word into a full linguistic manifestation, which ultimately will lead the reader into the silence beyond human mental perception.

In this way, the *logos* functions as the lowest level of the divine manifestation, but it is, nevertheless, the first step for human beings on the way to the Father. Beginning in the intelligible *logos*, moving backwards (and upwards) over the unintelligible but articulate voice to the unintelligible and inarticulate sound, one ends within the silent thought of the Father. That is indeed an innovative interpretation of the Johannine saying in 14:6 ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ (»I am the way and the truth and the life, no one comes to the Father except through me«).[65]

At a close examination of the linguistic vocabulary in John, we may find that the extension of the Johannine *logos* Christology in the *Trimorphic Protennoia* did not only depend on the conception of the *logos*. The voice is also present throughout John, beginning in 1:23, with John the Baptist as the voice to »make straight the way of the Lord«. In 3:8 it is the Spirit whose »voice you can hear« (τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις), and elsewhere it is the voice of the Son of God that is so powerful that it can awaken the dead (5:25 and 11:43). Moreover, in 12:28 we have the voice from heaven: the father speaking to his son. These examples show that the linguistic vocabulary is clearly present throughout John, and that could indicate that John was a contributing factor to the linguistic focus in the *Trimorphic Protennoia*.[66]

[65] Translation follows the NRSV.

[66] Bak Halvgaard, *Linguistic Manifestations* (n. 12), 52 f.

Reception as Corruption

Tertullian and Marcion in Quest of the True Gospel

Francis Watson

Writing against Marcion in the early years of the third century, Tertullian assumes that the fourfold canonical gospel has been firmly established since the days of the apostles whose authoritative testimony it enshrines.[1] Two gospels, Matthew and John, were written by apostles, and they have a certain pre-eminence over the two authored by Mark and Luke, who were *apostolici* rather than *apostoli*, disciples of the apostles Peter and Paul respectively. In spite of this differentiation, the church has acknowledged the full canonical status of all four gospels from the very first. For Tertullian Marcion's gospel is a pared down version of the Gospel of Luke, and it bears the telltale mark of all heresies: it is *belated*. Truth is of the beginning, falsehood is the later perversion of that original truth. From this perspective, Marcion's truncated Luke and his neglect of the other three gospels look perverse, a striking demonstration of heresy's sheer irrationality.[2]

In a certain limited sense, Tertullian's assumption of an always-already-canonized gospel collection is justified. While the boundary that divides canonical from noncanonical gospel literature is the creation of the later second century, it claims to articulate what has always been the case. The point is to assert that the reduction of the collective apostolic proclamation to definitive textual form was mandated by the Holy Spirit, who indwells the church and enacts there the divine will. The four gospel collection is presented as a gift and a given, and other attempts to put the gospel into writing are pushed out into the margins. As the gospel is read and reread within this ecclesial perspective, there is no place for speculation about alternatives. This is a matter not of unfounded theological commitments but of communal self-definition. To be Christian is to belong to a community that traces its foundation back to an event normatively attested in

[1] Tertullian engages at length with the Marcionite Gospel in book 4 of his *Adversus Marcionem* (Latin text with English translation, E. Evans, *Tertullian: Adversus Marcionem* [2 vols.; Oxford 1971]). Translations here are my own unless otherwise specified.

[2] It is a pleasure to dedicate this essay to Mogens Müller, in gratitude especially for the conference on »Luke's Literary Creativity« held in Roskilde, Denmark, June 2014, and for the opportunity it provided to think further about Lukan origins and reception.

the four gospel collection: that view was already shared by Tertullian in the early third century, and it remains a default position in the twenty-first.

While alternative constructions of communal identity have been marginalized, however, the concept of ›heresy‹ shows that they can never be forgotten. Indeed, in engaging at such length with Marcion, Tertullian acknowledges that views divergent from his own remain a live option. In struggling to overcome heresy, he brings that heresy to his readers' attention and invites them to judge between himself and his opponent. In spite of his confident polemical rhetoric, refuting heresy is an inherently risky activity: Tertullian is required to step outside the enclosed sphere of communal truth into a courtroom-like setting where truth must be established on neutral common ground. While Tertullian is thoroughly at home in such a context,[3] his readers may judge that his attempt to prove the belatedness of Marcion's gospel is only partially successful. On the neutral ground of historical claim and counter-claim, it is less than obvious that Marcion's gospel is a perverse deviation from the fourfold apostolic one always and everywhere acknowledged by the church. Whatever dates are assigned to its individual components, the fourfold canonical collection as such is the creation of the later second century.[4] Even if the Marcionite gospel is later than the individual gospels ascribed to Matthew, Mark, Luke, and John,[5] it predates the collective decision to separate out these four texts from the proliferating mass of early gospel literature, and to create from them a single complex textual object that could not have been anticipated by any of the individual evangelists. In this perspective Tertullian's claim to represent the original apostolic truth that Marcion later falsified is problematic. Marcion reflects an earlier phase in the gospel's textual embodiment than Tertullian.

[3] The tradition that Tertullian was a lawyer by training stems from Eusebius's reference to his legal expertise (*Hist. eccl.* 2.2.4). Jerome, however, says nothing about Tertullian's professional qualifications (*Vir. ill.* 53].

[4] On the emergence of the fourfold gospel, see my *Gospel Writing: A Canonical Perspective* (Grand Rapids 2013), 411–509. Repeated attempts are made to establish an earlier second century date: see for example M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* (Eng. tr. J. Bowden; London 2000), 19–24, 34–38; D. Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (New York 2000), 96–101; Th. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (WUNT 120; Tübingen 1999), 260–265.

[5] This is denied by M. Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (StPatrSup 2; Leuven 2014), 215–282, 277: Marcion »created the new literary genre of the ›Gospel‹«, for which there was »no historical precedent.« While there is no substantial evidence for Vinzent's mid-second century, post-Marcionite dating of the canonical gospels, he is right to ask why the Marcionite gospel is overlooked in conventional scholarly discussion of the ›Synoptic Problem‹.

1 The Anonymous Gospel

Valuable testimony to the state of gospel writing in the mid-second century is provided by Celsus, a severe critic of Christianity much of whose work survives in Origen's later refutation. According to Origen, Celsus states that

> some of the believers, like people who get drunk and inflict an injury on themselves, have revised the gospel in its first written form, three, four, or many times, and have remodelled it so as to be able to refute objections.[6]

A threefold rewriting of an original written gospel would produce four gospels. A fourfold rewriting would also produce four gospels if Celsus supposes that the original gospel has disappeared. Yet Celsus does not refer to a collection of four gospels but to a continual rewriting and revision of a singular gospel: one text in multiple editions rather than four discrete texts. This account strikingly anticipates the modern scholarly discovery that the canonical gospels are not independent of each other and that, in their different ways, all four have come into being as older material is constantly rewritten. Even in modern scholarship, however, the four retain the individual integrity guaranteed by the assignment of evangelists' names. If one gospel is named after Matthew and another after Mark, this limits the possibility of viewing one as a second edition of the other rather than as a self-standing work. In contrast, Celsus knows of no individual evangelists' names but refers collectively to »some of the believers« who are constantly rewriting and revising the gospel text to address perceived problems in its earlier forms. The anonymous rewriting process does not cease at the third or fourth iteration but occurs »many times«, and the result is an ever increasing chaos of interrelated but contradictory material.

Making allowance for Celsus's hostile tone, his brief analysis offers a remarkably accurate account of the origins of early gospel literature in a dynamic process of writing and rewriting. If his reference to »many times« seems exaggerated, we may recall the minimal and maximal versions of the gospel ascribed to Marcion and Tatian, one associated with a shorter version of the text we know as the ›Gospel of Luke‹, the other an extensive text that sought to unite all authentic Jesus traditions in a single work – a so-called ›Diatessaron‹ that may also have incorporated a range of traditions from outside the not-yet-canonical four.[7] For their earliest users these works were not closely associated with individual named

---

[6] τινας τῶν πιστεύοντων, φησίν, ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας, εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς, μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριτῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ, καὶ μεταπλάττειν, ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλεγχους ἀρνεῖσθαι (Origen, *Cels.* 2.27; P. Koetschau, *Origenes Werke* [vol. 1; Leipzig 1899]). On this passage see H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin* (WUNT 13; Tübingen 1971), 9–13.

[7] For the proposal that the ›Diatessaron‹ should be viewed as a gospel in its own right, see M. Crawford, »Diatessaron, a Misnomer? The Evidence of Ephrem's Commentary,« *EC* 4 (2013):

figures, for they seemed to embody the collective apostolic testimony to Jesus and were known simply as »the Gospel«. Writing perhaps in the third quarter of the second century, Celsus is right to underline the fluidity of the written gospel as it passes through various forms, sometimes expanding, sometimes contracting, yet continuing to proliferate as new evangelists follow Luke's example in retelling a story already available in multiple versions (cf. Luke 1:1–4).

A key feature of this early gospel transmission was its tendency towards anonymity. An author such as Clement of Alexandria can be quite precise in tracing a quotation back to a specific Pauline letter, and yet be content with the vague reference to what is said »in the gospel« [ἐν τῷ εὐαγγελίῳ] when the saying in question clearly derives from Matthew, Luke, or John.[8] Occasionally, when discussing a passage distinctive to an individual gospel, Clement can identify it by name with the formula, »In the gospel according to …«.[9] But his primary concern is with the Lord's own words and not with their literary attestation. The gospel is to be found wherever the Lord's voice is textually available, and it does not need to be tied to a specific text with a named author. This anonymity of the gospel ensures direct access to the Lord's words, transmitted across time by apostles and scribes in a manner that leaves their immediacy intact. Clement's evidence is broadly compatible with Celsus's: there is a single »gospel« distributed across a number of literary embodiments, the compilers of which are normally left anonymous.

For Marcion too the gospel is essentially anonymous. It is his critics who insist that the gospel used by Marcionite congregations is *his*, Marcion's, gospel, and that it is an abridgement of a text *they* know as the »Gospel according to Luke«. Tertullian for one is genuinely puzzled by this anonymity, although he naturally seeks to exploit it for polemical purposes.

Tertullian notes that »of the available authors Marcion seems to have selected Luke – whom he mutilates *[quem caederet]*«.[10] This was, so Tertullian claims, a particularly poor choice. Luke was not himself an apostle, and the apostle Paul who stands behind his work was himself a late addition to the apostolic company.[11] Having made this inappropriate selection, Marcion makes matters worse by

362–385; F. Watson, »Towards a Redaction-Critical Reading of the Diatessaron Gospel,« *EC* 7 (2016): 95–112.

[8] Clement uses the same phrase, »in the gospel« to introduce citations from Matthew (*Strom.* 6.11.95.3, citing Matt 13:47), Luke (*Paed.* 2.12.125.2; Luke 12:16–20), and John (*Paed.* 1.5.12.2; John 21:4 f.). Contrast »As the apostle also says in the Letter to the Romans« (*Strom.* 2.6.29.3); »as John says in the Apocalypse« (*Strom.* 6.13.106.2). For further discussion of Clement's usage, see my *Gospel Writing* (n. 4), 418–436.

[9] E. g. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ Λουκᾶν (*Strom.* 1.21.145.2), ἐν τῷ κατὰ Ιωάννην εὐαγγελίῳ (*Paed.* 1.6.38.2).

[10] *Marc.* 4.2.4.

[11] Taking Tertullian's tendentious statements at face value, Heckel assumes that Marcion was already familiar with the tradition of a »Gospel according to Luke« authorized by Paul (*Evangelium des Markus* [n. 4], 331–335.

excising significant parts of it, notably the whole opening section which establishes the Jewish scriptural context for Jesus' ministry (Luke 1:1–4:30). Thus the gospel now opens with a descent not from Nazareth, as in Luke 4:31, but from heaven: »In the fifteenth year of the reign of Tiberius …, [Christ] descended to a city of Galilee named Capernaum.«[12] This gospel contains no infancy narrative, no account of John the Baptist or Jesus' baptism, no temptation narrative, and no inaugural sermon in Nazareth with its appeal to Isaiah, Elijah, and Elisha. It also lacks a named author. In contrast to the church,

> Marcion assigns no author to the gospel (*his* gospel!), as though prohibited from attaching a title while at liberty to destroy the text itself *[ipsum corpus evertere].* And I might take my stand just here, arguing that a work is to be rejected that does not hold its head up high *[non erigat frontem]*, that displays no constancy and promises no trustworthiness in the form of a full title and due acknowledgment of its author *[de plenitudine tituli et professione debita auctoris]*.[13]

The Marcionite gospel has a title of sorts, and that title is simply Εὐαγγέλιον. But such a title is wholly inadequate, lacking an authorial guarantor: Εὐαγγέλιον *κατὰ Λουκᾶν.* Anonymous writing is fundamentally untrustworthy since no-one can be held to account for it. Tertullian assumes that Marcion has mutilated an original title just as he has mutilated the original text.

This assumption is anachronistic, however. In providing his gospel edition with the short title Εὐαγγέλιον, Marcion conforms to the old tradition of gospel anonymity still perceptible some decades later in Clement of Alexandria. Gospels acquire their full titles only when they need to be co-ordinated with one another. To identify a gospel as εὐαγγέλιον κατά … is to acknowledge the existence of a plurality of versions which the κατά-formula serves to differentiate. Where there is no perceived need for any such differentiation the term εὐαγγέλιον is fully adequate, promising its users a selection of the Lord's words and deeds that can be filled out from other related gospel texts. In Marcion's case, there is as yet no need for the κατά-formula or for an authorial name. The gospel genre preserves the Lord's words and deeds as mediated by the collective apostolic testimony, and anonymity represents the assurance that no purely individual perspective intervenes between that testimony and the reader. In this respect at least, Marcion's gospel exemplifies a tradition that predates the fourfold canonical gospel.

---

[12] »Anno quintodecimo principatus Tiberiani proponit eum descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum« (*Marc.* 4.7.1; cf. Luke 3:1 and 4:31). For a reconstruction of the Marcionite gospel text based primarily on Tertullian, Epiphanius, and Adamantius, see D. Roth, *The Text of Marcion's Gospel* (NTTSD 49; Leiden 2015). There is a colloquial English translation in J. BeDuhn, *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon* (Salem 2013), 99–127.

[13] *Marc.* 4.2.4.3.

2 Tertullian's Failed Syllogism

Truth predates falsehood. The church's fourfold gospel predates the single anonymous gospel according to Marcion. Therefore the church's gospel is true and Marcion's is false and heretical. That is the syllogism that Tertullian strives to establish in the opening chapters of his fourth book. The question at issue is which of the two versions of the gospel is authentic and which has been corrupted: »I claim that the true version is mine; Marcion, that it is his. I allege that Marcion's version is corrupted; Marcion, that mine is.«[14] The question can be settled by appealing to the principle of precedence, the major premise in Tertullian's syllogism: authority is to be ascribed to what is earlier, and corruption is only possible later. Since falsehood is the corruption of truth and truth must precede falsehood, the true gospel will be the earlier version while the later version will be a falsification.[15] If the Marcionite opponents can be forced to admit that the church's gospel predates theirs, the issue of original truth and later corruption will have been settled.

Matters turn out not to be quite so simple. If Tertullian's assumption about the priority of the fourfold gospel were true, one would expect Marcion to engage with it directly in his quest for the authentic apostolic gospel. Tertullian is surprised to find that Marcion does not do so. He gives no reasons for rejecting Matthew, Mark, and John, failing even to mention them, and he finds his authentic apostolic gospel not in Matthew or John but in the post-apostolic Luke. In asserting the priority of the fourfold gospel, the minor premise of Tertullian's syllogism is generating worrying anomalies.

Initially all seems well. It is said that Marcion appeals to Paul's Letter to the Galatians so as to argue that Paul's opposition to the »pillar« apostles is a precedent for his own opposition to apostolic gospels. If apostles may err, then so too their gospels.

> Marcion – encountering Paul's letter to the Galatians, where apostles themselves are criticized as not keeping in step with the truth of the gospel while false apostles are accused of perverting the gospel of Christ – strives to undermine the status of the individual gospels issued under the names of apostles or their followers, transferring the trust withdrawn from them to his own.[16]

Understandably, this passage has been thought to show that Marcion explicitly rejected the church's fourfold gospel, which was therefore already established by the middle of the second century.[17] The argument seems compelling. Peter,

[14] »Ego meum dico verum, Marcion suum. Ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum.« (*Marc.* 4.4.1).

[15] *Marc.* 4.2.1.

[16] *Marc.* 4.3.2, alluding to Gal 2:14 and 1:7.

[17] So A. Harnack, *Marcion: The Gospel of an Alien God* (Eng. tr. J. E. Steely and L. D. Bierma; Eugene 1990), 28 f.

James, and John are disparagingly referred to as »the so-called pillars«, and Peter is said to deviate from the truth of the gospel at the instigation of James (Gal 2:9, 11–14). Tellingly, Paul does not claim that Peter accepted his rebuke – let alone that James did. Thus, according to Tertullian's reconstruction of Marcion's logic, there was a permanent breach between Paul and the three apostolic pillars which is mirrored in the breach between Luke and the other three gospels. Since Luke's Gospel is traditionally traced back to the authority of Paul and Mark's to that of Peter, the correspondence is remarkably close: the opposition between Paul and James, Peter, and John is reproduced in the opposition between the Pauline gospel and the Matthean, Petrine, and Johannine ones.[18] Had Marcion argued along these lines, he would indeed »undermine the status of the individual gospels issued under the names of apostles or their followers« (*Marc*. 4.3.2).

Unfortunately for Tertullian, Marcion fails to develop any such argument. »His« gospel – that is, the gospel used in congregations he founded – is anonymous. It does not bear his own name, nor is there any assumption of an indirect Pauline authorship by way of Luke, Paul's disciple. In its anonymity, the gospel embodies the collective apostolic testimony: to set Paul against other apostles would be as damaging to Marcion's position as it would be to Tertullian's. It is only from Tertullian's perspective that Marcion *ought to have* exploited Paul's opposition to the pillars to justify his own apparent rejection of gospels associated with them. *If* the fourfold gospel was immediately and universally accepted, *then and only then* is an explanation needed for the anomalous Marcionite use of Luke alone. Such an explanation lies ready to hand: Marcion's privileging of Galatians suggests that he aligns Luke with Paul and the other three gospels with apostles whom Paul criticizes. Some such view was evidently taken by later Marcionite Christians contemporary with Tertullian himself, with whom he engaged in debate.[19] In an early third century polemical environment in which the

[18] The tradition of ascribing Pauline authority to Luke is exploited by Tertullian, *Marc.* 4.2.4–5. Tertullian assumes that Marcion has *selected* Luke from among a four gospel collection already acknowledged by the church: »Nam ex iis commentatoribus quos habemus Lucam videtur Marcion elegisse quem caederet« (4.2.4). This claim is taken at face value by Harnack, *Marcion* (n. 17), 28.

[19] *Marc.* 1.2.1–2; cf. *Praescr.* 23. Other Marcionites do not seem to have appealed to Gal 2 to justify their rejection of the church's gospels. In the *De Recta in Deum Fide* attributed to »Adamantius« and dating from the late third or early fourth century, a character in the dialogue asks the Marcionite representative »why you disparage Matthew and John, whose names are recorded in scripture, and whom Christ sent out to preach and proclaim the Gospel, but accept Paul, for whom you have no proof« (2.12a). In response, the Marcionite affirms that Matthew and John were authentic preachers of the gospel but denies that they wrote the gospels attributed to them by the church (2.12b). Here true apostles (Matthew, John) are impersonated by false apostles, rather than the apostolic »pillars« (Peter, James) straying from gospel truth. For introduction and English translation (quoted here), see R. Pretty, ed., *Adamantius, Dialogue on the True Faith in God* (Gnostica; Leuven 1997). On Adamantius see also J. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (Cambridge 2015), 115–124; Roth, *Text* (n. 12), 347–395.

fourfold gospel was an established fact, the Paul of Galatians 2 would seem a formidable ally. Yet, as Tertullian rightly acknowledges, a distinction must be made between Paul's criticism of genuine apostles and his denunciation of judaizing false apostles.[20] Marcion himself is only concerned with the ψευδαπόστολοι, a term derived from 2 Cor 11:13 and applied to the judaizing teachers of Gal 1:7 »who wish to pervert the gospel of Christ«.[21] These opponents of Paul perverted the gospel of Christ by confusing it with Judaism and its scriptures, and it was to counteract this disastrous confusion and differentiate the law from the gospel that Marcion compiled his *Antitheses*.[22]

If Paul's criticism of true apostles extends beyond a disagreement about practice to the substance of the gospel itself, this would reflect badly on Christ himself who chose those apostles: that in essence is Tertullian's response to contemporary Marcionite opponents who avail themselves of the Galatians 2 scenario.[23] His response to Marcion himself is different, acknowledging Marcion's belief in an original apostolic gospel:

> If however the apostles composed a pure gospel *[integrum evangelium]*, being criticized only for inconsistent conduct, and if false apostles corrupted *[interpolaverunt]* their truth, from whom our copies are derived, where are we to find that authentic apostolic text *[germanum apostolorum instrumentum]*, which was subjected to adulteration but once illuminated Paul and through him Luke? If it has been so utterly destroyed – as though by some deluge, obliterated by a tidal wave of forgers *[inundatione falsariorum obliteratum]*, then even Marcion does not possess the true gospel.[24]

Here the *reductio ad absurdum* is less significant than the sudden clear grasp of Marcion's own logic. Marcion claims to possess the collective apostolic gospel, of which the text that came to be known as the *Gospel according to Luke* is the debased second edition. It is *we*, catholic Christians, who view Marcion's gospel as an abbreviated and anonymized version of the text known to us as Luke's Gospel. From our perspective, the selection of just this gospel as sole source of the authentic apostolic one is hard to understand. If a single gospel must be selected at all, why not the unproblematically apostolic Matthew or John? Yet, as Tertullian acknowledges, we must learn to see things from Marcion's point of view. Here the gospel is not associated with Luke or any other named individual – even Paul or Marcion himself. Those who assert the Lukan connection are speaking about a text that differs significantly from the authentic apostolic gospel, and their as-

[20] *Marc.* 4.3.4.

[21] Tertullian's use of the Greek term is probably drawn from Marcion (*Marc.* 4.3.4).

[22] *Marc.* 4.4.4. Marcion's *Antitheses* are best understood as a preface to his gospel, as Lieu argues, *Marcion* (n. 19), 272–289, esp. 283–285. Lieu rightly questions the assumption that Marcion's *Antitheses* formed a substantial independent work.

[23] *Marc.* 4.3.4. The application of this point to Marcion himself is purely hypothetical. Lieu's claim that the conflict between Peter and Paul »certainly did play a focal role for Marcion« does not seem to me to be warranted (*Marcion* [n. 19], 283).

[24] *Marc.* 4.3.4.

signment of an author is itself a secondary development with little or no basis in early tradition.[25] For Marcion, then, there is a single authentic gospel, a written record of the apostolic testimony that predates the conversion of Paul. Tertullian supposes that Marcion would date it within the reign of Tiberius, immediately after the momentous events of that emperor's fifteenth year (cf. Luke 3:1).[26] Anyone who undertakes to rewrite this gospel along judaistic lines falls under the Pauline anathema, directed against those who propagate a gospel *beyond* (παρά) what was originally proclaimed and received (cf. Gal 1:8 f.).

There remains the issue of the other three gospels. If Marcion had rejected them, it would not be hard to see why. The very existence of individual gospels associated with Matthew, Mark, and John would deny the final authority of the original collective apostolic gospel. The problem lies in Marcion's silence:

> Marcion must be questioned *[flagitandus]* about the gospels he omits in his exclusive appeal to Luke, as if those others had not also been in circulation among the churches from the very beginning just as Luke's has … Given that the other gospels were in circulation among the churches, why does Marcion not mention them, listing corrections if they have been corrupted or acknowledging them if they are sound *[aut emendanda si adulterata aut agnoscenda si integra]*?[27]

Tertullian is genuinely perplexed by his opponent's lack of engagement with gospels other than Luke. The problem is of his own making, reflecting the ahistorical assumption that all four canonical gospels were instantly recognized everywhere and by everyone. His syllogistic argument has failed, undermined by its own internal tensions and contradictions. Its major premise, that truth predates falsehood, is common ground between the two disputing parties. For both of them, the original apostolic truth has been subject to later corruption – as evidenced for Marcion by the church's »Luke« and for Tertullian by Marcion himself. The problem lies with the minor premise, that the church's fourfold gospel predates Marcion's single apostolic one. Whatever the dates of the individual texts, the four gospel construct itself is clearly later than Marcion's gospel edition – as Tertullian unwittingly confirms by his puzzlement over Marcion's silence.

In assuming that the gospel is the product of an anonymous apostolic collectivity, Marcion is representative of general Christian opinion in the early-to-mid-second century. Where he is innovative is in his insistence on *antithesis* – a sharp differentiation between the old Jewish scriptures and the new Christian ones which counteracts the disastrous legacy of those who wrote the law into the gospel. Marcion's, then, is the first *canonical* gospel – if the function of a canon is to draw a line separating truth from falsehood. It is not clear that the fourfold

[25] *Marc.* 4.3.5.
[26] *Marc.* 4.4.5.
[27] *Marc.* 4.5.4–5.

canonical form is indebted to Marcion, either directly or even indirectly.[28] The two versions of the canonical gospel are better seen as parallel developments. What is clear is that the four gospel form is later. Tertullian's major premise is turned against him.

If Marcion's gospel now seems to predate the church's fourfold one, does this mean that he is right and the catholic church in error? The premise that truth lies in what is original extends far beyond Tertullian. It remains a basic assumption of many modern theologies, both conservative and radical, biblicistic and critical. If this premise is true, then the four gospel collection is undermined by its relative lateness. A claim to truth stemming from the final quarter of the second century might seem at a disadvantage compared to one that may be traced far back into the first, perhaps even to that fifteenth year of Tiberius. Alternatively, we might choose to reject not only Tertullian's minor premise – that the fourfold gospel has been universally recognized from the beginning – but also his major premise, that the beginning is also necessarily the moment of truth. If the fourfold gospel is viewed as the outcome of the community's decision about what is to count as ›apostolic‹ and normative, its credibility is in no way called into question by a late date, or indeed by any of the other ambiguities which surround it. Theology apart, the fourfold gospel remains an intransigent social fact.

3 On the Originality (or otherwise) of the Marcionite Gospel

The Marcionite community believes that its gospel dates back to the time of Tiberius, in the immediate aftermath of the events it records, and that the text that circulates elsewhere under the name of Luke is a later corrupted version of their authentic primitive text. Within the catholic community, Tertullian asserts that the four canonical gospels go far back into the apostolic age and that the later corruption is Marcion's, who ignored or rejected three of them and »mutilated« the other by depriving it of its opening chapters and title. The two parties recognize that one of the two similar gospels is the basis for the other, but the question is whether the shorter has been expanded by the longer or whether the longer has been abbreviated by the shorter. Each redactional process – expansion or abbreviation – is deemed illegitimate by those who believe it has taken place.

Tertullian dates the Marcionite gospel to the reign not of Tiberius (14–37 CE) but of Antoninus (138–161 CE).[29] Most modern scholars endorse his opinion and trace this gospel back to Marcion himself, with a preference for a date earlier rather than later in the Antonine period. Most of these scholars would also accept

[28] Marcion's influence on the formation of a New Testament canon is argued by Harnack, *Marcion* (n. 17), 130–132, and H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Eng. tr. J. A. Baker; Philadelphia 1972), 148, 171 f., 203 f.

[29] *Marc.* 4.4.5.

a date for Luke in roughly the 80s, although first century datings for the canonical gospels may still be influenced by the old authorship traditions from which critical scholarship is supposedly independent.[30] Even a relatively late date for Luke would still leave him comfortably earlier than Marcion – unless one supposes that Marcion inherited his gospel edition rather than creating it himself, or that Luke is to be dated close to his absolute *terminus ad quem* of say 150 CE. The view that Luke's gospel may postdate and be dependent on Marcion's is of course a minority one, not least because it would shatter all commonly accepted approaches to the so-called synoptic problem.[31] While I do not myself believe this minority view to be true, it may be of value to compare the two gospels, to identify the (hypothetical) redactional procedures and ideological commitments that would lead from one to the other, and to outline a case for Lukan priority based on evidence rather than supposition.

In reconstructing the Marcionite gospel the crucial information is provided less by Tertullian than by Epiphanius, the fourth century heresiologist, in part 42 of his *Panarion*. Epiphanius recounts how

> some years ago, wishing to learn about the falsehood this Marcion had invented and what his absurd teaching was, I took up his own books which he had mutilated, his so-called Gospel and Apostolic Canon. From these two books I made a series of extracts and selections of the material which would serve to refute him …[32]

A total of 78 enumerated passages is culled from the Marcionite gospel, of which 43 identify weak points that can – in Epiphanius's opinion – be exploited for anti-Marcionite purposes.[33] For example: the Marcionite gospel retains the incident where a penitent woman washed Jesus' feet with her tears and wiped them with her hair, kissing them as she did so (cf. Luke 7:36–38). *Ergo* Marcion's docetic

---

[30] On the assumption that Luke-Acts is the work of a companion of Paul, L. T. Johnson suggests that Luke was written »probably between 80 and 85 but possibly earlier« (*The Gospel of Luke* [Sacra Pagina; Collegeville 1991], 2). The years 80–85 are also proposed by J. A. Fitzmyer (*The Gospel according to Luke, I–IX* [AB; New York 1970], 57). W. G. Kümmel rightly criticizes a dating of Luke-Acts to the 60s, but he is wrong to assume that a date »between 70 and 90« necessarily follows from this (*Introduction to the New Testament* [rev. edn.; Eng. tr.; London 1975], 150 f.).

[31] For this minority view, see Vinzent, *Marcion and the Dating of the Gospels* (n. 5); M. Klinghardt, »Markion vs. Lukas: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles,« *NTS* 52 (2006): 484–513, and »The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem,« *NovT* 50 (2008): 1–27. According to BeDuhn, the supposedly Marcionite gospel actually predates Marcion and should simply be referred to as the Euangelion (*First New Testament* [n. 12], 78–92).

[32] *Pan.* 42.10.2. Greek text, K. Holl and H. Lietzmann, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion* (3 vols.; GCS; Leipzig 1915–1933). Eng. tr., F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (2 vols.; Leiden 1987–1993).

[33] *Pan.* 42.11.6 (list of Marcionite readings); 42.11.17 (*Scholion* and *Elenchus*, i. e. Marcionite readings followed by Epiphanius's anti-Marcionite comment). See Lieu, *Marcion* (n. 19), 193–196.

christology is false: you cannot wet, wipe, or kiss the feet of a phantom.[34] Interspersed within the passages selected for polemical reasons are 35 further passages where Marcion's gospel and Luke's deviate from one another. While it is possible or likely that his list is incomplete and that it contains secondary readings, most of the deviations correspond closely to Marcion's key theological emphases; there seems little reason to doubt Epiphanius's accuracy here. Of the 35 variants, 22 are omissions, ranging from a single word to entire pericopes.[35] Otherwise there are ten substitutions of words or phrases[36] and three additions, one apparently incorrect.[37] To Epiphanius's critical eye, this gospel is like a cloak full of moth holes.[38]

Not included in the list is Marcion's »Great Omission«, the absence from his text of most of Luke 1–4, which Epiphanius has already mentioned separately. At the beginning of Marcion's gospel,

> all that Luke composed »from the beginning« – his »inasmuch as many have attempted«, and so on, and the account of Elizabeth and the angel's announcement to Mary the Virgin, about John and Zacharias and the birth at Bethlehem, the genealogy and the narrative of the baptism – all this he cut out and turned away from [περικόψας ἀπεπήδησεν], and made this the beginning of the Gospel: »In the fifteenth year of Tiberius Caesar«, and so on.[39]

Epiphanius (and Tertullian) may well be right to claim that the Marcionite gospel is the work of Marcion himself and that it is no more than an abridged version of Luke. Yet it is important to remember that this account was contested within Marcionite communities. Members of these communities believed that their gospel was the original and authentic apostolic one, composed in the immediate aftermath of the events it narrates. Marcion recovered, republished, and promoted it, but he was not its author and it is absolutely not dependent on the text ascribed elsewhere to Luke. The opposite is the case: in this so-called »Gospel according to Luke«, the original gospel has suffered judaizing additions which amount to the disastrous conflation of gospel and law against which Paul fought so hard. For catholics, Luke is Paul's disciple; for Marcionites, he is Paul's opponent. Both parties accept that one of the two rival gospels is a corrupted version of the other, but where one of them finds excisions the other sees interpolations.

---

[34] *Pan.* 42.11.6 (no. 10) = 42.11.17, *Scholion* 10.

[35] Omissions of a word or a phrase occur at Luke 10:21 (no. 22 in Epiphanius's list); 12:8 (no. 30); 17:10 (no. 47). Most of the omissions are more extensive: Luke 8:19 (no. 12); 11:29–32 (no. 25); 11:49–51 (no. 28); 12:6 (no. 29); 12:28 (no. 31); 13:1–9 (no. 38); 13:29–35 (no. 41); 15:11–32 (no. 42); 18:31–34 (no. 52); 19:29–46 (no. 53); 20:9–18 (no. 55); 20:37 f. (nos. 56, 57); 21:18 (no. 58); 21:21 f. (no. 59); 22:16 (no. 63); 22:35–38 (no. 64); 22:49–51 (no. 67); 23:43 (no. 72).

[36] Substitutions occur at Luke 5:14 (no. 1); 6:17 (no. 4); 7:23 (no. 8); 11:42 (no. 26); 12:32 (no. 34); 12:38 (no. 35); 13:28 (no. 40); 17:14 (no. 48); 18:19 f. (no. 50; also an addition here); 24:25 (no. 77).

[37] Additions are said to occur at Luke 9:40 (no. 19, *sic*); 23:2 (nos. 69, 70).

[38] *Pan.* 42.11.3 (ἱματίου βεβρωμένου ὑπὸ πολλῶν σητῶν).

[39] *Pan.* 42.11.4–5.

In an attempt to find a neutral terminology, we will refer to the Marcionite gospel as the *M* gospel and to the catholic »Luke« as the *L* one.

It is the first great excision or interpolation that establishes the distinctive characters of the *M* and *L* gospels. According to *M*, Jesus is a heavenly being who descends to earth in the fifteenth year of Tiberius without announcement or preparation. His human existence is shaped by no prior context, for he brings his own context with him and that context is the world of the unknown Father he comes to reveal. Entering into human embodied existence, he derives nothing from it. He does not originate as we do from the indignities of conception, birth, and growth; he has no parents or genealogy, and he was never a child or adolescent. More specifically, he enters the Jewish cultural sphere with its sacred texts (law and prophets), its personnel (Pharisees and priests), and its institutions (synagogue and temple). This is the sphere of the deity who created this material world, and whose stranglehold on human existence Jesus comes to break. In the *L* gospel, however, these dichotomies are almost entirely absent. Although miraculously conceived, Jesus otherwise experiences an entirely normal human development, both biologically and culturally. When he reaches maturity, the mission entrusted to him is viewed as the fulfilment of the law and the prophets rather than their abolition. Thus the *L* gospel opens with an elaborate depiction of the comprehensive context that produces Jesus, on which he remains dependent. This linear continuity between law and gospel is diametrically opposed to the *M* gospel's insistence that Jesus derives his being exclusively from above. Given the close textual relationship between the two gospels, we may say that each represents a reaction and protest against the other, irrespective of their order of composition. It is a case of sibling rivalry.

Close though they are to one another, ideological differences can break out even in the most minor textual variants. Thus *M* contains a passage that reads:

> And he [Jesus] was told, »Your mother and your brothers are standing outside, wishing to see you«. But he said to them, »My mother and my brothers are those who hear the word of God and do it.«[40]

For *M*, Jesus' reply makes it clear that the people standing outside were imposters, falsely claiming a familial relationship with him. Jesus' origin is from above, and he has no human relatives. In *L*, on the other hand, the narrator endorses Jesus' biological kinship to others by providing an introduction lacking in *M*: »Then his mother and his brothers came to him, but they could not reach him for the crowd« (Luke 8:9). In contrast to the *M* gospel's sharply antithetical formulation, *L*'s Jesus has two sets of mothers and brothers, one biological, the other spiritual.

[40] Luke 8:20 f.; *Pan.* 42.11.6, no. 12: »He did not have ›his mother and his brothers‹, but only ›Your mother and your brothers.‹« See Roth, *Text* (n. 12), 297 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 145 f.

When Jesus is brought before Pilate, the accusation in the *L* gospel has two distinct elements, whereas there are four in *M*:

> We found this man perverting our nation, *and destroying the law and the prophets* [καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας] and saying that he himself is Christ a king, *and turning away the women and children* [καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα].[41]

The second additional element here may suggest that the *M* community places particular emphasis on the participation of women and children. The first additional element takes us to the heart of the ideological conflict between the twin gospels. In *L*, as we have noted, Jesus comes not to destroy but to fulfil. Scriptural figures and groups are cited approvingly. Jesus anticipates his hearers' grief on seeing »Abraham, Isaac, Jacob, and all the prophets in the kingdom of God and yourselves cast out«. According to *M*, the passage should run: »… when you see *the righteous* in the kingdom of God and yourselves *kept* out [ὑμᾶς δὲ κρατουμένους ἔξω].«[42] If *M* here rewrites *L*, then Abraham, Isaac, and Jacob will be kept out of the kingdom of God just as they have been cast out of the gospel text. If *L* here rewrites *M*, the conflation of law and gospel is entirely characteristic. Among *L*'s other scriptural role models are the people of Nineveh, who repented at the preaching of Jonah, and the Queen of the south, who undertook a lengthy journey to hear the wisdom of Solomon. None of these has any place in the *M* gospel, which lacks the entire passage.[43] Similarly absent from *M* are the *L* passages where Jesus states that his death and resurrection are determined by Jewish scripture. *L*'s Jesus goes to Jerusalem so that »everything written of the Son of man will be accomplished«.[44] The point is elaborated on the road to Emmaus: »O fools and slow to believe all that the prophets have spoken …« Instead of »all that the prophets have spoken«, *M* has, »all that I have spoken [πᾶσιν οἷς

[41] Luke 23:2; *Pan*. 42.11.6: »69. After ›We found this fellow perverting the nation‹, Marcion added, ›and destroying the law and the prophets‹. 70 The addition after ›forbidding to give tribute‹ is ›and turning away the wives and children.‹« See Roth, *Text* (n. 12), 336 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 190. The reading »and destroying the law and the prophets« is also attested in some Old Latin MSS, although usually in the form, »… et solventem legem *nostram* et prophetas« (*b e ff*^{2} *i l q*); only *c* lacks »nostrum« and agrees fully with the reading attributed to Marcion. A longer version of the second additional element (»… and turning away the women and children«) is found in Old Latin mss. of Luke 23:5, where the accusations of v. 2 are renewed. Here it is said that Jesus incites the people throughout Judea and Galilee, »et filios nostros et uxores avertit a nobis, non enim baptiza[n]tur sicut [et] nos [nec se mundant]« (*e* longer text, *c* shorter). See A. Jülicher, *Itala: Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung. III Lucas-Evangelium* (Berlin 1954), 256 f.

[42] Luke 13:28; *Pan*. 42.11.6, no. 40. See Roth, *Text* (n. 12), 318 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 169 f.

[43] Luke 11:29c–32; *Pan*. 42.11.6, no. 25: »The saying about Jonah the prophet has been cut out [παρακέκοπται]. Marcion had ›This generation, no sign shall be given it.‹ But he did not have anything about Nineveh, the Queen of the south, or Solomon«. Roth, *Text* (n. 12), 310; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 161.

[44] Luke 18:31–34; *Pan*. 42.11.6, no. 52 (omission of Luke 18:31–33). Roth, *Text* (n. 12), 326 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 177 f.

ἐλάλησα ὑμῖν]«.[45] Once again, the *M* gospel speaks of a Jesus whose word is decisive in and of itself and who needs no additional support from some sacred past.

