

HERMENEUTIK ODER
VERSIONEN DER BIBLISCHEN INTERPRETATION VON TEXTEN

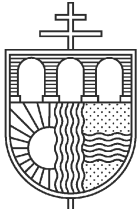
HERMENEUTIK ODER VERSIONEN DER BIBLISCHEN INTERPRETATION VON TEXTEN

33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged
von 23. bis 25. August 2022



Szeged 2023

Unterstützung durch Gál-Ferenc-Universität, SZNBK Foundation,
Katholische Diözese Szeged-Csanád, Both Antal Foundation



Schirmherren der Konferenz

DR. LÁSZLÓ KISS-RIGÓ Bischof von Szeged-Csanád,
PROF. DR. LEVENTE BALÁZS MARTOS, Weihbischof von Esztergom,
PROF. DR. SZABOLCS ANZELM SZUROMI emeritierter Rektor (PPKE),
PROF. DR. ODA WISCHMEYER, Universität Erlangen,
PROF. DR. MARTIN MEISER, Universität des Saarlandes,
PROF. DR. IMRE KOCSIS, Pázmány Péter Katholische Universität,
PROF. DR. OTTÓ PECSUK Generalsekretär der Ungarischen Bibelgesellschaft,
PROF. DR. ZOLTÁN KUSTÁR, Reformierte Theologische Universität Debrecen,
PROF. DR. TIBOR FABINY, Direktor des Forschungszentrums
für Hermeneutik.

Lektoriert von

GYÖRGY BENYIK, SZABOLCS CZIRE, GYÖRGY KUSTÁR,
ZOLTÁN KUSTÁR, MARTIN MEISER, ATTILA NÉMETH,
FERENC PATSCH SJ

Herausgegeben von
GYÖRGY BENYIK

Grafik und Typografie
ETELKA SZÖNYI

ISBN 978-615-6646-00-2 Ö
ISBN 978-615-6646-01-9 (Band 1) / ISBN 978-615-6646-02-6 (Band 2)

© Herausgeber und Autoren, 2021
© SZNBKA, 2022

CONTENTS

INTRODUCTION	1
Levente Balázs MARTOS: „Es gibt Dinge ...“ Laudatio auf Professor Imre Kocsis bei der Gnilka-Preisverleihung der Internationalen Bibelkonferenz von Szeged	5
ANCIENT BIBLICAL TEXTS, TRANSLATIONS, AND PHILOLOGICAL BIBLICAL HERMENEUTICS (György BENYIK)	7
Attila BODOR: Die Hermeneutik der Peschitta-Übersetzung des Alten Testaments	11
Ida FRÖHLICH: Peshar as a Method of Interpretation and a Literary Genre: From Daniel to the Qumran pesharim	25
József ZSENGELLÉR: Samaritan Hermeneutics	43
Martin MEISER: Unterschiedliche Übersetzungstechniken in der Septuaginta als Ausdruck unterschiedlicher Hermeneutik	59
Zoltán KUSTÁR: Die Hermeneutik der Schreiber und der Masoreten	77
József SZÉCSI: On Talmudic hermeneutics	87
Gottfried SCHIMANOWSKI: Philo als Bibelausleger. Spurensuche seiner Hermeneutik in <i>De Vita Mosis</i> I und II	97
Ludwig MONTI: Psalm 63: The Psalm of Desire. Hermeneutics and Traditional Readings	131
György KOCSI: Hermeneutik des Psalms 8. Die Rezeption der Psalmsüber- schrift Ps 8,1	141

Viktor KÓKAI-NAGY: Josephus über das „Schicksal“ der Pharisäer	149
Sándor ENGHY: Intertextuality in the work of Strack and Billerbeck. Lessons learned from textual studies	167
Ottília LUKÁCS: Cultural Memory as a Hermeneutical Device in the book of Nehemiah	179
Imre TOKICS: The World-famous Scholar Rabbi of Szeged: Immanuel Löw . .	197
Jutta Hausmann: Gen 17 – eine Herausforderung für christliche Lektüre im jüdischen Kontext	209
LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL BIBLICAL HERMENEUTICS (György BENYIK)	219
Mihály KRÁNITZ: The hermeneutics of Christian apologists	223
Zoltán OLAH: Die Hermeneutik des Hieronymus auf der Grundlage seines Jesajakommentars	233
Imre KOCSIS: Die Hermeneutik von Hieronymus anhand seiner Paulusbrief- Kommentare	247
Tord FORNBERG: Dionysios the Areopagite and the Bible	255
Miklós VASSÁNYI: Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps – An Analysis of Homily XI “On the hearing of the scriptures”	271
John Manabu AKIYAMA: The <i>Catena Aurea</i> and the Eastern Theology – with special reference to the Hungarian Translation of the <i>Catena Aurea</i> –	283
D. Francois TOLMIE: Thomas Aquinas’s interpretation of the <i>Letter to Philemon</i>	293
György BENYIK: Raschi als jüdische Quelle der christlichen Bibelinterpreten .	305
Mario CIFRAK, OFM: <i>De transfiguratione Christi</i> : Wirkungsgeschichte und Alexander von Hales	323

Gábor HAMZA: Joachim von Fiore und die Idee des „Drittes Reichs“ im 20. Jahrhundert	339
THE 16–17 TH CENTURY	
BIBLICAL HERMENEUTIC TRENDS (György BENYIK)	355
Benjámín BACSÓ: A XVI th century Anabaptist document, hermeneutics and church history examination	361
Orsolya BÁTHORY: The Issue of Biblical Hermeneutics in Péter Pázmány's <i>Kalauz</i>	371
Csilla GÁBOR: Polemics about the Bible in the First Half of the 17 th Century: Péter Pázmány and Péter Pécsváradi	383
Ádám SEBESTYÉN: Péter Bornemisza and his interpretation of the Bible	395
Kornélia KOLTAI: The commentary material of Simon Péchi's Bible- translation (1634)	405
Borbála LOVAS: Ferenc Dávid and the Bible	415
Ibolya MACZÁK: Bibelerklärende Predigten in der alten ungarischen Literatur ..	433
Ottó PECSUK: Hermeneutics of 16 th Century Latin Bible Translations	443
Gábor BOROS: Spinoza's Hermeneutics of the Bible	455
Zoltán PRANCZ: Biblical Hermeneutics in Pascal's <i>Pensées</i>	469
Zoltán ROKAY: Die Methoden in der <i>Clavis</i> von Flacius	483
OUTSTANDING BIBLICAL HERMENEUTICS	
OF THE 20 TH CENTURY (György BENYIK)	489
Eve-Marie BECKER: Oda Wischmeyer: <i>Hermeneutik des Neuen Testaments.</i> <i>Ein Lehrbuch</i> (2004). Über Möglichkeiten und Begrenzungen einer exegese- bezogenen Verstehenslehre	493

Mark W. ELLIOTT: Hermeneutics or Versions of Biblical Text Interpretation: the Hermeneutics of A. C. Thiselton	501
Tibor FABINY: Paul Ricoeur's Hermeneutics of Evil and Shakespeare's <i>Macbeth</i> .	517
Ferenc HÖRCHER: Gadamer on the Concepts of Prejudice and Tradition. Of the Political Philosophical Significance of Philosophical Hermeneutics . . .	527
Ferenc PATSCH, SJ: Gadamer and Theology: Stimuli and Inspirations For a Catholic Approach	541
Antje LABAHN: Die Biblische Theologie als Hermeneutik bei Hans Hübner . .	565
Levente Balázs MARTOS: A "Biblical Thinker" – Biblical Hermeneutics of Paul Beauchamp	581
Enikő SEPSI: The Biblical Hermeneutics of Simone Weil	593
Oda WISCHMEYER: Ulrich Luz, <i>Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments</i> . Neukirchen-Vluyn 2014	603
Imre PERES: Hermeneutic Modalities in the Exegesis and Theology of Petr Pokorný	611
Michael LABAHN: Das „offene Kunstwerk“ und die Freiheit und die Grenzen des Lesers. Überlegungen zu Umberto Ecos „Das offene Kunstwerk“ und „Lector in fabula“ und der Rolle des Lesers für die biblische Hermeneutik . .	623
A SELECTION OF 20 TH CENTURY HERMENEUTIC CONCEPTS (György KUSTÁR)	639
Szabolcs CZIRE: Social Scientific Interpretation. Foundations and Perspectives .	645
Éva KOCZISZKY: Wozu Christentum in einer postsäkularen Gesellschaft? Badiou, Žižek und Agamben lesen das Neue Testament	659
Imre HORVÁTH: The Parables of Jesus: A Hermeneutical Challenge. Reader-Oriented Approaches in the 20 th Century	669

Márton HOVÁNYI: American Deconstruction as Theology	683
Erik KORMOS: Hermeneutics in the Language of Literature in Theology	689
György KUSTÁR: The Nature of the Text – Some Aspects of Mimo- Hermeneutics	707
Susanne LUTHER: Dis/ability Studies und die Auslegung des Neuen Testaments: Impulse der Dis/ability Studies für die Bibelhermeneutik	729
Marcell MÁRTONFFY: Das Unerkennbare als norma normans? Paul Ricœur's Parabeltheorie und die Vielstimmigkeit der Offenbarung	749
Áron NÉMETH: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament. Ein forschungsgeschichtlicher Panorama-Schnappschuss	761
Vadim WITTKOWSKY: Russische Hermeneutik und Implikationen für die Biblexegese sowie deren Geschichte	781
Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.: Hermeneutics and Canon Law – The Doctrine and Discipline in Harmony	791
Endre VÁRADY: A Hermeneutical Survey Regarding the Quality of the Resurrected Body	803
Adrian GRAFFY: Milestones in Catholic Biblical Teaching	817
Csaba TÖRÖK: Bibelhermeneutische Fragen in den nachkonziliaren kirchlichen Verlautbarungen	821
INTERVIEW MIT DEM GNILKA-PREISTRÄGER DES JAHRES 2023, HERRN PROFESSOR DR. IMRE KOCSIS (György BENYIK)	831
Bibliographie von Imre KOCSIS	837
Index	849
Contributors	981

INTRODUCTION

The Szeged International Biblical Conference 2022 addressed the concepts of biblical interpretation, i.e., the variants of biblical hermeneutics, in the context of almost seventy contributions. The Hungarian edition of Oda Wischmeyer's *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart* [Handbook of Biblical Hermeneutics from Origen to the Present] was the subject of the conference. The translation and proof-reading of this huge volume of almost eighty studies brought together the best Hungarian experts in the field of hermeneutics, who were pleased to meet in person at the 33rd Biblical Conference in Szeged. In the present volume, the papers are arranged in five chapters.

In the first chapter, we have placed the papers on ancient topics, which deal mainly with the Old Testament texts and their early translations, and which examine the hermeneutical problems raised by the translations based on a particular passage. Most volumes on biblical hermeneutics skate over this period, including the hermeneutical problems raised by the ancient translations. The clarifications and interpretations of the Old Hebrew and Masoretic versions, and later the discovery and critical publication of the Samaritan Pentateuch, gave new impetus to the unravelling of the Hebrew text. The Qumran scrolls and the interpretive commentaries or peshers were also based on a specific Hebrew hermeneutic, and the early Syriac translation as well as the Peshitta and the Greek translations of the Septuagint, preserved very old textual traditions. Philo of Alexandria's biblical hermeneutics uniquely articulates the message of the Hebrew sacred texts in Greek, and later Josephus Flavius does the same. Similar questions were raised by early Christian apologists, but now approaching the Old Testament books from a Christian perspective. For Western Christians, early rabbinic interpretation was out of reach for a long time, and the Jewish-Christian polemic meant that Talmudic hermeneutics was only late in coming to be appreciated: the Talmudic background to the New Testament texts was only revealed in the twentieth century in Strack and Billerbeck's iconic commentary; and the philological comparative conceptual analyses of the Szeged-born Rabbi Immanuel Löw are best known from his premodern lexicographical works.

In the second chapter we include papers on medieval and humanistic biblical hermeneutics. Some of these discuss authors who are omitted from Wischmeyer's volume, such as Jerome; some are mentioned in the manual, such as Thomas Aquinas and Alexander of Hales, but our contributors have added further considerations; and some are only touched upon in Wischmeyer's work, such as Dionysius Areopagite, Rashi, Lorenzo Valla, Joachim a Fiore, and the Book of Steps.

In the third chapter, we have included contributions on biblical hermeneutical trends in the 16th and 17th centuries. In addition to the hermeneutics and problematics

known from international literature, our speakers presented several specifically Hungarian trends and authors. For example, they discussed Anabaptist and Puritan theological hermeneutics, approaches to the interpretation of 16th century Latin Bible translations as well as solutions in the literature of preaching, and even some early modern ambiguities in Catholic exegesis. Personally, I had been led to this by an examination of the works of Péter Pázmány, Gábor Pécsváradi, Péter Bornemisza, Ferenc Dávid and Simon Péchi. The speakers also analysed the biblical hermeneutics of Matthias Flacius, Saint John of the Cross, Baruch Spinoza, and Blaise Pascal.

In the fourth chapter, the specific authors who laid down and implemented particularly interesting hermeneutical concepts of the 20th century are discussed, sometimes going beyond biblical hermeneutics into the field of literary or philosophical hermeneutics. The following authors have been singled out for special attention: Paul Beauchamp, Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Hans Hübner, Ulrich Luz, Petr Pokorný, Paul Ricoeur, Anthony C. Thiselton, Simone Weil and Oda Wischmeyer.

In the fifth chapter, studies on 20th century hermeneutical concepts and trends have been included. These approaches are suitable for the study of other areas besides biblical hermeneutics because of their essentially social-scientific, post secular, reader-oriented or linguistic approaches. We find here reflections on the hermeneutics of mimesis and recent advances in parabolic studies, on trauma hermeneutics and disability-based approaches, on the hermeneutics of Russian hermeneutical schools, on American deconstruction theology and on canon law, the study of the resurrected body and post-secular approaches, milestones in Catholic biblical education, and changes in the hermeneutical approach to the Catholic Church's post-Vatican II pronouncements.

According to experts, the history of biblical hermeneutics is not worth writing at the moment because, on the one hand, there are still many unexplored areas (not only in Hungary), and, on the other hand, the impact of biblical hermeneutics on literary, philosophical and legal hermeneutics has not been studied much. The presentations of the International Biblical Conference in Szeged in 2022 could only add a few small mosaic pieces to the overall picture of Hungarian and international research. The introductory studies to the chapters of our book (corresponding to the conference sessions), which try to point out the white spots and aspects of a certain period that need to be further examined, will encourage further reflection.

We hope that our conference proceedings will find enthusiastic readers and stimulate further research amongst colleagues in hermeneutics!

Written in Szeged, 14th February 2023,
on the Feast of Saints Cyril and Methodius, Patron Saints of Europe

Dr György Benyik PhD
Director of the Szeged International Biblical Conference (SZNBK)



Imre Kocsis

Levente Balázs MARTOS

**„ES GIBT DINGE ...“ LAUDATIO AUF PROFESSOR IMRE KOCSIS
BEI DER GNILKA-PREISVERLEIHUNG
DER INTERNATIONALEN BIBELKONFERENZ VON SZEGED**

Professor Dr. Imre Kocsis ist katholischer Priester und Großprobst der Diözese Vác, Professor Ordinarius für Neues Testament der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Pázmány Péter, Präsident der Ungarischen Katholischen Bibelgesellschaft, Vizepräsident der Akademie der Wissenschaften St. Stephan. Neben seiner seelsorgerischen Tätigkeit war er auch als Dozent und Leiter von mehreren Institutionen tätig: von 1984 bis 1987 Pfarrvikar in Kecskemét, unterrichtete er danach in Eger, Vác und Budapest, und von 1999 bis 2010 war er Rektor des Priesterseminars in Vác, während er 2007–2008 auch das Amt des Rektors der Katholischen Hochschule Vác Apor Vilmos innehatte. An der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Pázmány Péter ist er nicht nur Leiter des Lehrstuhls für Neues Testament, sondern auch Vorsitzender des Rates für Doktoranden und Postdoktoranden.

Wenn wir jemandem begegnen, der so viele Titel und Würden hat, sind wir oft besorgt: Hat er nicht seine Unmittelbarkeit verloren, seine Menschlichkeit, die sich hinter Titeln und Titeln versteckt? Einerseits hat sich Imre Kocsis zweifelsohne ein hohes berufliches Ansehen erworben und sich seine zahlreichen Mandate durch harte Arbeit, Ausdauer und gleichzeitig seine gute, stets kooperationsbereite Art verdient – obwohl ich mir fast sicher bin, dass er auf einige seiner Mandate gerne verzichten würde, wenn er könnte.

Andererseits möchte ich als sicheres Maß seiner bewahrten Menschlichkeit und seines dienenden Grundcharakters seinen Respekt und seine Zuneigung für seine Studenten erwähnen: Ich bin mir fast sicher, dass unter den Dozenten der Theologischen Fakultät in Budapest Professor Kocsis derjenige ist, der von den Tages- und Fernstudenten, den Laien und den Geistlichen ausnahmslos mit Respekt und Zuneigung erwähnt wird. Ich habe selbst miterlebt, wie Professor Kocsis im Dezember 2019 spielerisch das Kostüm eines Bischofs anlegte und sich in der Person des Heiligen Nikolaus auf Griechisch an seine Schüler wandte, bevor er ihnen Geschenke überreichte. Die Kombination aus Kompetenz und Freundlichkeit, aus Vertrauen und professioneller Gründlichkeit und schließlich eine unverkennbare Freundlichkeit und Humor – das bedeutet für Schüler und Kollegen gleichermaßen viel. Seine Studenten

haben bei ihm nicht nur Einführung und Exegese, neutestamentliche Theologie und Griechisch gelernt, sondern in vielen Fällen auch richtige menschliche Haltung und Glauben. Er begegnete seiner Umwelt mit Sorgfalt und respektierte stets die Person und die Situation seines Gegenübers.

Ich habe seine Bücher kennen und lieben gelernt. Sein Kommentar zum Lukasevangelium ist theologisch fundiert, gleichzeitig aber auch klar, übersichtlich und nützlich für Lehrer und Prediger. Später benutzte ich sein Einführungswerk in die Schriften des Neuen Testaments: ausgewogen, gehaltvoll und vor allem durch seine Kenntnisse der deutschen und italienischen, in geringerem Maße auch der französischen und angelsächsischen Wissenschaft geprägt. Im Bereich der neutestamentlichen Theologie scheint er sich vor allem mit Fragen der paulinischen Theologie zu beschäftigen, insbesondere mit deren pneumatologischen und ekklesiologischen Aspekten.

Wir standen bereits in persönlichem Kontakt, als einer seiner Schüler liebevoll erwähnte, wie Imre Kocsis manchmal kurze Kommentare zu verschiedenen kirchlichen und weltlichen Themen, schwierigen Situationen, sogar solchen, die unlösbar schienen, einfach so abgab: „Es gibt Dinge...“ Dabei könnte er einem zuzwinkern und lächeln und so mit seiner eigenen Person den anderen unterstützen, der gerade in diesem Moment wegen eben dieser „Dinge“ – seien es schmerzhaft kirchliche Situationen, menschliche Versäumnisse oder schwierige theoretische Fragen – niedergeschlagen oder deprimiert ist. Er hat nicht aufgegeben, er ist und bleibt ein fleißiger Gelehrter und ein beliebter Dozent: Er erfüllt seine Aufgaben mit studentischem Elan und ausgezeichneten Kenntnissen des Fachs. Sein Stil ist lebendig, einnehmend und heiter: textnaher Interpretation, klare Fragestellungen und Antworten mit lebhafter Gestik.

Es gibt Dinge, die sind zu schwierig für den menschlichen Verstand, und andere sind es vielleicht nicht einmal wert, darüber nachzudenken. Es gibt Dinge, die wir nicht ändern können, und doch können wir viel tun, um das Umfeld, das System der Beziehungen zu gestalten. Ich denke, dass diejenigen von uns, die Imre Kocsis gut kennen, wissen, wie viel er tut, um die Schönheit schwieriger Dinge wahrnehmbar zu machen und uns zu ermöglichen, ernsten Themen, die bedrückend sein könnten, mit Gelassenheit zu begegnen. Die katholische Bibelwissenschaft in Ungarn wäre heute ohne die fleißige und gelassene Präsenz von Imre Kocsis nicht denkbar. Seine Beharrlichkeit, seine Nüchternheit, eine Liebe zur Mitte, die ihn manchmal zum Brückenbauer werden lassen, sind vielleicht sogar vergleichbar mit der Ausgewogenheit von Joachim Gnilka, dem Namensgeber des Preises, den er nun erhalten soll.

György BENYIK

ANCIENT BIBLICAL TEXTS, TRANSLATIONS, AND PHILOLOGICAL BIBLICAL HERMENEUTICS

Old Testament-related texts are omitted from most hermeneutical overviews. Not even Magne Sæbø's¹ monumental summary devotes considerable attention to Antique texts and translations and, in this context, to philological hermeneutics. The development of the Antique biblical texts has been dealt with by the historical-critical school, which has examined the processes of development and evolution of a given text, from oral tradition to literacy, from the exploration of the editorial processes to the incorporation of the biblical texts into the final book and collection, and, as a result of this examination, has drawn a number of theological conclusions about the principles of redaction. The school also drew attention to the fact that the listeners of the original narratives and the readers of the written documents differed greatly not only in time but also in social and cultural backgrounds. This resulted in a hermeneutic change in mindset. In this chapter we focus on the different written versions of Antique biblical texts, as well as on Antique translations and the hermeneutics of some early commentators. Since the authors of the studies here concentrate on a single issue and only explore one or another aspect of the textual transmission process, we would like to briefly outline the whole process in this introduction, based on the available documents of Antique translations.

There is now more or less a general consensus that the Septuagint (LXX) was the 'Bible' of the writers of the Christian gospel. This discovery partly sheds a light on why there are differences between Jewish and Christian hermeneutical approaches to the Old Testament texts. The Old Testament authors' own Hebrew manuscripts have not been preserved and, for a long time, the oldest texts were known only in versions produced by Jewish scholars. What is quite striking is the unity of these codices, which is not surprising, since it was artificially created. This work of correction and selection had begun before the destruction of Jerusalem (70 AD) – some say even much earlier – and continued until the 7th–10th centuries AD, at the end of the Masoretic period. Not only the refinement of the text, but also the selection of a single text type and the rejection of all other variants were the result of this text selection work. The oldest

¹ Magne Sæbø: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation 1/1 – From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity*. Vandenhoeck + Ruprecht, 1996.

surviving complete copy of a text of the Hebrew Bible in the Masoretic tradition is the *Leningrad Codex* (B19A) from 1008 AD.² The artificial nature of the creation of the unity can also be inferred from the fact that, as can be seen from the Qumran manuscripts and the old Bible translations (Septuagint, Samaritan Pentateuch), a relatively large number of biblical textual variants had been used before the work of textual correction. However, the Greek text of the LXX was considered by Jewish textual critics to be erroneous or deliberately distorted. Especially by those who believed that Christian translators or copyists had deliberately altered the basic Hebrew text to meet the requirements of the new religion.

It is important to stress, however, that the Aramaic Targums are no longer simply translations of the Hebrew text, but also specific commentaries on it. Philo of Alexandria (c. 25/20 BC – c. 41/45 AD) was working for the religious propaganda of the pre-Masoretic Hebrew text and Hellenistic Jewry, and his hermeneutics was motivated by his interpretation of the Torah text through Greek philosophy. Josephus Flavius (AD 37–100) was in a completely unique position in Rome after the Jewish War: on the one hand, he wanted to justify his personal political shift of direction based on Antique Jewish history by paraphrasing the Torah and its historical books, and on the other hand, he wanted to integrate Jewish history into Roman historical memory.

The study of the history of biblical redaction focuses not only on creating books of the text of individual narratives, but also on the editing and sometimes also on the hermeneutical aspects of the textual expansions. This research revealed that the oral tradition began to take written form around 1000 BC, in the time of King Solomon. By this time, stories previously preserved only in a single tribal tradition had become a pan-Israelite tradition. However, the prophetic texts in particular, only took their final form during the Babylonian captivity and were fixed by the 4th century BC. During this period of nearly 600 years, however, the Jerusalem Temple texts were transformed into a different cultural and linguistic milieu, transformed into the Hebrew/Aramaic texts used in the synagogue. These texts were mainly used for religious education and were therefore accompanied by liturgical and moral explanations through the Aramaic Targums.

It would be relatively easy to compare the Old Testament texts in different languages if there were a complete Hebrew manuscript of the oldest books of the time available to us. However, the oldest manuscripts of the Torah are very fragmentary, and the fragments that have been preserved are also relatively late ones. The so-called Nash

² The significance of the Leningrad Codex lies in the fact that it contains almost the complete text of the Hebrew Bible. The *Biblia Hebraica*, which appeared in printed version (1937), the *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1977) and the *Biblia Hebraica Quinta* (2004-present) are all based on it.

Papyrus,³ which contains the Ten Commandments (Exodus 20:1–17) and the Shema Yisrael it means the Creed of Israel (Deuteronomy 6:4–9), dates from between 150 and 50 AD and was discovered in Egypt in 1902.⁴

The other is the *Shema Yisrael* fragment from the genizah of Kairo: it dates from the Christian era (dated back to the 6th–9th centuries AD) and was discovered relatively late, in 1890, during the rebuilding of the synagogue.

Thus, it is quite understandable that the Hebrew texts found in and around the Qumran Caves by the Dead Sea between 1946 and 1956 revolutionised research, since they date back to much earlier times, to the 3rd century BC. Although only about 40% of the manuscripts discovered are texts from the Sacred Scriptures, they include fragments from every book of the Old Testament (except for the Book of Esther).⁵

The dispute over the codex and its translation was given new impetus after the discovery of the *Aleppo Codex*. The codex was written in Tiberias around 920 BC, during the time of the Abbasid caliphate. Just like the *Leningrad Codex*, it also contains the Masoretic tradition of Ben-Asher. Moises Maimonides (1138–1204) was also familiar with it and, considering it to be an authentic Hebrew text, he also used it. It originally included the entire Old Testament, but is now incomplete, having been lost in the anti-Jewish riots of 1947, during which time the beginning and end of the text was lost in circumstances still unknown. It was smuggled from Syria to Israel, where it is still preserved. When Paul E. Kahle revised the text of the *Bible Hebraica* in the 1920s, he tried to obtain photocopies of it, but was unable to do so because of objections from Jewish scholars. Instead, he had to use the *Leningrad Codex* for the third edition, which was published in 1937. In 1943, the only modern scholar, Umberto Cassuto, compared the *Aleppo Codex* with the printed Hebrew Bible and pointed out the differences, which led him to doubt the authenticity of the codex. According to him, it is not the codex known to Moises Maimonides, although it dates back to the 10th century BC. Fear among Jewish religious historians that the Hebrew codices in Christian hands may have been forged makes it difficult to make a realistic comparison between the two traditions.

³ The name derives from the fact that it was purchased by W. L. Nash from an Egyptian antiquities dealer who claimed that the fragments were discovered in Faiyum. However, the exact origin of the papyri has still not been determined.

⁴ Stanley A. Cook, "A Pre-Masoretic Biblical Papyrus." *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 25 (1903): 34–56. William F. Albright, "A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus." – *Journal of Biblical Literature* 56 (1937): 145–176.

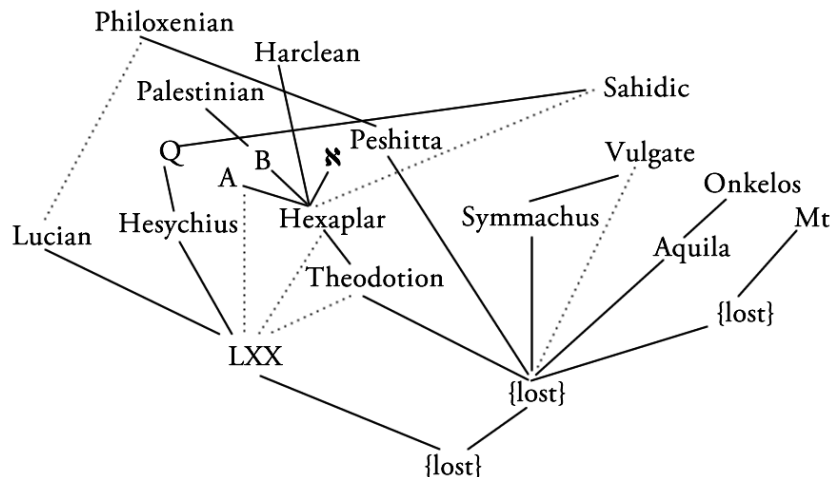
⁵ A further 30% are documents from the Second Temple period which are not in the canon of the Hebrew Bible, such as the Book of Enoch, the Book of Jubilees, the Book of Tobit, the Wisdom of Ben Sira, and Psalms 152–155 of Psalms, etc. The remaining texts discovered (about 30%) are previously unknown documents, manuscripts of the Qumran (Essene?) Jewish sect: The Community Code, The Scroll of War, the Habakkuk pesher and the text of the blessings (*Hodayot*).

The *Aleppo Codex*, published by Moshe Goshen-Gottstein (1925–1991), was deposited in the Book Shrine of the Israel Museum in the late 1980s.⁶

The Samaritan Torah, also known as the Pentateuch, is the text of the Torah written in the Samaritan script, which has been used as a sacred text by this Jewish sect since the time of Ezra. It can be traced back to an ancient version of the Hebrew Bible that already existed in the Second Temple period. The Western world became acquainted with this text in 1631, which has the peculiar feature of being identical in almost 2,000 instances with the Greek Septuagint and in some cases with the Latin Vulgate. The reason for this is that the Samaritans had translated it into Aramaic, Greek and Arabic, and the tradition was therefore widespread.

After the publication of the Samaritan Pentateuch, the uncertainty that had previously been caused by the difference between the Christian and Jewish basic texts increased as to which text has preserved the oldest version and which is the authoritative basis for interpretation.

In many places, the Masoretic text differs from the current LXX text, which is also known in different versions. This realisation has encouraged researchers to explore as precisely as possible the path of textual transmission. This complex and sometimes hypothetical process is illustrated in the following figure.



Jerome's utmost respect for the Hebrew text led him to formulate the thesis of 'veritas hebraica', and he may have been wrong thus to underestimate the critical value of the LXX.

⁶ M. Goshen-Gottstein, "The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text", *The Biblical Archaeologist* Vol 42, No 3 (Summer, 1979), The University of Chicago Press, 145–163.

Attila BODOR

DIE HERMENEUTIK DER PESCHITTA-ÜBERSETZUNG DES ALTEN TESTAMENTS

Wenn man die Hermeneutik der syrischen Übersetzung des Alten Testaments erörtert, ist zunächst die Frage zu beantworten, was die Hermeneutik, die Kunst der Auslegung, mit Übersetzungen zu tun hat. Die Antwort auf diese Frage wird offensichtlich, wenn man sich vor Augen führt, was bei der Übersetzung eines Textes geschieht. Wenn man einen Text liest, achtet man weniger auf die einzelnen Wörter, sondern versucht, den Sinn des Textes zu erfassen. Der Übersetzer muss jedoch einen Schritt weiter gehen und dieses intuitive Verständnis explizit machen, um eine adäquate Übersetzung zu liefern.¹ Übersetzer betreiben also Hermeneutik, zumindest im Sinne Schleiermachers, d.h. „die Kunst, die Rede eines anderen, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen“.² Bei der Untersuchung der Übersetzungshermeneutik ist außerdem zu berücksichtigen, dass das Werk des Übersetzers, der übersetzte Text, nicht nur das Ergebnis eines Interpretationsprozesses darstellt, sondern auch die Grundlage für weitere Interpretationen, indem die Leser oder Hörer des übersetzten Textes ihre jeweiligen Auslegungen auf diesen neuen Text stützen.

Wenn man also von der Hermeneutik einer Übersetzung spricht, muss stets berücksichtigt werden, wie sich die Übersetzung zu ihrer Vorlage und ihren Lesern oder Hörern verhält.³ Unter diesem Gesichtspunkt bewegen sich Übersetzungen zwischen zwei Extremen: Textorientierte, wörtliche Übersetzungen auf der einen, freie oder

¹ Bernd Stefanink und Ioana Bălăcescu, “The Hermeneutical Approach in Translation Studies”, *Cadernos de Tradução* 37.3 (2017): 30–31. Siehe auch Radegundis Stolze, “The Hermeneutical Approach to Translation”, *Vertimo studios* 5 (2012): 31: “the translator’s task is to represent a message, understood from a text in another language. We then have to strictly distinguish between the mere comprehension of that text and the strategic move of writing a translation”.

² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977), 75.

³ Vgl. Stolze, *The Hermeneutical Approach to Translation*, 32–33: “There is the historical context in which the strange text was written, and there is the context in which the interpreter stands. It is impossible for the interpreter to eliminate his or her own context by means of pure objectivism. But precisely by becoming aware of the modern context and its influence on the way one reads the text, one may then come to a fresher, more accurate, and deeper understanding of the text”.

leserorientierte Übersetzungen auf der anderen Seite.⁴ Diese beiden unterschiedlichen Übersetzungsansätze finden sich auch in den alten syrischen Bibelübersetzungen und haben sich im Laufe der Zeit ebenfalls verändert. Sowohl bei den alttestamentlichen als auch bei den neutestamentlichen Übersetzungen lässt sich ein Revisionsprozess beobachten, im Laufe dessen frühere Übersetzungen auf der Grundlage neuerer hermeneutischer Ansätze überarbeitet wurden.

I. DIE ANTIKEN SYRISCHEN BIBELÜBERSETZUNGEN

In diesem Aufsatz kann aus Platzgründen nur auf die Hermeneutik der ersten syrischen Übersetzung des Alten Testaments, der so genannten Peschitta, eingegangen werden. Zunächst soll jedoch, um diese Version besser in ihren Kontext einordnen zu können, ein Überblick über die syrische Übersetzungstätigkeit gegeben werden.⁵

1.1. DIE ÜBERSETZUNG DES ALTEN TESTAMENTS

Wie bereits erwähnt scheint die erste Übersetzung biblischer Texte ins Syrische die sogenannte „Peschitta“ („einfache“/„verbreitete“) Version (*mappaqtâ pšîttâ*) des Alten Testaments zu sein.⁶ Die Ursprünge dieser Übersetzung (Entstehungszeit, Ort, Autoren) sind jedoch immer noch nicht bekannt. Diese Übersetzung wurde wahrscheinlich in der Region von Edessa und Nisibis in der Zeit zwischen dem späten ersten und dem frühen dritten Jahrhundert n. Chr. angefertigt, jedoch wurden nicht alle Bücher auf einmal und von einer einzigen Person übersetzt.⁷ Was die Identität der Übersetzer angeht, herrschen im Fach geteilte Meinungen: Es gibt diejenigen, die einen jüdischen Übersetzer vermuten, und diejenigen, die glauben, dass die Version das Werk von Christen, möglicherweise Judenchristen ist.⁸ Weitzman stellt eine etwas differenziertere Hypothese über den religiösen Hintergrund der Peschitta auf, nämlich, dass die Ge-

⁴ Der Stil von Bibelübersetzungen ändert sich im Laufe der Zeit. Wie u.a. Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006), 8–10, hervorhebt, neigen antike Übersetzungen dazu, wörtlich zu sein, während moderne Übersetzungen eher frei und interpretierend sind. Beide Arten von Übersetzungen – wörtlich und frei – weisen jedoch eine große Vielfalt auf, wie auch die hier besprochenen frühen syrischen Bibelübersetzungen zeigen.

⁵ Für einen ausführlicheren Überblick über syrische Bibelübersetzungen in deutscher Sprache siehe Sebastian P. Brock, „Bibelübersetzungen AT: Syrische“, *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 181–189; Barbara Aland, „Bibelübersetzungen NT: Syrische“, *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 189–196.

⁶ Peshîṭta Institute, ed. *The Old Testament in Syriac According to the Peshîṭta Version* (Leiden: Brill, 1977–).

⁷ Diese Auffassung wird durch die unterschiedlichen Übersetzungsstile und die unterschiedliche Wortwahl bestätigt. Vgl. Michael P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 164–205.

⁸ Für einen Überblick über die verschiedenen Hypothesen zum religiösen Hintergrund der Übersetzer siehe Piet B. Dirksen, „The Old Testament Peshitta“, in M. Jan Mulder, ed. *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1988), 255–297.

meinschaft, die hinter der Übersetzung stand, ursprünglich einer nicht-rabbinischen jüdischen Tradition angehörte und später zum Christentum konvertierte.⁹ In meiner kürzlich erschienenen Monographie über die Peschitta von Jesaja habe ich jedoch keine Peschitta-Lesarten gefunden, die Weitzmans Rekonstruktionen unterstützen oder eine christliche Exegese hinter der Übersetzung nahelegen würden. Das Einzige, was mit absoluter Sicherheit festgestellt werden kann, ist, dass die Übersetzung in einigen Fällen jüdische Auslegungstraditionen widerspiegelt, was darauf hindeutet, dass die Peschitta jüdischen Ursprungs ist. Weitere Informationen über die religiösen Überzeugungen der Übersetzer lassen sich aus den verfügbaren Belegen aber nicht eindeutig ableiten.¹⁰

Mit dem zunehmenden Gebrauch des Griechischen im östlichen Teil des Römischen Reiches ab dem fünften Jahrhundert, insbesondere im theologischen Diskurs, gewann die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, auch im syrischsprachigen Kulturraum an Bedeutung, was zur Erstellung von Übersetzungen aus der griechischen Version des Alten Testaments führte. Aus dem sechsten Jahrhundert sind einige Relikte von Übersetzungen des Buches Jesaja aus dem Griechischen ins Syrische überliefert, wahrscheinlich basierend auf der sogenannten philoxenianischen Version, einer Bibelrevision, die Bischof Polykarp im Auftrag von Philoxenus, Bischof von Mabburg in Ostsyrien, angefertigt hat.¹¹ Diese Übersetzung war also eher eine Überarbeitung einiger Peschitta-Bücher auf der Grundlage der Septuaginta als eine Übersetzung der gesamten Septuaginta. In den Jahren 614–617 wurde das gesamte Alte Testament von dem syrisch-orthodoxen Gelehrten Paul von Tella aus der griechischen Septuaginta ins Syrische übersetzt.¹² Diese Übersetzung wird gemeinhin als „Syrohexapla“ bezeichnet, da sie die fünfte Spalte der Hexapla wiedergibt, die den von Origenes revidierten Text der Septuaginta enthält. Die Syrohexapla gibt den griechischen Text sehr originalgetreu wieder und ist daher die wertvollste Quelle, um einen Einblick in Origenes' Revision zu gewinnen. Ein weiteres Zeugnis für die Bedeutung der Septuaginta ist die Arbeit von Jakob von Edessa, der im frühen achten Jahrhundert eine neue, überarbeitete Übersetzung einiger Bücher des Alten Testaments auf der Grundlage des griechischen Textes anfertigte.¹³ Von seiner Übersetzung sind nur wenige Bücher erhalten, jedoch zeigen diese nicht nur die Bedeutung der Septuaginta, sondern

⁹ Michael P. Weitzman hat seine Theorie in verschiedenen Publikationen vorgestellt, siehe: „The Origin of the Peshitta Psalter“, in J. A. Emerton und Stefan C. Reif, eds. *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 277–298; „From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible“, in Judith Lieu, John North und Tessa Rajak, eds. *The Jews Among the Pagans and Christians in the Roman Empire* (London: Routledge, 1992), 147–173; „The Syriac Version of the Old Testament“, 206–262.

¹⁰ Vgl. Attila Bodor, *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah* (Leiden: Brill, 2021), 204–213.

¹¹ Antonio Maria Ceriani, ed. *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae (5. I–2)*, I–II (Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1868).

¹² Antonio Maria Ceriani, ed. *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus* (Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1874).

¹³ Siehe Handschrift *BnF syr. 27* (Bibliothèque nationale de France).

auch die wachsende Autorität der Peschitta, denn obwohl die Übersetzung auf dem griechischen Text basiert, wurden einige Elemente aus der Peschitta-Übersetzung übernommen.

Was die Hermeneutik der syrischen Übersetzungen des Alten Testaments im Allgemeinen betrifft, so lässt sich eine Verschiebung von Übersetzungen auf der Grundlage des hebräischen Textes hin zu Übersetzungen auf der Grundlage des Septuaginta-Textes einerseits und von freieren Übersetzungen hin zu wörtlicheren Übersetzungen andererseits beobachten. Dieser Unterschied in der Übersetzungshermeneutik ist meines Erachtens durch den Zweck der Übersetzung erklärbar. Während die Peschitta offenbar für den liturgischen Gebrauch bestimmt war und daher den ganzen Sinn des biblischen Textes in gutem Syrisch wiedergeben wollte, dienten die auf der Septuaginta basierenden Übersetzungen vor allem der theologischen Diskussion der Zeit, wobei terminologische Genauigkeit eine wichtige Rolle spielte.¹⁴

1.2. DIE ÜBERSETZUNG DES NEUEN TESTAMENTS

Auch für das Neue Testament gibt es eine Reihe von syrischen Übersetzungen und Revisionen. Die älteste syrische Übersetzung der Evangelien war mit ziemlicher Sicherheit eine Evangelienharmonie, das so genannte Diatessaron. Von diesem Text sind nur sehr kleine Fragmente erhalten geblieben und es herrscht große Unsicherheit über seine Herkunft. Das größte Hindernis bei der Erforschung des Diatessarons ist die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes auf der Grundlage der verschiedenen Diatessaron-Übersetzungen.¹⁵

Dem Diatessaron folgt zeitlich die als „Vetus Syra“ bekannte altsyrische Übersetzung, von der nur die vier Evangelien überdauert haben, die in zwei sehr frühen Handschriften erhalten sind.¹⁶ Wann diese Übersetzung angefertigt wurde, bleibt ungewiss: Einige Gelehrte vermuten das späte zweite, andere das frühe vierte Jahrhundert. Es ist wahrscheinlich, dass diese Version ursprünglich auch die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe umfasste, jedoch gibt es keine Handschriften der altsyrischen Fassung dieser Bücher. Obwohl die Vetus Syra-Handschriften zu den wichtigsten Überlieferungen des

¹⁴ Wie aus verschiedenen alttestamentlichen Lektionaren hervorgeht, wurde der Text der Syrohexapla nur gelegentlich in der Liturgie verwendet, sondern hauptsächlich in Kommentaren herangezogen. Vgl. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, 24.

¹⁵ Für einen Überblick über Tatians Diatessaron in der aktuellen Forschung, siehe Ulrich B. Schmid, „The Diatessaron of Tatian“, in Bart D. Ehrman und Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (Leiden: Brill, 2013), 115–142.

¹⁶ Codex Curetonianus: siehe William Cureton, ed. *Remains of a Very Antient [sic] Recension of the Four Gospels in Syriac, Hitherto Unknown in Europe* (London: John Murray, 1858); Codex Sinaiticus: Agnes Smith Lewis, ed. *The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharreshê: Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations* (London: Williams and Norgate, 1910).

neutestamentlichen Textes gehören, enthalten sie auch spätere Überarbeitungen. Was die Übersetzungshermeneutik anbelangt, so wird die *Vetus Syra* oft als „freie“ Übersetzung betrachtet. Es ist jedoch anzumerken, dass, auch wenn die früheste Form der altsyrischen Übersetzungen weniger bewusste Überlegungen zur Übersetzungstechnik erkennen lässt, die Tatsache, dass die Übersetzung überarbeitet wurde, auf ein gewisses Bemühen hinweist, die Übersetzung näher an das griechische Original zu bringen.

Im Gegensatz zur *Vetus Syra* scheint die Peschitta-Version des Neuen Testaments keine völlig neue Übersetzung aus dem Griechischen darzustellen.¹⁷ In den Evangelien zeigt die Peschitta eine solche Verwandtschaft mit der *Vetus Syra*, dass sie als eine auf dem Griechischen basierende Revision angesehen werden kann. Die Überarbeitung kann sich über einen längeren Zeitraum erstrecken, wurde aber zu einem nicht genau bekannten Zeitpunkt im frühen fünften Jahrhundert abgeschlossen. Die Peschitta ist die Standardversion des Neuen Testaments aller Zweige des syrischsprachigen Christentums, die 2 Petrus, 2 und 3 Johannes, Judas und die Apokalypse nicht enthielt; außerdem werden 1 Petrus und 1 Johannes einfach als die Briefe des Petrus und des Johannes bezeichnet.

Die philoxenische Revision, deren Ziel es war, die bereits vorhandenen syrischen Versionen stärker an den griechischen Bibeltext anzupassen, umfasste wahrscheinlich auch das Neue Testament. Die Überreste dieser Revision sind leider unvollständig. Sie umfasste wahrscheinlich die vier kleinen katholischen Briefe¹⁸ und vielleicht die Apokalypse.¹⁹ Die philoxenische Version diente auch als Grundlage für eine weitere Überarbeitung, die 616 in Alexandria von dem syrisch-orthodoxen Gelehrten Thomas von Harkel vorgenommen wurde. Diese sogenannte harklensische Revision enthält alle siebenundzwanzig Bücher des Neuen Testaments und zeichnet sich durch eine außerordentlich wörtliche Wiedergabe des Griechischen aus.²⁰

Allgemein lässt sich also feststellen, dass in den syrischen Übersetzungen des Neuen Testaments, wie auch in denen des Alten Testaments, mit der Zeit immer mehr Wert

¹⁷ Die Standardausgabe der Evangelien ist von Philip Edward Pusey und George Henry Gwilliam, eds. *Tetraevangelium Sanctum* (Oxford: Clarendon, 1901); für die gesamte NT-Peschitta ohne kritischen Apparat, siehe z. B. John Pinkerton und R. Kilgour, eds. *The New Testament in Syriac* (London: British and Foreign Bible Society, 1905).

¹⁸ Für die Ausgabe dieser Texte, siehe John Gwynn, ed. *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible* (London: Williams and Norgate, 1909).

¹⁹ Der Zusammenhang zwischen der von John Gwynn herausgegebenen Apokalypse-Übersetzung (*The Apocalypse of St. John: In a Syriac Version Hitherto Unknown* [Dublin: Longmans, Green and Co., 1897]) und der philoxenischen Revision ist ungewiss.

²⁰ Für einen ausführlicheren Überblick über die syrischen Versionen des Neuen Testaments, siehe Sebastian P. Brock, „The Syriac Versions“, in Bruce M. Metzger, ed. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977), 3–98; Peter J. Williams, „The Syriac Versions of the New Testament“, in Bart D. Ehrman und Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (Leiden: Brill, 2013), 143–166.

auf Wörtlichkeit und eine möglichst genaue Wiedergabe des zu übersetzenden Textes gelegt wurde. Die Erklärung hierfür liegt in der wachsenden Bedeutung der griechischen Sprache unter syrischen Christen und Theologen, die inmitten der christologischen und anderen theologischen Debatten der Zeit zunehmend versuchten, die griechischen Texte des Neuen Testaments, die als Ausgangspunkt für theologische Überlegungen dienten, so getreu wie möglich ins Syrische zu übersetzen.

2. DIE DER PESCHITTA DES ALTEN TESTAMENTS ZUGRUNDE LIEGENDE HERMENEUTIK

Wie in der Einleitung angedeutet, stellt sich bei der Untersuchung der Hermeneutik einer Übersetzung, also auch der Peschitta des Alten Testaments, zunächst die Frage, wie sich die Übersetzung zu ihrer Vorlage und ihrer Leserschaft verhält. Bei der Vorlage der Peschitta der in hebräischer Sprache verfassten Bücher des Alten Testaments (d. h. des Tanach) handelt es sich um einen hebräischen Text des proto-masoretischen Typs. Wie bereits ausgeführt, ist die Peschitta-Übersetzung weniger textorientiert als spätere syrische Übersetzungen. Die Übersetzungstechnik der Peschitta ist somit repräsentativ für die erste der drei Perioden, in die Brock die syrischen Bibelübersetzungen einteilt.²¹ Wie Brock hervorhebt, ist diese erste Periode bis zum fünften Jahrhundert durch eine große Übersetzungsfreiheit gekennzeichnet, während die zweite (bis zum sechsten Jahrhundert) einen Übergang zu den sehr wörtlichen Übersetzungen darstellt, die dann in der dritten Periode, im siebten Jahrhundert, vorherrschen (das beste Beispiel dafür ist die harklensische Revision). Die Peschitta-Version des Alten Testaments enthält somit mehr Abweichungen vom Originaltext als die späteren syrischen Übersetzungen und Revisionen und diese abweichenden Lesarten bieten eine aufschlussreiche Grundlage für ein besseres Verständnis der Textauslegung und der hermeneutischen Anliegen, die der Übersetzung zugrunde liegen.

Bei der Untersuchung der Peschitta-Lesarten ist jedoch große Vorsicht geboten, da nicht alle Abweichungen auf eine besondere hermeneutische Überlegung des syrischen Übersetzers zurückgeführt werden können. Erstens muss geklärt werden, ob die Übersetzung nicht auf einer anderen als der im masoretischen Text bezeugten Vorlage beruht. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Peschitta-Textvariante mit einer außermasoretischen Lesart eines oder mehrerer Textzeugen des Alten Testaments, wie der Septuaginta, übereinstimmt. Zweitens: Wenn sich die syrische Übersetzungsvariante durch den überlieferten hebräischen Konsonantentext erklären lässt, kann ebenfalls keine Rede von einer spezifischen Interpretation sein, da die Peschitta-Lesart sich auf eine von der masoretischen Überlieferung abweichende Vokalisationstradition zurückführen lässt. Schließlich ist auch zu prüfen, ob es sich bei der abweichenden Pe-

²¹ Sebastian P. Brock, "Toward a History of Syriac Translation Technique", in René Lavenant, ed. *III Symposium Syriacum, 1980* (Rom: Pontificio Istituto Orientale, 1983), 1–14.

schitta-Lesart nicht lediglich um einen nachträglichen Kopierfehler, d.h. um eine innersyrische Textkorruption handelt.²²

Um die Hermeneutik der Übersetzung beschreiben zu können, müssen insbesondere folgende Aspekte berücksichtigt werden: 1) die Übersetzungstechnik; 2) der Einfluss einer anderen Übersetzung auf die Wiedergabe bestimmter Wörter und Passagen und schließlich 3) die exegetischen Lesarten.

2.1. ÜBERSETZUNGSTECHNIK

Da an der Peschitta des Alten Testaments mehrere Übersetzer beteiligt waren, die zu unterschiedlichen Zeiten arbeiteten, ist es nicht möglich, die Technik der gesamten Peschitta-Übersetzung im Detail zu beschreiben. Dennoch lassen sich einige allgemeine Merkmale der Übersetzung hervorheben.²³

Das wichtigste Merkmal der Übersetzung ist, dass die Übersetzer einen klaren und verständlichen syrischen Text anstrebten, der nicht sklavisch den hebräischen Originaltext wiedergibt. Dies wurde auf verschiedene Weise erreicht. Was die Wortstellung betrifft, so ist die syrische Syntax zwar sehr flexibel, doch weicht die Peschitta häufig von der Reihenfolge der hebräischen Wörter ab, um klarere Konstruktionen zu ermöglichen. Die Peschitta der Psalmen strebt beispielsweise die Reihenfolge Verb – Subjekt – direktes Objekt – indirektes Objekt – Adverb an und um dieses Ziel zu erreichen, weicht sie oft von der Wortfolge der hebräischen Vorlage ab und ordnet deren Elemente neu an.²⁴ Außerdem trägt auch die Wortwahl zur Klarheit bei. Oft lässt die Peschitta in ihrer Übersetzung Partikel aus die dem Hebräischen eigen sind, aber keine Entsprechung im Syrischen haben, oder verändert sie. So wird beispielsweise in Fragesätzen das Wort **הלא/הלא** („Ist nicht...?“), das die Frage einleitet, oft mit *h'* („siehe“) wiedergegeben oder weggelassen, sodass die Frage durch die erwartete Antwort ersetzt wird. Darüber hinaus macht die Peschitta in vielen Fällen explizit, was im Hebräischen nur angedeutet ist. Dies geschieht in der Regel durch die ausdrückliche Nennung des Subjekts, des Adressaten, und die explizite Identifizierung der hebräischen Pronomen mit einer Person oder einem Objekt.²⁵ An anderen Stellen korrigiert sie, was im hebräischen Text widersprüchlich zu sein scheint. So vermeidet die Peschitta-Übersetzung von Jesaja durchweg Hinweise auf göttliche Entweihung, indem sie das Verb **הלל**

²² Siehe Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament*, 15–67, bes. 52–61, über das Verhältnis zwischen der Vorlage der Peschitta und dem masoretischen Text (MT).

²³ Für einen kurzen Überblick über die allgemeinen Merkmale der Peschitta-Übersetzungstechnik, siehe Ignacio Carbajosa, „Peshitta“, in Armin Lange, ed. *Textual History of the Bible*, vol. 1A. Armin Lange und Emanuel Tov, eds. *The Hebrew Bible: Overview Articles* (Leiden: Brill, 2016), 271–276.

²⁴ Vgl. Ignacio Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta* (Leiden: Brill, 2008), 21–26.

²⁵ Siehe Beispiele in 1 Samuel bei Craig E. Morrison, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel* (Leiden: Brill, 2001), 14–17.

(„entweihen“) durch ein anderes Verb (vgl. Jes 23,9) oder das göttliche Subjekt durch ein menschliches (vgl. Jes 43,28; 47,6) ersetzt.²⁶

Ein weiteres Merkmal der Peschitta-Übersetzungstechnik ist die Anpassung eines Textes an seinen unmittelbaren Kontext, um einer bestimmten Logik zu folgen oder eine bestimmte exegetische oder theologische Schwierigkeit zu überwinden. Zum Beispiel wird in Ps 119,23 שָׂרִים („Fürsten“) mit *ʿwl* („Frevler“) wiedergegeben, weil der unmittelbare Kontext („[sie] reden wider mich“) eine moralische Beschreibung der Fürsten als Frevler zu bieten scheint.²⁷ Vor allem bei hebräischen *hapax legomena* oder seltenen Wörtern ist es üblich, die syrische Wiedergabe aus dem Kontext zu erraten. So wird beispielsweise in Jes 9,4 סַאֲוִן („Stiefel, Rüstung“) aufgrund des רַעַשׁ („brüllen“) in seinem unmittelbaren Kontext als *ql* („Stimme“) angenommen.²⁸

Schließlich sind die häufigen Harmonisierungen zwischen Texten zu erwähnen, die vor allem innerhalb eines Buches, aber auch buchübergreifend auftreten können. Ein interessantes Beispiel für Letzteres findet sich in Jes 9,9, wo die Peschitta das hebräische לְבָנִים נָפְלוּ („Ziegel sind gefallen“) als *lbn' nrm'* („wir wollen Ziegel formen“) wiedergibt und damit diese Jesaja-Stelle mit dem Turmbau zu Babel, nämlich Gen 11,3 הָבָה נִלְבְּנָה לְבָנִים / *tw nrm' lbn'* („Auf, wir wollen Ziegel formen“), in Verbindung bringt.²⁹

2.2. EINFLUSS EINER ANDEREN ÜBERSETZUNG

Die außermasoretischen Lesarten in der Peschitta, die mit einer anderen Übersetzung wie der Septuaginta oder der Targumim oder mit einer anderen Auslegungstradition wie der christlichen übereinstimmen, sind ebenfalls von großer Bedeutung für die Bewertung der Peschitta-Hermeneutik. Bei der Untersuchung der Abhängigkeit der Peschitta von anderen Texten ist jedoch große Vorsicht geboten.

Die Hypothese, dass der Peschitta-Übersetzer durch die Septuaginta beeinflusst wurde und/oder von den aramäischen Targumim abhängig ist, war bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts weit verbreitet.³⁰ Nach jüngeren Untersuchungen lassen sich jedoch die meisten außermasoretischen Peschitta-Lesarten, die mit der Septuaginta und/oder den Targumim übereinstimmen, auf eine gemeinsame Übersetzungstechnik, Auslegung oder exegetische Tradition oder auf eine andere hebräische Vorlage zurück-

²⁶ Vgl. Bodor, *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*, 66–72.

²⁷ Vgl. Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms*, 98. Siehe weitere Beispiele bei Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament*, 39–43.

²⁸ Siehe Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament*, 40.

²⁹ Für weitere Harmonisierungsbeispiele siehe z. B., Morrison, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel*, 34–49; Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms*, 104–128.

³⁰ Für einen ausführlicheren Überblick über die Forschung zu diesem Thema, siehe Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament*, 68–163.

führen. Darüber hinaus sind einige Lesarten dem Einfluss der griechischen Version auf die syrischen Kopisten zuzuschreiben. Deshalb war schon Dirksen skeptisch, ob sich eine enge Verwandtschaft der Peschitta mit anderen Übersetzungen nachweisen lässt, und zeigte, dass in Genesis 1–25 in 47 Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschitta gegenüber dem masoretischen Text (MT) kein Fall vorliegt, in dem die Peschitta von der Septuaginta abhängig wäre.³¹

Ich bin dieser Frage in der Peschitta des Jesaja nachgegangen und zu dem Ergebnis gekommen, dass eine direkte literarische Abhängigkeit der Peschitta vom Text der Septuaginta ein sehr seltenes Phänomen sein dürfte. Vielmehr hat man es mit septuagintischen oder targumischen Auslegungstraditionen zu tun, die im zweiten Jahrhundert n. Chr. im Umlauf waren und somit auch in die syrische Übersetzung eingeflossen sind.³² Es ist jedoch wichtig, zu unterstreichen, dass diese Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen werden kann, obwohl neuere Forschungen darauf hindeuten, dass die Peschitta kaum von einer anderen Übersetzung beeinflusst wurde. In der Peschitta-Übersetzung von Jesaja zum Beispiel gibt es eine Reihe von Belegen, die zu zeigen scheinen, dass der syrische Übersetzer die Septuaginta kannte und in einigen Fällen daraus entlehnt hat.³³

2.3. EXEGETISCHE LESARTEN

Schließlich sind auch die sogenannten exegetischen Lesarten zu bedenken. Zunächst muss eine wichtige Unterscheidung getroffen werden: Die vom MT abweichenden syrischen Wiedergaben, die auf eine bestimmte exegetische oder theologische Auslegung hindeuten, können sowohl eine bewusste Änderung durch den Übersetzer als auch eine unbeabsichtigte Lesart ohne besondere theologische Überlegungen seitens des Übersetzers widerspiegeln. In der Tat ist es schwierig, eine allgemeine Schlussfolgerung über die theologischen Absichten der Übersetzer zu ziehen. Doch unabhängig davon, warum eine Peschitta-Wiedergabe von ihrer hebräischen Vorlage abweicht, bietet jede außermasoretische Lesart, die eine exegetische oder theologische Veränderung impliziert, eine neue Interpretation des biblischen Textes. Die Peschitta enthält eine

³¹ Piet B. Dirksen, “The Peshitta and Textual Criticism of the Old Testament”, *Vetus Testamentum* 42 (1992): 376–390.

³² Siehe Attila Bodor, “The Reception of the Septuagint in the Peshitta of Isaiah”, *Vetus Testamentum* 69 (2019): 19–32.

³³ Für eine Liste solcher Fälle siehe die erweiterte Fassung meines bereits erwähnten Aufsatzes über die Rezeption der Septuaginta in der Peschitta: Attila Bodor, “A Septuaginta recepciója Izajás szír Peshitta-fordításában” in Zoltán Oláh and György Papp, eds. *Az alexandriai Biblia: Nemzet- és felekezeti közti tanulmányok a görög Ószövetségről* (Budapest: Szent István Társulat; Kolozsvár: Verbum, 2019), 79. Für weitere Beispiele siehe Arie van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 1981), 287–288.

Reihe solcher Lesarten, die späteren syrischen Theologen wie Aphrahat und Ephrem als Ausgangspunkt für ihre Interpretationen dienen konnten.³⁴

Es soll nun anhand eines Beispiels gezeigt werden, wie das hebräische Original durch verschiedene Lesarten in der Peschitta umgedeutet werden kann und auf welche Schwierigkeiten man beim Versuch stößt, die hermeneutischen Überlegungen hinter den Abweichungen nachzuvollziehen. Es handelt sich um eine sehr bekannte Stelle, Jes 25,6, die in der Peschitta auf eine sehr eigenartige Weise wiedergegeben wird.³⁵

MT	Peschitta
ועשה יהוה צבאות לכל העמים בהר הזה משחה שמנים משחה שמרים שמנים ממחים שמרים מזקקים	<i>wn'bd mry' hyltn' bkhllhun 'mm' btwr' hn' mšty' šmyn' wšty' ntyr' wšmyn' dmhynn šmyn' w'syn'</i>
JHWH der Heerscharen wird für alle Völker auf diesem Berg ein fettes Mahl machen, ein Mahl von abgelagerten Weinen, von markreichen Fettspeisen, von geläuterten abgelagerten Weinen.	Der mächtige Herr wird <u>inmitten aller Völker</u> auf diesem Berg ein fettes Mahl machen, ein Mahl, das <u>bewacht</u> und üppig (wörtlich: fett) ist, (ein Mahl) <u>unseres himmlischen und starken Lebendigmakers</u> .

In diesem Text gibt es drei außermasoretische Lesarten. Die erste Abweichung vom hebräischen Text betrifft eine Präposition: Die Peschitta liest ל („für“) als ב („inmitten“). Der Grund für diese Änderung lässt sich aus einer so geringfügigen Abweichung nicht eindeutig ableiten. Dabei kann es sich sowohl um einen bloßen Schreibfehler als auch um eine absichtliche Änderung handeln. Es fällt jedoch auf, dass nur die Peschitta hier die Präposition *b* verwendet, und diese Abweichung führt zu einer bestimmten Interpretation. Die Nähe Gottes zu seinem Volk wird in der Peschitta durch diese Lesart deutlicher hervorgehoben als im hebräischen Text. Und die Betonung dieser Eigenschaft Gottes steht ganz im Einklang mit der Theologie des Jesaja, die oft die Nähe der Gottheit betont (siehe z. B. Jes 7,17: „Immanuel/Gott ist mit uns“).

Die zweite abweichende Lesart lässt sich durch den konsonantischen hebräischen Text erklären. In der Peschitta werden die Konsonanten שמרים als passive Partizipform des Verbs שמר interpretiert (*nty'r'* „bewacht, beaufsichtigt, vorbehalten“), während der MT das Wort als Substantiv שְׁמֵרִים („abgelagerter, erlesener Wein“) vokalisiert. Diese scheinbar zufällige Abweichung hat jedoch drei wesentliche Interpretationsänderungen zur Folge. Erstens fehlt dem eschatologischen Festmahl der Wein. Es kann jedoch an dieser Stelle nicht auf die Haltung der Jesaja-Peschitta gegenüber dem Alkoholkonsum

³⁴ Vgl. Bodor, *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*, 199.

³⁵ Für eine detaillierte Analyse dieser Peschitta-Wiedergabe siehe Bodor, *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*, 115–119; 179–180.

eingegangen werden.³⁶ Hier genügt es festzustellen, dass das zweite Vorkommen von שמרים ebenfalls verändert wird, obwohl es scheint, dass seine Bedeutung den syrischen Übersetzern bekannt war (vgl. Jer 48,11; Ps 75:9). Zweitens ist zu beachten, dass *ntyrr*' in der Exodus-Peschitta (12,42) im Zusammenhang mit dem Passahfest vorkommt: („so ist diese Nacht für den Herrn eine vorbehaltene [Nacht]“). Aphrahat verwendet in der XII. Demonstration den gleichen Ausdruck für das Passahfest. Daraus folgt, dass diese Formulierung ein bekannter Verweis auf die Passah-Nacht war, und die Jesaja-Peschitta könnte hier auch auf dieses Fest anspielen. So kann das Fest auf dem Berg Zion als ein endgültiges Passahfest, ein letzter Akt der Erlösung gedeutet werden. Schließlich könnte diese Lesart Aufschluss darüber geben, warum das hebräische ל durch *b* ersetzt wird. Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass לכל העמים („für alle Völker“) nicht zum Peschittas-Hinweis auf ein „bewachtes, beaufsichtigtes, vorbehaltenes“ Fest passt, denn die Peschitta-Version von Jes 25,6 scheint durch *ntyrr*' nicht darauf hinzuweisen, dass das eschatologische Festmahl allen Menschen offensteht.

Die letzte abweichende Lesart, „unseres himmlischen und starken Lebendigmachers“, wirft eine Reihe von Fragen auf. Van der Kooij legt nahe, dass sie sich auf Jesus Christus bezieht, der durch seine Auferstehung Leben spendet.³⁷ Ich bin aber anderer Meinung. Obgleich die von van der Kooij vorgeschlagene Erklärung möglich ist, sind zwei Aspekte zu beachten. Erstens kann die Peschitta-Abweichung aus dem hebräischen Text abgeleitet werden. Es scheint, dass die Peschitta מחיני משמים החזק für מזקקים מן השמים gelesen hat, indem der Übersetzer מן השמים („markreich“) als die Partizipialform des Verbs חיה („leben“) interpretiert, שְׁמָרִים („abgelagerter Wein“) mit שמים („Himmel“) verwechselt und מְזַקְקִים („geläuterte“) auf חזק („stark“) zurückführt. Zweitens bezieht sich *mhyn* („Lebendigmacher“) nicht ausschließlich auf Jesus. In mehreren syrischen Bibeltexten bezieht sich dieser Titel auf Gott: In der Peschitta des Alten Testaments gibt es zwei Beispiele (Jes 60,16 Handschrift 9a1; Weish 16,7), während im syrischen Neuen Testament *mhyn* gewöhnlich für σωτήρ („Retter“) steht (vgl. Lk 1,47; 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4), womit sowohl Gott als auch Jesus gemeint sein können. So kann sich der Titel „Lebendigmacher“ in der Peschitta auch auf Gott beziehen und seine Heilsmacht unterstreichen. Die syrische Version von Jes 25,6 beschreibt also nicht nur, wie das Festmahl stattfinden wird, sondern hebt auch hervor, wer das Festmahl schafft.

Abschließend lässt sich also feststellen, dass die Peschitta-Übersetzung des Alten Testaments eine wertvolle Quelle für die Untersuchung der biblischen Hermeneutik im zweiten und dritten Jahrhundert in der syrischsprachigen Welt darstellt, denn die außermasoretischen Lesarten, insbesondere diejenigen, die eine vom hebräischen Text und den anderen Versionen abweichende exegetische und theologische Auslegung des

³⁶ Vgl. Bodor, *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*, 176–183.

³⁷ Vgl. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*, 273–275.

biblischen Textes nahelegen, lassen auf die hermeneutischen Überlegungen schließen, die die Übersetzer bei der Übersetzung der hebräischen Bibel geleitet haben. Allerdings können wir, wie auch dieses letzte Beispiel gezeigt hat, in vielen Fällen über die Absichten der Übersetzer nur spekulieren. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass diese abweichenden Lesarten, unabhängig von ihrem Ursprung, von großer Bedeutung sind, da sie die Grundlage für weitere Auslegungen bildeten.

BIBLIOGRAPHIE

- Aland, Barbara. „Bibelübersetzungen NT: Syrische“. *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 189–196.
- Bodor, Attila. „A Septuaginta recepciója Izajás szír Pesitta-fordításában“, in Zoltán Oláh und György Papp, eds. *Az alexandriai Biblia: Nemzet- és felekezeti tanulmányok a görög Ószövegről*. Budapest: Szent István Társulat; Kolozsvár: Verbum, 2019, 63–90.
- —. “The Reception of the Septuagint in the Peshitta of Isaiah”. *Vetus Testamentum* 69 (2019): 19–32.
- —. *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*. Leiden: Brill, 2021.
- Brock, Sebastian P. „Bibelübersetzungen AT: Syrische“. *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 181–189.
- Brock, Sebastian P. *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006.
- —. “The Syriac Versions”, in Bruce M. Metzger, ed. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations*. Oxford: Clarendon, 1977, 3–98.
- —. “Toward a History of Syriac Translation Technique”, in René Lavenant, ed. *III Symposium Syriacum, 1980*. Rom: Pontificio Istituto Orientale, 1983, 1–14.
- Carbajosa, Ignacio. “Peshitta”, in Armin Lange, ed. *Textual History of the Bible*. Vol. 1A. Armin Lange und Emanuel Tov, eds. *The Hebrew Bible: Overview Articles*. Leiden: Brill, 2016, 262–278.
- —. *The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta*. Leiden: Brill, 2008.
- Ceriani, Antonio Maria ed. *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus*. Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1874.
- — ed. *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae* (5.1–2), I–II. Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1868.
- Cureton, William ed. *Remains of a Very Antient [sic] Recension of the Four Gospels in Syriac, Hitherto Unknown in Europe*. London: John Murray, 1858.
- Dirksen, Piet B. “The Old Testament Peshitta”, in M. Jan Mulder, ed. *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1988, 255–297.
- —. “The Peshitta and Textual Criticism of the Old Testament”. *Vetus Testamentum* 42 (1992): 376–390.

- Gwynn, John ed. *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*. London: Williams and Norgate, 1909.
- ed. *The Apocalypse of St. John: In a Syriac Version Hitherto Unknown*. Dublin: Longmans, Green and Co., 1897.
- van der Kooij, Arie. *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*. Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 1981.
- Lewis, Agnes Smith ed. *The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharreshê: Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations*. London: Williams and Norgate, 1910.
- Morrison, Craig E. *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel*. Leiden: Brill, 2001.
- Peshitta Institute, ed. *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*. Leiden: Brill, 1977–.
- Pinkerton, John und Robert Kilgour, eds. *The New Testament in Syriac*. London: British and Foreign Bible Society, 1905.
- Pusey, Philip Edward und George Henry Gwilliam, eds. *Tetraeuangelium Sanctum*. Oxford: Clarendon, 1901.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutik und Kritik. Herausgeben und eingeleitet von Manfred Frank*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977.
- Schmid, Ulrich B. “The Diatessaron of Tatian”, in Bart D. Ehrman und Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Leiden: Brill, 2013, 115–142.
- Stefanink, Bernd und Ioana Bălăcescu. “The Hermeneutical Approach in Translation Studies”. *Cadernos de Tradução* 37.3 (2017): 21–52.
- Stolze, Radegundis. “The Hermeneutical Approach to Translation”. *Vertimo studijos* 5 (2012): 30–42.
- Weitzman, Michael P. “The Origin of the Peshitta Psalter”, in J. A. Emerton und Stefan C. Reif, eds. *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 277–298.
- —. “From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible”, in Judith Lieu, John North und Tessa Rajak, eds. *The Jews Among the Pagans and Christians in the Roman Empire*. London: Routledge, 1992, 147–173.
- —. *The Syriac Version of the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Williams, Peter J. “The Syriac Versions of the New Testament”, in Bart D. Ehrman und Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Leiden: Brill, 2013, 143–166.

Ida FRÖHLICH

PESHER AS A METHOD OF INTERPRETATION AND A LITERARY GENRE: FROM DANIEL TO THE QUMRAN PESHARIM

The publication of the Qumran texts and the subsequent acquaintance with the special sectarian works of the community brought the concept of pesher to the center of scientific interest. The word has a threefold meaning. The first meaning with which it is most often used refers to a special exegetical method called pesher. The second meaning refers to a group of works called *pesharim* (a plural form of *pesher*), whose characteristic is the exclusive use of this method. Third, it can represent a literary genre defined by the use of the pesher method and other formal similarities between works.