M differentiates the unknown Father whom Jesus reveals from the creator deity responsible for the present world. Thus Jesus' prayer is addressed to the »Lord of heaven« rather than the »Lord of heaven and earth«, as in *L*.[46] It can hardly be the creator deity of whom Jesus speaks when he says, »No-one knows who the Father is except the Son and anyone to whom the Son chooses to reveal him« (cf. Luke 10:22).[47] Here and elsewhere, however, *L* scatters references to the creator that are absent in *M*. It is said of God that he is mindful of sparrows,[48] that he makes flowers grow,[49] and that his protection extends to the hairs of our head.[50] The *M* gospel's »Father« would seem to be above such trivia. Also absent from the *M* gospel are passages that speak of divine violence and cruelty. The Jesus of the *L* gospel makes his contemporaries accountable for all innocent blood, from the very beginning of the world.[51] He threatens his hearers with the fate of contemporary victims of Pilate's savagery and a collapsing building.[52] The threatened divine violence finds its echo within the circle of Jesus' own disciples. Indeed, Jesus even advises them to go out and buy swords. Two have already been provided, and one will be used to gruesome effect, slicing off an ear in the Garden of Gethsemane. Once again, all this is lacking in *M*.[53] In *M*, the true God is pure

[45] Luke 24:25; *Pan*. 42.11.6, no. 77. Roth, *Text* (n. 12), 343–345; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 195. Tertullian reads ἐλάλησεν here (*Marc.* 4.43.4), but ἐλάλησα is confirmed by Adamantius, *De Recta* (n. 19), 5.12.

[46] Luke 10:21; *Pan*. 42.11.6, no. 22. Roth, *Text* (n. 12), 305 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 155 f. The omission of καὶ τῆς γῆς in 𝔓[45] may be coincidental, or it may be an echo of the Marcionite gospel. Tertullian here reads, »Gratias ago et confiteor, domine caeli« (*Marc.* 4.25.1).

[47] A key Marcionite proof-text. Thus in the Adamantius dialogues, the Marcionite Megethius states: »I will prove to you from the scriptures that there is one God who is the Father of Christ, and another who is the Demiurge. The Demiurge was known to Adam and his contemporaries – this is made clear in the scriptures. But the Father of Christ is unknown, just as Christ himself declared when he said of him, ›No-one knew the Father except the Son, neither does anyone know the Son except the Father‹« (Adamantius, *De Recta* [n. 19], 1.23). Cf. Tertullian, *Marc.* 4.25.10, who notes that this is a favourite passage among other heretics too. Roth, *Text* (n. 12), 373 f.

[48] Luke 12:6; *Pan*. 42.11.6, no. 29. Roth, *Text* (n. 12), 312 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 163.

[49] Luke 12:28; *Pan*. 42.11.6, no. 31. Roth, *Text* (n. 12), 314; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 165. Tertullian alludes to this passage (*Marc.* 4.29.1–3), but, as Roth argues, his »allusions to the elements that Epiphanius attests as absent are likely due to Tertullian himself, and not to Marcion's Gospel« (ibid.).

[50] Luke 21:18; *Pan*. 42.11.6, no. 58. Roth, *Text* (n. 12), 530; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 183, noting that this verse is also absent in syr[c].

[51] Luke 11:49–51; *Pan*. 42.11.6, no. 28. Roth, *Text* (n. 12), 312; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 162.

[52] Luke 13:1–9; *Pan*. 42.11.6, no. 38. Roth, *Text* (n. 12), 317 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 168.

[53] Luke 22:35–38, 49–51; *Pan*. 42.11.6, nos. 64, 67. Roth, *Text* (n. 12), 334–336; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 187 f.

goodness: »One is good, *the Father*.«[54] For the *M* community, the violence that has crept into the text of *L* is that of another deity. Underlying all this is the fatal mixing of the law with the gospel, precisely that perversion of gospel truth that the apostle Paul so vehemently denounced.

The *M* and *L* gospels are related in such a way that each can plausibly be presented as a secondary version of the other, whether through additions or abridgement. The question of historical priority is subsumed into a struggle for dominance between two competing accounts of Christian identity and its textual bases. Later Christian identities are all informed by the eventual victory of the catholic community over the Marcionite one, however and whenever this came about. For that reason, we are predisposed to side with Tertullian and Epiphanius as they insist that the Marcionite gospel is the work of Marcion himself and that it is a late abridgement of a first century Gospel of Luke. Yet conventional gospel datings are simply informed guesses and could be wrong; Luke might be later than we imagine, and Marcion might have inherited »his« gospel from some predecessor. An *L* gospel that postdates the *M* one is conceivable.[55]

Conceivable, but (in my opinion) unlikely. Several of the *M* deviations from *L* seem clearly secondary. In Luke 11:42, the Pharisees are condemned for neglecting τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην θεοῦ, the justice or judgment and the love of God. In the *M* gospel the love of God is associated not with the divine judgment (κρίσιν) but with the divine calling (κλῆσιν).[56] This is most likely to be an emendation reflecting the Marcionite dichotomy between the Jewish God of justice or judgment and the Christian God of love. In Luke 18:20, Jesus responds to the question, »What shall I do to inherit eternal life?« with the words, »You know the commandments …« In *M* this has become »*I* know the commandments.«[57] This wording avoids any suggestion that Jesus recommends the law as the way to eternal life, but it fits awkwardly into its present context. In these cases at least, the variants are most plausibly explained as *M* redactions of *L*.

More compelling perhaps is the parallel case of the Pauline texts. In Tertullian's detailed treatment of the Letter to the Romans, he moves directly from Romans 8:11 to 10:2 with the remark that »here too I must leap over a great gulf of excised scripture«.[58] While it is unlikely that the *M* text of Romans could have moved directly from the one passage to the other, there may be good Marcionite reasons for rejecting the passages on the redemption of the created order (Rom 8:8–25)

[54] Luke 18:19; *Pan*. 42.11.6, no. 50 (cf. Adamantius, *De Recta* [n. 19], 1.1). Roth, *Text* (n. 12), 324–326, 384–387; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 177.

[55] See the nuanced remarks on this in Lieu, *Marcion* (n. 19), 200–203.

[56] Luke 11:42; *Pan*. 42.11.6, no. 26. Roth, *Text* (n. 12), 310 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 162.

[57] *Pan*. 42.11.6, no. 50; cf. Tertullian, *Marc.* 4.27.4 (»Sic et holuscula decimantes, vocationem autem et dilectionem dei praetereuntes obiurgat«). Roth, *Text* (n. 12), 310 f.; BeDuhn, *First New Testament* (n. 12), 162.

[58] Tertullian, *Marc.* 5.14.6: »Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae.«

and the scriptural view of election (9:6–33). If Tertullian is right to claim that Marcion has abridged and emended the Pauline texts, then the same may also be true of the Luke text. As the Pauline parallel shows, Marcion has an impressive track record as an abridger of earlier Christian literature.

This does not mean that orthodox anti-Marcionite polemic is straightforwardly correct and that Marcion is the »mutilator« of a revered canonical text. That would be to project a post-canonical perspective back into a pre-canonical situation. As editor and emender of an existing gospel text, Marcion is in direct continuity with earlier evangelists, who considered themselves at liberty to excise or elaborate as appropriate.[59] The tendency of the Lukan evangelist was to expand his primary source, Mark. If Marcion's primary source is Luke, and if his own tendency is to contract, that does not make him any less of a synoptic evangelist.

[59] As Lieu argues, »redaction and ›correction‹ were widespread textual strategies in the second century, and there is no good reason for excluding Marcion from their exercise« (*Marcion* [n. 19], 203).

Everywhere and Nowhere

On the rewritten Bible and Qur'ān*

Thomas Hoffmann

In Sidney Griffith's latest monograph from 2013, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the ›People of the Book‹ in the Language of Islam*, the reader soon encounters a somewhat enigmatic statement about the Bible's simultaneous omnipresence and absence in the Qur'ān. Griffith is professor of Early Christian Studies in The Department of Semitic and Egyptian Languages and Literature at The Catholic University of America. Although Griffith's work is not focused on the Qur'ān, his main areas of research, such as Arabic Christianity, Syriac monasticism, medieval Christian-Muslim encounters, and ecumenical and interfaith dialogue, has turned the Qur'ān an inevitable subject of inquiry. This is reflected in his book, which deals with the history of the Arabic Bible, from the Bible in Pre-Islamic Arabia to the Jewish and Christian translations of the Bible into Arabic. The second chapter, »The Bible in the Arabic Qur'ān«, stands out from the rest of the book since it concerns the Qur'ān as such, that is, the Qur'ān of the Islamic tradition. However, from an intertextual and tradition-historical perspective this nonesuch Qur'ān can also be described as a *Biblical Qur'ān* or, more radically, as *rewritten Bible*.[1] To be certain, identifying and interpreting notions of relationality and interdependence in the form of direct citations, allusions, echoes, even striking absences of Biblical texts, is a time-honored preoccupation in Islamic and Qur'ānic studies, not seldom produced by scholars of Biblical studies (and sometimes Rabbinic studies) in the early years of modern Qur'ānic studies.

Early modern research tended to engage in a somewhat pejorative discourse emphasizing Qur'ānic confusion, misapprehension, and vulgarization of the Biblical material, sometimes based on the idea that the local influences from Judaism and Christianity in the late antique Arab world were of a base and primitive

---

* This essay is an extended version of a paper delivered in 2016 at Collegium Biblicum's annual meeting in Copenhagen.

[1] In Denmark Professor Mogens Müller has been the first to introduce the notion of ›rewritten Bible‹ in a Qur'ānic context. Therefore it is an honour to pay my hommage to Müller's scholarship with the present contribution.

nature.[2] It is a strange fact that those Biblical scholars, for instance the redaction critics who radically questioned the homogeneity of the Biblical text, tended to portray the Qur'ān as a corrupt and epigonic version of a much more ›true‹ and ›original‹ Bible, whether perceived as the Hebrew Bible or the Christian Bible. However, in late modern research the pejorative and judgmental assessments have been greatly modified and a more neutral, sometimes even appreciative, discourse has set in.[3] Viewed less as a mere derivation of a written and canonical Bible, the Qur'ān is rather interpreted – often by means of methods and theories gained from literary and rhetorical studies – as a felicitous strategic and deliberate adaptation, contestation, and subversion of an amorphous sum of oral Biblical material born out of lived interaction between the early proto-Muslims (especially the prophet known as Muhammad) and local and superregional Christians and Jews.[4] Griffith clearly adheres to the latter perspective.

Now, in the introduction chapter to his book Griffith puts forward the following remarkable statement: »The Bible is at the same time everywhere and nowhere in the Arabic Qur'ān.«[5] Definitely a clever and pertinent characterization of the Qur'ān's engagements with the Bible, yet also patently enigmatic. Soon after the publication of his book this semi-epigrammatic statement began to yield

---

[2] To give an example from a short lexicon-article from the great Danish Biblical and Islamic scholar Frants Buhl (1850–1932): »The appropriated material has often been arbitrarily changed by him [i. e., Muhammad] and just as often distorted by misapprehensions or failing memory; but the material itself was often of a dubious nature too since his informants drew from impure sources, such as the Old- and New Testamental apocryphal writings, Talmudic literature or vulgar novels … The Christians he consorted with were probably mostly Abyssinians or South Arabs who had received their Christianity from Abyssinia and thus were positioned on the lowest spiritual level within contemporary Christendom.« Quoted from M. Müller, »Koranen som ›bibelsk genskrivning‹,« *Collegium Biblicums Årsskrift*, *Theme: Rewritten Scripture* (2012), 71–81, 71 (my translation of the Danish original).

[3] For a glimpse of these tendencies, see W. Saleh, »In Search of a Comprehensible Qur'ān: A survey of some Recent Scholarly Works,« *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 5,2 (2003): 143–162); A. Rippin, »Western Scholarship on the Qur'ān,« in *The Cambridge Companion to the Qur'ān* (ed. J. D. McAuliffe; Cambridge 2006), 235–254. See also the pioneering article by M. R. Waldman, »New Approaches to ›Biblical‹ Materials in the Qur'an,« in *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (ed. W. M. Brinner et al.; Atlanta 1983), 47–64.

[4] See e. g. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (ed. I. J. Boullate; Richmond 2000); *Bible and Qur'an. Essays in Scriptural Intertextuality* (ed. J. Reeves; Atlanta 2003). A revisionist approach to the question of the original status of the Qur'ān has been pursued by a number of scholars. The most radical and controversial of these revisionists argue that the Qur'ān initially was a Christian text; see G. Lüling, *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an* (Erlangen 1974); C. Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin 2000). Certain hypotheses and elements of these approaches have been acknowledged by mainstream Qur'ānic research, e. g. the Qur'ān's strong ties to Syriac Christianity, but other hypotheses and elements have been widely rejected as speculations or as outdated (due to recently rediscovered ancient Qur'ān manuscripts).

[5] S. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the ›People of the Book‹ in the Language of Islam* (Princeton 2013), 2.

a certain impact among academic Qur'ān scholars. Thus a panel on the Qur'ān and the Biblical Tradition at the *Society of Biblical Literature* meeting in Atlanta in 2015 chose to have this somewhat paradoxical dictum raised to the status of theme.[6] Consequently, this question must be posed at the outset: what does Griffith imply with the notion of ›everywhere‹, this omnipresence of the Bible?

Furthermore, my essay here has also been triggered by a sense of dissatisfaction that the two encyclopedic motherships of Islamic and Qur'ānic studies, respectively, *Encyclopaedia of Islam* and *Encyclopaedia of the Qur'ān*, do not hold any entries that unequivocally focus on the Qur'ān's relationship to the Bible.[7] This is all the more surprising since almost every reading of the Qur'ān – whether advanced or basic – will be able to evoke numerous references to and traces of the Bible and its audiences, that is, the Jews and the Christians. So numerous in fact that Griffith endeavours to stipulate his notion of omnipresence, ›everywhere‹.

A caveat must be issued immediately as to the meaning and scope of the expression ›the Bible‹. The word ›Bible‹ in the present context implies a much more generalized and fuzzy conceptualization of Biblical lore and literature, not restricted to any set of canonized texts considered authoritative for a specific or generalized Jewish or Christian community. Rather, ›the Bible‹ is intended as a shorthand for a multiplicity of texts and text corpora that normally fall outside the vague *communis sensu* of what constitutes the Bible, being miscellaneous types of apocryphal, commentary, and paraphrasing literature. In fact every kind of literature or text that cites, elaborates, and alludes to Biblical matters should be included. Thus it goes without saying that the canonical Bible-collections lose their status as the authoritative and original yardstick from which the Qur'ān can be approached and compared. It goes, however, also without saying that the notion of authority in no way ceases to exist in the Qur'ānic engagements with the Bible. Thus, there is a double edge to our Qur'ānic use of the Bible: on the one hand it refers to a Biblical ›script‹ in order to augment a monotheist authority that would appeal to the contemporary Jewish and Christian monotheists, on the other hand it engages in a variety of appropriative maneuvers that seeks to outstrip and eclipse the perceived authority of the Bible.

Furthermore it is imperative to relativise these kinds of manuscriptural and scripturalistic presuppositions which all too effortlessly frame the concept of the Bible. Probably oral discourse served as the primary Biblical medium for the Western Arabs in late antiquity, whether that unfolded in more formalized ritual

[6] See the *IQSA Annual Meeting Program Book*, November 20–23, 2015, 16.

[7] The same exasperation is voiced by one of the most important contemporary scholars of the Qur'ān, Angelika Neuwirth: »Alle bisherigen Nachschlagswerke kontextualisieren den Koran mit einzelen Teilen der Bibel, nicht aber mit dem gesamten Textcorpus.« A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin 2010), 567.

and liturgical settings or in more paraphrasal and everyday discursive situations.[8] One should not, for instance, rule out in advance that Muhammad could have witnessed a Jewish prayer or Shabbat service in Yathrib (later known as Medina). Although it is speculation we may even entertain the possibility that he could have preached his message in the synagogue and then subsequently faced the humiliation of being rejected, perhaps even ridiculed. A single Qur'ānic verse might prove to be a piece of circumstantial evidence that such a liturgical learning process could have been conceivable, i. e., Q 25:5: »They [i. e., the unbelievers] say, ›Fairy-tales of the ancients that he has had written down, so that they are recited to him at the dawn and in the evening‹.«[9]

In addition to this there are a number of Qur'ānic verses that seem to support the existence of a kind of informant who might have communicated and shared Biblical material with Muhammad.[10] Post-Qur'ānic texts, Muslim as well as non-Muslim, also dwell on Muhammad's communications with various pagan monotheists, traditionally known as *al-hanifiyya*[11]; a particularly famous story concerns Muhammad's meeting with the monk Baḥīrā when he was a young boy and still had three decades of life to go before the first revelation descended on him (according to Islamic tradition).[12] Nonetheless, the Qur'ān and the early Islamic tradition, while rejecting any allegations of borrowing or influence, exhibit an astonishing frankness as regards criticism of the legitimacy of the Qur'ānic message, for example Q 16:103 that gives voice to those who remain skeptical as to the divine source of the Prophet's proclamations: »And We [i. e., God] know very well that they say, ›Only a mortal [i. e., an informant] is teaching him [i. e.,

[8] For studies of orality in relation to the Qur'ān, see e. g. A. Dundes, *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an* (Lanham 2003); A. G. Bannister, *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an* (Lexington 2014); A. Neuwirth, »Von Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf und Entwicklung eines islamischen Kultus,« in *The Qur'an as Text* (ed. S. Wild; Leiden 1996), 69–106.

[9] If nothing is noted the Qur'ān translations are taken from either A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (Oxford 1964) or M. A. S. Abdel-Haleem, *The Qur'an. A new translation by M. A. S. Abdel-Haleem* (Oxford 2004). When the Qur'ān is mentioned in Arberry's translation I have, however, changed it to ›Qur'ān‹ which is the term now prevailing in academic studies today. I also refer to the standard numbering of verses (which Arberry differs from).

[10] Several scholars of Judaism have argued that Muhammad could have been influenced by anti-Rabbical Jews, especially the so-called Karaites, or the Qumran-sect. For a brief presentation of the positions, see H. Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina* (Leiden 2014).

[11] See e. g. U. Rubin, »Hanīfiyya and Ka'ba. An Inquiry into the Arabian pre-Islamic Background of *dīn Ibrāhīm*,« *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 85–112.

[12] Several articles have been published on this particular story, e. g., S. Griffith, »*The Legend of the Monk Bahira; the Cult of the Cross and Iconoclasm,*« in *Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times* (ed. P. Canivet and J-P. Rey; Oriens Christianus 79; Wiesbaden 1995), 146–174. The standard monograph is B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* (Leiden 2008).

Muhammad].‹ The speech of him [i. e., the presumed informant] at whom they hint is barbarous; and this [i. e., the Qur'ān] is speech Arabic, manifest.«

Despite the importance of oral culture in Arabia in the seventh century, it is obviously vital not to underestimate the significance of writing and texts[13], in the form of rock inscriptions (not seldom of Christian and Jewish provenance) and in the form of books (in codex-format) and scrolls. The Qur'ān refers several times to the importance of writing and writing materials, both in a literal and metaphorical sense, such as ›book‹, *kitāb*, ›parchment‹, *qirṭās* (e. g. Q 6:7), ›pen‹, *qalam*, (e. g. Q 96:4), ›inscription‹, *raqīm* (e.g, Q 68:1; 54:53; 29:28), and the general lofty status of ›scribes‹, *kātibūn* (Q 21:94). Thus, writing and writing materials constitute an important part of the revelatory paraphernalia.

Keeping these qualifications in mind we are perhaps justified to take recourse to the notion of the ›Biblical‹ in order to suggest that the framework and the sources are wide in scope and therefore *fuzzy* in terms of classification, totally dependent on which kind or facet of the Qur'ānic-Biblical complex that is to be subjected to analysis. Historian of religion Jonathan Z. Smith puts it aptly in his *Drudgery Divine*: *On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*: »a phenomenon will be privileged only with respect to its utility for answering a theoretical issue concerning the scholarly imagination of religion.«[14] In this case, our scholarly imagination concerns the Qur'ān's engagement with the Biblical, and the theoretical issue at hand is the intricate relation between ›everywhere‹ and ›nowhere‹. One could perhaps argue that the notion of the Biblical should be replaced by the notion of ›scripture‹ since the latter avoids the canonical associations of the former and merely refers to texts of a highly authoritative and religious importance. Both notions are on the verge of being so broad and fuzzy in scope that they risk ending up as meaningless and analytically ineffective, yet to discard the term ›Biblical‹ will possibly prove an even bigger risk. To abandon the ›Biblical‹ and replace it with a more unfamiliar term will, in my assessment, amount to throwing out the baby with the bathwater.

Finally, it should be emphasized that the Biblical does not encompass all the important sources of the Qur'ān. To be sure, the Qur'ān also draws on numerous para-Biblical and decidedly non-Biblical sources deriving from the Near Eastern traditions as well as the Mediterranean and Hellenistic world. This constitutes the vast body of source texts that the Germans name *Umwelttexte*. The role model is anthologies like *ANET*, i. e., Pritchard's famed *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. In other words, in relation to the Qur'ān, the Bible comprises an almost measureless body of more or less relevant sources. In order not to transform this body of sources into a Moloch of infinite regresses

[13] An important work is G. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam* (New York 2006).

[14] J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago 1990), 143.

of origins the first practical step would be to identify the most obvious Biblical traces in the Qur'ān.

An early pioneering attempt to do this on a sound historical-critical, philological, and, increasingly, unconfessional basis was that of Abraham Geiger (1810–1874), the German rabbi, scholar, and founding father of Reform Judaism, and his *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, which was Geiger's reworked edition of his prize essay from 1833.[15] In the same period Christian theologians, mainly Protestant and deeply influenced by the theological developments of the Enlightenment, had also embarked on serious academic and non-apologetic investigations of the Qur'ān, especially concerning its Christology.[16] The latest and most ambitious attempt to identify and map texts related to the Qur'ān is the project initiated by another German scholar, Angelika Neuwirth, and her students, which is the digital *Corpus Coranicum* project. Every Qur'ānic verse – in principle at least – will be attached to a plethora of *Umwelttexte* as well as text-critical commentaries and exegetical commentaries.[17] A rising number of scholars are involved in connecting the Qur'ānic text with its *Umwelttexte*, in particular texts relating to the late antique period as well as texts relating to the indigenous Arabian poetry and lore as well as the civilization of South Arabia.

In an earlier work of mine I have argued that the concept of family resemblance (as initially presented by the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein) provides the best means to identify, interpret, and contextualize similarities and differences.[18] The force of the concept lies in its non-hierarchical flexibility and its emphasis that seemingly similar features should not be reduced to a set of generalized sufficient and necessary core features, but should instead be approached as »a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing.«[19]

Before I list the most striking family resemblances, it should be duly remarked that it is persons with solid training in academic Biblical studies that hold some of the best qualifications as to identifying, contextualizing, and comparing the Biblical-Qur'ānic references, motifs, and themes – whether they are obvious, as when Arabized Biblical names and figures appear, or more subtle, as, for instance, when the Qur'ān is conspicuously silent. An example of the latter would be the unfailing silence on father-metaphors and father-epithets for God, a *silentio*

[15] A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Berlin 2005, org. 1833).

[16] For an outline of the history of research, see M. Bauschke, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie* (Köln 2000).

[17] See the webpage http://corpuscoranicum.de/.

[18] Th. Hoffmann, *The Poetic Qur'ān. Studies on Qur'ānic Poeticity* (Wiesbaden 2007).

[19] Quoted from the entry on Wittgenstein in the digital *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/#LangGameFamiRese).

which the German arabist Thomas Bauer names *negative intertextuality.*[20] Another intricate and highly important instance of family resemblance concerns the understated polemical references, such as when Jesus consistently is designated as ›Jesus, son of Mary‹, *ʿĪsā ibn Maryam*, thereby indirectly polemicizing against the Christological understanding of Father- and Sonship. Hence, it is no coincidence that many of the important nineteenth and twentieth century Qur'ān-scholars and Islamicists were trained in theology or rabbinic studies. The new initiative taken by the *Society of Biblical Literature* to support and host Qur'ānic studies testifies to the renewed recognition in Biblical studies that the Qur'ān should no longer be perceived as a scripture irrelevant to the Jewish and Christian Bible, but rather be recognized as the rediscovered member of a, as it were, *Collegium Abrahamicum.*

1 References and Family Resemblances

1.1 Bible-Qur'ān Introductions and Synoptic Attempts

A rising number of studies presents and investigates the Biblical-Qur'ānic family resemblances. A good deal of these works are merely popular presentations that first and foremost attend to the most obvious similarities between the two corpora, but there are also a number of deeply learned and serious studies. One of the first studies in the wake of Geiger's pioneering work was Heinrich Speyer's *Die biblischen Erzählungen im Qoran*[21] that also mostly deals with Old Testamental and Jewish relations. Heribert Busse's much later *Islam, Judaism, and Christianity: Theological and Historical Affiliations*[22] is perhaps the most all-round and accessible study of all now, dealing with both the Jewish and Christian connections. A new comprehensive introduction is, however, still a desideratum, especially in English.[23] A special category among these publications are those that attempt to present and comment the Biblical and Qur'ānic texts in a semi-synoptic fashion. The most ambitious examples of synoptic method are Johann-Dietrich Thyen's *Bibel und Koran: Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, followed by Marlies ter Borg's interfaith-orientated[24] *Qur'an and Bible side by side.*

[20] Th. Bauer, »The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'ānic Studies,« in *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (ed. A. Neuwirth et al.; Leiden 2011), 699–732.

[21] H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim 1988, org. 1931).

[22] H. Busse, *Islam, Judaism, and Christianity: Theological and Historical Affiliations* (Princeton 1988).

[23] The work by Joachim Gnilka, a professor of New Testament studies, is a relatively recent good exception. J. Gnilka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt* (Breisgau 2004).

[24] Despite the claim that the book is a non-partial anthology. M. ter Borg, *Qur'an and Bible side by side* (Charleston 2011). The book version, however, comprises a number of short contributions by acclaimed Islamicists and Qur'ānic scholars, such as Andrew Rippin, Barbara

1.2 Scripturalist reference

Just as the Qur'ān refers to itself as a book and text many times – a phenomenon quite unique compared to the standard Biblical text[25] – it also refers to the Bible as a book and text several times, that is, the Torah, *al-tawrāt*, and the Gospel, *al-'injīlu*, and the Psalms, *al-zabūru*.[26] One example is Q 9:111 where all the scriptures (except the Psalms) are mentioned, probably in an intentional historical order:

> God has bought from the believers their selves and their possessions against the gift of Paradise; they fight in the way of God; they kill, and are killed; that is a *promise binding* [*waʿd*] upon God *in* [*fi*] *the Torah, and the Gospel, and the Qur'ān*; and who fulfils his *covenant* [*ʿahdihī*] truer than God? So rejoice in the bargain you have made with Him; that is the mighty triumph. (Q 9:111)

However, the neat salvation-historical order can also be viewed as being subverted by the salient ›triune‹, line-up of Torah, Gospel, and Qur'ān, which could be said to abolish or lift the ›chain of dependence‹ and charge of being a latecomer in relation to the books of the Jews and Christians. This is furthermore emphasized by the explicit reference to a basically ahistorical and decontextualized concept of a covenantal promise inherent in the very scriptures themselves.[27]

The Qur'ān also refers to a more vague notion of the »first scrolls/scriptures«, *al-ṣuḥuf al-ūlā* (Q 87:18; a very early Meccan sura), the scrolls of Abraham and Moses (e. g., Q 87:19; 53:36), »the scriptures of the ancients«, *zuburi l-'awwalīn*« (Q 26:196), »a guarded tablet«, *lawḥ maḥfūẓ* (Q 85:22), and the Psalm(s) of David, *zabūr* (sing.). The most frequent term is clearly *kitāb*, which is translated ›book‹ or ›scripture‹, in particular *al-kitāb*, ›the book‹ or ›the scripture‹.[28] It should be noticed that this word only appears in the determinate singular form in the Qur'ān – at times it clearly refers to the Qur'ān, but other times it can refer to former scriptures, such as that given to the children of Israel (Q 40:53). In terms of functionality these different scripturalist family resemblances hold a double function. On the one hand the Qur'ān is getting established as the last branch of a noble monotheist genealogy that has unfolded throughout history. On the other hand the very focus on and – to employ an old term from history of

---

Stowasser, Khaled Abou el Fadl, and Mehmet Pacaci. Also available in a digital and searchable version, see www.bibleandkoran.net.

[25] See S. Wild, *Self-Referentiality in the Qur'ān* (Wiesbaden 2006); A. Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leiden 2014).

[26] See C. Adang, »Torah,« *Encyclopaedia of the Qur'an* (*EQ*) 5: 300–311; S. Griffith, »Gospel,« *EQ* 2: 342 f.; W. Saleh, »The Psalms in the Qur'ān and in the Islamic Religious Imagination,« in *The Oxford Handbook of the Psalms* (ed. W. P. Brown: Oxford 2004), 281–296.

[27] See e. g. B. Weiss, »Covenant and Law in Islam,« in *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (ed. E. B. Firmage et al.: Winona Lake 1990), 49–83; J. E. B. Lumbard, »Covenant and Covenants in the Qur'an,« *Journal of Qur'anic Studies* 17.2 (2015): 1–23.

[28] See D. Madigan, *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton 2001).

religion – fetishization of writing, the art of writing, and written texts also reveal that the sacrifice and the ritual institutions connected with it, was no longer the decisive, but was getting counterbalanced by the more abstract ethos of piety[29] and the concept of the book and the study of texts.[30]

Obviously, the Biblical references are also revealing with regard to the Biblical ›literacies‹ that the historical Qur'ānic preacher and his audience could muster. Griffith thus refers to the Qur'ān's »unspoken and pervasive confidence that its audience is thoroughly familiar with the stories of the biblical patriarchs and prophets, so familiar in fact that there is no need for even the most rudimentary form of introduction.«[31]

1.3 Reference to characters

The Qur'ān also refers to several Biblical characters or agents, both the human and the divine and semi-divine.[32] First and foremost, of course, is God but also Satan/Shaytān and Iblīs (with his Greek etymological roots in *diábolos*), the angels (with or without the mentioning of their names such as Gabriel/*Jibrīl* or Mikael/*Mīkālu*, Q 2:97; 98), the jinn (e. g. Q 72:1), the so-called Holy Spirit, al-*rūḥ al-qudus* (Q 2:87) and the somewhat related *sakīna* (Q 2:248; with links to the Biblical *shekhīnā*) [33], Gog and Magog/Ya'jūj and Ma'jūj (Q 18:94; 21:96) and a single instance of an unnamed apocalyptical beast of chthonic origin (Q 27:82).

Among the human agents we find numerous characters with names, many of which are decidedly biblical. They range literally speaking from A to Z, from Abraham to Zechariah/*Zakariyyā*, with prominent names like David/*Dā'ūd* and Solomon/*Sulaymān* (Q 21:79), Israel (Q 3:93), Jesus/*'Īsa,* John/*Yaḥyā* (although never referred to as ›the Baptist‹), Maria/*Maryam*, Moses/*Mūsa*, Noah/*Nūh*, Saul/*Ṭālūt,* and Goliath/*Jālūt* (Q 2:246–251) among them.[34] Apart from these characters, the Qur'ān refers to a number of persons without mentioning of names, who nevertheless – given the context of the Qur'ānic passage, or sometimes supplemented with reference to later Islamic exegeses that show no qualms in mentioning their ›real‹ names – give reason to conceive of them as Biblical characters. Without being exhaustive regarding the enumeration of these characters, we could mention the wife of Adam (Q 2:35), in later exegesis known as

[29] Cf. Q 22:37: »The flesh of them [i. e. the sacrified animals] shall not reach God, neither their blood, but godliness from you shall reach Him such.«

[30] G. G. Stroumsa, *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity* (Chicago 2009).

[31] Griffith, *The Bible in Arabic* (n. 5), 57.

[32] See e. g. J. Walker, *Bible Characters in the Koran* (Paisley 1931).

[33] It can be discussed if the *sakīna* should be conceived as an agent. It is sometimes rendered ›assurance‹ or ›tranquillity‹ or simply left untranslated.

[34] It goes without saying that studies in Abraham, Moses, and Jesus are particularly prominent in Qur'ānic studies. For an overview of the field and most important works, see the respective articles in *EQ*.

Eve/*Ḥāwwa*', and the couple's two sons (although only referred to as Adam's sons; Q 5:27), later known as Cain and Abel/*Qābīl* and *Ḥābīl.* A couple of times the reader of the Qur'ān also comes across names that possibly could refer to Biblical characters but whose ultimate provenience remains unsure, for example *Dhū l-Kifl* (Q 21:85; 38:48), who has been speculated could be an altered form of the Hebrew Ezekiel (*Y'ḥez'qel*). Other names are even more difficult to decide if they refer to personal names or just titles and designations. Two examples could be mentioned: first, the *hapax*-name *al-Sāmirī* (Q 20:85) that possibly could be rendered ›the Samaritan‹ but often is left untranslated. Second, the more frequently mentioned Pharao/*Firʿawn* (e. g. Q 89:10).

A special category of references regards the ›users‹ of the Bible, that is, the monotheist contemporaries of Muhammad: the Jews and the Christians. They have their own designations. In the early layers of the Qur'ānic revelations the Jews are often designated as *banū Isra'īl,* ›the sons of Israel‹, but sometimes this designation seems to include the Christians as well (e. g. Q 43:59; 61:14). In the later Medinan layer another designation comes to the fore, namely *al-yahūd*, ›the Jews‹, which is characterized by negative assessments. In the Qur'ān the Christians are referred to as *naṣārā*, a word that probably should point to Nazareth, the birthplace of Jesus, and therefore could be rendered as ›the Nazarenes‹. The modern Arabic term for Christians, *masīḥiyyūn*, which perhaps could be rendered ›people of Messiah‹ does not appear in the Qur'ān. Often the Jews and the Christians are labelled as belonging to one supra-category, namely *ahl al-kitāb*, ›people of the Book/Scripture‹. Adjacent to this broad category we also find references to more specialized Biblical figures, such as rabbis, priests, and monks, respectively *rabbānīyūn*, *qissīsūn*, and *ruhbān.* One could even extend the range of reference to comprise pagan idolaters, *mushrikūn* (›those who ascribe partners [to God]‹) and infidels, *kāfirūn*, since their equivalent categories also play an important role as enemies and ›Others‹ in many of the Biblical texts. In passing it should be noted that while mainstream Qur'ān scholarship has considered these *mushrikūn* genuine polytheists, two prominent scholars, Gerald Hawting and Patricia Crone have questioned the status of this category. Their hypothesis argues that *mushrikūn* is in reality a pejorative monotheist term that is directed over against those monotheists who, in view of Muhammad, were not consistent and true monotheists as they worshipped angels and prophets.[35] To give an example of this contested issue, Q 3:79–80:

[35] See P. Crone, »The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities,« *Arabica* 57, 2/3 (2010): 151–200; »The Quranic *Mushrikūn* and the Resurrection (Part I),« *BSOAS* 75, 3 (2012): 445–72; »The Quranic *Mushrikūn* and the Resurrection (Part II),« *BSOAS* 76, 1 (2013): 1–20; G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge 1999). The first to voice this hypothesis was revisionist G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad: eine Kritik am christlichen Abendland* (Erlangen 1981).

No person to whom God had given the Scripture, wisdom, and prophethood would ever say to people, ›Be my servants, not God's.‹ [He would say], ›You should be devoted to God because you have taught the Scripture and studied it closely.‹ // He would never command you to take angels and prophets as lords. How could he command you to be disbelievers after you had devoted yourselves to God?

1.4 Territory and space

During the 1980s a so-called spatial turn set in among historians of religion and theologians. In studies of religious texts this came as a fortunate revitalization of earlier studies of religious cosmologies. To be sure the Qur'ān also shares cosmological family resemblance with the Bible. In terms of ultimate salvation the Qur'ān comprises supernatural spaces or territories like ›the garden‹ / *al-janna*, ›the garden of Eden‹/*jannāti ʿadn*, ›Paradise‹/*al-firdaws* (from Iranian Avestan via Greek *parádeisos*) and its opposite, ›Hell‹/*jahannam* (from Hebrew *gêhinnōm*) or the more spatially vague ›the (hell)Fire‹/*al-nār*. The Qur'ān furthermore refers to territories like ›The Holy Land‹ (e.g. Q 5:21), a ›holy valley‹ (Q 20:12; the place in the wilderness equivalent to Biblical place of Moses' encounter with the burning bush). The holy mountain of Sinai, *Sīnīn* (Q 23:20; 95:2), the Temple (in Jerusalem, later known as ›The Holy‹/*al-Quds*; Q 17:7; 19:11) and *al-masjidu l-'aqṣā*/›the furthest place of worship‹, which is often taken to mean Jerusalem (Q 17:1).

The common denominator for these spaces and places is their ›metaphysical‹ or relatively distant nature – in the eschatological domains of Paradise and Hell, in wilderness places of divine epiphanies or in time-honored holy territories or cities. However, the Qur'ān yields one example of more mundane holy places, that is, Jewish, Christian, and Muslim places of worship in the form of synagogues, churches, monasteries, and mosques, Q 22:40: »… If God did not repel some people by means of others, many *monasteries, churches, synagogues, and mosques, where God's name is much invoked,* would have been destroyed … [*ṣawāmiʿu wa-biyaʿun wa-ṣalawātun wa-masājidu yudhkaru fīhā smu llāhi kathīran*]«.

Finally, Biblical traces can be identified in the metaphorical language of the Qur'ān. A particular salient metaphorical trace is that of the path or way. God and the Qur'ān are the supreme guides to the straight path of Islam (cf. Q 1:6: »Guide us to/in the straight path«) and throughout human history the path has been indicated by God's prophets and messengers, most immaculately by the ›Seal of the prophets‹ (Q 33:40), Muhammad. Echoes of the celebrated Johannine words, John 14:6 might be detected in the verse (Q 31:15) in which God instructs the prophet Luqmān: »but follow the way of him [or ›those‹] who turns to Me. Then unto Me you shall return.«

1.5 Narrative Family Resemblances

Narrative family resemblances concern all the narratives, storylines, and motifs that are immediately recognizable as deriving from the Biblical universe, yet are presented and framed within a distinct Qur'ānic agenda.[36] A quick and dirty list of the most prominent resemblances: creation stories of universe and the first human beings, the fall, the first fratricide, the deluge; the stories of Abraham, Joseph, Moses; the three great kings Saul, David, and Solomon; and the stories about Jesus and Mary. Added to this basic narrative complex are copious lapidary and elliptic passages alluding to various Biblical stories.

1.6 Family Resemblances in Genre and Rhetorics.

The potential for categorizing the sundry rhetorical and literary registers or genres in accordance with standard categories gained from the Study of Religion and Biblical studies (and literary studies) are apparent and ample: apocalypse, hymn, prayer, myth, similes, paraenesis, poetry, call-accounts, miracle discourse and so forth. The list of rhetorical devices, genres, and genre-blends are legion.[37] This fact should not, however, make us conclude that the Qur'ānic text is comprised by all these categories and devices since the Qur'ān usually turns these into a uniquely Qur'ānized discourse.[38]

1.7 Thematic and Motival Family Resemblances

This can include more theologically coloured similarities, such as divine creation, fall, covenant, exodus, resurrection, self-sacrifice, cult, revelation, miracle, curse, atonement and so forth.[39] Apart from such established religious resemblances that can even extend beyond the Biblical texts, a multiplicity of non-religious/theological categories such as those that are collected in thesauruses like *Roget's Thesaurus of the Bible*, Johannes P. Louw's Eugene A. Nida's *Greek-English Lexi-*

[36] For an overview of the field, see C. Giliot, »Narratives,« *EQ* 3: 516–528

[37] For an overview of the field, see A. Neuwirth, »Rhetorics and the Qur'ān,« *EQ* 4: 461–476. For a proposal to employ so-called social rhetorics *termini technici* and methods from New Testament studies, see V. K. Robbins and G. D. Newby, »A Prolegomenon to the Relation of the Qur'ān and the Bible,« in Reeves, ed., *Bible and Qur'ân. Essays in Scriptural Intertextuality* (n. 4), 23–42.