Based on their formal characteristics, works using the pesher method are divided into three groups, such as isolated, thematic and continuous peshers.¹ Isolated pesher is a special interpretation of a biblical verse, embedded in a narrative or parainetic text. The thematic peshers (called also Florilegia) are interpretations of verses collected from various biblical texts organized around a common theme (Messianism). Thematic peshers are 4Q Florilegium (4Q 174), Tanchumim (4Q 176), the Catenae (4Q 177), and the so-called Melchisedek-pesher (11Q Melch).² Continuous peshers, the texts that exclusively use this method are called *pesharim*, and represent a special and distinctive kind of biblical exegesis of Qumran literature that was unknown before the finding of the Scrolls. They are characterized by the use of the word in various formulae (*pišro*, or *pišro 'al* “its interpretation,” or “its interpretation relates”) which precedes the interpretation of the Biblical citations of biblical texts. The *pesharim* are running commentaries, interpreting the biblical texts verse by verse. They were written to prophetic books (Isaiah, Hosea, Zephaniah, Micah, Nahum, Habakkuk) and Psalms (Pss 37, 68, and 129).

Chronologically, there is a difference between the three groups of texts. Isolated peshers represent the earliest group. Most of them are found in the first part (Ad-

¹ Following Jean Carmignac, „Le document de Qumrân sur Melkisédeq,” *RevQ* 7/27 (1970): 343–378 (360–62).

² Editions of individual texts appeared in the volumes of the series DJD (Discoveries in the Desert of Judah). Summary editions are *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., ed. Eibert J. C. Tigchelaar and Florentino García Martínez (Leiden: Brill, 2022); *The Dead Sea Scrolls Electronic Library*, ed. Emanuel Tov, Revised edition (Leiden: Brill, 2006); <https://referenceworks.brillonline.com/cluster/Dead%20Sea%20Scrolls%20Electronic%20Library>

monition) of the Damascus Document (CD), a work previously known from a manuscript that comes from the Genizah of the Karaite synagogue of Cairo.³ Fragments of the Damascus Document (which included an additional part) were later found in the library of the Qumran community, and the work proved to be part of the community's core tradition. The Damascus Document was probably composed in the beginning of the second century BCE, before the establishment of the separate community on the Qumran site. The isolated peshers of the Damascus Document may therefore document the earliest use of the method in a Jewish school predating the Qumran settlement. The manuscripts of the *pesharim* are all from the Herodian period, and the latest events referred to in the writings are those of the end of the Hasmonean period, evoking Pompey's campaign in 63 BCE. The tradition of the continuous pesher probably goes back to earlier times, but the authors of the Qumran *pesharim* for some reason saw it necessary to update their interpretations.

The term pesher is also the name of a genre. The generic definitions of the pesher have been based on the characteristics of the *pesharim*, a special group of the texts.⁴ Genre is an arbitrary category and can be defined by various considerations and based on different theories.⁵ At the same time, it should not be overlooked that genres are historical phenomena. They are represented by series of works that were written at different times, and the history of each genre can span a long time, even centuries. During all this time, the features characteristic of the genre appear in varying forms in the individual works. Modern literary criticism emphasizes that genres must be approached as historical entities, and each genre should be considered in its own history.⁶ In the following, we will attempt to define the genre of the pesher, taking into account

³ Other examples of isolated peshers are 1QS VIII.12–15 (cf. 1QS V.15–17); Pesher Genesis (4Q252–254), Pesher on the Periods (4Q180–181).

⁴ William Hugh Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, SBLMS 24 (Montana: Scholars Press, 1979) considers pesher to be a special form of Midrash. George J. Brooke, "Qumran Pesher: Towards the Redefinition of a Genre," *RevQ* 10/40 (1981): 483–503 rejected this, recognizing that Midrash is not a genre, but a method. The definition of the genre of the pesher is, with more or less changes and additions until now the one worded in Maurya P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Washington, DC: Catholic University of America; Catholic Biblical Association of America, 1979). Accordingly, peshers (1) comment on one particular biblical text; (2) proceed through the biblical text verse by verse; (3) cite scriptural lemma generally consisting of one-half to two verses; (4) cite scriptural lemma without introductory formulae; and (5) comment on the text in a highly formalized manner with the interpretation introduced by a formula containing the word *pšr*, generally either "the interpretation for the matter" or more simply *pšrw* "its interpretation." See also Deborah Dimant, "Pesharim, Qumran," in *ABD* 5:244–51; Timothy Lim, *Pesharim*, Companion to the Qumran Scrolls 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 52. Robert Williamson, "Pesher: A Cognitive Model of the Genre," *DSD* 17.3 (2010): 336–360 does not consider genre boundaries to be sharp.

⁵ Alastair Fowler, *Kinds of Literature* (Oxford: Clarendon, 1982), 58. René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature* (Harmondsworth: Penguin Books, 1976) is still a useful work on genre theory, different categorization options, and historicity of genres.

⁶ Fowler, *Kinds of Literature*, 57–58.

the chronology of the works and based on the use of the pesher method. The topic is very broad and requires more elaboration. Within the present framework, we can therefore only attempt to outline a brief overview, quoting the minimum of the necessary sources and literature.

I. DANIEL AND THE ORIGINS OF THE METHOD PESHER

Qumran is not the first place where the term and method of pesher first appears. The Aramaic form of the name and the method itself goes back to works written in the Persian period. The interpretations of the dreams and visions in the Aramaic chapters of the Book of Daniel (Dan 2, 4 and 5) are called *pishra*.⁷ The frame stories of the visions are situated in the Babylonian court. The texts were written not very long after the time of the fictional frame story, the New Babylonian era (605–539 BCE). The three visions may have been worded in the Persian period, in the Mesopotamian milieu of the Eastern Jewish diaspora, and this assumption is supported by the linguistic analysis of the texts.

The narratives contain several Mesopotamian elements, including the term *pishra* that derives from the Akkadian root *pašāru*, a well-known term of the cuneiform omen literature meaning not simply “interpretation” but the “solving,” “deciphering” of individual omens. How could the authors of the visions of the Aramaic Daniel collection know this term? Members of the Eastern Jewish diaspora, the descendants of the Judean exiles spoke Aramaic. Aramaic was the lingua franca among the inhabitants of Mesopotamia. It was also the vehicle of cultural transmission, that of the cuneiform script for the exiles.⁸ Aramaic writing was written on perishable material, leather, which did not survive for long like clay tablets. Mesopotamian cuneiform tradition continued in local temples in the Persian and even in the Hellenistic period. Its content was primarily omen literature.

One of the basic principles of Mesopotamian thought – “as above, so below” – is formulated in the Babylonian Diviner’s manual, and reads “Sky and earth both produce portents; (though appearing) separately, they are not separate, (because) sky and earth are related” (ll. 39–40).⁹ It was a general belief that earthly things were determined in heaven, where the ideal image of objects and abstract concepts (e.g. kingdom)

⁷ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), 454–57 discusses the pesher in relation to the book of Daniel as a technique of Mesopotamian origin. According to the type of exegesis, he distinguishes “mantological exegesis,” which is the interpretation of visual phenomena (dreams, visions, and omens), and the interpretation of auditory phenomena (oracles).

⁸ See Mladen Popovic, “The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts: Transmission and Translation of Alien Wisdom,” in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts* ed. Sarianna Metso, Hindy Najman, and Eileen Schuller (Leiden: Brill, 2010), 81–114.

⁹ Leo A. Oppenheim, “A Babylonian Diviner’s Manual,” *JNES* 33 (1974): 197–220 (200, 204).

existed. Earthly things were determined by the gods, on a daily basis. The will of the gods was written in various signs such as astronomical and natural phenomena, animal behavior, and human dreams (dreams were considered in all ancient cultures as containing divine messages).¹⁰ The signs were observed and written down, along with the interpretation so that it can be consulted later. The interpretation of signs was done primarily for kings, by scholars who had at their disposal large collections of omnia and their interpretations (*pišru*). From the Persian period onwards, temples became centers of scientific activity.

2. CREATIVE REWORKING

Familiarity of the exiles with the Mesopotamian omen interpretation and its method does not mean simple borrowing but a creative use of and reworking the foreign tradition. This is best illustrated by the example of Dan 2. The text relates a vision seen in a dream and its interpretation, introduced by the term *pishra*. A giant statue appears in the vision. Its head is made of gold, the breast and arms are of silver, the waist and the knees are of bronze, and the legs are partly iron and partly clay. Once “a stone was cut out, not by human hands, and it struck the statue on its feet of iron and clay and broke them in pieces.” (Dan 2:34). The narration of the vision is followed by the interpretation that follows exactly the elements presented in the vision and their successive order. Each element corresponds to a time segment (*malku*, “kingdom”), in a diachronic order. The four parts of the giant statue described in Dan 2 represent four successive kingdoms (as in most languages, “kingdom” can mean also here the rule of a king or a dynasty, an empire). The stone hitting the statue represents the fall of the fourth kingdom and the coming of a fifth, eternal kingdom. The interpretation of the Danielic vision corresponds to the Mesopotamian dream interpretation technique.

However, the motif of the statue is unknown in Mesopotamian list of omens and dream books. On the other hand, the image of the idol statue is a recurring motif in post-exilic Jewish prophecies. Deutero-Isaiah describes the foreign gods as represented by man-made statues, emphasizing the material nature of the statue and its helplessness (Isa 40:19–24; 44:9–20; cf. Hos 4:12). Deutero-Isaiah remembers the fall of the New Babylonian empire as the falling to the ground of the powerless statues of Marduk and Nebo – inert objects that are no gods (Isa 46:1–2). The use of the poetic image shows that the author of the Danielic vision used the technique of Mesopotamian omen interpretation in a creative way, assigning a symbol from his own tradition and interpreting it on his own way.

¹⁰ For Mesopotamia, see Leo A. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, TAPS 46/3 (1956).

The interpretation of the vision on the statue identifies only the first element by name, “thou art the golden head, O king,” meaning Nebuchadnezzar (Dan 2:37). The identification of the rest of the elements remains open. Logically, these should be identified with the rulers following Nebuchadnezzar. However, the interpretation of this element, in its present form clearly refers to the Ptolemaic and Seleucid states (being at constant war with each other) as symbols of the divided kingdom (Dan 2:43). These words may be the insertion of a later interpreter from the Hellenistic period who applied the prophecy to his own time. This phenomenon clearly shows the essence of omen interpretation: the meaning of a given sign applies not only to the time of its first perception, but also to all subsequent appearances. Consequently, visions (“signs”) with historical meaning can be reinterpreted in later times. Concerning the form of historical oracles and their interpretations this means that the text of the vision (the “omen” or “sign” called also *protasis*) remains unchanged, while the interpretation (*apodosis*) is supplemented with additional elements that can be applied to a later period. Thus, the reinterpretation of historical prophecies reflects a special view of time. This approach applies to the interpretation and subsequent reinterpretations of Dan 2, and will be characteristic of the Qumran peshers.¹¹

Omina can only be interpreted by initiated persons. In Mesopotamia, interpretation was the task of the *bāru*-priests, a separate group of priests who were qualified for this task by their professional training. They had at their disposal several collections of omens in which previously observed omens and their interpretations were collected. In Mesopotamia, interpretation was always considered a scientific task.¹² In the book of Daniel, it is Daniel, an inspired person, who interprets the king’s dream, and he appears as an inspired person in subsequent chapters. Chapter 2 reports on the origin of his authority as an interpreter. Daniel acquires knowledge not through studies, i.e. consultation of books but through divine revelation, in a night dream, in which he received the king’s dream and its interpretation, which the Babylonian sages were unable to do with their methods. Danielic tradition considers divine inspiration to be the only effective way that is superior to knowledge acquired through learning.

¹¹ The reinterpretations of Dan 2 do not end with what is presented here. In a further interpretation, the fourth empire means the Roman Empire, and the fifth, eternal kingdom means Christianity.

¹² Elements of secrecy, secret knowledge were always regarded as scholarly rather than divine interpretation. For a comprehensive study, see Alan Lenzi, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, SAAS 19 (Helsinki: Neo-Assyrian Corpus Project, 2008). See also Uri Gabbay, “Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and their Relation to Early Hebrew Exegesis,” *DSD* 19.3 (2012): 267–312, and Kathryn Stevens, “Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk,” *Iraq* 75 (2013): 211–53.

3. WRITTEN TEXTS AS *OMINA*

The special interpretation method is also used in the later part of the book of Daniel, written in Hebrew in the first half of the 2nd century BCE. The term for the method is called here *peshet*, in Hebrew. It is the Hebrew part of Daniel that also offers the first example for the prophetic interpretation, although not yet in the form of the interpretation of an explicit citation. In Dan 9 the prophetic oracle of Jeremiah on the 70 years of exile (Jer 25:11; 29:10) is interpreted. At the same time, the tradition of visual visions continues in Dan 7–12, the interpretation of which is in each case refers to Antiochus IV Epiphanes (175–164 BCE), whose name the interpretations never pronounce.¹³

In summary: the Aramaic chapters of the Danielic collection, especially Dan 2, with the knowledge of the omen interpretation and its elements, create their own, unmistakably Jewish language and this language is freely used and developed in the later Danielic literature written in Hebrew, on the eve of the Maccabean uprising.

4. QUMRAN PESHER

The next examples of the *peshet* appear in the Damascus Document, a work originating approximately from the same age as the Hebrew part of Daniel, written before the establishment of the Qumran settlement, that is, the beginnings of the isolated community. The Damascus Document was highly influential on the life and traditions of the Qumran community, as the principles of the legal interpretation of the Mosaic law (*halacha*) were formulated in this work. The legal interpretation of the Torah serves as the basis for the religious practice of any Jewish community; it is the Damascus Document that contains the earliest legal interpretation known from Qumran. Isolated *peshes* are inserted into the narrative part of the work, the so-called Admonition. The Admonition uses Scripture in several ways, one aspect of which is the *peshet*. The isolated *peshes* of the Admonition of the Damascus Document show two striking characteristics:

First, the formal elements, well-known from the continuous *pesharim* (introduction, explicit citation, lemmatic structure, followed by interpretation) are often lacking. The interpretation can even precede the citation (e.g. CD I.11–18, the *peshet* on Hosea). Second, *peshet* can also be presented in the form of historical surveys. The second historical survey of the Damascus Document (CD II.3–III.12) that provides an overview of the history of mankind is written in the form *peshet*. The key to this survey is a citation from Num 15:39b, evoking the words of the Lord to Moses to keep His commandments, “and not follow the lust of your own heart and your own eyes.” The

¹³ The rulers of the Seleucid and Ptolemaic empires are mentioned in the great vision of Dan 10–12 not by their real names, but as the king of the North and the king of the South – a step towards constantly used sobriquets.

Damascus Document cites Num 15:39 with substitutions and additions, as “and not to seek after thoughts of guilty inclination and eyes of whoredom” (CD II.16). The expression “eyes of whoredom” comes from another text. The citation of dual origin serves as a key to the overview on the following history of mankind, which is also an illustration of the thesis stated in the quote, i.e. that the process of human history is determined by the principle of “whoredom” or “fornication.” The listing of the periods are introduced by a repeating form, “in this, in these.”

The periods in human history are:

- (1) The Watchers (CD II.18)
- (2) The sons of the Watchers (CD II.19)
- (3) The sons of Noah and their families (postdiluvian age) (CD III.1)
- (4) Abraham, a counter-example who did not follow this way and was considered God’s friend (CD III.2–3)
- (5) Isaac and Jacob who kept Abraham’s teaching and were recorded as friends of God and eternal covenanters (CD III.3–4)
- (6) The sons of Jacob who erred in this (CD III.4–5)
- (7) Jacob’s descendents in Egypt “who lived by their willful heart” (CD III.5–10)

The seventh period ends with a summary, concluding that it was the sin of “the members of the first covenant” because of which they were “handed over to the sword.” The latter term refers to the catastrophe of 586, which was also considered the beginning of the Babylonian exile. Thus, preexilic history is considered as being formed by seven periods, of which two periods, the age of Abraham, and that of Isaac and Jacob are positively evaluated, while the rest of the periods are those of “fornication.” In biblical tradition, the term means committing sexual offenses as well as disloyalty to God, breaking the covenant. The references for the periods listed in the Damascus Document give examples of both meanings.

The rest of the isolated peshers have a different structure, which will be presented here on a single example, the peshar of the “Stubborn heifer,” an interpretation of Hos 4:16 (CD I.13–II.1). The peshar begins with the quotation of the prophetic verse, “Like a stubborn heifer (*prh srrh*), Israel is stubborn (*srr*)” (CD I.13). The poetic image of the stubborn heifer refers to the people of Israel in the prophet’s time. The interpretation of the quote is complex. The prophetic metaphor is identified with two terms, “the assembly of the rebels” (*dt bwgdym*) and “those who stray from the way” (*sry drk*). The similarity in meaning of being stubborn, rebellious and straying away is enhanced by the phonetic similarity between the roots *srr* and *sur*. The verbs call in mind further texts where they are used to present a situation similar to that described by Hosea. However, the identification does not end there. In a second level, the author identifies the former persons with the Scoffer (*yš hlšwn*). This term no longer has any association with the interpreted text of Hosea, and is presumably the result of an earlier interpretation on a different text. The name is based on Isa 28:14, where the prophet speaks of “the scoffers” (*nšy hlšwn*) as the enemies of his own group. The actions of the

Scoffer mentioned in the Damascus Document – who “dropped the waters of lies,” (*htyp lysr l mymy kzb*) and “led (others) into a pathless wilderness” (*wyt m btwhw l drk*) have no associative connection with the text from which the name derives. The “dropping” of dew as a teaching metaphor is the theme of Deutero-Isaiah (Isa 45:8).¹⁴ The other image, the metaphor of the wilderness, is a wider one in biblical literature. By the way, it also occurs in the prophetic book which is the source of the primarily interpreted text. The prophet Hosea takes the unfaithful wife out into the wilderness and speaks to her soul, thus symbolizing YHWH’s relationship with unfaithful Israel (Hos 2:16–25).

Further levels of identification in the *peshet* are related to the poetic images of deviating from the road and changing boundaries. Detour as what leads to the “roadless wilderness” can be linked to several biblical texts (e.g. Ps 107:40 and Job 12:24). On the other hand, the words “moved the boundary that the ancestors drew on their inherited property” (CD I.15) is a quote in a somewhat altered form of Deut 19:14, and interpreted as “to change the tradition.” Those guilty of this will be punished by putting “the edge of the vengeful sword” (CD I.17), formulated by the words of Deut. 19:14.

The interpretation now returns to the theme of the erring group and its teachers, who searched for “slippery things” and “chose deception.” This wording can definitely be connected to Isa 30:10 and its previous interpretation. The prophet speaks of false prophets who prophesy “smooth” or “slippery” things (*hlqwt*), that is, ambiguous, arbitrary, or false prophecies. The term also recalls a similar-sounding word, “legal explanations” (*hlkwt*), thus referring to a group following a different legal exegesis and, according to this, pursuing different religious practice. The next name of the group brings again back to the primary interpreted text, Hosea: they are identified with the ones who chose the “beautiful neck.” The neck is that of the stubborn heifer, a symbol of Ephraim as a part of the northern kingdom. In Hosea, Ephraim is punished by God by putting a yoke on its neck (Hos 10:11).

The sin of the schismatics is that “they called true to be evil and evil to be true” (CD I.19), and they caused others to break the covenant and transgress the law (CD I.20). The origin of the former expression is Prov 17:15, with its original meaning, “One who justifies the wicked and one who condemns the righteous are both alike an abomination to YHWH.” The second adjective refers to Isa 24:5, with changes (making the passive form of the original text into the active form) and interpreted as a reference to a certain group in a later period. Enemies who have broken the “soul of the righteous” (CD I.20) occurs in Ps 94:21, and is a frequently used expression in many non-sectarian texts.¹⁵

¹⁴ The so-called “well midrash” (Exod 15:22) posits drinking water as a metaphor for correct teaching. Incidentally, it is interpreted independently at another place of the Damascus Document (CD III.13).

¹⁵ 1En 95.7; TLevi 16.2; TJudah 21.9; Hod II.23.

The peshar has a complicated but logical structure: a main text (in this case, a quote from Hosea) is interpreted with additional texts (secondary level of the interpretation), identifying their elements among themselves (a hostile group spreading false teachings), and occasionally referring to the punishment that befalls this group. The texts of the secondary interpretations are taken from different biblical texts, prophetic and non-prophetic. The majority of the references can be easily identified textually (dropping lies; the Scoffer, moving boundaries, slippery things, beautiful neck) while others are general interpretations with a stylistic value. It is clearly visible that behind the isolated peshar there is a selective reading and interpretation of further texts. The details of the process are unknown to us. Sometimes the secondary interpretation returns to the main text, the book of Hosea as in the theme of the wilderness, or the “beautiful neck.”

Further isolated peshers in the Damascus Document are the “Peshar Zadok” (III.21–IV.11), interpretation of Ez 44:15; “Terror, the pit, and the snare” (IV.14–VI.2), interpretation of Isa 24:17; “People without understanding” (CD V.16–17), interpretation of Isa 27:11; the “Well-Midrash” (VI.3–VII.14), interpretation of Num 21:18; “*Sikkut, kiyyun* peshar” (VII.14–VIII.9), interpretation of Am 5:26–27; “Poison peshar I” (CD VIII.9–13), interpretation of Deut 32:33; “Shepherd peshar” (CD XIX.7), interpretation of Zech 13:7; “Remnant peshar” (CD XIX.12–21, interpretation of Ezek 9:4; “Poison peshar II” (CD XIX.22–XX.32), interpretation of Deut 32:33. These interpretations are based on a logic similar to that presented in the *peshar* on Hosea.

The texts of the primary interpretations include both explicit and non-explicit quotations, with or without introduction. These texts are predominantly prophetic, most of them taken from Isa (12 times), Hosea (4 times), Ezek (3 times), Micah (3 times), Malachi (3 times), Amos (2 times), Zechariah (1 time). Others are quoted from the books of Exod, Lev, Num, Deut Psalms, Prov, and Job. As to the content background of the primary quotations, each of them refer to a special historical situation, Israel’s disloyalty to Yahweh, worship of foreign gods) in different periods. The periods are:

- (a) the period of the wandering in the desert following the exodus from Egypt, evoked in the book of Numbers and Deuteronomy, Psalms, and even in apocryphal works.¹⁶
- (b) the period of the northern kingdom referred to in Hosea and Isaiah.¹⁷
- (c) Judah, before and during the Babylonian exile, referred to in Ezekiel and the Psalms.¹⁸

¹⁶ Num 21:18; 24:17; 30:17; Deut 7:7–8; 7:9; 9:5; 17:17; 19:14, 19:14; 27:17, 32:28; 32:33; Ps 105–106. Reference is made to Jannes and Jambres, the legendary magicians of an apocryphal Exodus tradition. Related texts were edited by Albert Pietersma, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians* (Leiden: Brill, 1994).

¹⁷ Hos 3:4; 4:16; 5:10; 10:11; Isa 7:17, 10:2, 24:5; 24:16b; 24:17, 27:11b; 28:10, 28:14, 30:10.

¹⁸ Ezek 9:4; 13:10–16; 44:15; Ps 107.

The author of the Admonition considers these eras to be parallels to his own era: the punishment that followed the actions committed in the previous eras will also follow the author's era. It should be noted that the interpretation often quotes two (or even three) Bible verses intertwined, sometimes with minor changes. This shows that the author's aim was to interpret *situations* and not individual texts. The point for selecting the texts was therefore not their canonical status but their content. The texts interpreted in both the historical overviews written in peshar form, and the regular form of the isolated peshers were selected based on their context and meaning, and not according to their place in the canonical tradition. Together with this, a definite preference for prophetic texts can be observed, and texts quoted from the books of Numbers and Deuteronomy also play a significant role. The isolated peshers of the Damascus Document reflect a clear view of the historical time according to which prophecies formulated in the past can be reinterpreted in later times, thus the prophecy applies not only to the time of the prophet, but also to a later age.¹⁹

Secondary interpretations are never introduced by the term *pishro* or other formula, and the fact of the interpretation is not indicated. At the same time, the author considers these texts to be equivalent to those he cites in the explicit quotations – and this could apply to his readers as well. The symbolical names, sobriquets appear in the secondary interpretations. These names are derived from previous interpretations of other prophetic texts, mainly Isa 28–30. In some cases, the subjects of secondary interpretations are prophetic texts, but the majority are from Psalms (1, 18, 78, 94, 105, 106, etc.), the books of the Pentateuch (Deut, Num, Lev); and sometimes from historical books (Chronicles, Nehemiah). In one case, reference is made to an unknown text (“Words of Levi,” which, however, is not identical with the document also known from Qumran under the title Testament of Levi).²⁰ The mention of Jahane and his brother refers to an apocryphal tradition about Jannes and Jambres (CD V.17).²¹

Thematic peshers (called also florilegia) represent a popular form of biblical exegesis written to prove an exegetical point by collecting texts from different places interpreted as having the same meaning. Among the records of the Qumran community the collections of 4Q Florilegium (4Q 174), Tanchumim (4Q 176), the Catenae (4Q 177),

¹⁹ George J. Brooke, “Prophetic Interpretation in the Pesharim,” in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, ed. Matthias Henze (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 235–254 (252) thinks that the authors of the prophetic pesharim saw themselves as the heirs of the prophets and the prophetic pesharim are best understood as a continuation of earlier prophetic activity.

²⁰ Fragments of several Aramaic works identifiable as the “Testament of Levi” were found in the Qumran library (1Q21, 4Q213–4, 4Q537). In addition, a Testament of Lévi, also in Aramaic, is known from the Cairo genizah. There is also a work with a similar title in the Greek-language collection entitled The Testament of the Twelve Patriarchs, which presumably also goes back to Aramaic origins.

²¹ The legend is related to the Exodus tradition. Jannes and Jambres were famous Egyptian sorcerers who tried to oppose Moses with their magic. For the legend, see Pietersma, *The Apocryphon of Jannes and Jambres*.

and the so-called Melchisedek-peshar (11Q Melch) have survived. The range of the texts quoted is biblical, mainly from the prophetic literature. In accordance with the authors' intentions, the selection was made based on the content of the texts. In one case (4Q175), the peshar quotes a non-canonical text, the Psalms of Joshua. Citation is not according to strict rules and is not always preceded by an introduction. Nevertheless, the sources of the quotations are easily identifiable. The basic concept of historical time applies here as well, indeed, this is the basis for the selection of the texts, that is, the prophetic words written long ago are for a far later time, that of the author of the interpretation, equaled also with the time of the final judgment. Two special cases are to be cited concerning this view of time. In 11Q13 the leader of the heavenly army in the fight against Belial that precedes the divine judgment is identified with Melchizedek of Gen 14. In 4Q175 the "rebuilder of Jericho" is identified with a Hasmonean ruler.²²

The group of continuous interpretations, *pesharim* comprise fifteen manuscripts, in which sections of biblical prophetic books are interpreted according to their running order.²³ These are 1QpHabakkuk; 3QpIsaiah (3Q 4); 4QpIsaiah (4Q161–165); 4QpHosea (4Q 166–167); 1QpMicah (1Q14); 4QpNahum (4Q169); 1QpZephaniah (1Q 15; 4Q170); 1QpPsalms, 4QpPsalms (1Q16, 4Q171, 173). They regularly interpret prophetic and psalm texts verse by verse, used consistently the method peshar. Biblical texts are cited verbatim, and introduced by the formula *peshar* or *pishro 'al* ("its interpretation," "its interpretation applies to ..."). The elements of the interpreted text are identified with persons and events of the age of the interpreter as well as those of an eschatological end time. However, instead of real names persons and groups are mentioned under sobriquets. Thus, the text interpreted is equaled with a coded system, the code of which is to be cracked in order to understand the meaning of the interpretation.²⁴ Sobriquets appear first in the Damascus Document where names such as Interpreters of Smooth Things (*dwršy hhlqwt*), Ephraim, the Scoffer (*yš hšwn*) the Spreader of Lies or the Liar (*mtyp kzb*) denote opponents of the community. The community and its spiritual leader are called the Dropper / Teacher of Righteousness (*ywrh hšdq*); the Teacher (*mwrh*), the Righteous Teacher (*mwrh šdq*), and the Teacher

²² Hanan Eshel, "The Historical Background of the Peshar Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho," *RevQ* 15 (1992): 409–420.

²³ Uri Gabbay, "Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and their Relation to Early Hebrew Exegesis," *DSD* 19.3 (2012): 267–312 states about the Mesopotamian commentaries that they could be either continuous or thematic, the latter belonging especially to collections of omen interpretations. The thematic form of commentary became much less prominent in the Achaemenid and Seleucid periods and the continuous commentaries became more comprehensive as oral lore and scholarly teachings were introduced into them.

²⁴ The identification is aided by the real names found in some fragment, such as Demetrius and Antiochus (4QpNah 4Q169 frg. 3–4 I.2).

of the Community (*mwrb hyhd*).²⁵ Most of the names appear in the *pesharim* added with a list of new names. The name Teacher (*mwrb*) is specified with adjectives. The name Ephraim is added by Menashe, together meaning the groups of Pharisees and Sadducees. A Wicked Priest (*khn hrs'*) and its variants (the Priest, the Last Priests,²⁶ and the *kittim*).²⁷ Newly appearing sobriquets mark the historical characters of the end of Hasmonean rule. The Wicked Priest denotes a Hasmonean high priest-ruler, probably Alexander Jannaeus. The term *kittim* is used to name the Roman army that appeared in 63 BCE. The appearance of new names indicates a new situation and the need to reinterpret earlier interpretations. However, the source of the new names are the same prophetic works that form the spiritual background of the Damascus Document, the texts from which the previous sobriquets also originate: Deutero-Isaiah (Interpreters of Smooth Things, the Scoffer, Ephraim and Menashe),²⁸ and Ezekiel, a probable source of the sobriquet of the Wicked Priest.²⁹ All these reflect a continuous common tradition behind the *pesharim*. The only exception where a name was directly inspired by the interpreted text is the Angry Lion in the peshar of Nahum (4QpNah 4Q169 frg. 3–4, i.4–11). Based on the similar technique and the common tradition of the names it can be supposed that the Pesharim come from the same circle, and a common tradition is to be supposed behind them.

All manuscripts of the Pesharim are from the Herodian period, no earlier manuscripts have been documented. The manuscripts are from Caves 1, 3, and 4. Cave 1 probably served as a hiding place – the Habakkuk Peser was also hidden here, together with the interpretations of Micah and Zephaniah. It is not known if there were manuscripts of further continuous peshers in the cave. Peshar Habakkuk and similar works were hidden there because they were considered valuable works containing the core tradition of the community. The other site, Cave 4 was the so-called “sectarian library,” which contained all works important to the community.

²⁵ Interpreters of Smooth Things (*dwršy hhlqwt*) CD I.18; Ephraim CD VII.1, 13; XIV.1; the Scoffer (*yš hlswm*) CD I.14; the Spreader of Lies or the Liar (*mtyb kzb*) CD VIII.13, XIX.25–26; the Dropper/Teacher of Righteousness (*ywrh hšdq*) CD VI.11; the Teacher (*mwrb*) XIX.35, XX.28; the Righteous Teacher (*mwrb šdq*) CD I.11, XX.32; the Teacher of the Community (*mwrb hyhd*) CD XX.1, 14. Hard-to-interpret names such as the Wind Walker (*hwk rwb*) and Windstorm Weight (*šql swpw*) CD XIX.25, and the Wall Builders (*bwny bhys*) CD IV.19; Precept (*sw*) CD IV.19 refer again to enemies.

²⁶ The Wicked Priest and its variants are in 1QpHab 1.13; 2.8; 8.8, 16; 9.4, 9, 16; 11.4, 12; 12.2, 8.

²⁷ The *kittim* are mentioned in 1QpHab II.12, 14, 16; III.4, 9, 15; IV.10; VI.1, 10; IX.7.

²⁸ On this, see Ida Fröhlich, “Qumran Names,” in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, ed. Donald W. Parry, (Leiden: Brill, 1999), 294–305.

²⁹ CD III.21; 4.2 mention a group of Zadokite priests who were considered the ancestors of the spiritual leaders of the community, based on an interpretation of Ezek 44:15.

It is questionable whether peshers were made for all prophetic books or only for selected texts. In the case of long prophetic books, changes in length and topics may have caused difficulty in developing a system of identification, so it is likely that running peshers were written only for selected and shorter texts. Based on their content and form, the continuous peshers seem to be the product of a school.

The purpose of writing the Pesharim cannot be established due to the fragmentary nature of the texts. The only exception is the Habakkuk pesher (1QpHab), of which virtually the complete, coherent text has survived. The structure of this text is recognisable, and therefore one can form a concept of the authors' comprehensive interpretation strategy, the intended meaning of the interpretation, and his intention for writing the work.³⁰ The content of the successive interpretations of 1QpHab gradually moves away from the interpreted text and some themes are clearly outlined in the independent text of the interpretations. These are references to the past and the community's conflicts with its opponents. Most of the references relate to the past of the opponents, called under sobriquets. The author of the pesher recalls their sins, namely their inadequate religious practice, their social sins and their attack on the community and the Righteous Teacher. The Habakkuk pesher adds drunkenness to these, probably based on the personal character of Alexander Jannaeus, model of the Evil Priest. Pesher Habakkuk is considered by many scholars to contain the encrypted history of the community.³¹ The wording is not quite precise: the text is not about the history of the community but about that of their opponents who can be identified by the last Hasmonean rulers, Alexander Jannaeus and his sons), as well as the activities of the Pharisees and Sadducees under their rule. The pesher lists their sins and faults, in order to de-legitimize the dynasty.³² These sins are to justify the fall of the Evil Priest and his successors, the loss of dominion, the plundering of those who plundered others.³³ The instrument of their punishment is the *kittim*, a symbol for the Romans who occupied

³⁰ The text of the pesher reflects the situation of the textual tradition of the biblical book. The interpretation ends with chapter 2, and is not continued with chapter 3, considered in modern textual criticism to be the work of a different author.

³¹ Shem Miller, "Traditional History and Cultural Memory in the Pesharim," *JSJ* 50.3 (2019): 348–370 concludes that although their subjective viewpoint of history strongly contrasts modern notions of historiography, the Pesharim nevertheless present a kind of history writing the function of which is to create and transmit cultural memory.

³² For a detailed analysis, see Ida Fröhlich, "The Prophetic Voice in the Qumran Pesharim," in *The Prophetic Voice in Qumran*, ed. Donald W. Parry, Stephen D. Ricks, and Andrew C. Skinner, STDJ 120 (Leiden; Boston: Brill, 2017), 4–20; eadem, "Pesher Habakkuk – the Purpose and Meaning of a Peculiar Writing," in *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*, ed. György Benyik (Szeged: JATEPress, 2019), 143–152.

³³ Pieter B. Hartog, "'The final priests of Jerusalem' and 'the mouth of the priest': eschatology and literary history in Pesher Habakkuk," *DSD* 24.1 (2017): 59–80 assumes that the end times sections in the text of Pesher Habakkuk are additions to an earlier pesher.

the country in 63 BC, during Pompey's campaign.³⁴ The divine judgment that follows the fall means a new beginning for the members of the community.

CONCLUSIONS

The previous overview of the works representing the *peshet* method in various forms shows that the range of texts extends from the Persian period (5th/4th century BCE) to the Roman era (second half of the 1st century BCE), from the Aramaic *peshets* of Daniel to Peshet Habakkuk of Qumran. They share a number of common characteristics that allow us to say that these works collectively represent a genre. Genre definitions should be descriptive, keeping in mind the common characteristics of known works – and not proscriptive, calling to account the characteristics of a minor group of works over every work. A brief summary shows that the common characteristics are:

(1) The subject of the interpretation is an earlier written revelative tradition (prophetic works and Psalms). The Aramaic *peshet* in Daniel 2 differs from this in that here an image, a prophetic symbol is interpreted, and not a text. The object of Dan 9 is a prophecy, without quoting the text itself and focusing on the prophetic content (70 years). The isolated *peshets* interpret written prophetic texts. Continuous *peshets* interpret exclusively written prophetic and psalm texts. However, the *peshet* never becomes rigid concerning interpretations, and quoted texts can be merged or slightly changed for the sake of certain interpretation strategies even in continuous *peshets*.³⁵

(2) Classical *peshet* is characterized by a special form, introduction, explicit citation, interpretation. Daniel, after telling the king's dream, repeats its elements separately, adding an interpretation to each of them (Dan 2). It is to be noted that the two other Aramaic *peshets*, Dan 4 and 5 have a similar structure. The isolated *peshets* use the form citation and interpretation of written prophetic texts but there is no uniform practice of citation. Isolated *peshet*-s may omit the introduction, and the citations are not always marked. Only continuous *peshets* use the form of exact citation and interpretation.

(3) A further common characteristic of these works is a special view of historical time, according to which the time of the prophet and that of the interpreter parallel to each other. The events and their consequences predicted in the prophecies will be

³⁴ There is an abundant literature on the issue of identifying individuals, which we cannot discuss here. The issues concerning the identification of the Wicked Priest are well summarized by Timothy H. Lim, *The Earliest Commentary on the Prophecy of Habakkuk* (Oxford Commentary on the Dead Sea Scrolls (Oxford: Oxford University Press, 2020), 19–21. According to Lim the *peshet* identified the Kittim with the Romans who conquered Judaea in 63 BCE, and suggests that the scroll refers to several righteous and wicked figures, including the last Hasmonean high priests.

³⁵ Interpreting Hab 2: 5, the interpreter chooses the reading *hwn* "wealth" instead of the reading *yyn* "wine" of the prophetic text in accordance with his interpretational aims (1QpHab VIII.3).

repeated in a later time. The analogy can also be applied to later ages and the end times. This is basically the meaning of the practice of interpretation of earlier written tradition. This view of time characterizes all the works, from Daniel to the continuous peshers, and can be considered the axis of the genre

(4) The esoteric language of these works and the claim of their authors to authority allow to suppose that the authors and their audience belonged to the same socio-religious milieu. Esotericism has been a feature since the Danielic peshers in Aramaic. Daniel is an inspired interpreter who alone can interpret visions or read and interpret the writing on the wall (Dan 5). In the Qumran pesher, the Righteous Teacher is the sole inspired interpreter of ancient prophetic texts (1QpHab VII.3–5). Isolated and continuous peshers also use a common language that is incomprehensible to outsiders. Instead of real names, sobriquets are used, the meanings of which are based on previous interpretations of situationally chosen prophetic texts. The use of sobriquets in works from different periods suggests a longer intellectual tradition.

It can therefore be deduced that the above groups of texts that use the pesher method can be considered a genre. They represent a long line of works, from the Danielic pesher to the *pesharim* of Qumran.³⁶ The works show various forms throughout the history of the genre. However, they share some characteristics throughout. These characteristics do not appear in exactly the same way in every stage of the genre's history and in every piece. The origins of this very distinctive group of Qumran *pesharim* go back to the Danielic pesher, and without these works the development of the *pesharim* cannot be understood.³⁷

³⁶ Alex P. Jassen, "The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation," *DSD* 19.3 (2012): 363–398; Daniel A. Machiela, "The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries: Historical Context and Lines of Development," *DSD* 19.3 (2012): 313–362; Bronson Brown-deVost, *Commentary and Authority in Mesopotamia and Qumran*, JAJSup (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019) establish the unmistakable influence of Jewish Aramaic dream-vision on the interpretation of the *pesharim*, but no direct connection is found. The key to the connection may be the later Danielic literature and the isolated peshers.

³⁷ Genre boundaries are never closed, and this also applies to the Qumran pesher. The pesher-technique is known in the New Testament and has an afterlife in Jewish tradition; see Bilhah Nitzan, "The Continuity of Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature," in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010), 337–350.

BIBLIOGRAPHY

- Brooke, George J., "Qumran Peshet: Towards the Redefinition of a Genre," *RevQ* 10/40 (1981): 483–503.
- —, "Prophetic Interpretation in the Pesharim," in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, ed. Matthias Henze. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012, 235–254.
- Brown-deVost, Bronson, *Commentary and Authority in Mesopotamia and Qumran*, (JAJSup) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Brownlee, William Hugh, *The Midrash Peshet of Habakkuk*, (SBLMS 24) Montana: Scholars Press, 1979.
- Carmignac, Jean, "Le document de Qumrân sur Melkisédeq," *RevQ* 7/27 (1970): 343–378.
- Dimant, Devorah, "Pesharim, Qumran," in *ABD* 5:244–51.
- Eshel, Hanan, "The Historical Background of the Peshet Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho," *RevQ* 15 (1992): 409–420.
- Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Fowler, Alastair, *Kinds of Literature*. Oxford: Clarendon, 1982.
- Fröhlich, Ida, "Peshet Habakkuk – the Purpose and Meaning of a Peculiar Writing," in *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*, ed. György Benyik. Szeged: JATE-Press, 2019, 143–152.
- —, "Qumran Names," in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, ed. Donald W. Parry, Leiden: Brill, 1999, 294–305.
- —, "The Prophetic Voice in the Qumran Pesharim," in *The Prophetic Voice in Qumran*, ed. Donald W. Parry, Stephen D. Ricks, and Andrew C. Skinner, (STDJ 120) Leiden; Boston: Brill, 2017, 4–20.
- Gabbay, Uri, "Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and their Relation to Early Hebrew Exegesis," *DSD* 19.3 (2012): 267–312.
- Hartog, Pieter B., "'The final priests of Jerusalem' and 'the mouth of the priest': eschatology and literary history in Peshet Habakkuk," *DSD* 24.1 (2017): 59–80.
- Horgan, Maurya P., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*. Washington, DC: Catholic University of America; Catholic Biblical Association of America, 1979.
- Jassen, Alex P., "The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation," *DSD* 19.3 (2012): 363–398.
- Lenzi, Alan, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, (SAAS 19) Helsinki: Neo-Assyrian Corpus Project, 2009.
- Lim, Timothy H., *The Earliest Commentary on the Prophecy of Habakkuk* (Oxford Commentary on the Dead Sea Scrolls, Oxford: Oxford University Press, 2020, 19–21.
- —, *Pesharim*, Companion to the Qumran Scrolls 3, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Machiela, Daniel A., "The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries: Historical Context and Lines of Development," *DSD* 19.3 (2012): 313–362.
- Miller, Shem, "Traditional History and Cultural Memory in the Pesharim," *JSJ* 50.3 (2019): 348–370.

- Nitzan, Bilhah, "The Continuity of Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature," in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins, Oxford: Oxford University Press, 2010, 337–350.
- Oppenheim, Leo A., "A Babylonian Diviner's Manual," *JNES* 33 (1974): 197–220 (200, 204).
— —, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, (TAPS 46/3) 1956.
- Pietersma, Albert, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*. Leiden: Brill, 1994.
- Popovic, Mladen, "The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts: Transmission and Translation of Alien Wisdom," in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts* ed. Sarianna Metso, Hindy Najman, and Eileen Schuller, Leiden: Brill, 2010, 81–114.
- Stevens, Kathryn, "Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk," *Iraq* 75 (2013): 211–53.
- The Dead Sea Scrolls Electronic Library*, ed. Emanuel Tov, Revised edition, Leiden: Brill, 2006.
<https://referenceworks.brillonline.com/cluster/Dead%20Sea%20Scrolls%20Electronic%20Library>.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., ed. Eibert J. C. Tigchelaar and Florentino García Martínez, Leiden: Brill, 2022.
- Wellek, René and Austin Warren, *Theory of Literature*. Harmondsworth: Penguin Books, 1976.
- Williamson, Robert, "Peshar: A Cognitive Model of the Genre," *DSD* 17.3 (2010): 336–360.

ABBREVIATIONS

<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>JAJSup</i>	<i>Journal of Ancient Judaism Supplements</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i>
TAPS	Transactions of the American Philosophical Society

József ZSENGELLÉR

SAMARITAN HERMENEUTICS

I. INTRODUCTION

The Samaritans had and have only one sacred writ, and that is the Torah, the five books of Moses.¹ For this reason, the history of Samaritan biblical interpretation and its techniques is limited to this relatively short corpus compared to the larger corpus of Jews and Christians. Given the brevity of the texts, one would expect an elaborate and nuanced tradition of interpretation and hermeneutics, but instead we have only a relatively small corpus of texts that can be called Samaritan interpretations of scripture.

Scholarly interest in Samaritan hermeneutics as such has not been intense,² and most standard books listed the interpretative works among the other Samaritan literatures, albeit not in a uniform way and without detailed analysis of the hermeneutical peculiarities.³ Even the most recent bibliography of Samaritan studies, published in the 2000s, does not include a specific entry on Samaritan hermeneutics.⁴ The only monograph on this subject was written by Simeon Lowy in 1977, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, who explains in a very restrained way the traditionalist and conservative Samaritan interpretations in comparison with Jewish interpretations:

... the Samaritans have not left us any such monumental work as would enable us to trace the various kinds of development.⁵

¹ There is a scholarly debate on the possible existence of a Samaritan book of Joshua as part of the Samaritan canon. see Zsengellér, *The Canon of the Samaritans*, 166–168. and Schorch, *The Construction of Samari(t)an Identity*, 143. n.22.

² Although the importance of studying Samaritan exegesis was articulated already 100 years ago by Gaster, *The Samaritans*, 154: “It must be remembered that our knowledge of Hebrew rests upon one single tradition only; it is the Jewish tradition alone which is reflected in various translations, Greek, Aramaic, and Latin, and from it we have derived all our knowledge and understanding of the Hebrew language. There is however, a possibility that in one point or another a different meaning may have been attached to words of the Pentateuch whose use was not frequent. The Samaritans for their part, no doubt, must have tried to understand the Bible, and it is therefore of no small importance both from a philological and exegetical view to learn their interpretation of the sacred Scripture.”

³ E.g. Montgomery, *The Samaritans*, 294–297. Macdonald, *Theology of the Samaritans*, 40–49. Pummer, *The Samaritans*, 223–239.243.

⁴ See Crown / Pummer, *A Bibliography of the Samaritans*.

⁵ Lowy, *Principles*, 502.

Lowy's work was heavily criticized because of its lack of exemplary quotes and its difficult-to-follow arguments.⁶ Nevertheless he has some essential ascertainments about the Samaritans' views on the practice of interpreting the Pentateuch. Five other scholarly papers deal with this topic. The well-known monumental volume, *Mikra* has a special article published by Ruairidh Bóid "Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Samaritan Tradition," a forty pages long essay devoting two pages strictly to the "Method of Exegesis".⁷ The article of Bóid starts his analysis from the 4th century CE, but deals basically with Arabic materials, although he interprets the results backwards. The second article was written by Abraham Tal in an encyclopedic dictionary on the Samaritans entitled "Hermeneutics".⁸ He restricted himself to the pre-Arab period, but did not systematically analyze the material in his disposal. Thirdly, a concise description of most of the Arabic commentaries is given by Haseeb Shehadeh in the same dictionary without reference to the interpretative techniques.⁹ The most recent paper of Frank Weigelt, published in 2013, is a brief survey of all known Arabic exegetical works by 13 Samaritan authors,¹⁰ and in 2017 a more detailed analysis of these works and their techniques.¹¹ Therefore a systematic review of Samaritan hermeneutics in the context of the history of the community seems necessary.

I argue for a threefold division of the history of interpretation which marks the main epochs of linguistic segmentation of the Samaritans. The first epoch relates to the use of Hebrew and the translation of the SP to Aramaic. The second one is connected to the active use of Aramaic until the 7th century. The third epoch is linked to the transition to Arabic as the everyday language of the Samaritan community.

The most common exegetical technique, or rather understanding of the Samaritans is the *sensus litteralis* which does not require too much further interpretation. As a general rule of Samaritan hermeneutics, Abraham Tal formulated that

Samaritan exegesis considers the text of the Pentateuch to be a unity, every word of which is indispensable. No repetition is redundant and no expression is elliptic. Every word and every phrase has its *raison d'être*. What is not explicitly said is necessarily implied.¹²

This latter idea however, opens the door to a wide range of interpretations for the Samaritans, though not systematically collected and elaborated as in the case of Jewish

⁶ Pummer, *Einführung in den Stand der Samaritanerforschung*, 35–36.

⁷ Bóid, *Use, Authority*, 623–624.

⁸ Tal, *Hermeneutics*, 118–120.

⁹ Shehadeh, *Commentaries on the Torah*, 59–61.

¹⁰ Weigelt, *Die exegetische Literatur der Samaritaner*, 343–390.

¹¹ Weigelt, *Samaritan Bible Exegesis*, 198–239.

¹² Tal, *Hermeneutics*, 118. See also the longer explanation of the same principles in Bóid, *Use, Authority*, 625–626.

midrashic literature. All the more so, they did not write down any of their hermeneutical principles which could therefore be better described as “organic thinking” or “spontaneous approach”.¹³ Lowy states that

Hermeneutical rules were not determined abstractly by the Samaritans in order to create traditions, but contrariwise a living tradition (or what they believed to be such) determined when, where and how to employ these ‘rules’.¹⁴

The whole mentality of Samaritan exegesis is based on the conviction that only Moses was able to understand the Torah in its complexity under the guidance of God the Creator. Thus exegetical texts often refer to him as the source of a particular formulation. Of course in reality there were scribes (learned men) and priests (or the High Priest) who were trained to read and interpret the Torah.¹⁵

2. FIRST EPOCH: THE FORMATION OF THE SAMARITAN PENTATEUCH

The first epoch of Samaritan scriptural interpretation is linked to the formation of the Samaritan Pentateuch (SP). The last two decades have seen a revolutionary turn in the understanding of the SP. The re-evaluation of the reading variants of the various manuscripts and Torah fragments found among the Dead Sea Scrolls revealed that the SP readings are not later sectarian changes of the Hebrew text but the result of scribal techniques used in the 3rd–1st century BCE. when the copies were made.¹⁶ These text have been called pre-Samaritan text variants referring to the fact that they contain special scribal techniques such as confluents, *plene* readings and some other alterations.¹⁷ These variants represent *sui generis* some interpretations of certain types of earlier texts. As Alan D. Crown formulates:

It is clear enough today that a substantial number of the Samaritan variants relate to Samaritan hermeneutics, exegesis of the texts, and theories as to the nature of the text. They are not only the crystallisation into a particular text-type of textual variants such as one finds in some of the Qumran pre-Masoretic texts, though they are many of these relating

¹³ Lowy, *Principles*, 309.

¹⁴ Lowy, *Principles*, 390.

¹⁵ See the detailed analysis of Bóid, *Use, Authority*, 595–622 of the sources concerning of personals and their authorities.

¹⁶ See e.g. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran*; Tov, *Proto-Samaritan Text*, 397–407; Zsenigellér, *Gerizim as Israel*, 37–42; Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 259–313; Anderson/Giles, *The Samaritan Pentateuch*; Knoppers, *Jews and Samaritans*, 169–216; Pummer, *The Samaritans*, 195–207.

¹⁷ Cf. Tigay, *Conflation as Redactional Technique*, 53–96; Tov, *Textual Criticism*, 80–84; Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 310–312. Schorch, *Die prä-samaritanische Fortschreibungen*, 113–132.

old Samaritan rituals. Some of the variants and rewording are intended to ‘impart’ a more perfect and internally consistent structure of the text.¹⁸

What could be determined as part of hermeneutics or exegetical issues about the “variants” of the SP? First of all, we must recall Abraham Tal’s statement about the nature of the Samaritan approach to the Biblical text. According to the Samaritans, the text can be understood as it is. But a text is not identical with the signs with which it is recorded, especially in the case of Hebrew, since the vocal system is only partially encoded in the written form.¹⁹ Reading consonantal writing depends on the spelling of the words (cf. homographs).²⁰ Another factor is the later division of the text by punctuation marks (*atnah* and *silluq* or *qišša* signs) which connect or separate particular words or parts of sentences.²¹ Other reading options, which may later change the written text, include the substitution of homophonic consonants (e.g. gutturals),²² and graphically indistinguishable consonants (such as י/י or ר/ר).²³ The Samaritan reading tradition is thus itself a particular interpretation of the text. The stability and uniformity of pronunciation in the reading of the Torah among the Samaritans, despite the diversity and variety of Torah orthography “indicate that their Oral Tradition was a relatively secure defense against innovations and changes in the understanding of Scripture.”²⁴

The destruction of the Yahwistic temple on Mount Gerizim by John Hyrcanos in 110/108 BCE. led to a theological focus on the holy place. The Fortschreibung of the tenth commandment which may have preceded this period,²⁵ provided an example for changing the interpretation of other texts referring to the sacred area of Shechem and especially to Mount Gerizim. Three references are probably from the contemporary Samaritan/Samaritan interpretation of the Torah. In a fragment by an unknown Hellenistic Jewish writer, called “Pseudo-Eupolemos”, the story of Abraham is retold and at the end of the topic of Gen 14 it reads:

¹⁸ Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, 9–10.

¹⁹ Cf. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition*, Vol. III/1, and Vol IV; Schorch, *Die Vokale des Gesetzes*.

²⁰ It is not only the vocal frame of the word itself, but also the homographic versions of different words that can give different readings. See Num 4:24–26. Zsengellér, *Órális hagyomány*, 61–62.

²¹ See Exod 19:24. Schorch, *Dissimilatory Reading*, 121–124; Weigelt, *Die exegetische Literatur*, 347–348.

²² See Gen 49:5–7. Schorch, *Dissimilatory Reading*, 126.

²³ Ibid.

²⁴ Lowy, *Principles*, 317.

²⁵ Schorch, *Die prä-samaritanische Fortschreibung*.

He was also received as a guest by the city at the temple Argarizin (Αργαριζίν), which is interpreted as the “mountain of the Most High (ὄρος ὑψίστου).” He also received gifts from Melchizedek who was a priest of God and a king as well.²⁶

This is not a Torah text, but a historical paraphrases of the Abraham story which interprets the meeting of Abraham and Melchizedek as an encounter on Mount Gerizim. The combination of city and temple on Mount Gerizim suggests that the author had real knowledge of the pre-Hyrcanos situation of Mount Gerizim where a temple-city existed,²⁷ although some scholars, such as Holladay thought the city to be Shechem.²⁸ Due to this portion of the text, Pseudo-Eupolemos is generally described as a Samaritan writer. Another, perhaps Samaritan interpretation of the patriarchal stories is Theodotus’ poem “Shechem”. Its written form is found in Eusebius *Preparatio Evangelica*, but as a retelling of Alexander Polyhistor, thus it has undergone several revisions. The text does not give the name Gerizim to the mountain of Shechem, instead calls the city of Shechem “a sacred town built under (the mountain) as a base” (9.22.1).²⁹ The adverb “sacred” makes the text quasiSamaritan in describing the sacred area, but without the reference to Gerizim it is not really Samaritan. A third reference to a “Samaritan” interpretation of the patriarchal narratives is preserved in the New Testament. In Stephen’s speech (Acts 7:16) the burial of Jacob described in Gen 52:13 is mentioned in the context of Gen 33:19, and consequently the cave of Machpelah, the burial place of the patriarchs is connected to sacred area of Shechem. All these interpretations point in the direction of a Samaritan exegesis that use intertextual parallels to highlight the sacral significance of their single holy place, Mount Gerizim.

The third source for Samaritan interpretation of the first period is the Aramaic translation of the SP. The extant manuscripts of the Samaritan Targum date from the 11th century, but the earliest versions may date from approximately the 1st century CE.³⁰ As Samuel Kohn argued, the ST “ist eine wörtliche, am Buchstaben klebende Übersetzung.”³¹ But Abraham Tal discovered some word alterations, which he called “concealed midrash.”³² As in the Onqelos, the ST has a tendency to change the Hebrew anthropomorphic terms for God and his deeds. As אלהים (“you will be like

²⁶ Eusebius, *Preparatio Evangelica* 9.17.1–9. (this portion in 5–6). Greek text and translation is in Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 172–173.

²⁷ Cf. the results of the archaeological excavation on Mount Gerizim: Magen, *Mount Gerizim Excavations*.

²⁸ Holladay, *Fragments*, 182.

²⁹ Greek text is in *Scourse Chrétien* 369, and the English translation is of Fallon, *Theodotus*, 790.

³⁰ Tal, *The Samaritan Targum*, 190–200.

³¹ Kohn, *Die samaritanische Übersetzung*, 686.

³² Tal, *The Samaritan Targum*, 201. The translation of the other meanings of some homographs than it is used in the Hebrew original.

God”) is changed to “angels” (וַחֲדָוֵנוּ כַּמַּלְאֲכִיָּה) in Gen 3:5, or in later manuscripts to אַלְלִיָּה (Exod 8:15), for Arabic influence. The ST gives more respect to the patriarchs, hence the modification of Gen 31:19–20, the rob of the teraphim by Rachel, the mother of righteous Joseph, the forefather of the Samaritans. The word נָגַב is changed to נָסַב (“to take”). Similarly in his blessing (Gen 49) Jacob does not curse his sons Simeon and Levi, but praises (רַנְּנוּן) them.³³

Most of the hermeneutical activity in this period were therefore in or related to the Torah itself.

3. SECOND EPOCH: EARLY HERMENEUTICAL WORKS

The existence of the SP Targum already indicates the active use of Aramaic among the Samaritans. There is, however, a distinct period in the writing of Samaritan literature in Aramaic, which reaches its peak in the 3rd–4th century CE. This is the period of flourishing of the Samaritans in Palestine and in the various diasporas from Egypt to Damascus and the Greek islands. Alongside the political or rather religious leader of the community, the so called Baba Rabba, there were theologians and poets who produced texts explaining the Torah. Historical records of the Samaritans attribute the founding of Torah-schools to Baba Rabba, where the main subject was interpretation.³⁴ Three works or collections should be mentioned as dealing with Torah interpretation: the early poetic works, the *Tibât Mârqe*, and the *Asatir*.

a) The liturgical corpus of some sixty poems by ʿAmrâm Dâre and his son Mârqe, and grandson Nina are the first Samaritan writings to express biblical interpretations of a particular nature.³⁵ Their poems are pure Aramaic compositions from the 3rd–4th centuries CE. Dâre’s works lack rhythms or even the length of lines is not identical, but they are full of ornamentation and a high degree of rhetoric. Marqe’s works are rhythmic, consisting of four or seven-line stanzas, with the first lines mostly in alphabetical order.³⁶ They often use Torah phrases and themes in their content. For example one of the poems of Dâre, still used today as a regular morning prayer, is an interpretation of the creation of light and the luminous heavenly bodies (Gen 1:3–5.14–18), which expresses the beginning of the day.³⁷

³³ This is the translation of the word change in Hebrew from אַרְוֵר to אַרְוֵרִי. Cf. Tal, *The Samaritan Targum*, 209–210.

³⁴ The basic story is given in Tulida (9א 122), teaching interpretation (*tafsir*) is added by the *Ta’arikh* of Abu-l Fath ch. 61. 141.1ff. Cf. Tal, *Hermeneutics*, 118.

³⁵ Tal, *Samaritan Literature*, 450–455.

³⁶ Tal, *Marqe*, 152–153.

³⁷ See the text in Cowley, *The Samaritan Liturgy*, 332.

b) *Tibât Mârqe*³⁸ is a special midrash for some Torah passages, which are separate passages following each other in a chronological order. This sequential order of the passages and the style of retelling the stories link *Tibât Mârqe* to the genre of rewritten Bible.³⁹ TM consists of six books: Book I deals with the deliverance from Egypt (Exod 3–14); Book II expands on the Song of the Sea (Exod 15); Book III concentrates on the curses of the Levites (Deut 27:9–27); Book IV elaborates on the great Song of Moses (Deut 32); Book V deals with the story of Moses' death (Deut 34); the final, Book VI contains the discourse on Creation, and the dialogue between Moses and the Hebrew letters.⁴⁰

The style of TM's text is uneven, with poetic and narrative passages alternating, sometimes very abruptly and frequently. Repetitions and sequences are the author's favorite literary devices. These repetitions can consist of three, four, five, seven, ten and twelve elements – the symbolic numbers. Repetitions are not only poetic devices but in most cases they carry theological ideas that interpret and broaden the scope of situations. Sometimes quotations from the Torah are also elements of these repetitions and sequences (*scriptura sui ipsius interpres*), but in most cases they are used as justification or interpretation of the use of particular words. Due to the linguistic specificity of the text, the repetitions are sometimes successive quotations of the same passages in Aramaic and Hebrew. On the other hand, they are analogies or parallels that provide a much broader understanding and theological horizon of the basic Torah verses. Allegories and metaphors are also frequently used in TM.

c) The *Asatîr* is an expanded and rewritten version of the Torah story from creation to the death of Moses with an eschatological addition at the end. Some passages are omitted, others are shortened, others contain more haggadic details. One such passage, for example, is the life of Cain and Hebel, which gives a more understandable reason for Cain's murder, which seems to have more important consequences for the world and the universe than the sin of Adam and Eva (As 1:1–26).⁴¹ The contents of the book may represent the oral tradition of the Samaritans.⁴² The Aramaic language of the book is interspersed with Arabic forms and expressions, indicating a transition from

³⁸ Part of TM is a fourth century CE work (Book I and maybe for part of Book II) written in Aramaic. Further books were added later, at a time when Arabic was the spoken language, and Aramaic was combined with some contemporary Arabic and Late Samaritan Hebrew. Tal suggests a date after the 10th century CE. Tal, *Tibât Mârqe*, 5–9. Despite the late date of the language of the text, its traditions may be much earlier.

³⁹ Cf. Zsengellér, *The Death of Moses*.

⁴⁰ On a more detailed description of the “books” and of the whole text see Tal, *Tibât Mârqe*, 1–26.

⁴¹ Gaster, *Asatîr*, 184–196. Bonnard, *Asfâr Asatîr*, 66–79.

⁴² The origins or parallels of the non-biblical elements of the story of *Asatîr* are discussed by Gaster, *Asatîr* 1–183, in his long introduction. Concerning the antediluvian period see Duchemin, *La question des sources de l'Asatîr*, 323–338.

the Aramaic to the Arabic period, and therefore provides a date of around 10th–11th century for the final composition of the book.⁴³

4. THIRD EPOCH: LATER HERMENEUTICAL WORKS IN ARABIC

The real commentary literature of the Samaritans was written after the Arabic conquest of Palestine and the whole region in 633 CE. Although the earliest writers and manuscripts date from the 11th century, when Aramaic was replaced by the Arabic in both spoken and written language.⁴⁴ Some of the texts have a polemical tone against Muslim interpretations. To avoid the attention of Muslim censors, some texts use Samaritan characters to spell the word Qur'an. Despite the numerous commentaries, no complete Torah commentary by a single author has survived, although there are several references to the existence of complete commentaries.⁴⁵ Arabic works use a variety of technical terms to introduce different types of interpretive information. These are listed and defined by Frank Weigelt,⁴⁶ who included not only the specific commentaries but also the halachic works under the heading of exegetical literature. His argument is that, as with most Jewish halachic texts, the writers/editors' reasoning is based on the interpretation of biblical verses.⁴⁷ Indeed, these treatises deal with theoretical and practical issues given in Torah-passages. Weigelt also compiled another list, where he grouped the works according to whether they explained a whole book or just shorter passages.⁴⁸

In the following list, all the exegetical (even if halachic) works known to us (thus not all of them have survived in any part) are listed in a chronological order by author.

11th century

Abū l-Ḥasan aṣ Ṣūrī

*Kitāb al-Ṭabbāh*⁴⁹

Ex 12:1–20.43–51 and Deut 16:1–7 (fol 58a–92a)⁵⁰

Deut 6:4–9 (fol. 136a–138b)

Ex 15:1–19 (fol. 196a–200a)

Deut 33 (fol. 201a–212b)

Deut 34:1.5.10 (fol. 212b–216a)

⁴³ Ben-Hayyim, *The Asatir*; Bonnard, *Aṣṣūr Asāṭir*.

⁴⁴ Weigelt, *Die exegetische Literatur der Samaritaner*, 343.

⁴⁵ Shehadeh, *Commentaries on the Torah*, 59.

⁴⁶ Weigelt, *Die exegetische Literatur der Samaritaner*, 349–351.

⁴⁷ Weigelt, *Die exegetische Literatur der Samaritaner*, 343.

⁴⁸ Weigelt, *Samaritan Bible Exegesis*, 206–207.

⁴⁹ It might be the same as *Kitāb at-Tauba* mentioned by Gaster, *Samaritan Literature*, 153.

⁵⁰ Wedel, *Kitāb at-Ṭabbāh*, 21.

Commentary on the **האזינו** passage (Deut 32:1–43)

Commentary on the **באזני** passage (Deut 31:30–32:43)

Kitāb fī Šurūḥ – commentary on the Decalogue (Ex 19–20)⁵¹

Kitāb al-Ma‘ād – eschatological commentary on Gen 9:3.5; Ex 20:6; Deut 32:31–37.39–43⁵²

Yūsuf b. Salāma b. Yūsuf al-‘Askarī

*Kitāb al-Kāfi*⁵³ – halachic treatise based on frequent Torah quotations as arguments.

12th century

Abū Ishāq Ibrāhīm al-Mušannif

*Kitāb al-Mirāt*⁵⁴ – halachic treatise on the rules of inheritance with rare Torah quotations.

Munajjā b. Šadaqa

Kitāb masā’il al-Ḥilāf – halachic questions and answers on different topics regarding Jews and Samaritans

Commentary on Deuteronomy (?)

13th century

Šadaqa b. Munajjā b. Šadaqa (al-Ḥakīm, the doctor)

Commentary on Genesis (Gen 1:2–50:5)⁵⁵

Šarḥ al-Barakatain – commentary on the two blessings (Gen 49; Deut 33)⁵⁶

Kitāb ‘Aqīdat ad-dīn – halachic treatise on the oneness of God (selected Torah quotations)

Manām aš-Šaiḥ Šadaqa al-Ḥakīm – a dream on Moses and Eleazar in the Paradise

Šarḥ maḥšāb ayyāmēm – commentary on the counting of the days (?)

Abū Sa‘īd b. Abī l-Ḥasan b. Abī Sa‘īd

Kitāb al-ḥawāšī – notes to the Arabic translation of the SP (there are 63 notes)

Fatwā (responsum) to the fasts of illis on Yom Kippur (Lev 23)

Commentary on יהוה יהוה אהר – (Deut 6:4) (?)

Commentary on Lev 23:27–28 (?)

Šarḥ suwar aš-šalāt – commentary on the passage on prayer (?)

⁵¹ Cf. Becker, *The Concept of tadwīn*.

⁵² It might be the same as *Kitāb al-Mi‘ād* mentioned by Gaster, *Samaritan Literature*, 153.

⁵³ Edition and translation: Noja, *Il Kitāb al-Kāfi dei samaritani*.

⁵⁴ Edition: Pohl, *Kitāb al-Mirāt*.

⁵⁵ Weigelt, *Der Genesiskommentar des Samaritaners*. Shehadeh, **צדקה אל-חכים ופירושו על ספר**, בראשית, 245–268.

⁵⁶ Cf. Bernhofer, Šadaqa b. Munaḡḡā’s *Šarḥ al-Barakatain*.

Gazāl al-Duwaik

Tubūt ad-daula at-tāniya – eschatological treatise based on ten Torah verses⁵⁷

Maqāla fī mulabḥaṣ ṣarḥ suwar בלבק – commentary on the Balaam passage
(Num 22–24)

Commentary on Exodus (?)

14th century

Abū l-Faraj b. Ishāq b. al-Kattār

Kitāb al-Farā'id – treatise on obligate commandments, with several Torah quotations

Ṣarḥ am baqqūti – commentary on Lev 26:3–13.

Kitāb at-Tauba – theological treatise on repentance and absolution based on Torah passages

16th century

Ibrāhīm b. Yūsuf al-Qabbāṣī

Kitāb Ṣarḥ al-fātiḥa – commentary on the passage כִּי בָשָׂם (Deut 32:3–4)

Kitāb sair al-qalb 'ilā ma'rifat ar-rabb – *The Change of the Heart to the Knowledge of the Lord*⁵⁸

A list of the 613 commandments – halachic treatise of all the 613 Torah passages

Ismā'īl ar-Rumaiḥī

Molad Moše – a midrashic poem based on the birth story of Moses (Ex 2:1–10)

Ṣarḥ al-'i natain wa-sab 'in tūrot – interpretation of 72 teachings of the last three books of the Torah

Commentary on Deuteronomy

Commentary on חַדְוֵי נֹחַ (Ex 25:1–9)

17–18th century

Muslim/Musallim/Mešalma bin Murjān al-Danfī

Torah commentary (?)

Dalīl as-sā'il 'alā l-masā'il – a long commentary on Genesis (1:1–46:27)⁵⁹

Ibrāhīm b. Ya'qūb b. Murjān al-Danfī

Tafsīr sūrat al-qiyāma – a commentary on Deut 31:30–32:43

Dalīl as-sā'il 'alā l-masā'il – a long commentary on Genesis and Exodus (Gen 46:28 – Ex 40:38)

⁵⁷ Merx, *Ein samaritanisches Fragment*.

⁵⁸ Edition and translation: Shunnar, *Kitāb sair al-qalb*.

⁵⁹ Rosen, *The Joseph Cycle*.

Ġazāl b. Abī al-Surūr al-Maṭarī al-Yūsufī al-Ġazzāwī

Kāšif al-ġayāhib ‘an ‘asrār al-mawāhib – a commentary on the Torah (Gen–Num; Deut is missing)

Thirty different surviving Arabic commentaries exist and seven more are believed to exist. Unfortunately, none of these are complete Torah commentaries, and only two appear to have been designed as such comprehensive interpretations of the Samaritan Pentateuch (or its Arabic translation).

Some of these books have many copies, others only one. Bóid related the number of copies to the popularity and overall content of the text.⁶⁰ Consequently despite the number of the exegetical works, only a few were frequently used. These exegetical works are full of ancient legendary material which in some respects differs from similar themes in early Jewish or rabbinic literatures. Consequently these Arabic commentaries were written in accordance with the exegetical traditions handed down from earlier oral traditions (*naql*) of the Samaritans.⁶¹

In Munajjā b. Šadaqa’s halachic treatise, *Kitāb al-Ḥilāf*, there is a reference to six instructions that can be interpreted as exegetical rules. Bóid argues that this is a list of *middot*.⁶² The text runs as follows:

When his (God’s) intention and purpose are obscure to us, he has provided aside from deductive reasoning, the methods of inference used in law, such as the *wording of the passage* (*nahu naṭq*) and the *natural meaning* (*mafhūm*) and the *overall purpose* (*fahwa*) and *what makes sense* (*ma’qūl*) and *induction from other cases* (*qiyās*) and *what are normal phenomena* (*jāri l-‘ādāt*).⁶³

In fact, these rules are a natural consequence of reading and understanding the Torah text on its own. No special rules are necessary, although some of these rules correspond to Jewish hermeneutical rules. By the adoption of the Muslim theology of *kālām* (religious discourse on doctrinaire issues) some of the Samaritan exegetical works became rationalist-based approaches to the SP text. These authors⁶⁴ regarded the scriptural text

⁶⁰ Bóid, *Principles*, 347: “Being faced with persecution, poverty, and inadequate numbers, they have studied a few books which between them give all the information required for practice and for a complete theology. It seems that books that were useful in themselves but did not add anything absolutely essential ... were not studied or copied because their content was paralleled by other works, and people were probably not able to study more than the minimum essential.”

⁶¹ Cf. Gaster, *Samaritans*, 155. Weigelt, *Samaritan Bible Exegesis*, 219–221.

⁶² Bóid, *Use, Authority*, 623.

⁶³ Bóid, *Principles*, 164. Cf. the Arabic text on p. 95.

⁶⁴ Weigelt, *Samaritan Bible Exegesis*, 231. concludes that “at least three Samaritans may be regarded as adherents of *kālām*: Šadaqa b. Munajjā, his father Munajjā b. Šadaqa, and Abū l-Ḥasan aš-Šūrī.”

as a consciously composed literary work, therefore their primary exegetical tools were grammar and lexicography. Analogies and figurative meanings were also applied, next to the overwhelming use of literal interpretation.⁶⁵

The hermeneutic concepts of the works from the Arabic period reflect contemporary Muslim interpretations of the Qur'an, as well as Jewish halachic and midrashic styles, but more or less preserves the original Samaritan intent, being faithful to the simple meaning of the Samaritan Pentateuch.

5. CONCLUSION

Interpretation of the Torah is the task of the Samaritan scribes and priests since the time of their use of the Torah. The language segmentation during the centuries has drawn natural boundaries between periods of interpretation. The first epoch is connected to the formation of the Hebrew texts of the Torah itself but also witnessed some Greek interpretations and the Aramaic translation. The second epoch is the time of the Aramaic compositions using mostly midrashic and allegorical types of interpretations supplemented by the tool of intertextuality. During the third epoch the language was changed to Arabic and a more systematic interpretative work was done, strongly influenced by the Islamic literary and theological environment. Despite the different use of languages and theological environments, the most commonly used method among Samaritan scribes and priests has always been to explore the simplest meaning of the text of the Samaritan Pentateuch.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Robert T. / Terry Giles. *The Samaritan Pentateuch*. Atlanta: SBL, 2012.
- Becker, Leonhard. "The Concept of *tadwīn* in Abū l-Ḥasan aṣ Ṣūrī's Commentary on Decalogue", in: József Zsengellér ed. *Samaritans Through the Ages. Texts, Manuscripts, Languages*. StSam 12. Berlin: de Gruyter, 2023 forthcoming.
- Ben-Hayyim, Zeev. "The Asatir with Translation and Commentary", *Tarbiz* 14 (1943): 104–125. 174–190; 15 (1944):44. 71–87. 128.
- —. *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*. Jerusalem, Vol. III/1, 1961; Vol IV, 1977. (Hebrew).
- Bernhofer, Jasper. "Ṣadaqa b. Munağğā's *Šarḥ al-Barakatain* and Samaritan Identity Discourse in the 12th/13th Century", in: József Zsengellér ed. *Samaritans Through the Ages. Texts, Manuscripts, Languages*. (StSam 12) Berlin: de Gruyter, 2023 forthcoming.

⁶⁵ Weigelt, *Samaritan Bible Exegesis*, 218–230. provided some examples. He called the whole kalām-based exegesis as *pesḥat*, although I am not sure that would be the most appropriate term.

- Bóid, Ruairidh. "Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Samaritan Tradition", in: Jan Mulder ed. *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity*. (CRINT II/1) Assen / Philadelphia: Van Gorcum / Fortress Press, 1988, 595–633.
- Bonnard, Christophe. *Asfār Asatīr, le „Livre des Légendes”, une réécriture araméenne du Pentateuque samaritain: présentation, édition critique, traduction et commentaire philologique, commentaire comparative*. PhD dissertation, Strasbourg: Université de Strasbourg, 2015.
- Bowman, John. *Samaritan Documents. Relating to Their History, Religion and Life*. (POTTS 2) Eugene: Pickwick, 1977.
- Cowley, Arthur E. *The Samaritan Liturgy*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Crown, Alan D. *Samaritan Scribes and Manuscripts*. (TSAJ 80) Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Crown, Alan David / Pummer, Reinhard. *A Bibliography of the Samaritans. Third Edition. Revised, Expanded and Annotated*. ATLA Bibliographies 51. Lanham/Toronto/Oxford: Scarecrow Press, 2005.
- Duchemin, Jean-Maire. "La question des sources de l'Asatīr: l'exemple des récits antédiluviens", in: Jörg Frey et al. eds. *Die Samaritaner und die Bibel – The Samaritans and the Bible*. (StSam 7) Berlin: de Gruyter, 2012, 323–338.
- Fallon, Francis. "Theodotus", in: James Charlesworth ed. *Old Testament Pseudepigrapha Vol. II*. Garden City: Doubleday, 1985, 785–795.
- Gaster, Moses. *The Samaritans. Their History, Doctrines and Literature*. Schweich Lectures 1923. London: British Academy, 1925.
- — *Asatir. The Samaritan Book of the Secrets of Moses*. London: The Royal Asiatic Society, 1927.
- Holladay, Carl R. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume I: Historians*. (SBLTT 20) Chico: Scholar Press, 1983.
- Kartveit, Magnar. *The Origin of the Samaritans*. (VTSup 128) Leiden: Brill, 2009, 259–313.
- Knoppers, Gary N. *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford: University Press, 2013, 169–216.
- Kohn, Samuel. „Die samaritanische Übersetzung nach der Ausgabe von Petermann und Volers“, *ZDMG* 47 (1893): 626–697.
- Lowy, Simeon. *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*. (SPB 28) Leiden: Brill, 1977.
- Macdonald, John. *Theology of the Samaritans*. (NTL) London: SCM Press, 1964.
- Magen, Yitzhak. *Mount Gerizim Excavations. A Temple City*. (JSP 8) Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2008.
- Merx, Adalbert. *Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder Messias*. Leiden: E. J. Brill, 1893.
- Montgomery, James. *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*. Philadelphia: Winston, 1907.
- Noja, Sergio. *Il Kitāb al-Kāfi dei samaritani*. Naples: Institutio Orientale, 1970.
- Pohl, Heinz. *Kitāb al-Mirār: Das Buch der Erbschaft des Samaritaners Abū Ishāq Ibrāhīm. Kritische Edition mit Übersetzung und Kommentar*. (StSam 2) Berlin: Walter de Gruyter, 1974.
- Pummer, Reinhard. „Einführung in den Stand der Samaritanerforschung“, in: Ferdinand Dexinger / Reinhard Pummer eds. *Die Samaritaner*, (WdF 604) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 1–66.

- —. *The Samaritans. A Profile*. Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2016.
- Rosen, Gladys Levine. *The Joseph Cycle (Genesis 37–45) in the Samaritan Arabic Commentary of Meshalma ibn Muryan*. Ph.D. dissertation, New York: Columbia University, 1951.
- Sanderson, Judith E. *An Exodus Scroll from Qumran: 4QPaleoExod^m and the Samaritan Tradition*. (HSS 30) Atlanta: Scholar Press, 1986.
- Schorch, Stefan. *Die Vokale des Gesetzes: Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora, Vol. 1: Das Buch Genesis*. (BZAW 339) Berlin: de Gruyter, 2004.
- —. “The Construction of Samari(t)an Identity from Inside and from Outside,” in: Rainer Albertz / Jacob Wöhrle eds. *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2013, 135–150.
- —. “Dissimilatory Reading and the Making of Biblical Texts”, in: Raymond E. Person / Robert Rezetko eds. *Empirical Models Challenging Biblical Criticism*. (AAIL 25) Atlanta: SBL, 2016, 109–127.
- —. „Die prä-samaritanische Fortschreibungen“, in: Walter Bühner ed. *Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse. Textarbeit im Pentateuch, in Qumran, Ägypten und Mesopotamien*. (FAT 108) Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 113–132.
- Shehadeh, Haseeb. “Commentaries on the Torah”, in: Alan D. Crown/Reinhard Pummer/Abraham Tal eds. *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 59–61.
- —. „צדקה אל-שכים ופירושו על ספר בראשית. (Şadaqa al-Ḥakīm and his Commentary on Genesis), *Al-Hasad al tarbaw-, i – Kuliya’ al-Mua’alimin* 5 (2015): 245–268.
- Shunnar, Zuhair. *Kitāb sair al-qalb ‘ilā ma rifat ar-rabb (Die Reise des Herzens zur Erkenntnis des Herrn) von Ibrāhīm bin Yūsuf al-Qabbāṣī. Kritische Edition und Übersetzung*. PhD. dissertation, Berlin: Freie Universität, 1969.
- Tal, Abraham. “The Samaritan Targum of the Pentateuch”, in: Jan Mulder ed. *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity*. (CRINT II/1) Assen / Philadelphia: Van Gorcum / Fortress Press, 1988, 189–216.
- —. “Samaritan Literature”, in: Alan D. Crown ed. *The Samaritans*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 413–462.
- —. “Hermeneutics”, in: Alan D. Crown / Reinhard Pummer / Abraham Tal eds. *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 118–120.
- —. “Marqe”, in: Alan D. Crown / Reinhard Pummer / Abraham Tal eds. *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 152–153.
- —. *Tibāt Mārqa. The Ark of Marqe. Edition, Translation, Commentary*. (StSam 9) Berlin: de Gruyter, 2019.
- Tigay, Jeffrey, H. “Conflation as Redactional Technique”, in: his. *Empirical Models for Biblical Criticism*. Philadelphia: Fortress Press, 1988, 53–96.
- Tov Emanuel. “Proto-Samaritan Text and the Samaritan Pentateuch”, in: Alan D. Crown ed. *The Samaritans*. Tübingen: J.C.B. Mohr [Siebeck], 1989, 397–407.
- —. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Wedel, Manfred. *Kitāb at-Tabbāh des Samaritaners Abū l-Ḥasan as-Sūrī. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils*. Berlin: Freie Universität, 1987.

- Weigelt, Frank. „Die exegetische Literatur der Samaritaner“, in: Rainer Voigt ed. »*Durch Dein Wort ward jegliches Ding!*« »*Through Thy Word All Things Were Made!*« 2. Mandaistische und samaritanistische Tagung / 2nd International Conference of Mandaic and Samaritan Studies Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993) Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, 343–390.
- —. *Der Genesiskommentar des Samaritaners Šadaqa b. Munağğa: Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen zu Genesis 1–3*. Ph.D. dissertation, Bergen: University of Bergen, 2015.
- —. “Samaritan Bible Exegesis and Its Relevance for Judeo-Arabic Studies”, in: Miriam L. Hjälms ed. *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christian and Muslims*. Leiden: Brill, 2017, 198–239.
- Zsengellér, József. *Gerizim as Israel. Northern Tradition of the Old Testament and the Early History of the Samaritans*. (UTR 38) Utrecht: Universiteit Utrecht, 1998.
- —. “The Canon of the Samaritans”, in: Arie van der Kooij / Karel van der Toorn eds. *Canonization and Decanonization*. (NS 82) Leiden: Brill, 1998, 161–171.
- —. „Orális hagyomány mint szövegkritikai értelmezési megoldás. Az Exodus/Semot 4,24–26 ókori olvasatai, különös tekintettel a Samaritánus Pentateuchusra”, in: Kornélia Koltai ed. *Schweitzer-lectures. Tanulmánykötet a Magyar Hebraisztikai Társaság által rendezett 2017-es konferencia anyagából*. Budapest: MHT / L’Harmattan, 2018, 49–65.
- —. “The Death of Moses according to Tibât Mârqe and Liber Antiquitatum Biblicarum”, in: József Zsengellér ed. *Samaritans Through the Ages. Texts, Manuscripts, Languages*. StSam 12 (Berlin: de Gruyter, 2023 forthcoming).

Martin MEISER

UNTERSCHIEDLICHE ÜBERSETZUNGSTECHNIKEN IN DER SEPTUAGINTA ALS AUSDRUCK UNTERSCHIEDLICHER HERMENEUTIK

Die internationale Septuagintaforschung betrachtet die Septuaginta längst nicht mehr nur als eine Quelle der Textkritik, sondern auch als ein Dokument des antiken Judentums. Das Programm der Einbindung der Septuaginta in das antike Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels zeigt beides: Die Vielfalt des antiken Judentums wird in den Unterschieden der einzelnen Übersetzer sichtbar, und umgekehrt: Deren konzeptionelle Bandbreite spiegelt sich in der Bandbreite antiken Judentums wider. Um das zu verdeutlichen, wird dieser Beitrag neben Einzelheiten der Septuaginta auch andere antike jüdische Literatur zu Wort kommen lassen, um einen möglichen Hintergrund zu benennen, in denen die verschiedenen Übersetzungsstile der Septuaginta plausibel eingezeichnet werden können.

I. METHODISCHE VORBEMERKUNGEN

I.1. DIE SEPTUAGINTA UND DER HEBRÄISCHE TEXT

Die Septuaginta kann manchmal den ältesten erreichbaren Text enthalten, vor allem dann, wenn sie mit dem Samaritanischen Pentateuch und den Qumranschriften konform geht. Insofern ist nicht nur die Septuaginta Zeuge einer Entwicklung im antiken Judentum.

Bei Differenzen zwischen Übersetzung und hebräischer Vorlage müssen wir stets fragen, ob wir sie schon als Veränderungsvorgang im Hebräischen auffassen können oder ob sie erst im Zuge der Übersetzung überhaupt möglich sind.¹ Im ersteren Fall ist die Septuaginta Zeuge, aber nicht Initiator eines Veränderungsprozesses. Es gab m.E. ein schriftgelehrtes hebräischsprachiges Milieu im Judentum des 4.–2. Jhdts. v. Chr. als wesentlichen Träger aller Entwicklung, von dessen Arbeit die Übersetzer öfters bereits profitieren konnten.² Greifbar wird uns dieses Milieu u.a. in den Chronik-

¹ Doch sind längst nicht alle Differenzen zwischen Septuaginta und Hebräischem Text theologisch motiviert.

² Vgl. dazu in sozialhistorischer Perspektive Otto, *Geschichte*, bes. 63–77 für die Zeit des Zweiten Tempels. Auch er setzt für diese Epoche der Geschichte Israels mit dem Buch Jesus Sirach ein, das über die Pinhas-Tradition die Ansprüche der Zadokiden legitimiert (70f.) und eine Beteiligung von

büchern³ und bei Jesus Sirach.⁴ Gerade das Griechisch der Sirach-Übersetzung im Unterschied zum Griechisch des Sirach-Prologes⁵ zeigt, wie ein Übersetzer auch bei einem noch nicht zur Heiligen Schrift gewordenen Text behutsam vorging. Die stilistischen Differenzen zwischen dem Prolog des Sirachbuches und der eigentlichen Übersetzung zeigen, dass man von einer Übersetzungsleistung nicht generell auf die Kompetenz des Übersetzers hinsichtlich eines guten griechischen Ausdrucks schließen darf. Regelrechte Übersetzungsfehler bieten sich jenseits des Buches Sirach nur bei Wörtern, die auch im Hebräischen selten sind.

Laien an der Schriftauslegung ausschließt. Daneben gab es aber, vertreten im Jubiläenbuch und in 11QT19/20, auch eine anti-zadokidische Schriftgelehrsamkeit, die ab dem ersten vorchristlichen Jahrhundert zunehmend Raum gewinnt, während für zadokidische Machtansprüche eine gewisse Erosion zu konstatieren sei (76f.). Die Übersetzung der Septuaginta wird bei Otto verständlicherweise nicht in eine der von ihm rekonstruierten Linien eingezeichnet, weil konkrete Textsignale fehlen, die eine solche Einzeichnung nahelegen würden.

³ Vgl. Kalimi, *Geschichtsschreibung*, 115–143 zu Beispielen für die Veränderungen in den Chronikbüchern im Vergleich zu ihren Vorlagen; van der Kooij, *Authoritative Scriptures*, passim.

⁴ Jesus Sirach selbst hat diesem Milieu zugehört, vgl. van der Kooij, *Authoritative Scriptures*, 55; Wischmeyer, *Kultur*, 272–278. Dieses Milieu ist im Prolog mit der Wendung κατὰ τὴν ἑρμηνείαν φιλοποιοῦμενοι in V. 20 gemeint (Kugelmeier, *Beobachtungen*, 112f.). van der Kooij, *Authoritative Scriptures*, 55–57 benennt u.a. 1QS VI 7; 4QMMT als weitere Beispiele für dieses Milieu.

⁵ Der griechische Stil der Sirach-Septuaginta ist m. E. zumeist ausgangssprachlich orientiert, doch gibt es auch Phänomene eines besseren Griechisch wie nachgestellte Partikel, kontextangepasst verwendet: γάρ u.a. in Sir 1,22; 3,2.9. 14; 5,4.6; 10,1; 11,31; 16,11; 19,15; 24,29; 34,7.13; 37,13f.; 38,14; 39,4.16.34; 49,7 etc., δέ in Sir 1,25; 3,9; 5,12; 20,7; 25,2; 27,11; 28,17; 29,6; 33,2; 34,10; 37,31; 50,12 etc. Die Häufung von δέ in dem wiederholten antithetischen parallelismus membrorum in Sir 21,20–26 erinnert an Prov 10,1–12. Zu verweisen ist ferner auf die Doppelung μὲν – δέ in Sir 14,18bis, auf den substantivierten Artikel in Sir 19,26; 31,5, auf das vorangestellte Genitivattribut in Sir 11,23; 41,2, auf die Doppelung τε καὶ in Sir 45,21, auf die Partikel τε auch in Sir 13,25, und auf die Trennung des Genitivattributes vom Bezugswort in Sir 16,1. Beispiele für die ausgangssprachliche Orientierung sind das enklitische Personalpronomen am Satzende in Sir 4,9f.22; 5,2; 6,35.37; 10,26; 11,33f.; 16,5; 23,3; 24,19; 26,5; 29,3.26; 30,7.10.12.21; 33,22f.; 36,12–14.16; 37,6.9.12.15 etc. sowie der Septuagintismus ἐν χειρὶ αὐτοῦ in Sir 46,4 (vgl. auch 49,7 ἐν χειρὶ Ἱερειοῦ). Der gut griechische Satzanfang πρῶτον μὲν γάρ in Sir 23,23 wird nicht mit einem δέ weitergeführt. Die Fügung τὰ ἔργα κυρίου πάντα ἀγαθὰ in Sir 39,33 verrät ebenfalls die Bindung an die hebräische Syntax; stilistisch besser wäre Πάντα τὰ κυρίου ἔργα ἀγαθὰ. Demgegenüber sticht der Prolog des Übersetzers stilistisch deutlich ab. Er beginnt mit einem genitivus absolutus und einer langen hypotaktischen Konstruktion und fährt mit einer Voranstellung der Genitivattribute vor dem Bezugswort (Prol. 8–10) und einer geschlossenen Wortstellung fort (Prol. 12: τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων), was sich in Prol. 20 (τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοποιημένων) und Prol. 26 (οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν) wiederholt. Zu verweisen ist auch auf οὖν (Prol. 15), das in der Sirach-Septuaginta sonst nirgends begegnet. Die häufige Verwendung der Partikel δέ im adversativem und γάρ im begründenden Gebrauch im Corpus der Übersetzung passt durchaus zu der Sorge des Übersetzers um die ἰσοδυναμία (Prol. 21). Prol. 21f. bezieht sich auf die Schwierigkeiten der Übersetzungsaufgabe als solche (richtig Passoni Dell’Acqua, *Translating*, 330), nicht auf die Inkompetenz des Übersetzers hinsichtlich der Zielsprache, die ihm seitens der Lesenden unterstellt werden könnte; letzteres verwehrt schon die gelungene Sprachgestalt des Prologes selbst (Prestel, *Diversität*, 41).

1.2. DIE DIFFERENZEN INNERHALB DER SEPTUAGINTA

Die Unterscheidung zwischen eher zielsprachlich orientierten und eher ausgangssprachlich orientierten Übersetzungen ist gewiss eine grobe Vorsortierung⁶, die zunächst das sofort Sichtbare in Worte fassen will, wie es etwa zwischen der Proverbien- und der Koheletseptuaginta zum Ausdruck kommt.⁷ Es gibt unterschiedliche Grade an Freiheit und Wörtlichkeit, und unterschiedliche Parameter, an denen man das bemessen kann. Übersetzungen wie die des Buches Numeri können im Charakter gespalten sein: ausgangssprachlich orientiert in der Syntax, zielsprachlich orientiert in der Semantik.⁸ Und doch ist diese Unterscheidung als erster Schritt der Vorsortierung nützlich. Wir entkommen außerdem sprachlogisch nicht der Bipolarität zwischen Ausgangs- und Zielorientierung, weil wir ein Mittleres zwischen Beidem nicht benennen können.

Es ist möglich, dass man jeweils die ersten Bücher mancher Großabschnitte des Tanach freier übersetzt hat, die folgenden eher wörtlich.⁹ Was hingegen nicht ohne weiteres möglich ist, ist die Verknüpfung der Frage der Wörtlichkeit oder Freiheit der Übersetzung mit der anderen Frage, inwieweit die Autoren ein positives oder ein negatives Urteil über die Fähigkeit von Nichtjuden hatten, den Gott Israels zu erkennen. Das Zweite Makkabäerbuch sollte uns warnen: Es ist in elegantem Griechisch geschrieben¹⁰, aber

⁶ Eine detailliertere Sortierung hat Thackeray, *Grammar*, 13 vorgenommen: zielsprachlich orientierte Übersetzungen (Pentateuch, Josua [teilweise], Jesaja, Daniel, 1Makk); indifferente wörtliche Übersetzungen (Psalter, Dodekapropheten, erste Hälfte des Jeremiabuches, Ezechiel, Chronik, die nicht *καί-γε*-Sektionen der Königebücher), sehr ausgangssprachlich orientierte Übersetzungen (Richter; Ruth, *καί-γε*-Sektionen der Königebücher, 2. Esdras, Kohelet, 2. Hälfte des Jeremiabuches, Baruch, Hohelied, Klagelieder) und Paraphrasen (1Esdras, Proverbien, Hiob, Esther).

⁷ Wir können uns das zusätzlich an dem Vergleich zwischen Jes 37; 39 und 4Reg 19; 20 klar machen. Jes 37,19 bietet 37,19 *γάρ* statt 4Reg 19,18 *ὅτι*. Jes 37,20 bietet *δέ* statt *καὶ νῦν* in 4Reg 19,19. Jes 37,24 bietet *δι' ἀγγέλων* statt des Hebraismus *ἐν χειρὶ ἀγγέλων* in 4Reg 19,23. Jes 37,38 bietet *δέ* statt 4Reg 19,37 *καὶ*. Jes 39,2 bietet *οὐκ ἦν οὐθέν* (vergleichbar ist 4Reg 2013^{Ant}: *οὐ παρέλιπεν οὐθέν*) statt des Hebraismus *οὐκ ἦν λόγος* in 4Reg 20,13^{Ra}. Ein geringeres Maß an stilistischen Divergenzen bestehen zwischen Jer 52 und 2Kön 24; 25. Jer 52,1 enthält zu Beginn einen gen. abs., die Konstruktion wird aber ungrüchisch mit *καὶ* zu Beginn des Hauptsatzes weitergeführt.

⁸ Rösel, *Arithmoi / Numeri / Das Vierte Buch Mose*, 434. Ausgangssprachlich ist etwa die Konstruktion in Num 5,3 (*ἐν οἷς ... ἐν αὐτοῖς*), zielsprachlich orientiert ist das *δέ* in Num 5,8.18.20.28 und das *γάρ* in Num 5,15. Das Beispiel legt zugleich nahe, dass der Übersetzer Gesetzestexte nicht unbedingt anders behandelt als erzählende Passagen.

⁹ Dass die Übersetzungen recht vieler Folgetexte in der Wahl der semantischen Äquivalente von der Übersetzung des Pentateuchs abhängig sind, ist zumindest teilweise Konsens in der Forschung. Das Phänomen liegt quer zu der Unterscheidung zwischen ausgangs- und zielsprachlich orientierten Übersetzungen.

¹⁰ Vgl. neben der häufigen Verwendung der Partikel *δέ* u.a. die Kontrastierung *οἱ μὲν... οἱ δέ* in 2Makk 2,32; 3,22f.29f., die hypotaktische Partizipialkonstruktion in 2Makk 3,9, die Trennung zwischen Attribut und Bezugswort in 2Makk 3,26, den gen. abs. in 2Makk 3,33; 4,7.21. Diese wie die folgenden Aufstellungen sind nicht auf Vollständigkeit angelegt, sondern sollen eine Tendenz anzeigen. Manche klassischen Beispiele für den verschiedenartigen Umgang der Septuaginta-Übersetzer mit ihren Vorlagen sind nicht nochmals aufgenommen; dazu vgl. Meiser, *Septuaginta, inkulturació és az identitás őrzése*, 106–127.

gleichwohl eine pro-hasmonäische Propagandaschrift mit keinerlei Heilshoffnung für Nichtjuden.

Phänomene gegenläufiger Tendenzen begegnen manchmal in ein- und demselben Buch. In der Hiob-Septuaginta begegnet sowohl der genitivus absolutus als auch die griechisch nicht korrekte Konstruktion, dass der Hauptsatz nach vorangegangenem Nebensatz mit καί eingeführt wird¹¹, oder das Nebeneinander von vorangestelltem Genitivattribut und enklitischem Personalpronomen am Satzende¹² oder das Nebeneinander von Vermeidung und Beibehaltung hebräischer Idiomatik.¹³ Wir müssen außerdem querliegend zum Unterschied ausgangs- und zielsprachlicher Übersetzungen Ausnahmen speziell zu Gottesvorstellungen konstatieren. U.a. die recht literal gehaltene Übersetzung des Dodekaprophetens gibt יהוה צבאות mit παντοκράτωρ wieder, um den Eindruck zu vermeiden, Gott sei der Herr nur über die himmlischen Heerschaaren; umgekehrt begegnet in der ansonsten etwas freier gehaltenen Jesajaübersetzung an bekannter Stelle die Transliteration Σαβαώθ.¹⁴

Wir beginnen mit der Hermeneutik zielsprachlich orientierter Übersetzungen.

2. ZIELSPRACHLICH ORIENTIERTE ÜBERSETZUNGEN UND IHR UMFELD

2.1. HERMENEUTIK ZIELSPRACHLICH ORIENTIERTER ÜBERSETZUNGEN

Zu der Gruppe dieser Übersetzungen gehören die ursprünglichen Übersetzungen der Bücher Genesis, Exodus, Proverbien, Hiob, Jesaja, Daniel, dann aber mit Abstrichen auch Josua¹⁵.

Für eine zielsprachlich orientierte Übersetzungstechnik sprechen im Bereich der Semantik die kontextbedingte Variation der Übersetzungäquivalente¹⁶, die Verwen-

¹¹ Ersteres u.a. Hi 1,16.17.18, letzteres Hi 1,6.

¹² Ersteres u.a. Hi 6,7.11 (μου ἢ ψυχῆ); 7,16 (μου ὁ βίος), letzteres u.a. Hi 6,12 (ἡ ἰσχὺς μου) sowie Hi 6,9.10.14.15; 7,15 u.ö.

¹³ Ersteres u.a. Hi 2,11 (ἕκαστος), letzteres u.a. Hi 8,4 (ἀπέστειλεν ἐν χειρὶ ἀνομίας αὐτῶν).

¹⁴ Vgl. Dogniez, *Le Dieu des armées*, 19–36.

¹⁵ Zielsprachlich orientiert ist die Verwendung der Partikel δέ u.a. in Jos 2,19.20; 3,14.15; 5,2.4; 10,11; 11,1.10 etc., der Partikel γάρ u.a. in Jos 2,3.10; 3,4; 10,4, der Partikel οὖν u.a. in Jos 14,12, die Voranstellung des Genitivattributes in Jos 15,2. Ausgangssprachlich orientiert sind das enklitische Personalpronomen am Satzende u.a. in Jos 1,5; 7,10; 9,9; 14,8; 17,14 sowie die Wiederholung des Genitivattributes μου in Jos 2,13 und der Beginn des Hauptsatzes mit καί nach einem Nebensatz u.a. in Jos 10,2. Ein lehrreiches Beispiel für das Nebeneinander von ausgangssprachlich orientierter und zielsprachlich orientierter Übersetzung begegnet in Jos 5,15: Λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐφ' ᾧ σὺ ἕστηκας, ἁγίος ἐστίν. Ausgangssprachlich orientiert ist ἐκ, zielsprachlich ist γάρ.

¹⁶ Man übersetzt die Präposition 𐤒 in komparativerischer Funktion korrekt mit dem genitivus comparationis (Prov 8,11: κρείσσων ... σοφία λίθων πολυτελών), nicht mit ὑπέρ o.ä. (1Reg 10,23; Ruth 3,12). Man gibt 𐤗𐤁 kontextgemäß mit ἕκαστος wieder anstatt mit ἀνήρ. In Gen 31,39 steht 𐤏𐤍𐤔 𐤇𐤌𐤐𐤕𐤕 für 𐤏𐤍𐤔𐤕 (von meiner Hand). In der Daniel-Septuaginta (Old Greek) findet sich das

dung griechischer statt biblischer Semantik¹⁷, im Bereich der Syntax die Änderung der Wortfolge¹⁸, die Verwendung nachgestellter griechischer Partikel¹⁹, die geschlossene Wortstellung²⁰, die Voranstellung des Genitivattributs²¹, die Trennung des Genitivattributs vom Bezugswort²², die Verwendung des genitivus absolutus, vor allem zu Beginn eines Satzes²³, gelegentlich die Hypotaxe durch Partizipialkonstruktion.²⁴ Auch finden sich Wortanklänge²⁵, Alliterationen²⁶ und neugestaltete Wortspiele.²⁷ Doppelübersetzungen²⁸, Transliterationen²⁹ und die Beibehaltung hebräischer Konstruktion³⁰ sind weitaus seltener als bei den literal übersetzten Texten, aber sie sind da. Auch das enklitische Personalpronomen am Satzende ist nicht immer vermieden.³¹

In der Genesis- und Exodus-Septuaginta sollen Anklänge an griechische Philosophie zu Gen 1,26 und Ex 3,14 und an griechische Mythologie in Gen 6,4³² die Ebenbürtigkeit und kulturelle Überlegenheit des Judentums dokumentieren. In der Septuaginta

dem Kontext eher entsprechende παραδίδομι in Dan 1,2 für דָּן, ähnlich in Dan 2,2 ἐπιτάσσω für דָּן (אָר) in Dan 3,4 κηρύσσω für אָרָר.

¹⁷ Vgl. Jes 11,3 (οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ, was der griechisch gebildete Leser von Platon, *Gorgias*, 585a her sofort versteht, dem griechischen Bibelleser aber erst durch die Rückerinnerung an den normalen griechischen Sprachgebrauch verständlich wird).

¹⁸ Der Übersetzer gibt in Jes 1,2 בִּי פִשְׁעוּ mit με ἠθέτησαν wieder, um ein enklitisches Personalpronomen am Satzende zu vermeiden.

¹⁹ Vgl. u.a. die Verwendung der Partikel δέ in Prov 10,1–12 jeweils zu Beginn des zweiten Stichos; vgl. ferner die Verwendung von μέν / δέ in Hi 8,7. Für δέ in der Jesaja-Septuaginta vgl. u.a. Jes 1,2b.3b.18; 2,11; 3,14; 4,2, für γάρ vgl. u.a. Jes 1,20b.30; 2,11; für οὖν vgl. u.a. Dan 3,23OG.

²⁰ Vgl. τὸν ἑαυτῆς οἶνον und τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν in Prov 9,2; weitere Beispiele in Prov 9,3.5.14; 11,5; 12,11.16; 13,3; Hi 3,20 (ταῖς ἐν ὀδύναϊς ψυχαῖς).

²¹ Vgl. Hi 4,15 (μου τρίχεις καὶ σάρκεα); 5,5 (αὐτῶν ἡ ἰσχύς); 6,2 (μου τὴν ὀργήν); 6,7.11 (μου ἡ ψυχή); vgl. ferner Hi 13,1.27; 14,13; 18,7; 19,29; 20,6; 21,2; Jes 1,24; 3,7; 38,14.15; 40,2.13; 46,10; Dan 11,45^{OG}. Eine Voranstellung des Akkusativobjektes begegnet in Jes 43,4 (σε ἀγάπησα für דָּן אָהַבְתִּי).

²² Vgl. Prov 9,10a (τὸ γὰρ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς); Hi 7,4 (πλήρης δὲ γίνομαι ὀδυνῶν); Hi 17,15 (ποῦ οὖν μου ἔτι ἐστὶν ἡ ἐλπίς).

²³ Vgl. etwa Hi 1,16.18; 2,9; 42,10; Dan 7,1; 8,1.18.

²⁴ Vgl. ἀποκριθεὶς δέ in Dan 2,5.26; ἀπελθὼν in Dan 2,17, εἰσελθὼν in Dan 2,24, προσελθόντες in Dan 3,8, ἀναβλέψας in Dan 8,3 etc.; vgl. ferner die längere Periode in Dan 4,19.

²⁵ Vgl. Prov 1,14; 3,10; 4,2; Jes 2,1.

²⁶ Jes 1,21 (Πῶς ἐγένετο πόρνη πόλις πιστῆ Σιών, πλήρης κρίσεως).

²⁷ Wörter von derselben sprachlichen Wurzel werden gern zur Bildung von Gegensätzen verwendet (Prov 13,1 ὑπήκοος / ἀνήκοος; 17,23; 31,1); vgl. auch das Spiel mit dem Verbum ἐπέρχομαι in 27,12.

²⁸ Jes 60,5.

²⁹ Jes 5,2 (σωρηχ).

³⁰ Gen 13,4; 33,19 (οὐ ... ἐκεῖ); Jes 44,16 (οὐ τὸ ἡμισυ αὐτοῦ).

³¹ Vgl. Prov 9,8: ἔλεγε σοφόν, καὶ ἀγαπήσει σε. Vgl. auch Prov 9,16; Jes 5,5.

³² Zu Gen 1,26 vgl. Platon, *Theaetetus* 176b. Ex 3,14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) vereinnahmt das höchste platonische Seins-Ideal für den Gott Israels; zu Gen 6,4 (οἱ γίγαντες) vgl. Hesiod, *Theogonie*, 176–178, 184–186. Insgesamt vgl. Hiebert, *Hermeneutical Observations*, 58–78.

der Proverbien finden wir die Aufnahme von Traditionen aus griechischer Kosmogonie,³³ Biologie³⁴ und populärer Ethik.³⁵ Die Hiob-Septuaginta bietet Beispiele, wie Menschen mit griechischem Bildungshintergrund den Text besser akzeptieren können. Man findet eine gewisse Häufung der Partikel.³⁶ Mehrfach begegnen Wörter, die typisch sind für Homer.³⁷ Hi 19,25^{LXX} greift Formulierungen auf, wie sie in Eingaben an den ägyptischen König begegnen.³⁸ In Hi 40,27 gibt der Übersetzer dem Tier einen Ölweig als Symbol des Schutzflehenden bei, um die bevorstehende Herrschaftsstellung Hiobs zu kennzeichnen, der mit dem wilden Tier spielen wird wie ein Kind mit seinem Spielzeug.³⁹

Ich will nun die hermeneutischen Implikationen der zielsprachlich orientierten Übersetzung benennen. Die Orientierung an der Zielsprache kann jüdisches Selbstbewusstsein steigern: Man ist fähig, kulturell vorzeigbare Texte zu präsentieren. Das dient der Selbstvergewisserung der jüdischen Gemeinde, sich auch in einem nichtjüdischen, großstädtisch geprägten Milieu behaupten zu können. Das hat aber nichts mit einer theologisch liberaleren Haltung zu tun. Die alleinige Gottheit des transzendenten Gottes, die Orientierung an der Thora und die Stilisierung positiv besetzter Figuren bleiben gewahrt oder werden verstärkt. Das will ich kurz an Beispielen benennen.

Der Gedanke der Transzendenz Gottes führt dazu, dass in der Hiob-Septuaginta zu Hi 1,6 nicht mehr von Söhnen Gottes, sondern von Boten Gottes die Rede ist.

In der Proverbienseptuaginta verstärken manche Änderungen⁴⁰ und manche Zusätze die Thora-Orientierung, z.B. Prov 9,10a (τὸ γὰρ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγα-

³³ Prov 8,22–31 stellen in der Fassung der LXX die Rolle der Weisheit bei der Schöpfung präziser und eigenständiger heraus als in MT. Bei den Formulierungen im Einzelnen lässt sich deutlich hellenistischer Einfluss feststellen, konkret der Einfluss von Platons *Timaios*, zu dem klare terminologische Parallelen bestehen. Als gemeinsame Terminologie sind zu nennen: die Vorstellung des γεννώω seitens des Vaters, das Motiv seiner Freude (εὐφραίνομαι), der Gedanke des Zusammenfügens (ἀρμολύω); vgl. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 292f.; von Lips, *Erläuterungen zu Prov 1–9*, LXX.E 1965.

³⁴ Prov 6,8a–c ordnet wie Aristoteles, *Hist. An.* 622 B; 623 B, Ameise und Biene zusammen (in Spr 6 als Vorbild des Fleißes). Die Biene gilt sonst als gefährliches Tier im AT (Gerleman, *Proverbs*, 30).

³⁵ Vgl. das „Motiv der zwei Wege“ (Herakles am Scheideweg) in Prov 4,27a (Wege ἐκ δεξιῶν ἐξ ἀριστερῶν, von rechts und Wege von links).

³⁶ Man könnte anführen: μήν (Hi 13,3), γε (Hi 13,9; 16,4), δὴ (Hi 15,17).

³⁷ Zu dem von Homer abhängigen Wortschatz der Hiob-LXX vgl. Ziegler, *Beiträge zum griechischen Job*, 110–112. Ich nenne nur folgende Beispiele: ἄτῳ (aber) Hi 6,21; 7,11; ῥυπός (Schmutz, Hi 9,31; 11,15; 14,4; kontrastierend in Jes 4,4); δεῖδω (fürchten, Hi 3,19.25 etc.); λίσσομαι (flehen, Hi 17,2).

³⁸ Vgl. dazu Kugelmeier, *Voces biblicae* oder *voces communes?*, 350.

³⁹ Usener, *Hiob 40^{LXX}*, 61, mit Verweis auf Aeschylus, *Supplices* 189; Aristophanes, *Plutus* 383.

⁴⁰ Vgl. ferner Prov. 30,3^{LXX} (Hans-Winfried Jüngling, LXX.E, 1985), wo der Übersetzer die negative Aussage des hebräischen Textes in eine positive Aussage verwandelt: „Gott hat mich Weisheit gelehrt.“ Der Übersetzer unterstreicht den Gegensatz zwischen der Unkenntnis menschlichen Wissens und göttlicher Belehrung. Zusätzlich erleichtert die Übersetzung die Zuschreibung an Salomo, Denn nach der Tradition ist Salomo von Gott mit Weisheit überreich beschenkt, damit in einem eminenten Sinne von Gott belehrt worden (vgl. 3Kgt 5,9; 3,12).

θής: „Denn das Gesetz zu erkennen zeugt von einem guten Verstand“, = Prov 13,15b, hier vorausgenommen). Langes Leben wird nicht mehr auf die Kenntnis der Weisheit im Sinne von Lebensklugheit, sondern auf die Kenntnis des Gesetzes zurückgeführt. In Jes 19,15 heißt es nicht mehr „mein Volk Ägypten“, sondern „mein Volk in Ägypten“.

Stilisierungen heiliger Personen finden sich bei Sara⁴¹, Josua⁴² und Hiob.⁴³ Ich will das am Beispiel Hiobs erläutern. Hiob opfert gemäß der Thora auch für vermutete Verfehlungen seiner Söhne⁴⁴, ergibt sich in sein Schicksal⁴⁵ und nimmt mehrfach die Anklage gegenüber Gott zurück.⁴⁶

Für die Hermeneutik zielsprachlicher Übersetzungen bedeutet dies, dass die Außenwirkung kulturell vorzeigbarer Texte nicht das einzige entscheidende Kriterium der Übersetzung sein kann. Man verwirklicht vielmehr auch auf diese Weise jüdische Identität und legt sie den Rezipientinnen und Rezipienten ans Herz.

2.2. ANALOGIEN ZUR HERMENEUTIK ZIELSPRACHLICHER ÜBERSETZUNGEN IN ANTIKER JÜDISCHER LITERATUR

Der Aristeebrief zeichnet die 72 Übersetzer der Septuaginta als in gelehrtem Gastmahl mit dem ägyptischen Herrscher begriffen: Dieser fragt, die jüdischen Weisen antworten, jedes Mal mit Verweis auf Gott. So stilisiert er textintern die jüdischen Weisen als Ratgeber des ägyptischen Monarchen, textextern das Judentum als ideale, thenonom begründete Staatsphilosophie.

Aristobul wendet erstmals die seit der Homerexegese bekannte allegorische Methode auf biblische Aussagen und Motive an, um dem gedachten Gesprächspartner, dem

⁴¹ Als Beispiel der Stilisierung Saras kann Gen 21,6 dienen, die Deutung des Namens Isaak durch Sara („Der Herr hat mir ein Lachen bereitet, denn, wer es hören wird, wird sich mit mir freuen“): Hier steht συγχαίρω, wo eigentlich γελάω zu erwarten wäre und wo es vom Hebräischen her unklar wäre, ob man mit Sara oder über Sara lacht. Die biblischen Schriftsteller bewerten das Lachen jedoch in anderen Kontexten, auch bei Sara, kritisch. Gen 21,6b sagt dann für den Leser: Man verspottet nicht eine heilige Frau wie Sara, und eine heilige Frau wie Sara lacht nicht mehr, nachdem der Engel des Herrn sie dafür kritisiert hatte (Gen 18,15).

⁴² Josua gilt als Sohn Naves (Jos 1,1^{LXX}), nicht als Sohn Nuns – der Name einer ägyptischen Gottheit ist als Vaternamen für den Nachfolger Moses ungeeignet –, und er baut am Berg Gaibal eine Opferstätte aus unbehauenen Steinen (Jos MT = Jos 9,2a-b^{LXX}, vgl. Dtn 27,5f.); schließlich gilt er als „heilig“ (Jos 24,9^{LXX}), was seine Wahl durch Gott erklärt. Rahab wird nach Jos 2,4^{LXX} durch die Auslassung der Worte „aber ich wusste nicht, woher sie stammten“ möglicherweise von einer unnötigen Lüge befreit. Insgesamt aber ist die Josua-Septuaginta relativ wenig an religiösen Themen interessiert; so jedenfalls van der Meer, *Provenance*, 73.

⁴³ Andererseits ist auch in der Hiobseptuaginta zu Hi 19,11 festgehalten, dass Hiob Gott unterstellt, er betrachte ihn als seinen Feind.

⁴⁴ Hi 1,5 zufolge opfert Hiob gemäß Lev 4,8.13f.20 ein Kalb als Sündopfer für mögliche Verfehlungen seiner Söhne (vgl. Heater, 1982, 14f.; Cox, 1990, 128).

⁴⁵ Vgl. in Hi 1,21 den Zusatz „wie es dem Herrn gefallen hat, so ist es geschehen“.

⁴⁶ In Hi 10,3^{LXX} heißt es „wenn ich Unrecht tue“, während nach Hi 10,3^{MT} Hiob Gott anklagt, der er Unrecht tut (Gerleman, *Job*, 1946, 53). Hi 35,7b–10 fehlt in LXX, vielleicht im Zuge der Tendenz, das Hiobbild zu idealisieren (Kepper, LXX.E 2115).

ägyptischen Herrscher, klarzustellen, dass auch das Judentum eine philosophisch würdige Gottesanschauung bietet.⁴⁷ Philon von Alexandria bringt sein Anliegen, das Leben nach der Thora als ein wahrhaft philosophisches Leben darzustellen, durch reichliche allegorische Auslegung der biblischen Texte zum Ausdruck, ohne dass er damit die wörtliche Befolgung der Thora in Frage stellt.⁴⁸

Henoch, Abraham und Moses sind für mehrere antike jüdische Schriftsteller Protagonisten der *πρώτος-εὐρέτης*-Thematik, die dem antiken ranking der Kulturen entspringt, nämlich in der Frage, welcher Nation die Menschheit diese oder jene entscheidende Erfindung zu verdanken hat.⁴⁹ Ps.-Hekataios beschreibt die Weisheit Abrahams so, dass er ihn in Babylon als Professor der Philosophie auftreten lässt, der alle drei Hauptdisziplinen lehrt und zusätzlich rhetorisch erfolgreich ist.⁵⁰ Dass Abraham wegen seiner Auffassung von Gott seine Heimat verlassen muss, nähert ihn der Tradition der von ihrer Umwelt nicht verstandenen Philosophen an. Der Verfasser des Romans „Joseph und Aseneth“ bietet in JosAs 8,5 zwei Abstraktbegriffe (*ἀθανασία* und *ἀφθαρσία*, Unsterblichkeit und Unverweslichkeit), für die es im Hebräischen formal keine Äquivalente gibt, um damit den Vorzug jüdischer Tischgemeinschaft gegenüber nichtjüdischer Götterverehrung herauszustellen.

Die Autoren des Zweiten, des Dritten und des Vierten Makkabäerbuches wie der Sapiaientia Salomonis kleiden ihre Gedanken in gut griechischen Stil⁵¹ und nehmen

⁴⁷ Aristobul, bei Clemens von Alexandria, *Str.* I 22.

⁴⁸ Vgl. Philon, *Mirg.* 89–93, wo er sich entschieden gegen solchen Missbrauch allegorischer Exegese verwahrt.

⁴⁹ Ps.-Eupolemos Samaritanus, bei Eusebius, *Praep. Ev.* IX 17,3 (für Abraham); *Praep. Ev.* IX 17,8 (für Abraham und Henocho); Josephus, *Ant. I.* 167f. (für Abraham); Artapanos, bei Euseb, *Praep. Ev.* IX 18,1 (für Mose).

⁵⁰ „(Abramos hatte) ein erstaunliches Verständnis für alle Dinge, wußte seine Zuhörer zu überzeugen und irrte nie bei den Schlußfolgerungen, die er zog. Deshalb, nachdem er begonnen hatte, sich bessere Vorstellungen von der Tugend zu bilden als die anderen, erkannte er (die Notwendigkeit), auch die Meinungen über Gott, wie sie allgemein herrschte, zu erneuern und durch eine richtigere zu ersetzen.“ (Übersetzung Walter, 158). Der Verweis auf die Überzeugungskraft zielt auf die rhetorischen Fähigkeiten des Erzvaters, der Verweis auf die Irrtumslosigkeit bei den Schlussfolgerungen auf die Logik, der Verweis auf die Tugenden auf die Ethik, der Verweis auf die Erneuerung der Gottesvorstellung auf die Physik. Die antisophistische Polemik Platons (vgl. den Dialog *Gorgias*), steht hier nicht im Blick.

⁵¹ Für das Dritte Makkabäerbuch vgl. etwa den gen. abs. in 3Makk 1,8; 4,11, die Gegenüberstellung *οἱ μὲν... οἱ δὲ* in 3Makk 1,24f., die hypotaktische Partizipialkonstruktion in 3Makk 2,25; 4,16, für das Vierte Makkabäerbuch vgl. nur die hypotaktische Partizipialkonstruktion in 4Makk 1,11; 5,1.5, den gen. abs. in 4Makk 4,15, die Gegenüberstellung *τὰ μὲν... τὰ δὲ* in 4Makk 6,12f. Für die Sapiaientia Salomonis vgl. etwa die Partikel *γάρ* in Sap 1,3.9; 2,5; 4,14 u.ö., die Partikel *οὐν* in Sap 2,6; 6,9, die Partikel *δέ* u.a. in Sap 2,24; 3,1 u.ö., den Optativ in Sap 7,15, die Trennung von Attribut und Bezugswort in Sap 1,11, die geschlossene Wortstellung in Sap 3,2; 4,2; 6,17 (zur Philologie der Sapiaientia vgl. u.a. Comins, *The Greek of Wisdom*, passim) sowie die Verwendung typisch griechischer Begriffe wie *ἀθανασία* (Sap 3,4) und *ἀφθαρσία* (Sap 2,23; 6,9).

griechische Motive auf.⁵² Der Tragiker Ezechiel stellt die Exodusgeschichte als ein nach griechischen Baugesetzen gestaltetes Drama vor die innere Bühne des Lesenden. Andere jüdische Autoren wenden die hellenistische Gattung des Städte-Epos auf Jerusalem und auf Sichem an⁵³ oder erfüllen die Gattung der Todesklage im Falle der Tochter Jephthas durch eine ausführliche Rede mit Leben.⁵⁴ Philon von Alexandria schließlich bedient sich in hohem Maße griechischer philosophischer Tradition bei der Erklärung der Thora. Schmückende Epitheta in Bezug auf Mose zeugen von der tiefen Bindung des alexandrinischen Philosophen an die Thora, die man bei aller Begeisterung für die Philosophie nicht übersehen darf.⁵⁵ Hier wie auch den Beispielen des Zweiten und Vierten Makkabäerbuches und der Weisheit Salomos zeigt sich: Eleganter griechischer Stil heißt keineswegs, dass jüdische Identität verleugnet wird.

3. LITERALE ÜBERSETZUNGEN UND IHRE UMWELT

3.1. HERMENEUTIK DER AUSGANGSSPRACHLICH ORIENTIERTEN ÜBERSETZUNGEN

Zu dieser Gruppe der Übersetzungen gehören die Übersetzungen des Richterbuches⁵⁶ und der Samuel- und Königebücher, mit Abstrichen auch die Übersetzungen der Bücher Deuteronomium⁵⁷

⁵² Vgl. das Motiv des ἀγών in 4Makk 17,11–16; vgl. die Aufnahme platonischer Elemente in der Vorstellung von der Seele in Sap 8,20; 16,14 und dazu Matusova, *Influence*, 524f.; 534–540.

⁵³ Theodot der Epiker, bei Eusebius, *Praep. Ev.* IX 22,1–13 (auf Sichem bezogen); Philon der Epiker, bei Eusebius, *Praep. Ev.* IX 37,1–3 (auf Jerusalem).

⁵⁴ LAB 40,5–7.

⁵⁵ Philo, *Migr.* 76; 201; *Spec.* II 194; *Mos.* I 1; *Leg II* 90.

⁵⁶ In der Textüberlieferung der Richter-Septuaginta wird ἕκαστος gelegentlich durch das dem Hebräischen שׁוֹנֵם entsprechende ἀνήρ ersetzt (Ri 2,6), das nachgestellte δέ gelegentlich in ein normal gestelltes, der hebräischen Wortstellung entsprechendes καὶ verwandelt (Ri 1,10; 4,5; 16,27; ein analoger Vorgang begegnet in Ri 21,22, den Ersatz von γάρ durch καὶ betreffend) oder wird völlig getilgt (Ri 19,18). Manchmal bleibt das δέ aber auch erhalten (Ri 1,23.33; 19,22). Im A-Text begegnet sogar manchmal ein gen. abs. in Anfangsstellung (Ri 18,3.22; 19,22). Aber auch der A-Text enthält typische Kennzeichen einer ausgangssprachlich orientierten Übersetzung wie die fast ausschließlich gebrauchte Kopula καὶ, gelegentlich auch ein enklitiches Personalpronomen am Satzende (u.a. Ri 6,10.14.18; 9,54; 10,12; 11,17.19; 19,9) oder die Wiedergabe der Partikel כִּי („bitte“) mit ἐν ἐμοί (unter Ableitung von der Präposition כִּי).

⁵⁷ Insgesamt vgl. Aejmelaus, *Die Septuaginta des Deuteronomiums*, passim. Einerseits findet sich in manchen Partien wiederholt der Gebrauch der Partikel δέ (Dtn 12,20.29; 13,2.7; 14,24; 15,5.7.12 etc.). In Dtn 9,9 findet sich ein gen. abs., u.a. in Dtn 9,13–15 finden sich hypotaktische Partizipialkonstruktionen. Andererseits finden sich auch Merkmale ausgangssprachlicher Übersetzungen, etwa das enklitische Pronomen am Satzende (u.a. Dtn 4,29; 5,10; 13,19; 14,21; 15,2.11; 16,17.21.22). Die Kausalkonjunktion erscheint nur in 26% der Fälle, wo dies möglich wäre; im Buch Genesis sind es 55% (Anneli Aejmelaus, *OTI Causale*, 19f.). Die Konjunktion καὶ als im Griechischen überflüssiger Beginn eines Hauptsatzes nach einem temporalen oder kausalen Nebensatz wird ebenfalls nur in 30–40% vermieden, nicht wie im Exodusbuch zu 80% (Aejmelaus, *The Significance of Clause Connectors*, 50).

Eine griechisch nicht korrekte Wiedergabe einer hebräischen Konstruktion liegt in Dtn 11,21 vor (ἦς ὤμωσεν κύριος τοῖς πατράσιν ὑμῶν δοῦναι αὐτοῖς), ebenso in Dtn 12,2 (οὓς ὑμεῖς κληρονομεῖτε αὐτούς).

und Ruth⁵⁸, der Psalmen⁵⁹, des Dodekaprophetens⁶⁰ sowie der Bücher Jeremia und Ezechiel⁶¹, vor allem aber die Klagelieder und Kohelet, deren Übersetzungen zeitlich wie sachlich zu den späteren Rezensionen hinführen. Gerade die Übersetzungen zum Deuteronomium und zu den Psalmen enthalten auch interpretative Veränderungen.

Typisch für ausgangssprachlich orientierte Übersetzungen ist die Nachahmung hebräischer Morphologie auf Kosten des Griechischen⁶², die Bevorzugung lautlicher Assoziation⁶³ sowie die Anwendung hebräischer Semantik, Idiomatik und Syntax auch in der Zielsprache.⁶⁴ Die Übersetzer erlauben sich nicht die Freiheit literarischer Eleganz. Andere Phänomene treten hinzu. Eine Transliteration zeigt, dass man keine Falschaussage riskieren will.⁶⁵ Eine Doppelübersetzung auch in unwichtigen Fällen zeigt, dass man keine mögliche Deutung des heiligen Quellentextes unterschlagen will.⁶⁶ Die Beibehaltung anstößiger Aussagen (Sach 9,12) zeigt, dass die Treue zum Text Vorrang hat vor dem Eintrag eigener Ideen.

Klar sein sollte jedoch, dass in gewissen Grenzen grundlegende Veränderungen jüdischer Geistigkeit auch hier gelten: Wahrung der Transzendenz Gottes und seiner Einzigkeit⁶⁷, Depotenzenierung anderer Gottheiten, Betonung der Autorität der Prophe-

⁵⁸ Einerseits begegnet öfters ein enklitisches Personalpronomen am Satzende (Ruth 1,10.16.21; 2,8.13.21); auch wird in Ruth 1,7 hebräische Konstruktion auf Kosten eines korrekten Griechisch nachgeahmt (οὐ ... ἐκεῖ für ׀ש...רִשָׁא); ferner finden sich in den heutigen Textausgaben Elemente der καί-γε-Rezension, nämlich καί γε für ׀ן (Ruth 1,5; 2,15.16.21; 3,12; 4,10) bzw. וְיָנָם (4,4) und ἐγὼ εἰμί für אָנֹכִי (2,10; 3,9.12; 4,4). Andererseits findet sich wiederholt der Gebrauch von δέ (vgl. u.a. Ruth 1,14.16.19; 2,2); gelegentlich findet sich auch γάρ (Ruth 3,18).

⁵⁹ Vgl. Bons, *Psalmoi / Das Buch der Psalmen, Einleitung*, 1480–1482: Der gen. abs. begegnet nur in Ps 7,3; 86,7; 100,4; 103,28f.; die Partikel γέ ist nur in Ps 48,3; 57,6 belegt; τέ ist nicht verwendet. Der Gebrauch von Personalpronomina ist manchmal redundant (Ps 40,3). Ein enklitisches Personalpronomen am Ende begegnet etwa in Ps 37,23; 38,9; 39,13.14; 40,12a; 41,6 etc. Allerdings wird eine abstrakte Metapher in Ps 17,3 vermieden: zu einem toten Felsen kann man nicht beten.

⁶⁰ Glenny, *Translation Technique*, 383, beurteilt die Übersetzung zu Recht als „generally literal“.

⁶¹ Vgl. etwa das überflüssige ἐγὼ in Ez 2,3; 4,5, das doppelte ἄνθρωπος in Ez 14,4.7, das enklitische Personalpronomen am Satzende in Ez 5,9.16; 10,2; 16,37.43 und den nominativus pendens in Ez 5,5; vgl. ferner die Transliterationen αἶλαμ/αἶλεν etc. in Ez 8,16; 40–48. Immerhin begegnet in Ez 2,7; 3,21; 7,15; 9,6; 10,13; 11,3.7; 14,21; 16,27; 18,5.18.20.24 ein kontextgerechtes adversatives δέ, in Ez 7,16; 8,11.12; 18,30 ein kontextgemäßes ἕκαστος für אִישׁ.

⁶² Vgl. die Wiedergabe von יעד durch καὶ ἕως (Ri 20,1 u.ö.).

⁶³ Das gilt selbst in unwichtigen Details: קִי (Pfeil) wird in 2Reg 20,7 durch σχίζα (Holzstecken) wiedergegeben. Die Übersetzer wollen dem Original auch im Sprachklang möglichst nahekommen.

⁶⁴ Das Wort χεῖρ heißt dann auch, dem hebräischen יד entsprechend, „Denkmal“ (1Reg 15,12; 2Reg 18,18). Für οὐ ... ἐκεῖ als Wiedergabe von שם...אשר vgl. auch Jer 13,7; 16,15.

⁶⁵ Vgl. Jer 7,18.26; 44[37],16; Ez 26,2; 27,1; Ez 40–48. Zu den Transliterationen אֵילִם und רִבִּיר in 3Reg 6,1–15 vgl. Meiser, *Tempelbaubericht/Temple Construction*.

⁶⁶ Mi 5,3[4]; Joel 1,8; Hab 3,2; Jer 17,11; 39[32],35; Ez 32,37.

⁶⁷ Die Formulierung κόσμος τοῦ οὐρανοῦ für אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם in Dtn 4,19; 17,3 geht auf eine altgriechische Lesung zurück (κόσμος anstelle von οὐρανός), die auch in rabbinischer Tradition bekannt war (Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 136f.; 274).

ten, Stilisierung positiv besetzter Gestalten, schriftgelehrte Arbeit an den Texten. Das will ich an Beispielen vorführen.

Der Übersetzer des Deuteronomiums ersetzt die Vorstellung, Gott lasse seinen Namen⁶⁸ in Jerusalem „wohnen“ (שׁוֹכֵן Hi.)⁶⁹ bzw. „lege“ seinen Namen dorthin (שׁוֹכֵן Hi.)⁷⁰, durch die Formulierung⁷¹, „dass sein Name dort angerufen werde“ (ἐπικληθῆναι).⁷² Als Vorbild mag Ex 29,45f. gedient haben.⁷³ Vielleicht dachte er, dass Gottes irdische Präsenz die Realität seiner Anrufung anzeigen sollte:⁷⁴ Vielleicht fragte er sich aber auch nur logisch: Was soll man sich darunter vorstellen, dass der Name Gottes irgendwo „wohnt“? Gedacht war wohl: Der Name Gottes ist präsent, indem er „angerufen“ wird.⁷⁵

Zur Depotenzierung anderer Gottheiten sei nur auf ein Beispiel verwiesen: Zur Zeit Davids gibt es in Israel keinen Ortsnamen Baal-Perazin (2Reg 5,20): Der Übersetzer zerlegt בעל in ב und על und übersetzt Ἐπάνω διακοπῶν („Von oben zerhauend“).

Die Stilisierung positiver Gestalten wird an Ruth, Samuel und David sichtbar. Aus der Septuaginta des Buches Ruth erfährt man nicht, dass Boas auf der Tenne trinkt, und dass Ruth sich neben ihn „gelegt“ habe (Ruth 3,7). Boas soll von dem Verdacht des Alkoholmissbrauchs, Ruth von dem Verdacht versuchter sexueller Verführung entlastet werden.⁷⁶ Samuel opfert korrekt (1Reg 9,24): Er opfert nicht den Fettschwanz, der nur für Dank- und Schuldopfer verwendet wird (Lev 3,9; 7,3). David hat keine Teraphim, keine Götzenbilder im Haus – das gehört sich nicht für den frommen Psalmensänger –, sondern κενοτάφια, Mumienkästen (1Reg 19,16).

Schriftgelehrte Arbeit an den Texten findet sich im Zwölfprophetenbuch da, wo der Übersetzer die Botschaft Michas an die Botschaft Jesajas angleicht und die Person des Propheten Micha mit Micha ben Jimla identifiziert.⁷⁷

⁶⁸ Man kann die Vorstellung ihrerseits bereits als Zurücknahme der massiveren Vorstellung interpretieren, Gott selbst wohne im Tempel; so jedenfalls Metzger, *Wohnstatt*, 20; Kaiser, *Theologie des Alten Testaments*, 201 (die ältere Vorstellung findet er in Jes 8,18; Joel 4,17.21; Ps 135,21 repräsentiert); vgl. allerdings Janowski, *Einwohnung Gottes in Israel*, 14 mit Anm. 46–48 (Lit.).

⁶⁹ Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2.

⁷⁰ Dtn 12,21 sowie Dtn 14,24 Cod. B u.a.

⁷¹ In 2Esdr 6,12; 11,9 wird die Übersetzung geboten, die man im Deuteronomium erwartet: οὐ κατασκηνοῖ τὸ ὄνομα ἐκεῖ (2Esdr 6,12)/τὸν τόπον ὃν ἐξελεξάμην κατασκηνώσαι τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ (2Esdr 11,9).

⁷² In Dtn 12,5 begegnen beide Elemente, שׁוֹכֵן Hi. und שׁוֹכֵן Hi., nacheinander. In der Septuaginta ist ἐπονομάσαι, sonst die Wiedergabe von שׁוֹכֵן, wohl frei gesetzt, um eine Doppelung zu vermeiden.

⁷³ Aejmelaeus, *Die Septuaginta des Deuteronomiums*, 13.

⁷⁴ So Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, 209, der auf Targum Onqelos z.St. („Platz seiner Schekhinah“) verweist.

⁷⁵ Aejmelaeus, *Von Sprache zur Theologie*, 37. Aejmelaeus zufolge ist es nicht eindeutig, dass man den Namen Gottes mit Gott selbst gleichgesetzt hat.

⁷⁶ Bons, *Die Septuaginta-Version des Buches Ruth*, 214f.

⁷⁷ Zapff, *Michaschrift*, 221–224; 226f.

Dieses Miteinander von strenger Bindung an die Traditionstexte und Korrektur des Bildes der in ihnen dargestellten Personen ergibt eine relativ geschlossene Weltansicht, innerhalb derer sich nunmehr die nächste Stufe der Entwicklung des antiken Judentums abspielt. In dieser Stufe wird die Frage nach der richtigen Erfüllung des Willens Gottes auch im Detail zur zentralen Frage. Manchmal wirkt sie in Form halachisch motivierter Änderungen bereits in den Übersetzungsvorgang in der Septuaginta hinein.⁷⁸ Mehrheitlich jedoch ist nunmehr nicht mehr die Übersetzung, sondern der Midrasch, die Auslegung des im Wortlaut feststehenden Textes, die geeignete Literaturform, um auch in diesem Fragehorizont Antworten zu finden und zu diskutieren.

3.2. ANALOGIEN ZUR HERMENEUTIK AUSGANGSSPRACHLICHER ÜBERSETZUNGEN IN ANTIKER JÜDISCHER LITERATUR

Nicht mehr die Änderung der Textgestalt, sondern die Auslegung der feststehenden Textgestalt ist charakteristisch für zwei Literaturformen, den Kommentar und die Gattung *Quaestiones et Responsiones*, bei denen der Autor auf die Frage antwortet, „Warum heißt es so und nicht anders?“ Philon von Alexandria hat letztere Gattung bedient in seinen *Quaestiones in Genesim et Exodum*.

Frühjüdische Autoren wie der Verfasser des Aristeasbriefes, Philon von Alexandria und Josephus rezipieren die Textsicherungsformel Dtn 4,2; 13,1, um die Vollkommenheit des göttlichen Gesetzes zu betonen.⁷⁹ In ganz eigener Weise hat sich der Verfasser der Johannesoffenbarung die Kanonformel angeeignet, nämlich zur Autoritätssicherung seines eigenen Werkes.⁸⁰

Hierher gehören auch die hebraisierenden Rezensionen, die schon in vorchristlicher Zeit entstehende *καί-γε*-Rezension für den Bereich der Zwölf Propheten und die früheren Geschichtsbücher⁸¹ sowie der Theodotion-Text für das Buch Daniel.⁸² Typisch für diese hebraisierenden Rezensionen ist das, was man schon in den ausgangssprachlich orientierten Übersetzungen beobachtet: morphologisch die Nachbildung des Heb-

⁷⁸ Vgl. die Änderung in Lev 24,16^{LXX}, nicht nur das Lästern, sondern das Aussprechen des Gottesnamens wird verboten.

⁷⁹ EpArist 310; Philo, *Mos.* II 34.40; Josephus, *Ant.* XII 108f.; 1Hen 104,13; vgl. dazu Tilly, *Textsicherung*, 239–242.

⁸⁰ Vgl. dazu Tilly, *Textsicherung*, 245: „Es ist festzuhalten, dass der Verfasser der Apk seinen Lesern hier genau das untersagt, was er selbst mit den angeführten Texten macht, nämlich die kreative Neukontextualisierung einer Offenbarungsurkunde.“

⁸¹ Grundlegend hierzu ist Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*. Die *καί-γε*-version der Königsbücher ist möglicherweise in Jerusalem entstanden (Tov, *The Methodology of Textual Criticism*, 489–499).

⁸² Hier erfolgt in Dan 1,17 die Gegenüberstellung Daniels und seiner Gefährten nicht mehr gegenüber den „Sophisten und Philosophen“ (so Old Greek), sondern, wie im hebräischen Text, den Beschwörern und Magiern. Immerhin begegnet ein *γάρ* sogar in der Theodotion-Fassung von Dan 3,17, ein kontextgerechtes adversatives *δέ* in DanTh 3,49.

räischen auch bei nicht sinnentscheidenden Differenzen⁸³, semantisch die Wiedereinführung stehender Übersetzungsäquivalente⁸⁴, syntaktisch die Nachahmung hebräischer Konstruktion auf Kosten eines korrekten Griechisch⁸⁵ und der Verzicht auf nachgestellte Partikel⁸⁶, inhaltlich der Verzicht auf Annäherung und Überbietung griechischer Ideale.⁸⁷

Dass der Charakter einer ausgangssprachlichen Übersetzung nicht an einer inhaltlich freien Rezeption hindert, zeigen neben dem Septuaginta-Stil im Buch Tobit⁸⁸, im Ersten Makkabäerbuch⁸⁹, in den Psalmen Salomos⁹⁰, in Lk 1,5–2,52⁹¹ und in der Johan-

⁸³ Dahin gehört die Nachbildung der Differenz zwischen אָנִי und אֲנִי durch ἐγώ bzw. ἐγώ εἰμι (ohne Rücksicht auf die griechische Grammatik).

⁸⁴ So begegnet im Theodotion-Text zu Daniel die Bevorzugung der Wortäquivalenz δίδωμι für דָּן anstelle des dem Kontext eher entsprechenden παραδίδωμι in Dan 1,2 (ähnlich in Dan 2,2 ἀγορεύω statt ἐπιτάσσω für אָמַר). Vgl. insgesamt Bellantuono, *Observations*.

⁸⁵ So steht in Dan 1,9 δίδωμι ... εἰς für ל ... נָתַן, in Dan 1,17 καὶ τὰ παθάρια ... ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός anstelle von καὶ τοῖς νεανίσκοις ἔδωκεν ὁ θεός für הָאֱלֹהִים נָתַן לְהֵם והילדרים נתן להם. Aber auch in Dan 9,21^{OG} ist die Einführung des Hauptsatzes mit καὶ nach einem gen. abs. sprachlich nicht korrekt.

⁸⁶ So begegnen im Theodotion-Text zu Daniel im Vergleich zum Old Greek die Tilgung des δέ in Dan 1,15.18; 2,5.13.16; 4,19; 6,13 etc. sowie der Ersatz des γάρ durch ὅτι in Dan 9,18; 11,27.35. In dem Ersatz von οἱ μέν/οἱ δέ durch οὗτοι...οὗτοι in Dan 12,2 ist zugleich der Verzicht auf die griechisch übliche Konstruktion des substantivierten Artikels inkludiert.

⁸⁷ Selbst die Gegenüberstellung Daniels und seiner Gefährten in Dan 1,20 erfolgt nicht mehr gegenüber den „Sophisten und Philosophen“, sondern gegenüber den „Beschwörern und Magiern“, wie in der hebräischen Vorlage.

⁸⁸ Das Buch Tobit existiert in zwei Textfassungen, dem älteren Sinaiticus-Text (G II) und dem jüngeren, sprachlich verbesserten und geglätteten Vaticanus- und Alexandrinus-Text (G I, im Folgenden mit BA gekennzeichnet). Ausgangssprachliche Phänomene wie das enklitische Pronomen am Satzende (1,16.20.22; 10,9) begegnen in beiden Fassungen ebenso wie zielsprachliche Phänomene, etwa eine hypotaktische Partizipialkonstruktion (2,5; 3,1; 5,1; 8,10; 10,10) oder das kontextorientierte δέ als Copula (u.a. 1,11.22; 12,7). Manchmal begegnet auch im Sinaiticus-Text ein δέ (5,1S; 10,1S). Häufiger aber findet sich δέ im G I-Text, wo es im Sinaiticus-Text nicht steht, vgl. etwa Tob 2,9^{BA}; 6,10^{BA}; 6,18^{BA}; 7,4^{BA}; 7,9^{BA}; 7,12^{BA}; 8,1^{BA}; 8,2^{BA}; 10,9^{BA}; 10,10^{BA} (statt καὶ in 10,10^S); 11,4^{BA}; 11,12^{BA}; 12,17^{BA}, hypotaktische Partizipialkonstruktion 8,2^{BA}. In Tob 14,11^{BA} begegnet in einer neugesetzten Parenthese sogar ein gen. abs., gefolgt von einer Wendung, in der das Genitivattribut voransteht (καὶ ταῦτα αὐτοῦ λέγοντος ἐξέλιπεν αὐτοῦ ἡ ψυχὴ ἐπὶ τῆς κλίνης).

⁸⁹ Der Septuaginta-Stil zeigt sich im Ersten Makkabäerbuch vor allem an dem sehr häufigen Satz-anfang mit καὶ. Dabei begegnen durchaus Elemente, die im Falle eines Übersetzungstextes auf zielsprachliche Hermeneutik verweisen, z.B. eine hypotaktische Partizipialkonstruktion in 1Makk 4,24.26.27.35, ein substantivierter Artikel in 1Makk 5,23; 6,18, die Partikel δέ u.a. in 1Makk 3,17.2.23.27.60; 4,15.21.26.35.36; 5,16 etc., die Partikel γάρ in 1Makk 6,41; 7,14; 9,45; 10,4.82, die Partikel οὖν in 1Makk 8,32; 9,30.58, ein gen. abs. in 1Makk 6,55, ein vorausgenommenes Genitivattribut in 1Makk 7,28, ein kontextgemäßes ἕκαστος in 1Makk 1,8; 3,43. Andererseits begegnet ἀνήρ in derselben Funktion in 1Makk 2,40 sowie eine hebraisierende Semantik in 1Makk 8,1, ferner der Septuagintismus ἐν χειρὶ in 1Makk 1,44.