[38] See e. g. Robinson's typology of formal Qur'ānic elements (partly inspired from his previous training in New Testament studies) of surah openings, oaths, eschatological sections, narrative sections, signs section, revelation sections, polemical sections, didactic question and answer sections, and messenger sections plus the intricate interrelations between rhyme, rhythm, sound symbolism and word-play. N. Robinson, *Discovering the Qur'an: a contemporary approach to a veiled text* (Washington 2003). In my own research I have called attention to so-called dynamics of poeticity, mainly conceived as defamiliarizing, ›heightened‹, and self-referential language, see Hoffmann, *The Poetic Qur'ān* (n. 18).

[39] See e. g. D. Masson, *Monoethéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines Comparées* (Bruges 1976).

con of the New Testament Based on Semantic Domains. The two most systematic attempts to provide such a non-theological thesaurus in Qur'ānic studies are the relatively recent contributions from Ambros's and Procházka's *The Nouns of Koranic Arabic arranged by Topics* and Zammit's *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*.[40]

1.8 Linguistic and Phraseological Family Resemblances

Since a substantial part of the Bible is in Hebrew (and a smaller part in Aramaic) and the Qur'ān is in Arabic, there is obviously a great number of linguistic family resemblances in terms of Semitic language. This involves a great portion of so-called loanwords from Hebrew, Syriac, and Ethiopic (*Ge'ez*), languages that also bordered the Arabian peninsula.[41] What is most noteworthy in this regard is that a significant portion of these words can be categorized as belonging to the semantic domain pertaining to ›the religious.‹[42]

The phraseological overlaps concern those passages in the Qur'ān in which not only a word or theme seem to warrant a Biblical association but where the very structure of the phrases resemble each other. The so-called *basmala* proves an apt example. Basmala is the acronym for the formula *bi-smi llāhi al-rahmāni al-raḥīm* that appears in very first verse of the Qur'ān and subsequently stands as a para-textual introitus in all the suras (except sura nine) and renders »In the Name of God, the Merciful, the Compassionate.« Apart from displaying a typical parallelistic structure in the form of A (God) ~ B (the Merciful/the Compassionate), it can also be construed as a recycling and subtle polemical correction of the Trinitarian formula as known from Matt 28:19 and part and parcel of the ritual of the baptism: »in the name of *the Father and the Son and the Holy Ghost.*« In the words of Nicolai Sinai: »die formale Ähnlichkeit unterstreicht die inhaltliche Differenz.«[43] Another Qur'ān researcher, Reuven Firestone, has proposed that such ›same-but-different‹ family resemblances are part of a general Qur'ānic strategy, namely mimetic tension.[44] I find the wording of the term fortunate. On the one hand the mimetic element calls attention to the important insights gained from anthropology and social psychology regarding *homo mimesis*, including the special variety of René Girard's theory of the mimetic desire, on the other hand

[40] A. Ambros and S. Procházka, *The Nouns of Koranic Arabic arranged by Topics: A Companion Volume to the »Concise Dictionary of Koranic Arabic«* (Wiesbaden 2006); M. R. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leiden 2002).

[41] The standard work is A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leiden 2007, org. 1938).

[42] Griffith, *The Bible in Arabic* (n. 5), 18; Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (n. 40).

[43] N. Sinai, *Die heilige Schrift des Islam. Die wichtigsten Fakten zum Koran* (Breisgau 2012), 73.

[44] R. Firestone, »The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship,« in *Bible and Qur'ân. Essays in Scriptural Intertextuality* (ed. J. C. Reeves; Atlanta 2003), 1–22.

the tension element nicely captures the ambivalent and polemical tendencies that the Qur'ān unfolds over and against the Biblical texts.[45] The notion of mimetic tension calls attention to a dynamic response that many emerging new religions display vis-à-vis their religious precursors and competitors. On the one hand the emerging religion will – more or less unwittingly – mimic already existing religious concepts, narratives, and rituals; on the other it must also swerve from this predominant religious matrix by stipulating differences and antagonistic tensions in reference to its precursors and contemporaries. To give another example: as is well-known Jesus is part of the Qur'ānic gallery of characters. Jesus is presented as being born by his virgin-mother Mary in accordance with the will of God, but he is of course never called ›son of God‹ but is usually presented as ›Jesus, son of Mary‹, *ʿĪsā ibn Maryam*, in order to emphasise his absolute human person. The doctrinal point is clear: God creates his beings – sometimes by a simple imperative speech act like ›Be!‹/*kun*, e. g., Q 2:117 – but he does not in any way breed them. Although he is also presented as ›word of God‹ and as ›a spirit from Him‹, which certainly could conjure up Trinitarian associations, such associations seem to be anticipated in the Qur'ān and rejected. Thus Q 4:17:

… The Messiah, Jesus son of Mary, was only the Messenger of God, and His Word that He committed to Mary, and a Spirit from Him. So believe in God and His Messengers, and say not, ›Three.‹ Refrain; better is it for you. God is only One God. Glory be to Him — that He should have a son! […]

2 Recycled Bible

Let us return to Griffith's paradox. As is often the case with elegant and paradoxical formulations it is also a genuine hyperbole. Obviously the Bible and the Biblical is not present *through and through* in the Qur'ānic text, but the didactic point is clear: the trace of the Biblical is *significantly* present in the Qur'ān. So significant that we might employ the now classic term coined by Geza Vermes regarding the *rewritten Bible* and take the radical step and include the Qur'ān within this category. To be sure, such a Qur'ānic rewritten Bible does not correspond to the Muslim Qur'ān that eventually matured and crystallized in due time; a Qur'ānic rewritten Bible is merely a scholarly construct that makes us recognize and realize certain strategies and patterns regarding an emerging textual universe in late antique Arabia. In order not to fixate on the scriptural-textual element and in order to incorporate the oral aspect of the Qur'ān we should perhaps also employ the term *re-narrated Bible*. In other contexts it might even be most productive to bracket the whole oral-written complex and simply refer to

[45] See e. g. Chr. Wulf, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual* (Bielefeld 2005).

the *recycled* Bible. Griffith – and Mogens Müller – seems to imply this position, which also becomes apparent in the very title of his *The Bible in Arabic*.

An immediate objection to this conceptualization of the repetitive ›re-‹ in the *re*written, the *re*narrated, or *re*cycled are the appropriating and colonizing implications of these terminologies. A maximalist biblicism seems an imminent risk as the Qur'ān is also a work in its own right. A parting of the ways had been executed and few – if any – will deny that the Qur'ān as it appears today, as a *textus receptus*, is the Muslim Islamic Qur'ān. This fact, however, does not change the other fact that the ›self-realization‹ and self-acquired independence of the Qur'ān has been – and continues to be – a process. A process that, in its most basic setting, is a divinity's revelations to a prophet reiterated under different historical circumstances. This is probably to be construed as such a process during which the ›author‹ of the Qur'ān, i. e. Muhammad, and his ›community of authors‹ – his audience – in still undetermined ways ›co-authored‹ and dialectically framed the Qur'ānic text, for example in the frequent verses that are introduced with the words »They [i. e. the Muslim audience] ask you [i. e. the Prophet]«. Bordering this intricate and somewhat fuzzy community of co-authors we must include the religious contemporaries of the Prophet, namely the Jews and the Christians. These Jews and Christians cannot be reduced to religious enemies, but they were also equal religious competitors[46] and recognized monotheist co-religionists (Q 19:58; 5:83 only the Christians).

The criticism directed against maximalist Biblicism can also be mitigated on a more ethico-confessional level given that the Qur'ān repeatedly refers to itself and its message as a ›confirmation‹, *taṣdīq*, of its monotheist antecedent scriptures. To provide a handful of examples:

Q 46:12: Yet before it was the Book of Moses for a model and a mercy; and this is a Book confirming, in Arabic tongue, to warn the evildoers, and good tidings to the good-doers.

Q 12:111[47]: it is not a tale forged, but a confirmation of what is before it, and a distinguishing of every thing, and a guidance, and a mercy to a people.

Q 16:43–44: We sent not any before thee, except men to whom We revealed: ›Question the people of the Remembrance [*ahl al-dhikr*, a synonym of *ahl al-kitāb*, ›the people of the Book‹], if it should be that you do not know‹ – with the clear signs, and the Psalms; and We have sent down to thee the Remembrance that thou mayest make clear to mankind what was sent down to them; and so haply they will reflect.

[46] This notion is particularly emphasized in Q 5:48: »If God had so willed, He would have made you one community, but He wanted to test you through that which He has given you, so race to do good: you will all return to God and He will make clear to you the matters you differed about.« Ernest Hamilton has dubbed this and related verses the Qur'ānic notion of an »›Olympics‹ of good works«; see E. Hamilton, »The Olympics of »good works«: exploitation of a Qur'anic metaphor,« *The Muslim World* LXXXI, 1 (1991): 72–81.

[47] Being the concluding verse of the so-called Joseph sura.

Q 10:94: So, if thou art in doubt regarding what We have sent down to thee, ask those who recite the Book before thee …

In other words, the Qur'ān does not betray any qualms regarding ›originality‹ or ›newness‹, notions that are deeply beholden to the romantic movement in the late 18th European century with its veneration for the untraditional genius. On the contrary the Qur'ān asserts itself in *not* being new. Its authenticity and authority rest on the premise that it stages itself as being in a confirming continuation of its precursors but also endowed with the fortunate and necesserary corrections and supplements.

3 Nowhere (and Echoes)

The last part of Griffith's paradox concerns the striking absence of ›genuine‹ Bible quotes, with a handful of rather insignificant exceptions. The two quotes mentioned by Griffith derive from each of the Biblical testaments, the first one being Q 7:40: »Those that cry lies to Our signs and wax proud against them — the gates of heaven shall not be opened to them, nor shall they enter Paradise until the camel passes through the eye of the needle.« Here we immediately recognize Luke 18:25 (and Mark 10:25 and Matt 19:24), but it is also evident the New Testament's social critique against the ›rich man‹ has been substituted with a more abstract, antagonistic and truth-opposing figure, namely »those that cry lies to Our signs and wax proud.« The other Biblical quotation that is often brought out appears in Q 21:105: »For We have written in the Psalms, after the Remembrance [perhaps the Torah], ›The earth shall be the inheritance of My righteous servants.‹ Given the reference to the Psalms, we should probably take is as a quotation from Psalm 37:29.

Griffith proposes that the elusive, almost absent, Biblical traces are partly due to the oral Arabian culture, partly due to an emerging Islamic theology that emphasises scriptural recall and memory. Such a strategy tends to lose ›precision‹ when direct quotation or textual reference to the written scriptures are abandoned, but the gains in cognitive flexibility are all the more advantageous since no ›genuine‹ quotes can oppose or thwart one's convictions. Mere cognitive, oral memory is a much more social and adaptable construct than written texts.

4 Selection and Contingency

In the lines above I have attempted to outline some basic intertextual dynamics and family resemblances pertaining to the Qur'ān and its antecedent *and* contemporary Biblical texts based on linguistic, literary, and theological criteria.

There is now a steadily growing body of scholarly (and popular) literature on the Qur'ān and the Bible that pursues Biblical references, allusions, and echoes in the Qur'ān along with the similarities (and sometimes differences) between the two corpora. To be sure, this is also *sine qua non* in terms of philology, theology, and comparative religion, but just as important are the questions that pose why and how these same-but-different Biblical references and echoes were chosen and adduced.

To recapitulate. First of all it goes without saying that the Qur'ān's relation to the Biblical texts springs from a lived and contemporary context. In accordance with mainstream (and recently corroborated) Qur'ānic scholarship it is most plausible that the Qur'ānic text is relatively close to its initial lived context that included Jews and Christians, perhaps also Jewish-Christians, with both rabbinical and clergical/monastic credentials as well as lay Christians and Jews. The basic doctrines, discourses, and rituals of these people and communities were most plausibly attractive for a ›holy man‹ like Muhammad[48] – just like many other Arabs at that time. The *Zeitgeist* of monotheism was prevailing and traditional Arabian paganism seemed more and more outdated. Thus, if Muhammad wanted to make his distinctive take on monotheistic religion attractive and compelling to his contemporaries, it was certainly most profitable to address them in a language and with a message that they were partially familiar with and curious about, that is, the Biblical universe. This is probably the basic socio-rhetorical backdrop to the Qur'ānic engagements with the Bible.[49]

When we scrutinize the Qur'ānic-Biblical relations one must also be attentive to two further factors. First of all the selection of the Biblical material: where older scholarship often construed this as somewhat arbitrary and misapprehended, researchers today are much more attentive to the possible exegetical-strategic subtleties of these selections as well as a new argument for a more homogeneous and skillful compositional ›hidden hand‹, whether ascribed to Muhammad and/or his Qur'ānic editors. As with ever so many reactions against erstwhile scholarship's insistence on more or less arbitrary misunderstandings, this new change of approach and sensibilities has been exaggerated at the expense of those contingent factors that also have played a role.

Nonetheless, why these recycled selections? One factor that has received growing attention in recent years are the typological ›mirror reflections‹ that Muhammad launches by means of various Biblical characters, of whom – besides God

[48] Ch. Robinson, »Prophecy and Holy Men in Early Islam,« in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (ed. J. Howard-Johnston and P. A. Hayward; Oxford 2002), 241–262.

[49] For a comprehensive theory of this dynamic in terms of monotheism, see R. Stark, *Discovering God. The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief* (New York 2007). For an indepth treatment of Arabia on the eve of Islam, see R. Hoyland, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London 2001).

and Satan – Moses, Abraham, and Jesus are the most important. These characters are presented in such a manner that they acquire a profile consistent with that of Muhammad, e. g. the revolt against idolatry, persecution, emigration/expulsion, God's support of his chosen prophets and messenger, the punishment of their hostile and obstinate fellow people and their ultimate triumph. To paraphrase a famous phrase from the anthropologist Clifford Geertz, the Biblical characters are both models *for* and models *of* Muhammad.[50] Muhammad could mirror himself in the stories about God's staunch and suffering prophets, yet in this mirror process he would also actively adapt these prophetic models according to Muhammad's own specific situation and agenda. If Muhammad had not authenticated the contemporary and Biblical texts and the written and monotheist aura of authority they had accumulated over the centuries he would probably have had greater difficulties with those theological corrections that he seemed fit to promote.[51] The three Cs – confirmation, correction, and critique – go hand-in-hand in this process.[52] A flagrant example of confirmation, correction, and critique are the following verses on Abraham, Q 3:65:

> People of the Book! Why do you dispute concerning Abraham? The Torah was not sent down, neither the Gospel, but after him. What, have you no reason?« […] No; Abraham in truth was not a Jew, neither a Christian; but he was a Muslim and one pure of faith [*hanifān muslimān*]; certainly he was never of the idolaters.

In these verses the Jews and Christians are reprimanded as contentious sectarians that have not understood the message that Abraham indeed was an original believer, *muslim*. Since Abraham and Muhammad exemplify and preach the same message Muhammad ceases to be the *belated* prophet. Instead his status changes and he becomes the *last* prophet who proclaims the *first* and uncorrupted message, thus turning an initial weak point into a most efficacious asset.

[50] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973), 87–125, 93.

[51] Recently Qur'ānic scholarship has become increasingly interested in Biblical studies' insights on typological interpretation. See e. g. T. Lawson, »Duality, Opposition and Typology in the Qur'an: The Apocalyptic Substrate,« *Journal of Qur'anic Studies* 10, 2 (2008), 23–49; idem, »Typological Figuration and the Meaning of ›Spiritual‹: The Qur'anic Story of Joseph,« *JAOS* 132:2 (2012): 221–244. An early important article is H. Busse, »Herrschertypen im Koran,« in *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit* (FS H. R. Roemer; Beirut 1979), 56–80.

[52] See also A. Neuwirth, »Qur'ānic Studies and Philology: Qur'ānic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition,« in *Qur'ānic Studies Today* (ed. A. Neuwirth and M. Sells; London 2016), 178–206.

Rewriting the Bible in Pictorial Arts

Some examples and observations

John Strange

When I was a child I was fascinated by biblical illustrations. We had three books with pictures relating to the Bible. The one I loved the most was the prints of Doré, an endless chain of exciting pictures, dramatic, gory and sometimes lascivious.[1] The second was »Jesus of Nazareth«, a book with 80 paintings showing episodes from the life of Jesus. These were accompanied by an expansive retelling by the bishop of Oslo, Johan Lunde, of the Biblical text pertaining to each painting. In fact it was a complete retold harmonizing of the four gospels.[2] The painter William Hole had spent several years in Palestine in order to know the landscape and the people, apparently assuming a parallel between life in Palestine in Antiquity and in his own day. The third book was »Bibelen i Billeder for Skole og Hjem« (The Bible in pictures for use in school and at home), a collection of 110 pictures illustrating the Bible from the expulsion from Paradise to the apostle Paul preaching in Rome, with the appropriate Biblical references.[3] On the front page we are told that the collection has as its purpose both teaching (for use in schools) as well as preaching.

These books are but a late result of a tradition going back to the early church. The oldest preserved illustrated Bible manuscripts are from 500–600 CE, such as Genesis fragments in Vienna, the Cotton Bible in London and others.[4] These were, however, naturally limited in spreading, effectively limited to the church and the nobility. A special genre were the so-called Biblia Pauperum from the Middle Ages showing illustrations from the life of Jesus together with the Old Testament »types«, e. g. the Crucifixion and the Sacrifice of Isaac.[5] They were the basis for the later popular Bibles after the Reformation. A new era emerged with the printing press. Now it was possible to spread the illustrations to the

[1] G. Doré, *Bibelen i Billeder* (København 1984).

[2] J. Lunde, *Jesus af Nazaret. Hans Liv og Færden. Genfortalt for Børn og Ungdom efter det Nye Testamente i Tilknytning til Wm. Hole's Billeder fra Jesu Liv. Skriftsprog ved P. Skak Barfod* (København 1930).

[3] P. Skak Barfod, *Bibelen i Billeder for Skole og Hjem* (København s. a.).

[4] J. O. Andersen, »Billedbibler,« *Kirkeleksikon for Norden* 1 (1900): 310–311, see 310.

[5] Ibid., 310.

Figure 1: The Flight into Egypt. Oven panel in cast iron.[6]

Bible text to a wide public. Albrecht Dürer's woodcuts from 1485 illustrating the Apocalypse are especially well known with an attack on the established church, interpreting the Apocalypse into his own time (see Figure 2).[7] The earliest Bibles with woodcuts are from the end of the fifteenth century, and, especially after the Reformation, illustrated Bibles abounded. Later, from the seventeenth century, copperplate illustrations prevailed. A good example are the above-mentioned Bible illustrations of Doré from 1865. They were widespread already in 1884 when a Danish edition was issued with added Biblical quotations chosen by Vilhelm Beck, the founder of the pietistic movement »Indre Mission«.[8] And now, with modern printing, Bibles with fully colored illustrations abound.

But why use pictures to preach the Bible text, at least as a supplement to the written retelling and oral preaching? Already Gregory the Great said in a letter to a bishop: »Images are to be employed in churches, so that those who are illiterate might at least read by seeing on the walls what they cannot read in books,«[9]

[6] This oven panel was probably made in Norway in the 18th or 19th century. It is a good example of showing a single Biblical episode and thereby retelling the Biblical text. It was meant to adorn an oven in a private home and thus remind non-literary people of the story of the flight into Egypt (Matt 2:13–15), and by association other stories from the gospel. The panel was bought on a flea-market (photo, courtesy Helle Poulsen).

[7] F. Saxl, »Dürer and the Reformation,« in *A Heritage of Images* (Harmondsworth 1970).

[8] Doré, *Bibelen* (n. 1).

[9] Quoted from D. Freedberg, *The Power of Images* (Chicago 1989), 163.

Figure 2: Albrecht Dürer, The Four Riders of the Apocalypse (1485).

echoing earlier writers. Pictures do, however, not just stabilize our memory; they excite us to empathy. The early writers pithily bring to the fore the conviction that images are more effective than words in rousing our emotions and reinforcing our memory. The many murals in Danish Medieval churches showing the Day of Judgment and Hell must have put fear of God into the minds of the congregation, showing the horrors of afterlife and reminding them to live a good Christian life in faith and repentance.[10] Modern examples of the power of pictures are the iconic photograph of a drowned refugee child on the Turkish coast in 2016 creating empathy in all Europe, or the famous photograph of a naked Vietnamese girl running out from a burning village during the Vietnam War. The argument about how to justify the use of images had crystallized in the minds of the theologians in the Medieval period. In Thomas Aquinas's view there was a threefold reason for the institution of images in the Church: first, for the instruction of the unlettered, who might learn from them as if from books; second, so that the mystery of the Incarnation and the examples of the saints might remain more firmly in our memory by being daily represented to our eyes; and third, to excite the emotions which are more effectively aroused by things seen than by things heard.[11] Bonaventura expands this by writing that we have images so that the illiterate might more clearly be able to read the sacraments of the faith in pictures just as if in books, so that people who are not excited to devotion when they hear of Christ's deeds might at least be excited when they see them in figures and pictures, as if present to our bodily eyes. A fourth and final reason is that, seeing these images, we might remember the benefits wrought for us by the virtuous deeds of the saints.[12] There is no need here to follow up on modern theories about the power of images.[13]

Already very early, in the first century CE, we find a picture illustrating the Bible – the famous satirical crucifix from Pompeji – showing Christ with a donkey's head and with graffiti saying: »Alexamenos worships his God« (see Figure 3). This, of course, is an odd example. But already in the first century we have real illustrations to the Bible in the catacombs of Rome and other places. In the East we have found illustrations to the Bible from around 250 CE in the Jewish synagogue from Dura Europos, now reconstructed in the National Museum in Damascus (see Figure 4).[14] Here we find (of course in a Jewish context) many scenes from the Old Testament. Also the nearby Christian chapel has murals with

[10] U. Haastrup and R. Egevang, *Danske Kalkmalerier. Senromansk tid 1175–1275* (København 1989) no. 17 and 18 from Gundslev church and Keldby church; *Danske Kalkmalerier. Sengotik 1475–1500* (København 1991), no. 5 from Fanefjord church.

[11] Freedberg, *Power* (n. 9), 162.

[12] Ibid., 163.

[13] For this I refer to Freedberg, *Power* (n. 9), especially chapter 9 (192–245).

[14] C. H. Kraeling, *The Synagogue* (The Excavations at Dura-Europos, Final Report 8, Part 1; New Haven 1956); K. Butcher, *Roman Syria and the Near East* (London 2003), 325 f.

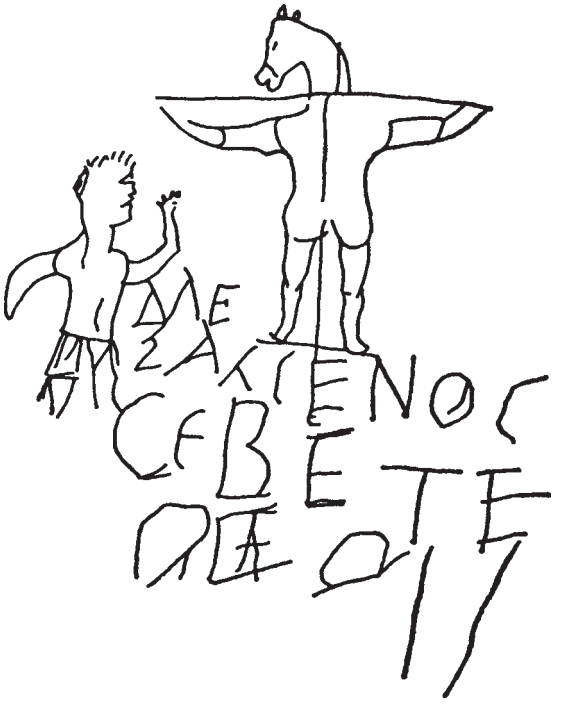

Figure 3: Satirical crucifix from Pompeji (first century CE).

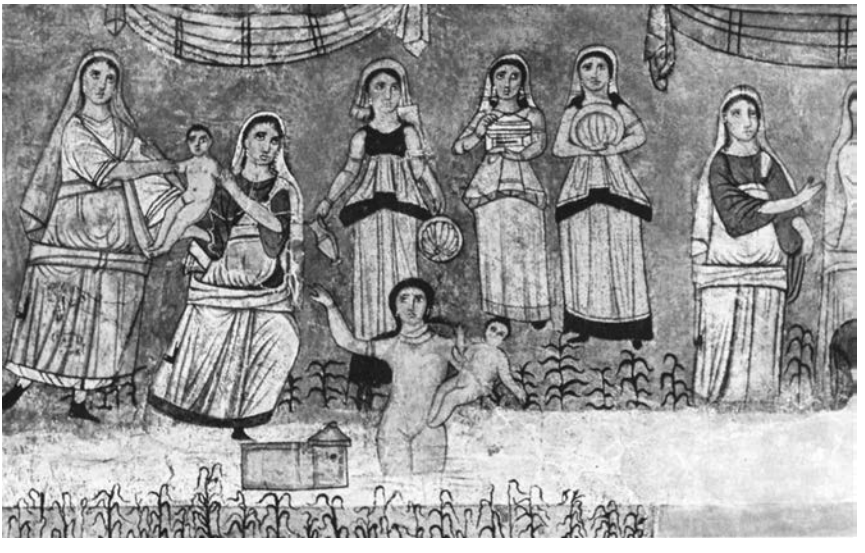

Figure 4: Dura Europos synagogue (ca. 250 CE).

scenes from both the Old and New Testament, e. g. Jesus and Peter walking on the sea, and the Good Shepherd.[15]

Other early examples are of course mosaics in churches and other Christian buildings. A well known example is the small mosaic in front of the alter in the church of Heptapegon (Tabgha) at the Sea of Galilee showing a basket of loaves flanked by two fishes, a reference to John 6:1–5 and at the same time in my mind a subtle reference to the Holy Communion and the last supper.[16]

An obviously didactic example of rewriting the Bible is the Madaba mosaic map from the sixth century, probably also the earliest atlas of the Bible. It is only preserved in fragments, but fortunately enough is preserved to see that the map shows the principal biblical locations, sometimes with a legend telling what took place there, e. g. »Dothaim, where Joseph found the brothers pasturing«, and a contemporary map of Jerusalem.[17]

Whole series of paintings illustrating the Bible can be seen, such as in the Dominican monastery of San Marco in Firenze, painted by Fra Angelico in the fifteenth century, where we find in every cell a painting showing a Biblical scene.[18] An interesting feature here, as in many other examples, is the actualization of the Biblical text by painting contemporary figures into the Biblical story, in this case placing Saint Dominicus at Calvary (see Figure 5).[19] Earlier examples are several series of Biblical scenes found in the murals in Danish churches, especially from the gothic period. In Ørslev a series showing the Passion of Christ is found;[20] but also earlier scenes like the history of John the Baptist.[21] In Skibby there is a series showing the Annunciation, the Birth and the bringing of Jesus to the Temple (Luke 2).[22] In Kongsted we find a series on the Nativity showing the Annunciation, the Nativity, adoration of the kings and the bringing of Jesus to the temple, as well as a series on the Passion.[23] And in Mørkøv we find a series dated from 1460–1480 showing the whole Biblical history. Beginning in the choir in the eastern part of the church, the Nativity and childhood of Jesus are painted; in the middle part the Passion and Death of Jesus are painted; and finally in the western part the Day of Judgment.[24] In a Danish context we also find a series

[15] C. H. Kraeling *The Christian Building* (The Excavations at Dura-Europos, Final Report 8, Part 2; New Haven 1967); Butcher, *Roman Syria* (n. 14), 325 f.

[16] A. Negev, »Heptapegon,« *NEAEHL* 2 (1993): 614–616.

[17] M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan* (Amman 1997), 26–34; H. Donner, *The Mosaic Map of Madaba* (Kampen 1992).

[18] M. Scudieri, *The Frescoes by Angelico at San Marco* (Firenze 2004).

[19] Ibid., 93.

[20] U. Haastrup and R. Egevang, *Danske Kalkmalerier. Tidlig Gotik 1275–1375* (København 1985), no. 26.

[21] U. Haastrup and R. Egevang, *Danske Kalkmalerier. Romansk tid 1080–1175* (København 1987), no. 3–4.

[22] Haastrup and Egevang, *Senromansk tid* (n. 10), no. 29

[23] Haastrup and Egevang, *Tidlig Gotik* (n. 20), no 32.

[24] Ibid., no. 61.

Figure 5: Fra Angelico, Saint Dominicus at Calvary (fifteenth century).

with 23 paintings dated from 1865–1879 showing the Life and Passion of Christ in the oratory in Frederiksborg Slotskirke, a royal chapel.[25] We find also many episodes pressed into one picture like Botticelli's »Episodes from the life of Moses« from 1482.[26] As we discuss later this is also seen many times in illustrations of the Passion of Christ.

One of the advantages in rewriting the Bible in pictures is the possibility of making links between different texts, which is difficult to achieve in a mere text, and thus make a long story understandable in one moment. Thus the many pictures of the Nativity scenes often combine the scene with the ox and ass with the adoration of the shepherds and the adoration of the magi; but also we see the instruments of the Crucifixion lying on the floor of the stable to remind us of the ultimate purpose of the Incarnation. On the Isenheim altarpiece[27] Mathias Grünewald has placed John the Baptist (actually beheaded long before the Crucifixion) with a lamb at his feet next to the cross pointing at Christ, an allusion to John 1:29: »Look, there is the Lamb of God« and possibly also to Pilate in John 19:5: »Behold the Man« (»Ecce Homo«) (see Figure 6). This is of course a very effective way of strengthening the memory and piety. Another example is found on a painting showing the circumcision where a lamb is lying prostrate in the foreground pointing to Jesus as the sacrificial lamb.[28]

[25] C. B. Bloch, *Christi Liv og Lidelse, 23 Billeder af Professor C. B. Bloch udført til Bedekammeret i Frederiksborg Slotskirke* (København s. a.).

[26] Ch. di Capoa, *L'Ancien Testament. Reperes Iconographiques* (Paris 2003), 154 f.

[27] S. Zuffi, *Le Nouveau Testament. Reperes Iconographiques* (Paris 2002), 300 f.

[28] Ibid., 97.

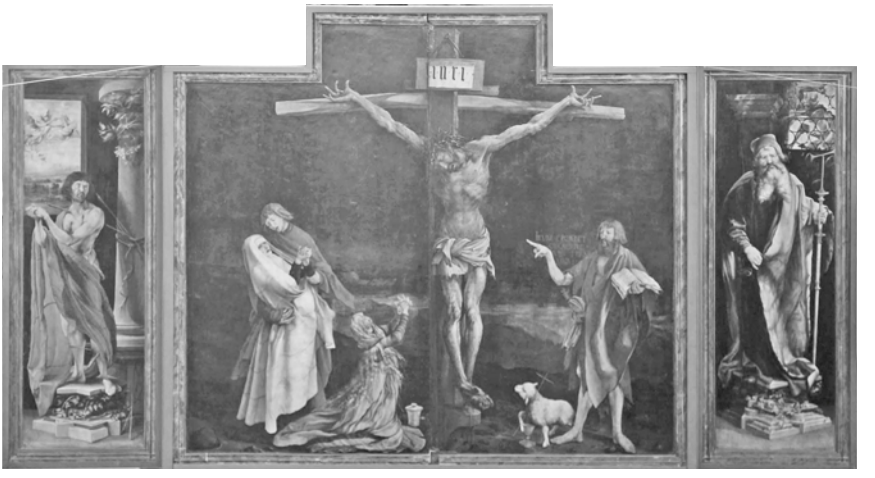

Figure 6: Mathias Grünewald, Isenheim altarpiece (early sixteenth century).

A subtle but, to my mind, elegant linking is found when the Creator God inspiring the soul into Adam has the appearance of Jesus, a link to John 1,2 (mosaic in San Marco, Venice from the thirteenth century)[29]; or the aureole with a cross identifying Him with Christ (Hieronymus Bosch: Paradise from 1503.[30] A curious link is found in Rembrandt's Hundred Guilder Print showing Jesus healing the sick; it is an illustration of Mark 1:33, but in the archway we see a camel, an allusion to Mark 10:25: »It is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of God«[31].

A frequent link is the so called »Mercy Seat«, a painting of the Trinity, although it is perhaps a bit farfetched to call it a rewriting of the Bible. Here God the Father, holding up the crucified Jesus Christ, and the Holy Ghost are shown, the Holy Ghost in the shape of a dove, either above God's head or coming out of His mouth. It is at the same time an illustration of the Christian Symbols as well as a rewriting of the whole Biblical text.[32] The finest example of this I know is Masaccio's painting from ca. 1427 in Basilica Santa Maria Novella in Firenze.[33] It is found also in Danish murals from the same period, in Kongsted[34] or in St. Peter's Church in Næstved[35], but also earlier in Bjäresjö Church in Scania from

[29] Di Capoa, *L'Ancien Testament* (n. 26), 25.
[30] Ibid., 21.
[31] K. Clark, *An Introduction to Rembrandt* (New York 1978), 129 and 130–132.
[32] Cf. J. Hall, *Hall's Dictionary of Subjects and Symbols in Art* (London 1985), 309.
[33] R. C. Wirth, *Kunst & Arkitektur. Firenze* (Danish edition; Könemann 2005), 204 f.
[34] Haastrup and Egevang, *Tidlig Gotik* (n. 20), no. 32.
[35] Ibid., no. 10.

Figure 7: Gerome, Consummatum est/Golgata (1867).

1200–1225, here accompanied by a whole series of Biblical illustrations of both Old Testament and New Testament texts telling the whole salvation history.[36]

The ultimate example of rewriting the Bible are of course the many pictures showing the Passion and the Resurrection, especially the Crucifixion.[37] A subtle example is Gerome's painting »Consummatum est«, also named »Golgata« by Gerome, from 1867 (see Figure 7).[38] Here we see Jerusalem in the distance from above Golgotha, with a procession of soldiers on the way back to town, two of them saluting the three crosses, of which only the shadows are seen on a sunlit hill, while the rest of the world lies in semi-darkness. A rather extreme example of rewriting the Passion is a painting by Hans Memling from 1470–1471[39] showing Jerusalem with the whole Passion in 18 small scenes starting in one corner with the Entry into Jerusalem and all the way to the Resurrection in the opposite end. Smaller series also exist. For example, Peter Bruegel the Elder has painted »The Ascend to Golgotha« (from 1564) showing a number of episodes.

Often pictures of the passion show a »harmonization of gospels« (cf. »The Passion of our Lord Jesus Christ« in the Danish hymn book) like a painting by Da Pordenone from 1521 »Crucifixion« in Cremona[40]; here elements from the gospels of Matthew and John are mixed, like in the above mentioned painting of

[36] Haastrup and Egevang, *Romansk Tid* (n. 21), no. 20.
[37] See the overview Hall, *Dictionary* (n. 32), 81–85.
[38] J.-L. Gerome, *Catalogue a l'occasion de l'exposition »Jean-Louis Gerome (1824–1904)«* (Paris 2010), 134 f.
[39] Zuffi, *Le Nouveau Testament* (n. 27), 240 f.
[40] Ibid., 294 f.

the Passion by Memling; and Peter Bruegel the Elder has painted »The Ascend to Golgotha« from 1564[41] showing a number of episodes. The same is seen in Raasted church in Jutland from 1100–1125,[42] where several episodes of the crucifixion and death of Jesus are pressed into one single scene: the henchmen fasten Jesus to the cross and Longinus makes sure that Jesus is dead while pronouncing Jesus the Son of God while the henchmen have clubs to break the legs of the robbers next to Jesus.

The whole Passion is of course summed up in one Christian symbol, the Crucifix. This symbol is the ultimate and concentrated rewriting of the Biblical passion-story and, as such, the object of contemplation and devotion. A painting of the crucified Jesus is often used as altarpiece giving a focus in the church towards the altar. But it is more often an example of personal devotion and contemplation and thus found in many homes where people confess to be believers. An illustration of personal contemplation are the many examples of saints holding a crucifix in their hand, the best known probably Jerome as a hermit in the desert.[43] A good example of a Crucifix is found in the inscription on the so-called Gunhild's Cross from the twelfth century.[44] The cross was made for Gunhild, daughter of Svend III Grathe (killed 1157). On it we find both Runic and Latin inscriptions, not necessarily from the time of the manufacturing of the cross. One of them says, »Whoever contemplates me, shall pray for Helena, the great king Svend's daughter, who let me be made in remembrance of the Lord's passion«[45].

An even simpler form of the crucifix is to have the cross alone, as it is implied in the story of Constantine and his vision at the Milvian Bridge. As such it is, like the full crucifix, also used as an altarpiece in many churches, as in the church at Sct. Lukas Stiftelsen in Hellerup, Mogens Müller's childhood church. The danger is, of course, that the cross deteriorates into a talisman. When I was a child, I had a luminescent cross hanging on the wall at my bedside to comfort me when I was afraid of the dark; this, I believe, has very little to do with retelling the Bible.

An essay on illustrations of the Biblical text would be incomplete without mentioning Rembrandt, who more than any other illustrator, has worked with the Biblical world.[46] His production contains 43 paintings from the Old Testament, 66 paintings from the New Testament and 33 paintings of Biblical figures, of which sixteen portray Christ.[47] Of his 1,607 drawings 607 have a biblical subject, in addition to innumerable prints. Rembrandt is probably the painter

[41] Ibid., 284 f.
[42] Haastrup and Egevang, *Romansk Tid* (n. 21), no. 8.
[43] Hall, *Dictionary* (note 32), 80.
[44] H. Langberg, *Gundhildkorset. Gunhild's Cross and Medieval Court Art in Denmark* (Copenhagen 1982).
[45] Ibid., 61.
[46] H. Gerson, *Rembrandt Paintings* (New York 1968), 24.
[47] A. Bredius and H. Gerson, *Rembrandt Paintings – Complete Edition* (London 1935/1971).

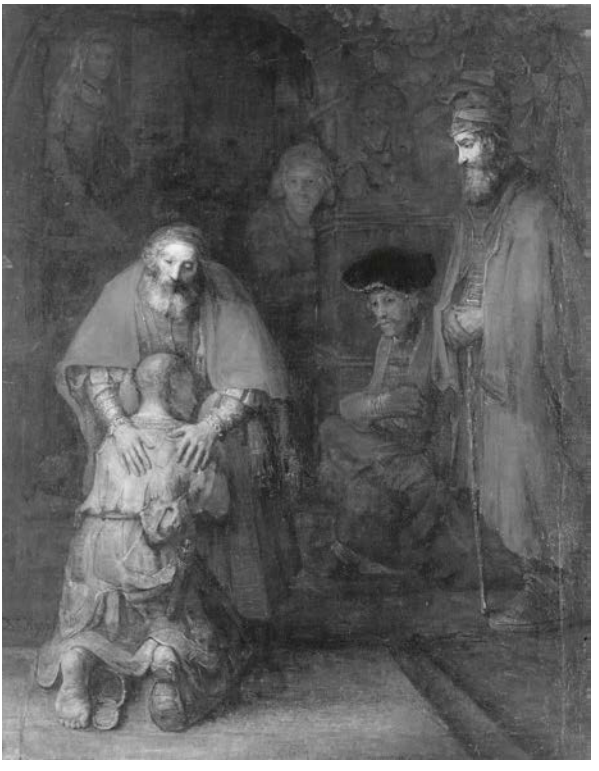

Figure 8: Rembrandt, The Return of the Prodigal Son (ca. 1669).

with the most penetrating insight into the Biblical characters.[48] It is important to remember that Rembrandt worked on a very personal basis. Kenneth Clark notes that »the Bible he illustrated was *his* Bible, that part of the Holy Writ which supported his own convictions, those episodes that illustrated his own feelings about human life and the Divine intervention on which it depended«[49]. Clark finds his etching »The Three Crosses« the most profound picture in Rembrandt's art.[50] I find, for what it is worth, that one of his last pictures, »The Return of the Prodigal Son«[51], more than any other painting shows God's compassion towards sinners (see Figure 8). It is an example of what has been called »Rembrandt's predilection for a sincere and direct reading of the Bible.