⁹⁰ Vgl. das Vorkommen des seltenen ἀποικεσία in PsSal 9,1 einerseits, in 4Reg 19,25; 24,15 u.a. andererseits. War eine hebräische Vorlage für die Psalmen Salomos früher Konsens, haben u.a. Eberhard Bons und Felix Albrecht auf Eigenheiten des Vokabulars und der Syntax aufmerksam gemacht, die eine ursprünglich griechische Entstehung doch wahrscheinlich machen; vgl. Bons, *Philosophical*

nesoffenbarung⁹² die Aufnahme einer hebraisierenden griechischen Fassung von Prov 10,7 in Grabinschriften⁹³, die Aufnahme einer *καί-γε*-Lesung in Apg 2,18 und die Transliteration *Σαβαωθ* in der Liturgie des Heiligen Abendmahls. Der Septuaginta-Stil legt nahe, dass der Erzähler Heilige Geschichte erzählen will. Die Aufnahme hebraisierender Elemente in der Liturgie zeigt, dass man die Kontinuität zu den Traditionen Israels nicht leugnet, bis ins Sprachliche hinein. Vom Danielbuch ist in der späteren Rezeption der ausgangssprachlich orientierte Theodotion-Text im hellenistischen Judentum und im Christentum wichtiger als das zielsprachlich orientierte Old Greek.⁹⁴

BIBLIOGRAPHIE

- Aejmelaeus, Anneli. „Die Septuaginta des Deuteronomiums“, in: dies. *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*. (CBET 50) Leuven: Peeters, 2007, 157–180.
- —. „Die Septuaginta des Deuteronomiums“, in: Timo Veijola ed. *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*. (SESJ 62) Helsinki: Finnische Akademie der Wissenschaften/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 1–22.
- —. „OTI Causale in Septuagintal Greek“, in: dies. *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*. (CBET 50) Leuven: Peeters, 2007, 11–30.
- —. „The Significance of Clause Connectors in the Syntactical and Translation-Technical Study of the Septuagint“, in: dies., *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, (CBET 50) Leuven: Peeters, 2007, 43–58.

Vocabulary in the Psalms of Solomon, passim; Bons, Zorn, 36f. (er nennt als Beispiele *ἀκρασία* [PsSal 4,3], *ἀμαθία* [PsSal 18,4] und *αὐτάρκεια* [PsSal 5,16]); Albrecht, *Psalmi Salomonis*, 181f. Zu typischen Septuaginta-Eigenheiten gehören das enklitische Pronomen am Satzende in PsSal 4,25; 5,18; 8,32; 16,9, das redundante Personalpronomen als Nachahmung einer *ἴσως*-Konstruktion in PsSal 6,1 (*οὐ ἡ καρδία αὐτοῦ*). Andererseits finden sich die Partikel *γάρ* in PsSal 2,8.19; 5,3.8; 13,11; 15,9.11 und das kontrastierende *δέ* u.a. in PsSal 3,12; 5,14; 13,11.12; 15,8.13; 17,3, einmal sogar eine geschlossene Wortstellung, nämlich in PsSal 1,8 (*ὑπὲρ τὰ πρὸ αὐτῶν ἔθνη*). Stoisch geprägt ist PsSal 5,16 (*ἐν συμμετρίας αὐταρκείας*); vgl. Albrecht, *Die Psalmen Salomos*, 36 Anm. 65).

⁹¹ Vgl. schon Lk 1,5 sowie in Lk 1,38 das enklitische Personalpronomen am Satzende. Das beste Beispiel für einen Septuagintismus ist *ἔγραψεν λέγων* (Lk 1,63), über den noch stummen Zacharias gesagt.

⁹² Vgl. den Nom. Pendens in Apg 2,6 (*ὁ νικῶν ... δώσω αὐτῷ*), das redundante Personalpronomen in Apg 3,8 (*ἣν οὐδεὶς δύναται κλείσει αὐτήν*) und Apg 7,2 (*οἷς ἐδόθη αὐτοῖς*) als Nachbildung einer Konstruktion mit *ἴσως* sowie das *καί* zur Einleitung des Hauptsatzes in Apg 6,1 sowie das adversative *καί* in Apg 6,6.

⁹³ Vgl. Ameling, *Jüdisch-griechische Inschriften*, 485, mit Verweis auf Noy, *Jewish Inscriptions*, 276, wo eine später auch bei Aquila vorkommende hebraisierende Fassung der Stelle wohl aus Vertrautheit mit liturgischer Tradition stammt. Zur Verwendung biblischer Texte in jüdischer Epigraphik vgl. weiter Felle, *Biblia Epigraphica*.

⁹⁴ Vgl. Tilly, *Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum*, passim; Bracht, *Hippolyt*, 588.

- —, „Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta“, in: Michael A. Knibb ed. *The Septuagint and Messianism*. (BETHL 195) Leuven: Peeters, 2006, 21–48.
- Albrecht, Felix. *Die Psalmen Salomos. Griechischer Text mit deutscher Übersetzung und Gesamtregister*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- —. *Psalmi Salomonis. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII/3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Ameling, Walter. „Jüdisch-griechische Inschriften“, in: Martin Meiser/Florian Wilk eds. *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta*. (LXX.H6) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2022, 481–487.
- Barthélemy, Dominique. *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 Rabbinate Palestinien*. Vetus Testamentum. Supplements 10. Leiden: Brill, 1963.
- Bellantuono, Antonella. „Observations on the Greek Style of the Book of Daniel (OG-Dan and Th-Dan)“, in: Eberhard Bons u.a. ed. *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 135–147.
- Bons, Eberhard. „Die Septuaginta-Version des Buches Ruth“, *BZ* 42 (1998): 202–224.
- —. „Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon: The Case of Ps. Sol. 9:4“, in: ders./Patrick Pouchelle (Hg.): *The Psalms of Solomon, Language, History, Theology*. Early Judaism and its Literature 40. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015, 49–58.
- —. Psalmoi / Das Buch der Psalmen. Einleitung, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus ed. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. LXX.E, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1479–1484.
- —. „Zorn und unvernünftigen Grimm halte von mir fern“ (PsSal 16,10b) – Spuren griechischen Denkens in einem jüdisch-hellenistischen Gebet, in: Siegfried Kreuzer et al. ed., *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament*. (BZSup 3) Paderborn: Brill/Schöningh 2022, 35–48.
- Bracht, Katharina. „Hippolyt“, in: Martin Meiser/Florian Wilk ed. *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta*. (LXX.H6) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2022, 586–591.
- Comins, Ryan. „The Greek of Wisdom: Natural Usage and Septuagintal Influence“, in: Gideon R. Kotzé/Michaël N. van der Meer/Martin Rösel ed., *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Aberdeen 2019*, (SCSt 76) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2022, 301–316.
- Cox, Claude E., Vocabulary for Wrongdoing and Forgiveness in the Greek Translation of Job, *Textus* 15 (1990), 119–130.
- Dogniez, Cécile. „Le Dieu des armées dans le Dodecapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction“, in: Bernard A. Taylor ed. *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*. (SCSt 45) Atlanta: Scholars Press, 1997, 19–36.
- Felle, Antonio Enrico. *Biblia Epigraphica*. Bari: Edipuglia 2006.
- Gerleman, Gillis. *Studies in the Septuagint, 1. Book of Job*. Lund: Gleerup, 1946.
- —. *Studies in the Septuagint, 3. Proverbs*. Lund: Gleerup, 1956.

- Glenny, W. Edward. "Translation Technique in the Minor Prophets", in: Wolfgang Kraus u.a. ed. *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich 2013*. (SCSt 64) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016, 379–392.
- Heater, Homer, "A Septuagint Translation Technique in the Book of Job", *CBQ MS* 11, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1982.
- Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, ³1988.
- Hiebert, Robert J. V. "Hermeneutical Observations Regarding the Work of the Translator of Septuagint Genesis", in: Eberhard Bons u.a. ed. *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 58–78.
- Janowski, Bernd. „Einwohnung Gottes in Israel“, in: ders./Enno Edzard Popkes ed. *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum*. (WUNT 318) Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 1–38.
- Jüngling, Hans-Winfried. „Paroimiai / Proverbia / Sprichwörter / Sprüche Salomos, 3. Teil: Spr 22,17–31,31“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus eds. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. LXX.E. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1981–2000.
- Kaiser, Otto. *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Kepper, Martina. Job / Das Buch Ijob / Hiob, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus ed. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. LXX.E. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 2067–2126.
- Kugelmeier, Christoph. „Beobachtungen zur gedanklichen und sprachlichen Struktur des Prologs zum Buch Sirach“, in: Siegfried Kreuzer et al. ed., *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament*. (BZSup 3) Paderborn: Brill/Schöningh 2022, 99–117.
- —. „*Voces biblicae* oder *voces communes*? Zum Sprachgebrauch der Septuaginta im Lichte neuerer Papyrusforschungen“, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer eds. *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. (WUNT 252) Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 340–356.
- Matusova, Ekaterina. "The Platonic Influence in the Passages on Soul in the Wisdom of Solomon", in: Gideon R. Kotzé/Michaël N. van der Meer/Martin Rösel eds. *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Aberdeen 2019*. (SCSt 76) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2022, 517–543.
- Meiser, Martin. *Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög ószövetségbe*. Cluj-Napoca/Kolozsvár 2017.
- —. „Der Tempelbaubericht 3 Kgdms 6:1–22 – Vom Umgang der Übersetzer mit einer schwierigen hebräischen Vorlage“, in: Melvin K. H. Peters ed. *XIV Congress of the IOSCS Helsinki 2010*. (SCSt 59) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 263–276; englische Fassung: "The Temple Construction Report 1Kgs 6 – How Translators Deal with a Difficult Template", in: ders., *The Septuagint and Its Reception. Collected Essays*. (WUNT 482) Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 82–94.
- Metzger, Martin. „Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes (1970)“, in: ders., *Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, hg. v. Wolfgang Zwickel. (BThSt 57) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 1–38.

- Noy, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Otto, Eckart. „Die Geschichte der spätbiblischen und frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit“, in: ders., *Die Tora. Studien zum Pentateuch*, (BZAR 9) Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 52–90.
- Passoni Dell’Acqua, Anna, “Translating as a Means of Interpreting: The Septuagint and Translations in Ptolemaic Egypt”, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer ed., *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. (WUNT 252) Tübingen, 2010, 322–339.
- Prestel, Peter. „Die Diversität des Griechischen in der Septuaginta“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten ed., *Die Sprache der Septuaginta. The Language of the Septuagint*, LXX.H Bd. 3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 39–68.
- Rösel, Martin. „Arithmoi / Numeri / Das Vierte Buch Mose, Einleitung“, in: Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.). *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 430–436.
- Siegert, Folker. *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*. (MJSSt 9) Münster: Lit, 2001.
- Thackeray, Henry St. John. *Grammar of the Old Testament in Greek 1. Introduction, Orthography and Accidence*. Cambridge, Cambridge University Press, 1909.
- Tilly, Michael. „Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum“, in: Katharina Bracht/David S. du Toit eds. *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam*. (BZAW 371) Berlin/New York: de Gruyter, 2007, 31–54.
- —. „Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuagintarezeption in Apk 22,18f.“, in: Friedrich W. Horn/Michael Wolter ed. *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005, 232–247.
- Tov, Emanuel. “The Methodology of Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems in Samuel–Kings: The State of the Question: Problems and Proposed Solutions”, in: ders.: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*. (VTSup 72) Leiden: Brill/Atlanta: Scholars Press, 1999, 489–499.
- Usener, Knut. „Hiob 40^{LXX} als theologische Interpretation der hebräischen Vorlage“, in: Martin Meiser u.a. ed. *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz*. (WUNT 405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 50–65.
- van der Kooij, Arie. “Authoritative Scriptures and Scribal Culture”, in: Mladen Popović ed. *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, (JSJSup 141) Leiden: Brill, 2010, 55–71.
- van der Meer, Michaël N. “Provenance, Profile, and Purpose of the Greek Joshua”, in: Melvin K. H. Peters ed. *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Leiden 2004*. (SCSt 54) Atlanta: SBL, 2006, 55–80.
- von Lips, Hermann. „Erläuterungen zu Prov 1–9“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus eds. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, LXX. E. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1959–1966.
- Walter, Nikolaus. *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*. (JSRZ I 1) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1977, 89–163.
- Wevers, John William. *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*. (SCSt 39) Atlanta: Scholars Press, 1995.

-
- Wischmeyer, Oda. *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*. (BZNW 77) Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Zapff, Burkard M. „Einige Beobachtungen zur Hermeneutik der LXX-Fassung der Michaschrift“, in: Eberhard Bons u.a. ed. *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 218–231.
- Ziegler, Joseph. *Beiträge zum griechischen Job*. (MSU 18, AAWG 3/147) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

Zoltán KUSTÁR

DIE HERMENEUTIK DER SCHREIBER UND DER MASORETEN

Die Erklärung der Bibel begann bereits inmitten des Bibeltextes, bevor er seine endgültige Form erhielt.¹ So können wir als Arbeitshypothese davon ausgehen, dass der Abschluss des Bibeltextes selbst anhand von gewissen hermeneutischen Prinzipien durchgeführt wurde. Im folgenden Aufsatz möchte ich deshalb die Arbeit der Schreiber (2–5. Jh. n. Chr.) und der Masoreten (7–10. Jh. n. Chr.) kurz überprüfen. Da diese beiden Gruppen des frühen Judentums, die in der Fixierung des Bibeltextes eine grundlegende Arbeit leisteten, keine hermeneutischen Abhandlungen hinterlassen haben, müssen wir auf ihre Vorstellungen aus ihrer Hinterlassenschaft innerhalb der biblischen Manuskripten sowie aus der damaligen jüdischen Literatur folgern. Ich werde daher zunächst die rabbinische Exegese der Mischna und der Talmud, dann die Hermeneutik der Schreiber charakterisieren. Dann werde ich die diesbezüglichen Lehren der Karäer und von Saadja Gaon vorstellen, und dann die Hermeneutik ihrer Zeitgenossen, der Masoreten kurz charakterisieren.

I. MERKMALE DER FRÜHRABBINISCHEN EXEGESE

Wir finden die früh-rabbinische Exegese in Mischna, Talmud, in den Midraschen sowie innerhalb der paraphrasierenden Übersetzungen der Bibel (Targumim) dokumentiert.² Sie ist durch einige markanten Lehren des damaligen Judentums grundlegend bestimmt: Die heiligen Schriften sind das Wort Gottes, das vom Heiligen Geist diktiert wurde, und sie unterscheiden sich grundsätzlich von allen anderen Ausdrucksformen des göttlichen Willens, welche nur ein schwaches Echo dieses Willens sind. Die Thora erhebt sich weit aus den heiligen Schriften, die ihr nichts mehr zufügen können und nicht hinzufügen brauchen (vgl. Dtn 4,2; 13,1):³ die Thora ist unerschöpflich, und enthält alles, was Israel als Orientierung hindurch aller Zeiten für sich braucht (siehe z.B. Sanh 34a, Sabb 88b). „*Forscht es, forscht es, denn es ist alles drin!*“ – ertönt die Er-

¹ So mit Vermes, *Bible and Midrash* (1970), 203; Longenecker, *Biblical Exegesis* (1999), 9; Stemberger, *Rabbinic exegesis* (2013), 190–4.

² Martini–Talabardon, *Bibelauslegung, jüdische* (online, 2012), Kap. 3.

³ Stemberger, *Rabbinic exegesis* (2013), 194–7.

mutigung der Mischna (Avot 5,25), was nicht nur ausdrückt, dass eine Schrifiterklärung nötig, aber auch, dass eine solche Tätigkeit sinnvoll und möglich ist.⁴

Die frührabbinische Exegese verwendete grundsätzlich zwei von den damaligen jüdischen Methoden: Die *pesat*, die die primäre Bedeutung des Textes aufdeckt, wobei auch Doppelungen, vermeintliche Widersprüche und scheinbar überflüssige Einzelheiten eine eigene Bedeutung tragen können (Prinzip der *Omnisignifikanz*), und die *derasch*, welche dessen tiefere, verborgene Bedeutung zu enthüllen sucht. Die primäre oder wörtliche Bedeutung benötigte eine Erklärung, wo der Text nicht ausführlich genug war, wo sie anderen Passagen widersprach oder wo ihr Verständnis als anstößig empfunden wurde. Demgegenüber strebte der *derasch* nach neuer, normativer Lehre für die Fälle, die in der Thora nicht geregelt waren, davon ausgehend, dass der Bibeltext gleichzeitig stets mehrere Bedeutungsebenen besitzt (Prinzip der *Polysemanz*).⁵ Diese zweite Methode diente letztendlich dazu, die Tradition mit den Schriften zu legitimieren, anders gesagt: die „mündliche Thora“ anhand der „schriftlichen Thora“ zu verifizieren.⁶

Da diese Methoden einen weiten Raum für freie Assoziationen zuließen, versuchten die Rabbiner der exegetischen Willkür Grenzen zu setzen. Die Tradition schreibt Hillel sieben Regeln (*middot*) zu,⁷ die größtenteils den Gesetzen der allgemeinen Logik und den Prinzipien der römisch-hellenistischen Textauslegung entsprechen,⁸ und den Analogien und Parallelen, sowie dem Kontext in der Interpretation eine herausragende Rolle zuschreiben.⁹

2. HERMENEUTIK DER SCHREIBER

Obwohl der Begriff „Schreiber“ (*sopher*) bereits im Alten Testament vorkommt, bezeichnet das Wort in der frührabbinischen Literatur diejenigen, die an der Vereinheitlichung des Bibeltextes und an dessen genauen Überlieferung in den 2–5. nachchrist-

⁴ Longenecker, *Biblical Exegesis* (1999), 6–7; Stemberger, *Rabbinic exegesis* (2013), 214–7.

⁵ Vermes, *Bible and Midrash* (1970), 203, 221; Longenecker, *Biblical Exegesis* (1999), 14; Stemberger, *Rabbinic exegesis* (2013), 215–6; Martini–Talabardon, *Bibelauslegung, jüdische* (online, 2012), Kap. 3–4.

⁶ Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* (1990), 106, 108.

⁷ Siehe Doeve, *Jewish Hermeneutics* (1954), 66–75; Brewer, *Jewish Exegesis* (1992), 226; Longenecker, *Biblical Exegesis* (1999), 20–4.

⁸ Siehe Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* (1990), 107; Stemberger, *Rabbinic exegesis* (2013), 214.

⁹ Klein–Blomberg–Hubbard, *Biblical Interpretation* (1993), 24–5. Zu den späteren 13 Regeln von Rabbi Ismael (2. Jh. n. Chr.) sowie zu den 32 Regeln von Eliezer ben Jose (6–8. Jh. n. Chr.) siehe Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1945), 93–8; Longenecker, *Biblical Exegesis* (1999), 20–4.

lichen Jahrhunderten arbeiteten.¹⁰ Ihre Arbeit fällt mit dem Zeitalter des Talmuds zusammen, die von ihnen durchgehend mit Anerkennung und Lob spricht (Qidd 30a; Erub 13a; Sot 20a). Deswegen können wir davon ausgehen, dass ihre Hermeneutik sich grundlegend vom Verständnis des frühen Rabbinismus nicht unterschied.

Wir verdanken den Schreibern (*sopherim*) einerseits die Vereinheitlichung der in Kleinigkeiten noch divergierenden Textüberlieferung, die Regeln der Anfertigung von biblischen Handschriften, sowie die Einteilung des biblischen Textes in Verse, Absätze und Wochenabschnitte. Sie haben aber auch besondere Markierungen in den Bibeltext eingefügt, die wohl auf Schwankungen innerhalb der Texttradition aufmerksam machen wollen.¹¹ Und schriftlich zwar noch nicht markiert, entwickelte sich das Verfahren der Schriftlesung in den Synagogen bereits in ihrer Zeit, dass an bestimmten Punkten nicht das Wort oder nicht die Form gelesen werden sollte, das/die im Text geschrieben war (das ist die sog. *ketiv-qere* System).¹² Hinter all diesen Verfahren deuten sich drei Prinzipien an, die ich hier hervorheben möchte.

Erstens zeigt das Verfahren der Schreiber eine ambivalente Beziehung zwischen dem Bibeltext und der Tradition. Laut Talmud arbeiteten die Schreiber bei der Vereinheitlichung des Textes aus Manuskripten, d.h. sie nahmen in den Bibeltext nur solche Lesarten auf, die handschriftlich gesichert waren.¹³ Das ist die Erklärung dafür, warum sie (bis auf wenige kleineren Eingriffe) auch offensichtliche Textfehler unangetastet ließen, und die korrekte Lesart nur mündlich überlieferten. Die Autorität des geschriebenen Textes erscheint somit gegenüber der Tradition unbestreitbar. Dem steht jedoch teilweise entgegen, dass in der Synagoge an zahlreichen Stellen nicht der geschriebene Text gelesen wurde, sondern stattdessen die für richtig gehaltene Lesung aus der mündlichen Tradition vorgetragen werden musste. Hier setzt sich die Tradition zumindest parallel zur Autorität des Textes durch.

Zweitens sind die ältesten *qere*-Fälle Euphemismen, d.h. statt eines anstößig empfundenen Wortes im Text wurde einfach ein anderes vorgelesen.¹⁴ Das deutet darauf hin, dass der Bibeltext zwar als inspiriert betrachtet wurde, doch seine Botschaft auch mit anderen Worten wiedergegeben werden konnte – ein Grundprinzip, welches früher das Nebeneinandersein von verschiedenen Textvariationen z.B. in Qumran ermöglichte, und bis zur Zeit der Schreiber sich auch in der Übersetzbarkeit des hebräischen Textes (Septuaginta, Targums) durchsetzte (anders später z.B. die Koran).

Drittens ist es interessant, dass die Schreiber die Schwankungen der Texttradition nicht vollständig beseitigt haben. Bei einigen Kleinigkeiten entschieden sie nicht, was

¹⁰ Siehe Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 131; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 27–30.

¹¹ Siehe Kelley–Mynatt–Crawford, *Masora* (2003), 37–52; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 30–82.

¹² So Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 56–60; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 30–82 und 283–91.

¹³ Siehe Taanith 4:2, Megilla 5:5, Soferim 6:4.

¹⁴ Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 56, 59; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 295.

der ursprüngliche Text sein könnte, stattdessen zeigten sie zwei ebenso mögliche Versionen in den Handschriften auf: Dies war der Zweck eines erheblichen Anteils von Sonderzeichen und Buchstaben mit besonderer Größe oder Position.¹⁵ Dieses Verfahren entspricht der Praxis des Talmuds und der Midraschen, unterschiedliche Erklärungen konfliktfrei nebeneinander zu stellen. Dies aber bedeutet, dass die Heilige Schrift, zwar vom Gott inspiriert, aber doch nicht unfehlbar ist, und dass seine ursprüngliche Form nicht überall mit völliger Eindeutigkeit festgestellt werden kann. Diese Eigentümlichkeit möchte ich trotz der Tatsache hervorheben, dass die Zahl der betroffenen Stellen gering ist, und die Tradition später immer mehr die Vollkommenheit der Thora (und die *Miqra'*) betonte.

3. DIE KARÄER UND DAS ZEITALTER DER GAONS

Die Exegese des mittelalterlichen Judentums setzte sich teilweise auf dem Weg des Mischna, der Talmud und der frühen Midraschen fort.¹⁶ Bald stellte sie aber der Islam vor neue Herausforderungen. Die Wissenschaften erlebten hier – dank dem zugänglich gewordenen griechischen Erben – eine Renaissance, die eine Art Rationalismus mit sich brachte. Gleichzeitig ging der Islam (wegen der Bedürfnisse seiner Konvertiten) in der Beschreibung der Grammatik seines heiligen Buches dem Judentum voraus, und schaffte eine Kommentarform, wo ein Autor den heiligen Text durchgeht, und anhand der Regeln der Grammatik und der Logik dessen primären Bedeutung offenlegt. Im Judentum waren die Karäer und Saadja Gaon, die diese Herausforderungen meisterten.¹⁷

Die Bewegung der Karäer (oder ‚Karaiten‘) entstand in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Persien und Babylonien, und weitete sich dann teilweise in Palästina aus. Sie betonten die Autorität der heiligen Bücher gegenüber dem Talmud und der Tradition, und lebten in einer messianistischen Endzeit-Erwartung. Obwohl die Debatte zwischen den Karäern und dem mehrheitlichen Judentum immer scharf bzw. erbittert war, konnten die beiden Strömungen bis in das 12. Jahrhundert friedlich zusammenleben, und übten aufeinander gegenseitig einen signifikanten Einfluss aus.¹⁸

Die Grundlagen der Hermeneutik der Karäer wurden von Daniel Al-Qumisi, einem der Väter der Bewegung, gelegt. Der von Tabaristan (heute in Iran) stammende und

¹⁵ Zu diesen orthographischen Unregelmäßigkeiten siehe Kelley–Mynatt–Crawford, *Masora* (2003), 38–45; Kustár, *Héber Öszövetség* (2010), 63–82.

¹⁶ Siehe Bakhos, *Jewish Midrashic Interpretation*, 116–7.

¹⁷ Rosenthal, *Bible in Medieval Judaism* (1969), 252–6; Brody, *Geonim of Babylonia as Biblical Exegetes* (2000), 77–82; Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 115–6; Polliack, *Karaite Biblical Exegesis* (2003), 373–4; Cohen, *Medieval Jewry in the World of Islam* (2011), 204–7.

¹⁸ Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 110–1; Gil, *The Origins of the Karaites* (2003), 73–118; Erder, *Karaites of the Tenth and Eleventh Centuries* (2003), 213–35; Polliack, *Medieval Karaism* (2011), 303; Goodman, *A History of Judaism* (2017), 304, 307–10.

nach Jerusalem umgesiedelte Al-Qumisi schrieb seine Kommentare auf Hebräisch, und stellte immer die primäre Bedeutung des Textes in den Mittelpunkt (*pesat*). Seine Methode können wir als „linguistisch-kontextueller Ansatz“ bezeichnen: Er folgte dem Bibeltext vom Vers zu Vers, fügte dem Text grammatikalische und semantische Erklärungen hinzu, und suchte die Bedeutung der Bibelverse immer in ihrem Kontext, unter Berücksichtigung der Struktur und Kohärenz der größeren Inhaltseinheiten. Zwar zitierte er oft Autoren und Autoritäten, wertete er aber ihre Auffassung immer kritisch aus, und formulierte immer klar seine eigene Position.¹⁹ Er bestritt die rabbinische Ansicht, dass jeder Text mehrere Bedeutungen haben kann: Dies sei seines Erachtens nur das Ergebnis der unzureichenden Schriftexegese.²⁰ Wesentlich ist auch, dass seine Interpretationen bereits die Anzeichen von historischem Interesse aufweisen²¹ – ein Charakteristikum, welches später sich in der Jerusalemer Akademie der Karäer (z.B. bei Yefet ben Eli) zu seiner vollen Entfaltung kam.²² Die Karäer etablierten damit eine neue Form der Kommentare,²³ die sich später in Hispanien und von dort aus in den jüdischen Gemeinden des christlichen Europa ausbreitete, und später einen bedeutenden Einfluss auf die christliche Bibelexegese hatte.²⁴

Eine wichtige Voraussetzung, aber gleichzeitig ein glücklicher Nebeneffekt dieser Hermeneutik war die Geburt der hebräischen Sprachwissenschaft,²⁵ die neben ihren arabischen Mustern maßgeblich auf die Aktivitäten der Masoreten baute. Obwohl die Karäer aufgrund ihrer messianistischen Erwartungen nicht vollständig auf die Methode der *derasch* bzw. *peser* verzichten konnten, unterschieden sie sorgfältig die primäre Bedeutung von dessen „angewandten“ Interpretation, indem sie aus dem Arabischen den Begriff *ta'wil* für den ersteren und *tafsir* für den letzteren übernahmen. Und nicht zuletzt es ist hervorzuheben, dass die Karäer allerlei Autorität innerhalb der Exegese zurückwiesen und von ihren Anhängern eine Textanalyse forderten, die an eigenen Über-

¹⁹ Siehe Nemoy, *Karaite Anthology* (1952), 30–41; Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 113; Polliack, *Karaite Biblical Exegesis* (2003), 369–88; Polliack, *Medieval Karaism* (2011), 305.

²⁰ Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 113–4.

²¹ Dazu siehe z.B. Wechsler, *Karaite Commentary on Esther* (2001), 120; Polliack, *Karaite Biblical Exegesis* (2003), 373–4.

²² Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 112–3; Polliack, *Medieval Karaism* (2011), 306; Goldstein, *Karaite exegesis* (2011), 1–16. Zu Yefet ben Eli's Ruth-Kommentar (in Englisch) siehe Nemoy, *Karaite Anthology* (1952), 84–107. Zur Jerusalemer Akademie siehe kurz Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 119–126.

²³ Zusammenfassend dazu siehe Goldstein, *Karaite exegesis* (2011), 47–84. Frank sieht die Frage der Priorität komplexer: die ersten Kommentare habe Saadja geschrieben, die aber die Karaiten bald sowohl in Menge als auch in Qualität überboten hätten, siehe Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 116.

²⁴ So Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 111; Viezel, *Jewish Philological Exegesis* (2017), 53, 61–64; Goldstein, *Karaite exegesis* (2011), 177.

²⁵ Siehe Khan, *Study of the Hebrew Language* (2003), 291–318; Polliack, *Medieval Karaism* (2011), 308–14.

legungen fundiert ist, nachvollziehbar argumentiert und das Risiko eigenständiger exegetischer Entscheidungen eingeht.²⁶

Saadja Gaon (880–942), die prägende Figur des zeitgenössischen Rabbinismus stammte ebenso aus der frühislamischen Welt. Der in Aegypt geborene und einige Jahre in Palästina verbringende Saadja (ben Josef) wurde zum Leiter der Akademie (Gaon) in Sura ernannt, wo er nicht nur auf dem Gebiet der Liturgie und Religionsphilosophie nachhaltig wirkte, aber auch dem der hebräischen Linguistik und der Biblexegese, die eben in seiner Periode als Neuerungen in das Curriculum der Akademie aufgenommen wurden.²⁷ Der Feld seiner Exegese waren nebst seiner arabischen Bibelübersetzungen seine Kommentare, in denen er – neben dem *Buch der Glaubensartikel und Dogmen*, einem seiner Hauptwerke (933 n. Chr.) – seine hermeneutische Prinzipien öfters auch explizit formulierte (siehe in Gen und Hiob).²⁸

Saadja vermied jegliche Allegorisierung, Typologie oder Symbolik; die Exegese soll seines Erachtens den primären und offensichtlichen Sinn des Bibeltexes entfalten. Eine metaphorische Deutung ist dagegen nur dort akzeptierbar, wo der primäre Sinn irrational ist, anderen Bibelstellen oder der etablierten Tradition widerspricht. Wie die Karäer, hat Saadja dieses Prinzip von der islamischen Koran-Exegese übernommen, um den Wind aus den Segeln der Karäer zu nehmen. Mit der Anwendung der Methode an Stellen, die von den Karäern *derasch*-artig als messianistisch interpretiert wurden, hoffte er gleichzeitig sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.²⁹ Gleichzeitig versuchte er auch, sich der Herausforderung des islamischen Rationalismus zu stellen: Er musste daher klar definieren, wie die Bedeutung des Textes bestimmt werden sollte und aus welchen Gründen und in welchen Fällen es unvermeidlich sei, von der primären/wörtlichen Bedeutung des Textes in der Erklärung abzuweichen. Laut Saadja hat die jüdische Religion eigentlich drei Grundlagen: die Heilige Schrift, die ihr vorausgehende menschliche Vernunft, und die ihr zeitlich folgende Tradition; alles, was nicht in der Bibel selbst zu finden ist, kann in den beiden letzteren vorgefunden werden. Dementsprechend stellte er das folgende dreigliedrige Hauptregel der Exegese auf: Die Bedeutung des Textes muss auf der Grundlage der sprachlichen, primären Bedeutung des hebräischen Textes, der Regeln der menschlichen Vernunft und (im Fall des Gesetzes) auf der Grundlage der rabbinischen Tradition festgelegt werden. Schließlich bekennt sich Saadja, wie die Karäer, zur Einheit aller kanonischen Bücher, und legte einen großen Wert auf ihre Querverweise, Parallelstellen und sonstigen Verbindungen, sowohl

²⁶ Frank, *Karaite Exegesis* (2000), 112; Polliack, *Medieval Karaism* (2011), 308–14.

²⁷ Siehe Brody, *Geonim of Babylonia as Biblical Exegetes* (2000), 76.

²⁸ Brody, *Geonim of Babylonia as Biblical Exegetes* (2000), 80–2; Yarchin, *History of Biblical Interpretation* (2004), 150–67; Harris, *Medieval Jewish Biblical Exegesis* (2009), 141–2; Viezel, *Jewish Philological Exegesis* (2017), 58.

²⁹ Rosenthal, *Bible in Medieval Judaism* (1969), 256–8; Yarchin, *History of Biblical Interpretation* (2004), 150–1; Harris, *Medieval Jewish Biblical Exegesis* (2009), 142. Zum islamischen Ursprung seiner exegetischen Methoden siehe auch Brody, *Geonim of Babylonia as Biblical Exegetes* (2000), 82.

in seinen Kommentaren als auch in seinen Bibelübersetzungen.³⁰ Ab dem 10. Jahrhundert folgte das Judentum in der Bibelhermeneutik grundsätzlich dem Weg, der von den Karäern und Saadja ausgetreten worden war.³¹

4. HERMENEUTIK DER MASORETEN

Das Zeitalter der Masoreten fällt mit dem Aufkommen und der Blütezeit der Karäer sowie der Arbeit von Saadja zusammen, und ihre linguistische Datensammlung wurde offensichtlich von der karäischen Linguistik verwendet.³² Es ist umstritten, ob und welche Masoreten Karäer waren, aber es ist wahrscheinlich, dass zumindest Moses und Aron ben Aser, die letzten beiden Glieder der führenden Masoreten-Familie von Tiberias Karäer waren.³³ Das bedeutet aber, dass der hebräische Standardtext des Alten Testaments (der sog. *textus receptus*), vom gesamten Judentum akzeptiert, in den Kreisen der Karäer entstanden ist. Wir können daher davon ausgehen, dass die Masoreten in ihrer Hermeneutik im Wesentlichen von denjenigen Lehren der Karäer bestimmt waren, welche auch bei Saadja und seinen Anhängern Gefolgschaft fanden.

Die Tätigkeit der Masoreten bestand zum Teil in schriftlicher Fixierung des biblischen Textes, die nun alle Einzelheiten umfasste: So waren es die Masoreten, die die Vokale, die Betonung, die Grenzen von Sinneinheiten und die Melodie der Kantillation in den biblischen Manuskripten schriftlich festlegten, die das System der *ketiv-qere* in den Marginalen vergegenwärtigten und weiterentwickelten, sowie ein System von Wortstatistik und anderer Notizen herausarbeiteten, der das genaue Abschreiben und Vorlesen zu sichern suchte. Darüber hinaus erstellten die Masoreten Stellen-Registern für ihre Wortstatistiken sowie verschiedene Listen bestimmter Wörter und Phrasen, die aus irgendeiner grammatikalischen oder orthografischen Sicht zueinander geordnet werden könnten.³⁴

Lässt sich hinter dieser vielseitigen Tätigkeit eine einheitliche Hermeneutik erkennen? Als gemeinsame Leitgedanken, mit Berücksichtigung dessen, was wir über die Hermeneutik des mittelalterlichen Judentums festgestellt haben, möchte ich folgendes hervorheben:

An manchen Stellen bezieht der Talmud noch mehrere Lesarten des unpunktierten Konsonantentextes in die Exegese ein. Mit der Punktation entschieden sich die Maso-

³⁰ Dazu siehe Yarchin, *History of Biblical Interpretation* (2004), 149–63.

³¹ Zu dieser Epoche siehe Rosenthal, *Bible in Medieval Judaism* (1969), 258–9; Harris, *Medieval Jewish Biblical Exegesis* (2009), 143–4.

³² Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 153.

³³ So nach Graetz, Kahle, Ben-Hajjim und Chiesa z. B. Kustár, *Héber Ószövétség* (2010), 92–3. In Fällen, wo die Bemerkungen der Masora der rabbinischen Tradition widerspricht, können wir ebenfalls einen karäischen Ursprung voraussetzen; für Beispiele siehe Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 135–6.

³⁴ Zu diesen Tätigkeiten der Masoreten siehe Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 33–274; Kustár, *Héber Ószövétség* (2010), 102–339.

reten immer für eine einzige Lesart, und sie schränkten damit den Spielraum der Interpretation erheblich ein. Die masoretischen Akzente dienen in erster Linie dazu, die Grenzen der Sinneinheiten des Textes für die Leser zu markieren, und sie können somit auch konkrete exegetische Entscheidungen im Text anzeigen.³⁵ Hinter diesen beiden Eigentümlichkeiten können wir den Anspruch nach einem klaren Sinn des Textes identifizieren.

Da die Masoreten das System der *ketiv-qere* übernahmen und reich entfalteten, taucht bei ihnen auch die Dualität des geschriebenen Textes und der mündlichen Überlieferung als Erbe der Schreiber auf.

Die primäre Aufgabe der Wortstatistik der Masoreten besteht darin, die unfreiwillige Harmonisierung von Parallelstellen zu verhindern – gleichzeitig lenken aber diese Randnotizen die Aufmerksamkeit der Leser auf diese Parallelstellen.³⁶ Dies entspricht einer der Hauptregeln der rabbinischen und karäischen Exegese: der Suche nach Analogien. Andererseits macht die Wortstatistik auf die vorhandene grammatische Form gegenüber ihrer möglichen, aber nicht identischen Parallele aufmerksam, was die primäre Bedeutung zu bestimmen hilft.

Einige Randnotizen führen Autoritäten zur Unterstützung der gewählten Punktation auf, aber andere, ganz im Gegenteil, geben eine abweichende Punktation zu ihrer eigenen Schreibweise an den Marginalen an.³⁷ Die Masoreten haben auch eine ausführliche Liste zusammengestellt, die die Unterschiede zwischen der babylonischen und der palästinensischen Schreibweise auflistet.³⁸ Hier können wir nun wieder das Bewusstsein der Unvollständigkeit und Unabgeschlossenheit der Überlieferung ertappen.

Im Hintergrund der angeführten Beispiele ist die Hermeneutik der Karäer und von Saadja deutlich zu erkennen: Der Suche nach dem offensichtlichen und primären Sinn des Textes, welcher durch sorgfältige Beobachtung der grammatischen Formen und durch den Vergleich offengelegten Parallelen zu bestimmen sei. Und obwohl der Bibeltext in fast allen Einzelheiten als feststehend angesehen wurde, blieb doch die Offenheit vorhanden, zuzugeben, dass die richtige Lesart des Textes und damit die genaue Bedeutung nicht als bis zur letzten Einzelheiten geklärt angesehen werden kann.

³⁵ Die Bedeutung dessen wurde zuerst bei Raschi erkannt. Noch weiter ging aber Ibn Ezra, der die Mahnung für seine Leser formulierte: „Höre auf oder befolge keine Erklärungen, welche nicht zu den Akzenten passen!“ (*Sefer Moznajim* 4b), siehe Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 218; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 193. Zur Funktion der Akzente als Markierung von Sinneinheiten mit vielen Beispielen siehe Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 218–228; Revell, *Masoretic Punctuation* (2000), 69–73; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 192–212.

³⁶ So Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 65; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 246–8. Es gibt aber Notizen, die ausschließlich einen einzigen exegetischen Zweck verfolgen, siehe z.B. zu *bereschit* in Gen 1,1 (sowie Jer 26,1; 27,1), dazu Erachin 17a; siehe (mit weiteren Beispielen) wiederum Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 132–5; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 249–51.

³⁷ Siehe Kelley–Mynatt–Crawford, *Masora* (2003), 37–52; Kustár, *Héber Ószövetség* (2010), 313–7.

³⁸ Siehe Yeivin, *Tiberian Masora* (1980), 139–40.

BIBLIOGRAPHIE

- Bakhos, Carol. "Jewish Midrashic Interpretation in Late Antiquity and the Early Middle Ages", in: Alan J. Hauser – Duane F. Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation. Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2009, 113–140.
- Brewer, David Instone. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 C.E.* Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1992.
- Brody, Robert. "The Geonim of Babylonia as Biblical Exegetes". in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 74–88.
- Cohen, Mark R. "Medieval Jewry in the World of Islam", in: Martin Goodman (ed.) (assoc. eds.: Jeremy Cohen – David J. Sorkin), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: University Press, 2002, reprinted 2011, 193–218.
- Doeve, Jan Willem. *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*. Assen: van Gorcum, 1954.
- Erder, Yoram. "The Mourners of Zion: The Karaites in Jerusalem of the Tenth and Eleventh Centuries", in: Meira Polliack (ed.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (HdO 73) Leiden – Boston: Brill, 2003, 213–35.
- Frank, Daniel. "Karaite Exegesis". in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 110–128.
- Gil, Moshe. "The Origins of the Karaites", in: Meira Polliack (ed.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (HdO 73) Leiden – Boston: Brill, 2003, 73–118.
- Goldstein, Miriam. *Karaite exegesis in Medieval Jerusalem: The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yūsuf ibn Nūh and Abū al-Faraj Hārūn* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 26) Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Goodman, Martin. *A History of Judaism* [London:] Allen Lane – Penguin Books, 2017.
- Harris, Robert A. "Medieval Jewish Biblical Exegesis", in: Alan J. Hauser – Duane F. Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation. Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2009, 141–171.
- Kelley, Page H. – Mynatt, Daniel S. – Crawford, Timothy G. *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Khan, Geoffrey. "The Contribution of the Karaites to the Study of the Hebrew Language", in: Meira Polliack (ed.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (HdO 73) Leiden – Boston: Brill, 2003, 291–318.
- Klein, William W. – Blomberg, Craig L. – Hubbard, Robert L. Jr. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas – London et al.: Word Publishing, 1993.
- Kustár Zoltán. *A héber Őszövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában* [Der Text des hebräischen Alten Testaments. Die masoretische

- Texttradition und ihre Darstellung in der Biblia Hebraica, *ungarisch*] Budapest: Kálvin János Kiadó, 2010.
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2. edition, Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Martini, Annett – Talabardon, Susanne. „Bibelauslegung, jüdische“. in: *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (erstellt: 2012), <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bibelauslegung-juedische/ch/8f87f0e1c37584807a05f31e139af016/>
- Nemoy, Leon (ed.). *Karaite Anthology. Excerpts from the Early Literature. Translated from Arabic, Aramic, and Hebrew Sources with Notes by Leon Memoy* (Yale Judaica Series) New Haven – London: Yale University Press, 1952.
- Polliack, Meira. „Medieval Karaism“, in: Martin Goodman (ed.) (assoc. eds.: Jeremy Cohen – David J. Sorkin), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: University Press, 2002, reprinted 2011, 295–326.
- Polliack, Meira. „Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries“, in: Meira Polliack (ed.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (HdO 73) Leiden – Boston: Brill, 2003, 363–413.
- Revell, John. „The Interpretative Value of the Massoretic Punctuation“. in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: The Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 64–73.
- Reventlow, Henning Graf. *Epochen der Bibelauslegung. Band I: Vom Alten Testament bis Origenes*. München: C. H. Beck, 1990.
- Rosenthal, Erwin Isaak Jakob. „The Study of the Bible in Medieval Judaism“, in: G. W. H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge: University Press, 1969, 252–279.
- Stemberger, Günter. „From inner-biblical interpretation to rabbinic exegesis“, in: James Carleton Paget – Joachim Schaper (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 1: The Bible from the Beginnings to 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 190–217.
- Vermes, Geza. „Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis“, in: Peter R. Ackroyd – Christopher F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible, Volume 1: From the Beginning to Jerome*. Cambridge: University Press, 1970, 199–231.
- Viezel, Eran. „The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the Middle Ages: Causes and Effects“. *The Review of Rabbinic Judaism* 20/1 (2017), 48–88.
- Wechsler, Michael G. „An early Karaite commentary on the Book of Esther“. *Hebrew Union College Annual* 72 (2001), 101–137.
- Yeivin, Israel. *Introduction to the Tiberian Masora*. Transl. and ed. by E. J. Revell (Masoretic Studies 5) Missoula: Scholar Press, 1980.

ON TALMUDIC HERMENEUTICS

I. THE QUESTION OF TALMUDIC HERMENEUTICS

The task of hermeneutics in the world of the Talmud is to define and organise the legal and historical issues of the Bible so that they can be analysed in an appropriate way. The corpus of the halacha, which is the set of laws and rules of Jewry, refers not only to the Torah's content, but also to the Torah Sheba'al Peh, the Oral Law, which is derived from and defined by the Torah Shenichtav, the Written Law. This set of rules covers the following issues:

- 1, grammar and exegesis
- 2, interpretation of certain words, letters, not really important words, prefixes and suffixes
- 3, explanation of certain letters that are marked in certain words
- 4, the interpretation of the letters in a word according to their numerical value (Gematria¹)
- 5, the interpretation of a word broken down into two or more words (notarikon²)
- 6, the explanation of a word according to the pronunciation of its consonantal form or vocalisation
- 7, the explanation of a word by transposing its letters into another sound form or by changing the vowels of a word
- 8, the logical deduction of halacha from a given text of the Bible or from another law.

¹ Gematria: The letters of the sacred texts are defined, where every little detail is significant. Each letter has a numerical value, traditionally used to indicate years and page numbers, and this is the basis of gematria, which assumes not only a relationship between words of the same numerical value, but also a secret surplus of meaning, mystical powers.

² The notarikon is a Kabbalistic method of deriving a word, using each initial or final letter of a word to derive the word. Another variant uses the first and last letters, or the two middle letters of a word, to create another word. The word 'notarikon' is borrowed from the Greek and derived from the Latin word 'notarius', meaning 'notary'.

Summaries of these hermeneutic rules have been produced from the very beginning. The so-called Tannaitic tradition³ considers three such collections to be authentic:

- 1, The 7 rules of Hillel (at the beginning of the Baraita⁴ Sifra; Avot de-Rabbi Nathan 37)
- 2, The 13 rules of Rabbi Yishmael (at the beginning of the Baraita Sifra; this collection is actually an addition to the Hillel compilation)
- 3, The 32 rules of Rabbi Eliezer ben Hurcanus, and Tanna Rabbi Yose HaGelili.⁵

The latter rules are contained in a separate Baraita, which was only collected in later compilations. They were intended as a haggadic interpretation, but many of them also apply to halacha. In some cases they are identical to the rules of Hillel and Yishmael.

We should be aware that neither Hillel, nor Yishmael, nor Eliezer ben Yose HaGelili intended to give a complete lexical list of the rules of their time, but also omitted many rules that were in use at the time. They worked and compiled their works according to certain laws and rules, which for them were a kind of ‘centre’, a yardstick. Other rules were evaluated in a similar way (Sifre, Numbers 2).

2. TALMUDIC HERMENEUTIC PERIOD

The unsystematised hermeneutical rule existing in the Talmud and Midrash⁶ was collected by Malbim⁷ in his ‘Ayelet Hashachar’ in the introduction to his commentary on

³ The Tannaim were ancient Jewish exegetes, the sages of the Talmud, who lived in the period of the Second Temple, or 100–150 years after it. The era of the Tannaim began from the time of Simeon the Just – late 4th century BCE – and lasted until the time of Rabbi Judah ha-Nasi’s disciples – until the beginning of the 3rd century CE. According to other sources, the era of the Tannaim lasted from 10 to 220 years CE, a total of 210 years, and spanned six generations. Jewish scholars of later times were called Amoraim.

⁴ Baraita is an umbrella term of Jewish oral tradition, which is not incorporated into the Mishnah.

⁵ Jose the Galilean, Rabbi Yose HaGelili, Jewish sage, I–II century CE.

⁶ Midrash (Heb. word, from the root ‘deras’, which means ‘study’, ‘investigation’), the original ancient form of Jewish biblical exegesis, and the name of the very extensive Midrashic literature which embraced it. There are two types of Midrash: Midrash Haggadah derives aspects of the sermon from the biblical text; Midrash Halacha derives laws from it. When people use the word midrash, they usually think of preaching. The rabbis believed that every word in the Torah came from God, so no word was considered superfluous. When they came across a word or phrase that seemed superfluous, they tried to understand what new idea or nuance the Bible was trying to convey by its use. The Midrash is based on the very old belief that there is no such thing as a superfluous word, and its explanation has been provided by oral tradition going back to the time of Moses.

⁷ Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (1809–1879), better known as Malbim, was a rabbi, master of the Hebrew grammar and a Bible commentator. The name Malbim is derived from the Hebrew initials of his name. He used this acronym as his surname in all his published works, and it is how he became known in the public domain.

the Sifra⁸. The number of rules was arbitrarily set at 613, corresponding to the known 613 Torah commandments. The antiquity of the rules is given only by the dates of the traditionists who cite them, so it cannot be determined with certainty how much older they are than those who describe them. It is probable, indeed certain, that the 7 rules of Hillel and the 13 rules of Yishmael date back before the time of Hillel himself, who was the first one to bequeath them to us. Hillel did not create these rules, he merely collected them as the current rules of his time, and at time he reinforced them.

The Talmud gives no explanation of the origin of the middot⁹, the geonim¹⁰ thought them to be Sinaites.¹¹ In any case, it is unlikely that it should be taken literally from the Sinai peninsula in the time of Moses, but rather it has the meaning ‘very old’.

It seems likely that the guiding criteria were set as a rule by Hillel’s teachers, although not everyone immediately recognised them as valid and binding. Different schools have interpreted, modified, limited or extended them in different ways. Akiva and Yishmael and their fellow scholars were the primary contributors to the development of these rules. Akiva devoted particular attention to the grammatical and exegetical rules, while Yishmael developed the logical considerations. The rules laid down by one school were often rejected by another because they had different principles. According to Akiva, what distinguishes the divine language of the Torah from human speech is that in the divine word there is no word or sound that would be superfluous.

3. THE RULES OF RABBI AKIVA

On the contrary, Yishmael affirmed that “The Torah speaks in the language of the people” (Sifre 112). The Bible could have used superfluous words and sounds, and it is

⁸ Sifra is the Halachic Midrash of the Book of Leviticus. It is often quoted in the Talmud and its study followed the Mishnah. Like the Book of Leviticus itself, the midrash is sometimes called ‘Torah Kohanim’ and in two parts ‘Sifra debei Rav’. According to *Leḳaḥ Tob*, the latter title was originally given because Leviticus was the first book taught in elementary school, the studies subsequently were extended to the midrash; but this explanation is contradicted by analogous terms such as ‘Sifra debei Rav’ and, more broadly, ‘Ketubot debei Rav’ and ‘Teki’ata debei Rav’.

⁹ Middot (standards or norms), in Jewish hermeneutics or biblical exegesis, are methods or principles used to explain the meaning of biblical words or passages to meet the needs of new situations. Although the rules or norms probably developed in early Hellenistic Judaism, the first known middle ground was established by Rabbi Hillel in the first century BCE. Following the 7 rules compiled by Hillel came the 13 rules of Rabbi Ishmael ben Elisha (c. 100 CE) and the 32 rules of Rabbi Eliezer ben Yose of Galilee (c. 150 CE). These rules remained normative in Judaism for over 1000 years.

¹⁰ Geonim (pride, splendour) or the Age of the Gaon, is an early medieval Hebrew historical-literary era, which followed the era of the Savoraim, from about the 7th to the 11th centuries CE. The Geonim were the leaders of the two largest schools of the Babylonian, the Academies of Sura and the Pumbedita. The great Talmudic commentators known as the Amoraim were succeeded by the early medieval Babylonian Jewish scholars, called the Savoraim (roughly meaning ‘reasoners’ in English), who were responsible for the final polishing of the Talmudic text. The era of the Savoraim lasted from about 500 to 650 AD.

¹¹ The teachers of Torah giving on Mount Sinai.

not right to assign forced values to them in order to derive new rules. The same statement applies to the repetition of an entire passage. Yishmael was of the opinion that “The Torah sometimes repeats a whole section of the Law in order to give it a new application.” It is therefore not necessary to draw new conclusions from each repetition. Thus, for example, Numbers 5:5–8 is repeated in Leviticus 5:20–26 in order to teach the new ruling that in certain cases restitution for sins must be paid directly to the priests. Akiva, on the other hand, argued that “Everything that is repeated in a passage must be interpreted and new conclusions drawn from it.” According to this view, a new interpretation of Numbers 5:5–8 must be sought in the repetition of the word of the Law. According to Akiva, the traditional pronunciation of a word in Scripture that can be read in different ways is something established. This rule was formulated before Akiva by a Tanna named Rabbi Judah ben Roetz, who is the only one mentioned regarding this issue (Sanhedrin 4a).

Yishmael, contrary to Akiva, follows the principle that only the consonantal tradition is authoritative, and the rules can only be derived from this text. A single example is a guide to this, which illustrates the difference between the two schools. The text of Leviticus 21:11 forbids the priest to defile himself by touching a corpse. Here the Hebrew word *nafshot* is misspelt. Since the traditional reading indicates a plural, i.e. ‘*nafshot*’, Akiva concludes that it is a minimum amount of blood that defiles the priest when he touches a corpse, this is what makes him defiled. He becomes defiled when the blood comes from two dead bodies. According to Yishmael, however, this minimum amount only contaminates the priest if it comes from a single corpse, because the word is to be read in the singular according to the consonantal text: *nafshat* (Sanhedrin 4a, b; Chulin 72a and Tosafot).

According to Rabbi Akiva, the laws can be deduced from the juxtaposition of two legal passages, since “each passage that is close to the other must be explained and interpreted by reference to its neighbour” (Sifre Numbers 131). But, according to Yishmael, on the contrary, nothing can be deduced from the position of each passage, because it is by no means certain that each passage stands in its place. Many text-entries which, strictly speaking, form the beginning of a book and should stand in that position, have been moved to the middle of the text. Yishmael explains a passage where it does not really belong properly by stating, “There is no first or last in Scripture!” Eliezer ben Yose HaGelili expanded this rule in the baraita¹², and divided it into two parts (nos. 31 and 32). The conflict between the schools of Yishmael and Akiva gradually diminished over time, eventually disappearing altogether. Thus, the later Tannaim applied the axioms of both indiscriminately, although Rabbi Akiva’s hermeneutic was dominant. Thus, in fact, both principles gained general acceptance.

¹² Baraita (external) in Jewish oral law refers to a tradition that is not mentioned in the Mishnah. Baraita thus refers to teachings outside the six orders of the Mishnah.

4. THE 7 RULES OF HILLEL AND THE 13 RULES OF YISHMAEL, AND THE DEFINING CANONS OF TALMUDIC HERMENEUTICS

4.1. KAL V'CHOMER

SIMPLE AND COMPLEX – COMPLEX AND SIMPLE

The first rule of Hillel and Yishmael, also called *din* (law), is the so-called ‘a *minori ad maius*’ or ‘a *maiori ad minus*’ argument. In the Baraita of Eliezer ben Yose HaGelili, this rule is divided into two parts (5 and 6), by which a distinction is made between an argument that leads to a logical conclusion in the Bible itself (*kal v’chomer mefhoras*) and one that is merely suggested (*kal v’chomer satum*). The completed argument is illustrated by the ten examples in the *Genesis Rabbah* (92). The full name of this rule is ‘*kal v’chomer, chomer v’kal*’, meaning simple and compound, or compound and simple. Thus, on the basis of this rule, the inferences range from simple to complex or vice versa, the necessary conclusion must be drawn depending on the nature of the rule. The main premise or antecedent on which the reasoning is based is called ‘*nadon*’, or in a later period *melamed* (which teaches). And the conclusion from the reasoning is called ‘*limping*’, which means to learn. In the so-called ‘*kal v’chomer*’, the process of deduction is limited by the rule that the conclusion cannot contain anything other than what is contained in the antecedent, the premise. This is the so-called ‘*dayyo*’ law, which, however, has been ignored by many rabbis. The rule is formulated as follows: “A deduction of an argument is fulfilled if it is like its main premise.” The discovery of a fallacy in the deductive process is called a ‘*teshuva*’, an objection, or in Amoraic terminology, a ‘*pirka*’.¹³ The possibility of such an objection can never be ruled out, so the derivation of the *kal v’chomer* principle has no absolute certainty. The consequences of this are as follows:

- 1, inference, according to many teachers, has no real value in criminal proceedings; and the view expressed in the axiom, the fundamental theorem, is that inference is not sufficient to punish the violator of the inferred prohibition (*Sifre Numbers* 1)
- 2, that a passage is often interpreted to mean something that can be inferred by a *kal v’chomer* (*Pesachim* 18b; *Yoma* 43a).

¹³ The *pirka*: In the Talmudic period, teachers were taken out of the *beit midrash*, the schools, to offer lessons to the wider audience. This type of learning was called *pirka*, study sessions. This was a continuation of the principle first laid down in the Torah, in the Book of Deuteronomy, that everyone should have access to learning, not just scholars and *kohanim*/priests. “... thou shalt read this law before all Israel in their hearing. Gather the people together, men and women, and children, and thy stranger that is within thy gates, that they may hear, and that they may learn...” (*Deuteronomy* 31:11–12)

4.2. GEZERA SHAWA¹⁴

SIMILAR LAWS – SIMILAR JUDGMENTS

The second activity of Hillel and Yishmael, and the seventh of Eliezer ben Yose HaGelili mark this period. This can be called an argument by analogy, which concludes from the similarity of two cases that the legal decision in one applies to the other. The term ‘gezera shawa’ originally included arguments based on either verbal or factual analogy. Soon, however, the gezera shawa class was given a new name¹⁵, while the term ‘gezera shawa’ was limited to analogies between two different biblical laws that contained a common expression for both. Gezera shawa was originally limited to a word that occurs only in the two passages offering the analogy. Since no such expression or word is found anywhere else, there is no reason to suppose that it carries a different meaning in the two passages. Such a gezera shawa in one passage links the line of thought to the word in the one passage that it carries in the other.

Such a gezera shawa is of purely lexicographical significance, since it seeks to determine the exact meaning of a word by comparing it with another text part in which the full meaning of such a word is clear. The rule is therefore self-referential. Let us consider an example. The phrase ‘to wring the head’ occurs only twice in the Torah, in Leviticus 1:15 and 5:8 (malak et rosho). In the latter passage (Leviticus 5:8), however, the meaning of this phrase is more closely defined by the phrase ‘mimul arpo’ (from the neck). The Sifra therefore concludes that the closer definition, ‘from the neck’, is part of the definition of the word in the second part, and consequently it has the same meaning in the former passage, i.e. ‘to wring the head from the neck’. At a later period, however, the gezera shawa emerged from these narrow boundaries and inferred the identity of the legal requirements from the identity of their terminology, even though this terminology occurred in many places other than the two forming the analogy. In this way, the gezera shawa lost its demonstrative power, since it is unreasonable to attribute a meaning to a word which is linked in this meaning to only one passage, while there are many other passages that link completely different ideas to the same word. However, since even going onwards, each teacher can choose which two meanings he chooses for a gezera shawa, contradictory conclusions can be drawn, so each of them claims the same validity, since both are the conclusion of a gezera shawa. In other words, in order to be binding, gezera shawa had to meet two requirements which, on the one hand, greatly limited its application and, on the other hand, enhanced the value of inferences from superfluous words in the Scriptures for legal decisions. These are the following conditions:

¹⁴ The term gezera shawa refers to one of the hermeneutical rules when ancient rabbis were able to deduce the details of a scriptural law that were not specified in the text in which the law was recorded. The rule was to be applied in cases where two scriptural passages had a common framework.

¹⁵ hekesh.

a, “No one may draw conclusions from similarities with his own authority” (Pesachim 66a; Niddah 19b). This rule, however, does not imply that all *gezera shawas* had to come from the Sinai peninsula, as taught by Rashi¹⁶ (in various texts) and many commentators who followed him, but that the application of this hermeneutical method should be permitted only to a whole body, and should be used only if its result is consistent with the traditional halacha, which thereby acquires the importance of the tradition contained in the Scriptures. In the Jerusalem Talmud, this rule reads, “Conclusions may be drawn from a *gezera shawa* if they support the tradition, but not those that contradict the tradition!” (Maimonides¹⁷ in the introduction to the Mishneh Torah).

b, The words which form the basis of the derivation from the analogy of the text must be redundant or irrelevant and cannot be used. The limitation of *gezera shawa* to superfluous words, however, has generally not been recognised. Akiva considered *gezera shawa* a valid text or word if neither of the two words was superfluous. According to Yishmael, it was sufficient if the simile was free on one side, that is, if one of the two words on which the simile was based was pleonastic, i.e., word multiplication or word-filling. Only Eliezer required that both words be redundant (D. Hoffmann, *Zur Einleitung in die Halachischen Midrashchim*. 1887. p. 6).

4.3. BINYAN AV MI-KATUV ECHAD

RULE FROM A PASSAGE OF SCRIPTURE

The ‘Binyan av mi-katuv echad’ or ‘Rule from a passage of Scripture’ is the basis for many other interpretations of a particular passage, thus a ruling in one case applies to all others.

4.4. BINYAN AV MI-SHNEI KETUVIM

RULE FROM TWO EXTRACTS OF SCRIPTURE

‘Binyan av mi-shnei ketuvim’ or ‘Rule from two excerpts of Scripture’. According to this rule, when a decision is made in two laws that share a common characteristic, it must be applied to many other laws with the same characteristic. Yishmael combines Rule 2 (*Gezera shawa*) and Rule 4 (Binyan av mi-shnei ketuvim) in his third Rule (Binyan av mi-katuv echad), while the same combination forms the eighth Rule of Eliezer ben Yose HaGelili.

¹⁶ Rabbi Shlomo ben Yitzchaki, abbreviated as Rashi (1040–1105) was a medieval French Bible and Talmud scholar.

¹⁷ Rabbi Moshe ben Maimon (1135–1204) was a religious philosopher and a physician.

4.5. KELAL U'FERAT U'KELAL

GENERAL AND SPECIFIC – SPECIFIC AND GENERAL

The 'Kelal U'fera – and – Ferat U'kelal', i.e. the general and the particular, the particular and the general, as well as the limitation of the general with the particular and vice versa. According to Yishmael, this principle has eight specific applications, and thus comprises eight separate rules, in the system of Yishmael (4–11). This method of limitation is one of the main differences between Yishmael and Akiva. According to Rabbi Nehunya ben HaKanah, the specific is only an elucidation of the preceding general issue. Thus it contains only what is contained therein. However, if even a general follows the specific, the two general cases are determined by the intermediate specific, so that the law applies only to that which is similar to the specific. Akiva, on the other hand, applies the rule of increase and decrease, which was taught to him by his teacher, Nahum of Gimzo. According to this principle, the general followed by the specific includes everything that is like the specific (Sanhedrin 45b, 46a).

However, if another general term follows the specific one, the former also includes what is not similar to the latter. The two general expressions are diminished in only one respect by the intermediate specific one (Shevuot 26a; Rashi Sanhedrin 99).

4.6. KA-YOTZE BO MI-MAKOM ACHER

LIKE IN ANOTHER PLACE

'Ka-yotze bo mi-makom acher' (Like in another place) means that a biblical passage is explained in another passage with similar content.

4.7. DAVAR HA-LAMED ME-INYANO

SOMETHING THAT THE CONTEXT PROVES

'Davar ha-lamed me-inyano' i.e. 'Something that the context proves', i.e. 'Determination from the context'. Yishmael has completely omitted Rule 6 (Ka-yotze bo mi-makom áher – Like in another place), and he has instead another one (No. 13), one that is not found in Hillel, which reads, "If two passages contradict each other, this contradiction must be compared with a third passage!" Such contradictory statements are resolved by a third passage between Yishmael and Akiva. According to this, the third one decides in favour of one of the two contradictory statements and thus modifies the interpretation of both. Regarding the meaning of the words indicated in the text, Simeon ben Eleazar laid down the rule that if one part is longer than the other, such part is to be interpreted (Genesis Rabbah 78). Regarding the interpretation of words by changing letters or vowels, the rule is: "Do not read it this way but read it that way." According to this rule, the integrity of the text itself is not violated. Changes are only for the purpose of explanation.

In order to support the halachic decision, and in particular to find the starting point of the Haggadah, the traditional reading of the word is changed by transposing consonants or substituting other related ones, or the consonant group is retained by changing its vowels. This is the most common method. A halachic example of this form of hermeneutic is the interpretation of the word 'kapot' (branch – Leviticus 23:40) as if it were 'kaput' (linked – Sukkah 32a). It is also noteworthy that only the Tannaim derived new halachas using these rules, while the Amoraim used them only to promote haggadic explanations or to establish the old halacha of the Tannaim.

BIBLIOGRAPHY

- Bacher, Wilhelm–Jacob Zallel Lauterbach. *Talmud hermeneutics. Jewish Encyclopedia*. 1906.
Dobschütz, Lieber. *The Simple Bible Exegesis of the Tannaim*. Halle, 1893.
Hirschfeld, H. S. *Halachische Exegese*. Berlin, 1840.
Hoffmann, David. *On the Introduction to the Halakhic Midrashim*. Berlin, 1887.
Kohen, Malachi. *Yad Malaki*. Berlin, 1852.
Landau, Samuel. *Ansichten des Talmud und der Geonim über den Werth der Midraschischen Schriftauslegung*. Hanover, 1888.
Mielziner, Moses. *The Talmudic Syllogism or the Inference of Kal Vechomer*. 1880.
Plungian, Mordecai. *Sefer Talpiyyot*. Vilnius, 1849.
Schwartz, Adolf. *The Hermeneutic Analogy*. Vienna, 1897.

Gottfried SCHIMANOWSKI

PHILO ALS BIBEL AUSLEGER.

SPURENSUCHE SEINER HERMENEUTIK IN *DE VITA MOSIS* I UND II

0. Wie geht der jüdische Alexandriner und römische Zeitgenosse mit den ihm vorliegenden, weitgehend abgeschlossenen Heiligen Schriften und väterlichen Traditionen um? Immerhin beziehen sich ja ca. $\frac{3}{4}$ seiner überlieferten Werke auf die Interpretation, Erläuterung und Kommentierung dieser Texte, d.h. in erster Linie auf die Auslegung des Pentateuch.¹ Den ihm sicher vorliegenden abgeschlossen ersten Bereich der LXX beurteilt er als eine maßgebliche Einheit, eben die „Heiligen Schriften“!² Der vorliegende Beitrag beschränkt sich nun bei seiner „Spurensuche“ auf einen – allerdings durch seine zwei Bände³ doch recht umfangreichen – Traktat *De Vita Mosis*, zumal dieser Traktat in den Werken Philos offensichtlich – wie allgemein anerkannt – einen besonderen Stellenwert besitzt.⁴ Denn z.B. in den beiden sicher späteren Traktaten *De Virtutibus* (§ 52)⁵

¹ In diesem Sinne fasst dann später auch Euseb die Bedeutung Philos zusammen (*h.e.* II,18,1): „Beredt in der Sprache und reich an Gedanken, kühn und hochstrebend in der – reichhaltigen – Auslegung der göttlichen Bücher, verfasste Philo mannigfaltige und verschiedene Erklärungen der heiligen Schriften“ (Πολύς γε μὴν τῷ λόγῳ καὶ πλατὺς ταῖς διανοίαις, ὑψηλὸς τε ὢν καὶ μετέωρος ἐν ταῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς θεωρίας γεγενημένος, **ποικίλην καὶ πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποιήται τὴν ὑφήγησιν**); vgl. insgesamt D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, passim. Mit dem Stichwort der *ἱεροὶ λόγοι* spielt Philo m.E. sicher auf klassische Texte, wie die überall verbreiteten Epen Homers an, die in manchem einer Bibel vergleichbar waren (s. F. Siegert, *Homerinterpretation*, 161). Diese enthielten ja „die ältesten und damit auch gültigsten wörtlich fixierten religiösen und historischen Überlieferungen eines Volkes, das sie dafür in hohen Ehren hielt“ (ebd.).

² Vgl. u.a. grundlegend P. Borgen, „The Historical Perspective“, in: ders. *An Exegete*, 30–46 und für die vorliegende Untersuchung z.B. *Vita Mosis* II, 28–31. Denselben Begriff der *γράφαί ἁγίαί* oder *αἱ ἱεραὶ (ἅνα)γραφαί*, der bei Philo durchgängig erscheint (vgl. Her 106 [mit Bezug auf Gen 15, 15,9]. 286; Opif 77; ähnlich Josephus, C.Ap. II, 45) verwendet auch Paulus selbstverständlich zu Beginn des Römerbriefes (Röm 1,2).

³ Die Ausgaben vor der Edition von Cohn (1902) unterteilten noch drei Bücher (das 2. Buch endete dann mit II § 65; fälschlicherweise, denn Virt 52 und *Vita Mosis* II,1 lassen die Zweiteilung begründet scheinen). Vgl. die längere Anm. und Begründung der Zweiteilung in der deutschen Übersetzung zu *De Vita Mosis* II,66.

⁴ Zu dieser Einleitung vgl. u.a. den grundlegenden Aufsatz von G. E. Sterling, *The Interpreter of Moses*.

⁵ „Alles das nun, was er (sc. Mose) von frühester Jugend bis ins Greisenalter in zartester Fürsorge für jeden einzelnen und für alle Menschen insgesamt getan hat, ist früher in zwei Büchern dargelegt worden, die ich unter dem Titel ‚über das Leben des Moses‘ geschrieben habe“ (τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρωσ εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἐνὸς ἐκάστου καὶ πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ δεδῆλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἅς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωυσέως).

und in *De Praemiis et Poenis* (§ 53)⁶ – Teil seiner *Expositio Legis*⁷ – greift Philo diesen Traktat ausdrücklich auf und verweist auf ihn zurück – wie vor wenigen Jahren Gregory E. Sterling zu Recht herausgearbeitet hatte;⁸ weiterhin reflektiert er dort grundlegende Fragen der – allgemeinen und damit auch biblischen – Geschichtsschreibung. Das ist deswegen bemerkenswert, da Philo nur recht selten auf methodische Grundfragen eingeht (eine systematische Darstellung ist bei ihm nicht zu erwarten und vorhanden);⁹ so findet sich hier in *Vita Mosis* II,45–47 eine recht grundlegende Zusammenfassung seiner biblischen Schriftauslegung: „das große Lob . . . , das die heiligen Schriften selbst enthalten“ (πολὺς ἔπαινος ... ὃν αὐτὰ περιέχουσιν αἱ ἱερώταται βίβλοι); also sozusagen eine Kurzzusammenfassung dessen, was der Alexandriner dann in seiner *Expositio Legis* insgesamt „sorgfältig“ (ἀκριβοῦν) zu entfalten gedenkt.¹⁰ Wie man nun auch immer daraufhin die Einordnung dieses besonderen Traktates innerhalb seines Gesamtwerkes bestimmt, braucht uns hierbei hier nicht weiter zu beschäftigen.¹¹

⁶ ... was in den von mir verfassten Büchern über sein Leben geschildert ist ... (ἄπερ ἐν τοῖς γραφεῖσι περὶ τοῦ κατ' αὐτὸν βίου μεμῆνυται).

⁷ Als einer der ersten hatte vor fast 100 Jahren schon E. R. Goodenough 1933 diesen Zusammenhang überzeugend herausgearbeitet („Philo of Alexandria's Live of Moses“, bes. 42). Vor allem *Praem* 53 betont die verschiedenen Seiten des Mose als König, Gesetzgeber, Priester und Prophet, was dann in *Vita Mosis* ausführlich dargestellt wird. Vgl. dort *Praem* 1–2 die nach Philo grundsätzliche Dreiteilung der Heiligen Schriften (= „Die Worte/ Überlieferungen/Vorgaben des als Propheten charakterisierten Mose“: Τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσεῶς λογίων).

⁸ Vgl. in Gig 57 den Hinweis auf eine weitere Diskussion der 120 Jahre aus Dtn 34,7. (Vgl. zu diesen Stellen G. E. Sterling, „Philo of Alexandria's Live of Moses“, bes. 42). Vor allem *Praem* 53 betont die verschiedenen Seiten des Mose als König, Gesetzgeber, Priester und Prophet, was dann in *Vita Mosis* ausführlich dargestellt wird. Vgl. dort *Praem* 1–2 die nach Philo grundsätzliche Dreiteilung der Heiligen Schriften (= „Die Worte/ Überlieferungen/Vorgaben des als Propheten charakterisierten Mose“: Τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσεῶς λογίων).

⁹ Immerhin machte F. Siegert schon im Zusammenhang seiner Untersuchungen zu den „Drei hellenistischen Predigten“ (1992) – also vor 30 Jahren – zu Recht auf das kulturgeschichtliche Phänomen aufmerksam, dass seit dem 3/2. Jh. in der Rhetorik, also in der Kunst der Auslegung, es grundsätzlich keinen Unterschied gegeben hatte zwischen Juden und Nichtjuden (und dann auch Christen); sie haben dieselben klassischen Texte gelesen, untersucht und interpretiert („Es gibt keine Spur einer Wahrscheinlichkeit, dass griechisch sprechende Juden etwa an der Septuaginta das Lesen und Verstehen erlernt hätten“, 160); vgl. ders., Homerinterpretation. Neuerdings hierzu u.a.: M. R. Niehoff (ed.) *Homer and the Bible*.

¹⁰ Gegenüber dem (sicher älteren) Allegorischen Kommentar kann man durchaus berechtigt von einer Entwicklung der Schriftauslegung sprechen (so D. Lanzinger in seiner Einführung zum Traktat *De Abrahamo* 24f). Wahrscheinlich gehen die Schilderungen in *SpecLeg* III,1–6 auf den Pogrom in Alexandrien zurück; d.h. die Abfassung der *Expositio* blickt darauf schon zurück – und damit wahrscheinlich auch Philos Übersiedlung nach Rom.

¹¹ Nach G. E. Sterling fungiert *Vita Mosis* als Gesamteinleitung seiner Gesetzesauslegung (*Expositio*); ähnlich D. T. Runia; andere wie neuerdings auch M. R. Niehoff in ihrer grundlegenden Monographie: *Philon von Alexandrien*, 130f vermutet – wie auch früher schon andere Philonforscher wie z.B. die Einleitung der Deutschen Übersetzung im ersten Band dieses deutschen Übersetzungswerkes aus den 1930er Jahre, die dann durch den Zweiten Weltkrieg empfindlich unterbrochen wurde, durch B. Bath (Breslau, aus der Schule von Isaak Heinemann) – eine Abfassung unabhängig von der *Expositio*, und schlägt dafür eine „direkte Erwiderung auf Apions Anschuldigungen gegen Mose“ vor, also als apologetische Schrift gegen einen grundlegenden Antijudaismus. Etwas anders gelagert dies, noch in *Philo's Exposition* 6 Anm. 23.

Auch nicht die Frage nach der Gattung und der Funktion des Traktates innerhalb des Gesamtwerkes des Alexandriners. Deutlich ist aber schon von vornherein, dass Philo mit diesem Traktat die Gestalt des Mose grundlegend von Beginn an als den entscheidenden Gesetzgeber¹² und Ausleger der Heiligen Schriften darstellt (vgl. *Vita Mosis* I,1 ἐρμηνέως νόμων ἱερῶν);¹³ also Mose zum einen für eine breitere Leserschaft sozusagen in Außersicht als maßgebend für die Gesetzgebung und Repräsentant des Judentums überhaupt – und das wohl „vor aller Welt“ – herausstellt, zum anderen natürlich auch für seine Landsleute in einer Innensicht die Frömmigkeit und Vorbildlichkeit des Patriarchen herausarbeitet.¹⁴ Für eine Spurensuche und Hinweise auf philonische hermeneutische Leitlinien ist also gerade dieser zweigeteilte Traktat als Basis in besonderer Weise bestens geeignet. Allerdings bleibt hier – wie überhaupt in der Regel – es noch relativ unbestimmt und offen, wen Philo denn konkret mit „allen anderen“ (μᾶλλον ἑτέραν) im Blick hat. Dass er hier – wie wohl grundsätzlich bei seiner *Expositio Legis* – eine breitere Öffentlichkeit vor Augen hat, ist aus der späteren Formulierung (II,25: ὡς οὐ παρ’ Ἰουδαίους) ersichtlich!¹⁵

I. PHILO ALS EXEGET DES GRIECHISCHEN PENTATEUCHS

I.1. DER UMGANG MIT DEM GRIECHISCHEN TEXT

Der biblische Text,¹⁶ den der Alexandriner benutzt, ist natürlich der griechische,¹⁷ zumal historisch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit hier in seiner Heimat-

¹² Dies ist ja die gängige Bezeichnung Philos für Moses; besonders bezeichnend z.B. in *Vita Mosis* I,162: „Vielleicht aber war er, da er auch zum Gesetzgeber bestimmt war, schon lange vorher in seiner Persönlichkeit *als das mit Seele und Vernunft begabte Gesetz geschaffen worden* durch den Willen der göttlichen Vorsehung, die ihn, ohne dass er davon wusste, später zum Gesetzgeber ausersah.“ Siehe auch schon *Vita Mosis* I,1 u.ö. Zum Begriff vgl. z.B. ganz kurz W. Gutbrod, νομοθέτης ThW 4 (1942) 1082.

¹³ Zur anders gelagerten Moseüberlieferung in den Antiquitates bei Josephus vgl. u.a. L.H. Feldman, *Josephus' Portrait of Moses*, 286: “Philo ... asserts that while the fame of his laws had spread throughout the world, not many knew him as he really was, since Greek authors had not wanted to accord him honor, in part out of envy and in part because the ordinances of local lawgivers were often opposed to him.”; ders., *Philo's Portrayal*; G. Frulla, *Reconstructing Exodus*.

¹⁴ Vgl. den ebenfalls unbestimmten Ausdruck *Vita Mosis* I,1 τοῖς ἄξιόις; insgesamt hierzu M. R. Niehoff, a.a.O. Ähnlich wie schon P. Borgen in: *Philo of Alexandria*, passim.

¹⁵ Leider geht die neuere Untersuchung von McGing, „Philo's adoption“ (2014) in keiner Weise auf die besonderen Aspekte der *Expositio* ein. Auch werden von ihm hermeneutische Perspektiven nur sehr flüchtig gestreift. So ist seine Untersuchung insgesamt eher als Ergänzung zu meiner eigenen Spurensuche einzuordnen. Vor allem, weil er sich in erster Linie nur mit dem ersten Buch von *De Vita Mosis* beschäftigt.

¹⁶ N. G. Cohen, *Philo's Scriptures*, 2 (und dann ausführlich in der Monographie selbst) macht darauf aufmerksam, dass die Zitate der Schrift bei Philo in der Regel und fast ohne Ausnahme in Bezug zur Synagogalen Liturgie stammen! Diese Textbasis ist seine eigentliche, allein wirklich verbindliche Autorität – natürlich in seinem Verständnis und seiner Interpretation.

¹⁷ Damit ein Text, der nicht nur für die Welt der hebräischen Sprache (= das jüdische Volk) allein Geltung hat, sondern durch die griechische Sprache weltweit (vgl. *Vita Mosis* II,25ff).

stadt grundsätzlich die Ursprünge der Septuaginta zu verorten sind.¹⁸ Dieser Text ist Philo nicht nur sehr gut vertraut; er wird ihn wohl auch auswendig gekannt haben. So ist es deshalb in diesem Sinne notwendig, dass Philo Mose vor allem eine allgemeine griechische Bildung und vorbildliche Ausbildung angedeihen lässt,¹⁹ *Vita Mosis* I,23: „Griechen (sc. aus allen Regionen der Welt) unterwies ihn (sc. Mose) in der allgemeinen Bildung ...“.²⁰ Natürlich ist hier bei ihm das ausführliche Aufgreifen der Legende von der Entstehung der LXX besonders aufschlussreich, die er ebenfalls ausführlich in diesem Traktat unterbringt. Hierbei behauptet Philo einfach im Sinne seiner hermeneutischen Grundüberzeugung, dass der zugrundeliegende griechische Text vollständig mit dem hebräischen Urtext in Übereinstimmung steht, *Vita Mosis* II,37:

(die Übersetzer) verdolmetschten wie unter göttlicher Eingebung nicht jeder in anderen, sondern alle in den gleichen Ausdrücken für Begriffe und Handlungen, als ob jedem von ihnen unsichtbar ein Lehrer diktierte.²¹

Eine solche geradezu schon beschwörende Perspektive²² macht natürlich auch für Philo selbst die Kenntnis der hebräischen Sprache kaum notwendig, bzw. grundsätzlich überflüssig. Es würde zu weit führen, die hier in diesem Zusammenhang vertretene Übersetzungstheorie näher zu untersuchen.²³ Aber das wird schon sofort deutlich, was der Alexandriner auch gleich zu Beginn seines Traktates über seinen eigenen hermeneutischen Zugang zur Tätigkeit seines Protagonisten so zum Ausdruck bringt, *Vita Mosis* I,4:

¹⁸ Vgl. hierzu u.a. die grundlegende Einleitung von F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*. Die Septuaginta (LXX) ist natürlich eine Sammelbezeichnung mit Bezug „auf die Legende der 72 jüdischen Ältesten, die unter Ptolemaeos I. diese Übersetzungsleistung vollbracht haben sollen.“ (ebd. 24).

¹⁹ Vgl. u.a. E. Koskeniemi, *Moses*, 288: „Philo takes for granted, as Ezechiel the Tragedian and Artapanus, that Moses got an excellent Gentile education.“; 289: „Moses thus got the best possible Gentile education.“

²⁰ τὴν δ' ἄλλην (hier wohl im Sinne von 'besonders') ἐγκύκλιον παιδείαν Ἑλληνες ἐδίδασκον ... Vgl. die Bewertung des Griechischen als „unsere Sprache“ (τὴν ἡμετέραν διάλεκτον) Congr 44; vgl. Conf 129 (in Bezug auf die griechische Sprache: ὡς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφῆ). Vgl. hierzu das Kapitel „Griechisch als Sprache der Juden“ bei F. Siegert, a.a.O., 25f.

²¹ καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτερον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὡσπερ ὑποβολέως ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος. Das Verb ἐνθουσιάζειν wird in der klassischen Literatur gewöhnlich als t.t. zur göttlichen Inspiration benutzt; vgl. Plato, Tim 71e; Ion 535c–536b; Phaedr 253a u.ö. (zu Philo vgl. z.B. SpecLeg I,56 Pinhas); vgl. u.a. A. Oepke in ThW II (1935) S. 450 (zum Stichwort „Ekstase“). Vgl. hierzu gleich zu Beginn im ersten Satz des ersten Buches *Vita Mosis* I,1 Mose als „Dolmetsch heiliger Gesetze“ (ἐρμηνέως νόμων ἱερῶν); s.u. „Mose als Hermeneut“.

²² Vgl. zu dieser Begrifflichkeit M. Müller, *Die Septuaginta*, 719f „Philons These einer Übereinstimmung von griechischem und ‚chaldäischem‘ Text“).

²³ Spannend wäre z.B. ein Vergleich der hier von Philo vertretenen Perspektive mit der Perspektive, wie sie *NumR Naso* 13,15 vertritt: „die Tora hat 70 Gesichter“ (in der Auslegung von Spr 9,5/ Amos 6,6 und der sicher hintergründigen Identifikation der Tora mit dem Wein (70 = 10+10+50) als Buchstabenanzahl)!

Ich will nun die Schicksale des Mannes mitteilen, wie ich sie *teils aus den heiligen Schriften* kenne,²⁴ die er als wunderbares Denkmal seiner Weisheit hinterlassen hat, *teils aus den Mitteilungen älterer Leute seines Volkes*; was diese erzählten, pflegte ich nämlich jedes Mal mit dem, was ich las, eng zu verflechten, und glaube daher genauer als andere über sein Leben berichten zu können.²⁵

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, dass Philo die Mosegeschichte – vor allem im ersten Teil – zwar weitgehend in der Chronologie seiner biblischen Vorlage von Ex 2 bis Num 32 beschreibt, aber doch nur äußerst selten den zugrunde liegenden biblischen Text selbst zitiert oder gar wörtlich wiedergibt.²⁶ Soweit ich sehe, leitet Philo in dem vorliegenden Traktat nur an einer einzigen Stelle seinen Text mit einem regelrechten Schriftzitat ein,²⁷ verwendet ebenfalls nur sehr selten überhaupt Originalausdrücke der LXX,²⁸ und geht in seiner Erzählung in der Regel immer paraphrasierend

²⁴ D.h. nach § I,2 „wie er wirklich war (ὅστις ἦν ἐπ’ ἀληθείας)“; Vgl. zum „wahren Leben (ἀληθινὰ ζωή)“ z.B. Post 45; Migr 21. Zu anderen, weiteren Quellen äußert er sich allerdings nicht wirklich. Wenn er auf seine Quellen verweist, zitiert er oder paraphrasiert er den biblischen Text. Vgl. die Äußerung etwas später § I,12: „wie ich meine (μοι δοκεῖ).“ Oder „wie es mir zu sein scheint“; ähnlich I, 62; I,146; I,297; II,158; II,281.

²⁵ τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μνηύσω μαθὼν αὐτὰ **κὰκ βιβλῶν τῶν ἱερῶν**, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς αὐτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, **καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων**. τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον καὶ διὰ τοῦτ’ ἔδοξα μᾶλλον ἐτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι. Eine vergleichbare Perspektive bei Plutarch, Nicias 1.5: “At all events, those deeds which Thucydides and Philistus have set forth, – since I cannot entirely pass them by, indicating as they do the nature (τὸν τρόπον) of my hero and the disposition (καὶ τὴν διάθεσιν) which lay hidden beneath his many great sufferings, – I have run over briefly, and with no unnecessary detail, in order to escape the reputation of utter carelessness and sloth; but those details which have escaped most writers, and which others have mentioned casually, or which are found on ancient votive offerings or in public decrees, these I have tried to collect, *not massing together useless material of research*, but handling on *such as furthers the appreciation of character and temperament*.” Im Grunde durchbricht Philo auf diese Weise auch einen möglichen Grundsatz oder Einwand der Unübersetzbarkeit der (hebräischen) Tora!

²⁶ Zur – vielleicht nicht unbedingt überzeugenden – einseitigen literarischen Einordnung des Traktates als „rewritten bible“ vgl. neuerdings F. Damgaard, *Philo’s Life of Moses*. Zur grundsätzlichen mit dem Namen von Geza Vermes verbundenen Kategorie vgl. M. J. Bernstein, „Rewritten Bible“. S.u. „Ausblick“.

²⁷ Vgl. *Vita Mosis* II,56: „wie die Heilige Schrift berichtet“ (ὡς μνηύει τὰ λόγια; s.u.). Gelegentlich verwendet Philo aber auch bei seinen Schriftbezügen die Wendung „er (sc. Mose) soll“ (φασί I,9) oder „so wird erzählt“ (φασί I,165), im Sinne eines „man sagt“. Insgesamt erscheint dieser griechische Ausdruck in *Vita Mosis* 20× (12× im ersten Buch): I,6.9 (s.o.).13.17.124.126.136.165 (s.o.).234.268.304.330; II,2.38.84.98.132.168.228.235. Weiter vgl. die mehrfache Verwendung des Begriffs λόγος in einem ähnlichen Sinn: z.B. I,114 (ὡς λόγος); I,280 (ὡς παλαιῶς λόγος).

²⁸ Auffallende Begriffe: *Vita Mosis* I,37 ἐργοδιώκτας aus Ex 3,7; I,112 δάκτυλος θεοῦ τουτ’ ἐστίν aus Ex 8,15; I,156 Mose als „Freund und Partner Gottes“ (aus Ex 33,10; vgl. den Begriff θεοφιλῆς in II,163); I,158 Mose als „göttlicher König“ (aus Ex 20,21; vgl. u. Anm. 57 und u. Anm. 82); I,188 der Name der zweiten Raststätte in der Wüste „Elim“ (nach Ex 15,27); I,219 der Altarbau als „Zufluchtstätte zum Gebet“ (nach Ex 17,15); II, 95 (ἐπίθημα Ex 25,16); II, 149.152 zur Bezeichnung des Opferwidders (nach Ex 29,26; Lev 8,22); mehr oder weniger wörtliche Zitate nur in I,88 (aus Ex 5,2); I,122 (aus Ex 10,7); II,167 ähnlich wie II, 259 (aus Ex 32,26); II,84 (aus Ex 26,1) und II,203 (aus Lev 24,15).

vor und erweitert häufig seine Vorlage.²⁹ Das ist freilich nicht überraschend; denn anders als in der allegorischen Kommentarreihe stellt Philo ja grundsätzlich in der *Expositio Legis* und in seinen biographischen und philosophischen Werken über die Erzväter „jede Figur in einer freien Nacherzählung mit dem Anspruch auf historische Wahrheit dar“.³⁰ In dem zuletzt angeführten Zitat zu Beginn seines Traktates wird deutlich, dass der Alexandriner offensichtlich zwischen seinen mündlichen und seinen schriftlichen Quellen klar zu unterscheiden versteht. Aber gleichzeitig „reklamiert er für sich die Autorität eines Eingeweihten, der Zugriff auf die Überlieferungen der Vorfahren hat.“³¹ Wie M. R. NIEHOFF in letzter Zeit darum überzeugend deutlich gemacht hat, fügt sich seine Mosedarstellung ganz hervorragend ein in die Methodik und die Lesererwartungen seiner Zeit. Seine Darstellungsweise beinhaltet dabei allerdings einen gewissen Zug ins Wunderbare und zur Dramatik, wie z.B. sehr eindrücklich allein schon seine Schilderung der Übersetzungsarbeit der LXX im Vergleich zu dem ihm sicher bekannten und vorliegenden Aristeasbrief – darüber hinaus überhaupt zu Tendenzen philologischer Arbeit in Alexandria³² – beweist. So beginnt er den zweiten Teil seiner Darstellung in *Vita Mosis* II,25 mit den folgenden Worten:³³

Dass aber dem heiligen Charakter seiner Gesetzgebung nicht bei den Juden allein, sondern auch bei allen anderen³⁴ volle Bewunderung (!) gezollt wird, das ist nicht nur aus dem schon Angeführten ersichtlich, sondern auch aus der folgenden Tatsache...

²⁹ Während z.B. die LXX für die Geburt und Jugend des Mose in Ex 2,1–11 nur 11 Verse verwendet, finden sich über diesen Lebensabschnitt bei Philo gleich 21 Paragraphen! Der nächste Lebensabschnitt *Vita Mosis* I,18–33 verlässt dann sogar mit seiner Erziehung und seinem Leben am Hof in Ägypten ganz und gar seine biblische Vorlage.

³⁰ M. R. Niehoff, *Philon*, 129 zu Beginn des Kapitels: „Charakter und Geschichte in den Biographien der biblischen Vorväter“. Vgl. Y. Amir, *Authority*, 425: „The Bible is presented, both narrative and legislation, mostly in free paraphrase; only rarely is it quoted verbatim.“ Daran ändert auch nichts, wenn er nicht nur das Geschehene nacherzählt und es dann allegorisch auslegt!

³¹ AaO. S. 132. Vgl. auch die Aussage in *Vita Mosis* II,188: „Wohl weiß ich zwar, dass alles, was in den heiligen Büchern aufgezeichnet ist, durch ihn (= Mose) mitgeteilte göttliche Offenbarungen sind; aber ich will von den ihm besonders eigentümlichen Leistungen (als Prophet) sprechen, nachdem ich nur das Folgende vorausgeschickt habe: οὐκ ἄγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντ' εἰσὶ χρησιμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγράφονται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ· λέξω δὲ τὰ ἰδιαίτερα, πρότερον εἰπὼν ἐκεῖνο.“ Mose fungiert hier offensichtlich als Interpret und Hermeneut der Heiligen Schriften! Zu Mose als Prophet in *Vita Mosis* vgl. M. Canevet, *Remarques*.

³² Vgl. hierzu die Bemerkungen bei F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 27 („Philon hat in *De vita Mosis* die Aristeos-Geschichte nacherzählt und miraculös aufgebauscht“) und ebd. 30 das kurze Kapitel „Die Ausweitungen der Septuaginta-Legende und das Inspirationsdogma“. Ausführlicher bei A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, 65–72.

³³ Τὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ἱεροπρεπὲς ὡς οὐ παρ' Ἰουδαίους μόνον ἀλλὰ καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις θεαύμαστα (!), δῆλον ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἤδη καὶ τῶν μελλόντων λέγεσθαι.

³⁴ Vgl. auch bei der Erwähnung eines jährlichen Erinnerungsfestes an die Übersetzungsarbeit auf der Insel Pharos (*Vita Mosis* II,41), dass dort nicht nur Juden dieses Fest begehen und anwesend sind, sondern auch „eine große Menge anderer (Menschen: ἀλλὰ καὶ παμπληθεῖς ἕτεροι).“

In einem kurzen Vergleich der beiden Versionen zwischen dem Aristeasbrief und Philo kommt J. WHITLOCK darum zu Recht zu dem Ergebnis:³⁵

Der Hauch des Mirakulösen, den wir bei der ursprünglichen Version (sc. des Aristeasbriefs) konstatiert haben, wurde bei Philo ausgebaut. Die schwere Aufgabe, vor der die Übersetzer sich gestellt sahen, habe gelautet „durch göttliche Verkündigung offenbarte Gesetze zu übertragen, wobei man weder etwas hinwegnehmen noch hinzufügen oder ändern kann, sondern ihren ursprünglichen Gedanken und ihren Charakter ... beibehalten“ mußte.³⁶ ... „Während der Aristeasbrief in seiner Apologie für die Septuagintatora sich mit dem Hinweis auf die genaue philologische Arbeit der Dolmetscher und die hohe Gelehrsamkeit derselben begnügte, gibt Philo sich nicht damit zufrieden, sondern kann die wundersame Genauigkeit der Übersetzung, wo alles in den zutreffenden Ausdrücken wiedergegeben wurde und die Worte den bezeichneten Dingen vollständig entsprachen, nur dadurch erklären, daß hier der *Geist in besonderer Weise am Werke war* (Herv. dort).“ ... Philo „betrachtet sie (sc. die Autorität der LXX) als ein so wunderbares Werk, daß man ihre Beschaffenheit ohne die Annahme einer göttlichen Inspiration nicht erklären könne.“

Die hier in *Vita Mosis* II,34 betont herausgestellt göttliche Offenbarung der mosaischen Gesetzgebung durch eine sicher seiner Leserschaft vertraute Orakelbegrifflichkeit³⁷ wird dann etwas später in II,37 für die Wiedergabe der Schöpfungsgeschichte durch das Verb *ιεροφαντήσσειν* ebenfalls in seinem göttlichen Offenbarungscharakter in Orakelbegrifflichkeit herausgestellt.³⁸ Parallel dazu verwendet Philo noch die Ausdrucksweise der „heiligen Bücher“ (*τὰς ἱερὰς βίβλους*, II,36), „die zu Beginn der Übersetzungsarbeit mit einem Gebet gen Himmel gehalten werden.“³⁹ Natürlich spiegelt dies dann eben die „Weisheit“ (*σοφία*) wider, die dann (nach II,33) von Ptolemäus II Philadelphos, dem zweiten Griechen auf dem Pharaonenthron geprüft wird und der das griechische Exemplar der jüdischen Gesetzgebung für die alexandrinische Bibliothek in Auftrag gegeben und bestellt haben soll. Erstaunlich hierbei, dass die Tora ge-

³⁵ *Schrift und Inspiration*, 74f. Vgl. auch das völlige Ausblenden der Alexandrinischen Bibliothek und des Museion, die im Arist doch eine wesentliche Rolle spielen.

³⁶ Zitat von *Vita Mosis* II,34: ὅσον εἶη τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησιμοῖς διερμηνεύειν, μήτ' ἀφελεῖν τι μήτε προσθεῖναι ἢ μεταθεῖναι δυναμένους, ἀλλὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἰδέαν καὶ τὸν τύπον αὐτῶν διαφυλάττοντας.

³⁷ Siehe den Ausdruck *τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησιμοῖς* in dem zitierten Text *Vita Mosis* II,34. Vgl. aber auch die Art und Weise der Vermittlung der Gesetzgebung in Gottes Antwort an Moses in *Vita Mosis* II,192. Y. Amir, *Authority*, 430f), vergleicht diese Art mit dem Orakelwesen der Pythia in Delphi. Weiterhin verwendet Philo in II,176 den Ausdruck *τὰ χρησθέντα λόγια*. Amir fasst am Schluss seiner Untersuchung das so zusammen: “If all the words of the Bible may be called ‘oracles’, the certainly they must be the word of God; but to attribute them to ‘the spirit of Moses’ is also to do justice to them.” (ebd. 444).

³⁸ Vgl. die Hinweise von J. Leonhardt-Balzer, *Philo und die Septuaginta*, 635.

³⁹ Ebd. Das Gebet hat dann zum Inhalt, „dass Gott sie (sc. die Übersetzer) in ihrem Vorhaben nicht fehlgehen mögen (*αἰτούμενοι τὸν θεὸν μὴ διαμαρτεῖν τῆς προθέσεως*).“

rade bei Nichtjuden ein so positives Interesse hervorruft. In dieser oben bestimmten Perspektive werden die Juden dann „nicht als Übersetzer, sondern als Hierophanten und Propheten“ (οὐχ ἑρμηνέας ... ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας) deklariert, die „mit dem reinsten der Geister, dem des Mose“ (τῷ Μουσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι) im Einklang sind (II,40). In dieser Weise garantiert der Alexandriner „die Qualität der Übersetzung durch ihre Inspiration und die Bindung an Moses ... Offensichtlich gehören für Philo die durch Mose enthüllte Schrift und ihre Auslegung eng, ja unauflöslich zusammen.“⁴⁰

Noch eine letzte Beobachtung zur Hermeneutik des Alexandriner ist in diesem Zusammenhang wahrzunehmen.⁴¹ In *Vita Mosis* II,39 spricht Philo in seiner Beschreibung der Übersetzungstheorie des griechischen Pentateuchs davon, dass seiner Meinung nach

in der Geometrie und in der Logik/Dialektik die einmal gewählte Bezeichnung *eine Verschiedenheit der Übertragung* nicht zulässt, sondern die von Anfang an für sie gebrauchte unverändert bleiben muss, so haben wahrscheinlich auch diese Übersetzer die mit den Dingen sich deckenden Ausdrücke aufgefunden, die allein oder am deutlichsten die dargelegten Gedanken wiedergeben konnten.⁴²

E. MATUSOVA hat wahrscheinlich gemacht, dass der hier verwendete Ausdruck ἑρμηνεία dem in der traditionellen Übersetzungstheorie seit Aristoteles angewandten Vorgehen entspricht. Ihre Schlussfolgerung lautet deshalb – über die traditionelle theologisch-christliche Inspirationslehre hinausgehend:⁴³

Consequently, it is clear, that Philo's insistence on the absolute equivalence of the translation to its Vorlage, suggested to him by the reading of Aristeeas' account, is based on pure theoretical premises, rather than a conscious evaluation of the quality of the available Greek translations from Hebrew. His understanding of the *hermeneia*-translation is strongly influenced by the peripatetic idea of *hermeneia*-linguistic expression, style.

Ganz im Sinne einer gerade wohl in Alexandrien besonders vertrauten philologischen Übersetzungstheorie lässt Philo also auch für die Entstehung der biblisch-theologischen Quellen in seiner Mosebiographie philologisch anerkannte Praktiken zur Spra-

⁴⁰ Ebd. S. 636. Die Freiheit, die sich Philo bei der Lektüre eines Bibeltextes leistet, lässt sich sehr schön an seiner Schilderung der Ereignisse von Ex 2,11f in seiner *Vita Mosis* I,43–45 studieren!

⁴¹ Vgl. hierzu die philologischen Beobachtungen von E. Matusova, *The Origins*.

⁴² ἐν γεωμετρίᾳ καὶ διαλεκτικῇ τὰ σημανόμενα ποικίλιαν ἑρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ' ἀμετάβλητος ἢ ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσα, τὸν αὐτὸν ὡς εἶοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεύρον, ἅπερ δὴ μόνῃ ἢ μάλιστα τρανώσειν ἐμελλεν ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα.

⁴³ Matusova, aaO., 563.

che kommen. Dem entspricht dann allerdings nicht nur die Ursprünglichkeit und Verbindlichkeit des griechischen Textes mit den zu seiner Zeit vorhandenen Heiligen Texten des Judentums, sondern in vergleichbarer Weise auch seine eigene Exegese und Interpretation seiner Bibel. Insgesamt ist in diesem Sinne auch nicht wirklich verwunderlich, dass Philo in *De Vita Mosis* ausschließlich auf die biblischen Texte rekurriert, also auch als Quelle seiner Biographie über Mose keine anderen Quellen erwähnt, geschweige denn zitiert. Sicherlich sind seine Schriften in erster Linie apologetisch orientiert. Auf der anderen Seite präsentiert er sich aber auch ganz und gar als ernstzunehmender, differenzierter Historiker und Philologe.

1.2. PHILOS ALLEGORISCHE EXEGESE

Erstaunlicherweise vermisst man gerade in *De Vita Mosis* die sonst bei Philo vielfach eingesetzten Begriffe ἀλληγορία (Allegorie), ἀλληγορικός (allegorisch) oder ἀλληγορεῖν (allegorisieren) und verwandte Ausdrücke und Abschnitte seiner allegorischen Exegese fast vollständig.⁴⁴ Allerdings enthält der Traktat doch drei bzw. vier Umsetzungen dieser Auslegungsart, die es sich lohnt etwas genauer in Augenschein zu nehmen. Das ist zum einen seine kurze Schilderung des brennenden Dornbusches aus Ex 3,1–6 in *Vita Mosis* I,65–67, die er grundsätzlich als „wundersame Erscheinung (θέαμα ἐκπληκτικώτατον)“ deklariert, die – wie oben schon kurz angemerkt – mit einer formalen Zitateinleitung (I,56) gekennzeichnet wird (a).⁴⁵ Ebenso wird auch die Beschreibung des Menschen im Gegenüber zur Göttlichkeit in ähnlicher Weise erläutert (b). Die anderen Texte stehen dann im Zusammenhang mit der Beschreibung Philos der sog. Stiftshütte (*Vita Mosis* II,56–143 = c).

a) Nach der Flucht aus Ägypten „in das benachbarte Arabien“ (I,47) entwickelt sich der am ägyptischen Königshof des Pharao erzogene Mose – so die Schilderung Philos –

⁴⁴ L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*. Vgl. aber die interessante Bemerkung zu Beginn des Traktates *De Josepho* 28: Es jedoch sinnvoll, nachdem wir diese Begebenheiten nach dem Wortlaut (der heiligen Schrift) erzählt haben, auch die allegorische Deutung hinzuzufügen; denn nahezu alles oder das meiste in der Gesetzgebung (des Moses) ist Allegorie (Ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι· σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται). Obwohl Philo durchaus einen großen Aufwand für die Darstellung des allegorischen Sinns der Patriarchenerzählungen betreibt, erweckt er durchweg den Eindruck als erzähle er historische Ereignisse über den Gesetzgeber. Darum muss man eine gewisse Ambivalenz konstatieren zwischen dem Literalsinn und der allegorischen Anwendung! Vgl. die wirkungsgeschichtliche Angabe des Patriarchen Photius in Konstantinopel im 9. Jh., dass er der Überzeugung sei, Allegorisieren in der christlichen Exegese beruhe grundlegend auf den Allegorien Philos – was er nicht nur in einem positiven Sinne anführt (*Bibliotheca*, 105).

⁴⁵ Weitere ähnliche Formulierungen – dann eben nur noch im zweiten Buch (!) – *varietas delectat* (!): ὡς αἱ ἱεραὶ βιβλοὶ περιέχουσιν; II,59f ἄς διὰ τῆς ἱεράς γραφῆς ... ὠνόμασεν II,84 (vgl. dort auch den etwas ungewöhnlichen Begriff αὐλαία (eigentlich „zum Hof hingehende (Türen)“, hier aber „Vorhang“, der für Ex 16 LXX typisch ist und dort 16x auftaucht (sonst LXX nur noch Jdt 14,14 und Jes 54,2). τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις; II,95 καθάπερ ἔδειξεν ὁ λόγος ... τὸ ἐτύμως προσαγορευόμενον; II,104f ὡς τὰ λόγια ὑφηγεῖτο II,143.

zu einem „der tüchtigsten Herdenführer seiner Umgebung“.⁴⁶ Bei einem seiner immer von Erfolg gekrönten Wege zur Versorgung seiner Herden erlebt er die eben erwähnte „wundersame Erscheinung“ I,65ff; allerdings übergeht Philo die einführende biblische Szene der Anrufung Gottes und beschränkt sich auf dieses merkwürdige physikalische Ereignis, das dem Erzvater bei seiner vorbildliche Tätigkeit begegnet:⁴⁷

(I,65) Ein Dornstrauch war da, ein stacheliges, sehr schwaches Gewächs. Ohne dass einer Feuer angelegt hätte, flammt dieser plötzlich auf, bleibt aber, obwohl von der Wurzel bis zur Spitze von ganz hellen Flammen ergriffen, völlig unversehrt, wie von einer wassersprudelnden Quelle befeuchtet, und verbrennt nicht, als wäre er eine unempfindliche Substanz und nicht selbst Stoff für Feuer, sondern als diene ihm das Feuer zur Nahrung. (66) Mitten in der Flamme aber war eine wunderherrliche Gestalt, keinem der sichtbaren Wesen vergleichbar, ein göttliches Bild; blitzend strahlte ihr Licht, glänzender als das des Feuers, für ein Abbild des Seienden mochte man sie halten; seinen Engel mag man sie nennen, denn durch ihre gewaltige Erscheinung kündete sie mit einem Schweigen, das deutlicher war als Sprechen, die Zukunft (! bzw. diese Erscheinung – mit ihrer Botschaft der zukünftigen Aufgaben des Mose). (67) Denn der brennende Busch war ein Sinnbild der Unrechtleidenden, das flammende Feuer ein Sinnbild der Unrechttuenden, die Unversehrbarkeit des Brennenden ein Zeichen, dass die Unrechtleidenden von ihren Angreifern nicht würden vernichtet werden, sondern dass diesen ihr Angriff als unwirksam und unnützlich und jenen die feindliche Absicht als unschädlich sich erweise, der Engel aber zeugte von der Fürsorge (!) Gottes, der das Furchtbare wider aller Erwarten ganz geräuschlos mildert.

Bei dieser Schilderung ist in unserem Zusammenhang vor allem die Beschreibung der Gestalt in dem brennenden Dornbusch von besonderem Interesse. Sie sei – so Philo – „keinem der sichtbaren Wesen vergleichbar, ein göttliches Bild (τῶν ὀρατῶν ἐμφορῆς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα)“. Offensichtlich greift der Alexandriner bei dem

⁴⁶ I,63: ἀγελαρχῶν ἄριστος. Dort als Hirte wird Mose mit dem befähigt, was einen politischer Führer (König) und philosophisch gebildeten Menschen ausmacht I,47f: seine Liebe zur Tugend und sein Hass gegen das Laster (τὸ φιλόκαλον ἦθος καὶ μισοπόνηρον); zu den edelsten Arten der Lebensführung, der beschaulichen und der werktätigen (ὕψ' οὐ γυμναζόμενος πρὸς τοὺς ἀρίστους βίους, τὸν τε θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν); nach der Wahrheit zu streben (τοῦ δοκεῖν ἀλλὰ τῆς ἀληθείας); das Leben nach der rechten Stimme der Natur (τοῦ δοκεῖν ἀλλὰ τῆς ἀληθείας).

⁴⁷ (65) γενόμενος πρὸς τινὶ νάπει θέαμα ἐκπληκτικώτατον ὄρα. βάτος ἦν, ἀκανθῶδες τι φυτὸν καὶ ἀσθενέστατον· οὗτος, οὐδενὸς πῦρ προσενεγκόντος, ἐξαίφνης ἀνακαίεται καὶ περιγεθεὶς ὄλος ἐκ ρίζης εἰς ἀκρέμωνα πολλῆ φλογὶ καθάπερ ἀπὸ τινος πηγῆς ἀνομβροῦσης διέμενε σῶος, οὐ κατακαίόμενος, οἷά τις ἀπαθῆς οὐσία καὶ οὐχ ὕλη πυρὸς αὐτὸς ὢν, ἀλλὰ τροφὴ χρώμενος τῷ πυρί. (66) κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη, τῶν ὀρατῶν ἐμφορῆς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἦν ἂν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι· καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διήγγελλε τρανοτέρᾳ φωνῆς ἡσυχία διὰ τῆς μεγαλοουργηθείσης ὄψεως. (67) σύμβολον γὰρ ὁ μὲν καίόμενος βάτος τῶν ἀδικουμένων, τὸ δὲ φλέγον πῦρ τῶν ἀδικούντων, τὸ δὲ μὴ κατακαίεσθαι τὸ καίόμενον τοῦ μὴ πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων φθαρήσεσθαι τοὺς ἀδικουμένους, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄπρακτον καὶ ἀνωφελὴ γενέσθαι τὴν ἐπιθεσιν, τοῖς δὲ τὴν ἐπιβουλήν ἀζήμιον, ὁ δὲ ἄγγελος προνοίας τῆς ἐκ θεοῦ τὰ λίαν φοβερά παρὰ τὰς ἀπάντων ἐλπίδας κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐξευμαρίζοντος.

Ausdruck ἄγαλμα eine platonische Tradition auf, die die göttliche Erscheinung mit einer sichtbaren Gestalt verbindet.⁴⁸ Diese erste Beschreibung wird dann gleich noch einmal gesteigert, indem Philo den biblischen Begriff ἄγγελος einführt, der aber vorher schon mit der philosophischen Begrifflichkeit εἰκῶν τοῦ ὄντος in Verbindung gebracht wird. Diese „Erscheinung“ (ὄψις) steigert noch einmal nach diesem Vorstellungshintergrund jegliche „nur“ akustisch vermittelte Botschaft zur zukünftigen Aufgabe und Herausforderung des Mose (vgl. das Stichwort μεγαλοουργηθείσης)! Damit lässt es aber der Autor nicht bleiben.

Denn schließlich wird das ganze Phänomen noch einmal überführt in eine letzte – dreifach metaphorische – Deutungsebene, die man durchaus als „allegorisch“ bezeichnen kann (vgl. das Stichwort σύμβολον); Busch, Feuer und Engel werden – in einer Deutung, die auch in der rabbinischen Tradition Widerhall gefunden hat – mit dem in Ägypten leidenden und unterdrückten Volk Israel in Verbindung gebracht. Hier ergänzt Philo offensichtlich die knappe biblische Vorlage, indem er die Verbindung herstellt zwischen der Erscheinung des brennenden Dornbusches mit der Auftrag Gottes an Mose, das Volk aus Ägypten herauszuführen. Auf diese Weise löst Philo das ein, was er zu Beginn seines Traktates angekündigt hatte, dass der Moseerzählung in vielen Teilen besonders wichtig sei, sich ihrer zu erinnern und sie weiterzuerzählen.⁴⁹ So lässt er seinen Protagonisten bewusst in seiner weisheitlichen Entwicklung und Kenntnis wachsen⁵⁰ bis hin sozusagen zum Kulminationspunkt, der Kenntnis und Übergabe der göttlichen Weisung und seiner hintergründigen Pronoia. Es scheint also so zu sein, dass Philo dann dem Literalsinn bzw. einer historisierenden Perspektive aus dem Weg geht, sobald das Gottesbild betroffen ist.⁵¹ Das trifft mit der Beobachtung von Daniel Lanzinger zusammen, der zu dem Traktat *De Abrahamo* (S. 30) bemerkt, dass in den Traktaten der *Expositio* die Relevanz des Literalsinns kontextabhängig zu sein scheint. Auf jeden Fall ist der Alexandriner nicht an einer systematischen Klärung dieser Frage interessiert!

⁴⁸ Vgl. M. Harl/M. Casevitz, Art. ἄγαλμα in HTLS Bd. 1 s.v., Sp. 18: “The ... overview of occurrence of the word ἄγαλμα ... enables us to conclude that the word increasingly settled into the meaning *cultic statue* but that it retained throughout its history the possibility of being used in the original sense of adornment, of an object bringing pleasure, or in the general sense of a statue or image (different from that of εἰκῶν, which implies a representation, which is also a likeness).” Ähnlich auch L. H. Feldman, *Philo's Portrayal* im Vergleich mit der Schilderung bei Josephus (*Ant* 2,267) – ohne das weiter auszuführen, 76: “Indeed, the main difference between Philo’s and Josephus’ presentation of the burning bush incident is that Philo stresses philosophic issues, whereas Josephus is interested in dramatic effect.”

⁴⁹ Vgl. *Vita Mosis* I, 1: „Ich will die würdigen Kreise damit (sc. die Moseerzählungen) bekannt machen, die auf seine Bekanntschaft gerechten Anspruch haben (καὶ γνώριμον τοῖς ἀξιόις μὴ ἀγνοεῖν αὐτὸν ἀποφῆναι).“

⁵⁰ Vgl. o. Anm. 12f.

⁵¹ Zum Gottesbild bei Philo vgl. u.a. G. E. Sterling, *The First Theologian*; J. Ryu, *Knowledge of God*; S. D. Mackie, *Seeing God*.

b) Bei der Beschreibung des Dekalogempfangs auf dem Sinai/Horeb und der damit verbundenen Theophanie⁵² werden die Angaben aus Ex 20,21⁵³ dass er „in das Gewölk, in dem die Gottheit sich befindet, eingetreten sei“, mit einer bei Philo vertrauten „Einleitungsformel“ (τουτέστιν)⁵⁴ weiter erläutert. Das „Gewölk/das Dunkel“ (γνόφος) wird nicht mehr meteorologisch verstanden (I,158), sondern als⁵⁵

die gestaltlose, unsichtbare, körperlose urbildliche Wesenheit der Dinge, wo er das für eine sterbliche Natur Unsichtbare wahrnahm.

Offensichtlich wird hierbei Mose mit hineingenommen in die besondere Perspektive der Schöpfung selbst; in dieser Theophanie verbindet sich damit also auch eine Begegnung mit der immateriellen Welt, sozusagen der „Wahrnehmung des Unsichtbaren“. Der biblische Text wird dadurch grundsätzlich zu einer Explikation der gesamten kosmischen Ordnung. Sozusagen in Partnerschaft mit Gott, an der Seite zum Schöpfer selbst.⁵⁶ Dies ist dann für Mose selbst und seine Bedeutung als „König und göttliche Gestalt“ für das Volk von besonderer Bedeutung.⁵⁷

c) Wie schon kurz angedeutet, verstärkt sich im Zusammenhang der Schilderung der Stiftshütte, also des Begegnungszeltes zwischen Gott und Mose im zweiten Buch der *Vita Mosis*, eine hermeneutische Exegese, die man unter das Stichwort „Allegorese“ subsumieren sollte. Überhaupt verlässt Philo recht unmittelbar nach der ausführlichen Schilderung der Bileam/ Balak-Episode (Num 22–24)⁵⁸ und der Schilderung des

⁵² Vgl. auch später der deutliche Bezug auf die „Stimme Gottes (ὁ θεὸς ... φωνῆς)“, die als „sichtbare Stimme (φωνῆς ὁρατῆς)“ verstanden werden soll, eine Auslegung, die Philo in *Migr.* 47 und *Decal.* 46f (eine Stelle, die Philo dann „allegorisch“ auslegt: καὶ διὰ συμβόλου τι τοιοῦτον) näher erläutert.

⁵³ „Es stand aber das Volk von fern, Mose aber ging in das Dunkel hinein, in dem Gott war (εἰστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν, Μωσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).“ Bei Philo fast wörtlich I,158: εἶς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται.

⁵⁴ Vgl. S. J. K. Pearce, *The Land of the Body*, 88 zu weiteren Belegstellen und weiterführender Literatur.

⁵⁵ εἰς τὴν ἀειδίη καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῆ κατανοῶν. Vgl. A. Scherer, Art. γνόφος in HTLS, s.v. Sp.1919: „the term almost entirely loses its meteorological dimension and becomes a mere figure, symbolizing the invisibility and immateriality of the divine.“ Vgl. *Vita Mosis* II,52: „Wer das Wesen seiner Spezialgesetzgebung genau prüfen will, wird finden, dass sie die Harmonie des Alls anstreben und mit dem Gedanken der ewigen Natur übereinstimmen.“

⁵⁶ Vgl. das Stichwort κοινωνός in *Vita Mosis* I,155!

⁵⁷ Vgl. J. Ryu, *Knowledge*, 145: „This ... seems to move Philo to portray Moses as one who encounters the divine king in the domain of being and then, on that basis, is enlisted as king and ‘god’ over the domain of becoming in general and the nation of Israel in particular.“ Zum Stichwort θεός vgl. z.B. noch *LegAll* I,40; *Migr.* 84; *Somn* II,189 und weiter M.D. Litwa, *Deification. Zur Metapher „König“* vgl. u.a. M. R. Niehoff, *Accommodating* und u. Anm. 82.

⁵⁸ Umstritten ist, ob sich Philo selbst mit diesem Textabschnitt und der Aufnahme der eschatologischen Verheißung eines zukünftigen Herrschers hätte identifizieren können (positiv bewertet z.B. von P. Borgen). Hoffnungsvolle Töne für zukünftige Zeiten könnte man auch in *Vita Mosis* II,43f wiederfinden.

Krieges der Israeliten gegen die Mideaniter (Num 31) am Ende des 1. Buches recht abrupt die chronologische Schilderung mit den folgenden Worten, *Vita Mosis* I,334.⁵⁹

Seine Leistungen als Herrscher sind nun dargelegt worden; jetzt habe ich der Reihe nach von dem zu sprechen, was er als Gesetzgeber und oberster Priester vollbracht hat; denn auch die Befähigung für diese Ämter, die ja besonders zum Königtum passen, war ihm zuteil geworden.

Offensichtlich fügt er über die chronologischen Angaben hinaus nun neue Dimensionen seines Protagonisten ein. Wahrscheinlich sollen religiöse und kulturellen Funktionen stärker in den Fokus gelangen: die Religion des Judentums, die natürlich schon immer dem Autor wichtig gewesen ist, soll für die Lesenden deutlicher und klarer zu erkennen sein. Damit verlässt Philo vorübergehend seine biblischen Vorgaben. Wenn man so will, erhält Mose diese Anweisungen aus der immateriellen Welt so, dass die kultischen Aufgaben Mose zu der politisch, philosophischen Berufung führen, dafür bestätigen und ausstatten! Ohne das wirklich weiter zu begründen oder konkreter zu markieren, liest sich das im Anschluss zu Beginn des zweiten Buches II,1 folgendermaßen.⁶⁰

Das erste Buch handelte von Moses' Geburt und seiner ersten Pflege, ferner von seiner Erziehung und von der Herrschaft, die er nicht bloß vorwurfsfrei, sondern auch sehr rühmlich geführt hat, sowie von seinen Taten in Ägypten, auf den Wanderungen am Roten Meer und in der Wüste, Taten, die eigentlich für jede Fähigkeit der Darstellung zu groß sind, außerdem von den Mühsalen, die er glücklich bestand, und von der teilweise durch ihn erfolgten Landanweisung an die Teilnehmer des Zuges; das vorliegende Buch handelt nun von dem, was damit in engem Zusammenhang steht.

Diese letztlich doch recht allgemeinen Angaben im letzten Satz entheben Philo allerdings nicht, in dem angedeuteten Maß⁶¹ auf seine biblischen Quellen zurückzugreifen. Das geschieht vor allem im Zusammenhang der Schilderung des sog. Stift-

⁵⁹ τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν βασιλείαν πεπραγμένα αὐτῷ μεμῆνυται λεκτέον δ' ἐξῆς καὶ ὅσα διὰ τῆς ἀρχιερωσύνης καὶ νομοθετικῆς κατώρθωσε· καὶ γὰρ ταύτας περιποιήσατο τὰς δυνάμεις ὡς ἀρμοστούσας μάλιστα βασιλείᾳ.

⁶⁰ Ἡ μὲν προτέρα σύνταξις ἐστὶ περὶ γενέσεως τῆς Μουσέως καὶ τροφῆς, ἔτι δὲ παιδείας καὶ ἀρχῆς, ἣν οὐ μόνον ἀνεπιλήπτως ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐπαινετῶς ἤρξε, καὶ τῶν ἐν τῇ Αἰγύπτῳ καὶ ταῖς ὁδοποιρίαις ἐπὶ τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσει καὶ κατὰ τὴν ἐρήμην πεπραγμένων, ἃ δυνάμιν πᾶσαν λόγων ὑπερβάλλει, καὶ προσέτι πόνων οὓς κατώρθωσε καὶ κληρουχίων ἅς ἐκ μέρους ἀπένευμε τοῖς στρατευσαμένοις· ἦν δὲ νυνὶ συντάττομεν, περὶ τῶν ἐπομένων καὶ ἀκολουθῶν. Vgl. die Schlussbemerkung zu den biographischen Angaben in *Vita Mosis* II, 292: Mose als Herrscher/Führer/König (βασιλεὺς), Gesetzgeber (νομοθέτης), Hohepriester (ἀρχιερεὺς) und Prophet (προφήτης)! Philos Darstellung als Priester und Prophet deutet M. R. Niehoff als stimmige Beschreibung des Judentums in einem römischen Kontext, wo zu Philos dortiger Aufenthaltszeit der Kult und die Religion über eine säkulare Politik und kanonische Texte gestellt wird (dies., Philon 141). Dies veranschaulicht Niehoff dann vor allem an der Interpretation des Stiftszeltes (s. mein nächstes Beispiel einer allegorischen Auslegung Philos).

⁶¹ Siehe o. Anm. 26–28.

zettes.⁶² „Das Stiftszelt fungiert als symbolischer Mittelpunkt des Universums, und der Kult, dessen Gründungspriester Mose ist, stellt sich als der Kern des Judentums heraus.“⁶³ Hierbei verwendet Philo – ein wenig überraschend – nun auch immer wieder eine Terminologie, die für seine allegorische Auslegung typisch ist. So schaut Mose in seiner Vision bei den Anweisungen Gottes (II,74)⁶⁴

für die künftige Herstellung der körperlichen Gegenstände *körperlose Bilder im Geist*, nach denen wie von einer urbildlichen Zeichnung und von rein geistigen Mustern sinnlich wahrnehmbare Nachbildungen angefertigt werden sollten.

Hierbei wird von Gott Mose als zukünftigem Priester mitgeteilt (II,76), dass dieses Heiligtum sein soll⁶⁵

unsichtbar stofflos in unsichtbaren Ideen sich in ihm nachgestaltend und abformend, und dieser Form entsprechend wurde der Bau ausgeführt, indem der Künstler diese Eindrücke in den für jeden Gegenstand passenden Stoffen getreu abbildete.

Man wird hier eine Verknüpfung herstellen müssen mit dem Hintergrund der philosophischen Ideenwelt; also der Entstehung und Entwicklung der Dinge überhaupt. Das Innere, das Allerheiligste wird dann dementsprechend so bestimmt, II,82,⁶⁶

dass es *sinnbildlich* die Geisteswelt darstellt, ihre Außenseite aber dem unbedachten Raum und dem Hof, die das Sinnbild der sinnlichen Welt sind.

Der Bezug zum ursprünglichen Schöpfungsgeschehen ist dabei – wo schon angedeutet – nicht zu übersehen, II, 88:⁶⁷

⁶² Vgl. II,71ff anhand des Begriffs (φορητὸν) ἱερόν (vgl. auch II,74: ἔργον ἱερώτατον), ein Begriff ἱερόν, der laut F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 226; vgl. 310) „selbst für die Tempelanlage (sc. in der LXX) lange vermieden worden“ ist. Den Tempel in Jerusalem, damit der aktuelle Bezug der Schilderung des Stifts- und Begegnungszelten aus Exodus, kannte Philo sicher auch aus eigener Anschauung aus einer Wallfahrt dorthin (vgl. *Prov* II, 107; nach anderer Zählung [Loeb] 64).

⁶³ Niehoff, *Philon*, 142.

⁶⁴ τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμαίων **ἀσωμάτους ιδέας τῆ ψυχῆ θεωρῶν**, πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμηματα ἀπεικονισθῆναι. G. E. Sterling, *The Jewish Philosophy*, 151f vermutet hier ein Echo auf Ex 25,8 bzw. etwas später durch das Stichwort τύπος auf Ex 25,40.

⁶⁵ διαζωγραφούμενος καὶ προδιαπλαττόμενος **ἀφανῶς ἄνευ ὕλης ἀοράτοις εἶδεσι**. τὸ δ' ἀποτέλεσμα πρὸς τὸν τύπον ἐδημιουργεῖτο, ἐναποματτομένου τὰς σφραγίδας τοῦ τεχνίτου ταῖς προσφόροις ἐκάστων ὑλικαῖς οὐσίαις.

⁶⁶ ἅπερ ἐστὶ **συμβολικῶς** νοητά, τὰ δ' ἐκτὸς πρὸς τὸ ὑπαιθρον καὶ τὴν αὐλήν, ἅπερ ἐστὶν αἰσθητά.

⁶⁷ ἦν γὰρ ἀναγκαῖον ἱερόν χειροποίητον κατασκευάζοντας τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τοῦ παντὸς τὰς ὁμοίας λαβεῖν οὐσίας, **αἷς τὸ ὅλον ἐδημιούργει**.

Es war natürlich, dass man bei der Errichtung eines Heiligtums von Menschenhand für den Vater und Lenker des Alls die gleichen Substanzen nahm, mit denen er das All gebildet hat.

Besonders herausgestellt wird dabei der sog. Sühnedeckel, von dem es dann heißt, II,96:⁶⁸

er scheint *allegorisch gedeutet* ein Sinnbild der Gnade Gottes und ethisch aufgefasst *ein Sinnbild* der Gesinnung zu sein, die an sich selbst das Gnadenwerk vollzieht, indem sie sich die Aufgabe stellt, den zu unvernünftiger Höhe sich überhebenden und aufblühenden Dünkel durch Liebe zur Demut in Verbindung mit Wissen zu zügeln und zu vernichten.

Die verschiedenen Elemente werden in vollkommenen Zahlenverhältnissen⁶⁹ einander zugeordnet, die beiden Cheruben „als Sinnbilder der beiden Welthalbkugeln (εἶναι σύμβολα τῶν ἡμισφαιρίων ἀμφοῖν)“ gedeutet; dem Altar kommt dann noch einmal eine besondere Bedeutung zu (II,102) und vor allem der Menora, indem er „durch den er auf die Bewegungen der lichtspendenden Sterne hindeuten soll (δι’ ἧς αἰνίττεται τὰς τῶν φωσφόρων κινήσεις ἀστέρων)“. Seine sieben Arme werden dann kosmologisch gedeutet als „Sinnbilder der von den Physikern so genannten (sieben) Planeten (σύμβολα τῶν λεγομένων παρὰ τοῖς φυσικοῖς ἀνδράσι πλανήτων).“⁷⁰

Im Grunde spiegelt sich hier in dieser Darstellung das wider, was Philo in einem grundsätzlichen Leitmotiv zu Beginn seines zweiten Bandes in dieser Weise zum Ausdruck und mit seiner Darstellung der Mosegestalt in Zusammenhang gebracht hat, II,46–48, wie zu Beginn angedeutet:⁷¹

⁶⁸ ὅπερ ἔοικεν εἶναι **σύμβολον** φυσικώτερον μὲν τῆς ἰλῶ τοῦ θεοῦ δυνάμεως, **ἠθικώτερον** δὲ διανοίας πάλιν, ἰλῶ δ’ ἑαυτῆ, τὴν πρὸς ὕψος ἄλογον αἴρουσαν καὶ φυσῶσαν οἴησιν ἀτυφίας ἔρωτι σὺν ἐπιστήμῃ στέλλειν καὶ καθαιρεῖν ἀξιούσης. In ähnlicher Weise unterscheidet Philo diese beiden Seiten einer allegorischen Interpretation z.B. grundsätzlich auch *LegAll* I,39; II,12 und *QGen* II,12; III,3 und *Abr* 99 als Interpretationstätigkeit der φυσικοὶ ἄνδρες, ein Begriff, der bei Philo neben *Opif* 132; *SpecLeg* III,117; *Post* 7 auch in *Vita Mosis* II,103 erscheint. Vgl. S. DiMattei, *Moses’ Physiologia*.

⁶⁹ Zur grundlegenden Bedeutung der Zahlenverhältnisse vgl.u. Anm. 110.

⁷⁰ Vgl. II,117 zur Kleidung des Hohepriesters, die in ihren einzelnen Teilen das Weltall widerspiegelt. Ähnlich schon in Sap 18,24. Oder auch die Deutung der 12 Quellen Ex 15,27 auf die 12 Stämme Israels und die 70 Palmen dort auf die 70 Führer (γενάρχαι) Israels in *Vita Mosis* I,188f.

⁷¹ (46) τούτων τοίνυν τὸ μὲν ἐστὶν **ἱστορικὸν μέρος**, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις, ὑπὲρ οὗ δευτέρον λέξομεν τὸ πρότερον τῆ τάξει πρότερον ἀκριβώσαντες. (47) ἔστιν οὖν **τοῦ ἱστορικοῦ** τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν, τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δ’ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων. οὐ δὲ χάριν ἐνθῆνδε τῆς νομοθεσίας ἤρξατο τὰ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις ἐν δευτέρῳ θεῖς, λεκτέον. (48) οὐ γὰρ οἶά τις συγγραφεὺς ἐπετήδευσε παλαιῶν πράξεων καταλιπεῖν ὑπομνήματα τοῖς ἔπειτα τοῦ ψυχαγωγῆσαι χάριν ἀνωφελῶς, ἀλλ’ ἠρχαιολόγησεν ἀνωθεν ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, ἵν’ ἐπιδείξῃ δύο τὰ ἀναγκαϊότατα· ἐν μὲν τὸν αὐτὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου καὶ ἀληθεῖα νομοθέτην, ἕτερον δὲ τὸν χρησόμενον τοῖς νόμοις ἀκολουθίαν φύσεως ἀσπασόμενον καὶ βιωσόμενον κατὰ τὴν τοῦ ὄλου διάταξιν ἀρμονίᾳ καὶ συμφωνίᾳ πρὸς ἔργα λόγων καὶ πρὸς λόγους ἔργων.

(46) Von diesen Schriften ist ein Teil *geschichtlichen Inhalts*, der andere enthält Gebote und Verbote, über den wir in zweiter Reihe sprechen wollen, nachdem wir den ersten der Anordnung nach auch zuerst ausführlich behandelt haben. (47) Von dem *geschichtlichen Teil* handelt ein Abschnitt von der Schöpfung der Welt, der andere von der Geschichte der einzelnen Geschlechter,⁷² und zwar einerseits von der Züchtigung der Gottlosen, andererseits von den Ehren der Gerechten. Weshalb er nun damit seine Gesetzgebung begann und die Gebote und Verbote in die zweite Reihe stellte, davon müssen wir jetzt sprechen. (48) Nicht wie sonst ein Geschichtsschreiber befasste er sich damit, die Aufzeichnung von Ereignissen alter Zeiten der Nachwelt nutzlos nur zur Unterhaltung zu überliefern, sondern er ging auf die allerälteste Zeit zurück und begann mit der Schöpfung des Alls, um zwei sehr wichtige Lehren zu geben: erstens dass der Vater und Schöpfer der Welt und der wahrhafte Gesetzgeber ein und dasselbe Wesen ist, und zweitens dass, wer nach diesen Gesetzen leben will, freudig nach Übereinstimmung mit der Natur streben und dem Gesetz des Alls gemäß in vollem Einklang seiner Worte mit seinen Handlungen und der Handlungen mit seinen Worten leben wird.

Ganz eindeutig setzt sich Philo hierbei in seiner Darstellung von dem ab, was in der griechischen Tradition unter dem Begriff eines „Mythos“ einzuordnen wäre.⁷³ Dem entspricht dann auch die im Anschluss an diesen Passus folgende Abgrenzung Moses als (jüdischem) Gesetzgeber von anderen scheinbar vorbildlichen νομοθετοί.⁷⁴ Andererseits scheut er sich doch nicht – wie exemplarisch dargelegt – allegorische Elemente, moralisierende Interpretationen⁷⁵ oder symbolisierende Auslegungen⁷⁶ in seine Darstel-

⁷² Vgl. eine ähnliche doppelte Perspektive auf den Pentateuch in Praem 2: „Der geschichtliche Teil (sc. des Pentateuch) enthält die Lebensbeschreibungen tugendhafter und lasterhafter Männer, sowie die Strafen und Belohnungen, die ihnen in jedem Zeitalter zugemessen wurden (τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος ἀναγραφῆ βίων ἐστὶ σπουδαίων καὶ πονηρῶν καὶ τὰ ὀρισθέντα ἑκατέρους ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς).“ Zu diesen beiden Texten vgl. M. R. Niehoff, *Jewish Exegesis*, 172 mit dem Verweis auf das entscheidende Argument: „that there is an intrinsic connection between the creation and the laws, both parts of Scripture reinforcing each other.“

⁷³ Vgl. hierzu die Ausführungen bei A. Kamesar, *Biblical Interpretation*, 9ff.

⁷⁴ Der Begriff des νομοθέτης erscheint für Mose in *Vita Mosis* besonders häufig (= 16x; z.B. programmatisch schon in I,1); die Abgrenzung von anderen νομοθετοί hier, I,2 und II,12. Vgl. hierzu L. H. Feldman, *Philo's Portrayal*, 268ff. Es ist dies die häufigste Bezeichnung seines Protagonisten überhaupt in seinen Werken. Vgl. zu diesem Begriff W. Gutbrod, ThW IV (1942), 1082 und auch F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 125.

⁷⁵ Vgl. die Interpretation der Früchte/Nüsse/Mandeln (κάρυον) der Priester aus Num 17,23 in II, 180–186 als „Sinnbild für die ringende Seele, womit er (sc. Mose) sie (sc. die Israeliten) zur Tugend anspornen zu müssen glaubt, indem er lehrt, dass ihrer Erlangung Mühe vorhergehen muss: bitter, widerwärtig und hart ist die Arbeit, aus der das Glück erwächst; deshalb ist Verweichlichung zu vermeiden (τοῦτο ποιεῖται σύμβολον ἀσκητικῆς ψυχῆς, ἀφ' οὗ προτρέπεται αὐτὴν οἴεται δεῖν ἐπ' ἀρετὴν ἀναδιδάσκων, ὅτι πόνω προεγυχεῖν ἀναγκαῖον· πικρὸν δὲ καὶ ἀντιτυπὲς καὶ σκληρὸν ὁ πόνος, ἐξ οὗ φέρεται τάγαθόν, οὐ χάριν οὐ μαλακιστέον.).“

⁷⁶ Vgl. über die behandelnden Texte hinaus noch – wie schon einmal kurz angedeutet (vgl. o. Anm. 65) – die Auslegung von Ex 26 in § II,84 der Stoffe des Stiftszeltes; oder die Exegese von Ex 25 mit der Erklärung zu den Cherubim. Im Grunde bestätigt sich hier das zu dem vorherigen Textabschnitt Gesagte: wenn es um das Gottesverhältnis geht, verstärkt Philo die allegorischen Verständnishintergründe!

lung aufzunehmen – auch wenn sie keinen wirklichen Schwerpunkt in diesem Traktat bilden.⁷⁷ Auf jeden Fall wird durch die allegorische Auslegung und die Orientierung an den ihm bekannten philosophischen Traditionen seiner Zeit die Beziehung des traditionellen religiösen jüdischen Textes auf die allgemeinen, weltweiten Einsichten von Philosophie, Kultur und Ethik deutlich herausgestellt⁷⁸ und ihre allgemeinmenschliche Anerkennung im religiösen Diskurs seiner Zeit eingefordert.⁷⁹

2. PHILO UND MOSE IN IHRER PHILOSOPHISCHEN FUNKTION⁸⁰

2.1. Zu Beginn des zweiten Buches bekennt sich Philo ganz deutlich zu einer philosophisch ausgerichteten Perspektive in seiner Mosedarstellung, wenn er in einem berühmten Statement konstatiert, II,2:⁸¹

Man sagt ganz zutreffend, dass die Staaten nur dann zu günstigeren Verhältnissen fortschreiten können, wenn *entweder die Könige Philosophen werden oder die Philosophen Könige*. Es wird sich nun zeigen, dass Moses in hohem Masse nicht nur diese Fähigkeiten, die des Königs und des Philosophen, in einer Person aufwies, sondern noch drei andere, von

⁷⁷ Vgl. G. E. Sterling, *Philo of Alexandria's Life of Moses*, 40, Anm. 53.

⁷⁸ Als ein späteres, christliches Beispiel mit einer ähnlichen Tendenz vgl. die Schilderung von Augustin, dass sich ihm – auf Grund der allegorischen Auslegungsmethode, die er bei den Vorträgen des Ambrosius kennengelernt hatte – das „Alte Testament“ in ganz neuer Weise überzeugend erschlossen hat (*Confessiones* V,14,24)!

⁷⁹ Nach stoischer Hermeneutik, wie z.B. bei Chrysipp belegt, kommt es beim Studium der natürlichen Dinge zunächst zur logischen, dann zu ethischen und schließlich zur physischen/physikalischen Ebene (SVF II, 42.44). Bei Philo wechseln aber hierzu die Begriffe und Reihenfolgen. Zum Hintergrund der in § II,103 u.ö. erwähnten Menschen (φυσικοί ἄνδρες) vgl. S. DiMattei, *Moses' Physiologia*. Otto Kaiser benennt diese – negative und kritisch beurteilten – Personen als „Naturphilosophen“, „d.h. Theologen“, in „Metapher und Allegorie“, in: *Studien zu Philon*, 321 Anm. Vgl. Winston/Dillon, *Two treatises*, 80 und dort die Hinweise auf Proclus und seine Timaios-Interpretation.

⁸⁰ Vgl. M. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* (franz. 2004), Brill Leuven u.a. 2012, bes. das Kapitel 7 „Philo and Philosophy“, 159–179; wo sie allerdings nur auf eine einzige Stelle in *Vita Mosis* [II,212] eingeht. Vgl. hierzu eine Tübinger Konferenz mit dem Leitthema „Philo of Alexandria in the Context of the Roman Empire (22.–24.5.2022)“, bei der der Traktat *De Vita Mosis* im Vortrag von Jason König literarisch eine entscheidende Rolle spielte: „Human and Environment in Philo's On the Life of Moses“, und kritisch zu diesem Bereich M. Forschner, *Philo philosophus?*, passim.

⁸¹ φασὶ γὰρ τινες οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, μόνως ἂν οὕτω τὰς πόλεις ἐπιδοῦναι πρὸς τὸ βέλτιον, ἔὰν <ῆ> οἱ βασιλεῖς φιλοσοφῆσωσιν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν. ὁ δ' ἐκ περιττοῦ φανεῖται μὴ μόνον ταύτας ἐπίδειξιμῆτος τὰς δυνάμεις ἐν ταύτῳ, τὴν τε βασιλικὴν καὶ φιλόσοφον, ἀλλὰ καὶ τρεῖς ἑτέρας, ὧν ἡ μὲν πραγματεύεται περὶ νομοθεσίαν, ἡ δὲ περὶ ἀρχιερωσύνην, ἡ δὲ τελευταία περὶ προφητείαν. Vgl. J. Ryu, *Knowledge of God*, 132: „Running throughout the Philonic exegetical corpus is the idea that Moses attained the summit of Philosophy.“ Vgl. z.B. auch sein eigenes Statement, „man müsse philosophieren, wofür die Zahl Sieben, die perfekte Zahl, als Urbild zu gelten habe“ (*Decal* 100: παράδειγμα καὶ τοῦ δεῖν φιλοσοφεῖν ἢ ἑβδόμη). Weiter *Her* 301 (Mose als φιλόσοφος καὶ θεοφράδμων ἀνὴρ) und *Opi* 8; oder die Kennzeichnung Philos bei Josephus, *Ant* 18,259.

denen die eine auf dem Gebiet der Gesetzgebung sich bewegt, die zweite auf dem des Oberpriestertums und die letzte auf dem der Prophetie.

Es ist ganz offensichtlich, dass sich Philo hier auf eine grundlegende Bestimmung bei Plato bezieht, dass ein Staat nur dann bestehen und Fortschritte machen kann, wenn Könige Philosophen sind und/oder Philosophen die staatlichen Aufgaben und Verantwortung eines Königs übernehmen (Rep V,473D).⁸²

2.2. Auch schon im ersten Buch werden solche philosophischen Verknüpfungen sichtbar; z.B. offensichtlich bei der Schilderung von Moses Leben als Hirte in „Arabien“, wo er „immer die Lehren der Philosophie“ (ἐπονεῖτο φιλοσοφίας ἀνελίττων ἀεὶ δόγματα) überdenken und sich ihnen widmen konnte (I,48). Und an besonders herausgehobener Stelle in der Aufnahme von Ex 3,14,⁸³ wobei in der Gottesbezeichnung ihm die LXX schon die entscheidende Basis liefert. Denn auf die Frage des Mose am Sinai/Horeb I,74 (vgl. Ex 3,13):⁸⁴

Wenn sie nun fragen, wie der Name dessen sei, der mich gesandt, werde ich nicht als ein Betrüger erscheinen, wenn ich selber ihn nicht zu nennen weiß?

antwortet Gott in der Stimme des Engels, I,75:⁸⁵

Zuerst sage ihnen, *dass ich der Seiende bin*, damit sie, über den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden belehrt, auch die Lehre vernehmen, dass es für *mich, dem allein das Sein zukommt*, überhaupt keinen mein Wesen treffenden Namen gibt.⁸⁶

⁸² Vgl. *Resp* 499b-c; *Pol.* 293; in der Literatur u.a. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal*, 282. Vgl. auch die Anspielungen in *Vita Mosis* I,31; R. Sprague, *Plato's Philosopher-King*; weiter das Kapitel „Moses as a philosopher-king“ bei F. Damgaard, *Recasting Moses*, 75–80 und o. Anm. 28.

⁸³ Vgl. D. Zeller, *Gott*, 14: „Die griechische Übersetzung von Ex 3,14 liefert Philo nun den Begriff, um diese Eigenheit Gottes zur Sprache zu bringen. Gott offenbart sich dem Mose als ὁ ὢν.“ Oder F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 253 zu Ex 3,14 LXX: „Textintern wird so eine Kurzformel geschaffen, unter der der unaussprechliche Gottesname doch aussprechbar und sogar verständlich wird.“

⁸⁴ ἔάν οὖν, φησί, πυνθάνωνται, τί τὸ ὄνομα τῷ πέμψαντι, μηδ' αὐτὸς εἰπεῖν ἔχων ἄρ' οὐ δόξω διαπατάν.

⁸⁵ ὁ δὲ „τὸ μὲν πρῶτον λέγε“ φησὶν „αὐτοῖς, **ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν**, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ' ἐμοῦ κυριολογεῖται. **ὧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι**.