[48] See *Rembrandt som Bibelfortolker* (ed. K. B. Larsen; Frederiksberg 2010) for a collection of excellent and penetrating essays on Rembrandt's biblical paintings.

[49] Clark, *Introduction* (n. 31), 117.

[50] Ibid., 142–144.

[51] Gerson, *Paintings* (n. 46), 141.

Finally I must mention the ultimate modern retelling of the Biblical text in pictures, the movie picture or film, although this would require a full essay to come into its own. Several hundred films retelling (and elaborating) stories from the Bible were made already from the first ten years of silent filmmaking. This modern way of illustrating the Biblical text supersedes all previous ways of interpretation in both »bonum et malem partem«. Some films are true rewritings of the Biblical stories while other are mere spectacular sensation-making abuse of the text. The most interesting from the point of view in this essay are Pier Paolo Pasolini's »The Gospel According to St. Matthew« from 1964, in which the only spoken words are quoted from the gospel; and Mel Gibson's »The Passion of the Christ« from 2004, with its stark realism and actors speaking Aramaic.

Modern Times

Zinzendorf's New Testament and the Production of Gender

Christina Petterson

Every time I meet Mogens Müller, he asks me how my research into the Moravians' sex/gender life (Herrnhuternes kønsliv) is going.[1] It is time to answer this question with something more concrete, and this article is the first attempt at analysing the precise nature of gender in the eighteenth century Moravian congregation in Herrnhut. Keeping in line with Mogens Müller's research interests into the reception of the Bible, I focus on the use of the Bible in the production of gender, happily offering some exegetical readings which I am confident will amuse him. It is thus with great pleasure that I offer the following article in honour of Mogens Müller's retirement.

1 Introduction: Moravians and the Bible

Count Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) and his renewed community of Brethren established themselves in Herrnhut, Saxony in the early 1720s,[2] and from there moved to establish settlements and outposts not only on the European continent, but worldwide. In the first half of the eighteenth century, they were more or less outlawed, in that they were regarded as revolutionaries intent on overturning state and church. One of the triggers for this flow of abhorrence was the theology and language connected with what came to be known as the *Sifting Time*, a period covering the 1740s and characterised by erotically charged language, focus on blood and wounds, a tightening of the fundamental community structure and, consequently, a challenge to conventional social relations and community structures – which is what I have argued was the actual issue.[3]

[1] Danish, along with the other Scandinavian languages, French, and German, does not distinguish between sex and gender.

[2] Moravian refugees were granted permission to settle on Zinzendorf's estate in 1722. See the developments in the first years in O. Uttendörfer, *Alt-Herrnhut. Wirtschaftsgeschichte und Religionssoziologie Herrnhuts während seiner ersten zwanzig Jahre (1722–1742)* (Herrnhut 1925); H.-J. Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde* (Göttingen 1966).

[3] I have discussed this in Chr. Petterson, »›A Plague of the State and the Church‹. A Local Response to the Moravian Enterprise,« *JMH* 16/1 (2016): 45–60.

In the material from this period there are a number of central tropes that are drawn from the Bible – and which have taken on lives of their own. The most obvious example is that of the side wound, which is drawn from John 19:34, where a Roman soldier pierces the corpse of Jesus with a spear, creating a wound from where blood and water come out. This wound became, in the Moravian imaginary, the birthplace and viewpoint of the Moravians,[4] indeed their refuge.[5] And while the wounds of Jesus and the side wound had been mystical tropes for centuries, the graphics and poetics of blood with which the Moravians adorned them, raised this imagery to a whole new level.[6] Another example of biblical themes with extensive elaboration is the use of the image of Jesus as the Bridegroom, based on John 3:29,[7] or Matt 25, as well as the larger imagery of Jesus and his church from 2 Corinthians and Ephesians.[8]

[4] »That is one of the most difficult lessons, when one regards the people from within the little side hole« (»das ist eine von den schweresten Lectionen, wenn man die Menschen aus des Heilands seinem Seiten-Höhlgen heraus ansieht …«). N. L. von Zinzendorf, *Gemein Reden* (ed. E. Beyreuther; vol. IV; Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Hauptschriften; Hildesheim 1963), speech 44, 228 f. All translations from German are mine.

[5] »When one thinks oneself to be beyond protection, one rushes straight into the little side hole, which one can close upon entry« (»Wenn man sich ausser Schutz zu seyn dünkt, da eilt man erst recht ins Seiten-Höhlgen, daß man hinter sich zumachen kan.«). Ibid., speech 43, 225.

[6] Thus Zinzendorf could say that »the sisters have the clear and unequivocal image of the holy side of Jesus, which was opened on him on the Cross, whence he has given birth to our souls« (»Die Schwestern habe das klare und unwiedersprechliche Bild von der Htl. Seite Jesu, die ihm am Kreuz geöffnet worden, da er unsre Seelen heraus geboren hat.«). Married Choir, 14 May 1748 (R.4.CII.12). In addition to the above quoted examples, see Single Brothers, 10 May 1748, (GN.A.4.23, XXI) for the side hole as homeland; Single Brothers, 27 May 1748, (HS 35) for side hole as source; Single sisters, 10 July 1748 (HS 28) for the side hole as womb. Also, the sisters as ›dug out from the side hole‹, in All Sisters, 20 May 1748 printed in Joh. G. Seidel, *Haupt-Schlüssel zum herrnhutischen Ehe-Sacrament*, *Herrnhut im 18. und 19. Jahrhundert, vol. 2* (Hildesheim 2000 [1755]), 60, and Single Sisters, 17 July 1748 (HS 28).

For discussions and analysis of the side hole imagery in general, see P. Vogt, »›Gloria Pleurae!‹: Die Seitenwunde Jesu in der Theologie des Grafen von Zinzendorf,« in *Pietismus und Neuzeit 32: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (ed. R. Dellsperger et al.; Göttingen 2006); »›Honor to the Side‹: The Adoration of the Side Wound of Jesus in Eighteenth-Century Moravian Piety,« *JMH* 7 (2009): 83–106. Also P. Peucker, »›Inspired by Flames of Love‹: Homosexuality, Mysticism, and Moravian Brothers around 1750,« *JHS* 15/1 (2006): 30–64; *A Time of Sifting: Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century*, *Pietist, Moravian, and Anabaptist Studies* (Philadelphia 2015). For an analysis of the side wound which over-eroticized the side hole as well as its adoration, see Aa. S. Fogleman, »Jesus is Female: The Moravian Challenge in the German Communities of British North America,« *WMQ* 60/2 (2003): 295–332; *Jesus is Female: Moravians and Radical Religion in Early America* (Early American Studies; Philadelphia 2007). For criticism, see C. D. Atwood, »Little Side Holes: Moravian Devotional Cards of the Mid-Eighteenth Century,« *JMH* 6 (2009): 61–75.

[7] All Brothers, 13 March 1760 and All Sisters, 13 March 1760 (both in HS 52). Matt 25:6 is alluded to in the Brothers' speech, and directly referenced in the Sisters' speech.

[8] Chr. Petterson, »›Gar Nicht Biblisch!‹: Ephesians, Marriage, and Radical Pietism in Eighteenth-Century Germany,« *JBR* 1/2 (2014): 191–207.

The material to which I am referring are speeches from Zinzendorf, given either to the entire congregation (*Gemeine-Reden*) or to the Choir-speeches (*Chor-Reden*), which were speeches given to smaller groups, called choirs (from *choros*,[9] group), within the congregation. These choirs were organised according to gender, age and marital status and were addressed accordingly in the speeches. The present article is concerned with these choir-speeches,[10] and more particularly how the Bible is used to legitimise the Christological foundation of the gendered choir structure, which required a significant amount of exegetical acrobatics. The above examples of side wound and bridegroom are both part of Zinzendorf's overall endeavour to provide biblical basis for the gender ideology of the choirs, and concerns gender relations as well as a gender identity. This article, then, is quite specific in its focus on archival material from Herrnhut, and its focus on biblical texts and themes in this material.[11]

2 The Choirs

The concept of the choir is, as mentioned, christological and gendered. It is christological because it is logically constructed around the life of Jesus, gendered because it is connected to Jesus the man. We begin with a quote from a community speech, which Zinzendorf gave in Gnadenfrey (current Poland) in 1747, which Craig Atwood has used to show the connection between the Choir ideology and Christ.[12]

---

[9] Peucker, *Time of Sifting* (n. 6), 190, n. 42.

[10] The choir-speeches are, with some exceptions, handwritten documents and have not undergone systematic analysis. Hence all translations unless otherwise noted are my own. My research is based on the 450 choir-speeches given by Count Zinzendorf to the choirs of Herrnhut between the years of 1744 till his death in May 1760. For several reasons, some known (Zinzendorf's banishment from Saxony from 1736–1749; his travels abroad from 1751–1754), some not (how much was lost in the various fires and wars, how much was destroyed) and the development of the genre of the choir speeches, the number of choir speeches are not notable until the 1750s. The speeches that I have gathered from archival material are as follows: 1735, 1; 1744, 2; 1747, 6; 1748, 29, 1750, 18; 1751, 37; 1755, 104; 1756, 96; 1757, 21; 1758, 59; 1759, 3; 1760, 19. For overview and description of destruction due to war, fire and moisture, see *Das Unitätsarchiv. Aus der Geschichte von Archiv, Bibliothek und Beständen* (ed. R. Kröger et al.; Herrnhut 2014), 19–29. For analysis of destruction due to internal censorship and deliberate destruction of perceived sensitive material, see P. Peucker, »Selection and Destruction in Moravian Archives Between 1760 and 1810,« *JMH* 12/2 (2012): 170–215.

[11] Much exciting work has been done on Moravians, sexuality and gender, particularly the work of Katherine M. Faull (women and choirs in Pennsylvania), Peter Vogt (masculinity), Craig Atwood (Zinzendorf and sexuality), Paul Peucker (subversive sexuality, sexual practice, Herrnhaag). See also Derrick Miller on queering the choir, D. R. Miller, »Moravian Familiarities: Queer Community in the Moravian Church in Europe and North America in the Mid-Eighteenth Century,« *JMH* 13/1 (2013): 54–75.

[12] C. D. Atwood, »Sleeping in the Arms of Christ: Sanctifying Sexuality in the Eighteenth-Century Moravian Church,« *JHS* 8/1 (1997): 25–51, 28–29.

A person just grows up with the Savior: he is to one everything that one precisely is: if one is a child, then He is a child to one, if one is a boy, then he is a boy to one, if one is a young man, then he is a young man to one, if one is a man, then he is a man to one. For the sisters it is just so that he is for her a maidenly heart with a particular tenderness and special knowledge. And so one grows up with him into manhood and he is always there, just so.[13]

This quote shows the various stages in a man's life and thus shows the logic behind the choir system of the Moravian community, which was, as mentioned, its basic social structure in the eighteenth century. While in the beginning (1720s and 30s), the congregation was divided into groups according to spiritual maturity, the leaders early on became aware that age also played a role. In the course of the 1740s, the steps according to spiritual advancement became a subgroup of the choirs, which were now arranged according to external parameters, such as age and/or bodily changes. The identity of the individual (men) became firmly attached to Jesus as a human being in its various stages of life, as the quote shows, while the role of the women is undifferentiated, lumping them together in the group ›sisters‹. This tendency will continue, as we will see, in the specific legitimisation of the choirs through biblical texts.

2.1 Boys

On 14 January 1760, Zinzendorf gave a speech to the boys in Herrnhut on Choir-commemoration day. This is also the day when new boys are admitted into the boys' choir, which the speech also reflects. The text of the day was for Epiphany, taken from Luke 2:40: »The child grew and became strong, filled with wisdom; and the favour of God was upon him«, with the Collect: »May your holy boy-time (*Knaben-Zeit*) hallow the days of our boys«. Zinzendorf begins the speech by pointing out that the time has come for the boys to be acknowledged as such in the world, when they learn to be of use and of help to their fathers. The community of Moravians is in some sense a world unto its own, the world of God, the family of Jesus, his house-servants on earth. As such, the community also has its own etiquette, classes, and divisions. Thus, says Zinzendorf, when one becomes a boy in the Moravian community, then he is entering a serious rank (*serioser Stand*), where one must resent the carefree life of children, when things become difficult for the boys in the beginning. Their only comfort is the age of Jesus, when they can think that »I am now entering into the age of Jesus, when He appeared as a child for the first time« according to Sunday's gospel.

[13] »Man wachst eben mit dem Heilande auf, Er ist einem alles, was man gerade ist: ist man ein Kind, so ist Er einem ein Kind; ist man ein Knabe, so ist Er einem ein Knabe; ist man ein Jüngling, so ist Er einem ein Jüngling; ist man ein Mann, so ist Er einem ein Mann. Den Schwestern ists eben so, mit einer besondern Zartlichkeit und specialen Erkenntniß, daß Er fur sie ein Jungfraulich Herz ist. Und so wachst man an Ihm heran ins mannliche Alter hinein, und Er ists einem immer dar.« Zinzendorf, *Gemein Reden*, IV, sermon 43, 225. An interesting parallel text to this is 1 Cor 13:11, except that the present quote deals with the person's relation to Jesus in steps.

He then proceeds to ask, rhetorically, what the difference is between a child and a boy, and why, if there is no apparent change, has one been moved into the boys' choir. The answer is that there might not be changes for a number of years, but that change itself needs preparation. The shift occurs at the first moment of reflection, of second thoughts: this is the point when one ceases to be a child. This is an inheritance of the Fall, and therefore one must make a small penance-day the following day. And when one's superior asks what the problem is, one can say that »I have fallen from the rank of innocence«. The change is the moment of reflection over one self, of comparison with one thing in terms of another, be it a garment in comparison with other garments, one line of writing in comparison with other lines, or comparison between oneself and others – what he calls cross, or lateral, thoughts (*Quer-Gedanke*), which children are incapable of, due to simplicity and naivety. All of these thoughts and this reasoning pouring through one's head could be the occasion for great misery. However, this is where the humanity of the *Heiland* is of assistance. His servile *Knaben-Zeit* is advice for all and the example to follow, which means to have a true heart, speak the truth, speak of bad feelings, and to let your best friend – the *Heiland* – know of the smallest change in disposition. Zinzendorf closes the speech with the following wish: »that they may step into their new rank today with bloodied hearts, pass through the years with blood-streaks into beauty and please the hearts of superiors, co-brothers and particularly the heart of the *boy without sin*, the boy for you«.[14]

While one could say that much has been made of the barest of bones, it is significant for the idea of the boys' choir that, for Zinzendorf, Jesus was a boy and thus can serve as an example of how best to be one in this complex stage of selfhood. That Jesus took on human form and lived a human life in order to know all of its particulars means that he can be used as male role model in the walk of life of a Moravian brother, starting with boyhood. In an earlier speech, Zinzendorf deliberates on how, when one steps into the rank of boy (is named a boy), »then it must be given to him what he needs to bring his boyhood to the boy Jesus, in whom he believes and whose name he carries«.[15] The point of this is to highlight the process of identification between Jesus and the boys. When a child is named a boy in the community, he is regarded as carrying Jesus' name, and thus must live up to a certain moral standing. At this stage, these questions of identity and identification are still quite vague, and relate mostly to trust and faith, and most importantly to the bodily changes taking place at this time. Once they move into

[14] »daß ihr alle oder doch die meisten mit einem beluteten herzen in euren neuen Stand heute eintreten, in einer Schönheit mit dem Blut-Streich die Jahre durch passiren u das Herz eurer vorgesetzten u Mit-Brüder u absonderlich das Herz *des Knaben ohne Sünde*, des Knaben für euch erfreueen möget.« Boys, 14 January, 1760 (HS 53).

[15] »Sobald einer also in der Gemeine, ein Knabe heißt so muß ihm gleich das gegeben werden, was er braucht, seinen Knaben Stand dem Knaben Jesu, den er bekennt und deßen Nahme er trägt, zu Ehren zu fuhre.« Boys, 5 November 1747 (GN.A.2: 1130–1133).

the single brothers' choir and married men's choir, these questions become much more concrete as we shall see below.

2.2 Single Brothers

In the choir-speeches to the single brothers from 1751, there is a particular focus on Jesus' corpse as a point of identification. The question which the speech addresses is how one obtains a corpse-like state for one's tabernacle (*Hütte*, which is Zinzendorf's preferred term for the human body).

First Zinzendorf refers to Paul's approach to his body, how he keeps it in a bridle and lets it know that it has a skillful rider and yields no ground for excess:

> Paul speaks in view of his tabernacle, he keeps his body in a bridle, lets it feel that it has a skillful rider, and gives it no occasion for extravagances. In German it says: *I punish my body*. I seek no further meaning in the word than keeping a tight rein on, not to grant anyone their way too much. This is confirmed through another idea from the same Apostle when he says, make no provision for the flesh, to gratify its desires, allow its needs, but not *too much*. That is one method to deal with one's tabernacle […].[16]

This method is especially good for those who want to be workers, or choir-helpers, since they need to show outwardly that they have their bodies under control, »as a kind of Nazorean, as Samson, so that one does not preach to others, while being condemnable«.[17]

The main quote is from 1 Cor 9:27, where he cites the Luther bible, but the supporting allusions, which refer to bridles and reins, are from James 3:2–3. The first half of the other idea from the apostle is of course from Romans 13:14, but the second half actually ameliorates the quote from Romans by allowing for its needs in a limited fashion. This is one of Zinzendorf's main points, that not all movements of the flesh are bad, but that the body has its urges and movements. For Zinzendorf dwelling on and obsessing over this and that sensation, not the sensation itself, is sinful, which is what he is reading into the quote from Romans.

However, he continues,

> The selfsame apostle has given us another more blessed overture: *it is no longer I who live, but it is Christ who lives in me*. That is an even better method, one does not need half as much reasoning and still something comes out of it, it happens as if not paying attention,

[16] »Paulus spricht in Ansehung seiner Hütte, er halte seinen Körper in Zaum, laßen ihn fühlen, daß er einen geschickten Reuter habe, und daß er ihm keine Extravaganzen machen dürfe. Im deutschen stehet: *ich betäube meinen Leib*. Ich suche weiter keinen Sinn in dem Wort, als im Zügel halten, jemanden nicht zuviel Willen laßen. Das wird durch eine andere Idee daßelben Apostel bekräftiget, da er spricht: Wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde, geht ihm seiner Nothdurft, aber nicht *zu viel*. Das ist eine Methode mit seiner Hütte umzugehen, da man freilich im äußersten Nothfall, zumal, wenn man ein Arbeiter wäre, sich drein richten müste.« Single Brothers, 28 January 1751 (HS 35).

[17] »eine Art eines Naziräers werden, wie Simson, damit man nicht andere predigte und selbst verwerflich würde.«

without saying a word; even more happens than what was said, the belief in him who loved us, *before he even speaks, he has already done*.[18]

While the »method« advocated by Paul in Romans actually says something similar to Galatians, Zinzendorf juxtaposes them as two distinct methods of governing the body, with this one from Gal 2:20 as the preferable one – which he can do, because he modified the meaning of the Romans text. Those who have embraced the Heiland in truth and are close to Jesus' corpse (*Leiche*) take part in the sourdough and are touched by the corpse (*Leichnam*); they have made their tabernacles corpselike. Through the enjoyment of Jesus' corpse, the individual will be transported into corpse-like state, oblivious to nature's movements of the body, as a person under the influence of opiates during surgery. This particular state is only attainable for men and the focus on Jesus' corpse in the single men's choir is due to the death of Jesus taking place at this stage in life.

Another point of interest is the physical likeness between Jesus the man and the Moravian men in respect to the »Unterscheidungsglied«,[19] the penis. This is not an uncommon occurrence, but without a scriptural referent until one of Zinzendorf's last speeches before his death, when he uses the following text as his point of departure: »Do you not know that your members are Christ's members? And every member achieves resemblance to the corpse.«[20]

---

[18] »Aber eben derselbe Apostel hat uns noch eine selighere Ouverture gemacht: *Ich lebe aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir.* Das is noch eine beßere Methode, da brauchts nicht halb so viel raisonnirens und es komt doch was heraus, es geschieht quasi aliud agendo, sans mot dire, es wird mehr gethan als gesagt, der Glaube an den der uns geliebet hat, *ehe er noch sagt, hat er schon gethan.*«

[19] Single Brothers, 26 October 1750 (HS 22: 375–379): »On the question of what makes a young man a *Jüngling*: The member of difference does not make one a *Jüngling*, since this is carried by the child, the boy, the young man, the man and the widower« (»die Unterscheidungs-Glieder machen einem o [nicht] zum Jüngling, den die trägt das Kind, der Knabe, der Jüngling, der Mann, der Witwer«).

From other choirspeeches we understand »that the member, they [the brothers] carry for the sake of distinction, by no means is a member, which must be confused with Nature and Flesh, because it is merely a sign of honour, which they carry upon order of the Saviour« (»daß der Glied, das sie zur Distinction tragen, im geringsten kein Glied ist, das mit Natur und Fleisch vermengt werden muß, weil es ein Bloßes Ehren-Zeichen ist, das sie auf Ordre des Heilands tragen«). Later, he also notes that »what is called our member has no particular concurrence with this; it serves the single Brother nothing more than for the benefit of distinction and worth, as a sign of honour.« (»was man unser Glied nennt, das hat damit keine speciale Concurrenz das dient einem ledigen Br zu weiter nichts, als zur distinction und Würde, zum Ehren-Zeichen«). Workers of the Brothers' Choir, 17 April 1751 (in GN.A, xxxi) »The concept of covenant-member (Bundes-Glied) in reference to the penis is abundant in the 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch«, along with the focus on Jesus' circumcision. J. Reichel, *Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch* (Bad Homburg 1969), 58 f.

[20] Single Brothers, 19 March 1760: »Wisset ihr nicht daß eure Glieder Christus Glieder sind, und jedes Glied erreiche die Aehnlichkeit der Leiche«. This speech is extant in five copies, which testifies to its importance. In two versions, the two clauses are clearly distinct on two separate lines (HS 50 and HS 58). In two other versions, the two are less clearly distinct, and written on the same line, but separated by a question mark after the first clause, and a break in

While the second clause is reminiscent of what we discussed above, the first clause looks like a rewriting of 1 Cor 6:15a: »Do you not know that your bodies are members of Christ?« The difference is in the replacement of »your bodies« in Corinthians with »your members« in Zinzendorf's quote. This is quite a significant modification in that it shifts the meaning from one of participation (your bodies are members of Christ) to one of resemblance, or identification (your members are Christ's members). This point of resemblance is strengthened when Zinzendorf, further in the speech, mentions the Heiland as a choir brother to the brethren and when we take the second clause into consideration. This emphasis on the physical resemblance between Jesus and the men of the congregation instead of the usual membership model is congruent with another important trope in Zinzendorf's theology, namely the production of two *distinct* bodies: that of the community over against that of Christ,[21] which brings us to the marriage.

2.3 Married Brothers

Zinzendorf's notion of marriage undergirds the connection between Jesus and the married brother – given that this is not a phase to be found in the canonical gospel's presentations of the life of Jesus – along with that of the widower. Taking his cue from Ephesians,[22] Zinzendorf conceptualises marriage as signifying the relationship between Christ and his church, whereby a married status for Jesus may be claimed. Sometimes referred to as proxy marriage or procurator marriage, this label refers to the understanding that in a marriage, the man is a stand-in (proxy or procurator) for Christ, while the woman represents the Church:

> that everything the siblings do and think, do and think in God, and when they say something to each other, especially the brothers to the sisters, the latter should be able to think and assume as though our Lord Jesus Christ himself was engaging with them, and the brothers, when they hear their sisters' mind, can feel the spirit of the church: towards this we are aiming, and are not quite there yet.[23]

And, in a different speech,

---

the underline (HS 51 and HS 57). Finally, in HS 52, the two clauses are written together as one, with no separation.

[21] I have analysed the differences between the collective body in 1 Corinthians and the collective body of Zinzendorf's in Chr. Petterson, »Imagining the Body of Christ,« in *Sexuality, Ideology and the Bible: Antipodean Engagements* (ed. C. Blythe and R. J. Myles; Sheffield 2015), 35–55.

[22] Marriage as an interpretation of Ephesians is not explicit in my material, but is explicit in choir-speeches from Herrnhaag and Marienborn, some of which are published in Seidel *Haupt-Schlüssel* (n. 6). For discussion of relevant passages, see Petterson, »›Gar Nicht Biblisch!‹« (n. 8).

[23] »daß die Geschwister alles was sie thun und denken in Gott thun und denken, und wenn sie einander was sagen, sonderliche die Brüder den Schwestern, leztere Denken und es so annehmen können als handelte unser Herr Jesus Christ mit ihnen selber, und die Brüder, wenn sie ihrer Schwestern Sinn hören, den Geist der Kirche fühlen können: Daran machen wir noch immer, und ist noch nicht ganz.« Married Couples, 20 May 1758 (HS 54).

God is the original and we are depicted thereafter, in the beloved God and his revelation lies the original wherefrom we are badly produced copies. Thus also with the Heiland's eternal marriage with the soul, the true original of all marriages and of which our marriages are a copy […][24]

This cosmic copulation between Christ and his church is on earth symbolised by earthly marriage, which also means that the couple's sexual intercourse represents the relationship between Christ and his Church and is thus designated as a sacramental act.[25] Finally, this representation of Christ and the Church only takes place in the temporal state. In eternity, the men of the congregation will return to their *original female state*, and relate to Christ as women towards the one true man,[26] an indication that Eph 5 may be read through the understanding of 2 Cor 11:2, where Paul tells the Corinthians that he has promised them in marriage to one husband, »to present you as a chaste virgin to Christ«,[27] although this original female state of men is never exegetically based, as far as I can tell.[28]

---

[24] »*Gott ists original* und *wir seyn dernach Gebildet*, in dem lieben Gott und seiner offenbahrung liegt das original wo von wir schlecht gerathene Copien sind. Und also liegt auch in *das Heylands seiner ewigen Ehe mit der Seele, das wahre original aller Ehen und unsere Ehen sind eine Copie deren*, […]« Married Couples, 4 August 1748 (HS 55).

[25] P. Vogt, »Ehereligion – Religiös Konzeptionierte Sexualität bei Zinzendorf.« in *Alter Adam und Neue Kreatur – Pietismus und Anthropologie. Beiträge Zum 2. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, (ed. H. Lehmann; Tübingen: 2009), 371–380; idem, »Zinzendorf's ›Seventeen Points of Matrimony‹: A Fundamental Document on the Moravian Understanding of Marriage and Sexuality,« *JMH* 10/1 (2011): 39–67.

[26] The common reference is from Zinzendorf's Zeister Reden 26, *Zinzendorf Hauptschriften*, III, 208: All human souls are generis foeminini, and the soul of our Lord Jesus Christ is the only one generis masculini«, quoted in K. M. Faull, »Temporal Men and the Eternal Bridegroom: Moravian Masculinity in the Eighteenth Century,« in *Masculinity, Senses, Spirit* (ed. K. M. Faull; Lewisburg 2011), 55–79, 61. There are, however, multiple examples throughout the choirspeeches. See for example Single Brothers, 5 November, 1747 (GN.A.2:1136–40) and Workers for the Single Brothers, 17 April 1751 (n. 19).

[27] For an interesting discussion on the relationship between 2 Cor 11:2 and Eph 5 see A. Merz, »Why Did the Pure Bride of Christ (2 Cor. 11.2) Become a Wedded Wife (Eph. 5.22–33)? Theses About the Intertextual Transformation of an Ecclesiological Metaphor,« *JSNT* 79 (2000): 131–147. I have discussed Merz's article in relation to Moravian marriage in Petterson, »›Gar Nicht Biblisch!‹« (n. 8).

[28] In his publication of 50 or so Choirspeeches that he somehow got his hands on, the Lutheran pastor Johann Gottlob Seidel accompanies the speeches with deriding and contemptuous comments. While Seidel does not attack Zinzendorf's interpretation of Ephesians, he does have some scathing remarks for the impending sex change, and Zinzendorf's comments in a speech about how the male sex has »a perpetual veneration« for the female sex, and that the brothers can hardly wait to become similar to the body that has carried him [i. e. Mary], Seidel replies with reference to Phil 3:21, »In my Bible it says: that we will be similar to his glorified body etc. and not that we will become akin to the holy virgin Mary, and to hand in the sign of manhood«. Seidel, *Haupt-Schlüssel* (n. 6), 65n. »In meiner Bibel steht: daß wir ähnlich werden seinem verklärten Leibe und nicht, daß wir der H. Jungfrau Maria ähnlich werden, und das männliche Zeichen abgeben sollen.« In another footnote referring again to this eternal feminine state of the souls, Seidel quotes the passage from the Zeister Reden (note 25, above), and wonders icily who has made this revelation to the Count. Ibid., 43n.

2.4 Widowers

In a speech to the widowers from 7 August 1755, Zinzendorf emphasises that all divisions – childhood, youth, marriage, and widowhood – have their specific covenant with the Heiland.[29] This originated in the incarnation, when the Heiland »took on our nature and invented his behaviour as a human and experienced the particulars of every rank (*Stand*).«[30] The Heiland has experienced widowhood in two senses. First, he has seen himself as alone and left by his people, »He looked down from heaven on humankind, there was not one, who thought of God, who sought him, not even one, they had all fallen away, they had all neglected their marriage-right«.[31] This is an adaptation of Ps 53:2–3 or 14:2–3: »God looks down from heaven on humankind to see if there are any who are wise, who seek after God. They have all fallen away, they are all alike perverse; there is no one who does good, no, not one«, albeit with two significant modifications. Instead of God as the one who looks down from heaven, Zinzendorf inserts a »he«, which refers to Jesus. This is consistent with Zinzendorf's Christocentric theology, which regards Christ as the Covenant-God, the Creator-God, the Father and the Son.[32]

The second adaptation is the neglect of their marriage right, which refers back to the cosmic wedding theme we discussed in the previous section. There thus is a rewriting of the psalm which not only places Jesus in the subject position, thus taking the place of God, but also inserting the specific Moravian theme of marriage between Jesus and his people to argue for Jesus' status as a widow. However, Jesus is not only such a half-widower [*halber Witwer*], but became a real widower when death came over Adam and Eve, and God's spirit returned to him. The bride was dead and the Heiland was »revera Witwer« – albeit one who has since remarried his people. This could possibly be a reference to 3 En 5, and the separation of the Shekhina from Adam and its return to God – supported by Zinzendorf's moderate use of Shekhina as God's spirit in several choir-speeches from the period.[33]

All in all, one can, as a boy in the congregation, move from boy to corpse through the identification with Jesus. We now turn to the women, which poses a different set of questions in that in Zinzendorf's interpretation, the women relate *to* Jesus as women to men either as his mother or as his bride, the church. This

[29] Widowers, 7 August 1755 (HS 31, no. 5).

[30] »der unser Natur angenommen u an Geberden als ein Mensch erfunden und eines jedem Standes sein Particulare erfahren hat.«

[31] »Er hat sich allein u von seinem Volck verlaßen gesehen »Er sahe vom Himmel auf die Menschen Kinder, da war nicht ein einiger, der an Gott dachte, u nach Ihm fragte, auch nicht einer, sie waren alle abgefallen, sie hatten alle ihre Ehe-Recht verwahrlaset.«

[32] C. Atwood, *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem* (University Park 2004), 77–85

[33] See e. g. Married choir, 4 March 1758 (GN.C.78.1758.2); Single Sisters' choir, 9 March 1758 (GN.C.78.1758.2): and Married choir, 6 March 1760 (HS 54). Thanks to James Harding for the reference to 3 Enoch.

is nicely summarised in the following quote from a speech given to the widows in Herrnhut:

A child who holds the saviour dear, a girl who is the saviour's, a maiden who knows the saviour, a woman who has experienced something from/of the saviour: these are all gradations; the happy soul steps towards the happy wedding. And the walk into *the* chamber, into *the* antechamber, into the next antechamber before his chamber, where He is, where the throne of marriage is: That is the Widows' rank.[34]

The interesting thing in this quote is that Zinzendorf outlines the various relationships that the female members of the congregation have with Jesus, and thus shows the logic behind the divisions according to marital status. Behind the statement on the [married] woman (*Frau*) having experienced something of the saviour, and the happy soul stepping towards the happy wedding lie Zinzendorf's notion of the »Procurator-marriage«, discussed earlier (above 2.3.). So women and widows will both, through their experience of sexual intercourse, know of the saviour in ways that girls and maidens do not. And the life of a female member of the congregation is then divided into her relationships with Jesus, which mature and become sexualised the older she becomes, and are all steps on the way to final copulation with Jesus, with the widow's rank being the penultimate step. Given that we have already discussed the women as representing the pure church, to whom Christ, the man, is married, we do not need to pursue that any further here, but instead focus on the girls and the widows.

2.5 Girls

As mentioned above with the boys, the speeches to the girls are mostly concerned with vague notions of identity and bodily change, in preparation for something bigger. In the speeches to the girls, there is emphasis on being obedient, pure and true, which will be monitored by Jesus himself:

However, what I actually mean here by his presence and visits, is what in Revelation is called a stroll between his lampstands. Such house-calls he pays in bodily person, as the human Jesus Christ with the body which he has not yet shed, in the figure of a holy devotee, he stands there, the tortured man, walks through his congregation, choir-houses, and children's asylum, surveys his people, and notes whether they stand in the expectation of his personhood, whether they are allowed to be *with him under 4 eyes*, and to know how to appreciate, even when they don't immediately see him with physical eyes.[35]

---

[34] Widows, 16 August 1755 (HS 46: VII). »Ein Kind, das den Heiland lieb hat, ein Mädgen, die des Heilands ist, eine Jungfern, die den Heiland kennt, eine Frau, die was vom Heiland erfahren hat: das sind alles gradationen; bis zur frohen Hochzeit schreitet meine Seel. Und das Gehen in die Kammer, in das Vorgemach, in das nächste Vorgemach vor seiner Kammer, wo Er ist, wo der Ehethron ist: das ist der Witwenstand.«

[35] »Was *ich* aber hier eigentl. mit seinem Daseyn u Besuchen meyne, das heist in der Offenb. Joh: ein Wandele zwischen seinem Leuchtern. Solche Haus-Besuche stattet Er in leiblicher Person ab, als der Mensch Jesus Christus mit der Hütte, die Er noch nicht abgelegt hat; in der Gestalt

Whether this intends to invoke terrifying zombie-inhabited nightmares or merely the fear of being caught in disobedience or impurity, it does imply a type of discipline which at a later stage will be internalised in self-monitoring but which for now is presented in an external figure, that of the tortured Christ in the flesh, in the middle of one's dormitory, as if he were walking through his seven churches in the visions of John. This external overseer is very different from Jesus-the-boy in the speech to the boys, and my interest, as mentioned above, is precisely in the difference of the role of Jesus in the production of gender: for the boys he is someone to identify with at their own age level while for the girls he is someone to whom they relate as a divine and resurrected authority figure.

2.6 Widows

Not surprisingly, the First Letter to Timothy appears a number of times in the speeches to the widows.[36] Equally unsurprising, perhaps, is that Zinzendorf manages to turn it to something positive. In a speech from 30 June 1755,[37] Zinzendorf states that the name of a widow is an increase in rank and a restitution of their maiden status. This is then followed by a comment on the »apostle's description« »that a true widow, who is alone, is someone who does not run around, who is not served with visits, who does not have any side-object, … that she would like another man.« That means, according to the protestant sense, says Zinzendorf,

> a soul, who belongs to the Bridegroom alone, whom he has already taken for his possession, who preserves herself for the Bridegroom, who does not converse with him once in a while, but also takes pleasure in this as a daily observance: ›I must see Jesus himself, I must speak with Jesus himself‹. The relations with her sisters is not enough for such a widow: rather she asks herself daily, whether she has had an Enochic relation (*Henochs-Umgang*) with him. The cabinet relation does not consist in many words, and when one does not have a separate corner for this purpose, then one can close oneself in the chamber of one's heart.[38]

---

der seel. liebhabers, der Marter-Manns steht Er da, durchwandert seine Gemeine, Chor-Hauser u Kinder-Anstalten, besieht sich siene Leute u merckt, ob sie in Erwartung seiner Personalitæt stehen, ob sie das *unter 4. Augen mit Ihm* seyn dürfen, auch recht zu schäzen wißen, wenn sie Ihn auch gleich mit leiblichen Augen nicht sehen.« Girls, 27 February, 1758 (GN.C.78.1758.2).

[36] See also Widows, 20 June 1755 (HS 46).

[37] Widows, 30 June 1755 (HS 46). This text is a brief summary of the speech given.

[38] »Nach der Apostels Beschreibung sey das eine wahre Witwe, die einsam ist, die nicht herumläuft, der es nicht mit Visiten gedient ist, die kein Neben-Obiect hat, geschweige daß sie noch gern einen Mann hätte. das heist nach dem Evangelischen Sinn eine Seele, die dem Bräutigam allein gehört, die Er nun schon für sich genommen als sein Gut, die sich für den Bräutigam bewahrten die nicht nur zuweilen mit Ihm conversirt, sondern daran tägliche Observanz u freude das ist: Ich muß Jesum selber sehn, ich muß Jesum selber sprechen. Der Umgang mit ihren Schwestern sey einer solchen Witwen nicht genug: sondern sie frage sich täglich, ob sie einen Henochs-Umgang mit ihm gehabt. der Cabinets-Umgang bestehe nicht in viel Worten: und wenn man kein apartes Winkelgen dazu habe; so verschliesse man sich in die Kammer seines Herzens.«

What does this mean? What is an Enochic relation and what is a cabinet relation? Beginning with the more known entity – the cabinet relation – this undoubtedly refers to sex. In his article »In the Blue Cabinet: Moravians, Marriage, and Sex,« Paul Peucker shows through archival sources how the (blue) cabinet is a place where people in a communal dwelling can have private intimate intercourse. In some sources it refers to a specific room off one of the assembly halls in the Marienborn complex, while in other sources, such as songs and poems, it refers to »the general term for the place where sexual intercourse takes place«.[39] This is then one option for relations with Jesus, and if that is not possible because one cannot find a quiet corner for this purpose, then there is the possibility of an Enochic relation. In consideration of the apocalyptic nature of the material attributed to Enoch in the apocryphal tradition, it is perhaps not unreasonable to see the concept of an Enochic relation as corresponding to closing oneself in the chamber of one's heart and enjoying a more revelatory, visionary experience of Jesus.[40]

The relation between Jesus and a sister, then, is primarily configured in terms of authority and sex. Through specific ways of relating to Jesus, women are taught *en bloc* to relate to men, who constitute the representative of Jesus on earth in all stages of life – as indicated in the quote with which we began. Even though marriage was not a must in Moravian communities, it still constituted one, if not *the*, major symbol of gendered relations with its sexual relation between a sister and Jesus as a constant baseline.[41] The role of the Bible in this process is not entirely clear-cut, because while I have drawn out examples of exegesis or prooftexting in the various sections, these are but few examples out of hundreds of speeches. Now, while the *themes* are pervasive throughout the speeches, they are not always, nor even often, worked out through the biblical texts, but rather assumed. This corresponds well with Peter Vogt's analysis of the use of the Bible in two Moravian texts from the early 1740s, where he notes the presence of explicit biblical quotations in a document intended for *public* usage (Manual of Doctrine), over against the less abundant use in the internally focused »17 Points of Matrimony« which nevertheless, thus Vogt, *assumes* the biblical framework explicitly present in the Manual.[42] Given the nature of the choir-speeches, as internally focused, pastorally minded sermons, the general biblical framework is assumed and may be constantly alluded to without necessarily expounding the meaning.[43]

---

[39] P. Peucker, »In the Blue Cabinet: Moravians, Marriage, and Sex,« *JMH* 10/1 (2011): 7–38, 20 and 23.