⁸⁶ Die „Namenlosigkeit Gottes“ (ἀκατονόμαστος) ist ein interessanter, immer wiederkehrender Aspekt des Philonischen Gottesverständnisses; vgl. *Mut.* 11–15; *Somn.* I,67. II,230; *De Deo* 4 u.ö.

Schon durch die „Vorgabe“ der LXX ist deutlich und gilt nun auch für Philo:⁸⁷ „Die Übersetzung von Ex 3,14 mit Hilfe des Partizips ὁ ὢν schlägt, ob absichtlich oder nicht (*G.Sch.*: für Philo sicher gewollt!), eine Brücke zur platonischen Philosophie als Theorie des Seins.“

2.3. Diese Grundlage wird an vielen Stellen aufgenommen; so auch im zweiten Buch bei seiner dritten Thematik zu Mose, seine Darlegung vom Mose als Priester. Das liest sich in II,67 so:⁸⁸

So wurde er (sc. Mose) denn wie nur wenige andere von Liebe zu Gott erfüllt und zugleich ein Liebling Gottes, begeistert von himmlischer Liebe, von hoher Ehrfurcht für den Herrn des Alls durchdrungen und selbst hinwiederum von Gott geehrt. Die dem Weisen angemessene Ehre aber *ist der Dienst des wahrhaft Seienden*, und der Dienst Gottes ist das Amt des Priesters. Dieses Ehrenamtes nun, des größten Glückes, das es in der Welt geben kann, wurde er gewürdigt, indem er durch göttliche Offenbarungen über jegliche heilige Verrichtung und jeden heiligen Dienst belehrt wurde.

Diese Bestimmungen passen nun sehr gut zusammen mit Philos Ausführungen zum Stiftszelt, der wir schon vorher begegnet sind.⁸⁹ Mose ist ja – im Auftrag Gottes – der Gründungspriester des jüdischen Kultes.⁹⁰

2.4. Die Erfahrung des Gesetzgebers auf dem Sinai/Horeb wird dann in ganz ähnlicher Weise abgegrenzt durch die Schilderung des Abfalls vom Gott der Väter und die Anfertigung des „Goldenen Kalbes“ durch das Volk (Ex 32).⁹¹ Das drückt Philo wie vorher aus II,161:⁹²

⁸⁷ F. Siegert, aaO. 254: „Die Rückgriffe Philons auf Ex 3,14 sind unzählig und sind Grundlage seiner Theologie.“ Oder 344: so zeigt Philo auch an dieser Stelle seinen „Einfluss der Septuaginta ...“, wo er das ‚Seiende‘ (τὸ ὄν) Platons maskulinisch benennt, in Rückgriff auf Ex 3,14: ὁ ὢν; das ist etwa in der Hälfte der Fälle.“

⁸⁸ τοιγαροῦν μετ’ ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλῆς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ’ ἔρωτος οὐρανόθεν καὶ διαφερόντως τιμήσας τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός καὶ ἀντιτιμηθεὶς ὑπ’ αὐτοῦ· τιμῆ δ’ ἀρμόττουσα σοφῶ **θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν**· ἱερωσύνη δὲ θεραπείαν ἐπιτετήδευκε θεοῦ. τούτου τοῦ γέρωσ, οὐ μείζον ἀγαθὸν ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔστιν, ἤξιούτο χρησιμοῖς ἕκαστα τῶν εἰς τὰς λειτουργίας καὶ ἱεράς ὑπηρεσίας ἀναδιδασκόμενος.

⁸⁹ S.o. Anm. 65.

⁹⁰ Vgl. darum etwas später die hierfür notwendige Begründung in II,71: Mose „wurde in die geheimen Weihen des Priesteramtes eingeführt und über alles belehrt und zwar zuerst über das, was ja auch im Rang das Erste ist, über die Einrichtung des Heiligtums und seines Inhalts.“

⁹¹ Vgl. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal*, 140–156.

⁹² νομίσαντες οἱ μὴ βέβαιοι τὰς φύσεις, ὥσπερ ἀναρχίας γενομένης, ἄφετοι πρὸς ἀσέβειαν ὥρμησαν καὶ ἐκλαθόμενοι **τῆς πρὸς τὸ ὄν ὁσιότητος** ζηλωταὶ τῶν Αἰγυπτιακῶν γίνονται πλασματῶν.

als ob völlige Führerlosigkeit eingetreten wäre, gaben sie sich zügellos unfrohem Tun hin und wurden, *die Ehrfurcht gegen das wahrhaft seiende Wesen vergessend*, Verehrer der ägyptischen Gebilde.

Es fällt auf, dass Philo diese Episode vom Goldenen Kalb gleich zwei Mal im Traktat unterbringt.⁹³ Natürlich ist der hier betonte Gegensatz der jüdischen Religion und Kultur gegenüber der ägyptischen besonders hervorgehoben und alles andere als zufällig.⁹⁴ Auf Grund dieses Gegensatzes (und natürlich grundsätzlich gegenüber paganen Kulte(n)) konnte und wollte Philo offensichtlich seine religiöse, kritische Grundüberzeugung betont herausstellen. Andererseits kann er dadurch einen logischen und überzeugenden Grund aufzeigen, warum Israel aus Ägypten fliehen musste. Auch ist es dabei sicherlich nicht zufällig, dass Ägypten und die Ägypter als die wichtigste Volksgruppe dargestellt werden, von denen Juden sich scharf abzugrenzen und abzusehen haben, bzw. ihre Verehrung des Apis-Stieres und der damit verbundene Tierkult.

Besonders ausführlich geht Philo dann noch einmal etwas später – innerhalb der Schilderung der Bestrafung durch Steinigung des Sohnes der Schelamit (Lev 24) und vor der Auslegung der Sabbatgebote und -bestimmungen⁹⁵ – auf seine Gottesvorstellung ein – in einer Reflexion des Begriffs θεός, in *Vita Mosis* II,205ff.⁹⁶

Aber offenbar hat das vorliegende Gesetz mit dem Worte „Gott“ *nicht den Höchsten/Ersten, den Schöpfer des Alls*, sondern die heidnischen Götter im Sinne. Fälschlich heißen „Götter“ die Kunstwerke von Malern und Bildhauern; denn mit Bildsäulen von Holz und Stein und ähnlichen Werken ist die Welt angefüllt, und ihrer Beschimpfung muss man

⁹³ *Vita Mosis* II,161–173 und II 270–274 (darüber hinaus noch rund 7x in anderen Traktaten!).

⁹⁴ Vgl. meinen Aufsatz „Religiöse Identität im Fokus“, wo der Schwerpunkt auf den beiden apologetischen Traktaten Philos liegt, die in der Literatur oft auch als Hintergrund und Herausforderung des Traktates *Vita Mosis* vermutet und angenommen wird; vgl. z.B. M. R. Niehoff, *Philon*, 129f u.ö.; vorher schon S. J. K. Pearce, *The Land of the Body*, passim; vgl. 303: „Philo puts the Golden Calf firmly in the category of perverse religious practice which venerates creation instead of the creator ... This is the kind of impiety which Philo especially associates with foreign influences ... Philo's version of the creation of the Golden Calf puts great emphasis on the Egyptian characteristics of this cult.“

⁹⁵ Am Sabbat beschäftigen sich die Juden – so die Behauptung des Alexandriner – mit der Philosophie (II,211; vgl. § 215: ἀλλὰ μόνῳ τῷ φιλοσοφεῖν): „mit der echten Philosophie, die aus dreierlei, aus Entwürfen, Worten und Handlungen, in ein einheitliches Wesen wohl zusammengefügt ist, zur Erwerbung und zum Genuss der Glückseligkeit (II,212: ἀλλὰ τῷ τῷ ὄντι φιλοσοφεῖν, ὅπερ ἐκ τριῶν συνύφανται, βουλευμάτων καὶ λόγων καὶ πράξεων, εἰς ἓν εἶδος ἡρμοσμένων πρὸς κτήσιν καὶ ἀπόλαυσιν εὐδαιμονίας).“ Vgl. § 216 „die Philosophie der Väter“ (τὴν πάτριον φιλοσοφίαν). Natürlich geht Philo auch in anderen Traktaten auf dieses entscheidende Thema der Sabbatbeschäftigung in ähnlicher Weise ein; vgl. *Prob* 80; *Contempl* 30–32; *Somn* II,127 u.ö.

⁹⁶ ἀλλ' ὡς εἴοικε „θεοῦ“ τὰ νῦν οὐχὶ τοῦ πρώτου καὶ γεννητοῦ τῶν ὄλων ἀλλὰ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι μέμνηται· ψευδώνυμοι δ' εἰσὶ γραφέων καὶ πλαστών τέχνης δημιουργοῦμενοι· ζῴων γὰρ καὶ ἀγαλμάτων καὶ τοιοῦτοτρόπων ἀφιδρυμάτων ἢ οἰκουμένη μεστὴ γέγονεν, ὧν τῆς βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐθίζῃται τῶν Μουσεῶς γνωρίμων συνόλω θεοῦ προσρήσεως ἀλογεῖν· ἀξιοτιμωτὴ γὰρ καὶ ἀξιεραστὸς ἡ κλήσις.

sich enthalten, damit keiner der Jünger des Moses sich gewöhne überhaupt die Benennung „Gott“ geringzuachten; denn diese Bezeichnung ist hochbedeutsam und verehrendwert.

Natürlich können wir hier nicht der Darstellung des erstaunlich selten verwendeten Begriffs θεός bei Philo weiter nachgehen.⁹⁷ Schon bei der Beschreibung der Kleidung des Hohepriesters (vgl. II,114) hatte Philo angemerkt, dass der Gottesname eigentlich unaussprechlich ist (und vom Hohepriester nur einmal am Großen Versöhnungstag ausgesprochen werden darf). Anders als beim Begriff κύριος verbindet Philo mit θεός vor allem die „Güte Gottes und seine gnädige Kraft“.⁹⁸ Hier in *Vita Mosis* stellt Philo deutlich heraus, dass schon die Vernunft, Klugheit und Frömmigkeit es verbietet, Gottes Name leichtfertig zu verwenden oder geringzuachten. Letztlich verbindet das grundlegend seine Perspektive mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit.

In diesem Sinne ist es entscheidend wichtig wahrzunehmen, dass in dem Traktat *Vita Mosis* neben dem grundlegenden Versuch die Funktion des Mose als Gesetzgeber auch seine Rolle nicht nur als die grundlegend weise, sondern auch als die in der Philosophie bewanderte und sie zu ihrer wahren Funktion und Bestimmung zu bringende zentrale Gestalt herausgearbeitet werden soll!⁹⁹

3. MOSE ALS „HERMENEUT“

Im Zusammenhang mit einer „Spurensuche zur Hermeneutik von Philo von Alexandrien“ darf der Abschnitt nicht fehlen, der Mose dezidiert mit dem Prädikat „Hermeneut“ (ἑρμηνεύς / ἑρμηνευτής) versieht und in dem das Verb ἑρμηνεύω mehrmals verwendet wird, *Vita Mosis* 187ff. Seit langer Zeit wird dieser Abschnitt ausführlich diskutiert,¹⁰⁰ wenn es um das sog. Inspirationsverständnis des Alexandriner und

⁹⁷ Philo verwendet ja viel häufiger θεῖος. Vgl. z.B. schon H. Kleinknecht, ThW III (1938) S. 122: „Es ist ein Lieblingsausdruck des gebildeten Schriftstellers im klassischen und noch mehr im hellenistischen Griechisch, aber auch in LXX, bei Philo und Josephus.“ Weiter auch L. H. Feldman, aaO., S. 331f. 339 mit Verweis auf 555 Stellen, an denen Philo diesen Begriff verwendet.

⁹⁸ D. Zeller, *Gott*, 26.

⁹⁹ Vgl. M. R. Niehoff, *Philo's Role*, 36: „Philo is important beyond the Jewish community, who may have wondered how Scripture and philosophy can be reconciled.“ In diesem Aufsatz vor allem in Bezug zu Philos Allegorischem Kommentar, was aber sicher in ähnlicher Weise für *De Vita Mosis* – wenn auch vielleicht unter einem anderen Schwerpunkt – vorauszusetzen ist! Vgl. auch den Titel die gesammelten Studien von D. T. Runia unter dem programmatischen Titel *Exegesis and Philosophy*; aber auch schon Y. Amir, *Authority*, 438: „Moses is for him (sc. Philo) both the receiver of Divinely proclaimed truth and a member of the Philosophic guild ... To be sure, Moses is of all philosophers the one who reached the peak of philosophy.“ Weiter G. E. Sterling, *Platonizing Moses*.

¹⁰⁰ Vgl. z.B. eine der ersten bleibend wichtigen Monographien, die Philo zum Gegenstand haben, das Werk des dänischen Theologen C. F. Hornemann (1751–1830): *Observationes ad illustrationes doctrinae (!)*, der aus der Schule des Göttinger Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis stammt; Siehe H. Burkhardt, *Inspiration*, 7f.

dann auch in der theologischen – vor allem protestantischen – Tradition zum Dogma der Inspiration im Sinne von 2 Tim 3,16 geht.

Schon in der Einleitung zum zweiten Buch *Vita Mosis* II,1 erscheint für Mose der Ausdruck νομοθέτης τῶν Ἰουδαίων, κατὰ δέ τινας ἐρμηνέως νόμων ἱερῶν, auch wenn hier noch nicht ganz deutlich wird, wie sich Philo selbst einordnet in den Beschreibungen und Charakterisierungen seines Protagonisten.¹⁰¹ Auf jeden Fall kommt es ihm insgesamt darauf an, Mose in einer vierfaltigen Form zu präsentieren: als Gesetzgeber (νομοτέτης), als besten Herrscher (ἄριστον βασιλέα), als Hohepriester (ἀρχιερέα) und als bewährtesten Propheten (προφήτης δοκιμώτατος), wie es dann in der Wiederaufnahme der Eingangsbemerkungen hier in diesem Abschnitt (II,187) unterstrichen wird.

Nach diesem mehr oder weniger klar gegliederten Gesamtaufriß seines Werkes, wobei allerdings die Charakterisierung als Hohepriester nur kurz gestreift wird, beschreibt Philo insgesamt den Patriarchen als unvergleichbaren und vorbildlichen Propheten, zu dessen grundlegenden Aufgaben auch die Funktion der Vermittlung und Übersetzung der göttlichen Offenbarung gehört. Wie dieser Vorgang genau zu charakterisieren ist, wird nur vage angedeutet; was dann in der Auslegungsgeschichte zu sehr unterschiedlichen Ausdeutungen des Offenbarungs- oder Inspirationsvorgangs geführt hat. Immerhin wird zum Schluss des Abschnittes (§ 191) deutlich der Begriff der ἐρμηνεία von der προφητεία unterschieden.¹⁰²

Dabei ist bemerkenswert, dass Philo die heiligen Schriften nicht nur als ein fixiertes, vorgegebenes und verbindliches Buch versteht, sondern als ein lebendiges Wort, als Gottes wegweisende und unveränderbare Offenbarung für die ganze Welt; was dann in anderen Kontexten als verbindliches Naturgesetz und göttliche Schöpfungsordnung zum Ausdruck gebracht wird.¹⁰³

Natürlich kennt Philo den sprachlichen Vorgang des Übersetzens eines Textes in eine weitere/fremde Sprache:¹⁰⁴ das kann die ungehinderte, durch nichts gestörte

¹⁰¹ Vgl. auch die mehr oder weniger Gleichsetzung verschiedener Tätigkeiten in der leider nur armenisch überlieferten Stelle *De animalibus* 7, wo allerdings ein griechisch überlieferter Text formuliert Διδάσκουσι μὲν οἱ τὰς ἰδίας τέχνας μυσούντες ἑτέρους, ἐρμηνεύουσι (= ἐρμηνεύς?) δὲ οἱ ἄλλοτριαν ἀκοὴν εὐστοχίᾳ μνήμης ἀπαγγέλλοντες.

¹⁰² Z.B. unterschied A.F. Gförer, *Philo*, 55 auf der einen Seite ein Sprechen Gottes, dass der Prophet dann als ein Dolmetscher vermittelt, von einem Art Wechselgespräch zwischen Gott und dem Propheten, und schließlich die besonders wirksame und dann weiter auch bei Philo belegte Vorstellung, dass der Prophet in einen Zustand der Begeisterung oder Ekstase gerät. Vgl. die Begriffe ἐπιθειάσαστος καὶ ἔξ αὐτοῦ κατασχεθέντος in § 188.

¹⁰³ Vgl. *Vita Mosis* II,48.52; auch Opif 1ff u.δ. Siehe Runia, PACS 1, 106f, Excursus "Law, cosmos and nature".

¹⁰⁴ Vgl. z.B. *Vita Mosis* II, 25ff. „Ursprünglich waren die Gesetze in chaldäischer (= hebräischer) Sprache abgefasst worden ... (es war aber ungenügend, dass sie sich) bei der nichtgriechischen allein finden, der hellenische Teil dagegen ihrer für immer unteilhaftig sein sollte, und gingen deshalb daran sie zu übersetzen“ (πρὸς ἐρμηνείαν τὴν τούτων ἐτρέποντο). Ähnlich II,34, dass es eine große

unmittelbare Mitteilung sein, wie sie Philo bei der Erklärung des λογείον genannten priesterlichen Brustschildes verdeutlicht (*Vita Mosis* II § 129). Neben der Schilderung der Offenbarung des Dekalogs am Sinai/Horeb führt Philo als biblische Beispiele für die von ihm „prophetisch“ genannte Tätigkeit den Seher Bileam an. Weiterhin kennt er natürlich auch die Funktion und Bedeutung Aarons für das Sprechen und die Vermittlung seines Bruders. Schließlich führt dieses Phänomen zu Philos eigenen Erfahrungen und Umsetzungen für seine Schriften und seine Botschaft, wo er an einer Stelle ausdrücklich davon spricht, dass es sich in ihm „dolmetscht“ – eine Textstelle, die deswegen heraussticht ist, weil Philo ziemlich selten über sich und seine Hintergründe und spirituellen Erfahrungen spricht, Migr 35:¹⁰⁵

„Ich erhielt nämlich einen Zustrom von Verstehen, einen Genuss von Licht, eine ungemein scharfsichtige Vision und distinktive Klarheit der Dinge, wie sie sich augenfällig aus vollkommen klarer Erweisung ergeben kann,“¹⁰⁶

Nicht nur der Gesetzgeber, sondern auch Philo selbst schlüpft damit in die spirituelle Rolle des Offenbarers und Hermeneuten.¹⁰⁷

4. PHILO IM GEFOLGE DES ERZVATERS MOSE

Ein letzter Aspekt ist darum am Schluss noch kurz aufzunehmen. Es ist der Verdienst von D.M. HAY, dass die Funktion des Autors selbst sich aller Wahrscheinlichkeit hinter der Mosegestalt in seinem Traktat verbirgt.¹⁰⁸ Wir haben schon einmal kurz angemerkt, dass Philo gelegentlich in seinen Traktaten auf andere eigene Werke verwiesen hat.¹⁰⁹ Das ist auch in *Vita Mosis* an einer Stelle der Fall, II,115:

Aufgabe sei: „in Orakeln offenbarte Gesetze zu übersetzen“ (θεσπισθέντας νόμους χρησμοῖς διερμηνεύειν).

¹⁰⁵ Vgl. nur noch *SpecLeg* III,1f; *Cher* 27 und *Somn* II,252.

¹⁰⁶ Übersetzung nach SAPERE XXX z.St.: σχεδὸν γὰρ ἐρμηνεύει εὖρεσιν, φωτὸς ἀπόλασιν, ὄξυδερκεστάτην ὄψιν, ἐνάργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἷα γένοιτ' ἂν δι' ὀφθαλμῶν ἐκ σαφεστάτης δείξεως. Allerdings ist der Text nicht ganz klar: Cohn/Wendland übernimmt – wie hier SAPERE – den Korrekturvorschlag von Markland, der das unverständliche σχεδὸν γὰρ ἐρμηνεύει εὖρεσιν ändert in ἔσχον γὰρ ἐρμηνείας ῥεύσιν.

¹⁰⁷ Vgl. zu diesem Phänomen, das ihm nach seinen Angaben bei seiner Arbeit oft (μυριάκις) widerfuhr, u.a. J. Whitlock, *Schrift und Inspiration*, 119f; H. Burkhardt, *Inspiration*, 160: „das Motiv des Dolmetschens (ist) durchweg mit dem der Prophetie verbunden“ und J. Ryu, *Knowledge of God*, 190f. Ganz sicher wird hierbei ein platonischer Hintergrund erkennbar (vgl. *Phaedr* 245a bei der Schilderung der Ergriffenheit der Pythia durch den Geist Apollos oder *Ion* 533d–536d), weiter s.o. Anm 21.

¹⁰⁸ Vgl. D. M. Hay, *Philo's View*.

¹⁰⁹ S.o. Einleitung; Weiter z.B. *Mut*, 53 (Verweis auf ebenfalls zwei verloren gegangenen Traktate „über die Bundesschlüsse“); *Abr* 2 (dort Rückverweis auf *De opificio mundi*).

Noch andere unzählige Vorzüge besitzt die Vierzahl, von denen wir die meisten in der „Abhandlung über Zahlen“¹¹⁰ ausführlich mitgeteilt haben.

Leider ist dieser Traktat nicht erhalten, so dass der hier angebrachte Verweis nur noch bedingt nachvollzogen werden kann.¹¹¹ Allerdings wird hier deutlich erkennbar, dass Philo voraussetzt, dass seine Leserschaft sich mit seinen Werken beschäftigt, sie z.T. zur Kenntnis genommen hat und vor allem, dass er durch seine Schriften in seiner Arbeit und Überzeugung erkennbar ist. Auf jeden Fall kommt immer wieder einmal zum Ausdruck, dass er sich selbst als „Exeget“ und Ausleger der „heiligen Schriften“ versteht und als solcher beurteilt werden will.¹¹² In diesem Sinne rechtfertigt sich die abschließende Bemerkung von HAY, wo er allerdings nicht direkt auf *Vita Mosis*, sondern ganz allgemein das Gesamtwerk im Blick hat:

The readers are persons who know and respect Philo, personally or through his writings; he never has to introduce himself to them, although he can drop references to himself freely. Philo feels comfortable referring to other works he has written, implying that his readers know or have access to them.

Hay bezieht sich in erster Linie auf den exegetischen Aspekt des Alexandriners, eine Einsicht, die schon der angesehene Philoforscher C. SIEGFRIED mit seinem bahnbrechenden Werk von 1875 dargelegt hatte.¹¹³ Auf dieser Linie hatte dann auch P. BORGES das Gesamtwerk Philos analysiert und in vielen Beiträgen weiterentwickelt.¹¹⁴ In dieser Richtung ist dann auch die bis heute unübertroffene Monographie von V. NIKIPROWETZKY aus dem Jahr 1977 einzuordnen.¹¹⁵ Das Stichwort „Philosophie“ ist darum in diesem Sinne als „Schriftauslegung“ zu bestimmen, also als Exegese in einem griechischen Gewand: Mose als Gesetzgeber, vor allem niedergelegt in der Tora/dem Pentateuch; man würde also sein Werk grundlegend missverstehen und verdrehen, würde man ihn von diesem biblischen Hintergrund trennen. Vor allem seine Traktate über das jüdische Gesetz interpretieren dieses offensichtlich in philosophischer Manier!

Dieser Perspektive hatte zwar H. A. WOLFSON nach dem Zweiten Weltkrieg in seinem zweibändigen Werk vehement widersprochen.¹¹⁶ Er entwickelte seine Philo-

¹¹⁰ Die Thematik der Bedeutung der Zahlen bei Philo ist eine eigene Abhandlung wert (vgl. als ältere Literatur K. Stähle, *Zahlenmystik*; neuerdings u.a. H. Moehring, *Arithmology*).

¹¹¹ Vgl. u.a. J. Morris, *Jewish Philosopher*, 831, Anm. 55 und 868.

¹¹² Vgl. o. Anm. 13. D. M. Hay, a.a.O., 42: „Philo’s references to himself as exegete are far more numerous than his definite references to all other exegetes.“

¹¹³ C. Siegfried, *Philo von Alexandrien*.

¹¹⁴ Vgl. ders., *Philo of Alexandria* und seine kürzere Darstellung ders., *Philo of Alexandria. Reviewing*.

¹¹⁵ V. Nikiprowetzky, *Commentaire*.

¹¹⁶ H. A. Wolfson, *Philo*.

Darstellung auf dem Hintergrund seiner jüdischen Frömmigkeit und seinen philosophischen Gedanken, wie schon anhand seines Untertitels erkennbar wird.¹¹⁷ In diese Richtung ging dann auch die ausführliche Darstellung von J. MORRIS in der englischen Überarbeitung (1987) des deutschen epochalen Standardwerkes von Emil Schürer (1885–1924).¹¹⁸

Darüber hinaus könnte man für eine äußerst grobe Orientierung noch als eine eigene Perspektive der typischen Kennzeichnung des Alexandriners die Untersuchungen von E. R. Goodenough aus dem Jahr 1935ff als eines Mystikers ergänzen.¹¹⁹ Allerdings kann ich bisher diese Perspektive in Bezug auf seinen Umgang mit den biblischen Texten weniger in dem vorliegenden Traktat wiederfinden.

Für den Traktat *De Vita Mosis* ist nun unbedingt noch ein letzter Aspekt für eine Spurensuche nach den Kennzeichen und Kriterien seiner hermeneutischen Methode(n) zu beachten. Denn es ist sicher nicht zufällig, dass Philo seine fünf Patriarchenerzählungen¹²⁰ – bei allen Unterschieden – in einer vergleichbare Gattungsform gestaltet hat, in denen die historischen und biographischen Elemente anhand der biblischen Vorgaben in besonderer Weise herausgearbeitet werden. Es ist ja aus seinen historischen Abhandlungen um den alexandrinischen Pogrom und vor allem aus seinem „Stoßseufzer“ in SpecLeg III,3 bekannt, dass Philo sich – wohl etwas unwillig – mit den historischen und politischen Ereignissen und der Geschichte und den Herausforderungen seinen jüdischen Volkes in besonderer Weise zu beschäftigen hatte:¹²¹

¹¹⁷ Vgl. Philo, aaO., I,200: „the starting point of Philo’s philosophy is the theory of the ideas.“ Oder besonders pointiert I,114f: Philo als „philosopher in the grand matter“, der die Philosophie sozusagen als *ancilla theologiae* stilisiert, und dem ein kohärentes philosophisches System zugeschrieben werden kann.

¹¹⁸ J. Morris, *Jewish Philosopher Philo*; dort werden unter dem Titel „Philo’s Philosophical Thought“ (871–889) die vier thematischen Gedanken beschrieben (1) God, (2) The Intermediary Beings and the Logos, (3) Creation and Preservation of the World, (4) Theory of the Man, and Ethics. Vgl. aber auch seine Relativierung dieser Perspektive (880): „It might be profitable to regard him (sc. Philo) as an exegete rather than as a philosopher.“

¹¹⁹ E. R. Goodenough, *By Light, Light*; ders., *Introduction*. Hier entfaltet er u.a. die These (14): eines „non-Jewish type of salvation“; d.h. einer eigenen jüdischen Esoterik, die dann später auch z.B. in den Gebeten der Apostolischen Konstitutionen wieder aufgenommen worden ist. Zur *Vita Mosis* und seinem Verständnis vgl. auch seinen ausführlichen Artikel, ders., *Philo’s Exposition*. Allerdings verwendet dann auch R. Bloch den Begriff „Mythos“ für die philonische Mosedarstellung und vor allem dessen Abgrenzung gegenüber dem Begriff *μύθος*: ders., *Moses and Greek Myth* (zu *Vita Mosis* vgl. 204 Anm. 47) und ders., *Moses and der Mythos*.

¹²⁰ Über Abraham (*De Abrahami*), Joseph (*De Iosepho*) und Mose (*De Vita Mosis*); wogegen die beiden Darstellungen über Isaak und Jakob verloren gegangen sind.

¹²¹ ἐφήδρευε δ’ ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναιῶς ἐπιπεσῶν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν ἢ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντῖδων, ἐν ᾧ φοροῦμενος οὐδ’ ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι. Vgl. hierzu z.B. G. Schimanowski, *Juden*, 121f.

Da aber lauerte das schlimmste der Übel, der Neid, der Feind des Schönen, mir auf: plötzlich fiel er über mich her und ließ nicht eher davon ab, mich gewaltsam hinabzuzerren, als bis er mich in die weite Flut der politischen Sorgen gestürzt hatte, in der ich nun umhergetrieben werde, ohne auch nur ein wenig daraus emporzutauchen zu können.

Natürlich bilden die biblischen Texte nun die Quellen für die Darstellung der Mosegeschichte. Er steht als Einzelperson dann im Mittelpunkt; auf ihn allein kommt es ihm an. So übergeht Philo bei der Darstellung der geschichtlichen Ereignisse offensichtlich ganz bewusst die Lage des jüdischen Volkes in Ägypten. Solche Schwerpunkte und Verdichtungen lassen erkennen, dass Philo die literarischen Normen und allgemeinen Diskurse seiner Zeit kennt, sie studiert hat und für sich nun in Anspruch nimmt. Exemplarische Episoden mit ihren Herausforderungen positiver und negativer Art wie eingestreute Anekdoten dienen dann nicht nur der Abwechslung für die Leserinnen und Leser, sondern lassen eben „das wahre Leben“ mit seinen Höhen und Tiefen, mit seinen Sorgen und Belastungen erkennen. Hier lässt sich dieser literarische Stil und die Aussageabsicht recht gut mit dem vergleichen, was u.a. in der römischen Biographie bei Seneca in seinem Traktat „über das kurze Leben“ (*De brevitae vitae*) so zum Ausdruck kommt 17,6:¹²²

Niemals werden beglückende oder betrübliche Anlässe zur Sorge fehlen; in Belastungen wird das Leben dahingestoßen; Muße wird man niemals genießen können, immer nur wünschen.

Dazu gehören unbedingt auch brenzliche Situation, in der der Protagonist wichtige, wegweisende Entscheidungen zu treffen hat.¹²³ Zur richtigen Entscheidung wird ihm „seine innewohnende Vernunft“ (I,48) verhelfen, die ihn dann auf den beständigen Weg der Natur und ihrer Gesetze führen wird. „Diesen philosophischen Weg legt Philon auch seinen Lesern nah. Er hofft, dass sie über seine Mosebiographie einen guten Einblick in jüdische Werte erhalten und diese als universale Ideale schätzen lernen, die auch in ihrem persönlichen Leben einen Ehrenplatz einnehmen sollten.“¹²⁴

Wenn also der Alexandriner die Gestalt des Mose gewissermaßen in einen (Exegeten und) Philosophen verwandelt, dann in einen Philosophen „besonderer Art“. Erkennbar

¹²² Numquam derunt vel felices vel miserae sollicitudinis causae; per occupations vita trudetur; otium numquam agetur, semper optabitur. Diese Hinweise auf die vor allem in Rom zu dieser Zeit gut zu verortenden Diskurse hat M. R. Niehoff in letzter Zeit zu Recht pointiert herausgearbeitet. Da Philo ja auch das römische Bürgerrecht besessen hatte, ist es überzeugend, dass er auch diese philosophischen Diskurse dort aufmerksam hat beobachten und sich und seine Leserschaft darauf einstellen können. Zur Thematik „Philo als Römer/Philon Romanus“ vgl. meine kleine Studie, G. Schimanowski, *Philo als Prophet*, bes. 45–47.

¹²³ Vgl. in *Vita Mosis* I,21 die „schwierigen Fragestellungen (τὰ δυσθεώρητα)“.

¹²⁴ M. R. Niehoff, *Philon als Biograph*, 158.

daran, dass Mose sozusagen zum „Protophilosophen“ stilisiert wird, „von dem eben z.B. Pythagoras, Platon, Aristoteles und die Stoiker gelernt hätten“.¹²⁵ Das wird auch in *Vita Mosis* deutlich, indem er zu Ende des ersten Buches auf den Schwerpunkt des zweiten verweist: als Gesetzgeber und Priester; natürlich im Sinne des „besten aller Gesetzgeber II,12: αὐτός τε νομοθετῶν ἄριστος τῶν πανταχοῦ πάντων“). Den göttlichen Ursprung, damit seine radikal transzendente Wurzel, belegt dann – nach der angesprochenen Schilderung des Übersetzungsvorgangs aus dem Hebräischen/Chaldäischen ins Griechische, der Septuaginta – die These, dass die mosaische Gesetzgebung sogar mit den allerursprünglichsten Naturgesetzen in Übereinstimmung stehe, II,52:¹²⁶

Wer das Wesen seiner Spezialgesetzgebung genau prüfen will, wird finden, dass sie *die Harmonie des Alls anstreben und mit dem Gedanken der ewigen Natur übereinstimmen*.

Im Grunde bildet diese These den Abschluss und das Ziel eines kurzen programmatischen Durchgangs durch die Anordnung der Biblischen Bücher selbst (II,48–51): begonnen mit der „allerältesten Zeit, der Schöpfung der Welt (ἀρχαίμενος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως)“, bis hin zu einer für die Menschen lebensfördernden pädagogisch trefflich vermittelten Gesetzgebung; beides eben als die beiden Seiten ein und derselben Medaille; ganz in der Perspektive der „Größe und Schönheit und der Gesamtaufgaben des (göttlichen) Gesetzgebers“¹²⁷ II,51:¹²⁸

Daher leitete er (sc. Mose) sein Werk mit der Schöpfung des großen Staatswesens (des Weltalls) ein in der Überzeugung, dass seine (sc. politischen und moralischen) Gesetze *das ähnlichste Abbild der Verfassung des Weltalls* seien.

¹²⁵ Vgl. M. Forschner, *Philo philosophus?*, 171. Vgl. auch den Bezug dann zu Philo selbst, wie er es einmal hintergründig in Cher 49 zum Ausdruck bringt: „Denn auch ich, der ich durch den Gottesfreund Moses in die großen Geheimlehren eingeweiht war (καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωυσεὶ τῷ θεοφιλεῖ μνηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια), habe dennoch, als ich nachher den Propheten Jeremias kennen lernte und erkannte, dass er nicht bloß ein Eingeweihter, sondern auch ein bedeutender Hierophant ist, kein Bedenken getragen zu ihm in die Schule zu gehen...“ Vgl. auch im nur armenisch überlieferten Traktat Anim 7: „ich bin ein Interpret kein Lehrer (wahrscheinlich: μὲν γὰρ εἰμι ἑρμηνεὺς ἀλλ’ οὐ διδάσκαλος).“ Zu dieser letzten Stelle vgl. B. Wyss, *Philo*; z.B. mit dem Hinweis auf eine ähnliche Aussage von Sokrates in *Plato Apol* 33a (ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ’ ἐγενόμην).

¹²⁶ τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὐρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐπιεμένης καὶ τῷ λόγῳ τῆς αἰδίου φύσεως συναδούσας. Ein Gedanke, der dann z.B. besonders eindrucklich in Opif 3 weiter ausgeführt wird.

¹²⁷ πρὸς τὸ μέγεθος καὶ κάλλος τῆς ὅλης νομοθεσίας ...

¹²⁸ ... τῆς μεγαλοπόλεως (!) τὴν γένεσιν εἰσηγήσατο, τοὺς νόμους ἐμφορεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἠγησάμενος εἶναι. Hier findet sich natürlich wieder die stoische Idee des gesamten Kosmos als „Polis“! Vgl. die Kennzeichnung von Mose als κοσμοπολίτης in § I,157! Und wahrscheinlich ist es nicht zufällig, dass Mose kurz vorher § I,156 mit den „göttlichen“ Epiteta θεός und βᾶσιλευς (vgl. § I,166; zu Mose auch I,62) ausgezeichnet worden ist (s.o.)! Hierzu gehört auch so etwas wie eine universalisierte Verheißung an Mose (vgl. *Vita Mosis* I, 155).

Mose ist ja vom „göttlichen Geist“ bestimmt und durchdrungen; seine das Volk Israel und sogar die ganze Weltordnung umfassenden (prophetischen) Worte sind in diesem Sinne „(prophetisch) inspiriert“ – auch wenn dieses Reden, Übersetzen und Vermitteln von Philo nicht direkt mit der Entstehung, Vermittlung oder „Vergriechischung“ der Schrift direkt verbunden wird.¹²⁹ So gipfelt die vierfache Bestimmung des Gesetzgebers – König, Gesetzgeber, (Hoher-)Priester und Prophet – in der Letzteren. Am Ende verkörpert aber Mose selbst sogar den Nomos, ist sozusagen ein „lebendiger Nomos“!¹³⁰

5. AUSBLICK

Es ist nicht nur eine Erkenntnis aus neuerer Zeit, dass man bei Philo zwischen drei sehr unterschiedlich konstruierten Kommentarreihen zu unterscheiden hat; schon aus seinen eigenen Aussagen und Hinweisen selbst kann man dies deutlich herausarbeiten.¹³¹ Hierbei ist die Verarbeitung und Aufnahme, also der Umgang mit dem zugrundeliegenden (griechischen) biblischen Text ein ganz entscheidendes Kriterium. Wie man auch immer nun den Traktat *De Vita Mosis* in diesen Zusammenhang des philonischen Gesamtwerkes einzuordnen versucht, auf jeden Fall war es wohl Erfolg versprechend, genau dieser Frage hier etwas genauer exemplarisch nachzugehen. Es ist ja deutlich geworden, dass auch in diesem Traktat über das Leben des Mose der biblische Text von Beginn an durchgehend eine ganz entscheidende Rolle spielt. Wenn sich auch eine chronologische Anordnung in erster Linie allein im ersten Buch als der entscheidende rote Faden erkennen lässt.

Im Unterschied zu früheren Vorstellungen der sog. Religionsgeschichtlichen Schule in Deutschland vor gut 100 Jahren – wie z.B. die Beiträge und grundlegenden Untersuchungen von W. Bousset –¹³² muss man nicht unbedingt eine Jüdische Exegetenschule postulieren, „um die für uns oft so befremdlichen Interpretationen der alexandrinischen Juden einschließlich der Extravaganzen eines Philon uns begreiflich zu ma-

¹²⁹ Vgl. *Vita Mosis* 1,175 (Mose gerät in Begeisterung und wird vom Geist Gottes, der ihn zu überkommen pflegte, ergriffen.); weiter I,201 (Mose wird von göttlichem Geist ergriffen und gerät in Verzückung/Ékstase oder II,291 (die Verzückung des Redenden tritt zu Tage, ein Zustand, der ihn besonders und im eigentlichen Sinne als Propheten erscheinen lässt; was eben für Mose in besonderer Weise gilt!). Im Grunde gehört eine solche prophetische Haltung und Bevollmächtigung zu jedem weisen und tugendhaften Menschen (vgl. z.B. Her 259–263, wo neben Noah, Isaak, Jakob natürlich auch Mose mit Bezug auf Num 12,6.8 und Dtn 34,10 nicht fehlt!). Zu Philo selbst s. oben.

¹³⁰ Vgl. § I,182: αὐτὸς ἐγένετο νόμος ἔμψυχός. Diesen Gedanken und Hinweis verdanke ich F. Siegert. Vgl. schon J. Jeremias, ThW IV (1942) S. 856 „er (sc. Mose) war geradezu das personifizierte Gesetz“ (Anm. 43). Zu *Vita Mosis* II, 292 s.o. Anm. 60.

¹³¹ G. E. Sterling, *Philo of Alexandria's Life of Moses*, 36f erarbeitet dafür fünf Indikatoren: 1) Form und Gestaltung der jeweiligen Serie (*design*), 2) verschiedene einleitende Angaben (*prefaces*), 3) Zugänge und Verarbeitung der biblischen Texte (*distinct approaches to the biblical text*), 4) die literarische Form der jeweiligen Traktate, 5) unterschiedliche Empfängerkreise (*different audiences*).

¹³² *Jüdisch-alexandrinischer Schulbetrieb*.

chen. Es genügt die Kenntnisnahme dessen, was ein antiker Schuljunge bei seiner Homerlektüre eingeflößt bekam – in methodischer wie inhaltlicher Hinsicht. Das Schulgut der Stoa wie auch des Mittelplatonismus ist in den Homer-Handbüchern zusammengefasst enthalten, ebenso in den Scholien, und zwar in genau der synkretistischen Vermengung, wie wir es bei Philon wiederfinden.¹³³

Ähnlich wie es in der *Expositio Legis* üblich ist, konnten wir in *De Vita Mosis* feststellen, wie zwar relativ wenig direkte Zitate oder Anspielungen die Darstellung kennzeichnen. Ob nun im Bereich des chronologischen Vorgehens¹³⁴ (weitgehend in der Reihenfolge der Schilderung in Exodus) oder mehr im (zweiten) Teil der biographischen Episoden, typischen Lebensereignisse und charakterlichen Schwerpunkten des Protagonisten wird der sicher den Lesenden bekannte biblische Text paraphrasierend übergreifend und summierend dargeboten. Interessant sind die sicher bewusst vorgenommenen Auslassungen, wie der Mord des Mose an dem Ägypter (Ex 2,11–14) und manche negativ konnotierte Wüstenerzählung der Israeliten. Hier an dieser Stelle könnte man weiter darüber diskutieren, inwieweit wirklich die Kategorie einer „rewritten bible“ – wie sie vor längerer Zeit P. BORGES¹³⁵ beschrieben hat und in neuerer Zeit auch wieder für *De Vita Mosis* von F. DAMGAARD¹³⁶ behauptet worden ist – greift. Dabei ist es sicher richtig, dass Merkmale dieser sprachlich für seine Leserschaft neu gestalteten Darstellung bei ihm eine wesentliche Rolle spielen und von ihm auch in diesem Traktat gekonnt schriftstellerisch umgesetzt wurden. Die damit lose verbundene Frage nach der Leser- und Hörerschaft ist damit durchaus ein weites – und damit auch für diesen Traktat – umstrittenes Feld, das weiterer Untersuchungen und Klärungen bedarf; denn hier ist sicher noch nicht das letzte Wort gesprochen. Allerdings ist ganz deutlich, dass der biblische Text nicht nur „um seiner selbst willen“ erzählt werden soll und will, sondern „um der Menschen willen“;¹³⁷ damit zeigt sich – wieder einmal – das besondere Bemühen des Alexandriners, dem biblischen Text seine besondere

¹³³ F. Siegert, *Homerinterpretation*, 166. Hier bezeichnet Siegert etwas pointiert Philo sogar als „jüdische(n) Plato“!

¹³⁴ Selbst hier wird nur selten im engeren Sinne „zitiert“ (ich zähle in *Vita Mosis* I nur 5 Stellen: I, 88 (Ex 5,2); 112 (Ex 8,15); 123 (Ex 10,2ff); 170 (Ex 14,11); 193 (Ex 16,3ff). Grundsätzlich beruft sich Philo auf die Texte aus Ex und gelegentlich Num; eine Ausnahme bildet nur *Vita Mosis* II, 56 mit Genesis 19, 24ff und der Abschluss des Traktates mit den Verweisen auf Dtn 33 und 34 (II, 288. 290).

¹³⁵ Vgl. P. Borgen, *Philo of Alexandria*. 63–79; ders., *Philo of Alexandria. Reviewing*. Borgen bezieht sich auf die Definition von P. S. Alexander: „Rewritten Bible texts are narratives, which follow a sequential, chronological order. Their framework is an account of events, and so they may be described broadly as histories. They are not theological treatises, though an account of events may incidentally serve theological ends.“ (a.a.O., 47) An dieser Stelle bezieht Borgen auch den Traktat *Vita Mosis* ausdrücklich in seine Überlegungen ein.

¹³⁶ F. Damgaard, *Philo's Life of Moses*.

¹³⁷ Vgl. die grundsätzliche Formulierung einer entscheidenden Perspektive einer Hermeneutik biblischer Texte in frühjüdisch-hellenistisch-römischer Zeit bei J. L. Kugel, *Introduction*, 14f: „The Bible is a great book of lessons ... its words are actually aimed at people today ... the heroes themselves having been converted into moral exemplars through creative exegesis ...“.

Bedeutung angedeihen zu lassen. Das ist sicher im Blick auf sein Publikum geschuldet, um den Text verständlicher und akzeptabler und in einem gewissen Sinne auch vertrauter zu gestalten, ohne die historischen Tatsachen oder die notwendige Einhaltung der alttestamentlichen Vorgaben zu leugnen oder zu minimieren. Ein hermeneutisches Programm, das m.E. – durchaus bei aller Unterschiedlichkeit – eine ziemlich große Schnittmenge ausmacht mit dem, was bei Paulus in seinem Brief an die römische Gemeinde in Röm 4,23f für Abraham so zum Ausdruck kommt:¹³⁸

Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ... ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς ...!

Auf jeden Fall ist für die Beschreibung der hermeneutischen Perspektiven Philos neben den bisher vertrauten Kategorien seiner chronologisch, literarisch, biblisch ausgerichteten Exegese und vor allem wirkungsgeschichtlich besonders bedeutenden philosophischen Ausrichtung¹³⁹ wahrscheinlich stärker als bisher m.E. seine literarisch bildungsmäßige Tendenz und seine Auseinandersetzung mit den politischen und bildungsmäßigen (römischen) Diskursen seiner Zeit in den Blick zu nehmen. Die „Rom-Orientierung“, wie ich es auf Grund der Forschungen von M. R. NIEHOFF nennen möchte, ist deswegen stärker zu gewichten. Auf diese Weise und in dieser Perspektive ergeben sich Felder, die die neueren Tendenzen am stärksten widerspiegeln und – nach dem exemplarischen Durchgang durch den Traktat *De Vita Mosis* und über ihn natürlich hinaus – sicher weitere Erfolg versprechende Forschung und Prüfung in Philos anderen Traktaten bedürfen.

BIBLIOGRAPHIE

- Amir, Yehoshua. “Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo”, In: Martin Jan Mulder (ed.) *Mikra Vol. 1. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1988, 421–454.
- Benjamin, Andrew. “Philo and the Hermeneutic Projekt”, *Epoché* 20 (2016), 307–326.
- Bernstein, Moshe J. “Sur l’utilisation ‘Rewritten Bible’. A Generic Category Which Has Outlived is Usefulness?”, *Textus* 22 (2005), 169–196.
- Bloch, Renée. “Moses and Greek Myth in Hellenistic Judaism”, in: Th. Römer (ed.) *La construction de la figure de Moïse. The Construction of the Figure of Moses* (Supplément 13 à *Transeuphratère*) Gabalda: Paris 2007, 195–208.

¹³⁸ Vgl. Röm 15,4 (εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη); 1 Kor 9,10; 10,6.11. Bei Philo z.B. *SpecLeg* IV, 175 (zur Richtertätigkeit des Mose); *Opif* 79 (zur Menschenschöpfung = εἰς διδασκαλίαν τῶν ἐπειτα) u.ö.

¹³⁹ Vgl. die Zusammenfassung von M. F. Mach, *Lerntraditionen*, 135: „Philon war sowohl Philosoph als auch Prediger und Fürsprecher seiner Gemeinde.“ Zur Kennzeichnung von Philo selbst als einen „Philosophen“ vgl. die Charakterisierung des Alexandriner bei Josephus (vgl. o. Anm. 81f).

- —. *Moses und der Mythos: Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren. Supplements to the Journal for the study of Judaism 145*. Leiden u.a.: Brill, 2011.
- —. “Alexandria in Pharaonic Egypt. Projections in De Vita Mosis”, *StPhA* 24 (2012), 69–84.
- Borgen, Peder. “Philo of Alexandria. A critical and syncretical survey of research since World War II”, In: *ANRW* II, 21, 1 (1984), S. 98–154.
- —. *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time* (NovTSup 86) Leiden u.a.: Brill, 1997.
- —. “Philo of Alexandria. Reviewing and Rewriting Biblical Material”, In: D. T. Runia u.a. (ed.). *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston = StPhA* 8 (1997), 37–53.
- Bousset, Wilhelm. *Jüdisch-alexandrinischer Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, FRLANT N.F. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Burkhardt, Helmut. *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*. Gießen/Basel: Brunnen Verlag, (1988) 1992².
- Canevet, Mariette. „Remarques sur l’utilisation du genre littéraire historique par Philon d’Alexandrie dans la *Vita Mosis*, ou Moïse général en chef-prophète”, *RSR* 60 (1986), 189–206.
- Cohen, Naomi G. *Philo’s Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in the Second Temple Judaism* (SupplJJS 123) Leiden u.a.: Brill, 2007.
- Damgaard, Finn. *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*, Early Christianity in the Context of Antiquity 13. Fft/Main: Perter Lang, 2013.
- —. “Philo’s Life of Moses as ‘Rewritten Bible’”, In: J. Zsengeller, *Rewritten Bible After Fifty Years. A Last Dialogue with Geza Vermes*. Leiden u.a.: Brill, 2014, S. 233–248.
- Dillon/Winston, s. Winston.
- DiMattei, Steven. “Moses’ Physiologia and the Meaning and Use of *Physokôs* in Philo’s of Alexandria’s Exegetical Method”, *SPhA* 18 (2006), 3–32.
- Feldman, Louis H. *Philo’s Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism, Christianity and Judaism* in Antiquity Series 15. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2007.
- —. “Josephus’ Portrait of Moses”, *JQR* 82 (1992), 285–328.
- Forschner, Maximilian. „Philo philosophus?“, In: D. Lanzinger (Hg.) *Das Leben des Weisen SAPERE XXXVI*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 169–191.
- Fraade, Steven D. “Between Rewritten Bible and Allegorical Commentary: Philo’s Interpretation of the Burning Bush”, In: J. Zsengeller (ed.) *Rewritten Bible After Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*. Leiden: Brill, 2014, 221–232.
- Frulla, Giovanni. “Reconstructing Exodus Tradition. Moses in the Second Book of Josephus’ Antiquities”, In: J. Pastor u.a. (ed.) *Flavius Josephus. Interpretation and History*. Leiden: Brill, 2011, 111–124.
- Gförer, August Friedrich. *Philo und die alexandrinische Theosophie*. Stuttgart (1831) 1835², bes. 54–68: „Von der Inspiration der heiligen Schriften“.
- Goodenough, Erwin R. “Philo’s Exposition of the Law and His De Vita Mosis”, *HTR* 26 (1933), 109–125.
- —. *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press, CT., 1935.

- —. *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford: Blackwell, (1940) 1962².
- Hadas-Lebel, Mireille. *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* (franz. 2004) Leuven u.a.: Brill, 2012.
- Hay, David M. "Philo's View of Himself as an Exegete: Inspired, but not authoritative", *StPhA* 3 (1991), 40–52.
- Holladay, Carl R. "The Gospel of Matthew Within the Context of Second Temple Judaism", In: M. Seleznev u.a. (ed.), *The Gospel of Matthew in its Historical and Theological Context. Papers from the International Conference in Moscow, September 24 to 28, 2018* (WUNT 1,459) Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 101–126; bes. 113–122: Philo's *De vita Mosis*.
- Hornemann, Claudius Frees. *Observationes ad illustrationes doctrinae de canone Veteris Testamenti ex Philone*. Kopenhagen, 1775.
- Kaiser, Otto. *Studien zu Philo von Alexandrien*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Kamesar, Adam (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, bes. 65–72: "Philo's Bible. The Greek Pentateuch".
- Koskenniemi, Erkki. "Moses – A Well-Educated Man: A Look at the Educational Idea in Early Judaism", *JSP* 17 (2008), 281–296.
- Kugel, James L. (ed.). *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*. Leiden: Brill, 2002.
- —. "Introduction", In: M. Henze (ed.) *A companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing, 2012, 3–23.
- Lanzinger, Daniel (ed.). *Das Leben des Weisen*. Philon von Alexandria, *De Abrahamo* (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia [SAPERE] XXXVI) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Leonhardt-Balzer, Jutta. „Philo und die Septuaginta“, In: M. Karrer u.a. (Hg.) *Die Septuaginta. Texte – Theologien – Einflüsse* (WUNT 1,252) Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 623–637.
- —. „Mose als Mittler bei Philo von Alexandrien“, In: M. Sommer u.a. (ed.) *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur* (WUNT 1,390) Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 123–142.
- Litwa, M. David. "The Deification of Moses in Philo of Alexandria", *StPhA* 26 (2014) 1–27.
- Mach, Michael F. „Lerntraditionen im hellenistischen Judentum unter besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien“, In: B. Ego u.a. (Hg.) *Religiöses Lernen in der biblisch, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180) Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 117–138.
- Mackie, Scott D. "Seeing God in Philo of Alexandria. The Logos, the Powers, or the Existent One?", *StPhA* 21 (2009), 25–47.
- Matusova, Ekaterina. "The Origins of Translation Theory. The LXX among Jewish Greek Writers", In: M. Meiser u.a. (Hg.) *Die Septuaginta. Geschichte – Wirkung – Relevanz* (WUNT 1,405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 557–572.
- McGing, Brian. "Philo's adaption of the Bible in his Life of Moses". In: ders., / J. Mossman (ed.) *The Limits of Ancient Biography*. Swansea: Classical Press of Wales, 2006, 117–140.
- Moehring, Horst. "Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria," In: J. P. Kenney (ed.) *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion in Memory of Horst R. Moehring* (BJS 304; SPhilo Monograph 1) Atlanta: Scholars Press, 1987, 141–176.

- Morris, Jenny. "The Jewish Philosopher Philo", In: E. Schürer, G. Vermes u.a. (eds.) *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Bd. III/2. Edinburgh: T&T Clark, 2014, 809–889.
- Müller, Mogens. „Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons“, In: M. Karrer u.a. (Hg.) *Die Septuaginta. Texte – Kontexte – Lebenswelten* (WUNT I,219) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 708–727.
- Niehoff, Maren Ruth. "Philo's Role as a Platonist in Alexandria", In: *Platoniciennes VII. Philon d'Alexandrie*. Paris: Les Belles Lettres, 2010, 35–62.
- —. "Philo's Exposition in a Roman Context", *StPhA* 23 (2011), 1–21.
- —. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- —. "Philo and Plutarch as Biographers. Parallel Responses to Roman Stoicism", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52 (2012), 361–392.
- Niehoff (ed.). *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 16. Leiden: Brill, 2012.
- —. "Accommodating the Political: Philo's King Metaphor", In: F. V. Reiterer u.a. (ed.) *Deuterocanonical and Cognate Literature*. Berlin: de Gruyter, 2015, 331–344.
- —. *Philon von Alexandrien. Eine intellektuelle Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- —. „Philon als Biograph“, In: D. Lanzinger (Hg.) *Das Leben des Weisen* (SAPERE XXXVI), Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 147–168.
- Nikiprowetzky, Valentin. *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie* (ALGHJ 11) Leiden: Brill, 1977.
- Pelling, Christopher B. R. "Plutarch's adaption of his source material", *JHS* 20 (1980), 127–140.
- Pearce, Sarah J. K. *The Land of the Body*. Studies in Philo's Representation of Egypt (WUNT I,208) Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Runia, David T. *Exegesis and Philosophy*. Aldershot Hampshire, 1990.
- —. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen u.a.: Van Gorcum & Comp B.V., 1993.
- Ryu, Jang. *Knowledge of God in Philo of Alexandria* (WUNT II,405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Schimanowski, Gottfried. „Philo als Prophet, Philo als Christ, Philo als Bischof“, In: F. Siegert (Hg.) *Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für D. Aschoff* (MJSSt 11) Münster: LIT, 2002, 36–49.
- —. *Juden und Nichtjuden in Alexandrien*. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n.Chr.) (MJS 18) Münster: LIT, 2006.
- —. „Religiöse Identität im Fokus. Selbstbeschreibungen und polemische Kontrastierung in Philos apologetischen Traktaten“, In: N. Förster / J. C. de Vos (Hg.) *Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n.Chr.* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 10) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 141–163.
- Siegert, Folker. „Homerinterpretation – Tora – Unterweisung – Bibelauslegung. Vom Ursprung der patristischen Hermeneutik“, *Studia Patristica* 25 (1993), 159–171.
- —. *Zwischen Hebräischer Bibel und Alten Testament*. Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien 9) Münster u.a.: LIT-Verlag, 2001.

- Siegfried, Carl. *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, an sich selbst und seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Graecititæet Philo's. Jena: Hermann Dufft, 1875.
- Sprague, Rosamond Kent. *Plato's Philosopher-King. A Study of the Theoretical Background*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1976.
- Stähle, Karl. *Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandria*. Leipzig, Berlin, 1931.
- Sterling, Gregory E. "Platonizing Moses. Philo And Middle Platonism", *StPhA* 5 (1993), 96–111.
- —. "The First Theologian: The Originality of Philo of Alexandria," In: *Renewing the Tradition: Festschrift for James Thompson*, ed. Mark Hamilton, Thomas H. Olbricht, and Jeffrey Patterson. Eugene: Wipf & Stock, 2006, 145–62.
- —. "The Interpreter of Moses. Philo of Alexandria and the Biblical text", In: M. Henze (ed.) *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012, 415–435.
- —. "The Jewish Philosophy. Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo", In: T. Seland (ed.) *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Grand Rapids, Mich. u.a.: W.B. Eerdmans Publishing, 2014, 221–263.
- —. "Philo of Alexandria's Live of Moses. An Introduction to the Exposition of the Law", *StPhA* 30 (2018) 31–45.
- Steyn, Gert J. "Reflections on the Reception of the LXX Pentateuch in Philo's *De Vita Mosis*", In: W. Kraus u.a. (ed.) *Die Septuaginta. Text – Wirkung – Rezeption im Frühjudentum* (WUNT I,325) Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 363–380.
- Whitlock, Jonathan. *Schrift und Inspiration*. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften (WMANT 98) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Winston, David / Dillon, John (ed.). *Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis* (Brown Judaic Studies 25) Chico, California: Scholars Press, 1983.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo*. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 vol. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, [1947] 1948².
- Wyss, Beatrice. "Philo of Alexandria. Interpreter or Teacher?", *StPhA* 31 (2019), 95–105.
- Zeller, Dieter. „Gott bei Philo von Alexandrien“ (2003), in: ders., *Studien zu Philo und Paulus* (BBB 165) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 13–36.

Ludwig MONTI

**PSALM 63: THE PSALM OF DESIRE.
HERMENEUTICS AND TRADITIONAL READINGS**

I. INTRODUCTION

I warmly thank Dr György Benyik for the invitation and I am delighted to participate in this prestigious International Biblical Conference. I also bring greetings from Cardinal Gianfranco Ravasi, President of the Pontifical Council for Culture, who sent me on his behalf, as he is unable to be present.

I would like to introduce my meditation with two quotes that will perhaps surprise you, but which I entrust to your intelligence. To say that the desire we have for God goes hand in hand with our ability to exercise desire in our daily relationships, in our praxis as human beings called to live together, in the different forms that life gives us and that we then consciously choose.

Here are the texts, therefore, of two well-known Italian intellectuals of our time:

Desire ... is an absolutely singular experience: ... it is my own experience, it is the encounter with my most radical intimacy ... But this experience of desire is at the same time the experience of a force, of a drive that overcomes me, that surpasses me. Desire is something of mine, something of my own, but at the same time it is a force that I do not govern, that goes beyond me, it is a transcendence; it inhabits me, but it is beyond me; it inhabits me, it inhabits my self, but my self is not able to govern this experience... We are not owners of desire, ... we are led by desire ... *Desire is a force that runs through us*, something we find in all men of desire ...: what you see when a man of desire speaks is that there is a force that runs through him, that is different, that is not the force of the self simply, but that is something further than the self.¹

Desire is tension towards the other in their evading and eluding me, in their conceding themselves for a moment and then withdrawing, preserving that integrity of a body on which possession seems to have left no trace ... Desire is passion. But ... *passion* means *suffering the other*, suffering the vertigo that my possibility of transcending myself depends on the freedom of the other.²

¹ M. Recalcati, *La forza del desiderio (The force of desire)* Magnano: Qiqajon, 2014, p. 9–10.

² U. Galimberti, *Le cose dell'amore (The things of love)*, Milano: Feltrinelli, 2006, p. 51, 53.

Try transposing these considerations to the relationship of the human being with God, He who has no body but who, paradox of paradoxes, wished to take on a body in Jesus of Nazareth, perhaps to experience more fully the desire He has to enter into a relationship with us.

2. TEXT AND ESSENTIAL NOTES

Let me start by presenting the text in my own translation³:

- ¹ *A Psalm of David when he was in the wilderness of Judah.*
- ² O God, You are my God,
from dawn I seek You.
My being thirsts for You,
my flesh yearns for You,
in parched earth, arid, without water.
- ³ So I have contemplated You in the Holy,
to see Your strength and Your glory.
- ⁴ For Your love is worth more than life,
my lips will sing Your praise.
- ⁵ Thus I will bless You in my life,
in Your Name I will lift up my hands:
- ⁶ as with fat and lard my being will be satiated
and with lips of exultation my mouth shall praise You.
- ⁷ When I remember You on my bed
and in the wakes I meditate You,
- ⁸ that You have been my help,
in the shadow of Your wings I rejoice.
- ⁹ My being adheres to You,
Your right hand upholds me.
- ¹⁰ But those who seek my being to destroy it
will descend into the depths of the earth,
- ¹¹ they shall fall by the sword,
they shall be a portion for jackals.
- ¹² But the king shall rejoice in God,
everyone who swears by Him shall glory,
for the mouth shall be stopped
of those who speak lies.

³ Available in L. Monti, *I Salmi: preghiera e vita (The Psalms: prayer and life)*, Magnano: Qiqajon, 2018, p. 681–682. I refer to the notes on p. 683 for a summary bibliography, to which we may add Z. Zieba (2010), *Psalm 63: A Study of its Imagery and Theology in the Context of the Psalter*, Durham Theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/5771/>. Where there is no footnote reference, I also refer to my book for other secondary citations.

Here are a few minimal and essential philological remarks on the ancient versions, useful for our discussion:

v. 2, “My being”. Let us think of the original sense of *nep̄hesh*, ‘sthrout’, the seat of breath, which is more appropriate than ever in this case. LXX: “O God, my God, I rise at dawn (*orthrizo*) for you, my soul thirsts for you”.

v. 4a: One could also translate: ‘your love is better than life’, but this version would risk generating a dualism between the love of God and the love of life that, in essence, is not faithful to the Scriptures. We will come back to this... LXX and the Vulgate render *chesed* with “mercy”.

v. 9a: Lett.: “My being adheres *behind you*” (cf. Deut 13:5). The Greek version *opiso sou* cannot but recall, to Christian ears, the classical syntagma of the following of Christ: “behind me” (*opiso mou*: Mk 1:17; 8:33.34; *opiso autoû*: Mk 1:20). Evocative, in its “erotic” charge, is Luis Alonso Schökel’s rendering: “My breath is glued to you”.

3. GENERAL OVERVIEW

We can precede our commentary with the words of Charles de Foucauld:

It is the psalm of psalms! Its words are sweeter than honey. Reciting it, one feels, by your grace, one’s mouth full of tasty things. One must repeat it often, very often ... let the words of this psalm fall, one after the other, very softly, meditating on it for a long time.

Leaving aside its place within the book of Psalter, which would also be interesting, let us devote ourselves to the uniqueness of this composition: it is a sublime song of desire and the search for God, involving the human being in all his dimensions, with particular attention to his carnal senses.

First, however, a word about its literary genre is necessary. It is “a solemn prayer pronounced in the temple, perhaps even by a king but not necessarily, in which different tones ... are blended into a *mixed genre*. The supplication tends the mood of the opening but also subtly pervades the thanksgiving ...

The song expands in an ever more solemn and grandiose thanksgiving until it involves the entire atmosphere of the temple, which looms over the whole psalm ... The royal acclamation of verse 12 can also leave out the king and be an invocation of the assembly or of the praying person for the Jewish sovereign ... This could be explained quite easily in the context of an individual proclamation, yes, but within the framework of the temple and therefore of public prayer ... Over this inlay of genres, the psalmist’s emotional trust unfolds, intangible but real, a dynamic trust that manages to weave supplication and praise, anxiety and fulfilment, vow, and reality. The psalm, in fact, while being profoundly human, dense with sanguine and carnal emotions (vv. 10–11), becomes an exhilarating itinerary of faith towards God” (Gianfranco Ravasi).

This exhaustive summary allows us to devote ourselves to the essential threads that run through the psalm. In this lyric, the centre of the scene is the being (*nephesh*: vv. 2, 6, 9, 10) who prays in all its physicality: flesh (v. 2), i.e. the mortal reality of the human, eyes that see and contemplate (v. 3), lips that praise (vv. 4, 6), mouth that eats (v. 6), hands raised in prayer (v. 5). All summed up in the embrace of God's right hand that sustains the believer (v. 9; cf. Ct 2:6; 8:3). Then there is the symbolism of time that marks a day. From dawn, in which man's first act is the search for God (v. 2), to the night meditation of the praying man who, on his bed, remembers God's actions on his behalf (vv. 7–8), passing through the daytime hours not precisely defined, but marked by two actions: contemplation and the lavish banquet, linked to the ritual sacrifice performed in the temple (vv. 3–6). That temple evoked progressively from the outside towards the inside: from the Holy (v. 3), to the area of the sacrifice of communion (v. 6), to the ark of the covenant, symbolised by the "shadow of wings" of the cherubim protecting it (v. 8).

4. DESIRE AND THE SEARCH FOR GOD

It is precisely in the temple that the psalmist experiences the dimension that characterises him entirely, exposed in a poignant way: the longing for God, the search, thirst, and hunger for him.

It is useful to quote a few parallel psalmic passages to indicate how these dimensions, which illuminate and complement each other, pervade the entire Psalter, a book to be read as a dense web of internal references:

Your face, Lord, do I seek.
Do not hide your face from me. (Ps 27:8–9).

How precious is your steadfast love, O God!
All people may take refuge in the shadow of your wings.
They feast on the abundance of your house,
and you give them drink from the river of your delights.
For with you is the fountain of life;
in your light we see light. (Ps 36:8–10).

As a deer longs for flowing streams,
so my soul longs for you, O God.
My soul thirsts for God,
for the living God.
When shall I come and behold
the face of God? (Ps 42: 2–3).

My soul longs, indeed it faints,
for the courts of the Lord;
my heart and my flesh sing for joy
to the living God. (Ps 84:3).

In our psalm, the invocation to God is the praying person's first word. He feels him as his God, in a relationship of close intimacy, which gives rise to the confession contained in the incipit: "From dawn I seek you". This expression in Hebrew resonates with a single term (and so also in Greek): the *qal* form of *shachar*, a verb derived from a noun meaning 'dawn'. This verb, which originally expressed precisely the waiting for the dawn, was later extended to the idea of an ardent expectation, of a living desire, of a pressing search: from the first light of dawn, the believer turns impatiently to God, whose presence is for him as vital as water for a "parched, arid, waterless land" (cf. Ps 143:6).

It should be noted that, precisely based on this lexical element, in the Byzantine liturgy Psalm 63 (62) is part of the six psalms recited daily in the morning office (orthros); just as, from the fifth century onwards, in the Roman breviary prior to Pius X's reform (1911), it was prayed every morning. Since the liturgical reform of Vatican II in the Catholic Church, it has been reserved for morning praise on Sunday of the First Week: it is thus the 'voice of the church on Christ' (*tituli psalmoreum*, series I), a voice that expresses the mysteries of his life, summed up in the one Paschal Mystery. In parallel with liturgical use, a question arises: what characterises our dawns? What is the search and desire that we first welcome and put into action in them? As the desert fathers, whom I quote from memory, used to say: on the first thought to which our mind attaches itself often depends our whole day...

The psalmist's quest is expressed through the metaphor of thirst (verb *tzama*) and then through that "yearning" (*kamah*), biblical hapax, of which it has been said: "in all of Scripture, no word expresses such an intense longing... It is a longing of unsurpassable intensity" (Rabbi Asher of Stolin), "an expression of desire without parallel" (Rashi of Troyes). Just like the thirst we have for water, without which it is physically impossible to live... And again: do we still feel like applying this image to our relationship with God?

But the apex of this true declaration of love is reached in v. 4:

Tob chasdeka me-chajjim.
Melior est misericordia tua quam vitae (Iuxta Hebraeos).
Your love is worth more than life.

With the excessive language typical of lovers – which language I hope we have all used at least once in our lives – the psalmist does not merely define the Lord as 'his own love' (cf. e.g. Ps 144:2), but even goes so far as to proclaim that his love is worth more

than life, i.e. that, paradoxically, it is better to lose life than his love: “We are challenged by a piety that has reached such a degree of transparency and authenticity as to identify divine intimacy with life itself, indeed, to prefer it to life, if that were possible” (Giovanni Helewa). John Climacus writes with penetrating words: “Blessed is he who has obtained such love and yearning for God as an enraptured lover (*manikòs erastés*) has for his beloved”⁴. Here any comment of ours would be superfluous and perhaps even annoying: we can only repeat these words quietly and demurely.

Knowing, however, that once the enchantment of falling in love has passed, the truth of this declaration depends on our practice of life: “I will bless you in my life” (v. 5), not only throughout life, but through the style of life, true praise raised to God, as Jesus himself taught: “let your light shine before others, so that they may see your good works and give glory to your Father in heaven.” (Mt 5:16). And knowing also – as the whole Psalter testifies – that the relationship of love with God is threatened by visible and invisible enemies. And so the psalm closes, abruptly and perhaps unexpectedly, on the prospect of God’s judgement: a verdict of life for those who trust in him and swear by his Name, that is, who rely on those who are truthful and can sift the truth of human words; judgement of death for those who lose themselves in lies.

* * *

In my commentary on the Psalter I have provided several rabbinical, Christological and ecclesiological keys to decode this desire for God and intense search for Him⁵. Now, I would like to change tack, taking you on a short journey that I hope will help you to actualise the psalm in your own lives.

If the yearning for God is expressed, among other things, through the image of seeking His face (cf. Ps 27:8–9), the New Testament reveals to us that “the knowledge of the glory of God shines in the face of Christ” (cf. 2 Cor 4:6), he who “is the image of the invisible God” (Col 1:15). Jesus – as the end of the prologue of the fourth gospel would say – is the one who declared God that no one has ever seen (*exeghésato*: cf. Jn 1:18). With this doxological attitude, we therefore understand two statements made by Jesus to his disciples in the gospels according to Matthew and Luke:

Many prophets and righteous people longed to see what you see but did not see it and to hear what you hear but did not hear it (Mt 13:17).

The days are coming when you will long to see one of the days of the Son of Man, and you will not see it (Lk 17:22).

⁴ John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* XXX, 11, p. 127 – Translated by Archimandrite Lazarus Moore (Harper & Brothers, 1959) <http://www.prudencetrue.com/images/TheLadderofDivineAscent.pdf> accessed: July 23, 2022.

⁵ Cf. L. Monti, *I Salmi: preghiera e vita (The Psalms: prayer and life)*, p. 686–691.

The evangelists use the verb *epithyméo* in both cases (which can also be used in *malam partem*; cf. Mt 5:28: “That everyone who looks at a woman with lust has already committed adultery with her in his heart.”), to express an intense, powerful desire. The same that one day must have prompted some Greeks, pagans therefore, to ask Philip: “Sir, we wish to see Jesus.” (Jn 12:21).