[40] Thanks to Kristian Mejrup and Søren Holst for discussions which helped clarify this point.

[41] Thanks to Pernille Østrem for pushing me on this point.

[42] Vogt, »Zinzendorf's Seventeen Points of Matrimony,« (n. 25), 42 f.

[43] Interestingly, and the subject of another article, is the relation of this elusive presence of the Bible to two more public manifestation of Moravian Bible engagement: The Bible translations produced by Zinzendorf and his *Collegium Biblicum*, which took place in three stages: the Ebersdorfer Bible from 1726/27; the earlier attempts from 1732 to 1738, with the results presented in

3 Conclusion

In the Danish church's marriage liturgy, one of the readings is from Galatians 6:2: »Bear one another's burdens, and in this way you will fulfill the law of Christ«, which has become so institutionalised and internalised that we probably hardly consider the context of the letter and the somewhat free application of a verse. This verse has taken on a life of its own and is as such able to present a much more egalitarian companionship than the one presented in the actual marriage texts of the Bible.

This taking on a life of its own has not been the direct focus of the present article, but has nevertheless loomed in the background as the important context for the interpretations of the biblical passages in a number of different contexts. Thus the baseline of Ephesians 5 produced individualised men and collectivised women, which had ramifications for the application of biblical verses in the various choir-speeches. While the Bible then is not specifically applied in each and every speech, it is assumed and functions, in this once or twice removed guise, to undergird productions and understandings of gender and social relations within the Moravian community.

1739 and 1744/46; and the later attempts from 1747–1760; and the practice of the *Losungen* or daily watchwords, which consist of a Bible verse (or a hymn verse) which was read every day, the same text for all congregations. Initially the texts were assembled by Zinzendorf, but since 1763 were drawn by lot. The practice began in 1728 and they have since 1731 been printed annually. The interesting contrast is the cultivation of an emerging gendered identity in an intimate internal sphere, which is distinct from the more public engagements, signaling perhaps the advent of the private sphere and the alienated individuals of modern society.

Desiring Christ

A Nordic Christology in the Time of Romantic Friendships

Halvor Moxnes

Rewritings of the Bible always take place within cultural contexts; they reflect and also often influence these contexts. However, it is always easier to recognize these cultural traits at a distance, and therefore such rewritings are mostly studied in earlier, historical periods. The reconstructions of the historical Jesus provide illuminating examples. In *Jesu-liv-litteratur i Danmark. Jesusbilleder eller tidsbilleder?* Mogens Müller undertakes such a study,[1] raising the question of how Lives of Jesus in Denmark from the early twentieth century onwards reflect and mirror the religious context of their times. It is in gratitude for collaborations in the study of the historical Jesus and for friendship over many years that I offer a presentation of a nineteenth century Jesus described in the terms of friendship.

The nineteenth century is a rewarding period for studies of Lives of Jesus, sufficiently distant and at the same time recognizable in terms of political, social and cultural aspects that have influenced our present readings and rewritings. Most often these Lives of Jesus have been studied as examples of liberal ideologies and the modernization of Christianity. But presentations of Jesus also reflect the political ideologies of the time, with nationalism as the dominant ideology.[2] Another central factor in modernism was changing gender roles that created crises for male roles both in the home and in churches and societies, for instance with the accusation that the churches had become too feminine. Since Jesus was a, maybe the prime role model for men, rewritings of the historical Jesus took the form of a new male ideal.[3]

Thoughts and Questions before the Face of the Son of Man (1872)[4] by the Swedish philosopher Pontus Wikner is an extraordinary, but now largely forgotten work of Christology from the second part of the nineteenth century, at the brink

[1] M. Müller, *Jesu-liv-litteratur i Danmark. Jesusbilleder eller tidsbilleder?* (København 2008).

[2] H. Moxnes, *Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus* (London 2012).

[3] H. Moxnes, »›Det moderne gjennombrudd‹ og kristen maskulinitet hos borgerskapets teologer i Norge,« *Tidsskrift for kjønnsforskning* 37 (2013): 104–122.

[4] P. Wikner, *Tankar och Frågor inför människones Son* (Stockholm 1872/1913).

of modernism in the Nordic countries. This portrait of Christ in the context of a culture of romantic friendship is influenced by historical criticism of the Bible, but it has several traits that single it out:

1) The metaphor Wikner uses is not »rewriting« but rather a »*repainting*« of the portraits of Jesus in the gospels.
2) It is written in a very personal tone, with the author entering into a *dialogue with Christ,* directly addressing his »*Thoughts and Questions*« to Christ.
3) A central aspect of the relationship between the author and Christ is expressed in terms of the typical form of homosocial romantic *friendship* of the nineteenth century.

1 Pontus Wikner and his autobiographical portrait of Christ

Pontus Wikner (1837–1888) was a Swedish philosopher who represented religious idealism. He was a student of the influential idealistic philosopher Cristopher Jacob Boström in Uppsala. Wikner did not succeed in getting a chair of philosophy in Sweden, but became professor of philosophy in Kristiania (Oslo) shortly before he died. In his philosophy he was concerned to combine Christianity and philosophy. His religious background was complex, from his youth he was influenced by the dogmatic Lutheranism of Schartau, but also by the pietism of Rosenius; later he had a period of pantheism, but regained a specifically Christian faith as a Christian Platonist. He was very popular among his fellow students in Uppsala and among his pupils and became highly regarded as a public philosopher in Sweden.

In his writings it was noticeable that he suffered from crises and struggles with issues of faith and philosophy. One of these personal crises was not fully disclosed till the publication of his *Psychological Self-Confessions* in 1971.[5] These confessions reflect Wikner's struggle for self-acceptance as a homosexual within a strong, idealistic Christian belief. The very title *Self-Confessions* confirm Michel Foucault's thesis that the confession was central to understand the workings of power in a society. In *The History of Sexuality: An Introduction* Foucault describes how it was not only a part of power of the church, the confession became part of other professions as well and their search for truth. Most importantly, the confession was internalized in the individual as a means to produce the truth about themselves.[6]

[5] P. Wikner, *Psykologiska självbekännelser* (Stockholm 1971). With introduction by T. S. Frey and essay by L. Johannesson. Wikner did not want the book to be published till after his wife and their two sons had died.

[6] M. Foucault, *The History of Sexuality: 1. An Introduction* (Harmondsworth 1984), 56–58.

Also the book that is the object for this study, *Thoughts and Questions before the Face of the Son of Man* (1872) has strong autobiographical elements. Wikner describes it as a meditation before the portrait of Christ as it became visible for him through the pages of the Bible. As a work of Christology it has an extraordinary form; it is not abstract and philosophical, but directly addressing Christ, so to speak entering into a dialogue with him. It was the rhetoric of this dialogical form that triggered my interest. The first part of the book takes the form of an autobiographical confession where Wikner reflects on his relationship to Christ as a *friend*. Considering that the nineteenth century was the high day of male romantic friendships and that Wikner was involved in many romantic (even erotic) male friendships, his choice of the term »friendship« for his relationship with Christ was obviously not accidental.

My discussion of *Thoughts and Questions before the Face of the Son of Man* will therefore focus on the aspect of friendship with Christ and try to situate Wikner within the discourse of nineteeth century male friendships.

2 Masculinities and romantic friendship in the nineteenth century

The ideals of masculinities were reshaped at the transition to modernity also in the Nordic countries.[7] All over Europe, the long nineteenth century was a period with many changes in economy, social structures and gender relations that influenced constructions of masculinities.[8] The forms of masculinity and manliness were not the same for the male population; there were different ideals among middle class men, farmers and workers; and within these groups there were differences between youths and adult men. Although coming from a poor background, with his university studies and his place within the academic community, Wikner belonged to the bourgeoisie, the middle class.

An important characteristic of masculinities especially among middle class men was *character*, which was used with a wide range of meanings, e. g. self-control, will power and integrity. Thus, *character* expressed a number of moral qualities that emphasized individual responsibilities. The contrast to a man of character was the destructive forces of life that represented dangers and temptations, especially in the period of youth. Both in his self-confessions and in the presentations of himself in *Thoughts and Questions*, Wikner is concerned to present himself as a man of character, with purity and virtue as his main character traits.

[7] J. Lorentzen and C. Ekenstam, eds., *Mān i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940* (Hedemora 2006).

[8] G. L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinities* (Oxford 1996).

Masculinities were defined in contrast not primarily to women, but to »unmanly men.« Thus, masculine culture has been described as *homosocial*; the main social relations were with other men, expressed by terms like romantic friendship or a cult of male friendship. The cultural context and mentalities of these friendships differed from a later period which saw a growing fear of physical intimacy and emotions in relations between men.

In *Manly Love: Romantic Friendship in American Fiction*, Axel Nissen[9] has explored the typical themes in expressions of romantic friendship in literature from the second half of the nineteenth century, i. e. from the period of Pontus Wikner. Among these themes were the uniqueness of the relationship, the sense of intimacy, the need to know each other deeply and to reveal oneself as to no one else, the idealization of the partner, the promise of faithfulness until death, the sense of intellectual and spiritual companionship, an aesthetic admiration of the lover's beauty of form and feature that might occasionally shade into the overtly homoerotic. Similar themes are found in studies of friendships in Nordic autobiographies, letters and fiction:[10] There was weeping when friends departed from one another, sorrow over separation, and jealousy towards rivals in the friendship.[11]

These aspects suggest why one can use the term *desire* about friendship. In her explorations of »male homosocial desire« in English literature in the mid eighteenth to mid nineteenth century, Eve K. Sedgwick uses the term »desire« rather than »love« to »mark the erotic emphasis«, or, »the effective and social glue … that shapes an important relationship.«[12] How close the social and the sexual were considered to be is reflected in an essay in a book on masculinities in the Nordic countries. The essay is termed »Sexuality«, but a large part of it deals with »the cult of friendship« among men, not necessarily implying sexual desire.[13] Some of the most well-known public figures were engaged in romantic male friendships, for instance the Norwegian author Bjørnstjerne Bjørnson and the composer Edvard Grieg, without any suggestions that these friendships posed a threat to their marriage.[14]

Until the mid nineteenth century such romantic friendships were apparently not considered problematic. Later in the century, however, this changed and close and intimate friendships between men started to be looked upon with suspicion. One reason was the conceptualization of »homosexuality«, one of the terms that

[9] A. Nissen, *Manly Love: Romantic Friendship in American Fiction* (Chicago and London 2009), 7–9.

[10] J. O. Gatland, *Romantiske vennskap. Sjelevenner i norsk kultur* (Oslo 2016); J. Lillequist, »Sexualiteten,« in Lorentzen and Ekenstam, *Män i Norden* (n. 7), 167–175.

[11] Lillequist, »Sexualiteten« (n. 10), 168.

[12] E. K. Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York 1985), 2.

[13] Lillequist, »Sexualiteten« (n. 10), 167–175.

[14] Gatland, *Romantiske vennskap* (n. 10) 85–105, 164–179.

was used to describe sexual attraction between men, and the growing awareness of such forms of sexuality.[15] In the 1870s Sweden introduced laws against »sex against nature«. As a result there was criticism of the erotic aspect of romantic friendships, and friends might feel the need to distance themselves from what was considered a dangerous desire in friendships. Thus, after Wikner's death, when the question of publishing his letters came up several of those who had had close friendships with him as young men were concerned about what impression these letters might give.[16]

Pontus Wikner lived in this period of transition from an acceptance of romantic friendships among young men, in particular students, to a period where such friendships, and especially their possible erotic or sexual aspects were questioned. His *Psychological Self-Confessions* indicate that Wikner struggled with understanding himself within the category of homosexual, at this time a new phenomenon. There are no signs that Wikner had read early discussions in Germany on terms for this new identity.[17]

The place of Wikner in this transitional period and the fact that his friendships are so well documented has resulted in several studies.[18] One of them refers to a saying by Wikner that points directly to the ideal and dilemmas of these friendships: »Friendship and love are one.«[19] However, as it turned out, Wikner experienced that this was not always true, and that human friendships could become so strong that they threatened his most important relationship: his friendship and love to Christ. Part of the problem was of course whether it was possible to reconcile friendship with erotic attraction. This was a tension felt not only by Wikner. In his essay on the cult of male friendships Jonas Landquist uses as an example how one of Pontus Wikner's close friends distanced himself from him and spoke of »unnatural« aspects of his friendship.[20]

---

[15] D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York and London 1990), 17–40; W. von Rosen, *Månens kulør: Studier i dansk bøssehistorie 1628–1912*, II (København 1993), 461–530.

[16] L. Johannesson, »Pontus Wikner och den ›platonska Eros‹,« in Wikner, *Psykologiska självbekännelser* (n. 5), 113–117.

[17] von Rosen, *Månens kulør* (n. 15), 534–536.

[18] F. Silverstolpe, »Vänskap och kärlek äro ett,« in *Sympatiens hemlighetsfulla makt. Stockholms homosexuella 1860–1960* (ed. F. Silverstolpe et al.; Monografier utgivna av Stockholms stad 78:II; Stockholm 1999), 40–59; G. Söderström, »Vänskapssvärmeriets dilemma,« in *Sympatiens hemlighetsfulla makt*, 60–68.

[19] Silverstolpe, »Vänskap« (n. 18), 43.

[20] Lillequist, »Sexualiteten« (n. 10), 174.

3 »Repainting Christ«: Wikner's attitude to the Bible.

Thoughts and Questions before the Face of the Son of Man was published in 1872. This was a period with a growing opposition to the dogmatic teaching on Christ in the Swedish church. It was also the beginning of Biblical criticism, dominated by German biblical scholars, which influenced Nordic intellectuals. Their central focus in their fight for a freer, undogmatic form of Christianity was the figure of Jesus. Wikner's older contemporary, Viktor Rydberg, a writer and influential Swedish intellectual introduced Biblical Criticism to Scandinavia with *The Bible's Teaching concerning Christ* (1862).[21] In its form it was a book of the type that a liberal German professor of Biblical Studies could have written. Rydberg argued for an objective approach to the study of the Bible. He rejected both dogmatic presuppositions and contemporary ideas, claiming to write an unbiased historical study showing that the New Testament did not support the doctrine of the divinity of Christ.

Wikner shared many of Rydberg's views; for instance, he says that he has a very free attitude to the scriptures collected in the Bible. However, his book, published ten years after that of Rydberg, has a totally different character. It is not written as an academic discussion, drawing on the work of German scholars, but in a very personal style. Wikner, too, takes a critical position; he is aware of the differences between Old and New Testament as well as between the scriptures of the New Testament. He recognizes that the Bible has an authority of holiness, but when he wants to describe what the Bible means to him, he uses a picture from art and personal memorabilia: the Bible is like a portrait album, with every page in some way rendering the picture of the holy Redeemer of the world.[22] When Wikner reads the New Testament it is the face of Christ that emerges in its beauty, a genial and original portrait. Other aspects, e. g. concerning clothing, are not so clear, and may show differences and reflect various contemporary influences. To find the true picture of Christ, Wikner suggests comparing the picture with the original – which is possible only by using the portrait of the Bible to make a personal acquaintance with Christ and on that basis to test out the differences.

This approach to the Bible as a portrait album probably reflects how important it was for Wikner to meditate before artistic representations of Jesus. In his diary from 1862 he describes his meditations before three pictures, one of them of the crucified Christ.[23] And a contemporary of Wikner describes how he in the 1870s had a photo of »Christ with a Crown of Thorns« by Guido Reni on his desk.[24]

---

[21] V. Rydberg, *Bibelns lära om Kristus* (Stockholm 1862/1880); A. Jarlert, *Sveriges Kyrkohistoria. 6. Romantikens och Liberalismens tid* (Stockholm 2001), 142–147.

[22] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 165 f.

[23] L. Johannesson, *Pontus Wikner: Dagböckerna berättar* (Bodafors 1982), 93.

[24] S. Thormodsæter, »Introduction,« in P. Wikner, *Tanker og Spørsmaal for Menneskens Søns Aasyn* (ed. S. Thormodsæter; Kristiania 1889), V.

Wikner's interest was not the historical Jesus, but the *face of Christ*, and this is reflected in the title of the book. When he raises his thoughts and questions he does that in the presence of, or literally »before the face of the Son of Man«. Throughout the book, Wikner continues to use a visual terminology; he speaks of the picture of Christ and when he had lost this picture, how he looked for another picture to take its place. And he often addresses Christ, especially his face as beautiful. He concludes the chapter on the portrait of Christ by saying that he will always look at Christ's face and that he will follow his gaze of acceptance or criticism.[25] In a similar way Wikner also describes the faces of friends in his romantic friendships in entries in his diary.[26] His portrait of Christ is always subjective, it consciously includes the role of the spectator as part of the meaning of the portrait.

Wikner is aware that his portrait of Jesus may be controversial and that someone may be critical of him, even regard him as an enemy. However, Wikner prays that he may be able to rejoice that Christ in this person has found *a new friend*. That Wikner as a matter of fact uses the term »a friend of Christ,« suggests that he sees the relations between Christ and Christians first and foremost in terms of friendship. For the most part he views this relationship from the human side, describing Jesus as his friend.

4 The role of the spectator

Wikner is modern in that he recognizes that in his presentation of Christ he speaks from a particular place. He addresses the question of why he uses a form of »speaking so much of himself«. He replies that it is to avoid »an abstract scheme of thought,« instead he will present a »life portrait« of himself in the hope that his life-portrait will reflect the picture of Christ. Wikner puts himself up as a portrait because of his desire to reach his addressees.[27] Who are they? Wikner does not address those who are secure in their faith, but those who long for Christ, but who will not submit to the legalism that characterized the church.[28] He is especially addressing the young men he has been teaching, pupils and students, who express doubt towards Christ. Instead of exposing them to the demand of »all or nothing«, Wikner puts himself up as an example. He speaks to Christ who has redeemed him and brought him to peace before the Father, but who has also given him freedom of thought with regard to the legalism of

[25] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 166–177.

[26] Söderström, »Vänskapssvärmeriets dilemma« (n. 18), 54, 57.

[27] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 170 f. (all translations from Scandinavian languages are mine).

[28] Cf. the criticism of the church from liberal critics, Jarlert, *Romantikens och Liberalismens tid* (n. 21), 144–147.

the church. Wikner here expresses a faith in Christ as a person and redeemer, in contrast to the critical position of Bostrøm and Rydberg, at the same time as he reserves the right to freedom to think and to present a portrait of Christ that differs considerably from the dogmatic position of the church.

5 Wikners starting point: Speaking to a friend

It was not till the two last chapters of the book that Wikners explained his position on the Bible, the »repainting« of the portrait of Christ and who the addressees of the book were, issues that one would expect to find in an introduction. However, in the first chapter he explains why he chose the form of speaking not *of*, but *to* Christ.[29] He confesses his fear of criticism from those who made their judgments on the basis of theoretical agreements or disagreements with detailed dogmatic structures. Therefore he will speak before the face of Christ, so that his critics might think they, too, were standing before the face of Christ, and therefore should render the judgment to him. Also for Wikner himself the transition from speaking *about* Christ to speak *before his face* signaled an important shift: it would help him to speak with humility, but without fear.

And since he can speak without fear, Wikner says »I will speak to you *as a friend*, I dare to do this, since I know that you love me, and that you like that I confess before you.«[30] Nothing is more secure for Wikner than Christ's friendship, he trusts it as much as his own life. If this relationship was not true, his life could not be called a life; removed from Christ and his love, the resulting »I« would not be something that he would recognize.

Where does this language of friendship come from? It does not seem to be directly inspired by the Bible; Wikner does not mention it in the discussion of his position on the Bible in chapter 31 or in other sections where he deals with the portrait of Jesus in the gospels. There is little friendship terminology in the gospels, but one could have expected that Wikner might have used John 15:15, where Jesus calls his disciples »friends« and no longer »slaves«, since he has made known to them what he himself knows about the Father. Without biblical references, Wikner introduces his friendship address to Jesus as an expression of intimacy and union between two friends of the same type that is typical of romantic friendship.[31] In his diaries Wikner does the same, he uses expressions like »Jesus, my best friend« or »my childhood friend.«[32] This sentimental address to friends may also reflect how Wikner in his youth was influenced by the piety of Rosenianism and its picture of Christ. This piety was inspired by Herrnhut Moravians

[29] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 3 f.
[30] Ibid., 5.
[31] Ibid., 170 f.
[32] Johannesson, *Dagbøckerna* (n. 23), 97, 98.

and their devotion of Jesus where gender roles were blurred and their relation to him was expressed in terms of physical closeness, even with erotic overtones.[33]

Wikner's friendship was not directed primarily at Christ in his earthly existence, but at him in his present divine existence. Christ's life eighteen hundred years ago would be of no use if Christ was not present for him in Wikner's own life. If Christ had been present primarily in his bodily existence Wikner might have been so carried away by Christ's exterior that he did not grasp his true self. As a result Wikner might have believed that Christ had left him, when he did not see him any longer. Here Wikner is looking back upon an earlier period of his life when it was the earthly Christ who had captured his attention, so that he did not reach the true character of Christ as divine. It was only because Christ had left his earthly existence and could be invisibly present that Wikner could say: »you are with me at this moment, you are with me every minute, when my soul long for you.«[34]

The friendship terminology that Wikner employs when he speaks to Christ is the same as that found among human friends, but it has a goal that goes beyond his friendship with Christ. Christ's eternal life is a life in prayer for Wikner and for all who belong to Christ, to his Father. As Christ brings all Wikner's thoughts before his Father, when Wikner speaks to Christ, he is also immediately brought before the presence of God. Thus, the unity in friendship between Wikner and Christ has its goal in unity before God. This is an idea that has a long history in a Christian tradition of spiritual friendship between men.[35]

It is from the position that he had now reached, a friendship with the divine Christ, that Wikner can say that he will speak with Christ about the past. Thus, his *Thoughts and Questions before the Face of the Son of Man* takes the form of an autobiographical presentation of his relation to Christ and God, in the form of a reflection of what happened to his friendship with Christ.

---

[33] A personal relationship with Jesus as Saviour through a recreated heart was central to Moravian piety. They also altered the gender structure of the Trinity, e. g. so that Jesus had feminine and androgynous traits, and the relationship with him both for men and women could be expressed in erotic categories; see Aa. S. Fogleman, »Jesus Is Female: The Moravian Challenge in the German Communities of British North America,« *William and Mary Quarterly*, 3d ser., LX (2003), 295–332. See also Christina Petterson's contribution in this volume.

[34] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 8.

[35] J. Børtnes, »Likekjønnet kjærlighet og guddommelig begjær: Vennskapsretorikk og erotisk vokabular hos Gregor av Nazianz,« in *Naturlig sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken* (ed. H. Moxnes, J. Børtnes and D. Ø. Endsjø; Oslo 2002), 208–222.

6 A history of the ups and downs of Wikner's friendship with Christ

Pontus Wikner introduces chapter three of *Thoughts and Questions* by saying that he wants to talk with the Lord *about his past life*. Here he uses the genre of autobiography and also of confession, so it is not without reason that the book has been compared to the famous *Confessions* of Augustine (397–400). Also before the publications of Wikner's *Psychological Self-Confessions* and his diaries, the confessional character of *Thoughts and Questions* was recognized, especially with regard to chapter four describing Wikner's pantheistic period.[36] In this analysis I will draw especially on chapters 3–10, which have most direct references to Wikner's life history, as well as most examples of friendship language. The combination of the forms of confession and autobiography suggests that we try to read *Thoughts and Questions* with a chronological perspective and draw on outlines of his life from his diaries and earlier studies of his biography and philosophical and religious development before 1872.[37] It is part of the genre of confessions that his life history is presented from the point of view of the time of writing in 1872, i. e. the position from which Wikner looks back upon and evaluates his youth. Before 1971 earlier studies did not have access to his diaries and his *Psychological Self-Confessions,* with his open discussion of his sexual attraction to young men; however, his »cult of friendship« and his many romantic friendships were well known.[38]

Wikner starts the memories from his past life with how the Father and Christ confronted him with the obligation »You shall be Holy, for I am holy.«[39] He realized that he was impure, and therefore he became a slave of the Law. From his letters we know that Wikner here refers to an experience, apparently of sexual nature, when he was ten years old and that this experience resulted in his decision to oppress all sexual desires.[40] Thus, the fight for purity became a life long struggle for Wikner, and since it was a character trait in him that he could not stand anything that was only half way, he engaged in a Sisyphus work of his own to purify himself.

Only after several years Christ revealed himself as the perfect redeemer and Wikner learned to believe in him and to love him.[41] That was a time when Christ was his »*personal and intimate friend.*« Wikner portrays this as a period of youth-

[36] B. Block, *Pontus Wikner: En studie i hans religionsfilosofiska och teologiska åskådning* (Lund 1943), 35–139.

[37] J. Landquist, »Wikners utveckling fram til ›kulturens offerväsen‹,« in *Pontus Wikner 1837–1937* (ed. A. Werin and E. Åkesson; Lund 1937), 94–103.

[38] See especially Landquist, »Wikners utveckling« (n. 37).

[39] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 10.

[40] Landquist, »Wikners utveckling« (n. 37), 95 f.

[41] Johannesson, *Dagbøckerna* (n. 23), 95–98.

ful bliss that came before his inner eye in times of forgetfulness of God. Wikner always felt a secret desire to return to Christ, even in periods when his »heart cooled.« This experience of close friendship with Christ apparently was of great importance to Wikner; he frequently returns to it as a contrast to later periods; it was this friendship terminology that he used to describe his personal relation with Christ.[42]

Wikner does not put the blame of his loss of a close relationship with Christ on anybody but himself; however, he acknowledges influence from the church, which he accuses of being influenced by the »spirit of the time.« He criticized contemporary Christians for a superficiality that was characterized by a desire to separate and to unite that which was separated in a superficial way. With these terms Wikner referred to an individualism that separated the individual from the human communality, and to a »mechanical« union in the form of associations.[43] Here Wikner criticized not only the philosophy of liberalism, but also the low church movement which shared the positive view of individualism and associations. The main problem with this superficiality was that it did not go to the roots of the really important issues: human freedom, justice, a virtuous and spiritual life.[44] The most serious and dangerous result of this superficiality, according to Wikner, was the conception of Christ according to the view from antiquity, the doctrine of the two natures in Christ.

The dangerous result of this doctrine became visible for Wikner in his youth: he was not able to keep the two sides of Christ together. He embraced in faith and love what Christ did in his life on earth, but the eternal and divine form of Christ had not been developed in the same way. The consequences of this focus on the human Jesus were grave: »therefore it became possible that the temptation to establish an earthly affection instead of my union with you became so overwhelming.« And he repeats that when he tried to preserve the divine aspect of Christ, the human Christ diminished so that »the need for another, truly human friend became so much stronger.«[45]

Wikner here seems to say that since his friendship relation was with Christ as a human being, it was on the level with his relations with human friends. The outcome was that the desire for a human friendship became stronger than the desire for Christ. Clearly, this was a competition between friendships that is expressed in terms of desire. When one knows his *Psychological Self-Confessions*,

[42] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 32, 35 f.

[43] E. Rodhe, *Den religiösa liberalismen: Nils Ignell, Viktor Rydberg, Pontus Wikner* (Stockholm 1935), 324.

[44] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 13.

[45] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 14.

what Wikner says here appears explicit and direct: he is speaking of a Romantic (and possibly erotic) friendship with another man than Christ.[46]

These glimpses into Wikner's life story points to the conflicts between his romantic friendship with Christ and his friendships with men, documented in his diaries and in letters of intense emotions. In several of these friendships Wikner seems to have experienced that they reached a point when they conflicted with his strong commitment to purity and appeared to be a threat to his friendship with Christ. Wikner was struggling with double desires, for Christ and for this friends and he often felt that it was impossible to pursue both. On the basis of studies of his diaries, one scholar has suggested that Wikner had a split ego in his relation to love.[47]

In an entry in his diary for May 1859 Wikner wishes that he could learn the true relationship between friendship and Christianity. He speaks about a time when he loved Christ so that everything got its meaning through him. In this period, he says, it appeared that he had no human friends. When Wikner asks what love is and what friendship is he finds that they are one and the same: perfect love and perfect friendship consists in giving oneself in its totality to the other. Therefore one cannot have more than one friend, because one cannot give oneself fully to more than the One. This leads Wikner to the conclusion: »I must either seek worldly friendship and lose Christ, or open my heart for Christ and tear asunder all bonds of worldly friendship.«[48] That led to his breaking off these friendships, most often in letters that followed a similar pattern: his love for a friend conflicted with a higher love for Christ and therefore it must be called off.[49] Wikner's friends, on the other hand, seemed to be concerned to try to separate friendship from love in their mutual relations, and they felt that there was a problem if this separation between the two broke down. Desire for friendship with a person of the opposite sex was not considered a problem in the Christian culture of Wikner's time. However, Wikner describes this situation where he felt desire both for Jesus and for a human friend as a dilemma and a temptation. Moreover, it was a temptation that he often succumbed to.

---

[46] Also scholars who studied this text before the publication of Wikner's confessions and diaries recognized that Wikner was here speaking of his romantic friendships. This is what Rodhe is hinting at: »One is tempted to say that what Wikner tells about himself is something truly unique, depending upon certain personal presuppositions, and this is truly so. Remember how romantic and extremely demanding, but also how richly giving he was in his friendships« (*Den religiösa liberalismen* [n. 43], 326 f.).

[47] Johannesson, *Dagböckerna* (n. 23), 60–71.

[48] Ibid.

[49] Landquist, »Wikners utveckling« (n. 37), 98 f.

7 Confession of his betrayal of the friendship of Christ

The result of the estrangement of the picture of Christ from Wikner's heart was that he started looking for something to take Christ's place. He describes this as committing a murder of Christ and compares his situation to that of murderers who return to the place of the crime. Wikner too returned to the place of the crime and attempted to put up a picture to replace that which he had put down. He reiterates that the prophet of Nazareth had been the ideal of his heart, so something that should take his place, must be like Christ, described in the hyperbole of an idealized description of a friend: »lovely in beauty and divine in its purity.«[50]

Wikner goes into the rhetoric of lamentation for Christ, his dead friend. He addresses him as »You trustworthy friend of my soul, how gruesome have I not abused you pure soul«, i. e. by putting Christ above the Father; when Christ loved the Father and submitted himself to him. And Wikner laments that he has treated Christ in a faithless way by expelling him from the place in his heart that rightly belonged to Christ. Wikner enters into a confession of how he failed in his trust to Christ, although Jesus had faithfully supported him and he alone had given him the power to overcome temptations. Wikner confesses that he had lacked in his confidence to Christ, and therefore in his love to him.

However, if he had not loved Christ as much as he did, his doubt had not been as serious as it was, since Christ had disappeared for him. And Wikner joined David in his lamentation over the dead Jonathan: »I am distressed for you, my brother Jonathan; greatly beloved were you to me; your love to me was wonderful, passing the love of women« (2 Sam 1:26–27). [51] Here Wikner is using the most famous example of male love from the Bible, popular as an example of Romantic friendships in the nineteenth century.[52]

With this rhetoric of lamenting the death of one's beloved, Wikner expresses how he found the place of Christ in his soul empty, and how he looked for an ideal that could replace him. But Christ was the only one in whom reality and ideal were the same; therefore when Wikner lost Christ, the connection between reality and ideal broke down. Thus, to lose Christ was also to lose the connections with himself. At the end of this chapter Wikner is agonizing that not only had he hurt Christ, but also himself since throughout his life he had always struggled to do what was right. Now his mistakes were revealed in their entire monstrosity. Thus, chapter three ends with Wikner's extraordinary story of the lost love of Christ of his youth.

---

[50] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 15.

[51] Ibid., 16–17.

[52] R. Brain, *Friends and Lovers* (London 1976); L. Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present* (New York 1981/1998).

8 Wikner's pantheistic period

During the 1850s and 1860s Wikner suffered a long religious crisis. In this period he became strongly influenced by the idealistic philosophy of his teacher Brostrøm. He questioned the divinity of Christ and started using the term the *Son of Man*. Looking back upon his earlier relation to Jesus at the communion in church worship, he describes it in glowing terms: »How could I previously lean on to the breast of Jesus, the redeemer, and feel the beats of his eternal heart, full of love, against my own that thirsted so much after love. This is gone. Christ is no longer what he was.«[53]

In the strongly autobiographical section of chapter four Wikner describes his pantheistic period.[54] Instead of in Christ he found the divine in himself. In an extraordinary reading of the gospels he suggests that when the gospels spoke of Jesus as the Messiah, they in fact intended the idea of the individual, like Wikner himself, who was present in the consciousness of God. The gospels, Wikner says, expressed the »unphilosophical« tendency to seek in external time and space after that which is present in the life that one has in God.[55]

The statement from the Delphic temple, »Know Thyself« represented the »promised land« of idealism for Wikner. He interprets Jesus, »the admirable prophet from Nazareth« as the one who lead the way into the Promised Land and showed what sources it contained: that the spiritual and eternal life was personal. Thus Jesus had laid the basis upon which the philosophers could show how each individual owned his or her existence in God. For Wikner, this ideal existence consisted in a pure life, pure as God himself, and who was the object of his love. With this ideal picture of purity he could leave behind Jesus of Nazareth, who was the one who had been most true to the divine idea; but Wikner did not any longer need a personal relation with him.

Instead, Wikner fell in love with himself, as Narcissus, who fell in love with his own mirror image in the water. However, Wikner realized that he would suffer the same fate as Narcissus, and how only one, i. e. Christ, could have the ideal of his life in himself. Therefore Wikner started looking to see if there might be one who reminded him of the faces he had seen in the mirror in the water. With a combination of what seems like coded language and openness Winker describes what he found in the cult of friendship: »here I found in front of me a real human being of flesh and blood who was not in danger of becoming united with me and thereby would again leave me alone.«[56] This being, however, was not a true man, but the *ideal* of a true man, and thus an illusion, that again left

[53] Johannesson, *Dagböckerna* (n. 23), 89.
[54] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 18–25; T. Bohlin, »Urbild – vrångbild – avbild,« in *Pontus Wikner 1837–1937* (n. 37), 132–137.
[55] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 18.
[56] Ibid., 23.

Wikner disillusioned. So Wikner must admit that he had deceived himself when he in his phantasy had imagined a promised land, while in fact there were only a few traces of these promises. Behind these constructions lie Wikner's attempts to establish romantic friendships, now unhindered by a strong friendship with a personal Christ.

Although this was a period when he had left the friendship with Christ, Wikner could still – in hindsight – see how Christ had severely punished him to bring him out of his lies and false existence. The portrait of Christ in his earthly existence emphasized his masculinity, in contrast to the weaker character of Wikner. And Wikner confesses that if Christ had only showed himself as weak and compassionate and »the friend of humanity« Wikner would not have recognized him as his Saviour. It was the strong and uplifting educator, combined with mildness, that Wikner needed and that he found in Christ.[57]

Behind this confession to the strong and masculine Jesus lies both a broad discussion of Jesus and masculinity in Europe in the nineteenth century and Wikner's personal concern over accusations of lack of masculinity.[58] Other Nordic theologians criticized portraits of Jesus that presented him as weak, expressing »only love, only goodness, only mildness and patience,« and emphasized that Jesus was a »real« man![59] A group of British scholars portrayed Jesus as an expression of a strong masculinity, especially in their criticism of Roman Catholicism and celibacy. Critics labelled this position as »muscular Christianity,« but in Victorian Europe many men feared the feminization of Christianity and they also harbored a fear of changing roles of masculinity.[60] Pontus Wikner had the experience of not fitting in with regard to the gender differentiation of the sexes and a lack of masculinity, and therefore found support in the portrait of a masculine Jesus who conferred to Wikner his own masculinity.[61]

9 Return to the Father

Thus chapter four ends on a note that Wikner continues in chapter five: he had to go another way and return to the Father – and to Christ – like the lost son in Luke 15. In his exposition of the Parable of the Lost Son Wikner reflects on why the Father had to come to meet his lost son; why had not the brother come? This leads to a description of Christ as *brother*, another image of personal relations

[57] Ibid., 24 f.

[58] His friend Oscar Quensels accused Wikner of »Lack of masculinity. My friend must not be a womanish man,« Silverstolpe, »Vänskap« (n. 18), 58 f.

[59] Ch. Bruun, *Om Jesus som menneske* (Kristiania 1898); Moxnes, »Det moderne gjennombrudd« (n. 3), 104–122 .

[60] *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age* (ed. D. E. Hall; Cambridge 1994).

[61] Cf. his statement in a letter from December 22, 1868: »In my inner man I am much more than before a *man,*« Landquist, »Wikners utveckling« (n. 37), 100.

and love. In platonic terms, this expressed the unity between a brother (Christ) who loves the human being and who is loved by him in return. The unity between Christ and Wikner that characterized this period in his life is also contrasted with the relation between Christ and Wikner in the earlier period of »youthful bliss,« which seems to be his »Paradise lost.« Then, Wikner says: »You were my intimate friend,« and he describes the activities and attitudes he shared with Christ as similar to those he experienced in his romantic student friendships: »You walked together with me along roads and paths, you saw my thoughts and spoke to me about them; you promised that as you stood together with me in times of temptations, sufferings and joys, you would also accompany me through the shadows of death. Even when I one time would have to confront the Father, you would stand beside me, so that I really could see and experience that I had you together with me.«[62] That time of romantic friendship was different from the present situation; Christ and Wikner were still close, but they were no longer two different persons, but were united together and in God.

Wikner started his reflections in chapter three with God's call to holiness »You shall be Holy, for I am holy;« this was a central concern for how he shaped his life. The quest for holiness is a question he returns to in later chapters where he reflects on in what way one can say that Christ leads to God and his holiness.[63] There he has an interesting discussion of the gospels as sources for the picture of Jesus. He finds that their portrait of Jesus is that of perfect holiness and that this could not be the result of an invention from an aesthetic, ethical or religious phantasy. Wikner argues that the creative phantasy of the Jews, from whom the authors of the New Testament came, would result in a very different ideal of holiness than that which they were *forced t*o describe by the reality they faced, i. e. in the figure of Jesus. Therefore, Wikner finds in the Gospels a great difference between what Jesus himself said and what the authors said about him, so they could not be the result of one and the same phantasy.[64]

10 Not only ideal example and teacher, but friend

But if Christ was holy and just, did that mean that the way to the holiness of God for all others must go through Christ? Wikner considers the possibility that Christ was an ideal example for human life, but finds that suggestion inadequate, likewise that of a teacher.[65] He finds that in these two, the ideal example and teacher, the personal link that unites people with the Father is missing. This

[62] Wikner, *Tankar och Frågor* (n. 4), 32.
[63] Ibid., 44–59.
[64] Ibid., 46.
[65] Ibid., 45–52.

is especially true for a person who has a consciousness of sin, guilt and of the necessity of forgiveness as well as of faith in the grace of God.

To express this strong personal relationship Wikner again recurs to friendship language. It would not be sufficient to say to the Lord that he is »my wise teacher and beautiful ideal«, one must also say: »You are my beloved and trustworthy friend; and you are my friend not only in moments when I do not have anything personal to do with God, but especially in moments when my soul is placed before the presence of God. And with you I never have to do what I often have to do with my other friends, viz. to look away from them when I will look at God.«[66]

When he now returns to friendship language about Christ, it seems to be a matured reflection of the meaning of friendship with Christ within Wikner's relationship with God. His early friendship was with the »earthly Christ,« and therefore it was exposed to the temptations of »earthly affections« with his romantic friendships. Now, in his friendship with the divine Christ, other friendships do not seem to be a danger, but they are different. To »look at God«, i. e. to be in the presence of God was Wikner's highest desire, and in order to reach that goal, he would have to disregard his human, male friendships. His friendship with Christ were superior to those other friendships, it actually helped him to look at God. It appears that at least in the way he portrays himself in this text, Wikner can now control the power of his romantic friendships. In the presence of God he can »look away from them.« His friendship with Christ takes first place and is the bond of unity with the Father.