Well, I dare to wonder aloud if we Christians today still have this desire to “know Him, and the power of his resurrection and the sharing of his sufferings by becoming like him in his death, if somehow I may attain the resurrection from the dead” (cf. Phil 3:10–11). And I should point out immediately: this desire for Christ does not coincide with a totalitarian, exclusive love, which excludes or denies other human loves, but rather the love of one who can come to say, by grace: “For to me, living is Christ and dying is gain” (Phil 1:21). But one can say this by exercising themselves to live all their loves through the love for Him, to love others with the love one has for Him, indeed with the love with which He has loved them (cf. Jn 13:34; 15:12).

If, however, we do not recognise this drive in us and do not experience this intense longing for Christ – “he whom we love without having seen him and in whom we believe without seeing him” (cf. 1 Peter 1:8), he who is “the Living” (Luke 24:5; Rev 1:18) – it is not that we are doing something morally reprehensible. No, the stakes are higher: in doing so, we miss out on the singularity of our Christian faith, risking turning it into a modern theism. Instead, the whole life of Jesus testifies to us that “He brought all novelty, by bringing Himself”⁶. Or as an authoritative contemporary French theologian put it:

God revealed himself in the flesh of Jesus: that is why the relationship, the bond that cannot be broken with this man belongs to the very identity of God. This is the peculiarity of Christianity. What is exceptional about Jesus is not religious, but human: precisely because he bears within himself the eternal image of the invisible God, in whose likeness we have been created and become human, we are given to see the light of God reflected from his human figure on every human face, and we can let ourselves be guided by it to God on the paths of humanity that Jesus traced⁷.

As Christian believers, we are therefore called to long for the communion and knowledge of the One who personally experienced the intense longing for God, His Father, to the point of saying on the cross, as His last word: “I thirst” (Jn 19:28). A desire, his, also for human communion, as witnessed by no less than his first words during the Last Supper, according to Luke: “I have eagerly desired (*epithymía epethýmesa*) to eat this Passover with you before I suffer” (Lk 22:15). To add a further tessera to the mo-

⁶ Irenaeus of Lyons *Against Heresies* IV,34,1, page 858. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0130-0202,_Iraeneus,_Adversus_haereses_libri_5_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0130-0202,_Iraeneus,_Adversus_haereses_libri_5_[Schaff],_EN.pdf) accessed: July 23, 2022.

⁷ J. Moingt, *L'umanesimo evangelico (The evangelical humanism)*, Magnano: Qiqajon, 2015, p. 34.

saic of the passionate and desiring face of Jesus, we can also quote his suggestive statement: “I have come to cast fire upon the earth, and how I wish it were already ablaze!” (Lk 12:49). Here is His profound desire, which asks those who follow Him to come to terms with the possibility (or not!) of agreeing to it, persevering in the desire...

Perhaps the real problem, then, is knowing how to recognise the thirst, the deep desire within us. It is a matter, in other words, of learning the art of moving from needs to desires, indeed to desire. An art that requires constant, daily practice: the repetition of the exercise of reviving the thirst, the yearning, the burning desire in our innermost being, the one that makes us, constitutively, creatures of desire. Pope Paul VI sensed this almost fifty years ago, in words that today sound as prophetic: “The modern man is forced to declare himself poor, a poor man of exaggerated, deluded, or disappointed desires. He remains even today, according to the biblical definition: *vir desideriorum*, ‘the man of desires’ (Dan 9:23)”⁸.

And let us not forget that Jesus also preceded us in this journey, he was “the pioneer of our faith” (Heb 12:2). In this sense, it would be interesting to try once to read the gospels as a narrative of Jesus’ desire for communion with God and with humans.

5. CONCLUSION

Every time we sing: “O God, from dawn I seek You, My being thirsts for You, my flesh yearns for You, for Your love is worth more than life”, we should never forget that, in the image of Jesus, God himself first desires and seeks us. That is why the first word addressed by God to the human being in the Scriptures is a powerfully symbolic question: “Where are you?” (Gen 3:9)⁹. Put another way, if the Western Christian tradition has greatly developed the theme of *quaerere Deum*, one should affirm just as much, if not more, the theme of God’s search for man¹⁰, his *quaerere hominem*, to the point of becoming human in Jesus Christ! Not only, then, is man *capax Dei*, but God is also *capax hominis*, eager to establish a profound communion with His creatures. Truly “the God who is sought is not an object but a subject, since He first sought, called and loved human beings, arousing our desire for Him”¹¹.

It is He who seeks us and desires us from the dawn of the world, even making Himself a child to play with us, as we read it in a famous story in the Hasidic tradition:

⁸ Paul VI, General Audience, Wednesday, 13 December 1972.

⁹ Bible citations have been translated according to the New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVUE) – <https://www.biblegateway.com/>.

¹⁰ See in this regard the splendid essay by A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell’uomo (God in Search of Man)*, Turin: Borla, 1969.

¹¹ E. Bianchi, *Lettere a un amico sulla vita spirituale (Letters to a Friend on the Spiritual Life)*, Magnano: Qiqajon, 2010, p. 20.

Rabbi Barukh's grandson Yehiel was once playing hide-and-seek with another boy. He hid himself well and waited for his playmate to find him. When he had waited for a long time, he came out of his hiding-place, but the other was nowhere to be seen. Now Yehiel realized that he had not looked for him from the very beginning. This made him cry, and crying he ran to his grandfather and complained of his faithless friend. Then tears brimmed in Rabbi Barukh's eyes and he said: "God says the same thing: 'I hide, but no one wants to seek me'".¹²

Which could also be paraphrased as: "I desire you so much, but no one wants to desire me".

¹² M. Buber, *Tales of the Hasidim*, New York: Schocken Books, 1991. <https://books.google.at/books?id=fyle3aiaIucC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> Accessed: July 23, 2022.

György KOCSI

HERMENEUTIK DES PSALMS 8. DIE REZEPTION DER PSALMSÜBERSCHRIFT PS 8,1

I. VORBEMERKUNG

Zuerst möchte ich auf einige Kommentare aufmerksam machen, die für die Wirkungsgeschichte der Interpretation dieses Psalms symptomatisch und einflußreich waren. Mit der Hilfe des jüdischen Kommentars (Sefer Tehillim – Tehillim), der die maßgebenden Interpretationen herausragender Rabbis beinhaltet, versuche ich die jüdischen Deutungen vorzustellen. Ein anderer Kommentar, den ich für die christliche Interpretation des Psalms 8 wichtig halte, stammt aus dem christlichen Altertum: Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*. Außer diesen möchte ich auch einige moderne Kommentare mit ihrer Hermeneutikauffassung zitieren.

Schon die Deutung der Überschrift des Psalms ist hochinteressant, vor allem das hebräische Wort *Gat* (*Gittim*=Weinpresse). Es gehen die Meinungen auseinander darüber, was Weinpresse heißt. Und dazu: wer, warum wird hier gepresst? Die Nationen, die Feinde der Juden (vgl. Jes 63,3.6), wie die alte rabbinische Literatur meint? Aber schon Rashi ist dagegen. Oder ist die Weinpresse die Kirche, wie Augustinus es meint? Seiner Meinung nach gehört der Most in den Weinkeller, die Treber aber sind für den Magen jener Tiere bestimmt, die die Hölle versinnbildern. Aus dem Trauben gewinnt man den Wein – was die guten Leute aus der Kirche bedeutet, die zum ewigen Heil kommen; die Treber verkörpern die Verdammten. Augustinus interpretiert den Psalm 8 christologisch und ekklesiologisch,¹ die Rabbis aber deuten ihn überwiegend schöpfungstheologisch.

¹ So meint auch Ravasi, der auch die Qumranliteratur prüft und schreibt: „Ora, la via del *pešer*, cioè del commento qumranico prepara la strada ad una nuova ermeneutica, quella neotestamentaria e *cristologica*, libera però da ogni connotazione gnostico-dualistica. In particolare è degna di nota l'applicazione fatta da quella solenne omelia che è la lettera agli Ebrei, nel contesto della riflessione sul legame di fraternità che, con l'incarnazione, vincola in Christo all'interna umanità (Eb 2,15–18) ... Christo e perciò il restauratore dell'ordine cosmico attraverso la sua umanità e la sua glorificazione pasquale. Si recupera così la dimensione tradizionale cristiana del Servo sofferente, fratello dell'umanità. Ma anche quella escatologica di Qumran riletta però alla luce dell'evento pasquale.“ 202–203.

2. DIE HERMENEUTIK DER RABBINISCHEN KOMMENTARE

In meinem Vortrag versuche ich die verschiedenen Erklärungen von Ps 8 vorzustellen, die von der Zeit der Väter an die Forscher geschrieben hatten.

1. Von den rabbinischen Kommentaren benütze ich Tehillim (englische Übersetzung der rabbinischen Erklärungen). Interessant finde ich, wie die Überschrift: *עַל הַגִּתִּית* (= „über die Gittis“) hier lautet, und was darüber die berühmten Rabbis geschrieben und dadurch die Interpretation des Psalms bei den Hörern und Lesern beeinflusst haben. Über das Wort *גִּתִּי* gibt es verschiedene Interpretationen. R. Meiri meint: „die heilige Lade wird Gitis genannt, weil sie im Haus des Obed Edoms (ein Levit – meint Ibn Ezra) drei Monate lang aufbewahrt war. Nachher hat sie König David in extatischem Zustand, in extatischer Tanz nach Jerusalem überführt (2Sam 6). Der König freute sich über die Ehre der Torah. Während er sich im Haus Obed Edoms aufhielt, hatte er diesen Psalm gegenüber denen gedichtet, die das Gesetz leugneten. Der Psalm demonstriert, daß Gott das Universum geschaffen hat und auch weiterhin regiert.“²

Nach Vilna ist unser Psalm ein *שִׁיר יוֹם* ein Gesang des Tages für Simcha Torah (die Freude der Torah) (*Masseh Rav* 234).³

Meiri⁴ meint, Gitti sei ein spezielles Toninstrument, das in Gat von den Leuten, die musikalische Begabung hatten, angefertigt wurde. Radak⁵ bemerkt, daß David diesen Psalm komponiert habe, als er in Gat weilte. Ähnliche Gedanken können wir bei den christlichen Autoren beobachten, die sie von den Rabbinen des Mittelalters übernahmen. Das zu illustrieren, sei genügend nur Delitzsch⁶ und Kraus⁷ zu zitieren.

Eine ganz andere Auffassung über *גִּתִּי* ist das folgende, das auch Raschi⁸ zitiert, obwohl er damit im Endeffekt nicht einverstanden ist. Er zitiert die Lehrer des Midrasch, die behaupten, daß „Gittit sich auf unsere Feinde bezieht, die dazu bestimmt sind, daß unser Gott sie zusammenstapft, wie die Trauben in der Kelter zertreten werden. Hinter

² Tehillim, 121

³ Tehillim, 121.

⁴ Tehillim, 122.

⁵ Tehillim, 122. Ibn Ezra anschließt sich Radak und auch er vertritt diese Meinung.

⁶ F. Delitzsch, *Psalmen 107*: „Die Überschrift lautet: *Dem Sangmeister auf der Githib, ein Psalm Davids*. Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit*; also ein philistäische Cithar, wie es (nach Athenäus und Pollux) eine eigentümliche phönikisch-karische Adonifest-Flöte, Namens *gigaj*, und wie es eine ägyptische und eine phrygische Flöte gab, von welcher bei der Verwandtschaft des Phrygischen und Armenischen die Elegie (arm. *elegu* Rohr) den Namen zu haben scheint.“

⁷ Hans-Joachim Kraus schreibt in der Einleitung seines Psalmenkommentars über Gittit auf der Seite 27: „Psalm 8,1; 81; 84,1 weist wohl auf eine Liedmelodie hin: »Nach der githitischen (Weise)«. Wenn *G* in der Übersetzung an *גִּתִּי* »Kelter« erinnert, so besteht eine schwache Möglichkeit, an ein »Kelterlied« zu denken. Oder sollte es sich um ein Nomen gentilicium handeln?“ Vgl. aber auch die Erklärung von L. Delekat, *Probleme der Psalmenüberschriften*: ZAW 76 (1964): 293f.

⁸ Tehillim, 122.

dieser Meinung steht das Wort von Jesaja: »Ich trat die Kelter allein, und niemand unter den Völkern war mit mir. Ich habe sie gekeltert in meinem Zorn und zertreten in meinem Grimm.« (Jes 63,6); »Ich zertrat die Völker in meinem Zorn (63,6).«⁹ Gegenüber der Meinung der Lehrer des Midrasch bemerkt Raschi: in diesem Psalm wird dieses Thema gar nicht behandelt.¹⁰

„Tatsächlich sollen die Völker leiden, weil sie sich Gott und seinem Volk widersetzen. Infolge ihres Stolzes, ihrer Egoismen sind sie nicht fähig, die offensichtliche Gegenwart Gottes zu erkennen. Aber wenn sie demütigt, zerquetscht werden, dann werden auch sie zum Schau der Herrlichkeit des Namens gelangen, die über die ganze Erde verbreitet wird.“¹¹

Rabbi Hirsch legt diesen Gedanken folgenderweise aus: „Die Zerquetschung der Trauben ist nur scheinbar, weil die edle Essenz der Trauben durch diesen Stampfdruck nicht vernichtet wird, sondern sie wird aus der Traube, die die Essenz in sich einschließt, herausholt. Dieser Psalm demonstriert Gottesschlag auf die Menschheit, der zur universellen Anerkennung des Herrn führen wird. Diese Erkenntnis wird durch das Sprichwort ausgedrückt: Die Traube schließt den Wein als Schatz in sich.“ (יין המשוּמָר בְּעִנְבֵיהֶם)¹²

3. DIE HERMENEUTIK DES PSALMS NACH AUGUSTINUS

Augustinus schreibt: „Über die Traubenpresse finden wir kein Wort in dem Psalm¹³, aber darunter können wir die Kirche verstehen, wie auch unter den Dreschplatz,¹⁴ da sowohl hier, wie auch dort der Ertrag der Ernte gesäubert wird. Aus diesen Schalen wird durch die Traubenpresse der Most aus den Trester gewonnen, so auch in der Kirche, weil aus der Mehrheit der Menschen die guten Menschen gesammelt werden. Sie brauchten diese Menge der Menschen um geboren zu werden, und auf das Gotteswort geeignet zu werden. Das Gleiche können wir mit einem Gleichnis vor Augen führen. Der Most wird in den Keller gesammelt und die Trester werden dem Vieh werfen, und der Magen des Viehes ist so zu verstehen, als die Strafen der Hölle. Die Traubenpresse hat eine andere Bedeutung, die mit der Kirche zu tun hat. Man kann das Gotteswort als Traubenlocke verstehen, und auch der Herr wurde Traubenlocke

⁹ *Tebillim*, 122.

¹⁰ *Tebillim*, 122.

¹¹ *Tebillim*, 122.

¹² *Tebillim*, 122.

¹³ „Nihil de torcularibus in textu ejus psalmi, cujus iste titulus est, dicere videtur“. In: Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p. 109.

¹⁴ „Torcularia ergo possumus accipere Ecclesias, eadem ratione qua et aream intelligimus Ecclesiam“. *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p.109.

genannt, die aufgehängt war auf einer Stange, sozusagen auf Kreuz gespannt, die die Spionen aus dem Volk Israel gebracht haben (vgl. Num 13,24).¹⁵

Dann beschreibt Augustinus, wie der Wein aus den Trauben gemacht wird. Und am Ende des Prozesses: „Der Most wird aus dem Zuber in den Keller, ins Fass gefüllt, wo er – wenn wegen Trägheit nicht sauer wird – mit der Zeit zu Wein reift. Dann fährt er fort: Nämlich in den Juden wurde der Wein sauer, und sie haben ihn den Herrn trinken lassen.“¹⁶ „Auch das Martyrium wurde von ihm als Traubenpresse angesehen.“¹⁷

Augustinus interpretiert den Psalm ekklesiologisch und christologisch, was der damaligen allegorischen und typologischen Methode der Bibelerklärung entspricht, nach jenem Prinzip, das eben der Heilige Augustinus erarbeitet hat: „Novum in vetere latet, vetus in novo patet.“¹⁸ Auf dieser Grundlage versteht Augustinus sowohl diesen Psalm, als auch die anderen. Die meisten Kirchenväter – zwischen ihnen auch sein geistlicher Vater, Ambrosius von Mailand – waren antijüdisch eingestellt. In der rabbinischen Erklärung ist die völkerfeindliche Auslegung zu finden, wie wir es oben schon gesehen haben. Das sind Vorurteile, die auch die Interpretation dieses Psalms leider bestimmen, obwohl in dem Psalm, wie auch einige Erklärer richtig feststellten, darüber nichts zu finden ist.

4. DIE HERMENEUTIK DES PSALMS NACH MARTIN LUTHER

Martin Luther versteht den Psalm Augustinus gleich, wo er in seiner Zusammenfassung vor seinem Kommentar zu Psalm 8 schreibt, die dann den Grundton der Interpretation angibt: „Der achte Psalm ist eine Weissagung von Christus, von seinem Leiden, Auferstehen und Königreich über alle Kreaturen. Und solch Reich soll gestiftet werden durch den Mund der Unmündigen, d. h. ohne Schwert, Harnisch allein durchs Wort und den Galuben. Er gehört ins erste Gebot, nach dem Gott unser Gott sein will, und in die zweite Bitte, wie beim zweiten Psalm gesagt ist.“¹⁹ Luther betont die Wichtigkeit des Wortes und des Galubens, worin somit sich das Grundprinzip der evangelischen

¹⁵ Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p. 109.: „Nam et Verbum divinum potest uva intelligi: dictus est enim et Dominus botrus uvae, quem ligno suspensum, de terra promissionis, qui praemissi erant a populo Israel tanquam crucifixum attulerunt (Num. XIII, 24)“.

¹⁶ Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p.110.: „tamquam de lacu in cellas, in quibus, si negligentia non acuerit, vetustate firmabitur. Acuit namquan in Judaeis, et hoc aceto (Joan. XIX, 29).“

¹⁷ Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p.110.: „Solent accipi torcularia etiam martyria“.

¹⁸ S. Augustini, *Quaest. in Hept.*, 2,73; In: S. Aurelii Augustini, *Opera omnia* – editio latina > PL, 34 > Questionum in Heptateuchum libri septem https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm.

¹⁹ Der Lutherkommentar ist digital zu erreichen: https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00044680_00129.html?zoom=1.00 S. 123.

Kirche spiegelt: sola fides, und die Grundform des Gottesdienstes: Wortgottesdienst. Diese Prinzipien sind natürlich nicht fremd von dem katholischen Glauben, sondern gehören wesentlich auch zu ihm.

5. WAS IST DER MENSCH?

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. (Sophokles, *Antigone* 330 str.1.) „Vieles Gewalt’ge lebt, und nichts ist gewaltiger als der Mensch.“ So ist die deutsche Übersetzung. Das griechische Wort δεινός kann ’gewaltiges, fürchterliches’ bedeuten, aber im Fall einer Person ist die Bedeutung eher: ’wunderbar, erstaunlich, staunenswert‘.²⁰ In der Fortsetzung beschreibt Sophokles die Funktion, die Arbeit, die Werke des Menschen, und er schaut auf den Menschen in sich selbst – also unabhängig von den Göttern. Der Psalm 8 dagegen betrachtet den Mensch als Geschöpf Gottes – also in der Abhängigkeit von Gott. Unser Psalm bestaunt die Schöpfung und auch den Menschen, aber vor allem den Herrn. Psalm 8 bildet eine Parallele zur Schöpfungsgeschichte (Gen 1–3). Der erste Mensch, Adam wurde geschaffen aus dem Lehm-boden, Ackerfeld (אֲדָמָה) und durch das Tun Gottes wird er zum lebendigen Wesen. Unabhängig von Gott ist der Mensch nur Staub (עָפָר) (Gen 3,19). Ähnliche Gedanken findet man bei Dt-Jes (40,6.15.17.23–24) über die Fürsten und über die Nationen.

In Ps 8,6–7 wird eher die Gottebenbildlichkeit des Menschen behandelt (Gen 1,26–27), die im Herrschen konkretisiert wird. Dieses Herrschen kann aber auch eine Schutzfunktion bedeuten.²¹ Über die zwei wichtigsten Wörter כִּבֹּשׁ und רָדָה wird seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts viel diskutiert. Ein ausgewogenes Urteil über die Diskussion bietet M. Görg an.²² N. Lohfink²³, E. Zenger²⁴ und B. Janowski²⁵ versuchten einen neuen hermeneutischen Wechsel in der Interpretation dieser beiden Wörter einzuführen. Nach meiner Einschätzung ist das ihnen nicht gelungen, obwohl dieser Versuch vielversprechend war. In Ägypten wird der Mensch aus den Tränen, aus dem Weinen der Gottheit, die Götter aber aus dem Lächeln der Gottheit geschaffen.²⁶ Was den Menschen betrifft, sagt Amenemope: er ist Lehm und Stroh

²⁰ Györkösy, Kapitánffy, Tegyei (Hrsg.), *Ógörög–magyar szótár* [Altgriechisch-Ungarisches Wörterbuch], δεινός, ἦ, ὄν, 8. Bedeutung 223.

²¹ Keel, Othmar: *Allgegenwärtige Tiere*, 174–176.

²² Manfred Görg, *Alles hast du gelegt unter seine Füße, Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28*, 125–148.

²³ Norbert Lohfink, *Unsere großen Wörter*, 165–171. „Macht euch die Erde untertan?“ 11–28.

²⁴ Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, S. 90–96. Erich Zenger, *Was ist das Menschlein, daß du seiner gedenkst...? (Ps 8,5)*, 127–145.

²⁵ Bernd Janowski: *Herrschaft über die Tiere, Gen 1,26–28 und die Semantik von rdb*, 183–198.

²⁶ Kákosy László, *Ré fia*, 324.

und sein Schöpfer ist Gott.²⁷ Bei den Sumerern wird der König (LU-GAL) als Representant der Menschheit geschaffen. In Atrahsis-Epos wird der Mensch aus dem Blut eines zweitrangigen Gottes geschaffen, der vorher getötet wurde. Der Mensch ist der Arbeiter des Kosmos und durch seine Arbeit wird das Otium, also die Ruhe den Göttern versichert. Die verschiedenen Auffassung über den Menschen bedeutet unterschiedliche Deutung der menschlichen Existenz bei den Völkern.

6. ÜBER DIE FORM DES PSALMS

Nach G. Fohrer ist die Form des Psalms: Gebet.²⁸ Nicht über die Schönheit der Natur will der Psalm singen, sondern eher über die Herrlichkeit Gottes.²⁹ „In Gen 1,1–2,4a spricht der priesterliche Theologe: er bietet eine strenge, nüchterne Darstellung und Aufzählung. Der Psalm dagegen stellt ein warmes, aus tiefer Bewegung entstandenes Lied dar; er ist gleichsam in Poesie umgesetzte Theologie.“³⁰ Der Mensch wird nicht allein in sich selbst betrachtet, sondern als Geschöpf Gottes, also man kann den Menschen ohne Gott nicht richtig verstehen. Der Psalm ist bestimmt von einem Frage–Antwort-Schema.³¹ Werner Hans Schmidt vertritt die Meinung, daß es im Psalter keine reine Form gibt, wie auch hier vor allem aufgrund des V. 3 um eine Mischform des Klage- und Dankliedes geht³². Otto Kaiser hält V. 2b–3 für eine spätere redaktionelle Schicht, und am Ende seiner Erwägungen rekonstruiert er diesen Psalm ohne diese Versen, „weil diese unnötig diesen Psalm in zwei Teile auseinanderreißen.“³³

7. DAS PROBLEM DES PS 8,2B–3

TM: אֲדַגִּינָה מִהֶאֱדָר שִׁמָּה בְּכֹל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּנָה הוֹדָךְ עַל־הַשָּׁמַיִם
מִפִּי עוֹלָלִים יִסְדָּת עוֹ לְמַעַן לְהַשְׁבִּיחַ אוֹיֵב וּמְתַנְקֵם

LXX: ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον
ἔνεκα τῶν ἐχθρὸν σου

τοῦ καταλοῦσαι ἐχθρὸν καὶ ἐκδικητήν

V: Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem

propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem.

Mt 21,16: ἐκ στόματος νηπίων θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον

²⁷ Kákosy László, *Ré fiai*, 228.

²⁸ Fohrer, Georg, *Psalmen*, 16.

²⁹ Fohrer, Georg, *Psalmen*, 16.

³⁰ Fohrer, Georg, *Psalmen*, 16–17.

³¹ Zenger, Erich, *Mit meinem Gott*, 203.

³² Schmidt, Werner H., *Gott und Mensch in Ps. 8*, 29.

³³ Kaiser, Otto, *Erwägungen zu Psalm 8*, S. 214. 219.

E. Zenger meint zu unserem Text: „Die Schwierigkeit des überlieferten Textes besteht darin, daß in einem Relativsatz ein Imperativ steht („... auf der ganzen Erde, welcher/welche gib doch deinen Glanz...“), was auch im Hebräischen nicht möglich ist.“³⁴ Dagegen vertritt Ute Neumann-Gorsolke die Meinung: „V. 3 wird in seiner masoretischen Textform belassen, da der Text keinen Hinweis auf Verderbnis bietet und Konjekturen die m. E. intendierte Sperrigkeit und Mehrdeutigkeit nivellieren.“³⁵ Das eigentliche Problem ist zwischen TM und LXX $\tau\upsilon$ und $\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\nu$. Das hebräische Wort bedeutet ‚Macht, Festung, Bollwerk‘, das griechische Wort aber bietet die Bedeutung ‚Lob‘ an. Ute Neumann-Gorsolke beweist, daß es hier in den Versen um Königskritik geht. In diesem Psalm fehlt das Segen und so die Vermehrung, was in Gen 1 sehr wichtig ist. Vielleicht werden die Kinder eine ähnliche Rolle spielen, wie in Psalm 128,3.

BIBLIOGRAPHIE

- Augustini, Sancti Aurelii Hipponensis Episcopi. *Enarrationes in Psalmos*, Migne Jacques Paul (1800–1875). *Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis commoda, oeconomica omnium, s. s. Patrum, doctorum scriptorumque, ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque tempora Innocenti III floruerunt... / accurante J.-P. Migne 1844–1864*. In: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalms_\[001-079\],_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalms_[001-079],_MLT.pdf).
- Augustini Sancti Aurelii. *Opera omnia* – editio latina > PL, 34 > Questionum in Heptateuchum libri septem https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm.
- Luther, Martin. *Psalm 8*: https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00044680_00129.html?zoom=1.00.
- Delitzsch, Franz. *Die Psalmen*. Biblischer Kommentar über das Alte Testament, 4. Theil: Poetische Bücher, Erster Band. Leipzig: Dörfling & Franke, ⁵1894.
- Fohrer, Georg. *Psalmen*, (De Gruyter-Studienbuch) Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, 1993.
- Görg, Manfred. „Alles hast du gelegt unter seine Füße, Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28.“ in: Ernst Haag/Frank-Lothar Hossfeld (Hrsg.) *Freude an der Weisung des Herrn, Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß*, Stuttgarter Biblische Beiträge 13. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, ²1987, 125–148.
- Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegvey Imre (Hrsg.). *Ógörög–magyar szótár* [Altgriechisch-Ungarisches Wörterbuch] Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990, δεινός, ἡ, ὄν, 8. Bedeutung, 223.
- Janowski, Bernd. „Herrschaft über die Tiere, Gen 1,26–28 und die Semantik von rdh“, in: G. Braulik, W. Groß, S. McEvenue (Hrsg.) *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: für Norbert Lohfink SJ*. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1993, 183–198.

³⁴ Zenger, Erich, *Mit meinem Gott*, 203.

³⁵ Ute Neumann-Gorsolke, »Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt« (Ps 8,6b), 44

- Kaiser, Otto. „Erwägungen zu Psalm 8“, in: Klaus Seybold und Erich Zenger (Hrsg.) *Neue Wege der Psalmenforschung* (Herder's Biblische Studien) Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1994, 207–221.
- Kákósy, László. *Ré fiai* (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1979).
- Keel, Othmar. *Allgegenwärtige Tiere, Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel*, in: Bernd Janowski, Ute Neumann-Gorsolke und Uwe Gleßmer (Hrsg.) *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israels*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, 155–198.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen 1–59*, Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XV/1 (Begr. von Martin Noth, Hrsg. von Siegfried Herrmann und Hans Walter Wolf) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978 (1961).
- Lohfink, Norbert. *Wachstum*, in: ders. *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1977, 165–171.
- —. „Macht euch die Erde untertan?“ in: *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, 11–28.
- Neumann-Gorsolke, Ute. „Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt« (Ps 8,6b)“, In: Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Ottmar Fuchs (Hrsg.) *Menschenwürde* (JBTh 15) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001, S. 39–65.
- Ravasi, Gianfranco. *Il libro dei Salmi*, volume 1. Commento e attualizzazione Bologna: Edizioni Dehoniane, Sesta edizione 1993 (Prima ed. 1985).
- Schmidt, Werner H. *Gott und Mensch in Ps. 8*, in: Axel Graupner, Holger Delkurt und Alexander B. Ernst (Hrsg.) *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens*, Bd. 2. Neukirchener Verlag, 1995, 16–30.
- Tehillim*, ספר תהלים, Commentary and Overview by Rabbi Avrohom Chaim Feuer, A New Translation by Rabbi Avrohom Chaim Feuer in collaboration with Rabbis Nosson Sherman and Meir Zlotowitz with Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources, ArtScroll Tanah Series, A traditional commentary on the Books of the Bible Published by Mesorah Publication, Ltd. Brooklyn, New York 11232, Third Impression August 1991 First Impression June 1985.
- Zenger, Erich. „Was ist das Menschlein, daß du seiner gedenkst...? (Ps 8,5). Die Sorge für den Menschen in Theologie und Verkündigung“, In: R. M. Hübner, B. Mayer, E. Reiter (Hrsg.) *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. FS Alois Brems, Bischof von Eichstätt, zum 75. Geburtstag*. (ESt N.F. 13) Regensburg, 1981, 127–145.
- —. *Gottes Bogen in den Wolken, Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983, 90–96.
- —. *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern, Einführung in das Psalmenbuch*. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 2. Aufl. 1988.

JOSEPHUS ÜBER DAS „SCHICKSAL“ DER PHARISÄER*

Josephus Flavius war ein Bürger aus zwei Welten. Obwohl er seine jüdische Identität beibehielt, schrieb er für heidnische Leser. Sein Ziel war es, das jüdische Denken seinen Lesern verständlich und sogar attraktiv zu machen. Die Juden werden in seinem Werk als ein wahrhaft philosophisch denkendes Volk dargestellt. Dementsprechend schreibt Josephus sowohl über die Geschichte der Juden als auch über die Gemeinschaften, die innerhalb des Judentums entstanden sind. Es ist daher nicht verwunderlich, in seinen Werken Begriffe zu finden, die zuvor in jüdischen Schriften nicht vorkamen, die aber für seine gebildeten heidnischen Leser wichtig waren, um die Welt zu verstehen. Josephus übernimmt diese Begriffe jedoch nicht nur, sondern „zähmt“ sie, d.h. er verwendet sie in einer dem jüdischen Denken entsprechenden Weise. Dies dient einem doppelten Zweck: einerseits rechtfertigt es das Bild einer philosophischen, modern gesinnten Nation. Andererseits führt es seine nichtjüdischen Leser zur Erkenntnis, dass die Juden nicht völlig anders sind, dass sie gut in die Kategorie eines „gebildeten Volkes“ passen. In unserer Studie werden wir die Verwendung eines solchen typischen (griechischen) Begriffs bei Josephus untersuchen: εἰμαρμένη (Schicksal). Das εἰμαρμένη erscheint zwanzig Mal bei Josephus, „which can be defined broadly as the belief that things are brought about, of necessity, by set causes or impersonal powers“¹.

Wir suchen Antworten auf drei Fragen. Erstens: Ob das „Schicksal“ bei Josephus eine eigenständige Entität ist oder ob es sich lediglich auf die Entscheidung Gottes bezieht, die unabänderlich ist. Zweitens: Welches Verhältnis besteht zwischen dem Schicksal und der Freiheit² des Menschen in Josephus' Darstellung der Pharisäer? Und schließlich: Was mag Josephus selbst darüber gedacht haben?

* Eine überarbeitete und erweiterte Version einer zuvor auf Ungarisch veröffentlichten Studie: Kókai-Nagy Viktor, „A farizeusok, sorsa' Josephus ábrázolásában“, Kókai-Nagy V. (Hg.) *A sokoldalú Josephus*, Komárom: SJE RTK Josephus Kutatóintézet, 2020, 81–97.

¹ Klawans, *Josephus on Fate*, 47.

² Man soll aber auch klar sehen, dass bis zum 2. Jh. v. Chr. der Begriff ἐλευθερία in der Frage des Determinismus und der moralischen Verantwortung keine Rolle spielte: „the term ἐλευθερία is not involved in the development of the concept of freedom to do otherwise. Rather it is the conceptual development of the phrase ἐφ' ἡμῶν that is pertinent here“ (BOBZIEN, *The Free-Will Problem*, 135).

I. WIE ERSCHEINT „SCHICKSAL“ IN DEN WERKEN DES JOSEPHUS?

Der Einfachheit halber haben wir versucht, die Vorkommensstellen des untersuchten Wortes zu gruppieren. In die erste Gruppe können wir jene Aussagen einordnen, in denen das „Schicksal“ nicht mehr als die Sterblichkeit des Menschen ausdrückt, der sich niemand entziehen kann (vgl. *Bel* 1,628.662; 4,297; 6,84; *Ant* 12,279; 19,347).³ Hier brauchen wir also nicht einen tieferen Sinn in der Erwähnung des Schicksals zu suchen, sondern es bedeutet, dass der Tod das unvermeidliche Ende der Lebenden ist, und dass das Leben des Menschen in Gottes Hand liegt.⁴ *Bel* 1,79 fügt hinzu, dass die Propheten gelegentlich eine Äußerung über das Ende des Menschen bekommen; in diesem Fall entspricht der Inhalt der Prophezeiung dem Schicksal.

Wir finden mehrere Stellen, bei denen sich die Formulierung auf die Zerstörung des Tempels bezieht (*Bel* 4,257; 6,250.267). Von diesen Texten ist *Bel* 6,250 besonders interessant, denn hier ist das „Schicksal“ gleichbedeutend mit dem Dekret Gottes: „Über diesen jedoch hatte Gott schon längst das Feuer verhängt, und es war endlich im Laufe der Zeiten der Unglückstag (wörtlich: schicksalhafter Tag – ἡ εἰμαρμένη [...] ἡμέρα – der zehnte Monats Loos – gekommen.“⁵ In diesen Passagen wird immer wieder die Unausweichlichkeit des Ereignisses betont.

Bel 6,108f. ist eine interessante Überleitung und wirft Fragen zu den nächsten Gruppen auf. Hier lesen wir, dass Josephus versucht, die Verteidiger Jerusalems mit überzeugenden Worten zur Kapitulation zu bewegen, aber da Gott sie bereits gerichtet und ihre Vernichtung bestimmt hat, richten sich die Worte des Redners gegen das Schicksal/den Willen Gottes, den er offensichtlich nicht ändern kann: „Nein, ich verdiene noch Härteres, weil ich dem Schicksal zum Trotz noch mit Ermahnungen komme und Menschen, die von Gott verworfen sind, mit Gewalt retten will! Wer kennt nicht die Schriften der alten Propheten und den Orakelspruch wider diese unglückliche Stadt, dessen Erfüllung jetzt bevorsteht.“ Mit anderen Worten zeigt es sich der Wille des Menschen, der gegen Gottes Entscheidung verstößt und scheitert, wobei wir

³ Nach K. Penner haben die Begriffe: *χρεών*, *πεπρωμένη* und *εἰμαρμένη* keine andere Bedeutung: sie beziehen sich alle auf die Länge des Lebens, den Tod und die Zerstörung. Die einzige Ausnahme bilden die Texte über die philosophischen Schulen, in denen sie mit den aus der Philosophie bekannten Bedeutungen erscheinen (*The Fate*, 8–11).

⁴ Die Worte Agrippas machen dies deutlich: „Seht, euer Gott muss jetzt das Leben lassen, und das Schicksal (*εἰμαρμένη*) macht eure gleißnerischen Worte zu schanden. Unsterblich nanntet ihr mich, und doch streckt der Tod schon seine Arme nach mir aus. Aber ich muss mein Geschick (*πεπρωμένη*) tragen, wie es Gott will (*βεβούληται*).“ (*Ant* 19,347) „Der für Schicksal verwendete Begriff, *πεπρωμένη*, deckt sich hier mit dem *εἰμαρμένη*. Denn Agrippa redet von seinem Todesgeschick, das er noch in dem vorhergehenden Satz mit *εἰμαρμένη* bezeichnet hatte“ – WÄCHTER, *Haltung*, 102n19. H. M. Luther hingegen ist der Ansicht, dass die Unterscheidung nicht so leicht zu verwischen ist: „this text identifies the will of God with *pepromene* and not with *heimarmene* which is associated in this passage with Agrippa’s mortality“ (LUTHER, *Heimarmene*, 130).

⁵ Die Texte von Josephus werde ich in der Übersetzung von Heinrich Clementz zitieren.

allerdings auch feststellen müssen, dass Josephus in diesem Fall nicht versucht, sein eigenes Schicksal zu beeinflussen, sondern nur das Schicksal anderer. Wir lassen die Frage jetzt offen, ob die Verteidiger der Stadt eine Chance gehabt hätten, die Ereignisse zu ändern, wenn sie dem Rat von Josephus gefolgt wären. In engerem Zusammenhang damit steht die Aussage, dass viele Pilger, die zum Fest kamen, die Belagerung wie eine Gefangenschaft erleben mussten (*Bel* 6,428), was zur Folge hatte, dass viel mehr Menschen ihr Leben verloren, als dies an einem gewöhnlichen Tag der Fall gewesen wäre. In diesem Fall mögen wir vielleicht eine gewisse Autonomie in Bezug auf die Rolle des Schicksals empfinden, aber wenn wir den Ausgang der Ereignisse näher betrachten, betont Josephus überall, dass es Gottes Wille ist. Ein Beispiel für diesen subtilen Parallelismus findet sich in *Bel* 4,622, wo Glück (τύχη), göttliche Vorsehung (δαμονίου προνοίας) und gerechtes Geschick (δικαίαις εἰμαρμένῃ) im selben Satz nebeneinander stehen:

Da nun alles nach Wunsch (κατὰ νοῦν τῆς τύχης) ging und die Verhältnisse fast ganz zu seinen Gunsten sich gestaltet, kam Vespasianus auf den Gedanken, dass er doch wohl nicht ohne göttliche Fügung (δαμονίου προνοίας) das Staatsruder ergriffen, sondern ein gerechtes Geschick (δικαία τις εἰμαρμένη) ihm die Weltherrschaft verliehen habe. (*Bel* 4,622)

Der Sieg der Römer wäre undenkbar gewesen, wenn Gott ihnen im Kampf – in diesem Fall gegen sein auserwähltes Volk – nicht zur Seite gestanden hätte (vgl. *Bel* 5,367; 6,411 usw.).⁶ Dies macht deutlich, dass das Schicksal Gottes Wille ist, d.h. Gottes konkretes Handeln in der Welt, sein Eingreifen in die Geschichte.

Wir dürfen also auf unsere erste Frage die Antwort geben, dass bei Josephus das Schicksal (Glück) Gott untergeordnet ist.⁷ Und obwohl es gelegentlich ohne Erwähnung Gottes auftaucht und ihm Ereignisse zugeschrieben werden, hat es keine unabhängige Macht oder Entität. Und dieses Ergebnis macht es auch wahrscheinlich, dass die Verwendung des Begriffs in den Werken von Josephus nicht als eine Art Fremd-

⁶ Es ist umso interessanter, als die heidnischen Leser von Josephus in Glück/Fortuna eine Gottheit mit unabhängiger Macht sahen, der Rom auch seinen Aufstieg verdankte. „In sheer bulk of evidence Fortune was clearly the most important of the Virtues as a popular religious figure. And no detailed exposition is necessary to establish that men at all levels of Roman society held in deepest reverence this powerful divine force which could bestow blessed good fortune upon men: *dearum praecipua*. Fortune was the divine guarantee of imperial Felicitas.” (FEARS, *The Cult of Virtues*, 931); vgl. weiter FOOT MOORE, *Fate*, 376–380. Bei Josephus ist es gar nicht eindeutig: „we can subsume Josephus’s understanding of ‚fortune‘ under his more general understandings of divine control over human affairs“ (KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 46f.).

⁷ Eine andere Ansicht vertritt z. B. K. Penner, der meint, dass εἰμαρμένη für Josephus ein eigenständiger Akteur ist, der Macht über die Ereignisse hat (*The Fate*, 12). Ähnlich denkt F. Nötscher: „Josephus gebraucht also für Schicksal oder Verhängnis die vier griechischen Begriffe ἀνάγκη, εἰμαρμένη, τύχη, χρεών, die in seinem Sinne wohl alle dasselbe bezeichnen, und nennt auf gleicher Stufe auch Gott, von dem alles abhängig ist.“ (*Schicksal*, 453). Vgl. weiter STÄHLIN, *Schicksal*, 331–338.

körper oder fremde philosophische Idee interpretiert werden muss.⁸ Vielmehr kann man, wie Ludwig Wächter anmerkt, davon ausgehen, dass für hellenistische Leser θεός ein recht blasser Begriff war, „der bei weitem nicht die Lebensfülle und Macht in sich bringt wie Jahwe oder die ihn ersetzenden Bezeichnungen in der jüdischen Literatur. Man kann fast sagen, dass »Heimarmene«, obwohl sie kein Gott ist, mehr von dem Jahwe eigentümlichen Wesen in sich faßt als »Theos.«⁹ Durch die parallele Verwendung dieser beiden Begriffe gelingt es Josephus seinen heidnischen Lesern zumindest ein ungefähres Bild des Gottes der Juden vermitteln, wie ihn sein Volk sah. So verwendet Josephus als Apologet bewusst diesen und andere Begriffe, um seinen heidnischen Lesern zu helfen, das jüdische Denken verstehen und es als dem ihrem nahe stehend vorstellen zu können. Andererseits soll auch gezeigt werden, dass die heidnische Philosophie nicht viel zur Kenntnis Gottes beiträgt, die wir durch das Studium der heiligen Schriften gewinnen.

Das bedeutet jedoch nicht, dass dies für die jüdischen Leser keine neuer Sprachgebrauch war. Denn in der Septuaginta kommt der Begriff εἰμαρμένη überhaupt nicht vor, und hat kein hebräisches Äquivalent, obwohl wir ständig mit der Vorstellung konfrontiert werden, dass der Wille Gottes den Lauf der Ereignisse bestimmt, genauso wie es ein charakteristisches Merkmal ist, dass er seine Entscheidung ändern kann. Dies ist der Punkt, wo die eigenen und gemeinsamen Handlungen (Buße, Reue, Flehen usw.) Gewicht bekommen.¹⁰ Die Aktualität der Schicksalsfrage zur Zeit des Josephus ist auf die damals populäre stoische Philosophie und Astronomie zurückzuführen. „Under the dual sponsorship of Stoicism and astrology, therefore, εἰμαρμένη acquired a central place in Hellenistic speculations, both learned and popular.“¹¹ Bevor wir uns mit der Schicksalsvorstellung der Pharisäer in den Werken des Josephus befassen, lohnt es sich daher, ein paar Worte über die Schicksalsvorstellung der Stoiker zu verlieren.

„The notion of a Destiny to which gods as well as men are subject is old; it is sufficient to allude to the Homeric Moira. It acquired philosophic import in Stoicism.“¹² Die Stoiker verstehen unter Freiheit¹³ nichts anderes, als die Einpassung in die von Gott gewollte Weltordnung, die Anpassung an den Willen Gottes und die Integration

⁸ Vgl. STÄHLIN, *Schicksal*, 338–340; PENNER, *The Fate*, 14–18.

⁹ WÄCHTER, *Haltung*, 107.

¹⁰ Dies ist jedoch kein logisches System, das sich durch das gesamte Alte Testament zieht, sondern variiert von Fall zu Fall auf subtile Weise. Aber auch unter diesen taucht die Frage in ganz ungewöhnlicher Art und Weise im Buch Kohelet auf – vgl. NÖTSCHER, *Schicksal*, 455–458; bes. zu Kohelet: 460–462.

¹¹ MASON, *Pharisees*, 139; vgl. weiter VOLLENWEIDER, *Freiheit*, 16. Dennoch sollte man sich auch dessen bewusst sein, dass sich die Popularphilosophie in dieser Zeit besonders durch Eklektizismus auszeichnete, aber auch durch ein starkes Interesse an der praktischen Ethik des Individuums und seiner moralisch-geistigen Orientierung – vgl. THOM, *Popular Philosophy*, 280–285.

¹² FOOT MOORE, *Fate*, 376; vgl. weiter LUTHER, *Heimarmene*, 128f. Für einen historischen Überblick über die Frage des Schicksales vgl. MASON, *Pharisees*, 137f.

¹³ Zu diesem Thema vgl. KÓKAI-NAGY, *Freiheit*.

in den Kosmos. Der Stoiker ist ein Weltbürger. „Der Orientierungsrahmen seines ethischen Denkens geht nicht in der Polis auf, sondern wird zentral durch den Kosmos bestimmt. Seine ontologische Grundlage findet dies darin, dass die ganze Welt vom göttlichen Logos, von der göttlichen Vernunft, durchwirkt und durchwaltet ist [...] Da der Mensch am Logos Anteil hat, kann Epiktet formulieren, dass der Mensch dank seines Denkvermögens, ‚ein Stück von Gott‘ ist bzw. einen Teil von Gott in sich hat.“¹⁴ Mit anderen Worten: dem Schicksal zu gehorchen bedeutet die Ordnung, die der alles durchdringende Logos vorgibt. Jedes Ereignis ist das Ergebnis einer Ursache, die ihm vorausgeht. Daher folgen die Ereignisse auf deterministische, logische Weise aufeinander, d.h. es gibt keinen Zufall.¹⁵ Diese äußere Kasualität ist es, die das Leben und die Handlungen des Menschen grundlegend bestimmen, die ebenfalls in einem kausalen Zusammenhang stehen.¹⁶ Und die Freiheit des Menschen besteht in der Tat darin, dies zu akzeptieren – wie schon Chrysippus lehrte.¹⁷ Diese Akzeptanz ist jedoch lediglich nur eine Möglichkeit für die Menschen, das Ergebnis einer Entscheidung: „fate causes and fate determines, but fate does not necessitate“.¹⁸ Diese Entscheidung ist jedoch nicht von großer Bedeutung, „it does not allow for the possibility that individuals have power to effect alternate outcomes [...] Free will is given a very small role in this scheme: individuals exercise their will when they assent to what they are driven to do, even though they remain powerless to do anything else.“¹⁹ Es gibt im stoischen Denken also keinen wirklich freien Willen, wir können nur von einer Akzeptanz seitens des Menschen sprechen: das ist alles, was ἐφ’ ἡμῶν ist. Die freie Entscheidung (προαίρεσις)/der freie Wille ist also nichts anderes, als eine angeborene Orientierungsfähigkeit: der Wunsch nach dem Richtigen und die Vermeidung des Falschen, die wir

¹⁴ KONRADT, *Ethik*, 24.

¹⁵ Vgl. JEDAN, *Aktualität*, 381; weiter NÖTSCHER, *Schicksal*, 446f. Wir begegnen der Position, die zwischen Schicksal und göttliche Vorsehung unterscheidet, so dass das Böse nicht Gott zugeschrieben werden kann (vgl. BOBZIEN, *Determinism*, 46f.).

¹⁶ Dazu BOBZIEN, *Determinism*, 44–53; R. S. Braicovich macht eine wichtige Bemerkung: „If the reduction of the problem of responsibility to a causal (and not moral) question and the absolute proscription of censure and punishment appear as disturbing derivations of Epictetus’ arguments, they serve to make explicit how far his fundamental concerns are from some subsequent discussions of the issue: whereas every analysis rooted in the Judaeo-Christian tradition begins with the question ‘when are we liable to praise or blame?’, Epictetus approaches the problem by asking: what is it that has led us to act as we have?“ (*Freedom*, 218; zur Erörterung dieses Gedankens vgl. 214–217).

¹⁷ „Im Falle der Zustimmung – und das meint hier: im Falle moralisch verantwortlichen Handelns – dürfen die vorausliegenden Ursachen nicht so verstanden werden als nezessitierten sie Zustimmung in einer Weise, die echtes menschliches Handeln ausschliesse. Vielmehr seien, so Chrysipps Ansicht, die vorausliegenden Ursachen die Situation für den Akt der Zustimmung und dessen Anregung, ohne jedoch den Inhalt der Zustimmung, die ein Handelnder in einer Situation gibt, zu nezessitieren.“ (JEDAN, *Aktualität*, 382). Vgl. weiter FORSCHNER, *Theorie der Freiheit*, 114.

¹⁸ BRENNAN, *Fate and Free Will*, 265; vgl. BOBZIEN, *The Free-Will Problem*, 139. Zum Thema Gott als ethisches Wesen vgl. BONHÖFFER, *Epiktet*, 358–363.

¹⁹ KLAWANS, *Josephus on Fate*, 78; ähnlich BULTMANN, *Das religiöse Moment*, 180.

mit unserem Verstand erkennen. „Für Epiktet sind ausschließlich mentale Akte, näherhin unsere Zustimmungen, Ablehnungen und Zustimmungssuspensionen zu Vorstellungen im eigentlichen Sinn das, was ‚in unserer Hand ist‘, worin wir frei sind. In diesem mentalen Akten der Wahl sind wir unbehindert und ungezwungen.“²⁰ Alle andere wie leibliche und äußere Güter (Gesundheit, Reichtum usw.) gehören zu *Adiaphora*. Dies führt uns weiter zur Frage der moralischen Verantwortung, da ein Determinismus dieses Ausmaßes diese ausschalten kann, wie die Kritiker des Stoizismus schon früh feststellten.²¹

2. DAS „SCHICKSAL“ DER PHARISÄER

Gerade weil die Frage des freien Willens/Schicksals ein Grundanliegen der (heidnischen) Philosophie im 1. Jahrhundert war, mag es überraschen, dass Josephus dreimal auf das Denken der Pharisäer mit diesem Thema Bezug nimmt und zweimal die jüdischen *αἱρέσεις*/Philosophien (*Ant* 18,11 – φιλοσοφία)²² anhand ihrer Schicksalsvorstellung unterscheidet. Sein Ziel ist vermutlich, das Interesse seiner Leser und Leserinnen an den jüdischen Geistesströmungen zu wecken, aber auch darauf hinzuweisen, dass diese Gruppen den philosophischen Schulen der Griechen ähneln und ihnen im Alter voraus sind.²³ Wir dürfen hier erwähnen, dass Cicero seinen Lesern in seiner Abhandlung über das Schicksal²⁴ die griechischen Philosophien ähnlich darstellte und die Stoiker in die Mitte stellte, wo bei Josephus die Pharisäer stehen. In ähnlicher Weise reflektiert Tacitus in *Annales* 6,22 über das Problem des Schicksals und des freien Willens.²⁵ Die Darstellung dieser Gruppen führt die Gedanken der Leser jedoch auch weiter und erreicht damit vielleicht ihr Ziel, indem er beim Leser Fragen aufwirft.

²⁰ FORSCHNER, *Theorie der Freiheit*, 117.; vgl. BULTMANN, *Freiheit*, 46; und SCHNELLE, *Paulus und Epiktet*, 149f.

²¹ Vgl. FOOT MOORE, *Fate*, 387, und HULTGREN, *Akiba*, 125–127. Als Vertreter einer indeterministischen Theorie wurde Aristoteles in der Antike betrachtet, „denn Aristoteles betont, dass nur freiwillige Handlungen zu loben oder tadeln sind. [...] Und offenkundig bezieht sich auf interne Ursachen. Denn nur, wo die Ursache der Handlung im Handelnden liegt (*he arche en autolen to pratonti*), rechnet Aristoteles mit Freiwilligkeit.“ (MESCH, *Aristoteles*, 115f.).

²² Zum Thema vgl. MASON, *Josephus*, 141–165.217–263.

²³ Vgl. dazu MASON, *Josephus's Pharisees*.

²⁴ Vgl. dazu KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 75–77.

²⁵ Vgl. dazu MASON, *Pharisees*, 202f. und PENNER, *The Fate*, 14–17. J. Klawans vertritt eine andere Auffassung in seinem Buch, er meint diese Beschreibungen aus der jüdischen Literatur ableiten zu können: „the positions Josephus ascribes to each of the schools find substantial comparisons in a relatively distinct body of ancient Jewish literature. The theology of Josephus's Essenes will be compared to the sectarian Dead Sea Scrolls, the theology of the Pharisees to later rabbinic literature, and that of the Sadducees to the wisdom tradition, especially as manifest in the Wisdom of Ben Sira.“ (KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 26f.) – detailliert zur Frage des Schicksals: KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 44–91.

Da die Vorstellung der Gruppen einen gut definierbaren Block im Text, ist es bemerkenswert, dass deshalb einige dafür argumentieren, der Autor hätte sie aus einer Quelle übernommen bildet.²⁶ Andere meinen, dass die Texte nicht nur gut in die Erzählung passen, sondern ihr charakteristisches Vokabular auch darauf hindeutet, dass Josephus der Autor von ihnen ist, und sein Exkurs in allen Fälle einem bestimmten Ziel folgt.²⁷ Unabhängig davon, welche Ansicht wir akzeptieren, können wir davon ausgehen, dass Josephus dieses Thema für wichtig hielt und mit seinem Inhalt einverstanden war – warum hätte er es sonst in seinen Werken mehrfach behandelt. Der umfangreichste Text ist *Ant* 13,171–173,²⁸ wo das einzige Kriterium für die Unterscheidung zwischen den drei Gruppen die Frage „Schicksal“ contra „freies Handeln“ ist:

Um diese Zeit gab es bei den Juden drei Sekten (αἱρέσεις), welche über die menschlichen Verhältnisse (περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων) verschiedene Lehren aufstellten, und von denen die eine die der Pharisäer, die zweite die der Sadducäer und die dritte die der Essener hieß. Die Pharisäer behaupten, dass manches, aber nicht alles das Werk des Verhängnisses (οὐ πάντα τῆς εἰμαρμένης ἔργον εἶναι) sei, manches dagegen auch freiwillig (τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς) geschehe oder unterbleibe. Die Essener hingegen lehren, alles stehe unter der Macht des Verhängnisses (πάντων τὴν εἰμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται),²⁹ und es komme bei den Menschen nichts vor, das nicht vom Geschehen bestimmt sei. Die Sadducäer endlich wollen überhaupt nichts vom Verhängnis wissen (τὴν μὲν εἰμαρμένην ἀναιροῦσιν) und glauben, es gebe weder ein Verhängnis, noch richte sich der Menschen Geschick danach, sondern alles geschehe nur nach unserem Willen (ἅπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς κείσθαι), sodass wir ebenso die Urheber unseres Glückes seien, als wir auch unser Unglück uns durch unseren eigenen Unverstand zuzögen. Genaueres hierüber habe ich im zweiten Buche meines Werkes über den Jüdischen Krieg gebracht. (*Ant* 13,171–173)

Interessant ist, dass in diesem Abschnitt, der alle drei Gruppen betrifft, Gott in der Argumentation völlig fehlt, jedoch am Ende Josephus auf sein früheres Werk verweist,

²⁶ FOOT MOORE, *Fate*, 371. Josephus hat es vielleicht von Nicolaus von Damascus unverändert übernommen (383f.).

²⁷ Diese Meinung vertritt S. Mason in seinem Buch über die Pharisäer und auch in seinem späteren Artikel über die Essener (*Essenes*, 252).

²⁸ Josephus fügt dies in seiner Erzählung zwischen 1Makk 12,23 und 24 ein. Einige argumentieren, dass der den Textzusammenhang unterbrechende Josephus eine einzige Erwartung erfüllt: zu beweisen, dass die jüdische Gemeinschaften seit Jonathan existieren (FOOT MOOR, *Fate*, 371–372; ähnlich HULTGREN, *Akiba*, 123). Luther hingegen nimmt an, dass Josephus Jonathans frühere Äußerung über Gottes Vorsehung (*Ant* 13,163 – πρόνοια) reflektiert (*Heimarmene*, 135). Penner zufolge gab es für Josephus neben dem Makkabäerbuch noch eine weitere Quelle für diese Zeit, in der ebenfalls von jüdischen Gemeinschaften die Rede war, aber es war die Entscheidung Josephus', dass er dies mit dem Begriff „Schicksal“ verwoben hat. Und er plazierte sie hierher, weil es die erste Gelegenheit war, die Gruppen in einem Zeitalter darzustellen, das den historischen Tatsachen entsprach (vgl. *The Fate*, 13f.).

²⁹ Stählin meint, dass Schicksal erscheine für die Essener als eine Art persönliche Macht, dem sie sowohl das menschliche Handeln als auch das Leiden zuschreiben (*Schicksal*, 336).

wo er auch vom Glauben der Gruppe spricht (*Bel* 2,128–131.139f.162.164). Aus dieser Stelle geht hervor, dass sich alle drei Schicksalsvorstellungen aus dem jüdischen Denken ableiten lassen, der absolute Determinismus ebenso wie die Verteidigung der Freiheit des menschlichen Willens – was an uns liegt (ἐφ’ ἡμῶν)³⁰ – und dazwischen die Vorstellung der Pharisäer vom Schicksal als einer Art spürbarer Macht Gottes.

3. DIE ESSENER

Zunächst sind die Essener zu nennen, die nur hier in *Ant* 13,171–173 im Zusammenhang mit dem Problemkreis Freiheit–Schicksal erscheinen. Diese Gemeinschaft wird von unserem Autor in einem ausdrücklich positiven Licht dargestellt³¹ (vgl. *Ant* 18,20):³² bei ihnen wird die Macht des Schicksals geschmälert. Nach *Ant* 18,18: „Die Essener dagegen lehren, man müsse alles dem Willen Gottes anheim geben“. In diesem Fall wäre das Schicksal also nichts anderes als das Werk von Gottes Hand. Gottes Wille und das Schicksal bezeichnen die gleiche menschlichen Erfahrung: Es gibt eine höhere Macht, die unser Leben lenkt. Und diese Überzeugung – so unser Autor – macht die Essener den Pitagoräern ähnlich (*Ant* 15,371). Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass das Handeln des Menschen für sie nicht wichtig wäre. Es genügt, wenn man die Darstellung ihrer viel beachteten Regeln in *Bel* 2,120–161 liest.³³ Dennoch ist es interessant, dass in dieser umfangreichen Beschreibung kein Wort über das Schicksal oder Vorsehung Gottes zu finden ist, obwohl es kaum später zum zentralen Element in der Darstellung der Pharisäer und Sadduzäer wird. Worauf kann sich also die un-

³⁰ In der griechischen Philosophie war Aristoteles der erste, der den Begriff regelmäßig verwendete, um sich auf Dinge zu beziehen, die in der Macht des Menschen stehen (zum Thema MASON, *Pharisäer*, 150–152). Und – wie oben kurz angedeutet wurde – dies und nicht der Gedanke der Freiheit bestimme die Frage der Beziehung des menschlichen Handelns und des Schicksals. Man kann nicht eindeutig sagen, dass Aristoteles den Determinismus abgelehnt hat, aber es ist sicher, dass er die Entscheidungen als interne Ursache freiwilliger Handlungen betrachtet – zum Thema MESCH, *Aristoteles*.

³¹ Zur außergewöhnlichen Bedeutung der Essener in den Werken des Josephus siehe die Studie über die Essener von Mason und KÓKAI-NAGY, *Kaingeschichte*.

³² Hier diene der Abschnitt über den freien Willen (*Ant* 18,11–22) wie die längste Beschreibung der Essener in *Bel* 2,119–166 (vgl. *Bel* 2,118 – KŁAWANS, *Josephus and the Theologies*, 9f.) dazu, die besonders negative Rolle des Judas von Galiläa einzuführen (nach *Ant* 18,23 – er vertritt die vierte Philosophie; in *Bel* 2,118 – diese ἀιρέσεις hat keine Ähnlichkeit zu den anderen), während viele der positiven Merkmale der Essener hier im Zusammenhang mit den Pharisäern erscheinen (vgl. HAALAND, *Difference*, 274–276).

³³ In *Bel* 2,119–166 geht es nicht nur darum, die Essener als „Musterjuden“ darzustellen (2,119–161), sondern auch darum, Judas von Galiläa in die Abfolge der Ereignisse einzuführen, und die Leser, Leserinnen davon zu überzeugen, dass die Rebellion nicht die Schuld des ganzen Volkes ist, sondern nur einer kleinen Gruppe von ihnen (HAALAND, *Difference*, 267–269). G. Haaland fasst seine Ergebnisse zusammen: „it is clear that the rhetorical strategy of the War 2 and Antiquities 18 excursuses is not to claim that Jews in general are peace-loving, virtuous and noble, but to insist that among the Jews there are certain philosophers who display perfect virtue“ (279).

bestreitbare Macht des Schicksals und der Vorsehung im Fall der Essener beziehen? Wir können davon ausgehen, dass es mit der Auswahl der Mitglieder der Gemeinschaft und ihrer Führer³⁴ zu tun hat: Nur diejenigen, die von Gott dazu bestimmt wurden, zu den wenigen Auserwählten zu gehören, die nach Gottes Willen leben, konnten in diese Gemeinschaft eintreten.³⁵ Es geht also nicht um eine Art Fatalismus – wie George Foot Moor meinte³⁶ –, sondern darum, zu erklären, wer sich der Gruppe anschliesst³⁷ und in der Lage ist, die Wahrheit der Lehre der Essener zu erkennen.

4. DIE SADDUZÄER

In *Bel* 2,162–166 wird „Schicksal“ nur in einem Vergleich zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern erwähnt, wobei erstere die Realität des Schicksals anerkennen, letztere sie leugnen. Josephus sagt hier nichts anderes, als dass Gott nach Ansicht der Sadduzäer nicht direkt in das Leben des Menschen eingreift.³⁸ Der Mensch hat einen völlig freien Willen und ist daher selbst für sein Glück oder Unglück verantwortlich:

Die Sadduzäer hingegen, die zweite der obengenannten Sekten (τάγμα) leugnen das Schicksal völlig und behaupten, Gott habe mit dem Thun und Lassen der Menschen gar nichts zu schaffen; vielmehr seien gute wie böse Handlungen gänzlich dem freien Willen anheimgestellt (φρασὶν δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τὸ τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκείσθαι), und nach eigenem Gutdünken trete ein jeder auf die eine oder andere Seite. (*Bel* 2,164f.)

Dabei bekräftigen sie eindeutig die Freiheit der menschlichen Entscheidung und damit die Verantwortlichkeit und ziehen eine scharfe Grenze zwischen dem Bösen und Gott.³⁹ Wenn die Sadduzäer die Vorsehung Gottes, die sich im Leben des Einzelnen

³⁴ „[...] dass er (ein Mitglied) Treue gegen jedermann und besonders gegen die Obrigkeit üben wolle, weil niemand Gewalt habe, ohne dass sie ihm von Gott verliehen sei“ (*Bel* 2,140). Mit „Obrigkeit“ sind hier eher die Gemeindevorsteher gemeint, die per Handzeichen (vgl. *Bel* 2,122: χειροτονητός) und nicht per Los gewählt werden (MASON, *Essenes*, 238.243).

³⁵ BAUMGARTEN, *The Flourishing*, 5. Es ist anzumerken, dass natürlich nicht alle Gruppierungen in dieser Hinsicht gleich rigoros waren. Es gab unzählige Nuancen zwischen der völligen Introvertiertheit, der Abgeschlossenheit und der Mission, dem Zugehen auf Menschen (vgl. BAUMGARTEN, *Jewish Sects*, 263f.).

³⁶ FOOT MOORE, *Fate*, 372.

³⁷ „Josephus's Essenes distinguish between the weightier decisions that were made by the elders of the group and the more mundane decisions that were left to the discretion of individual members (2.134); but in the end, all was governed by fate“ (KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 65f.).

³⁸ Nach Wächters Meinung sagt Josephus damit nicht weniger, als dass die Sadduzäer die göttliche Vorsehung leugnen (*Haltung*, 98f.).

³⁹ Vgl. KLAWANS, *Josephus on Fate*, 52f; vgl. weiter KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 52–54: hier vergleicht er die Argumentation von Josephus mit *Sir* 15,11–20.

manifestiert, leugnen, dann leugnen sie gleichzeitig auch die Vorhersehung.⁴⁰ Darin stehen sie den Epikuräern nahe, von denen Josephus eine ganz ähnliche Aussage macht, denn auch sie stellen das Eingreifen Gottes in das Leben der Menschen und damit in das Geschehen der Geschichte in Frage:

[...] um die Epikuräer ihres großen Irrtums zu überführen, die da glauben, es walte im Leben keine Vorsehung (πρόνοια), Gott kümmere sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten, und es werde das Weltall nicht von einem durch sich selbst glückseligen, unsterblichen und alles überdauernden Wesen regiert, sondern erhalte sich ohne Lenker und Beschützer aus eigener Kraft. (*Ant* 10,277f.)

5. DIE PHARISÄER

Die Pharisäer haben – wie wir sehen – eine Mittelposition inne, und Josephus vergleicht sie an anderer Stelle mit den Stoikern (*Vita* 12).⁴¹ Aus *Ant* 13,172 geht hervor, dass *nicht alles*⁴² vom Schicksal abhängt – auch wenn es in den meisten Fällen die Geschehnisse bestimmt –, sondern dass auch die menschlichen Taten eine Rolle im Ablauf der Ereignisse spielen. Gleichzeitig schreibt der Autor an den beiden anderen Stellen, an denen er die Schicksalsfrage im Zusammenhang mit den Pharisäern noch behandelt, *alles* eindeutig der Kontrolle des Schicksals zu, was der Auffassung der Essener nahekommt.⁴³ Eine Ähnlichkeit, die vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass die Essener an diesen Stellen im Vergleich nicht vorkommen und Josephus die zwei anderen Gruppen als Gegensätze darstellen kann.⁴⁴

Was nun die beiden zuerst genannten Sekten betrifft, so ist die der Pharisäer die älteste unter allen dreien (τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἵρεσιν). Sie gelten für besonders kundige

⁴⁰ Vgl. WÄCHTER, *Haltung*, 100; demgegenüber vgl. KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 63.

⁴¹ Hier verweist Josephus darauf, dass er – nachdem er die jüdischen αἵρεσεις ausprobiert hatte, schließlich öffentliche Aufgaben übernahm und beschloss, sich der Gruppe der Pharisäer anzuschließen (vgl. dazu MASON, *Pharisees*, 339–341). Es ist erwähnenswert, dass die stoische Philosophie auch bei gebildeten Juden sehr beliebt war (vgl. WEIß, *Pharisäismus*, 430–432).

⁴² Es kann nicht als Interpolation erklärt werden – vgl. MASON, *Pharisees*, 205.

⁴³ Dies führte zur Vermutung, dass Josephus vielleicht nicht nur eine, sondern zwei verschiedene Darstellungen (zwei Typen von Jewish Compatibilism: 1. Fusion; 2. Partial Determinism) von den Pharisäern präsentiert (KLAWANS, *Josephus on Fate*, 65). Für beide finden wir Parallelstellen in der rabbinischen Literatur (zu der ersten KLAWANS, *Josephus on Fate*, 67f.; zur zweiten 69–71; detaillierter KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 68–75), und beide lassen sich bis in die Zeit des Zweiten Tempels zurückverfolgen (71–73).

⁴⁴ „It is important to realize first that the difference, although unmistakable, is not major. Both passages have the Pharisees combining fate and free will in *some* way, unlike the Sadducees and Essenes“ (MASON, *Pharisees*, 205). Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Position der Sadduzäer feststeht und sich nicht geändert hat.

Erklärer des Gesetzes (ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα⁴⁵), machen alles von Gott und dem Schicksal abhängig (εἰμαρμένη τε καὶ θεῶ προσάπτουσι πάντα) und lehren, dass Recht- und Unrechtun zwar grösstenteils den Menschen freistehe (ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κείσθαι), dass aber bei jeder Handlung auch eine Mitwirkung (βοηθεῖν) des Schicksales (εἰμαρμένη) stattfinde. (*Bel* 2,162f.)

Der Text zeigt, dass Gott und das Schicksal nebeneinander stehen und dass der Mensch zwar in den Bereichen, die unter seiner Kontrolle stehen, Entscheidungsfreiheit hat, diese aber nicht unabhängig vom Schicksal sein kann. „Human will has a role, but only with regard to what humans can control, and never fully independently of fate that prevades everything. But human beings nonetheless have the power to choose good or evil, in some manner that is fused with fate.“⁴⁶ Und die Taten des Menschen, die in seiner Macht stehen (τὰ δίκαια καὶ μῆ), richten sich vor allem auf andere Menschen und sind sozialer Natur: „...in the frequent pair εὐσεβῆς καὶ δίκαιος, the former term is oriented πρὸς τὸν θεόν and the latter πρὸς ἀνθρώπους.“⁴⁷ In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass Josephus von den Pharisäer als denjenigen spricht, die sich für hervorragende Gelehrte und Ausleger des Gesetzes und der darauf beruhenden Tradition hielten (vgl. *Vita* 191; *Bel* 1,110.648; *Ant* 13,296–298; 17,162), da diese die grundlegenden Quellen des Rechts und eines der charakteristischsten Merkmale des Judentums sind. Deshalb mögen die Pharisäer die ersten unter allen sein,⁴⁸ bzw. auch ihre Beliebtheit (vgl. z.B. *Ant* 13,288) und Einfluß (*Ant* 18,15) wird durch diese Aussage angedeutet.⁴⁹ Es ist jedoch nicht klar, in welcher Weise das Schicksal die menschlichen Handlungen fördert und unterstützt (βοηθέω⁵⁰). Wäre es so, dass die Handlungen des Menschen nicht schicksalhaft sind, wohl aber ihre Folgen?⁵¹ Oder wie Steve Mason meint: „So for Josephus’s Pharisees, humans have a certain nature, but Fate ‚helps‘ in each action by applying a sort of prod to that nature.“⁵² Oder, wie ich es für sehr wahrscheinlich halte, dass menschliche Tat und Entscheidung, ob gut oder schlecht, von Gott begleitet wird – da das Schicksal, wie wir

⁴⁵ Der Begriff ist ein Synonym für Gesetze (οἱ νόμοι) und Bräuche (τὰ ἔθη) – vgl. MASON, *Pharisees*, 124.

⁴⁶ Klawans, *Josephus on Fate*, 67.

⁴⁷ MASON, *Pharisees*, 143, vgl. weiter seine Zusammenfassung: 149.

⁴⁸ Vgl. MASON, *Pharisees*, 131.

⁴⁹ BAUMGARTEN, *Jewish Sects*, 266. Natürlich nutzten die Pharisäer ihre Popularität auch in den politischen Machtspielen aus (vgl. COHEN, *Maccabees*, 139–141).

⁵⁰ Es bedeutet: ‚auf ein Hilfeschrei herzulaufen, zu Hilfe eilen; helfen, beistehen; vom Arzte: in die Kur nehmen; pass. geheilt werden‘ (vgl. PAPE, βοηθέω).

⁵¹ Die Mittel- und Neuplatoniker vertraten eine ähnliche Auffassung, und S. Hultgren ist der Ansicht, dass die hier erscheinende Position nicht so sehr den klassischen Stoikern als vielmehr den Platonikern nahe steht (vgl. *Akiba*, 127f.).