11 Summing up

I suggested that in *Thoughts and Questions before the Face of the Son of Man* Pontus Wikner has presented a »repainting« more than a »rewriting« of the Christ of the Gospels. It is the visual imagery of the gospels that is Wikner's starting point and portraits of Christ's face have a central place in his imagination. This imagination brings the spectator into the picture, a portrait must be viewed by somebody to make an impression. The dialogical form of the book even more emphasizes the interaction between spectator and the subject of the portrait. The dialogue in *Thoughts and Questions* gives us only one side of the interaction in the form of the thoughts and questions from Wikner. However, it is a dialogue based on trust, expressed by the term »friend/friendship« to characterize the relation between Wikner and Christ.

Descriptions of social relations like friendship are always based on known social structures. For Pontus Wikner in mid- and late nineteenth century Sweden the context was romantic friendships, a well-known form of friendships espe-

[66] Ibid., 59, (93).

cially among students and young men from the bourgeoisie. The confessional nature of the *Thoughts and Questions* reveals that for Wikner his friendship with Christ was not a stable category; it always stood in tension with many strongly emotional, even erotic friendships with other men. The biographical and chronological structure of the *Thoughts and Questions* shows that Wikner's friendship with Christ went through various phases. It was influenced by the interaction between the development of his philosophical and religious views and his emotional and ethical evaluations of his romantic friendships with other men.

Since Wikner tells his story from the perspective of a mature position his perspective is that of a regained personal relation with Christ. Viewed from that perspective his ideal is the period of intense friendship with Christ in his youth; portrayed in terms of a romantic friendship it stands in a particular light. However, from this mature position he can also see that there were strong tensions between his friendship with Christ and that with other men, resulting in jealousy and betrayals. During his long period of pantheism Wikner did not any longer have a friendship with Christ, his personal relations with Christ had disappeared. When he regained his personal relation to Christ, he criticized traditional expressions of Christ as ideal or teacher; the personal relation required the expression of friendship.

If we shall try to place Wikner in the cultural context of the Nordic countries in the last part of the nineteenth century, we can say that Wikner stands within a liberal criticism of traditional Christology expressed by many Nordic intellectuals, alongside e. g. Victor Rydberg in Sweden and Bjørnstjerne Bjørnson and Arne Garborg in Norway.[67] It is a common trait that they emphasize the human aspect of Jesus in contrast to the divine Christ. But where the others often portray Jesus as ideal and teacher, Wikner stands out with his strong focus on Christ as friend and friendship as the main expression of the relation with him. Wikner's portrait of Christ includes the author – and his readers – in a personal relationship with Christ expressed in the popular cultural paradigm of romantic friendship.

[67] Although George Brandes' criticism influenced all areas of literature and culture in the late nineteenth century in Denmark, there does not seem to have been prominent public intellectuals who employed modern biblical criticism to present alternative portraits of Jesus and early Christianity. In *Jesu-liv-litteratur i Danmark* (n. 1), 27–52, Mogens Müller introduces some early works on the historical (human) Jesus by theologians and philosophers of religion, e. g. Henning Jensen (1890–1893) and Harald Höffding (1901).

Converting Refugees and the(ir) Gospel

Exegetical Reflections on Refugees' Encounter with Denmark and with the Lutheran Church

Gitte Buch-Hansen

1 Converting Refugees and the Lutheran Church in Denmark

1.1 Balcony with a View

Although it is a color snapshot, the cloudy morning makes the room appear in grey nuances as if it had been taken in black and white. Someone has prepared the room: The candles on the altar are lit; chairs are lined up in a semicircle in the chancel; on each seat, a book is placed for reading. Soon attendants acquainted with the congregation's morning worship will show up for the prayers, the intercessions, hymn singing, Bible readings and meditations. Each workday has its specific focus: inmates on Mondays; the socially vulnerable in the parish on Tuesdays; the asylum seekers and refugees on Wednesdays; those in sickness and sorrow on Thursdays. As preparation for the Sunday service, Fridays are reserved for thanksgiving. The themes mirror the life of the congregation: Café Exit, an outreach project among former inmates, and the Night Light Café for nightly, Nigerian sexworkers are placed in nearby streets. However, to travel from the reception centers to the city center of Copenhagen, where we find the congregation, takes several hours of expensive, public transportation. Even so, many refugees use their sparse pocket money to attend the service and activities in and around this particular church.

An Afghan asylum seeker – probably around his fiftieth year – has taken the photograph. Because of harassment at the reception center where the Danish Red Cross places refused applicants, he now spends his nights in the church. He has arranged his ›living room‹ around a mattress beside the organ at the balcony. His conversion from Islam to Christianity – or to be more precise, his preparation of dishes with pork in the kitchen at the reception center – offended some Chechen refugees of Muslim orientation, and they expressed their discontent with his new religion and habits by grazing open the skin of his neck from the one ear to the other with a knife. The photo of the chancel area depicts his view from his intermittent home at the balcony. Every evening before he goes to bed,

he prepares the church for the morning service. Although he cannot himself read and, in addition, does not understand Danish, he participates in the worship.

We are in the Apostles' Church close to the city center of Copenhagen. The congregation belongs to the Lutheran Church in Denmark, the majority denomination of Denmark.[1] During the last couple of years, this particular congregation has become the focus of interest for politicians as well as the public media because it has attracted a large group of asylum seekers primarily from Afghanistan, Iran and Iraq. During less than a decade, the churchgoers in the pews in the Apostles' Church have changed profoundly. Today, more than one-third of the congregation consists of members whose ethnicity differ from the Danish – among them, many in the process of converting from Islam to Christianity.

The Afghan man took the photo because we – as part of our research project – provided him with a digital single-use camera and asked him to illustrate what being ›church‹ meant to him. We did this to get ›data‹ for our research project *Consumed identities: Ritualized food and the Negotiation of National Identity in the Evangelical Lutheran Church in Denmark*.[2] The project inquired into the response of the ELCD to the globalization of Denmark.[3] We chose to focus on the encounter between refugees, primarily of Islamic background, and the Church in Denmark. In particular, we were interested in the way that asylum seekers' experiences might challenge the way of being church – that is, the ecclesiology – which Danish history and culture have shaped. To explore that we had to engage in fieldwork. We collected our data during the spring and summer of 2014, before the political crisis occasioned by the influx of refugees from Syria into Europe during 2015. These changes within the group of asylum seekers who come to Europe and Denmark occasioned a conceptual differentiation of the foreigners. On the one hand, there are the ›real‹ *refugees*, primarily refugees from the civil war in Syria. On the other hand, we have the so-called ›economic‹ *migrants* whose lives were not acutely endangered by bombs or personal persecution, but whose departure from their former country of residence was motivated by the prospect of a better future in Europe. Although refugees from the Western engagement in the war against the »axis of evil« – Afghanistan, Iraq and Iran – the status of many

[1] According to the Council on International Relations of the Evangelical Lutheran Church in Denmark, the name of the church is officially abbreviated ›the ELCD‹. When referring to the denomination, this abbreviation is used (http://www.interchurch.dk/materialer/forkortelser/).

[2] Our project formed part of the larger project *Reassembling Democracy: Ritual as Cultural Resource* (2013–17). RE:DO, as it was called, was financed by the Norwegian Research Council. Co-researcher at the project was Marlene Ringgaard Lorensen, Practical Theology, Department of Systematic Theology, Faculty of Theology, University of Copenhagen.

[3] Some of the ›data‹ – the stories presented in this essay – and the methodological considerations have previously been used in G. Buch-Hansen, M. Ringgaard Lorensen and K. Felter, »Ethnographic Ecclesiology and the Challenges of Scholarly Situatedness,« *De Gruyter Open Theology* 1 (2015): 220–244. However, the perspective on and the analysis of the ›data‹ in the present essay differs from the *Open Theology* article.

of the asylum seekers attending the Apostles' Church changed from refugees to migrants during the summer 2015. The four cases which the essay will address all belong to one of the most prominent groups among the refugees in the church: Afghan men. For reasons which I hope this essay will explain, I will stick to the term *refugees* with regard to this group.

1.2 Lutheran Paradoxes: The State and the Evaluation of Converting Refugees' Faith

In the public Danish debate, the conversion of asylum seekers is a fraught topic. The public debate often links refugees' baptism with the aim of gaining an advantage in the application process for residency. Because of their conversion, deportation of the refugees to their country of origin may involve a certain danger. Consequently, and maybe inevitably, Danish authorities claim that the asylum-seeking applicants, by their appeal to baptism, put the system under pressure and their motives for the conversion are questioned.

From a theological perspective, we face a paradox here. On one hand, the relationship between the Danish State and the Lutheran Church is established by the National Constitution. In my translation, the Constitution of 1953 states that »The Lutheran Church is the Danish people's church and therefore supported by the state« (§ 4); »The King or Queen must belong to the Lutheran Church« (§ 6) and »The Constitution of the Church is regulated by law« (§ 66).[4] In this regard, Denmark has come to differ from its Scandinavian neighbors. In Sweden, state and church separated in 2000 and, in Norway, the process of separation was initiated in 2012. On the other hand, precisely because the church in Denmark is protestant and Lutheran of orientation, the state and its authorities should not engage in the judgment of the authenticity of its inhabitants' faith. According to the Lutheran doctrine about the relationship between the *Kingdom of Faith*, which is not to be identified with the church as institution, and the *Kingdom of the Sword* – today, that is: the civic legislative, executive and judicial powers – assessment of the genuineness of any believer's faith belongs to the *Kingdom of Faith*. Yet, in Denmark, the mandate to judge the authenticity of the refugees' faith resides with the governmental Refugee Board. In our neighbor countries, migration politics differ. In Norway, the secular institutions of the state have delegated the evaluation of the truthfulness of converting refugees' faith to the church.

In order to solve this dilemma, the Danish authorities have tried to come up with some objective criteria against which the converts' faith may be measured. Consequently, *knowledge* about the Christian tradition – with a special focus on the content of the Bible – has become the testing ground. Again, we face a paradox. Administrative practices run counter to the Lutheran tradition, because the »fides *quae* creditor« (that is, the faith *of* the believer) is evaluated higher than the »fides *qua* creditor« (that is, the faith *with which* the person believes).

[4] http://www.folkekirken.dk/om-folkekirken/grundloven. Assessed 10.06.2016.

If this kind of testing were to be applied to the faith of ethnic Danish ELCD members, its percentage of the Danish population would be significantly lower than the present number of 76,9 % as of the 1st of January 2016.[5] Although slowly decreasing, the membership percentage is relatively high and stable. Only a small group of organized atheists challenges the present link between state and church. In addition, groups with different religious orientations – Muslims, Jews, and Catholics – seldom question the arrangement ratified by the National Constitution. Yet, the ELCD plays a relatively minor role in most of its members' everyday life. Many members only attend the(ir) church for the celebration or commemoration of significant happenings related to their family life: Childbirth is celebrated by baptism, becoming adult by confirmation, the choice of a partner by wedding, and death by funeral. In 2015, 83,7 % of the people who died in Denmark were buried with assistance from an ordained minister from the ELCD.[6] The high membership percentage mirrors the important role of the church in relation to this kind of events. In addition, mothers and fathers on maternity/paternity leave may participate in the very popular hymn singing with babies, which most churches offer, and busy families with small children may attend church for the ›pasta service‹. Consequently, to most ELCD members, the idea of ›church‹ refers to the institution: the minister, the building, the tradition and, above all, the services it offers – and not the more or less active congregation.

Against public opinion, our fieldwork indicates that the motives for the asylum seekers' conversion cannot be reduced to a strategic move alone; it is more complex than that. Instead, the migrants' conversion is intimately related to their »unhomeliness« and their experiences of crises and trauma.[7] As we shall see, their use of the Bible to invest their lives with meaning and hope demonstrates that. But before we listen to the refugees' stories, some methodological considerations related to our fieldwork need to be explained.

1.3 Contemporary Fieldwork Methodology and Our Research Design

In accordance with recent understandings of the role of qualitative studies within humanities and the social sciences, we did not aim at a representative survey that mapped the converting refugees' situation in quantitative numbers and qualitative details.[8] Our modest goal was to learn something about the cultural encounter with newcomers within the ELCD from dialogues and interactions

[5] http://www.km.dk/folkekirken/kirkestatistik/folkekirkens-medlemstal/. Accessed 09.06.2016.

[6] http://www.km.dk/folkekirken/kirkestatistik/kirkelige-begravelser/. Accessed 09.06.2016.

[7] The concept ›unhomeliness‹ is coined by Homi K. Bhabha and introduced in *The Location of Culture* (London and New York 2004/1994), 1–27.

[8] Cf. Alex Steward's argument for replacing the quantitatively orientated criteria of validity, reliability and generalisability with veracity, objectivity and perspicacity in his *The Ethnographer's Method* (QRMS 46; Thousand Oaks 1998), 14 f.

with people whose situatedness on the threshold between church and society, Christianity and Islam, Northern Europe and the Middle East provided them with a different horizon and understanding than culturally embedded ELCD members of Danish ethnicity. As time went by, the objectives of our work developed in two directions. On the one hand, our growing insight into the refugees' situation constituted an obligation for us to engage in the debate about the refugees' situation. Thus, we wanted to pass on stories that were able to challenge the generalized preconceived notions that characterized the public discourse, especially about the converting refugees. Quite ambitiously, by this we wished to provide a better – that is, a more informed – basis for political decisions. More modestly, we also wanted to contribute to the development of practices related to the administrative handling of refugees and their cases which were culturally and socially more sensitive than the present way of interviewing. On the other hand, we also wanted to evaluate the adequacy of the theology and the ecclesiological practices of the ELCD to meet the new situation. These two aspects of our work are intimately related, because – for historical reasons – the theology of the ELCD cannot be separated from the treatment of the refugees by the governmental authorities. In addition, the converting refugees' encounter with the ELCD demonstrates how culturally specific and how historically determined the theology of the ELCD is. The focus in the present essay, though, will be on the challenges which the refugees' use of the Bible constitutes to the specific exegetical tradition that still exerts a strong influence on Danish theology: Rudolf Bultmann's program of demythologization. In the essay, our *presentation* of ›data‹ intertwines with our *interpretation* of the refugees' stories and with our *reflections* on their ›hermeneutics‹ and ›theology‹ and how their approach to Christianity challenges the exegetical tradition in Denmark. In international biblical exegesis, working with ›real readers‹ or with readings performed ›in front of the text‹ has become the ›new black‹. Within this tradition, ›talking back‹ is the phrase used for the *reflexivity* which ›ordinary‹ readers' perspectives may offer academic exegesis. In spite of – or maybe because of – its methodological awareness, biblical scholarship is often blind to its own situatedness.[9]

1.3.1 Consumed Identities. Research Design

Because of our initially very open approach to our research objectives, we chose to engage with one particular place, namely the Apostles' Church, where the

[9] The inspiration – socially, methodologically and conceptually – to work with ›real‹ or ›ordinary‹ readers comes from the anti-apartheid movement in South Africa. See *Socially Engaged Biblical Scholars Reading with Their Local Communities* (ed. G. O. West; Atlanta 2007). However, the methods developed by West in an African context must be adapted to European culture. The EABS session, *Europe Contested: Contemporary Bible Readings by ›Ordinary‹ Readers in a European Context*, aims at developing methodologies apt for a secularized Europe and a Western academic tradition.

meeting between the ELCD and the refugees was preeminently visible, audible and tangible. Yet we needed a way to structure our observations. As the sharing of a meal is a very basic ritual action which establishes – or breaks down – hierarchies and boundaries, we decided to focus on the distribution and consumption of food in and around the congregation – the provision of food, the preparation of meals, the distribution of invitations, the participation in the meals – as well as the handling of the leftovers, the dishwashing, the sweeping of the floor, etc.

In order to have several perspectives in play in the analysis of our ›data‹, we triangulated our fieldwork through a combination of (i.) imbedded participant observations, (ii.) in-depth interviews with individual refugee churchgoers, and (iii.) inter-dialogical feedback from the congregation's leadership – that is, the two pastors and a group consisting of employed and volunteering lay people.[10] In fact, our fieldwork was more than triangulated since we were two researchers collaborating on the project. As different persons from different social, religious and scholarly backgrounds – a New Testament scholar and a practical theologian – we observed and reflected differently. The mother identified with the mothers among the refugees. The former mechanic, although a female, hung out with the young men. We did not plan it to be like that, but for an encounter to develop, you must – even as a scholar – offer something for the conversation. Our scholarly differences also came into play when we discussed and analyzed the ›data‹ in the research group. We consequently became increasingly aware that our ›data‹ were open to different interpretations. Thus it was neither the representativity nor the positivistic distance to our research object(s) that constituted the scientific backbone of our project, but the *reflexivity*, which was built into the design of the project.

With regard to our participant observations, the speech-in-action, which we incidentally picked up, as well as our own emotional reactions and spontaneous reflections, materialized into voluminous amounts of field notes that documented and mapped our engagement with the church. As time went by, just hanging around – small-talking, eating, even sleeping with the refugees – proved more and more important as a supplement to the more structured way of collecting ›data‹. We used our initial participant observations and informal conversations as a basis for deciding whom to invite for longer interviews. We ended up interviewing 10 people from the group of asylum seekers and residents, selected on the criteria of diversity in terms of ethnicity, gender and relationship with the church. Again, we aimed for *complexity*, not for representativity.

In preparation for the interviews, we faced several challenges. First, many of the refugees in the Apostles' Church only spoke Farsi or Kurdish and their

[10] For the importance of triangulation of data in ethnographic research, see C. Scharen and A. M. Vigen, *Ethnography as Christian Theology and Ethics* (London and New York 2011), 69; J. Swinton and H. Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research* (London 2006), 50, 70 f., 170, 178, 215 f.; and Steward, *Ethnographer's Method* (n. 8), 28.

acquaintance with Danish and/or English was rather limited. In addition, to many refugees their experiences with interviews during their asylum application process had been rather negative. Finally, but most importantly, we discussed how we could let the informants' own experiences form the starting point for the interview rather than our scholarly defined questions, perspectives and presuppositions. We had to find a way to conduct the interview that was able to meet these challenges. In order to compensate for the linguistic difficulties, to create a trusting and safe space, and to distribute the power between interviewer and interviewee more equally, we provided each interviewee with a digital single-use camera and asked them to take a series of photographs that represented their (new) life in and around the Apostles' Church.

Originally, we planned to use mobile phones, as most of the refugees owned a smartphone with a camera. However, the church pastors warned us of the latent dangers of taking photographs of converts of Middle Eastern descent. They made us aware of the harassment – and even persecution – that sharing stories and pictures of converts through social media had caused to converts' families back in their home countries. Moreover, several of the refugees had not yet told their family and friends about their conversion. If the pastors had not intervened, our epistemologically motivated and well-meaning initiative could have endangered people's life seriously. Thus we had to find a solution that prevented the images from being distributed worldwide on the web. Our ›old-school‹ digital single-use camera provided an easy solution to these problems, since the photos could only once be extracted from the camera. During the interviews, we uploaded the participant's photos to our computer, where they became the starting point for a conversation about the refugee's encounter with the gospel, with the Apostles' Church in particular, and with the ELCD in general.

At the outset our project was not conceived as a study of ›ordinary readers‹ and their use of the Bible. However, in the conversation with the refugees about the photographs that they had taken, we recognized how they modeled their life stories on biblical narratives and, in addition, expressed their new identities in activities that were motivated by their understanding of the Bible. We became increasingly aware that when people tell their life stories, they do not report ›data‹, but engage in an advanced hermeneutical enterprise that invests these ›data‹ with meaning and hope. In order to identify this narrative ›deep‹ grammar in their life stories, knowledge about the Bible and its content appeared mandatory.

Suddenly we found ourselves and our work in the midst of a highly politicized debate. Repeatedly, we heard the same story in our field; namely, that the governmental authorities refused a residential permit because they did not believe the story that a refugee told about his past and the conditions around his flight. Too many details were not consistent. Whenever the story was retold, some of the particulars changed. However, oral storytelling works in that way. In spite of the differing details, the story is the same if the meaning communicated remains

the same. If we realize that this is a basic feature characteristic of oral discourse, interviewing practices that reduce ›truth‹ to reproducible and stable data are questioned. In order to illustrate the refugees' use of the Bible, we will now return to our photo interviews.

1.4 Unauthorized Gospelling. Mel Gibson and Healing Miracles

The story we got with another of the photographs from the series of the Afghan man at the balcony demonstrates how problematic the above-mentioned kind of testing – that only listens for stable ›data‹ and recognizable ›faith‹ – is. In a Scandinavian ear, this kind of story may appear a bit farfetched; yet it may – if one pays attention to the meaning communicated – still represent a truth-value. It was a photo of his mobile phone. On the screen, we saw a picture of his son.[11]

By the aid of an interpreter who spoke Farsi, he told us how he had experienced his conversion already as an Afghan refugee in Iran. In fact it was Mel Gibson's film *The Passion of the Christ* (2004) that »gospelled« him. Being »gospelled« is the term that the asylum applicants often use for the person or the event that drew them into Christianity. After the film, when he happened to be in Dubai, he found a shop where he could buy a cross. Yet, as he explains, his incipient Christian faith had changed since he left Iran because, on his way through Europe, he experienced a healing miracle. After several violent assaults in Iran provoked by his conversion, he became deaf in one ear. Later, at the Greek reception center, beatings by the officials caused him to lose his hearing completely. When he was asked to hand over his personal belongings, he had tried in vain to hide his mobile phone, and the Greek authorities punished him for that. As he is illiterate, being deaf deprived him of his ability to communicate with his family back home in Iran. However, as he tells us, God heard his prayer and has now restored some hearing in both ears. Therefore it seemed obvious that one of the photos that he shares with us during the interview would be of his mobile phone.

As an applicant with a closed case and the prospect of being deported back to Afghanistan, we wondered how he was able to keep his spirit high, but as he explained to us in the interview: »I have put everything behind and left my country and whatever I have already. I feel that I have already received my residence permit by the Gospel and by converting to Christianity and God the all mighty in heaven«.

1.4.1 Reflections on the Interview with the Afghan Man

The Afghan man's story is of interest for several reasons. First, it shows how the »gospelling« of illiterate persons in countries where Christianity is not a

[11] The Afghan man allowed us to use his story in our research and publications. Apart from that, he has also given several personal interviews to newspapers and magazines. Our account provides no information that he has not himself made public.

legitimate option may come from very different sources than the church's mission or Bible readings. Second, it demonstrates the importance of symbols – and symbolic performances – as a way to embody one's new religious orientation. The man bought a cross, not a Bible. After all, why should an illiterate person buy a book to develop his faith? However, in a Lutheran tradition, the use of material symbols to signal one's belief is often looked upon with suspicion as it represents something ›pharisaic‹ and ›outer‹. Instead, true faith is characterized by its privacy. Of course, the *Book* is important also to asylum seekers, but more as a religious relic and artifact. Instead, their ›Bible‹ consists of the archive of biblical narratives that they have haphazardly picked up on their way to Christianity. Their ›canon‹ is made up of the stories that are able to put some meaning and hope into their lives – and this canon may differ significantly from standard ELCD members'. Another marker of the Afghan man's new identity was his change of eating habits. As mentioned above, he began to eat pork. We shall return to that at the end of the essay.

Third, the story also demonstrates how, in important ways, the refugees' faith differs from the theology of the ELCD with its focus on the sinner and its emphasis on the Pauline doctrine of ›justification by faith‹. The Afghan man draws attention to Jesus' healings of persons suffering from deafness in the gospels and he uses these stories to express his experiences of coming to Christianity. His interpretation has a lot in common with biblical interpretations among people subjected to suppression and violence. More than a personal issue, sin is a destructive, evil power – abstract, but very real – operating in the world. In order for God's prosperity to be felt, these evil powers must be exorcised. We all take part in this cosmic battle between God and his adversary, Satan – sometimes as supporters of the evil powers, sometimes as allies of God and his Son, but most often we are helpless victims caught in the cosmic combat zone. Yet through prayer the power of God's son may be activated. In fact, this understanding is wholly in accordance with the worldview we encounter in especially Mark's Gospel. The lesson that the Markan Jesus gives to his disciples after their failure to heal the epileptic son of the doubting father illustrates this experience: Even when faith is missing (Mark 9:24), prayer calls forth God's helping and healing powers (Mark 9:29).

An important book that illustrates the way that experiences of extreme violence may be expressed through the retelling and reconfiguration of biblical narratives about exorcism is Zorodzai Dube's *Storytelling in Times of Violence: Hearing the Exorcism Stories in Zimbabwe and in Mark's Community* (2013).[12] In his introduction to the book, Dube explains how, within a context of violence, the biblical exorcism and healing narratives may help victims to come to terms

[12] Z. Dube, *Storytelling in Times of Violence: Hearing the Exorcism Stories in Zimbabwe and in Mark's Community* (Saarbrücken 2013).

with individual and cultural traumas because the stories provide the mythical language in which the community can articulate its suffering as a shared story. When violence threatens the meaning of the present life, the biblical narratives may facilitate the process of meaning making.

Fourth, the way that his intermittent home at the balcony was invested with meaning through the gospel indicates the on-going significance of the apocalyptic outlook of the early Christian proclamation. The belief in a heavenly reality, although we are separated from it in space and time, is able to transform the significance of the present. The Yale sociologist Kai Erikson has described the devastating effects of homelessness in the following way:

> [A] true home – a place of one's own – is an extension of the individuals who live in it, a part of themselves. It is the outer envelope of personhood. People need a location almost as much as they need shelter, for a sense of place is one of the ways they connect to the larger human community. […] And when that combined sense of dwelling and location (both of them implied in the term »homestead«) is missing, one is deprived of a measure of personhood.[13]

However, the temporal and spatial dualism of the Christian gospel enables the Afghan man to cope with these effects. His ›heavenly‹ abode compensates his loss of his ›earthly‹ home.

Yet the demythologization program of twentieth century biblical interpretation has done away with the dualistic and mythological version of Christianity and consequently with the language that, on the one hand, was able to express the existential sentiments of exposure that we encountered in the Afghan man's case, but on the other hand also offered him a solution to his vulnerable situation. In the history of modern, Western Christianity, the student of Bultmann (1884–1976), Ernst Käsemann (1906–1998), took issue with this problem. According to Käsemann, the apocalyptic worldview was an indispensable element of the early Christian proclamation. Although their disagreement was carried out as a discussion about the right understanding of Paul's letters, Käsemann's students – among them Dorothee Sölle – developed his theology into an option for today's Christians: Liberation Theology. In the following paragraph, we will address the different existential feelings implicit in the early Christian proclamation as understood by Bultmann and Käsemann, respectively. Special attention will be paid to the role of the perpetrator and the victim in their theologies. We will start by giving Bultmann's demythologization program a thorough going-over.

[13] K. Erikson, *A New Species of Trouble: Explorations in Disaster, Trauma, and Community* (New York 1994), 159. Quoted in D. Daschke, »Apocalypticism and Trauma,« in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature* (ed. John Collins; Oxford 2014), 464.

2 The Refugees' Gospel between Bultmann's Demythologization and Käsemann's Apocalypticism

2.1 Perpetrator and Victim in Bultmann's Demythologization Program

It is well known how Bultmann in his demythologization program reduced the opposing cosmic powers active in New Testament healing stories and the idea of a future combat of evil through the return of »the Son of Man in his Father's glory with the holy angels« (Mark 8:38) to an existential eschatology that human beings were to realize in their present life. According to Bultmann, the proclamation of the post-Easter belief, as encountered in the New Testament, could be reduced to two German words – *Das Dass* – or the belief that in the life of the historical human being, Jesus of Nazareth, the wholly transcendent God was present. By appeals to Heidegger's existential philosophy and Kierkegaard's psychological theology, the faith decision was made into an existential, psychological event. On the one hand, Bultmann's idea of salvation rested on the acceptance of the Heideggerian point that, in the end, human beings exercised no control over their life. On the other hand, Kierkegaard's theology proposed a solution to human beings faced with an existential lack of meaning, namely that they jump into the deep water of faith and accept – as was the case with Jesus of Nazareth – that God is present in their lives, too. Thus faith taught the believer that he or she did not have to speculate on the meaning of their life; it was deposited with God. In a similar way, sin was reinterpreted existentially. The enduring despair related to the search for meaning and the absent acceptance of the given life represented the condition of sin and the now equally contemporary perdition. Thus sin and salvation were made into existential questions about the individual person's *cognitive* approach to his or her basically unchanged conditions of life.

Bultmann's program of demythologization was an impressive and intellectually stimulating attempt to adapt the ancient, biblical, mythological worldview to the scientific outlook of modern man. Yet, much more was at stake in the program than the bridging of *time* between then and now. The program of demythologization also changed the existential sentiments imbedded in New Testament texts. As mentioned above, Bultmann managed to silence the dimension of existential protest which was indirectly articulated by at least some of the New Testament texts. In order to understand the transformation which takes place in Bultmann's reinterpretation, we must reread his introduction to *Jesus Christ and Mythology* (1958) carefully.[14]

The demythologization program was Bultmann's response to Albert Schweitzer's understanding of the historical Jesus as an eschatological prophet. This,

[14] R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York 1959). As Bultmann's Schaffer Lectures at Yale Divinity School in 1951, the book was simultaneously published in English and German: *Jesus Christus und die Mythologie: Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik* (Hamburg 1958).

too, is well-known. To Bultmann, Schweitzer's recognition seriously challenged the New Testament proclamations as an option for modern man. Consequently, Bultmann must ask if the »the social gospel« of early liberal theology was the only alternative left to the *sacrificium intellectus*:

> Is it possible to expect that we shall make a sacrifice of understanding, *sacrificium intellectus*, in order to accept what we cannot sincerely consider true – merely because such conceptions are suggested by the Bible? Or ought we to pass over those sayings of the New Testament which contain such mythological conceptions and to select other sayings which are not such stumbling-blocks to modern man? […] Shall we retain the ethical preaching of Jesus and abandon his eschatological preaching? Shall we reduce his preaching of the Kingdom of God to the so-called social gospel? Or is there a third possibility?[15]

Yet instead of removing the mythological statements of New Testament texts, Bultmann argues that they are to be understood as expressions of existential experiences: »Its aim is not to eliminate the mythological statements but to *interpret* them. It is a method of hermeneutics« (emphasis mine).[16] With reference to Heidegger, Bultmann argues that the mythological way of thinking is basically true, because the ground of being – our life and our world – ultimately depends on powers beyond human influence. In the mythological worldview, this experience is projected onto cosmic powers: »Myths speak about gods and demons as powers whose favor he needs, powers whose wrath he fears. Myths express the knowledge that man is not master of the world and of his life …«[17] However, to Bultmann, the myth speaks of this ground of being in an inadequate and unsatisfactory way, because the universal power of being is seen as a worldly power. Thus when, in mythological language, God is placed above in heaven, the abstract idea of transcendence is expressed in spatial terms.[18] In this way, an objectivity is ascribed to the transcendent powers that suggests that they are to be identified within the world:

> Mythology speaks about this power inadequately and insufficiently because it speaks about it as if it were a worldly power. […] It may be said that myths give to the transcendent reality an immanent, this-worldly objectivity. Myths give worldly objectivity to that which is unworldly. (In German one would say, »Der Mythos objektiviert das jenseitige zum Diesseitigen«.)[19]

In a similar manner, when the myth introduces Satan and his evil spirits, it should be understood as a reference to powers to which human beings may feel subjected. Yet, according to Bultmann, the projection – or objectification or hy-

[15] Bultmann, *Jesus Christ* (n. 14), 17 f.
[16] Ibid., 18.
[17] Ibid., 19.
[18] Ibid., 20.
[19] Ibid., 19.

postasis – of evil intentions is due *not* to an external power, but to human beings' lack of psychological transparence with regard to their own motives.

> Another example is the conception of Satan and the evil spirits into whose power men are delivered. This conception rests upon the experience, *quite apart from the inexplicable evils arising outside ourselves to which we are exposed*, that our own actions are often so puzzling; men are often carried away by their passions and are no longer master of themselves, with the result that inconceivable wickedness breaks forth from them (emphasis mine).[20]

What is of interest in the quotation above is Bultmann's perspective on evil, which we find in the emphasized parenthetical sentence: *quite apart from the inexplicable evils arising outside ourselves*. It is the act of the perpetrator and not the violence to which the victim is subjected that interests him. This point of view becomes even more evident in the following passage:

> Again, the conception of Satan as ruler over the world expresses a deep insight, namely, the insight that evil is not only to be found here and there in the world, but that all particular evils make up one single power which in the last analysis grows from the very actions of men, which form an atmosphere, a spiritual tradition, which overwhelms every man. The consequences and effects of our sins become a power dominating us, and we cannot free ourselves from them. Particularly in our day and generation, although we no longer think mythologically, we often speak of demonic powers which rule history, corrupting political and social life. Such language is metaphorical, a figure of speech, *but in it is expressed the knowledge, the insight, that the evil for which every man is responsible individually has nevertheless become a power which mysteriously enslaves every member of the human race* (emphasis mine).[21]

When read alone, the first part of the above quoted passage, »Again, the conception […] overwhelms every man«, may suggest to the reader that Bultmann here speaks from the victim's perspective – the hypostatizing of Satan as the ruler of this world is due to the experience of an overwhelming atmosphere of evil to which every single act of evil contributes. But then, in the light of the next passage, the meaning of the first sentences makes a U-turn and it now becomes clear that Bultmann spoke of the effects of *our* sinful deeds (»The consequences and effects of *our* sins«) and the deeds for which *we* are responsible (»for which every man is responsible individually«). Thus, according to Bultmann, we are enslaved to sin, not because we are the victims of sinful deeds, but because we as perpetrators – against our knowledge of the good – assent to our evil intentions. Here we see how – with regard to sin and evil – Bultmann's universal anthropology wipes out the difference between perpetrator and victim.

It is now possible to glimpse what is also happening in Bultmann's demythologizing project. Often the program has been criticized for its philosophical presuppositions. Heideggerian phenomenology with its focus on *subjectivity*

[20] Ibid., 20 f.
[21] Ibid., 21.

could not be projected back onto antiquity, because human beings of New Testament time were embedded in their social *collectives*. No such thing as a universal anthropology ever existed. Whereas this criticism revolved around the concept of *time*, I have drawn attention to a criticism that focuses on the distribution of *power*. With regard to evil, the experience of the perpetrator and the victim cannot – and should not – be tarred with the same theological brush. We saw above how Bultmann managed to do away with the experience of the victim in an interposed sentence. In this light, Bultmann's Heideggerian inspired version of salvation presented above becomes deeply problematic, because it favors the status quo. The absence of meaning is not to be questioned, but to be accepted in the name of God.

2.2 Käsemann's Apocalypticism. »Die Mutter der christlichen Theologie«

As mentioned above, this criticism of Bultmann's demythologization program is not new. However, in a Danish context, it is less well-known that Ernst Käsemann rejected his Doktorvater's anthropological theology and existential exegesis as an illegitimate interpretation of the post-Easter faith represented in the Bible.

According to Käsemann, the early Christian community – independently of the historical Jesus' non-messianic (!) self-understanding – returned to John the Baptist's apocalyptic beliefs, which came to influence the testimonies in the New Testament profoundly. Whereas the pastoral letters were characterized by a kind of »Frühkatholizismus,« it was impossible to understand Paul's theology apart from its roots in Jewish apocalyptic thinking. Thus the core of Paul's proclamation of Christ as Lord was Christ's seizure of power as Cosmocrator. Through the divine spirit, the risen Christ now reigned over the whole universe. By the aid of this power, God exercised his righteousness, which aimed at the rectification – as famously claimed by Käsemann – of the ungodly. In his essay »The Beginnings of Christian Theology« (German version 1960), Käsemann summarized his understanding of the radical, political character of early Christian theology in his equally famous declaration that »Apocalyptic[ism] was the mother of all Christian theology«.[22] Recent scholarship has pointed to the intimate link between social and individual trauma and the phenomenon of apocalypticism. Consequently, Käsemann's gospel is able to articulate entirely different sentiments as compared to Bultmann's version of the early Christian kerygma.

In his article on »Apocalypticism and Trauma«, Dereck Daschke draws attention to the fact that apocalyptics »is much less about prediction of the future and

[22] E. Käsemann, »The Beginnings of Christian Theology,« in *New Testament Questions of Today* (Eng. tr. W. J. Montague; Philadelphia 1969), 102. See also A. Y. Collins, »Apocalypticism and Christian Origins,« in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature* (n. 13), 326–340: 331–334; and B. S. Childs, *The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus* (Grand Rapids 2008), 203 f.

much more about remaking a world shattered by unexpected, unexplained pain and disillusionment«.[23] Apocalyptic sentiments may be seen as a reaction to the cognitive dissonance occasioned by the breakdown of three simple, fundamental assumptions about the world: That »the world is benevolent; that the world is meaningful; and that the self is worthy«.[24] As Daschke explains:

> From the ancient period to today, apocalypticism has been available to traumatized people, groups, and chronically oppressed cultures as a kind of ready-made language perfectly suited to expressing their pain, disillusionment, fear, and blame. Ultimately, it allows those most deeply hurt by inexplicable suffering to reconcile the wounded world of the present with events that led up to it in the past and their expectations and fears for the future.[25]

According to Christopher Rowland, the dynamic of the apocalyptic worldviews is that they are »unmasking of reality«. The evil happenings which stimulate the apocalyptic imagination are »so mind-bogglingly incomprehensible« that the entire worldview falls apart and the experience of the self is profoundly shaken. Traumatizing events are too evil and too devastating to be what they just are: »they must be masking some greater truth that would make the world make sense again«.[26] Consequently, in order to survive mentally, a »symbolic transformation of the world« is needed.[27] John Collins speaks about the »the apocalyptic ›cure‹« which is able to re-inscribe the traumatic past into a meaningful vision of the future.[28]

It is not within the scope of this essay to discuss exegetically whether Bultmann or Käsemann was right in their respective interpretations of the early Christian proclamation. In fact, it could be argued that they emphasize different aspects of the complex theology we find in Paul's letters. Instead I want to use the experience of the refugees to draw attention to the fact that much more is at stake in their respective interpretations than biblical hermeneutic and historical exegesis. Their different understandings of the early Christian proclamation express two equally different experiences of being in the world. Inspired by the terminology used in Paul's First Letter to the Corinthians, we may describe the worldviews implicit in Bultmann's demythologization program as characterizing a group, which is ›strong‹ with regard to social and economic power, and Käsemann's apocalyptic worldview as more apt for a ›weak‹ group characterized by lack of

---

[23] Daschke, »Apocalypticism« (n. 13), 457.

[24] R. Janhoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Toward a New Psychology of Trauma* (New York 1992), 6. Quoted in Daschke, »Apocalypticism« (n. 13), 458.

[25] Daschke, »Apocalypticism« (n. 13), 470 f.

[26] Ch. Rowland, »The Apocalypse: Hope, Resistance and the Revelation of Reality,« *Ex Auditu* (1990): 129–144, 129. Quoted in Daschke, »Apocalypticism« (n. 13), 460.

[27] D. Barr, »The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis,« *Interpretation* 38 (1984): 39–50, 39. Terminology used by Daschke, »Apocalypticism« (n. 13), 460.

[28] J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (Rev. edn. Grand Rapids 1998), 52. Quoted in Daschke, »Apocalypticism« (n. 13), 463.

power and options for action. This takes us to Dale B. Martin's important book, *The Corinthian Body* in which his analysis evolves around the power relations between these two groups.[29] In addition, Martin's book will help us to see, how these two worldviews may be linked up with different understandings of the body and its health. Consequently, the book may shed light on the kind of existential sentiments which found expression in the Afghan man's healing stories.

2.3 Phenomenology and Power. Strong and Weak in the Corinthian Congregation

In *The Corinthian Body*, Dale B. Martin suggests that we should understand the conflict between the different groups within the congregation as a matter of social class. Throughout 1 Corinthians, Paul attempts to mediate between the ›strong‹ and the ›weak‹ with regard to their respective interpretations of his gospel: in principle the ›strong‹ are right – e. g. about sacrificial meat (1 Cor 8:4–6) – but only in case they understand that they must give in to the ›weak‹ (1 Cor 8:7–13). However, what interests us in this essay is not the particular case, but the theory involved in Martin's analysis of it.

Martin's analysis evolves from the anthropologist Mary Douglas' famous insight that the »social body constrains the way the physical body is perceived«.[30] According to Martin, the understanding of the social body is always influenced by the person's or its group's relation to the social distribution of power. In addition, this conception of the social body is projected onto both the macro-cosmos (that is, the group's cosmology) and the micro-cosmos (which is this group's conception of the body and the way it functions when healthy and how it reacts to diseases). As Martin explains:

> I will argue that the differing roles assigned to pollution in disease etiologies are directly related to differing *ideologies* of the body, and that different ideologies of the body were linked, at least in Greco-Roman antiquity, to different *social status* positions (emphasis mine).[31]

Martin's aim is to compare the disease etiologies of the various groups by analyzing »the internal logic of the systems«. Consequently, he wants to »note various cultural constructions of disease in order to *decenter* assumptions about the supposed *naturalness* of our or anyone's categories of knowledge«. Within this approach, »the natural/supernatural dichotomy (as well as the rational/primitive)« must be rejected.[32] After all, the way a person describes his or her body is not a matter of knowledge alone, but also a way to express one's existential sentiments.

---

[29] D. B. Martin, *The Corinthian Body* (New Heaven and London 1995).

[30] M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (London 1970), 93. Quoted in Martin, *Corinthian* (n. 29), 30.

[31] Martin, *Corinthian* (n. 29), 139 f.

[32] Ibid., 141.

In his analysis of 1 Corinthians, Martin identifies two opposing disease etiologies which he designates the ›imbalance‹ paradigm and the ›invasion‹ paradigm, respectively. The first position characterizes the ›strong‹ within the congregation, whose disease etiology is informed by classical Greco-Roman (Hippocratic) medicine. Here »disease is seen simply as an abnormal state that is due to imbalance experienced by the individual organism at a given time. Health is regarded as a harmonious relationship between the human body and its environment«.[33] Appropriating the terminology of René Dubos, this paradigm may also be designated the »physiological«.[34] According to Martin, the imbalance paradigm mirrors the conception of the social body:

> In the imbalance etiology the healthy body imitates the stability of the *polis* when there is not strife between the classes; disease occurs only when that stability is disturbed. […] in the dominant, conservative political theory of Greco-Roman antiquity, concord was maintained not by an equality of members but by all members occupying their *rightful places* in the social hierarchy. *Equilibrium*, not equality, is the ruling mechanism.[35]

In order to illustrate how the social relation to power affects the disease etiology, Martin draws attention to how the second century CE medical scientist, Galen from Alexandria, an adherent of the Hippocratic school of medicine, describes the sick body in terms of a hierarchically organized society:

> If therefore the affected part has a strong constitution of body it does not receive what is sent, so that it shows the patient continually suffering only in that part first affected; but if it is weaker than that from which the excrement was sent, it receives it, but again sends it to someone of the weaker parts, and that again to another, until the excrement arrives at some one of those having none weaker than they.[36]

In the second paradigm, Martin's invasion paradigm, disease is perceived as a specific »entity separate from oneself and caused by an agent external to the body but capable of getting into it and thereby causing damage.« Dubos designated this paradigm the ›ontological‹, because the disease now is perceived as an ontological reality separated from the affected person.[37] Martin describes the etiology paradigm as an illustration of the group's experience of social vulnerability:

> According to the invasion etiology […] the body is construed as a closed but penetrable entity that remains healthy by fending off hostile forces and protecting its *boundaries*. Disease is caused by *alien forces*, either personal agents (for example, demons or gods) or

[33] Ibid., 141.

[34] Ibid., 141. Martin borrows this terminology from R. Dubos, *Mirage of Health: Utopias, Progress and Biological Change* (New York 1959).

[35] Martin, *Corinthian* (n. 29), 159.

[36] Galen, *Hygiene: A Translation of Galen's Hygiene (De sanitate tuenda)*. (Eng. tr. R. M. Green; Springfield 1951), 271. Quoted in Martin, *Corinthian* (n. 29), 31.

[37] Martin, *Corinthian* (n. 29), 141.

impersonal but harmful materials (for example, germs, pollutants, or ›tiny animals‹), that invade the body.[38]

Whereas the etiology of *imbalance* reflects »a sense of control over one's body and the environment«, because »fears of invasion and loss of power over one's self are not paramount,« then the »*invasion* etiology […] evinces a social position of helplessness in the face of outside powers. The world is a much more precarious place, with threats on every side«.[39]

It is possible to transfer Martin's distinction between, on the one hand, the imbalance/physiological paradigm, and on the other hand, the invasion/ontological paradigm and the existential feelings related to these two paradigms to Bultmann's and Käsemann's different understandings of the early Christian proclamation. In spite of the fact that Bultmann's demythologization program has human beings' powerlessness with regard to their ability to master their lives, it still expresses – as we saw above – a power position which is able to disturb and influence other beings' lives. With his refusal to demythologize the cosmic powers and his insistence to provide them with an ongoing ontological status, Käsemann's worldview mirrors Martin's invasion paradigm. In the same manner as disease etiology in Martin's analysis constituted a discursive struggle about the definition of the social body, the Bultmann/Käsemann divide can be seen as a discursive fight over the legitimacy of a particular existential expression.

In a Danish context, these considerations appear highly relevant. Whereas Bultmann's demythologization program still forms part of the undergraduate students' curriculum at the Faculty of Theology at the University of Copenhagen, Ernst Käsemann's readings of the New Testament and of Paul's letters are virtually unknown among today's graduating students. After all, the curriculum mirrors the existential sentiment which characterized the Danish society during the second half of the previous century. Consequently, we face the risk that just as the ELCD is incapable of communicating a relevant gospel to asylum seekers, the governmental authorities at the Refugee Board may be unable to decode and understand the stories told by asylum seekers. In the end, lack of recognition of the kind of Christianity at work in refugees' life stories may claim the lives of asylum seekers.

Before we return to our interviews with the refugees at the Apostles' Church, we must address a problem which Bultmann left for Käsemann and his followers to answer. Whereas Bultmann argued that the cosmology of the New Testament hampered the communication of the true kerygma, Käsemann claimed that the dualistic cosmology constituted the core of the early Christian proclamation. But it is one thing to talk about the *early* Christian proclamation, it is another to discuss options for modern Christianity. Consequently, we must ask: Is it pos-

[38] Ibid., 143.
[39] Ibid.

sible for *modern* human beings to relate to the mythological – or apocalyptic – worldview that readers encounter in the biblical stories without committing a »sacrificium intellectus«?

2.4 Reading for Meaning. Sacrificium Intellectus *– or Vicarious Introspection?*

According to Käsemann, it was not possible to reduce the early Christian proclamation to Bultmann's simple kerygma precisely because of the ongoing cosmic battle to which early Christian texts testify. Instead the Christian proclamation was – and should still be – narrative in character. It consisted of testimonies which drew attention to the continuing battle and testified to God's ongoing involvement in his creation.

Yet this need not imply a »*sacrificium intellectus*« as Bultmann once feared. Recently, literary critics informed by psychoanalytical theory have challenged the view that in order to give meaning, the reader must be able to accept the entire worldview of a particular text. In her article, »The Narcissistic Reader and the Parable of the Good Samaritan« (2003), Philippa Carter combines reader response criticism and psychoanalytical theory.[40] She wants to understand why readers, especially of the Western exegetical tradition, tend to identify with the ›Good Samaritan‹ when – in her view – the text tries to push its readers into the ditch and wants them to identify with the victim. Although, her exegetical analysis could be of interest also in the present context, it is – again – the theory to which her article introduces us that concerns us now.

According to Carter, it is the reader's interaction with the text that provides a story with meaning. Yet reading is a quite complex process, as the stance of the reader towards the text also informs the impact that the text has upon the reader. This mirror-relationship between reader and text has inspired literary theorists to compare the reading process with the transferential relation between the psychoanalyst and the person in analysis. In psychoanalysis, the analyst may function as a »self-object« – that is, »an individual who, rather than being experienced as an object differentiated from the self, temporarily becomes part of the self«.[41] As Carter explains, reading may also function as a kind of »self-object experience.« She explains:

> In the transferential relation, there is a difficult, agonistic, and productive encounter. The same is true of the reading of texts, where we interpret, construct, building hypotheses of meaning that are themselves productive of meaning, *seeking both to work on the text and to have the text work on us* (emphasis mine).[42]

---

[40] Ph. Carter, »The Narcissistic Reader and the Parable of the Good Samaritan,« *Journal of Religion & Society* 5 (2003): 1–13.

[41] Ibid., 3.

[42] P. Brooks, *Psychoanalysis and Storytelling* (Malden 1994), 72. Quoted in Carter, »Narcissistic« (n. 40), 3.

In order to understand the life and motives of the characters in a story, the reader invests his or her own experiences in the figures. Yet a reverse process may also take place when the experiences of the characters in the narrative are transferred back to the reader. Carter speaks of this reciprocal process as »vicarious introspection«. To the reader, these »vicarious« experiences may be just as real as if he or she had made them in their own ›real‹ life.

> Transference and construction suggest a properly dynamic model of narrative understanding […] as the movement of reference that takes place in the transference of narrative form teller to listener, and back again. It is in this movement of reference that change is produced – that the textual reader, like the psychoanalytic patient, finds himself modified by the work of interpretation and construction, by the transferential dynamics to which he has submitted himself. *In the movement between text and reader, the tale told makes a difference* (emphasis mine).[43]

What is of interest to us in the context of this essay is the fact that this kind of transfer does not depend on the reader's ability to accept the cosmological particulars of the text. Instead, it is the aesthetic qualities of the text and its capacity to activate the reader's memories and experiences – which, of course, is a highly individual issue – that constitutes the backbone of the meaning-making process. Consequently, a text may produce meaning in spite of the »*sacrificium intellectus*«. When confronted with mythological elements in the narrative – angels, demons, virgin birth etc. – the reader may deny his belief in this kind of phenomena, but still the story may make sense to him and may provide his life with structure and meaning because it is capable of expressing his existential sentiment. Hermeneutical reflections like Carter's explain why apocalyptic texts – *in spite of* their ancient worldview – may appear relevant to modern, scientifically oriented human beings. Here we may correct ourselves: Precisely *because* of their unmodern, dualistic worldview, these texts are able to give words to traumatized beings. The photographs which another of the Afghan refugees took will demonstrate how. In addition, we shall see how differently the refugees expressed their incipient faith.

3 Testimonies of Faith

3.1 Architectonic Performances of Trauma and Theology

In order to take his photos for the interview, the second of our interviewees – an Afghan man probably in his late twenties – had chosen a church in the center of Copenhagen other than the Apostles' Church. He had never visited the Church of the Trinity before, but some fellow Afghans had told him that it was an impres-

[43] Brooks, *Psychoanalysis* (n. 42), 72. Quoted in Carter, »Narcissistic« (n. 40), 4.

sive and beautiful church. Assisted by a friend, he took a series of symbolically loaded pictures of different parts of the interior of the church. In several of the photographs, he depicted himself interacting with the paintings, the altar, the interior architecture, etc.

A series of photos shows him in front of the altar. In the first snapshot, he faces the altar; next, he turns his back to it. In this way he illustrates the minister's liturgy, through which he himself participates in the congregation's conversation with God. He explained that to him, the possibility of addressing God in such a direct and intimate way was a new experience. Imitating the minister's gestures of prayer, he stretches out his arms to the sides, so that his body mirrors the cross. For the interview, he brought a t-shirt stained with blood with him. We understood that the blood was his, but since the memories made him feel very uncomfortable, we did not press for knowledge about the specific situation that had generated the violence. Reflecting on the crucified Christ, he described how, to him, Christ was a witness of suffering. He also told us about his activities in the congregation; often he assisted the Afghan cook (the man at the balcony) when he prepared the Sunday lunch for the congregation, and he always helped doing the dishes. It became clear that Jesus' sacrifice was an important element in his motivations to serve the community because – as he explained – in this way, he »served Jesus who sacrificed himself for our sake«.

In many ways, this Afghan man's theological reflections on his photos resemble the U-turn that, in particular, American Protestant theology has taken after the 9/11 event in New York.[44] In the light of traumatized people, the strong focus on the sinner and forgiveness which has characterized Lutheran Protestantism no longer makes sense.[45] Constructive theology informed by trauma theory has pointed in the same direction our informant developed in his intuitive interpretation of church architecture: namely, that the ability to maintain a hope for the future depends on someone witnessing his or her suffering in order that the world may know about it and reject it.[46] It was probably Christ's testimony of suffering that explained the strong emphasis on serving Christ that we heard more or less explicitly in all of our interviews. The serving of the congregation, be it the Danish part or the Farsi/Kurdish speaking part, was mediated through Christ. It was Christ's suffering – not *on behalf of* sinful humanity, but as a witness of humanity's suffering *because* of sin – that made cooking rice, dishwashing and toilet cleaning into meaningful jobs.

[44] See S. Jones, *Trauma and Grace: Theology in a Ruptured World* (Louisville 2009); S. Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining* (Louisville 2010).

[45] Jones, *Trauma and Grace* (n. 44), 69–98.

[46] Ibid., 151–165; Rambo, *Spirit and Trauma* (n. 44), 15–44.

3.2 The Russian Roulette of Conversion

However, not everyone among the Afghan refugees was illiterate. A young man in the beginning of his twenties presented a series of snapshots to us that all looked the same: The Bible in Farsi was placed in his lap and he had taken pictures of the texts, which were of special importance to him. At the interview he explained why. One of the photos was of Matt 7:7–10, which was one of the texts that – as a promise – was able to provide him with a sense of hope.

> 7 Ask, and it will be given to you; seek, and you will find; knock, and it will be opened to you. 8 For everyone who asks receives, and he who seeks finds, and to him who knocks it will be opened. 9 Or what man is there among you who, when his son asks for a loaf, will give him a stone? 10 Or if he asks for a fish, he will not give him a snake, will he?

He described his decision to convert as an ambiguous and dangerous enterprise: »Like playing Russian roulette.« »If you have converted,« he explained, »and they return you to Afghanistan, then it is – puff!« He demonstrated his explanation by his hand, which was turned into a pistol with his fingers pointing at the temporal region of his head. Whether his gesture referred to the risk of being shot upon return to Kabul or to the possibility of suicide as a desperate response to that possibility, we do not know. He had decided to visit the Apostles' Church because he recognized the profound effect and transformative impact that participation in the congregation had on people who – like himself – had been caught in hopelessness and depression. During the summer, he, too, began in the church's baptismal classes.

3.3 Silent Testimonies. The Need of a Testimony

Finally, I would like to draw attention to yet another Afghan man – the youngest of the four – whom we had not asked for an interview, but who nevertheless figured into several of the photos taken by the other ten people. In some pictures, he works: he sweeps the floor or is engaged in some other kind of maintenance job. In other snapshots he is just hanging around. We also saw a photo of him serving at the Eucharist, which indicates that he has been baptized. His omnipresence is due to the fact that he, too, lived in the church. He was awaiting his deportation to Afghanistan and had chosen to go underground and disappear from the authorities. He was a young man who did not blow his own trumpet. Probably, that explains why *we* did not seek him out for an interview. Nevertheless, his presence was felt strongly in the congregation. As a young female Danish member of the congregation explained to us while sipping her coffee after the mass:

> There is something very elementary and true in the way that he hosts the Eucharist. The word that accompanies the bread is simply: ›Jesus!‹ Well, that is what it is. I like it. No need to wrap it up in a lot of liturgy. I always attempt to get into the line which he serves.

How to explain the motives for your conversion if you are a person to whom words only come reluctantly? Maybe you need another person's words and testimonies.

3.4 Postscript. One Year After

A couple of years have passed since we conducted our interviews. Although the academic schedule does not allow us to participate in the life of the congregation with the same intensity any longer, we still follow the fate of the people with whom we have been involved. The four cases which I have touched upon in this presentation are typical for many uneducated, politically unorganized asylum seekers, whose application for residence the authorities frequently reject. Often the circumstances around their flight are a mix of social, ethnic and religious issues, none of which appears serious enough for the Refugee Board to grant the person a residence permit. Nevertheless, when a person suffers one kind of suppression after the other, his situation – because this person is usually male – ends up being weighty enough for him to embark on a risky journey that will separate him from his family, history and country. Every one of these four Afghan men has had his application for asylum rejected several times. As converts, they tried to have their cases reconsidered in light of their new situation. That was the situation during the summer 2014. But what has happened since then?

With regard to the Afghan man who lived on the balcony, he received his residence permit early summer 2015. This is probably – at least in part – because his extraordinarily dramatic history was disseminated in public through TV, newspapers and magazines. Maybe his eloquent ability to read Danish culture also played a role. We saw how he manifested his baptism and his new life in Christ by changing his eating habits. He began eating pork. By this change, he demonstrated a willingness to cultural assimilation in a manner that Danes and Danish politicians could understand. In its specific Danish interpretation, the Pauline concept of »freedom in Christ« implies that since you are allowed to eat everything, your neighbor should do so, too. Accepting a high personal risk, the Afghan man signaled that he had grasped the unambiguous message.

During the silly season of 2013, the (in)famous »Meatball War« – as the public Danish media coined it – broke out. In a clever metaphor, the now former prime minister, Helle Thorning-Schmidt, was said to fire a shot of meatballs at the kindergartens and their food policy. She criticized institutions that – out of consideration for the habits of the new citizens – served halal meat; Danish institutions ought not to disregard Danish traditions. Consequently, Danish meatballs were to be made out of pork – not lamb or veal. As she said, meat served in public institutions should not be devoted to some foreign god.[47]

[47] http://politiken.dk/indland/politik/ECE2045272/thorning-gaar-ind-i-frikadellekrigen/. Accessed 10.09.2016.

The second Afghan person, the young man who performed his understanding of the gospel in the Church of the Trinity, has disappeared. No one knows where he is. The case of the third man – the reader – was reopened in the summer of 2015. He is a very smart and charming person and will probably make it. The fourth, the silent young man, was imprisoned the summer of 2015 in order to be returned to Kabul. What his fate will be the future must show. After all, language is social capital in a Protestant culture, which values words at the expense of ritual and bodily testimonies.

We could wish that the authorities responsible for the evaluation of converting refugees' faith would listen to advice that an informant once gave the anthropologist Roger Sanjek during his fieldwork. The quotation, which is taken from Sanjek's seminal 1990 article, »The Secret Life of Fieldnotes,« is from the high era of classical anthropology in the 1950s. The informant made the anthropologist aware of the quality of information which he or she will get by just hanging around and letting him- or herself be absorbed in the informant's half:

> Go easy on that ›who‹, ›what‹, ›why‹, ›when‹, ›where‹ stuff […]. You ask those questions, and people will clam up on you. If people accept you, you can just hang around, and you'll learn the answers in the long run without even having to ask the questions.[48]

Of course, no authority is able to do this kind of work, but they could leave the judgment of the authenticity of converting refugees' faith to those who follow their life and processes in the congregations – that is, to the ELCD. However, if the gospel preached and practiced in ELCD is to appear relevant for the refugees, the ELCD must reflect on the historicity of its own traditions. But maybe the buck must be passed on to the institutions responsible for the education of theologians.

[48] Quoted in R. Sanjek, »The Secret Life of Fieldnotes,« in *Fieldnotes: The Makings of Anthropology* (ed. R. Sanjek; Ithaca 1990), 187–270.

List of Contributors

Tilde Bak Halvgaard, Assistant Professor of New Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Gitte Buch-Hansen, Associate Professor of New Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Troels Engberg-Pedersen, Professor (em.) of New Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Ingrid Hjelm, Associate Professor (em.) of Old Testament, University of Copenhagen

Thomas Hoffmann, Professor of Qur'ān Studies, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Jesper Høgenhaven, Professor of Old Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Martin Karrer, Professor für Neues Testament und seine Umwelt, Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel

Siegfried Kreuzer, Professor (em.) für Altes Testament und Biblische Archäologie, Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel

Michael Labahn, Apl. Professor Dr., Theologische Fakultät, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg / Extraordinary Associate Professor, Faculty of Theology, North-West University (Potchefstroom-Campus)

Martin Meiser, Apl. Professor Dr., Fachrichtung Evangelische Theologie, Universität des Saarlands

Halvor Moxnes, Professor (em.), Faculty of Theology, University of Oslo

Jesper Tang Nielsen, Associate Professor of New Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Heike Omerzu, Professor of New Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Christina Petterson, Research Fellow, Centre for European Studies, Australian National University

Frederik Poulsen, Postdoc, Faculty of Theology, University of Copenhagen

John Strange, Reader (em.) of Old Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Thomas L. Thompson, Professor (em.) of Old Testament, Faculty of Theology, University of Copenhagen

Francis Watson, Professor of New Testament, Department of Theology and Religion, University of Durham

Index of Sources

Old Testament

Genesis
1–4 51 f.
1 51 f.
1:1–3 264
1:1 52
1:26 f. 53
2 f. 61
2:1 52
2:4 f. 61
2:4 52
2:5 52
2:7 264
2:9 53
2:10 57
2:15 53
2:16 f. 53
3:3 53
3:5 53
3:8 54
3:14 54
3:15 54
3:16 55
3:17–24 60
3:18 61
3:19 54
4:1 55
4:2 55
4:9 55
4:11 f. 61
4:14 f. 56
5:1 f. 53
5:1 51 f.
5:24 146
6 21
6:1–4 25
6:3 24
6:13 25
7 f. 21
7:4 224
7:10 24
7:11 24
8:3 25
8:4 25
8:5 25
8:6 25
8:7 25
8:8 25
8:9 25
8:10 f. 25
8:12 25
8:13 25
9 21, 60
9:2 55
9:6 53
9:18–27 56
9:21 56
11 21
12 190
12:3 191
12:10–20 56
13 57, 59
13:1–13 56
13:2–8 57
13:6 57
13:10 57
14 57, 59
14:21 f. 59
15 21
15:6 182, 188, 190
16 36, 191
16:1–6 55
16:11 37
16:13 36 f.
16:14 36
17 21
17:6 191
17:8 189
17:9 181

17:11 181
17:21 57
18 21, 57, 59
18:16–23 57
18:23–25 58
19 57–60
19:1 58
19:24–26 60
19:28 57
20:1–18 56
21 191
21:22–33 56
22 21
22:14 37
24:1–49 56
25:2 191
25:26 54
26:1–11 56
26:12–33 56
27:36 54
28 21
29:1–14 56
30:1 55
32:25–32 35
32:30 35
32:31 35
33:10 36
35:16–20 55
36 21
36:7 57
36:12 21
49 21, 30
49:3–9 21
49:10 21

Exodus
2:16–25 56
3:14 53, 228
6–11 39
18:20 185
19:16–18 34
19:19 35
20 34, 37–39
20:15 33
20:17 f. 37
20:18 34, 40
20:19 33 f., 37
20:22 35
25–40 39, 45
33:11 35 f., 40
33:18–23 35
33:18–21 37
33:18 35
33:20 36

Leviticus
18:3–5 185
18:5 198
25:18 60
26:3–5 60

Numbers
10–14 39
12 43
12:6 43
12:7 f. 43
13 f. 54
16:1–50 58
16:22 58
20–27 39
24:16 59
27:16 212, 232

Deuteronomy
4:2 39, 209
4:12–15 34
5 34, 37
5:6–21 34
5:17 39
5:21–24 38
5:22–31 35
5:24–27 39
5:24 f. 34
5:24 37
5:25 f. 38
5:26 37
5:27 f. 38
5:27 34
5:28 f. 39
5:28 34
5:30 f. 39
6:4 197
11:26–29 189
12:28 39
13 44
13:1 39, 209

13:2–6 42
18 34 f., 37, 44
18:14–22 35
18:15–22 42
18:15 33, 35, 40, 188
18:16 34
18:18–22 38 f.
18:18 33, 35, 40, 43, 45, 188
23:2 182
25:19 21
27 f. 194
27 189
27:26 194
28 189
29:21–28 59
29:28 42
30 189
30:11–14 194
30:14 43
33:2 197
34 40
34:9 35
34:10–12 43
34:10 35 f., 40, 42, 44, 47

Judges
2:13 73
6:11–23 36
6:22 f. 36

1 Samuel
1 170
3:18 53
4:21 55
8:4 55
10:2 55
14:48 21
15:1–9 21

2 Samuel
1:26 f. 347
7:11–17 46
10:12 53
12:1–7 62
12:1–5 63
12:6 f. 63
15:25 f. 45
15:26 53
18:18 59
21:21–25 45
24:1–25 58
24:17 58

1 Kings
* 49
5:14 98
8:46 58
9 96
10 96, 99
10:1–13 85, 87, 93, 104, 106
10:1 ff. 98
10:1–3 100
10:2 97
10:4b–5a 97
10:8 97, 100, 102
10:9 97, 99
19:18 73, 74
21 63

2 Kings
* 49
1:12 214, 227
2:11 146
8:7 102
18:5 45
23 44
23:25 45

Isaiah
1–39 169
2:1–4 182
2:2–4 167, 174
2:5 167
5:1–7 61
5:1 f. 61 f.
5:1 59
5:7 61
5:9 59
5:29 59
5:30 167, 169
6:3 211, 232
6:8 177
6:9–11 163
6:9 f. 168, 174 f., 178 f.
6:10 179

8:23–9:6 169
9:1 167, 169
11 222
11:2 173
11:6–9 170
11:10–12 167
13:10 167, 169
25:8 223 f.
26:18 178
26:19 174
29:17 60
29:18 f. 174
29:18 168
32:15 60
35:3–5 174
35:4 178
35:5 168
40–48 167
40 170
40:1 170
40:2 173
40:3–5 163 f., 168 f., 171
40:3 169, 171
40:4 f. 171
40:5 168, 170 f., 179
40:9 173
40:11 170
41:27 173
42:1–9 164, 167, 169, 171, 173
42:1 173
42:6 f. 167
42:6 167, 177
42:7 167, 173 f., 178
42:14–16 170
42:16 167, 178
42:18–20 167f
42:18 174
43:6–21 164
43:8–13 176
43:8 168
43:25 224
44:3 60
44:6–8 176
45:7 167
45:22–25 167
45:22 f. 168, 170
47:5 168
49:1–6 164, 167, 171, 173, 177
49:6 163, 167, 176 f.
49:23 55
50:4–11 164, 173
51:1 217
51:4–6 167
51:9–11 164
52:7–10 173
52:10 168, 170
52:13–53:12 164, 173
52:15 175
53:7 f. 163
53:12 163
55:1–5 167
55:3–5 176
55:3 163
55:5 176
55:10 f. 174
56:1–8 167
56:7 163
58:6 163, 168, 172
60:1–3 167 f., 171, 174
60:19 f. 167
61:1–3 164
61:1 f. 163, 168, 172, 174
61:1 178
61:10 217
65:17–25 170
65:17 217
66:1 f. 163
66:18–24 167
66:22 217

Jeremiah
1 44
2:15 176
2:21 61
2:25 9
5 58
9:3 f. 54
10:7 229 f.
10:21 61
11:20 223
12:6 54
15:1 f. 44
15:4 44
23 44
23:5 29
31:15–17 55

35:15 29
49:17 f. 59

Ezekiel
16:46–63 59
16:48–50 59
17 62
19:10–14 61
20:25 198
37–39 217
37:10 209, 226, 230
39 217
40–48 217
40:2 217
47 60, 62
47:1–12 60 f.
47:12 ff. 62

Hosea
1:6 79 f.
1:8 79
1:9 79 f.
2:1 77–80
2:25 77–80
10:1 61
10:2 62
12:3 54
12:9 220
12:11 44

Joel
1:6 218 f., 224
2:4–6 218 f., 224
2:4 219
2:5 219
2:6 219
4:18 60

Amos
3:13 211, 228
9:13–15 60

Jonah
3:4 88
4:1–3 88

Micah
4:15 f. 169
7:17 55

Habakkuk
2:4 74–77, 198
2:17 19

Zephaniah
3:13 220 f., 224

Zechariah
1:4 44
2:15 176
7:7 f. 44
12:10 223, 225
14:8 61

Malachi
1:2 f. 73
3:23 f. 58

Psalms
1 61 f.
1:3 52
2:8 f. 222
2:8 222
2:9 222, 224
14:1–3 58
14:2 f. 330
18:45–47 55
23 210
24:7–10 146
24:7 146
24:8 146
37:29 304
46:4 59
53:2–4 58
53:2 f. 330
72:8–11 55
76:2 59
82:1 58
86 231
86:9 55, 230 f.
89:28 210
89:38 210
89:52 54
104:4 69, 72
110:4 59
118 151
119:38 192
119:49 192

119:65 192
119:93 197

Proverbs
8 266
11:10 94

Job
12:10 58
29:17 54
33:26 37
36:27–29 52

Ecclesiastes
* 51
1:9 f. 51
3:5 51
7:20 58

Daniel
2:28 216
2:45 216
7:13 80 f.

Ezra
* 49

Nehemiah
* 49

1 Chronicles
6:16 f. 45
6:33 f. 45
22–29 45

2 Chronicles
* 49
9 96
9:1–12 85, 87, 93, 104, 106
9:1–10 100
9:1 97
9:3 f. 97
9:7 97, 100
9:8 97, 99
9:9 97
35 44

Septuagint/Greek Versions of the Old Testament

Genesis
7:4 224
12:3 191
15:6 193
16:4 36 f.
17:6 191
17:8 189
18:18 191

Exodus
3:14 210, 215, 228

Leviticus
18:5 193

Numeri
27:16 212 f., 228, 232

Deuteronomy
21:23 193
27:26 193
33:2 197

2 Samuel (Basileiōn B)
2:25 209

1 Kings (Basileiōn Γ)
3:9 99
9:26–10:29 94
10:1–13 93–96, 104, 106
10:1–3 100
10:1 f. 96
10:1 96 f., 104
10:2 97
10:6 99
10:7 99 f.
10:8 98, 100
10:9 99
11:41–43 94
19:18 74

2 Kings (Basileiōn Δ)
1:10 214
1:12 214, 227

2 Chronicles
9:1–12 93–96, 104, 106
9:1–10 100
9:1 96
9:6 100
9:7 100
9:8 98 f.

Isaiah
* 212, 231
6:1–3 211
6:1 211
6:2 211
6:3 211, 231 f.
6:9 f. 179
9:2 169
11:4 222
25:8 223 f., 232
40:5 171
41:4 213
42:7 169, 178
43:25 224
49:1–6 177
59:8 170
61:1 f. 177

Jeremiah
1:6 210
4:10 210
10:7 227, 229–231
11:20 223
14:13 210
39:17 210

Ezekiel
2:9 f. 227
10:17 226
37–39 217
37 226
37:10 209, 219, 225 f., 230
39 217

Daniel
2:28 f. 209
2:28 213
2:45 209, 213, 216
4:27 227
4:34 215
7:3 80
7:13 215 f., 229
7:21 227, 232
7:22 105
10:20 210

Hosea
2:1 77 f.
5:2 196
12:6 212
12:8 220

Amos
3:7 212, 228
3:13 211 f.

Joel
* 212, 220
1:6 218 f., 224
2:4–6 218 f., 224
2:4 219
2:5 218 f.
2:6 219

Jonah
3:2 103
3:9 103
3:10 103
4:2 103

Habakkuk
2:4 75 f., 186, 193, 198

Zephaniah
3:13 220 f., 224, 228

Zechariah
* 212
4:2 227
4:6 227
10:3 212

Malachi
1:2 f. 73

Psalms
2:8 221 f.
2:9 221 f., 224, 228, 232
22 210
22:2 f. 210
85 231
88:28 210
88:38 210
103:4 69, 72
106:10 169
118:38 192
118:49 192
118:65 192
142:2 187

Jewish Texts

1 Baruch
4:1 196

2 Baruch
57:2 185

1 Enoch
9:4 213–215
10:6 213
14:19 213
14:22 213
18:13 213
18:16 213
21:3 213
21:6 213
40:1 213
51:1 213
61:5 213
66:2 213
86:1 213
95:3 105
98:6 105
99:6 105

3 Enoch
5 330

1 Esdras
* 49

2 Esdras (4 Ezra)
14:30 197

Jubilees
1:27 196 f.
22:16 f. 185
23:10 190
24:11 190
24:29 105

Judith
14:10 182

Letter of Aristeas
139–142 185
155 184
168 184

1 Maccabees
* 49
2:51 185
2:52 190
4:46 47
9:27 47
14:41 47

2 Maccabees
* 49
6:13–17 185

Psalms of Solomon
9:9 190

Sirach
44–49 44
44:20 190
45:5 197
50 45

Testament Levi
19:1 185

Testament Solomon
19:3 97
21:1 97

Wisdom
3:8 105
12:2 182
13:1 210
18:4 196

Qumran Writings

Cairo Damascus Document 22, 30

Genesis Apocryphon 17

1QH
XII 24–32 194

1QpHab
XI 17–XII 10 19

4QMMT 185 f.

4Q158 17

4Q175 30

4Q176 30

4Q177 30

4Q180 22, 30

4Q252 11, 13, 20–22, 24–31
I 22 f., 27
I 3 26
I 10 25
I 11 25
I 12 26
I 13 25
I 14–15 25
I 14 25
I 16 25
I 18 25 f.
I 19 25 f.
I 20 24
I 22 25
II 2 26
III 23 f.
IV 28
IV 3–7 26 f.
IV 5 29
IV 6 27
IV 7 29
V 1–7 28 f.

4Q253 21

4Q254 21

4Q254a 21
3 4–5 25

4Q364–367 17

4Q384 17

4Q391 17

Josephus

Contra Apionem
2.169 182
2.210 193
2.277 196

Antiquitates judaicae
15.136 197

Philo

De Abrahamo
69 f. 182

De migratione Abrahami
44 190

De mutatione nominum
177 190

De opificio mundi
75 197

De virtutibus
211–219 190

New Testament

Matthew
1:1 46
1:9–11 114
1:11 114
1:20 46
1:24 113
1:34 113
3:1 148
3:3 171
3:11 f. 113, 148
3:13–17 149
3:17 169
4:11 f. 114
5:14–16 174
7:7–10 374
8:5–13 149
8:6 149
8:8 f. 149
8:12 97
8:13 149
9:2–10 114
9:7 114
9:9 115
10:5 f. 47
11:10 113
11:14 136
12:16 122
12:18–21 169
12:28 98
12:38–42 89 f.
12:39 90
12:41 f. 104
12:41 90
12:42 85
13:47 274
13:53–58 136
15:11 113
15:13 113
15:39 114
16:1 98
17:5 48, 169
17:13 136
19:24 304
19:37 151
19:39 151
21:1–9 151
21:5 151
21:9 151
21:11 47
21:33–46 62
21:46 47
22:59 154
24:27 80
24:30 80, 215
25 322
26:6–13 150
26:6 150, 322
26:7 150
26:12 150
26:30 151 f.
26:31–35 151
26:31 152
26:34 151
26:36–41 153
26:36 153
26:48 f. 153
26:51 f. 153
26:51 153
26:56 153
26:57 f. 154
26:61 155
26:69–75 154
26:69 154
26:71 154
26:73 154 f.
26:74 155
27:1–26 156
27:1 141
27:12 156
27:15 157
27:16 f. 156
27:16 157
27:23 156
27:26 157
27:47 f. 158
27:52 f. 145
27:55 f. 158
27:57–61 143
27:60 158, 160
28:2–4 160
28:7 160
28:11–15 47

28:11 142
28:16–20 47
28:16 145
28:19 298

Mark
1:2 136
1:3 171
1:4 148
1:7 f. 148
1:9–11 149
1:27 113
1:33 314
2:1–3:36 112
3:6 112
4 113
4:33 113
4:34 113
4:41 113
6:1–6 136
7:35 173
8:11 98
8:17 113
8:21 113
8:29 113 f.
8:31–33 113
8:38 363
9:7 48
9:13 136
9:24 361
9:29 361
9:31 f. 113
10:25 304, 314
10:32–34 113
11:1–10 151
11:9 151
12:1–12 62
14:3–9 150
14:3 150
14:8 150
14:26 151
14:27 152
14:29 152
14:30 151
14:32–38 153
14:32 153
14:43–50 153
14:44 153
14:47 153
14:48 f. 153
14:50 153
14:53–65 113
14:53 f. 154
14:54 155
14:61 113
14:62 113
14:66–72 154
14:66 f. 154
14:69 154
14:70 154 f.
14:71 155
15:1–15 156
15:2 156
15:4 156
15:6 157
15:7–9 156
15:14 156
15:15 157
15:35 158
15:40 158
15:42 158
15:46 158
16:1 158
16:4 160
16:5 160
16:7 160
16:15–18 142

Luke
1–4 282
1:1–4:30 275
1 f. 168
1:1–4 240
1:4 240
1:8–20 168
1:8 176
1:17 136
1:26–38 168
1:27 46
1:32 46
1:35 173
1:46–56 46
1:67–70 168
1:68–80 46
1:68–75 168
1:69 168

1:70 168
1:72 168
1:73 168
1:76–79 168 f., 171
1:76 f. 172
1:78 f. 169, 172 f.
1:79 169, 170, 177
2 171, 312
2:8 169
2:14 170
2:25–35 146
2:29–35 142
2:29–32 170, 173, 176
2:30 170, 172, 179
2:31 f. 170
2:32 177
3 171
3:1–18 148
3:1 275, 279
3:3 148, 172
3:4–6 163, 169, 171, 176
3:4 171
3:6 170 f., 173, 179
3:15–17 148
3:15 136, 148
3:16–18 148
3:16 136
3:19 f. 149
3:21 149
3:22 92, 169, 173
3:32–38 46
4:1–13 86, 92
4:1 173
4:14–16 136
4:14 173
4:16–30 172, 178
4:16–20 176
4:18 f. 46, 163, 172, 174 f., 178 f.
4:18 174
4:22–24 136
4:24 46
4:25–27 173
4:31 275
4:41 122
4:43 173
4:44 172
4:46–54 149
5:1–11 148
5:14 282
5:26 160
5:39 160
6:17 282
6:20–49 92
6:20–22 103
6:20 f. 100
6:22 92
6:29 92
6.30 92
6:46 96
6:47–49 92
5:26 160
5:39 160
7 150 f.
7:1–10 87, 149
7:2 149
7:3 f. 136
7:3 149
7:6 f. 149
7:6 96
7:7 160
7:10 149
7:18–23 174
7:22 87, 173 f.
7:23 92, 100, 282
7:35 103
7:36–50 150
7:36–38 281
7:38 150
7:40 150
8:1 172
8:4–15 174, 178
8:9 283
8:10 174 f.
8:16–18 174
8:19 282
8:20 f. 283
8:39 172
9:2 160, 172
9:10–17 136
9:32 136
9:33–36 46
9:35 48, 169
9:40 282
9:57–11:51 87
10 100
10:2–16 87

10:21–24 175
10:21 98, 282, 285
10:22 285
10:23 f. 175
10:23 100
10:39 176
10:41 176
11:14–52 87
11:14–23 90
11:14 87
11:15–35 87
11:16 87–90, 93, 98
11:29–32 88 f., 282, 284
11:29–31 87, 89, 93
11:29 f. 87, 98
11:29 88
11:30–32 90
11:30 87 f., 104
11:31 f. 87–92, 100, 102, 104 f.
11:31 85–87, 93, 95–98, 100–107
11:32 103
11:33–36 174
11:39–51 87
11:42 282, 286
11:49–51 282, 285
11:49 160
12:3 172
12:6 282, 285
12:8 282
12:16–20 274
12:19 160
12:27 98
12:28 282, 285
12:32 282
12:38 282
12:43 100
13:1–9 282, 285
13:16 173
13:28 284
13:29–35 282
13:29 97, 103
13:33 46
13:38 282
13:47 176
14:13 173
15 349
15:11–32 282
16:8 136, 174
17:10 282
17:14 282
18:18–19:10 175
18:18–30 175
18:19 f. 282
18:19 286
18:20 286
18:25 304
18:31–34 282, 284
18:31–33 284
18:32 160
18:35–43 175
18:38 f. 175
19 151
19:1–10 175
19:25 160
19:28–40 151
19:28 163
19:29–46 282
19:38 151
20:1 173
20:9–19 62
20:9–18 282
20:37 f. 282
21:18 282, 285
21:21 f. 282
21:27 80
22:15 176
22:16 282
22:19 f. 160
22:21–23 152
22:24–30 152
22:28 105
22:30 105
22:31–38 153
22:31–34 136, 151
22:31 f. 152
22:31 152
22:32 152
22:33 152 f.
22:34 151 f.
22:35–38 285
22:35–28 282
22:35 169
22:37 163
22:39 153
22:40–46 153
22:47–53 153

22:47 f. 153
22:49–51 282, 285
22:50 153
22:51 153 f.
22:52 f. 153
22:53 154
22:54–62 154
22:54 153, 155
22:55 f. 155
22:56 154
22:58 154
22:59 136, 155 f.
22:61 155, 156
22:66 155
22:67–70 136
22:67 136
22:70 136
23:1–25 156
23:1–7 157
23:2 156 f., 282, 284
23:4 136, 156 f.
23:8–16 157
23:8–12 157
23:10–16 136
23:13–22 136
23:14 156
23:15 157
23:16 f. 156
23:16 157
23:17 157
23:18–24 157
23:18 157
23:22 136, 156 f.
23:27–31 159
23:33 158
23:35 169
23:36 158
23:38 159
23:39–43 141, 159
23:42 f. 146
23:43 282
23:44 169
23:46 158 f.
23:49 158 f.
23:53 136, 158
23:54 158
23:56 158
24 159
24:1 136, 159 f.
24:2 160
24:3 160
24:4 136, 160
24:6 160
24:9 160
24:12 138, 160
24:13–35 136, 160, 175
24:16 175
24:25 285
24:26 f. 160
24:31 175 f.
24:32 160
24:36 136, 160 f.
24:37 f. 160 f.
24:39 f. 161
24:39 160
24:40 160
24:41 160 f.
24:44–47 160
24:44–46 177
24:44 165
24:46–49 179
24:46 f. 176
24:47 172, 176, 180
24:48 176
24:49 160
24:51 160
24:52 160
24:61 156
24:62 156

John
1:1 265
1:3 51
1:4 f. 258
1:4 265
1:5 265
1:6 265
1:9–11 117
1:9 258, 265
1:10 117, 265
1:11 117, 267
1:12 267
1:13 268
1:14 117, 136, 263, 265, 267
1:17 47
1:18 117, 259, 265

1:19–34 148
1:19 f. 148
1:19 148
1:20 136
1:21 136
1:23 266, 269
1:24 148
1:28 148
1:29–34 117
1:29 313
1:32–34 149
1:33 119
1:34 48, 169
1:35–51 116–118
1:41 116
1:45 116
1:49 116 f.
1:50 116
1:51 116
2:1–11 136
2:19 160
3 118, 120 f., 143
3:2 118
3:3 120
3:5 f. 268
3:5 120
3:8 269
3:25–36 117
3:29 322
4 46
4:19 47
4:25 47, 116
4:26 116
4:29 47, 117
4:31–38 119
4:39–42 117, 119
4:42 117
4:44 46
4:46–54 149
4:47 149
4:51–53 149
5–10 116
5:18 116
5:19–47 116
5:24 266
5:25 269
6 120 f.
6:1–5 312
6:14 47, 136
6:38 266
6:62 116, 118, 120
6:63 120, 268
7 120 f., 138
7:33–36 120
7:33 120
7:35 120
7:37 f. 120
7:39 120
7:40 47
7:50 143
8:12 258
8:16 266
8:18 266
8:42 266
9 116, 118, 138
9:5 258
9:9 121
9:33 116
9:35–38 116
10 138
10:22–39 116
10:24 136
10:25 136
10:30 116
10:36 136
11 118
11:1 f. 150
11:2 150
11:25 f. 118
11:25 118
11:27 118
11:39 f. 118
11:42 266
11:43 269
11:51–53 143
12 138
12:1 150
12:3–8 150
12:3 150
12:12–19 151
12:13 151
12:15 151
12:16 160
12:17 f. 151
12:19 151
12:27 153

12:28 269
12:36 136, 174
13–17 121
13:21–30 152
13:31–17:26 116, 119
13:31–35 152
13:36–14:31 119
13:36–14:11 119
13:36–38 136, 151
13:36 152
13:37 152 f.
13:38 151 f.
14–17 153
14:6 269
15:1–16:14 119
15:15 342
16:16–33 119
16:25–33 119
16:25 119
16:26 119
16:27 119
16:28 116, 118 f.
16:29 119
16:30 119
17 120
17:8 120
18:1–11 153
18:1 153
18:2 153
18:6 154
18:8 f. 154
18:10 153 f.
18:11 153
18:12 153
18:13 155
18:15 f. 155
18:17 154 f.
18:18 155
18:19–24 156
18:20 117, 153
18:24 155
18:25 154
18:26 154 f.
18:28–19:16 156
18:28 155
18:29–40 158
18:29 f. 156
18:34 156
18:37 136
18:38–19:6 136
18:38 156, 158
18:39 f. 156
18:39 157
18:40 157
19:1–7 158
19:1–5 157
19:1–3 136
19:4 156, 158
19:5 313
19:6 156, 158
19:8–16 158
19:12 141
19:15 157
19:17 158
19:19 158
19:25 f. 158
19:26 158
19:28 159
19:29 158
19:30 158
19:34 258, 322
19:37 215
19:38–42 144
19:39–42 159
19:39 f. 158
19:39 143, 150
19:41 154, 158
19:42 158
20 159
20:1 136, 159 f.
20:3–10 160 f.
20:5 138
20:9 160
20:11–29 136
20:11–18 160
20:12 136, 160
20:15 154
20:19–23 159
20:19 136, 160 f.
20:20 160 f.
20:24–29 159–161
20:26 160 f.
20:28 118
20:30 110
20:31 48
21 148, 152

21:1–19 148
21:4 f. 274
21:15–19 152

Acts
1:2 173
1:8 177
3:22 47
5:38 f. 143, 145
7:49 f. 163
8 72
8:5 172
8:32 f. 163
9 177
9:1–19 177
9:20 172
10:37 172
10:42 172
12:6–10 144
13 163, 177
13:25 148
13:31 159
13:34 163
13:44–52 176, 178
13:46 f. 176
13:47 163, 175, 178, 180
15:21 172
16:26 173
19:13 172
20:23 173
20:25 172
22:6–16 177
26:16–18 179
26:18 175
26:23 178
28 163
28:25–28 173 f., 178
28:26 f. 163
28:27 179
28:28 170, 172
28:31 172

Romans
* 183
1:17 74 f.
2:16 186
2:19 175
3:10–18 188, 194
3:19 f. 194
3:20 196
3:21 184
3:28 201
3:31 184
4 181
4:15 195 f.
5:19 187
5:20 195 f.
7:7–25 196
7:10 198
8:3 f. 181, 194
8:3 197, 200
8:4 194
8:8–25 286
8:11–10:2 286
8:18–22 198
9:6–33 287
9:25 f. 77
9:25 78 f.
9:29 212
13:8–10 199 f.
13:14 326

1 Corinthians
* 328, 367–369
6:15 328
8:4–6 368
8:7–13 368
9:9 184
9:27 326
13:11 324
15:5 f. 145

2 Corinthians
* 183, 322
3:6 194
3:9 194 f.
5:10 201
5:21 181
11:2 329
11:13 278

Galatians
1:4 186
1:7 276, 278
1:8 f. 279
1:13 f. 188

1:15 f. 183, 197
2 277 f.
2:9 277
2:11–14 277
2:14 276
2:15–21 183 f., 189
2:15 184
2:16 184–187, 193
2:17 188
2:18 188
2:19 184, 187 f.
2:20 186–188, 327
2:21 184, 189
3:1–4:11 189
3:1–5 189
3:2 190, 198
3:5 189 f., 198
3:6–4:7 189
3:6–9 189 f.
3:6 190
3:7 190
3:8 184, 191
3:10–14 189, 193 f.
3:10–12 193
3:10 181, 186, 188, 193–195, 197
3:11 f. 193 f.
3:11 74, 76, 181, 194
3:12 186, 193, 197 f.
3:13 184, 188, 193, 260
3:14 193
3:15–18 189 f.
3:17 181, 197
3:18 197
3:19–25 188, 190, 195
3:19 f. 197
3:19 184, 188, 195–197
3:20 197
3:21 184, 186, 194, 196–198, 200 f.
3:22 184, 187, 198
3:23 198
3:24 184, 196, 198
3:26–29 190
3:28 193
3:29 193
4:1–7 190
4:6 193
4:7 193
4:8–11 189 f., 192, 200
4:12–5:12 189
4:12–20 189 f.
4:21–31 189–192
4:21 183 f., 191 f.
4:22 191
4:23 191
4:25 f. 191
4:25 192
4:30 184, 192
5:1–12 189 f.
5:1 190
5:3 186, 199
5:6 201
5:12 190
5:14 183 f., 188, 199 f.
5:16 200
5:17 200
5:18 184, 189, 199 f.
5:21 200
5:22 f. 200
5:23 199 f.
6:2 327
6:12 f. 182
6:15 198
9:13 73
11:4 73 f.

Ephesians
* 322, 328 f.
5 329, 334
5:8 174

Philippians
1 173
1:29 187
3:5 f. 188
3:6 185 f., 194
3:9 197
3:21 329

Colossians
2:5 187

1 Thessalonians
5:5 174

1 Timothy
* 332

Hebrews
1:7 69 f., 72
10:36–39 76
10:36 76
10:37 f. 76
10:38 74, 76
11:13–16 192

James
2:14–26 201
3:2 f. 326

1 Peter
2:10 77, 80

2 Peter
2:17 169

Revelation
* 331
1:1 209, 212 f., 216
1:3 213
1:4 210, 213, 215, 220, 228
1:5 210, 215
1:7 211, 215 f., 220, 223, 229
1:11 220
1:13 80
1:14 80
1:19 216
2:23 223
2:26 221 f.
2:27 211, 221–223
3:17 220
4:1 216
4:2–6 211
4:5 227
4:6 211
4:8 211 f., 231, 234
4:19–3:22 216
5:1 227
5:11 213
6:16 211
7:16 f. 211
7:17 210, 223 f., 229
8:8 213
8:10 213
9:7–9 219 f.
9:7 f. 218
9:7 219
9:8 219
9:9 218 f.
10:7 212 f., 228
11:3–13 146
11:11 209–211, 219, 225 f.
12:7 210
13:7 227 f., 232
14:5 211, 220 f., 228
14:8 227
15:3 f. 211, 227, 229 f.
15:3 213, 217
15:4 230 f.
16:5 213
17:9 213
17:14 214 f.
19:1 220
19:3 220
19:4 220
19:6 220
19:15 211, 221 f.
19:17 f. 217
19:20 213
19:21 217
20:1–3 146
20:3 213
20:4 217
20:8 f. 217
20:9 211, 214, 227
20:13 213
21:1 f. 217
21:4 211, 223 f., 229
21:7 211
21:9–22:5 217
22:1–3 61
22:1 213
22:6 212, 228
22:9 213
22:18 f. 209
22:18 213

Early Christian Literature

Adamantius

De recta in deum fide
1.1 286
1.23 285
2.12 277
5.12 285

Augustin

Confessiones 344

1 Clement
34:6 231

Clement of Alexandria

Paedagogus
1.5.12.2 274
1.6.38.2 274
2.12.125.2 274

Stromateis
1.21.145.2 274
2.6.29.3 274
6.11.95.3 274
6.13.106.2 274

Epiphanius of Salamis

Panarion
1.1.5 140
1.1.8 140
42 281
42.10.2 281
42.11.3 282
42.11.4–5 282
42.11.6 281–286
42.11.17 281

Eusebius

Historia ecclesiastica
2.2.4 272

Gospel of Nicodemus
1 141
1–16 140, 144
1–9 140
1:1 141
2:1 141
2:3 141
2:4 141
5–8 141
7 141
9:1 141
9:5 141
10 f. 140 f.
10:2 141
11:3 142
12 f. 140
12 142
13 142
14 140
14:1 145
14:3 142
15 f. 140
15:1 142
15:2–4 142
15:5 f. 142
16:1 142
16:2 f. 143
16:2 145
16:3 145
16:5 145
16:6 143
16:7 143
16:8 140, 143
17–27 140, 144
17:1 145
18–27 145
18 f. 146
20 146
21:1 146
21:3 146
22:2 146
23 146
24 f. 146
24:1 146
25 146
26 146
27 145

Jerome

Commentariorus in epistulam ad Galatas
* 193

De viris illustribus
53 272

John Chrysostom

In epistulam ad Galatas commentarius
* 194

Nag Hammadi

Gospel of the Egyptians (NHC III,2; IV,2)
* 260

Apocryphon of John (NHC II,1; III,1; IV,1; BG 8502,2)
* 261, 266

Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1)
35:1–42:3 255
35:12 f. 265
35:32–36:3 257
35:33 f. 265
36:4 f. 257
36:5 265
36:12–14 257
36:22 f. 257
37:3–13 258
37:4 f. 265
37:7 f. 265
37:13 f. 265
37:18–20 265
38:13 266
38:22 261
38:23 265
39:6 265
39:7 261
39:12 f. 265
40:31 f. 267
40:36 267
41:15 f. 267
41:27 f. 267
41:32 f. 267
42:4–46:4 258
43:19–44:29 267
45:28 f. 267
46:5–50:21 255
46:5–33 257
46:5 f. 265
46:5 257
46:31 f. 265
46:32 f. 265
46:32 255
47:13–31 259
47:13 f. 257
47:14–17 267
47:14 f. 263, 265
47:15 f. 267
47:15 265
47:18 f. 265
47:24 f. 265
47:24 265, 267
47:28 f. 265
49:5 261
49:21 f. 267
49:28–32 267
50:9–12 261
50:11 f. 263
50:12–16 260
50:12–15 267
50:14–16 263
50:15 265
50:21 257

Origen

Contra Celsum
2.27 273

Ptolemy (the Gnostic)

Epistula ad Floram 254

Tertullian

Adversus Marcionem
1.2.1–2 277
4 271
4.2.1 276
4.2.4–5 277
4.2.4 274, 277
4.2.4.3 275
4.3.2 276 f.
4.3.4 278
4.3.5 279
4.4.1 276

4.4.4 278
4.4.5 279 f.
4.5.4–5 279
4.7.1 275
4.25.10 285
4.27.4 286
4.29.1–3 285
4.43.4 285
5.14.6 286

De praescriptione haereticorum
23 277

Greek and Roman Literature

Diogenes Laertius

Vitae philosophorum
7.55–57 256

Galen

De sanitate tuenda
* 369

Pliny the Elder

Naturalis historia
6.161 97

Qur'an

1:6 299
2:35 297
2:87 297
2:97 f. 297
2:117 302
2:246–251 297
2:248 297
3:65 306
3:79 f. 298 f.
3:93 297
4:17 302
5:21 299
5.27 298
5:48 303
5:83 303
6:7 293
7:40 304
9:111 296
10:94 304
12:111 303
16:43 f. 303
16:103 292
17:1 299
17:7 299
18:94 297
19:11 299
19:58 303
20:12 299
20:85 298
21:79 297
21:85 298
21:94 293
21:96 297
21:105 304
22:37 297
22:40 299
23:20 299
25:5 292
26:196 296
27:82 297
29:28 293
31:15 299
33:40 299
38:48 298
40:53 296
43:59 298
46:12 303
53:36 296
54:53 293
61:14 298

68:1 293
85:22 296
87:18 296
87:19 296
89:10 298
95:2 299
96:4 293

Index of Modern Authors

Åkesson, E. 344
Aarne, A. 56
Abdel-Haleem, M. A. S. 292
Abou El Fadl, K. 296
Adang, C. 296
Adler, W. 220
Aland, B. 211
Aland, K. 160
Alexander, Ph. S. 238, 241, 245, 248
Alkier, St. 101, 207, 209, 212
Allegro, J. M. 20
Allen, G. 212, 218
Allison, D. C. 86, 97–102, 106
Amadi-Azuogu, C. A. 195
Ambros, A. 301
Ameling, W. 220
Andersen, J. O. 307
Anderson, R. T. 38
Arberry, A. J. 292
Asch, Sh. 241 f.
Assmann, A. 103
Atwood, C. D. 322 f., 330
Augustin, Ph. 243 f., 247 f.
Auld, A. G. 44
Aune, D. E. 213, 246

Baarda, T. 267
Bachmann, M. 185 f., 200
Back, S.-O. 125, 236
Bannister, A. G. 292
Barclay, J. 199
Barr, D. 367
Barstad, H. M. 43, 166
Barthélemy, D. 71
Barton, J. 17
Bauckham, R. 240
Bauer, Th. 295
Baur, F. Chr. 129, 130
Bauschke, M. 294
Beale, G. K. 166, 168, 209, 214
Becker, E.-M. 250
Becker, J. 181, 191, 196–198, 200
BeDuhn, J. 275, 281, 283 f., 286
Beers, H. 164
Belle, G. van 110, 133
Ben-Hayyim, Z. 41
Berger, K. 129, 134 f.
Berlejung, A. 92
Bernstein, M. J. 16, 20 f., 181, 235
Berrin, S. L. 20
Betz, H. D. 183 f., 188 f., 195, 197–199
Beuken, W. A. M. 173
Beyreuther, E. 322
Bhabha, H. K. 356
Bjørnson, B. 338, 352
Blenkinsopp, J. 44, 47
Blinzer, J. 126, 131 f.
Bloch, C. B. 313
Block, B. 344
Blythe, C. 328
Bockmuehl, M. 18
Böhm, M. 46
Boer, M. C. de 182, 184–189, 191, 195–197, 199
Børtnes, J. 343
Bösenecker, J. 93
Bohlin, T. 348
Bóid, I. R. M. 43
Boisliveau, A. 296
Boismard, M.-É. 135
Bons, E. 78
Borg, M. ter 295
Boström, C. J. 336, 342, 348
Boullate, I. J. 290
Bouriant, U. 242
Brain, R. 347
Brakke, D. 254
Brandenburger, E. 105
Brandenburger, H. 89
Brandes, G. 352
Bredius, A. 316
Brinner, W. M. 290

Brooke, A. E. 67 f., 74
Brooke, G. J. 15–18, 20 f., 24 f., 27, 31, 70
Brooks, P. 371 f.
Broshi, M. 17
Brown, R. E. 137, 244
Brown, W. P. 296
Bruce, F. F. 188, 195, 197 f.
Bruun, Ch. 349
Buch-Hansen, G. 354
Bucur, B. 241
Buhl, F. 290
Bultmann, R. 90, 131, 261, 357, 362, 364–367, 370 f.
Busse, H. 295, 306
Busto Saiz, J. R. 214
Butcher, K. 310, 312

Campenhausen, H. von 280
Canivet, P. 292
Capoa, Ch. di 313 f.
Cappelørn, N. J. 237
Carlson, St. C. 187, 191, 193
Carroll, J. T. 168
Carson, D. A. 168, 238
Carter, Ph. 371 f.
Catchpole, D. 90, 100, 105
Charles, R. H. 218
Charlesworth, J. H. 20, 44, 246
Chazon, E. 11, 31
Childs, B. S. 366
Clark, K. 314, 317
Clements, R. A. 11, 18, 31
Collins, A. Y. 99, 366
Collins, J. J. 44, 235, 362, 367
Colpe, C. 262 f.
Cosgrove, C. H. 187, 189
Cover, M. B. 192
Cowley, A. E. 42
Crawford, M. 273
Crawford, S. White 38
Cribbs, F. Lamar 135, 137 f., 148, 150 f., 153, 155 f.
Crone, P. 298
Cross, F. M. 70
Crossan, J. D. 244
Crown, A. D. 41
Cryer, F. C. 51
Culpepper, R. A. 147

Dahl, N. A. 118
Dalgaard, K. 11, 49, 140, 147, 236, 249
Damgaard, F. 37, 50, 147, 156
Daschke, D. 362, 366 f.
Dauer, A. 135, 137
Davies, P. R. 39, 43
Denaux, A. 126, 131, 139
Denzey, N. F. 261
deSilva, D. A. 187
Dexinger, F. 41 f.
Dillmann, A. 73
Dimant, D. 11, 17, 31
Dochhorn, J. 16
Dodd, Ch. 131 f.
Doré, G. 307 f.
Dormeyer, D. 87
Douglas, M. 368
Dube, Z. 361
Dubois, J.-D. 140
Dubos, R. 369
Dulaey, M. 234
Dunderberg, I. 111, 133
Dundes, A. 292
Dunn, J. D. G. 182, 185, 187–190, 192, 196 f.

Eckey, W. 188, 196
Edenburg, C. 38
Edwards, R. A. 88
Egevang, R. 310, 312, 314–316
Ego, B. 75, 77
Ehrman, B. D. 140, 250
Ekblad, E. R. 177
Ekenstam, C. 337
Elliger, K. 33
Elliott, M. W. 192, 194
Endsjø, D. G. 343
Engberg-Pedersen, T. 110, 118 f., 122, 250
Erikson, K. 362
Esler, Ph. 192, 194, 197, 199 f.
Evans, C. A. 16, 263
Evans, E. 271
Everson, A. J. 166

Fabry, H.-J. 22
Faderman, L. 347
Fatum, L. 147
Faull, K. M. 323, 329

Fee, G. D. 187
Fekkes, J. 211
Felter, K. 354
Fernández Marcos, N. 65, 214
Fichte, J. G. 128
Finsterbusch, K. 200
Firmage, E. B. 296
Firth, D. G. 166
Fitzmyer, J. A. 44, 165, 169, 171, 173, 281
Fleddermann, H. T. 88, 90–92, 98 f.
Florentin, M. 37
Fogleman, Aa. S. 322, 343
Fortna, R. T. 118, 133
Fossum, J. E. 41, 42
Foster, P. 242 f., 247
Foucault, M. 336
Freed, E. D. 47
Freedberg, D. 308, 310
Frenschkowski, M. 86, 96 f., 100
Freund, G. 196
Frey, J. 41, 103, 110 f., 122, 126, 132 f., 207, 213
Frey, T. S. 336
Friese, H. 103
Fröhlich, I. 22

Gall, A. F. von 37
Garborg, A. 352
García Martínez, F. 15
Gardner-Smith, P. 131 f.
Gaster, M. 40
Gatland, J. O. 338
Gaventa, B. R. 118
Gebauer, R. 190, 200
Geertz, C. 306
Geiger, A. 294
Gemeinhardt, P. 208
Genette, G. 208
Gerome, J.-L. 315
Gerson, H. 316 f.
Gibson, M. 318, 360
Giles, T. 38
Giliot, C. 300
Gillmayr-Bucher, S. 95, 97
Gmirkin, R. 50
Gnilka, J. 295
Goedendorp, P. F. 42
Gombis, T. G. 194
Goulder, M. 238 f.
Grabbe, L. L. 50
Grabe, J. E. 67
Graham, M. P. 45
Gregg, B. H. 88, 105
Gregory, A. 137, 240
Grieg, E. 338
Griesbach, J. J. 128
Griffith, S. 289–292, 296 f., 301–304
Gudme, A. K. de Hemmer 50, 60
Gunkel, H. 230

Haacker, K. 187
Haastrup, U. 310, 312, 314–316
Haenchen, E. 131
Hagner, D. A. 90
Hall, D. E. 349
Hall, J. 314–316
Hallbäck, G. 50
Halperin, D. M. 339
Halvgaard, T. B. 256 f., 269
Hamilton, E. 303
Hamm, D. 173, 175 f., 178
Hanhart, R. 68, 219
Harnack, A. 276 f., 280
Harrisville, R. A. 187
Hartenstein, J. 248
Hawting, G. R. 298
Hays, R. B. 101, 164 f., 170, 186, 207, 212
Hayward, P. A. 305
Heckel, Th. 272, 274
Heckel, U. 201
Hedrick, Ch. W. 263
Heidegger, M. 363–366
Heil, Chr. 88, 90 f., 99, 105
Heldermann, J. 267
Henderson, T. P. 237, 242–247
Hengel, M. 133, 201, 272
Herder, J. G. 127 f.
Hernández, J. 230 f.
Hieke, Th. 89, 207
Hietanen, M. 189
Hilhorst, A. 235
Hill, Ch. E. 264
Hjelm, I. 13, 35, 38–42, 45–47, 49 f., 60, 166
Höffding, H. 352

Høgenhaven, J. 11, 13 f., 18, 49 f., 125, 140, 236
Hoffmann, P. 85, 88, 91
Hoffmann, Th. 294
Hofrichter, P. L. 134, 137
Hole, W. 307
Holl, K. 281
Holmén, T. 90
Holmes, R. 67
Holst, S. 14, 17
Holtz, T. 165
Holtzmann, H. J. 130
Hooker, M. 199
Horgan, M. P. 20, 99
Horn, F. W. 182, 200, 220
Horst, P. W. van der 220
Hort, J. A. 160
Howard-Johnston, J. 305
Hoyland, R. 305
Huber, K. 91, 100, 103
Hübner, H. 182, 199
Hübner, U. 93

Isser, S. 41
Izydorczyk, Z. 140

Jain, E. 16
James, J. 373
Janhoff-Bultmann, R. 367
Janssens, Y. 261
Jarlert, A. 340 f.
Jauhiainen, M. 212
Jeffrey, A. 301
Jensen, H. 352
Jobes, K. 79
Johannesson, L. 336, 339 f., 342, 344, 346, 348
Johnson, L. T. 281
Jonge, M. de 126, 262
Joosten, J. 78
Joseph, S. J. 102, 106
Jülicher, A. 284

Käsemann, E. 362 f., 366 f., 370 f.
Kankaannieni, M. 125, 236
Karrer, M. 65, 70, 73, 79, 93, 190, 207 f., 212 f., 223, 226, 228, 230 f.
Kartveit, M. 38 f.
Keim, Th. 130
Kelhoffer, J. 207, 213
Kessler, S. 78
Kierkegaard, S. 363
Kim, H. C. P. 166
Kim, J.-H. 71, 78
King, K. 254
Kippenberg, H. G. 39, 41 f.
Klein, H. 87, 96, 105, 187
Kleinert, U. 85
Klinghardt, M. 281
Kloppenborg, J. S. 85 f., 88, 97
Klumbies, P.-G. 183
Knauf, E. A. 93
Knibb, M. A. 215, 221
Knoppers, G. N. 38
Kobelski, P. J. 99
Koch, D.-A. 75–77, 188
Koet, B. J. 172, 179
Koetschau, P. 273
Kollmann, B. 200
Konradt, M. 105, 190, 200
Kowalski, B. 209
Kraeling, C. H. 310, 312
Kraft, R. A. 15
Kraus, Th. J. 242–244, 247 f.
Kraus, W. 65, 71, 73, 79, 85, 93, 97, 103, 186
Krause, M. 262
Kremendahl, D. 188
Kreuzer, S. 65, 70 f., 78, 81, 85, 93, 231
Kristeva, J. 208
Kröger, R. 323
Kümmel, W. G. 281
Kuhn, H.-W. 88
Kupitz, Y. 50, 56

Laato, A. 236
Labahn, A. 199
Labahn, M. 85–88, 90, 92, 96, 101, 104–106, 126, 131, 133 f., 195, 199, 207, 214 f., 220–223, 227, 230, 233
Lagarde, P. de 68, 78
Lambrecht, J. 188 f., 194, 198, 217
Landquist, J. 339, 344, 346, 349
Lang, M. 104, 126, 131, 133 f., 153
Langberg, H. 316
Lange, A. 22

Larsen, K. B. 317
Lawson, T. 306
Lehmann, H. 329
Lemaire, A. 93
Lemche, N. P. 50 f.
Lessing, G. E. 126 f.
Levenson, J. D. 44
Levinson, B. 38
Lichtenberger, H. 22, 44, 201
Lierman, J. 137
Lietzmann, H. 281
Lieu, J. 277 f., 281, 286 f.
Lillequist, J. 338
Lim, T. H. 19 f., 235
Lindars, B. 70, 238
Lindemann, A. 187, 199
Liverani, M. 49
Logan, A. H. B. 262
Lohmeyer, E. 185
Lohse, E. 182
Longenecker, R. N. 185, 187, 189, 191, 193, 195–198
Lorensen, M. R. 354
Lorentzen, J. 337
Louden, B. 50
Louw, J. P. 300
Lovering, E. H. 165
Lowy, S. 40, 42
Lührmann, D. 88, 92, 99, 106
Lüling, G. 290, 298
Lull, D. J. 196
Lumbard, J. E. B. 296
Lund, Ø. 166 f.
Lunde, J. 307
Lust, J. 81, 217
Luttikhuizen, C. P. 259
Lux, R. 95
Luxenberg, C. 290
Luz, U. 90, 105 f.

Macdonald, J. 41 f.
Machiela, D. A. 235
MacRae, G. W. 263
Madigan, D. 296
Magness, J. 22
Maier, A. M. 22
Malan, G. J. 126, 236, 239, 248
Mallen, P. 163 f., 180
Marchadour, A. 86
Marguerat, D. 237
Markschies, Chr. 139 f.
Martin, B. 200
Martin, D. 368 f., 370
Marttila, M. 236
Martyn, J. L. 184, 187–189, 195–198
Maschmeier, J.-Chr. 182
Masson, D. 300
Mathews, M. D. 213
Mathewson, D. 211
Matson, M. 137 f., 157, 160
Mazuz, H. 292
McAuliffe, J. D. 290
McDonald, L. M. 14 f.
McDonough, S. M. 213
McKeating, H. 44
McLean, N. 67 f., 74
Meek, J. A. 165
Meeks, W. A. 47
Meinhold, A. 92
Meiser, M. 188, 190–192, 195, 200
Mell, U. 102
Melzer-Keller, H. 89, 105
Menken, M. J. J. 212, 215
Merk, O. 190
Merkel, H. 273
Merz, A. 329
Metzger, B. 14, 160
Meuter, N. 103
Milik, J. T. 20
Miller, D. R. 323
Moo, D. J. 182 f., 185, 188, 191, 195–198
Moody Smith, D. 126, 128–133, 135
Morabito, V. 42
Morgan, R. 137
Mosse, G. L. 337
Moţ, L. 208
Mowat, H. 358
Moxnes, H. 335, 343, 349
Moyise, St. 207, 212, 220
Müller, L. K. 147, 237
Müller, M. 11, 14, 18, 45, 48–51, 65, 85, 109, 125 f., 135, 137, 140, 162, 165, 180, 182, 186, 195, 198, 235–239, 242, 250, 253 f., 289 f., 303, 321, 335, 352
Müller, W. W. 97
Mulder, O. 45

Mullen, E. T. 43
Munnich, O. 216
Muraoka, T. 226
Mussies, G. 208
Mußner, F. 184, 188, 198 f.
Mustakallio, A. 165
Myles, R. J. 328

Nagel, T. 261
Nanos, M. D. 182
Negev, A. 312
Neirynck, F. 126, 131–133, 138, 155, 161
Nestle, E. 211
Neumann, Th. 92
Neuwirth, A. 291 f., 294 f., 300, 306
Newby, G. D. 300
Nickelsburg, G. W. E. 165, 238
Nicklas, T. 242–244, 248
Nida, E. A. 300
Nielsen, J. T. 108, 125, 137, 147, 161, 236 f., 249
Nissen, A. 338
Noack, B. 131 f.
Nordgaard, St. 196 f.
Noth, M. 94–96

Oegema, G. S. 44
Omerzu, H. 237, 240, 243

Pacaci, M. 296
Pajunen, M. 14, 16
Pakkala, J. 236
Pao, D. W. 164, 168, 170–172, 179
Parkhouse, S. 243
Parsons, J. 67
Pasolini, P. P. 318
Paulsen, Th. 209
Penner, J. 14
Perkins, Ph. 240
Petersen, A. K. 22, 147, 235
Petterson, Chr. 321 f., 328 f., 343
Peucker, P. 322 f., 330
Piccirillo, M. 312
Pitre, B. 246
Pleše, Z. 140
Poirier, P.-H. 255–257, 259–261, 264–268
Pollmann, I. 196
Polzin, R. 34
Popkes, E. E. 147
Porter, St. E. 16, 90
Poulsen, F. 50, 164–167, 170, 173, 177
Preissler, H. 260
Pritchard, J. 51, 293
Procházka, S. 301
Puech, É. 21 f., 24, 27–30, 235
Pummer, R. 38, 41

Quensels, O. 349
Quispel, G. 254

Radl, W. 196
Räisänen, H. 182, 200
Rahlfs, A. 219
Ralphs, A. 68–70, 73 f., 77 f.
Rambo, S. 373
Rasimus, T. 254, 259
Rau, E. 97
Reeves, J. C. 290, 300 f.
Reichel, J. 327
Reimarus, H. S. 126 f.
Reinbold, W. 190, 194
Reinhartz, A. 241
Reinmuth, E. 101–103, 200
Reiser, M. 88, 91, 96, 98, 105
Renn, J. 103
Ress, J. H. 127
Rey, J.-P. 292
Ricoeur, P. 103
Ringgren, H. 165
Rippin, A. 290, 295
Robbins, V. K. 300
Roberts, C. H. 15
Robinson, Ch. 305
Robinson, J. A. T. 134
Robinson, J. M. 85, 262 f.
Robinson, N. 300
Rodhe, E. 345 f.
Roetzel, C. J. 181
Roggema, B. 292
Rohde, J. 183, 188, 191, 195, 198 f.
Rondez, P. 98
Rosen, W. von 339
Rosner, B. 200

Roth, D. Th. 86 f., 101, 105, 275, 283 f., 286
Rowland, Chr. 367
Rubin, U. 292
Rudolph, K. 261
Rudolph, W. 33
Rüsen, J. 101
Ruiten, J. van 236
Rydberg, V. 340, 342, 352

Sabbe, M. 133, 154
Sæbø, M. 17
Sänger, D. 93, 184, 186–187, 189, 191, 196, 198, 209
Särkiö, P. 93, 96
Saleh, W. 290, 296
Salo, K. 165
Salzman, M. R. 220
Sanders, E. P. 139, 156, 182, 185, 199
Sanders, J. A. 14 f.
Sanderson, J. E. 38, 39
Sanjek, R. 376
Saukkonen, J. M. 22
Sawyer, J. F. A. 179
Saxl, F. 308
Sayers, D. L. 241 f.
Schärtl, M. 140
Scharen, C, 358
Schelling, F. W. 128
Schenke, H.-M. 261
Schiffman, L. H. 16 f., 20, 22
Schimanowski, G. 212
Schlegel, J. 103, 110, 133
Schleiermacher, F. D. E. 128
Schlier, H. 185, 188, 191
Schlosser, J. 86
Schmid, J. 221, 226
Schmithals, W. 126, 128–133, 135
Schnabel, E. J. 168, 170–172, 179
Schniewind, J. 135, 136, 138, 148 f., 151 f., 156–158
Schnelle, U. 85, 102 f., 110, 122, 126, 185, 195, 199
Schoeler, G. 293
Schottroff, L. 86
Schrage, W. 199
Schreiber, St. 104
Schröter, J. 88, 90, 93, 139 f., 183
Schulze, W. A. 128
Schwartz, D. A. 18
Schwartz, E. 130
Schweitzer, A. 127, 363 f.
Schweitzer, S. 45
Scudieri, M. 312
Seccombe, D. 164, 178
Sedgwick, E. K. 338
Segal, M. 17
Segbroeck, F. van 110
Seidel, J.-G. 322, 329
Seitz, C. R. 44
Selden, D. L. 40
Sellin, G. 191 f.
Sells, M. 306
Sevrin, J.-M. 255
Shellard, B. 137, 148 f., 151–153
Shoulson, M. 37
Sigismund, M. 78, 226, 231
Silverstolpe, F. 339, 349
Sim, J. H. 209
Sinai, N. 301
Skak Barfod, P. 307
Skeat, Th. C. 15
Skehan, P. W. 38 f.
Slater, T. B. 214
Smart, J. D. 167
Smiles, V. M. 183, 188, 196 f.
Smith, D. L. 246
Smith, J. Z. 293
Smith, M. 17
Söderström, G. 339, 341
Söding, Th. 133, 195, 200
Sölle, D. 362
Sommer, M. 218
Sparks, J. T. 45
Speyer, H. 295
Stark, R. 305
Stegemann, E. 196
Stendahl, K. 182
Stenhouse, P. 40
Steward, A. 356
Stone, M. E. 238
Stowasser, B. 295 f.
Straub, J. 101, 103
Strauss, D. F. 128, 129
Stroumsa, G. G. 297
Stuckenbruck, L. T. 213

Sullivan, S. 37
Swete, H. B. 67 f., 218
Swinton, J. 358

Tal, A. 37, 42
Tengström, S. 42, 43
Thackeray, H. St. J. 68, 74
Theißen, G. 87, 92, 104
Theobald, M. 118
Thom, J. 92
Thompson, St. 208
Thompson, Th. L. 14, 42, 46, 49–59, 135, 147, 166, 239
Thormodsæter, S. 340
Thyen, J.-D. 295
Tigchelaar, E. 235
Tilly, M. 220
Tischendorf, C. von 140
Tiwald, M. 91, 105, 199
Toit, D. S. du 183
Tomson, P. J. 200
Tóth, F. 207, 213
Tov, E. 15–17, 38, 181
Trafton, J. L. 20, 24
Tripaldi, D. 223, 225
Trobisch, D. 272
Tronier, H. 50, 147
Tsedaka, A. 37
Tsedaka, B. 37
Tsedaka, I. 37
Tsedaka, R. 37
Tuckett, Chr. M. 86, 88, 90, 99, 110, 199
Turner, J. D. 255 f., 259 f., 263 f., 267 f.
Tzoref, S. 22, 30

Ukwuegbu, B. O. 185 f., 195
Ulrich, E. E. 14 f., 38 f., 70

Vaganay, L. 243
Vahrenhorst, M. 79
VanderKam, J. C. 15–17, 20
Van Seters, J. 43–45
Verheyden, J. 110, 131
Vermes, G. 236, 302
Vermeylen, J. 173
Vigen, A. M. 358
Vinzent, M. 272, 281
Vögtle, A. 90
Vogt, P. 322 f., 329, 333
Volz, P. 105
Vouga, F. 183, 186, 188–191
Vries, J. de 70, 79, 94, 231

Wälchli, S. 86, 93
Wajdenbaum, Ph. 50
Waldman, M. R. 290
Walker, J. 297
Watson, F. 127, 237, 240, 242 f., 272, 274
Watts, R. 165 f., 177
Wedderburn, A. J. M. 262
Weiss, B. 296
Weisse, Chr. H. 130
Weissenberg, H. von 236
Wellhausen, J. 130
Werin, A. 344
West, G. O. 357
Westcott, B. F. 160
Westerholm, St. 199
Wikner, P. 335–352
Wild, S. 292, 296
Wilk, F. 97, 208
Willert, N. 137
Williams, F. 281
Williams, M. A. 253 f.
Williams, S. K. 187 f., 192, 194, 199
Williamson, H. G. M. 166, 238
Wilson, R. McL. 262
Wilson, S. G. 199
Wilson, T. A. 200
Winger, M. 199
Wirth, A. C. 314
Witetschek, St. 221
Wittgenstein, L. 294
Witulski, Th. 191, 193
Wolff, H. W. 78
Wollstadt, H.-J. 321
Wolter, M. 91, 105, 220
Wooden, G. 71, 79
Wrede, W. 112, 114 f., 117, 123
Wright, N. T. 182
Würthwein, E. 94, 96 f.
Wulf, Chr. 302
Wurst, G. 147

Xeravits, G. G. 44

Young, N. H. 194

Zahn, M. 11, 139, 235
Zammit, M. R. 301
Zanetti, S. 208
Zangenberg, J. 46, 96
Zeller, D. 88, 102
Ziegler, J. 70, 73, 77, 209, 223 f., 229
Zimmermann, R. 86 f., 92, 101, 105, 154, 200
Zobel, K. 44
Zsengellér, J. 140, 217, 236
Zuffi, S. 313, 315
Zumstein, J. 237