⁵² MASON, *Josephus’s Pharisees*, 56.

oben gezeigt haben, bei Josephus mit Gott gleichzusetzen ist. Andererseits ist es bei einem allmächtigen Gott, der Herr über alles ist, kaum vorstellbar, dass irgendein menschliches Handeln außerhalb seiner Allmacht sein könnte.

Die gleiche Spaltung zwischen Schicksal und freiem Handeln des Menschen taucht auch an einer anderen Stelle in *Antiquitates* auf:

Die Pharisäer [...] Was vernünftige Überlegungen als gut erscheinen lässt (ὧν τε ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν ἀγαθῶν), dem folgen sie und halten es überhaupt für ihre Pflicht, den Vorschriften der Vernunft nachzukommen. [...] Wenn sie behaupten, alles geschehe nach einem bestimmten Schicksal (εἰμαρμένη), so wollen sie damit dem menschlichen Willen (τῆς ἐπ' αὐτοῖς) nicht Vermögen absprechen, sich selbst zu bestimmen (βουλούμενον⁵³), sondern lehren, es habe Gott gefallen, die Macht des Schicksals und die menschliche Vernunft zusammenwirken zu lassen (τῷ θεῷ κρίσιν⁵⁴ γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων),⁵⁵ sodass jeder es nach seinem Belieben mit dem Laster oder der Tugend (μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας) halten könne. (*Ant* 18,12f.)

Die Schwierigkeit des Textes mag darin liegen, dass er stärker von der Überlegenheit des Schicksals über den menschlichen Willen in allen Dingen geprägt ist. Aber Josephus leugnet nicht, dass der menschliche Wille bei der Gestaltung des Ereignisses mitwirkt, mit dem Schicksal zusammenarbeitet. „Fate is somehow involved in every action: her collaboration with human will is fancily framed but ultimately unfathomable.“⁵⁶ Es ist auch nicht zu übersehen, dass die Bedeutung des rationalen Nachdenkens, Entscheidens und Handelns im Zusammenhang mit den Pharisäern immer wieder erwähnt wird. Viel schwieriger zu verstehen ist jedoch, dass das Ergebnis dieser Zusammenarbeit Sünde oder Tugend sein kann⁵⁷ – denn es kann auch bedeuten, dass die

⁵³ Pape, βούλομαι: „mit Überlegung sich entschließen, vornehmen; unstreitig ist ἐθέλω das umfassendere Wort, die Neigung, Lust ausdrückend; bei βούλομαι ist an die Ausführung zu denken, dah. gew. οἱ θεοὶ βούλονται, da sie alles ausführen können; dah. es oft geradezu = beschließen ist; ἂν οἴτε θεοὶ θέλωσι, καὶ ὑμεῖς βούλησθε, wo nur Geneigtheit der Götter u. Entschließung der Bürger verlangt wird. Wollen, beabsichtigen.“

⁵⁴ J. Klawans liest hier κράσιν (PAPE, κράσις: Mischen, Mischung) „fusion“ (*Josephus and the Theologies*, 68). Demgegenüber H. St. J. Thackeray: „But I find no other exempla of κράσις in Josephus“ (*Statement of the Pharisees*, 93). Aber, wie S. Mason in seiner Erörterung zeigt (*Pharisees*, 295), aus beiden Lesarten kann derselbe allgemeine Sinn von ‚Vermischung, Ausgleich‘ herauslesen werden.

⁵⁵ Thackeray meint: „I take it to mean a ‘blending’ or ‘fusion’, perhaps ‘copartnership’. The following καὶ ... καὶ... means (I think) ‘both ... and ...’ (not ‘... and ... and...’): there is a coming together open to both parties (Fate and man).“ – THACKERAY, *Statement of the Pharisees*, 93. Mason übersetzt diese schwer verständliche Passage wie folgt: „And in the council-chamber of that one (Fate?) and (in) the one having willed of the humans, a siding with – with virtue and vice“ (*Josephus’s Pharisees*, 62).

⁵⁶ MASON, *Josephus’s Pharisees*, 62.

⁵⁷ Tugend ist ein viel komplexeres Prinzip als nur das Treffen der richtigen Wahl. Es ist daher nicht zufällig, dass der Autor diesen Begriff hier verwendet – zum Thema vgl. MASON, *Essenes*, 225–229. Auf jeden Fall ist es auch klar, dass beide ἀρετῆς und κακίας – im Gegensatz zur Position

Wahl des Einzelnen sein Schicksal bestimmt und nicht umgekehrt. Oder wir können von einer Art Loslassen seitens des Schicksals reden: „If man comes in μετὰ κακίας, Fate will not interfere but let his destiny have its curse: if μετ’ ἀρετῆς, Fate goes half way to meet him.“⁵⁸ Eine ähnliche, aber doch verschiedene Meinung vertritt Klawans: „But human beings nonetheless have the power to choose good or evil, in some manner that is fused with fate.“⁵⁹ Die eigene Wahl hat also keinen Einfluss auf das Schicksal, sondern nur auf das eigene Verhängnis.

6. DIE EIGENE MEINUNG DES AUTORS

Nach diesem Überblick lohnt es sich, einen Blick auf *Ant* 16,395–398 werfen, wo sich Josephus Gedanken darüber macht, was das tragische Ende der Söhne des Herodes herbeigeführt haben könnte:

... Mit Recht aber muss daran gezweifelt werden, dass die jungen Leute ihrem Vater einen stichhaltigen Grund zum Zorn gegeben und ihn durch ihre Bosheit zu unversöhnlichem Hasse getrieben hätten. War etwa Herodes so hart, grausam und herrschsüchtig, dass er niemand neben sich dulden und nur seinen eignen Willen durchsetzen wollte?

<p>ἢ καὶ τὴν τύχην παντὸς εὐγνώμονος λογισμοῦ μείζω τὴν δύναμιν ἐσχηκυῖαν, ὅθεν καὶ πειθόμεθα τὰς ἀνθρωπίνας πράξεις ὑπ’ ἐκείνης προκαθοσιώσθαι τῇ τοῦ γενέσθαι πάντως ἀνάγκῃ καὶ καλούμεν αὐτὴν εἰμαρμένην, ὡς οὐδενὸς ὄντος, ὃ μὴ δι’ αὐτὴν γίνεται.</p>	<p>Oder hat das Schicksal, welches mächtiger ist als die weiseste Überlegung, hier seinen Einfluss gezeigt? Müssen wir doch annehmen, dass die menschlichen Handlungen durch eine gewisse Notwendigkeit vorher-bestimmt werden, welche wir das Schicksal nennen, weil nichts geschieht, das nicht durch sie bewirkt worden wäre.</p>
---	---

Es dürfte, glaube ich, hinreichen, diese Ansicht als verschieden von der zu bezeichnen, die uns selbst einen Einfluss zuschreibt und jeden für seine eigne Schlechtigkeit büßen lässt, wie dies auch schon vor uns das Gesetz bestimmt hat (περιλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ). (*Ant* 16,395–398)

der Sadduzäer – auch mit Gott und dem Schicksal verbunden sind; „the Pharisaic fusion of fate and free will does indeed implicate God in the human performance of evil“ (KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 68).

⁵⁸ THACKERAY, *Statement of the Pharisees*, 93.

⁵⁹ KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 68.

Es ist deutlich zu erkennen, dass alle bisher untersuchten Schlüsselbegriffe gemeinsam in *Ant* 16,397 vorkommen. Es ist klar, dass das Schicksal und seine Synonyme auf eine Macht verweisen, die dem Verstand, den Fähigkeiten und der Kraft des Menschen überlegen ist, aber man kann mit weit weniger Sicherheit sagen, dass sie nichts mit Gott zu tun haben. Auch wenn Gott nicht erwähnt wird, ist es doch unmöglich, dass die Schicksalswendungen absichtslos sind, dass sie die Ereignisse nicht in eine bestimmte Richtung lenken und somit letztlich nicht an der Ausführung des Willen Gottes beteiligt sind. Es lohnt sich aber auch, den Kontext zu beachten: das Schicksal wird immer wieder im Zusammenhang mit den Handlungen des Menschen dargestellt. Josephus schreibt, dass das Schicksal der jungen Männer nicht allein durch ihre Taten erklärt werden kann, ebenso wenig wie durch die Frevelhaftigkeit des Herodes', d.h. man kann nicht sagen, dass die Taten der Menschen dieses Unglück verursacht hätten, aber sie haben offensichtlich zu den Ereignissen beigetragen.⁶⁰ Es ist vielleicht eine vernünftige Annahme, dass Josephus im Wesentlichen vom Schicksal spricht, wenn er über die Erscheinung des Zornes Gottes, über sein unvorhersehbares Urteil redet.⁶¹ Das heißt, wenn der Mensch dem Geschehen fassungslos gegenübersteht. Mindestens ebenso wichtig ist jedoch, dass diese Ereignisse für Josephus nicht außerhalb der Kontrolle Gottes liegen, auch wenn dies bedeutet, dass Gott aktiv an den Entscheidungen der Menschen beteiligt ist, böse Taten zu begehen.⁶²

Doch wie die folgende Überlegung (*Ant* 16,398) klar macht – und diese spiegelt Josephus' eigene Meinung wieder –, kann all dies beeinflusst werden, wenn man sein Leben nach dem Gesetz lebt. Dies wird z. B. durch *Ant* 8,314 bestätigt, wo wir lesen, dass Gottes Entscheidung durch das Verhalten der Menschen beeinflusst werden kann: „Aus dem Gesagten kann man so recht erkennen, wie sehr Gott sich um die menschlichen Angelegenheiten (ἀνθρωπίνων πραγμάτων) kümmert und wie er die Guten liebt, die Bösen aber hasst und vernichtet“ (vgl. weiter *Ant* 10,277–280). Gottes Entscheidung hängt also eindeutig davon ab, ob jemand ein guter oder ein schlechter Mensch ist, und das hängt natürlich davon ab, wie er leben will. Es zeigt sich also, dass Gott der Lenker der Geschichte und des Lebens des Menschen ist, wofür Josephus neben εἰμαρμένη, doch viel häufiger den Begriff πρόνοια verwendet. Aber bei den stoischen Philosophen sind die Begriffe „Vorsehung“ (πρόνοια) und „Schicksal“ (εἰμαρμένη) – aufgrund ihrer besonderen Gottesvorstellung – so ineinander aufgelöst, daß sie nahezu identisch werden.⁶³ „Josephus war kein konsequenter Denker, und ebenso wenig wie er eine Gleichsetzung von Schicksal und Vorhersehung vollzieht, läßt er den

⁶⁰ Diese Auffassung entspricht eher dem Bild der Pharisäer in *Bel* 2,163 und *Ant* 18,13 als dem in *Ant* 13,172. Zu dieser Vorstellung vom Zusammenwirken des menschlichem Handeln und Schicksals führt S. Hultgren auch *Bel* 4,324f. als weiteres Beispiel an (*Akiba*, 130f.134).

⁶¹ WÄCHTER, *Haltung*, 103.

⁶² KLAWANS, *Josephus on Fate*, 68.

⁶³ WÄCHTER, *Haltung*, 100.

Schicksalsbegriff die Gottvorstellung verdrängen.⁶⁴ Und die Tatsache, dass Gott kein neutraler Beobachter der Geschichte ist, lässt Raum für das Handeln des Menschen: was *an ihm, in seiner Macht liegt*, damit kann er die Entscheidungen Gottes beeinflussen.⁶⁵ Hier unterscheidet sich die Position von Josephus deutlich von den Stoikern, weil was ἐφ' ἡμῖν ist, ist nichts anderes, als ein gottgefälliges Leben, das wir aus dem Gesetz, genauer aus dem Gesetz Gottes⁶⁶ erkennen können: „which has been philosophically expounded before our time in the Law“ (ἅ πρὸ ἡμῶν ἤδη πεφιλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ).⁶⁷ Das Leben nach der Tora ist somit eine Alternative zu dem ansonsten universellen Determinismus des εἰμαρμένη.

Josephus' Auffassung von Freiheit und Schicksal steht also der Auffassung der Pharisäer nahe, was aber nicht unbedingt bedeutet, dass er den Pharisäern nahe stand.⁶⁸ Vielmehr kann man davon ausgehen, dass er sich dem *mainstream* des damaligen, durch die Stoiker vertretenen Denkens angeschlossen hat. Aber wie die Darstellung der Pharisäer zeigt⁶⁹ – und wie Josephus selbst vermutlich zustimmte –, können die Dinge, die an uns liegen, nicht auf das bloße Hinnehmen des Schicksals reduziert werden, sondern sie erfordern ein aktives Handeln, ein Handeln, mit dem das Schicksal zusammenarbeitet, zusammenwirkt.⁷⁰ Diese Handlungen stehen im Einklang mit dem Gesetz, das Gott dem jüdischen Volk gerade darum gegeben hat, damit es dadurch selig und glücklich wird (*Ant* 3,84).

⁶⁴ WÄCHTER, *Haltung*, 102, vgl. weiter MASON, *Josephus's Pharisees*, 51.

⁶⁵ Dieses Konzept erscheint bei den Rabbinen, aber auch in der vorrabbinischen Literatur, zusammen mit der Vorstellung, dass die endgültige Entscheidung über das Handeln und das Schicksal des Menschen in der Endzeit getroffen wird (vgl. HULTGREN, *Akiba*, 116–119).

⁶⁶ „Contrasted with the universal givenness of human existence under the rule of *heimarmene* is the human will under divine law, designated by Josephus as the rule of *pronoia*, or divine providence.“ (LUTHER, *Heimarmene*, 134).

⁶⁷ MASON, *Pharisees*, 141.

⁶⁸ H.-F. Weiß bemerkt, dass die Pharisäerdarstellung des Josephus' eher die eines Historikers ist, der im eigentlich Fakten widert und nicht unbedingt seine Sympathie mit seinem Lesern teilt (*Pharisäismus*, 423f.). Mason hingegen stellt das Engagement des Josephus' für die Pharisäer in seinem Buch auf eindeutige und recht überzeugende Weise in Frage (MASON, *Pharisees*). Es ist jedoch bemerkenswert, dass die spätere Aussage von Rabbi Akiba in *Abot* 3,15: „Alles ist vorhergesehen; doch ist Freiheit gegeben. Nach Güte wird die Welt gerichtet und nicht nach der Menge der Werke.“ (https://de.wikisource.org/wiki/Sprüche_der_Väter#3._Kapitel) ganz ähnlich ist. Es ist auch gut möglich, dass das hier verwendete Verb nicht „vorhersehen“ bedeutet, sondern „sehen“ oder „von Gott beobachten“. Das bedeutet, dass Gott alles sieht, der Mensch ist frei zu handeln, aber er trägt dafür auch die Verantwortung (vgl. URBACH, *Sages*, 256–258). Aber auch in diesem Fall soll alles irgendwie in der Ordnung Gottes passen: „Akiba affirms divine providence, not in the sense of divine determinism, but in the sense that the prompting of divine justice within God's providential ordering of the world guides human sin choosing the path that they will follow. Divine providence foresees well-being for the righteous and suffering for the wicked, and divine justice will prevail in the end“ (HULTGREN, *Akiba*, 123).

⁶⁹ Vgl. KLAWANS, *Josephus on Fate*, 81.

⁷⁰ Vgl. HULTGREN, *Akiba*, 132–134. Das kann man auch Kompatibilismus nennen – vgl. dazu KLAWANS, *Josephus and the Theologies*, 54–56.90: „Josephus is a consistent compatibilist.“

BIBLIOGRAPHIE

- Baumgarten, Albert I. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*. Leiden: Brill, 1997.
- —. “Josephus and the Jewish Sects”, in: H. H. Chapman – Z. Rodgers (Hg.) *A Companion to Josephus*. London: Wiley and Sons, 2015, 261–272.
- Bobzien, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- —. “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis* 43 (1998), 133–175.
- Bonhöffer, Adolf. *Epiktet und das Neue Testament*. Gießen: Verlag von A. Töppelmann, 1911.
- Braicovich, Rodrigo Sebastián. “Freedom and Determinism in Epictetus’ Discourses”, *The Classical Quarterly* 60 (2010), 202–220.
- Brennan, Tad. “Fate and Free Will in Stoicism”, in: D. Sedley (Hg.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 259–286.
- Bultmann, Rudolf. „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament“, *ZNW* 13 (1912), 97–110.177–191.
- —. „Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis“, in: R. Bultmann (Hg.) *Glaube und Verstehen* 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965, 42–51.
- Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2006.
- Clementz, Heinrich (übers.). *Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges*. Halle: Otto Hendel, 1900.
- — (übers.). *Flavius Josephus, Jüdische Altertümer* (Wiesbaden: Marixverlag, 2004 [orig. 1899]).
- Fears, J. Rufus. “The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology”, in: *ANRW 17/2: Religion*. Berlin: de Gruyter, 1981, 828–948.
- Foot Moore, George. “Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus”, *HTHR* 22/4 (1929), 371–389.
- Forschner, Maximilian. „Epiktets Theorie der Freiheit in Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (Diss. IV 1)“, in: S. Vollenweider – M. Baumbach – E. Ebel – M. Forschner – Th. Schmeller (Hg.) *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?* Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 97–118.
- Haaland, Gunnar. “What Difference Does Philosophy Make? The Three Schools as a Rhetorical Device in Josephus”, in: Zuleika Rodgers (Hg.), *Making History. Josephus and Historical Method*. Leiden – Boston: Brill, 2007, 262–288.
- Hultgren, Stephen. “Rabbi Akiba on Divine Providence and Human Freedom: ’Abot 3:15–16 and ’Abot de Rabbi Nathan (B) 22:13–15“, *JSQ* 18/2 (2011), 107–143.
- Jedan, Chrisoph. „Zur Aktualität des stoischen Kompatibilismus“, *ZPhF* 55/3 (2001), 375–386.
- Klawans, Jonathan. “Josephus on Fate, Free Will, and ancient Jewish Types of Compatibilism”, *Numen* 56/1 (2009), 44–90.
- —. *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Konradt, Matthias. *Ethik im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.
- Kókai-Nagy Viktor. „Freiheit: Hellenistisches Wort mit christlichem Inhalt“, in: Benyik Gy. (Hg.) *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*. Szeged: JATEPress, 2019, 197–215.
- —. „Josephus’ Kaingeschichte“, *Biblische Notizen* (im Erscheinen).

- Luther, H. Martin. “Josephus’ Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII,171–3”, *Numen* 28/2 (1981), 127–137.
- Mason, Steve. *Flavius Josephus on the Pharisee*. Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1991.
- —. “Essenes and Lurking Spartans in Josephus’ Judean War: From Story to History”, in: Zuleika Rodgers (Hg.) *Making History. Josephus and Historical Method*. Leiden–Boston: Brill, 2007, 219–261.
- —. “Josephus’s Pharisees: The Philosophy”, in: J. Neusner – B. C. Chilton (Hg.) *In Quest of the Historical Pharisees*. Waco: Baylor University Press, 2007, 41–66.
- —. *Josephus, Judea and Christian Origins*. Massachusetts: Hendrickson, 2009.
- Mesch, Walter. „War Aristoteles ein Determinist?“, *ZPhF* 67/1 (2013), 113–131.
- Nötscher, Friedrich. „Schicksal und Freiheit“, *Biblica* 40/2 (1959), 446–462.
- Pape, Wilhelm. *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Braunschweig, 1849 – <https://web.archive.org/web/20130219145647/http://www.operone.de/griech/wadinhalt.html> (2022.12.12).
- Penner, Ken M. “The Fate of Josephus’ Antiquitates Judaicae 13:171–173: Ancient Judean Philosophy in Context”, *JBS* 1:4 (2001). www.academia.edu/2032698/The_Fate_of_Josephus_s_Antiquitates_Judaicae_13.171_173_Ancient_Judean_Philosophy_in_Context.
- Schnelle, Udo. „Paulus und Epikter“, in: F. W. Horn – U. Volp – R. Zimmermann (Hg.) *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 137–158.
- Stählin, Gustav. „Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus“, in: O. Betz – K. Haacker – M. Hengel (Hg.) *Josephus Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 319–343.
- Thom, Johan C. “Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World”, *Early Christianity* 3 (2012), 296–320.
- Thackeray, H. St. John. “On Josephus’s Statement of the Pharisees’ Doctrine of Fate (Antiq. xviii. 1,3)”, *HTHR* 25/1 (1932), 93.
- Urbach, E. Ephraim. *The Sages*. Cambridge – London: Harvard University Press, 1979.
- Vollenweider, Samuel. *Freiheit als neue Schöpfung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Wächter, Ludwig. „Die unterschiedliche Haltung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener zur Heimarmene nach dem Bericht des Josephus“, *ZRG* 21/2 (1969), 97–114.
- Weiß, Hans-Friedrich. „Pharisäismus und Hellenismus“, *OLZ* LXXIV/5 (1979), 421–433.

Sándor ENGHY

INTERTEXTUALITY IN THE WORK OF STRACK AND BILLERBECK. LESSONS LEARNED FROM TEXTUAL STUDIES

In acknowledging Strack's role in the publication and dissemination of the whole work, Billerbeck makes it clear that the work at hand is the result of his research, and in volume four, he gives an excursus on certain passages of the New Testament.¹ We note this merely to show that a Lutheran pastor is researching the background of the New Testament. There can therefore be no doubt about the author's commitment to the New Testament. Strack's interest in rabbinic literature stemmed from his commitment to his Protestant faith. Not only was his interest reflected in his research into rabbinic texts, but he also had a purpose: he wanted to understand the texts and, in addition, to show how Jewish literature was an integral part of the New Testament. Strack's work also proclaims that the promises of the Old Testament concerning Judaism are fulfilled in the area of the Christian faith. Billerbeck studied Protestant theology at the Universities of Greifswald and Leipzig but did not pursue a doctorate, but after completing his studies, he entered the ministry as a Lutheran pastor and thus became involved in the Jewish mission in Berlin.² In this sense, the commentary series is an important document for understanding the New Testament and consolidating the foundations of our committed Christianity.

¹ BILLERBECK, P. STRACK, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*. Bd. 4 Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archeologie Teil 1 C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI, V.; KITTEL, G.: *Grundsätzliches und Methodisches zu den Übersetzungen rabbinischer Texte*, ΑΓΓΕΛΟΣ Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Band I., Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1925, 60–64., 61 n. 1.

² "Strack's interest in rabbinic literature served his commitments to his Protestant faith. While he had an appreciation of rabbinic texts in their own right, his aim was to better understand them in order to demonstrate the inherent Jewishness of the New Testament documents and to demonstrate the fulfillment of the Old Testament and Jewish expectations in the Christian religion... Billerbeck studied Protestant theology at the Universities of Greifswald and Leipzig, but he did not pursue doctoral studies or the life of the academy. After completing his studies, he entered the ministry as a Lutheran pastor. During his time as a pastor, Billerbeck participated in the mission to the Jews in Berlin..." – STRACK & BILLERBECK: *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* Volume 2 Lexham Press, Bellingham, WA 2022, XXI–XXII.

1. Billerbeck also comments on the text of Mt 1,3 – “The son of Perc, Hecron the” – Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ, – listing the relevant rabbinic texts.³ Billerbeck cites the rabbinic text for the place named, mentioning the phrase תּוֹלְדוֹת in the text describing the creation of the heavens and the earth – Gen 2:4.⁴ The rabbinic literature is the Midrash Rabbah,⁵ which states that תּוֹלְדוֹת found is spelled wrong everywhere in the Torah except two places (בַּר מִן הַרְיִן) in Ruth 4:18 and Gen 2:4.⁶ The two places are confirmed by modern research⁷ since the Massorah of the Hebrew Bible⁸ also refers to the two cases: מִלְּבַר מִן הַרְיִן. This modern research is consistent with the results of the old material,⁹ but the Old Testament quotation for Mt 1,3 is obviously not a coincidence. The editors knew that the New Testament mention of Φάρες could be traced back to Ruth 4,18,¹⁰ where it is about the clan of Perc in the

³ BILLERBECK, P. STRACK, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament : aus Talmud und Midrasch. Erster Band Das Evangelium nach Matthäus*. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI, 18–19.; *Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T)* Nestle-Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 2.7. Verse 3 of 7968; <https://szentiras.hu/RUF/Mt1>;

⁴ BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.; <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z2>

⁵ <https://download.hebrewbooks.org/downloadhandler.ashx?req=14385>; רבה בראשית רבה, New York 1960, ספר מדרש רבה 13.; FREEDMAN, H. SIMON, M.: *Midrash Rabbah*, London, The Soncino Press, 1961, 91.

⁶ https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.12.6?lang=bi

⁷ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1.8. תּוֹלְדוֹת; *Masora Thesaurus Masora of Codex Leningrad* (B19a) as arranged, deciphered, and annotated by Prof. Aron Dotan with the assistance of Nurit Reich, Tel Aviv University Copyright © 2014 by Prof. Aron Dotan. All rights reserved. Used by permission. Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 5.0 Paragraph 185767 of 188358;

⁸ ELLIGER, K. RUDOLPH, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 3.

⁹ GINSBURG, C. D.: *The Massorah Compiled from Manuscripts*, I–IV, London 1880–1905; repr. with a Prolegomenon, Analytical Table of Contents and Lists of Identified Sources and Parallels by A. Dotan, New York 1975. כ 703.

¹⁰ ALAND, B. ALAND, K. KARAVIDOPOULOS, J. MARTINI, C. M. METZGER, B. M. STRUTWOLF, H. (Hrsg): *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece 28.*, revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. 1.

text: תּוֹלְדוֹת פְּרִיץ.¹¹ The explanation for the spelling without the ך in rabbinic literature is related to the numerical value of the ך, the number six.¹² According to Rabbi Judan,¹³ the absence of the ך refers to the six things that were taken away from Adam: to his glory (Job 14:20), because the Lord changes his face and sends him away;¹⁴ to His immortality – that is, to his life (Gen 3:19),¹⁵ because he returns to dust; to his stature – that is, to his height (Gen 3:8), because, whereas before he filled the whole earth with His 89 metres before his sin, he finally became so small that he could hide among the trees;¹⁶ to the fruit of the earth; to the fruit of the trees (Gen 3:17),¹⁷ because they originally bore fruit in one day, and then the earth was cursed because of man; and to the heavenly bodies because their light was much greater than it is today. So, after everything had its glory at the creation, everything was corrupted after the Fall. When everything returns to its original state, it comes true only at the return of Ben Perec, the Messiah. That is why the ך, and in addition two (תּוֹלְדוֹת), is essential in Ruth 4,18, to which Mt 1,3 may refer: “son of Perec, Hecrón” – Φάρεξ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ. The New Testament interpretation of the text concerning the ך is perfectly reflected in reference to the coming of the Messiah, for when the Messiah comes, all six things will return to their original state: the glory of man, his immortality, his height, the fruitfulness of the earth and the trees, the brightness of the heavenly bodies. This state is proclaimed by those who love the Lord, who are like the rising sun in the fullness of its power

– וְאַהֲבֵיו כְּצֵאת הַשָּׁמֶשׁ בַּבֹּקֶרְתּוֹ (Judg 5,31)¹⁸ In the same spirit, the life of the Lord's people will be as long as that of the trees

– כִּימֵי הָעֵץ יִמֵּי עַמִּי (Isa 65:22).¹⁹ The height of the man will also be affected by the coming of the Messiah, and that is why the Lord will make man walk upright

¹¹ <https://szentiras.hu/RUF/Ruth4>; ELLIGER, RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1325.

¹² JOÜON, P.–MURAKA, T.: *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, Subsidia Biblica, 27. Gregorian & Biblical Press, 2018, 22.

¹³ FREEDMAN–SIMON, *Midrash Rabbah 91–93*; WÜNSCHE, A.: *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim, Otto Schulze, Leipzig, 1881, 52–54.; BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.

¹⁴ <https://szentiras.hu/RUF/J%C3%B3b14>

¹⁵ <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z3>

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ <https://szentiras.hu/RUF/B%C3%ADr5>

¹⁹ <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs65>

– וְאֹלֶךְ אֶתְכֶם קוֹמְיוֹת: (Lev 26,13),²⁰ not fearing any creature, as the Midrash interprets man's posture in the text, giving his height as 400 m.²¹ Even the harvest is not excluded from the blessing of the Messiah, for it is sown in peace, and the vine yields its fruit, as the earth yields its crop (Zech 8:12.²² In the text, the phrase זֶרַע הַשְּׁלוֹם is understood by the Midrash, alluding to the perfection, completeness of the seed, and the vine (הַנֶּפֶךְ הַתֵּן פְּרִיָּהּ) is seen to have the same measure, the same rapidity, which it received in creation in respect of its fruitfulness. Among the heavenly bodies, the brightness of the pale moon will be like the brightness of the blazing sun, and the brightness of the blazing sun will be sevenfold (שִׁבְעָתַיִם – Isa 30:26).²³

Elsewhere in the rabbinic literature, we read about the absence of ו in the Torah, such as in the Midrash Tanchuma Buber 18: חוץ משנים וי, חוץ משנים – every תולדות in the Torah lacks a ו, except in the two cases that are written in full, plene spelling. This Midrash also sees the number six in the ו (והן ששה), referring to the six things that were taken away from the first Adam, in the same way as the Midrash Rabbah, but Buber's interpretation of the Midrash Tanchuma brings the Garden of Eden (וגן עדן), after the fruit of the earth, instead of the fruit of the trees (ופירות האילן).²⁴ What is interesting about this literature is that, although the name of Perez is not mentioned in the source, the world to come is in which the Lord will bring back and restore things: לעולם הבא הקב"ה (מחזיר לוי) [מחזירן].²⁵ Strack-Billerbeck's interpretation in the background of the New Testament text is crucial because the essence of the restoration of the six lost things, with the Garden of Eden, in connection with the creation-recreation, appears thus much more concrete in the book of the Revelation than simply with the expression of the fruit of the tree: “(its tree) אילנה

²⁰ <https://szentiras.hu/RUF/3M%C3%B3z26>

²¹ “a cubit is the distance from the elbow to the end of the middle finger; about 45–52” cm. – *A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 8. 812.

²² <https://szentiras.hu/RUF/Zak8>

²³ <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89z30>; “sevenfold” – JOÜON–MURAOKA, *A grammar of biblical Hebrew*, 301.

²⁴ https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma_Buber%2C_Bereshit.18.1?lang=bi; RABBI TANCHUMA BEN RABBI ABBA, SALOMON BUBER: מדרש תנחומא בראשית *Midrasch Tanchuma Ein agadischer Commentar zum Pentateuch*, Wilna, Wittwe & Gebrüder Romm., 1885, יח בראשית 12. 13.; ספר מדרש רבה בראשית רבה; <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50395671&view=1up&seq=11&skin=2021>; BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 19.

²⁵ RABBI TANCHUMA BEN RABBI ABBA, SALOMON BUBER: מדרש תנחומא בראשית *Midrasch Tanchuma*, 13.; BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 19.

(the fruit) פֶּאֲרִי (in it) בַּהּ (that is) רֵאִיתָ (tree) "אֵילָן" – Gen 1,29.²⁶ At the centre of the salvation story, framed by the first and last chapters of the Bible, the birth of Jesus becomes in this way understandable, and Strack-Billerbeck sees in the background of it the rabbinic texts: 'The Lord at creation gives man every seed-bearing plant on the surface of the whole earth and every tree which has seed-bearing fruit (καρποὺς – פֶּרִי – Gen 1:29). Furthermore, in the new creation, we see the tree of life, which bears fruit twelve times (καρποὺς – פֶּאֲרִי – Rev 22:2), gives its fruit every month (καρποὺς – פֶּאֲרִי), and the leaves of the tree are for the healing of the nations.²⁷ The expression tree of life – τὸ ξύλον τῆς ζωῆς – (Rev 22,14) thus occurs only in Gen 2,9 in the whole Bible, and as well the phrase ξύλον ζωῆς only once in the New Testament (Rev 22,2). As if the Midrash Tanchuma Buber had used the term Eden (עֵדֵן) to summarize the Old Testament's expressions concerning the creation, to show the way to Jesus, through whom man can arrive in the lost Paradise: בְּגֵן־עֵדֵן: (Lk 23,43).

2. Strack-Billerbeck has found another rabbinic background to the genealogy of Jesus (Mt 1,3) in the שמות רבה.²⁸ Here again we find that the word תולדות is everywhere in Scripture in the defective spelling, except in two places – כל תולדות שבמקרא – , and this source also names Ruth 4:18 alongside Gen 2:4. There is a good reason for writing תולדות plene in the two places (מלא). In the case of Gen 2:4, when the Most High created His world, the angel of death was not yet in the world: – שבֵּרָא הַקְּבִ"ה אֶת עוֹלָמוֹ וְלֹא הָיָה מֵלַאךְ הַמוֹת בְּעוֹלָם – .²⁹ The reason for the plene spelling – וּבִשְׁבִיל כֵּךְ הוּא מֵלֵא – is that since death did not limit life, the fullness of life was given. In the full writing, the fullness of life is expressed. But after Adam and Eve had sinned, the phrase תולדות was written by the Most High in defective spelling – וּכְיוֹן שֶׁחֲטָא אָדָם וַחֲוָה חָסַר הַקְּבִ"ה כֹּל תּוֹלְדוֹת שֶׁבִּמְקָרָא – everywhere in the Scripture because the fullness of life has disappeared, for death has put an end to life.³⁰ However, when Perceus came on the scene, his תולדות appeared again in the plene spelling, because the Messiah, in whose time God will swallow up death (Isa 25:8), came from him: וּכְיוֹן שֶׁעַמֵּד פֶּרִץ נִעֲשֶׂה תּוֹלְדוֹת שְׁלוֹ מֵלֵא שֶׁהַמְּשִׁיחַ עוֹמֵד הַיּוֹמָנוּ – .³¹ Thus life becomes complete again without death is expressed by the plene spelling.

²⁶ BAUSCHER, G. D. MITCHELL, T. (Ed.): *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, Lulu Publishing, New South Wales, Australia 2017, 12.

²⁷ <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z1>; <https://szentiras.hu/RUF/Jel22>

²⁸ 163. פֶּרֶשָׁה ל' ה', סֵפֶר מוֹדֵרֶשׁ רַבֵּה שְׁמוֹת רַבֵּה; BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 19. https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.30.3?lang=bi; FREEDMAN, H. SIMON, M.: *Midrash Rabbah, Exodus*, London, The Soncino Press, 1939, 349–350; WÜNSCHE, A.: *Der Midrasch Schemot Rabba, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim*, Otto Schulze, Leipzig, 1882, 215;

²⁹ 163. פֶּרֶשָׁה ל' ה', סֵפֶר מוֹדֵרֶשׁ רַבֵּה שְׁמוֹת רַבֵּה.

³⁰ 163. פֶּרֶשָׁה ל' ה', סֵפֶר מוֹדֵרֶשׁ רַבֵּה שְׁמוֹת רַבֵּה.

³¹ 163. פֶּרֶשָׁה ל' ה', סֵפֶר מוֹדֵרֶשׁ רַבֵּה שְׁמוֹת רַבֵּה.

Another rabbinic example is in Strack-Billerbeck's work, also from the genealogy of Jesus, linked to the name of *Ναασσω*. The text in question is Mt 1,4, where again the plene spelling is discussed by the sources, among them the Midrash Rabbah, which says that Nahshon got his Hebrew name (נַחֲשׁוֹן) not accidentally. It was he who not only first set out from Mount Sinai when the banner of the camp of the sons of Judah moved off at the head of the troops under the leadership of Nahshon the son of Amminab (Numbers 10:14), but he was also the first to step into the whirlpool of the sea during the Exodus from Egypt: "למה נקרא שמו נחשון ע"ש שירד תחלה לנחשול שבים".³² The Bammidbar Rabbah does not even consider the name נַחֲשׁוֹן to be a coincidence but sees a play on words in it and associates it with the stream: נַחֲשׁוֹל – נַחֲשׁוֹן.³³ Nahshon's readiness for sacrifice is expressive against the background of Jesus' genealogy, and this is detailed in the Bammidbar Rabbah, among the sacrificial gifts of Nahshon, the son of Amminadab in relation to the he-goat (עֲתוּד), when again the ו occurs: עֲתוּדִים – עֲתוּדִים (Num 7,17).³⁴ The question is why the expression "their he-goats" (עֲתוּדִים) appears in defective spelling, without ו in the description of the sacrifice of the princes, while in the case of Nahshon his he-goats (עֲתוּדִים) is mentioned in the plene spelling, with ו. But why is ו unnecessarily included in the word? The Bammidbar Rabbah asks this question specifically:³⁵ "למה בכל קרבנות הנשיאים כתיב קרבנו" "עֲתוּדִים חסר ובנחשון כתיב וקרבנו מלאים וקרבנו למה ו יתירה". The answer to the specific question is also specific: ו, whose numerical value is 6, refers to six things. These things will be renewed in the world on a particular day: "כנגד ו דברים שנחדש באותו היום בעולם".³⁶ After listing these things, the Midrash states that Nahshon's successor, David, possessing his six perfect qualities, will come with and build the foundations of the sanctuary: "ולכך יבא בן נחשון בשש מדות שלמים ויבנה יסוד בהמ"ק".³⁷ Nahshon is, therefore, a guiding principle in Jesus' genealogy, since while in the description of the sacrifice of the princes, the expression for their he-goats (עֲתוּדִים) is used in the defective spelling, without ו, in Nahshon's case his he-goats (עֲתוּדִים) are mentioned in the plene spelling, with ו in the text because David is descended from Nahshon and is the bearer

³² ספר מדרש רבה במדבר רבה פרשה יג קד New York 1960; BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.

³³ WÜNSCHE, A.: *Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose*, Bibliotheca rabbinica, Bd. 4., Otto Schulze, Leipzig, 1885, 316.; "נחשון ... storm ... נחשול ... Formed from נחש because it twists its neck like a serpent ... a daring pioneer ... the first to plunge into the RedSea after the Exodus." – KLEIN, E.: *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew Language for readers of english*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, 1987, 412.

³⁴ WÜNSCHE, *Der Midrasch Bemidbar Rabba*, 319.; <https://szentiras.hu/RUF/4M%C3%B3z7>

³⁵ ספר מדרש רבה במדבר רבה פרשה יג קד

³⁶ ספר מדרש רבה במדבר רבה פרשה יג קד

³⁷ ספר מדרש רבה במדבר רבה פרשה יג קד

of six blessings: “ולכך עתודים מלאים שרוד שעמוד ממנו נתברך בשה ברכות”.³⁸ Moreover, even in the case of Nahshon, the term “he-goats” (עתודים) is mentioned in the text in a plene spelling, with ו, because Nahshon's six sons were also bearers of six blessings, and among them, David is listed first and then the Messiah: “למה עתודים מלא”³⁹ “והוא יתיר ואיו כנגד ו' בנים שהיו מנחשון בעלי ו' ברכות ואלו הן דוד משיח”³⁹ Regarding the Messiah, Strack-Billerbeck also considers it important to emphasize in rabbinic literature that the Spirit of the Most High rests upon him: “משיח דכתיב (ישעיה יא) ונחה עליו רוח ה'”.⁴⁰ It is no coincidence that the Greek Bible quotes Isaiah 11:2 concerning Jesus when it speaks of the Spirit of the Lord, but Strack-Billerbeck also quotes from rabbinic literature all six blessings that define the Messiah: the Spirit of wisdom and understanding, the Spirit of counsel and might, and the Spirit of the knowledge and fear of the Lord:

רוח חכמה ובינה הרי תרין

רוח עצה ונבונה הרי ד'

רוח דעת ויראת ה' הרי ו'⁴¹ In effect, the source sums up the Messiah's characteristics in pairs and sums it up as six in total using ו.

Strack-Billerbeck cites one more source about the Messiah and the blessings, namely Sanhedrin 93 from the Babylonian Talmud, which says that Ruth's descendants are also six, each carrying six blessings. The source explains Ruth 3,17, where Boaz gives Ruth six measures of barley, and this, of course, has a symbolic meaning because according to the explanation of the Sanhedrin, Boaz gave Ruth not only six barley grains, which she shows to Naomi (3,17), but also six measures of barley (3,15), and this refers to the six descendants and, in each case, to the six blessings. The list of the six successors here also begins with David and the Messiah: “שש שעורים אלה שש סאין”⁴² “...ששה בנים לצאת ממנה שמתברכין בשש [שש] ברכות ואלו הן דוד ומשיח...”⁴²

In Strack-Billerbeck's work, the rabbinic background is obviously crucial for understanding Jesus' genealogy because it confirms the line of blessings: David is a direct

³⁸ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104

³⁹ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104

⁴⁰ BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20. 104; ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>;

⁴¹ BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20. 104; ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>; NESTLE-ALAND: *Novum Testamentum Graece*, ALAND, B. ALAND, K. KARAVIDOPOULOS, J. MARTINI, C. M. METZGER, B. M. (Hrsg.): 28. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2012, 858.

⁴² תלמוד בבלי מסכת סנהדרין *Talmud Bavli, Tractate Sanhedrin*, Volume III, Schottenstein Edition, 49., DICKER, A. ELIAS, J. KATZ, D. (Eluc.) SCHORR, Y. S. GOLDWURM, H. (Eds.) Brooklyn, N.Y., Mesorah Publications, Ltd., 2002. 93a⁴. 93b¹

descendant of Ruth, and the Messiah is David's (Isa 11:1; Jer 23:5ff).⁴³ The Sanhedrin also clarifies the six blessings in the case of both of them. According to 1 Sam 16:18, for example, David, 1. can play the lute; 2. he is a man of valour; 3. he is a man of war; 4. he is a man of speech; 5. he is a fine figure of a man; 6. and the Lord is with him:

“יודע נגן”
ונבור חיל
ואיש מלחמה
ונבון דבר
ואיש תואר

“והי עמו”⁴⁴ The list of blessings typical of the Messiah is also based on Isaiah 11:2 here. To these, the Sanhedrin quotes the following from Scripture while presenting the blessings of the Spirit of the Lord conferred on the Messianic offspring in six ways, without specifying the pairs of grouping: The Spirit of the Lord rests upon him 1) The Spirit of wisdom and 2) understanding, the Spirit of 3) counsel 4) and might, 5) the Spirit of the knowledge of the Lord, 6. the Spirit of the fear of the Lord:

“משיח דכתיב”
ונחה עליו רוח ה'

רוח חכמה ובינה
רוח עצה ונבונה
”רוח דעת ויראת ה'”⁴⁵

Strack-Billerbeck's final quotation for the rabbinic background of Mt 1,4 also dissects Nahshon's expression of sacrifice in relation to ו, asking the question why it is redundant in the text. The answer is clear: it is because of the number six, because six things were taken from the first man, but all will be returned by Nahshon's son, who is the Messiah, and the source lists all six things, together with their biblical quotation (זיוו – his light – Job 14:20; חייו – his life – Gen 3:19; קומתו – his stature – Gen 3:8; ופירות הארץ – fruit of the earth – ופירות האילן – fruit of the tree – Gen 3:17; מאורות – luminaires – Isa 24:23):⁴⁶

”למה וי"ו יתירה....”

שיתא כנגד ו' דברים שניטלו מאדה"ר
ועתידים לחזור ע"י בן נחשון הוא משיח.
אלו הן ו' דברים שניטלו מאדה"ר
זיוו וחייו וקומתו ופירות הארץ ופירות האילן ומורות.

⁴³ 93b¹, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין

⁴⁴ 93b¹; <https://szentiras.hu/RUF/1S%C3%A1m16>

⁴⁵ 93b²; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11> ; I'm just grouping the six blessings after the introduction so that we can see all six. The Sanhedrin does not do that, but keeps writing the text continuously.

⁴⁶ BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20. ספר מדרש רבה במדבר רבה 1960 פרשה יג 104

זיו...איוב יד...חיוו... קומתו...ופירות האילן ופירות הארץ (ברשית ג)...
 “...מאורות (ישעיה כד)...”⁴⁷

Nahshon is thus rightly included in Jesus’ genealogy, and it is also due to Strack-Billerbeck’s commentary that we find the rabbinic source, which reveals that it was Nahshon who, while others stood and deliberated, jumped up and threw himself into the sea at the time of the deliverance from Egypt. The commentary shows the exact location: “קפץ נחשון בן עמינדב ונפל לו לתוך גללי הים”.⁴⁸

BIBLIOGRAPHY

- Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. Strutwolf, H. (Hrsg): *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece 28.*, revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013).
- A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 8.
- Bauscher, G. D. Mitchell, T. (Ed.): *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*. New South Wales, Australia: Lulu Publishing, 2017.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1.8
- Billerbeck, P. Strack, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*. Bd. 4 Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archeologie Teil 1 C. H. München: Beck’sche Verlagsbuchhandlung, MCMLVI.

⁴⁷ 104 ינ New York 1960 ספר מדרש רבה במדבר רבה פרשה ינ 104; BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20.; WÜNSCHE, *Der Midrasch Bemidbar Rabba*, 319.; FREEDMAN, H. SIMON, M. (Edits.): *Midrash Rabbah*, SLOTKI, J. J. M. A. *Numbers II*, London, The Soncino Press, 1939, 523.

⁴⁸ BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.; DE-RABBI SIMON B. JOCHAI: *Mechilta ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus*, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Hoffmann, D. Frankfurt a. M. J. Kaufmann 1905, 51.; WINTER, J. WÜNSCHE, A.: *Mechilta Ein Tannaitischer Midrasch zu Exodus*, Leipzig J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung 1909, 102.

- Billerbeck, P. Strack, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*. Erster Band Das Evangelium nach Matthäus. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, MCMLVI.
- de-Rabbi Simon b. Jochai: *Mechilta ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus*, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Hoffmann, D. Frankfurt a. M.: J. Kaufmann, 1905.
- Dicker, A. Elias, J. Katz, D. (Eluc.) Schorr, Y. S. Goldwurm, H. (Eds.) *תלמוד בבלי מסכת סנהדרין* Talmud Bavli, Tractate Sanhedrin, Volume III, Schottenstein Edition, Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications Ltd., 2002.
- Elliger, K. Rudolph, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H.... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Freedman, H. Simon, M.: *Midrash Rabbah, Exodus* (London: The Soncino Press, 1939).
- Freedman, H. Simon, M. (Edits.): *Midrash Rabbah*, Slotki, J. J. M. A. *Numbers II*. London: The Soncino Press, 1939.
- Freedman, H. Simon, M.: *Midrash Rabbah*. London: The Soncino Press, 1961.
- Ginsburg, C. D.: *The Massorah Compiled from Manuscripts*, I–IV. London, 1880–1905; repr. with a Prolegomenon, Analytical Table of Contents and Lists of Identified Sources and Parallels by A. Dotan. New York, 1975.
- Joüon, P. Muraoka, T.: "A grammar of biblical Hebrew", *Subsidia Biblica*, 27. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018.
- Kittel, G.: *Grundsätzliches und Methodisches zu den Übersetzungen rabbinischer Texte*, AGGELOS Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Band I. Leipzig: Verlag von Eduard Pfeiffer, 1925.
- Klein, E.: *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew Language for readers of english*. Carta Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
- Masora Thesaurus Masora of Codex Leningrad* (B19a) as arranged, deciphered, and annotated by Prof. Aron Dotan with the assistance of Nurit Reich, Tel Aviv University Copyright © 2014 by Prof. Aron Dotan. All rights reserved. Used by permission. Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 5.0
- Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece*, Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. (Hrsg.): 28. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2012.
- Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek)* (NA28-T) Nestle-Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 2.7.
- Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba, Salomon Buber: *מדרש תנחומא בראשית* *Midrasch Tanchuma Ein agadischer Commentar zum Pentateuch*. Wilna: Wittwe & Gebrüder Romm., 1885.

Strack & Billerbeck: *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* Volume 2. Bellingham, WA: Lexham Press, 2022.

ספר מדרש רבה בראשית רבה New York, 1960.

ספר מדרש רבה במדבר רבה New York, 1960.

Winter, J. Wünsche, A.: *Mechilta Ein Tannaitischer Midrasch zu Exodus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.

Wünsche, A.: *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim. Leipzig: Otto Schulze, 1881.

Wünsche, A.: *Der Midrasch Schemot Rabba*, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim. Leipzig: Otto Schulze, 1882.

Wünsche, A.: *Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose*, Bibliotheca rabbinica, Bd. 4. Leipzig: Otto Schulze, 1885.

<https://szentiras.hu/RUF/Mt1>

<https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z2>

<https://download.hebrewbooks.org/downloadhandler.ashx?req=14385>

https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.12.6?lang=bi

<https://szentiras.hu/RUF/Ruth4>

<https://szentiras.hu/RUF/J%C3%B3b14>

<https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z3>

<https://szentiras.hu/RUF/B%C3%ADr5>

<https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs65>

<https://szentiras.hu/RUF/3M%C3%B3z26>

<https://szentiras.hu/RUF/1S%C3%A1m16>

<https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50395671&view=1up&seq=11&skin=2021>

<https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z1>

<https://szentiras.hu/RUF/Jel22>

https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.30.3?lang=bi

<https://szentiras.hu/RUF/4M%C3%B3z7>

<https://szentiras.hu/RUF/Zak8>

<https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs30>

https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma_Buber%2C_Bereshit.18.1?lang=bi

Ottília LUKÁCS

CULTURAL MEMORY AS A HERMENEUTICAL DEVICE IN THE BOOK OF NEHEMIAH

The Babylonian exile represents a cultural trauma and a break in the Israelite history and theology that forced the exiled group to implement this trauma into their remembered past and religious practices. Among the numerous consequences, different forms of Yahwism emerged as it was pointed out by the different forms of “historical myths”¹ in terms of Bob Becking, for instance, the “myth of empty land”² and the “myth of mass return”.³ In Becking’s understanding, a “historical myth” is a narration of the past, which on the one hand, constructs the past according to specific theological and ideological interests, and does not necessarily follow the available evidence. The present article relates to my earlier research, where I studied the idea of how the exiled community reshaped their group identity in the light of the exilic experiences and considered themselves the ‘true Israel’, namely, the direct continuator of the covenantal community of Sinai *vis-à-vis* the community left in Judah based on Ezekiel.⁴ This so-called ‘theology of exile’ was taken up by the authors/editors of the books of Ezra and Nehemiah, nevertheless, due to the changed circumstances, the complete exilic paradigm was no longer tenable. Therefore, this paper intends to explore the re-actualization of cultural memory, identity definitions, and the expressions of communal identity as it transpires from Nehemiah’s reforms. Relying on cultural memory and trauma theories, I investigate the understanding of exile as a memory figure and the function

¹ E.g., Bob Becking, “‘We All Returned as One!’: Critical Notes on the Myth of Mass Return,” in *Judah and Judeans in the Persian Period*, ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 3–18.

² Robert P. Carroll, “The Myth of Empty Land,” in *Ideological Criticism of Biblical Texts*, ed. D. Jobling and T. Pippin, *Semeia* 59 (Atlanta, GA: SBL, 1992), 79–93; Cf. Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York, NY, London, Toronto, Sydney: Touchstone, 2002), 305–309.

³ Becking, “‘We All Returned as One!’” 3–4ff.

⁴ Ottília Lukács, *Sabbath in the Making: A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment* (Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2020), 275–86; Ottília Lukács, „Ezekiel próféta közösségépítő stratégiája és a rituális szabályok áthágásának kritikája,” in *Ünneplő ember a közösségben: baráti köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*, ed. Márta Bodó et al. (Budapest, Kolozsvár: Szent István Társulat, Verbum, 2019), 195–206; Ottília Lukács, “Sabbath as the Basis of Hope in the Babylonian Exile,” in *Hope: Where Does Our Hope Lie?: International Congress of the European Society for Catholic Theology*, ed. Miloš Lichner, Theology East-West (Zürich: LIT, 2020), 75–88.

of the Sabbath as an identity marker of the so-called returnees found in Jerusalem. The socio-political situation of the province of Yehud generated the reinterpretation of history to define the collective identity of returnees and to establish communion based on cultural memory. Against this background, we can consider the function of cultural memory as a hermeneutical device in the book of Nehemiah. Thus, the present article is divided into three sections. In the first part, I wish to present the cultural memory theory as a hermeneutical device in reading Nehemiah's memoir. The second part focuses on the main characters and communities of the plot. And in the third part, Nehemiah's Sabbath reform is elaborated.

I. THE ROLE OF CULTURAL MEMORY IN UNDERSTANDING NEHEMIAH'S SABBATH REFORM

The activities of Ezra and Nehemiah are situated at the beginning of the Second Temple period, for which the traditional chronology assigns the 'mass return' of the deported Judeans. No wonder, it represents the crucial age in nascent Judaism. At this point, I would like to emphasize that my concern is not so much reconstructing the historical role of Nehemiah within a Judean network (Jerusalem and the Eastern Diaspora); but instead exploring the authors' endeavour to depict the creation of an ethnic and religious identity of the Jerusalemites preserved in Nehemiah's memoir as a literary work. Moreover, I agree with the well-known archaeologist, Israel Finkelstein that the books of Ezra and Nehemiah should be understood against the background of Hasmonean realities in the late Hellenistic time instead of the early Persian province of Yehud based on the archaeological evidence regarding the wall of Jerusalem and its prominence in Nehemiah's memoir (cf. Neh 1,3; 2,8.13.17; 3.33.38; 4,5.9; 5,16; 6,1.6.15; 7,1; 12,27).⁵

The theological and intellectual state of the authors/editors of the book Nehemiah is shaped profoundly by the cultural memory of the Babylonian exile, which became the cultural trauma of the Eastern Diaspora and the newly established community of returnees in the Persian province of Yehud. Thus, the books of Ezra and Nehemiah testify to a cultural trauma process, i.e., the reconstruction of a community and the establishment of an ethnic group with the help of cultural memory.

The reconstructed Judean community includes the Yahwist group of returnees of Yehud centered in Jerusalem and the Yahwist group of the Eastern Diaspora, which

⁵ For a more detailed discussion of archaeological evidence see Israel Finkelstein, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archaeological and Historical Perspectives*, Ancient Israel and Its Literature 34 (Atlanta, GA: SBL Press, 2018), 16–23; Israel Finkelstein, "Jerusalem and Judah 600–200. Implications for Understanding Pentateuchal Texts," in *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, ed. Peter Dubovský, Dominik Markl and Jean-Pierre Sonnet (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 8–10.

exist in an interdependent relationship. The Judeans in the diaspora maintain an attachment to Jerusalem and Yehud, their ancestral land, and depend on this community because it is essential to their identity. The community of returnees, in turn, depends on the diaspora community regarding financial and political support for their building activities and institutions. Therefore, as it also transpires from the books Ezra and Nehemiah, the diaspora communities and their leaders play an indispensable role in the renewal and consolidation of the Judean community centered in Jerusalem.⁶

According to the scholarly consensus, the composition of Ezra-Nehemiah results from scribal activities.⁷ The so-called Nehemiah's Memoir represents one source of this composition that reports key events of Nehemiah's activity, namely, the reconstruction of the wall of Jerusalem and the so-called reforms regarding the Temple, the Sabbath regulations, the separation of Israelites from all foreign descent.⁸

This background immediately raises the following questions: What is the purpose of the authors/later redactors with Nehemiah's memoir, especially with the rebuilding of the wall of Jerusalem, and establishing a new set of inapplicable reforms far beyond the evidence? What is the role of Jerusalem in the literary work if the protagonist does not intend to migrate there nor to promote a 'mass return'? What is the purpose of Sabbath reform guarded by the Levites?

In elaborating on these questions, the notions of cultural trauma and cultural memory bear essential importance. Jeffrey C. Alexander defines cultural trauma as follows "[it] occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways."⁹ Alexander also underlines that cultural traumas result from social crises when "acute discomfort entering into the core of the collectivity's sense of its own identity."¹⁰ In other words, the cultural trauma becomes part of a community's cultural memory which similarly intends to shape the identity of the remembering community,

⁶ Gary N. Knoppers, "The Construction of Judean Diasporic Identity in Ezra–Nehemiah," *Journal of Hebrew Scriptures* 15 (2015): 19–20.; On the Eastern Diaspora see further for instance Israel Eph'al, "The Babylonian Exile: The Survival of a National Minority in a Culturally Developed Milieu," in *Gründungsfeier am 16. Dezember 2015, Centrum Orbis Orientalis.*, ed. R. G. Kratz (Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 21–31); and Israel Eph'al, "The Western Minorities in Babylonia in the 6th–5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion," *Orientalia*, 47 (1978): 74–90.

⁷ See for instance Jacob L. Wright, "A New Model for the Composition of Ezra-Nehemiah," in *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, ed. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 333–48.

⁸ Bob Becking, "Covenant, Agreement, and Law: The Social Code Underlying the Book of Nehemiah," in *Torah and Tradition: Papers Read at the Sixteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap* (Edinburgh, 2015), n.d., 71.

⁹ Jeffrey C. Alexander, *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), 1, 22.

¹⁰ Alexander, 10.

in our case, the exiled Judeans to Babylonia and later, their descendants, the group of returnees to the Persian province of Yehud. Furthermore, of the various aspects of the cultural memory elaborated by Jan Assmann, I would like to refer to the interpretation of the past. Accordingly, cultural memory appeals to the shared past of a group or community and reinterprets it in the light of its present. In this way, it inevitably shapes its future.¹¹ Hence, it operates “simultaneously in two directions: backward [past] and forward [future].”¹² Consequently, cultural memory is inevitably selective while constructing the past of the remembering community and involves the process of “remembering” the elements of the past that should not be forgotten under any circumstances. In other words, it presents the past as it is remembered, and not how it happened, i.e., it is a remembered past. This type of connection to the past provides bases for the collective identity of the remembering group because it reaffirms the group’s identity time and again. Moreover, cultural memory belongs to the sphere of conscious reflection, which does not happen spontaneously within a group, rather it is distributed under the control of special carriers, such as priests, teachers, and scribes. As Jan Assmann puts it: “Cultural memory refers to one of the exterior dimensions of the human memory, which initially we tend to think of as purely internal... However, the contents of this memory, the ways in which they are organized, and the length of time they last are for the most part not a matter of internal storage, or control but the external conditions imposed by society and cultural context.”¹³ In the context of the present discourse, we can state that the biblical Nehemiah takes the role of the special carrier with all its obligations and responsibilities concerning identity construction in post-monarchic Yehud.

Given the complexity of the topic, I shall limit myself to the Sabbath reform of Neh 13. Before I would turn to the issue of the Sabbath reform, however, a brief presentation of the protagonists and antagonists in this chapter is needed to get a wider picture of the historical realities behind it.

2. THE MAIN CHARACTERS OF THE PLOT

2.1. NEHEMIAH

Nehemiah, a member of the Judean community deported to Babylonia, serves in the court of the Persian king in Susa. His figure is quite stereotypical: the descendant Judean who finds favor in the eyes of a foreign ruler and receives a high position, a sort of courtier (cupbearer / מִשְׁקֵה / *misqeh*) in the Achaemenid court administration like Daniel,

¹¹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37.

¹² Assmann, 28.

¹³ Assmann, 5.

Joseph, or Esther, and shows radical fidelity to his ethnic and religious roots despite the diasporic milieu. The authors of the book of Nehemiah, however, provide us with historical, geographical, and political points of reference to keep the whole plot in the realm of history. Historically, the first mission of Nehemiah took place some 13 years after the return of Ezra, and the second mission, briefly after the first one towards the end of the 5th century BCE. Geographically, the plot encompasses the international character of the Judean community at that time as it reflects the strong cooperation between the Eastern Diaspora and the Jerusalem community: Susa, the capital of the Persian Empire, and Jerusalem, the center of the province of Yehud. And politically, Nehemiah's situation corresponds to the abovementioned situation of the Eastern Diaspora community, i.e., the maintenance of solidarity and strong attachment to the Jerusalem-centered ancestral land, and the role of leaders in support and consolidation of the returnees (cf. Neh 1, 1–4). Furthermore, Nehemiah's function in the Susa court and his appointment during his missions is well defined. Nehemiah, the cupbearer, receives the commission from the Persian king on his request to return to the homeland of his forefathers and help those who live there to rebuild the wall of Jerusalem. Despite the conflicts with locals and neighbors, they manage to rebuild the wall with financial and political support from the Persian king.

Against this background, already in the very beginning, a sense of ethnicity is highlighted by the character Nehemiah as his central concern is the returnees' life in Yehud and the religious center of Jerusalem. This attitude corresponds to the conclusions of Eph'al concerning the Babylonian diaspora communities that maintained an attachment to the ancestral lands, its historic city, temple, and people.¹⁴ For instance, Nehemiah does not intend to migrate to Jerusalem; instead, he asks the king's permission to go there to rebuild it. After they have agreed on the date of Nehemiah's departure and return, the king gives his permission to carry out the building project, which seemingly goes in line with the Persian administrative customs. Hence, similarly to the Sheshbazzar (Ezra 1, 5–11), Zerubbabel and Yehoshua (Ezra 2–6), and Ezra (Ezra 7–8), Nehemiah receives commission, protection, and financial support from the Persian authority (Neh 2, 7–9; 2, 20).

Of Nehemiah's main activities, we highlight the construction of the wall of Jerusalem. It is worth to be mentioned here an exciting article of Ehud Ben Zvi and Sylvie Honigman which presents the characters of Ezra and Nehemiah "as sites of memory, that tend to be construed as complementary".¹⁵ In light of the archaeological background of this period, I agree with the ideas of Ben Zvi and Honigman that the pres-

¹⁴ Cf. Eph'al, "Babylonian Exile," 23–28.

¹⁵ Ehud Ben Zvi and Sylvie Honigman, "Remembering Three Nehemiahs in Late Second Temple Times: Patterns and Trajectories in Memory Shaping," *Journal of Hebrew Scriptures* 18, no. 10 (2018): 4.

entation of Nehemiah's construction goes in line with the mnemonic narratives about the temple building of kingly figures, even though there is no intention to present Nehemiah either as a king or a descendant of the Davidic dynasty. The motif of the construction of the wall is essential in shaping the memory of Nehemiah.¹⁶ In fact, we are provided with a 'blurred' image of Nehemiah's construction activities which is well beyond the archaeological evidence as discussed by I. Finkelstein, too.¹⁷ The constructions and re-foundation of the city walls are accompanied by a ceremony similar to the Temple dedication, including the liturgical acts, and sacrifices (Neh 12,27–43). In this regard, Ben Zvi and Honigman conclude that the re-foundation of the wall of Jerusalem coincides with the re-foundation of the society and the temple-cult.¹⁸ And at the same time, it expresses the separation of the Jerusalem community from the 'people of the land',¹⁹ i.e., descendants of Judahite not exiled to Babylonia and the foreign nations. Furthermore, they conclude that "the overwhelming emphasis on Nehemiah as wall-builder in E-N served to construe him as an important site of memory recalling, embodying, and signifying boundary-shaping, and hence (as in all boundary-shaping) the exclusion of those who might potentially have been considered 'insiders'."²⁰ Nehemiah, with his authority from 'the God of heaven' and from the Persian king, builds clear boundaries between the 'in-group' or 'we-group' and the 'out-group' or 'the others' within the same society. According to scholarly agreement groups within an ethnic community redefine their group identity to facilitate their persistence amid crisis situations (e.g., new political settings, migrations, deportations). The process of the redefinition of the collective identity can be described as follows:

1. situation of crisis or traumatic events
2. boundary construction ("we" [in-group] *versus* "others" [out-group])
3. changes of identity: exclusivity (advocating the superiority of the in-group *vis-à-vis* the out-group(s))
4. development of new means of expression of the changed ethnic identity: new ideology, values, and cultural practices etc.

This understanding emphasizes the social, political, and economic function of ethnic identity, and *vice versa*, the impact of the social, political, and economic contexts on ethnic identity formation.²¹ One of the forerunners of this approach, F. Barth, empha

¹⁶ Ben Zvi and Honigman, 20.

¹⁷ Finkelstein, "Jerusalem and Judah 600–200," 3ff.

¹⁸ Ben Zvi and Honigman, "Remembering Three Nehemiahs," 15.

¹⁹ Ben Zvi and Honigman, 15.

²⁰ Ben Zvi and Honigman, 21.

²¹ See further Fredrik Barth, "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Fredrik Barth (Boston, MA: Little, Brown and Company, 1966); Ehud Ben Zvi, "Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term 'Israel' in Post-Monarchic Biblical Texts," in *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, ed. S.W. Holladay and L. K. Handy, JSOTSup

sizes the role of boundary construction in ethnic identity. According to Barth, the formation of ethnic identity should be traced back to the boundary constructions as a response to the interaction with other ethnic groups in a changed social reality.²² In this view, ethnic allegiances or stabilized ethnic groups may result more from economic, political, and social interests than kinship ties.²³

The “trauma process” (the gap between the traumatic event and its representation) theory of Alexander complements these stages: a) claim making: the spiral of signification; b) carrier groups; c) audience and situation: speech act theory; d) cultural classification: the creation of trauma as a new master narrative; e) institutional arenas (traumatization of the collectivity); f) stratification hierarchies; g) identity revision, memory, and routinization.²⁴

This notion brings us to the field of cultural memory. Based on Nehemiah’s actions and self-reflection expressed repeatedly by ‘remember me / זְכֹרָה לִי’.²⁵ He appears to take on the role of “special carrier” that is very conscious of his mission though he does not belong to either group of the carriers mentioned before. We find, however, a twofold legitimation of his role as a “special carrier”. On the level of external legitimation, Nehemiah’s status and authority are clear: he is the governor²⁶ of the province of Yehud for at least one tenure charged by the Persian king. On the level of internal legitimation: he is a pious official, a member of the diaspora community who, despite of his promising position in the court of Susa, remains ‘orthodox’ to the religion of his ancestors and shows radical fidelity to “his brothers”, the Yehudites, especially, the Jerusalemites who returned to the homeland (cf. Neh 1).

2.2. NEHEMIAH’S COMMUNITY: THE JUDEANS

As it transpires from the book of Nehemiah, two forms of Judean existence are accepted: the life in the Babylonian diaspora (*golah*), and the life in the homeland, which became the Persian province of Yehud, part of the Trans-Euphrates satrapy (the province Beyond-the-River) on the remnants of the former kingdom of Judah. Both

190 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 96–149; Jon L. Berquist, “Construction of Identity in Postcolonial Yehud,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Oded Lipschits and Oeming Manfred (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 53–64; Alberto Melucci, “The Process of Collective Identity,” in *Social Movements and Culture*, ed. Hank Johnston and Bert Klauermans, Social Movements, Protest, and Contention 4 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), 45ff.; Carly L. Crouch, *The Making of Israel*, VTSup 162 (Leiden, Boston: Brill, 2014)

²² Barth, “Introduction,” 9–10.

²³ Gary N. Knoppers, “Nehemiah and Sanballat: The Enemy Without or Within?,” in *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, ed. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 307–8.

²⁴ Alexander, *Cultural Trauma*.

²⁵ Neh 5,19; 13,14.22.31

²⁶ פָּחָד (Neh 5,14.15; 8,9; 12,26); תִּרְשָׁתָא (Neh 8,9; 10,1)

forms of existence are based on two ‘collective events’ of the cultural memory: mass deportation and mass return. These two communities are closely connected as there is constant communication between those who decided freely to return to the homeland, and in the same way, those who decided to remain in the diaspora. Right from the beginning, we are informed about this relationship:

The words of Nehemiah son of Hacaliah. In the month of Chislev, in the twentieth year, while I was in Susa the capital, ² one of my brothers, Hanani, came with certain men from Judah; and I asked them about the Jews that survived, those who had escaped the captivity, and about Jerusalem. ³ They replied, “The survivors there in the province who escaped captivity are in great trouble and shame; the wall of Jerusalem is broken down, and its gates have been destroyed by fire.” Neh 1,1–3

Though we do not know the exact identity of Nehemiah’s community, its definition is given based on cultural memory stated at the beginning of the constructions. Without a doubt, Nehemiah’s main task consists of the reconstruction of the wall of Jerusalem (Neh 2–4). The ideological and theological background of his endeavor coincides with creating in-group and out-group communities based on cultural memory stated at the beginning of the construction:

The God of heaven is the one who will give us success, and we, his servants, are going to start building; but you have no share/portion, justice, memorial (historic right) in Jerusalem (לְכֶם אֵין־חֵלֶק וְצִדְקָה וְזִכְרוֹן בִּירוּשָׁלַם). Neh 2,20

This verse states that Samaria has no (1) share of the promised land as the term *heleg* refers to the inheritance rights in ancient Israel; (2) legal basis for interfering with the constructions and affairs of Jerusalem (*sedāqāh* meaning ‘justice’); or (3) tangible memory, for instance, a memorial stone from the ancestors (*zikkārôn* ‘memory, remembrance’). The ‘we-group’ is defined clearly: the servants of the God of heaven, in other words, the covenantal people of God, who is often considered the ‘true Israel’ in the exilic and post-exilic biblical literature. Accordingly, Nehemiah’s community in Jerusalem is the one that has the divine right to determine the character of the Judahite orthodoxy.

Furthermore, we shall reflect briefly on the terms used to describe the community in Ezra and Nehemiah. In the book of Ezra, identity markers are related predominantly to the exile, for instance, ‘captive exiles’²⁷, ‘the exiles’²⁸, ‘children of golah’²⁹, ‘chil-

²⁷ נִשְׁבֵי הַגּוֹלָה (Ezr 2, 1)

²⁸ הַגּוֹלָה (Ezr. 1,11; 9,4)

²⁹ Aramaic בְּנֵי־גְלוּתָא (Ezr. 6:16) and Hebr. בְּנֵי־הַגּוֹלָה (Ezr 4:1; 6,19.20; 10,7.16)

dren of Israel³⁰, ‘children of Israel who returned from exile’³¹, and a variant of this ‘who had come from captivity, the returned exiles’³², ‘congregation of exiles’³³, ‘survivors’³⁴, ‘people/sons of Judah’³⁵, and Yehudites³⁶. It suggests that the addressed community is formed of the ‘early’ mass returnees, or at least, the first generations of the returnees. In the book of Nehemiah, in turn, apart from Neh 7,6, which is the verbatim counterpart of Ezra 2,1, we don’t find these references, even though theoretically, Nehemiah is commissioned to be the governor in the same community, nearly in the same period.³⁷:

These are the people of the province who came up out of the captivity of those exiles whom King Nebuchadnezzar of Babylon had carried into exile; they returned to Jerusalem and Judah, each to his town. Neh 7,6

The references associated with the idea of exile or return are sporadically present in the book, such as ‘Judeans/Jews who survived,’ ‘those who escaped captivity,’ ‘survivors’ (Neh 1,1–3), and the congregation of those who had returned from exile (Neh 8,17). Instead, in Nehemiah’s memoir, different types of references are present, such as ‘my brothers and my servants’³⁸, ‘servants/my guys’³⁹, ‘this people’ (Neh 5,19 [1x]), ‘sons of Judah’⁴⁰. More frequently the terms we encounter are the ‘sons of Israel’⁴¹, and simply Yehudites (*yehûdîm*, *ha-yehûdîm*),⁴² which seemingly reflect a strong ethnic connotation.⁴³ Other groups are mentioned within the community, such as officials / סגנים, priests / כוהנים, the nobles / חורים, ‘nobles of Judah’, and the rest / יתר (2,16). Consequently, even though traditionally the community of Ezra and Nehemiah is the same, based on the references, we can assume that the group of Nehemiah belongs to later generations of the returnees who faced different problems and difficulties in de-

³⁰ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל (Ezr. 6:16.21)

³¹ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הַשְּׁבִיִּים מִהַגְּלוּתָהּ (Ezr 6:21)

³² הַבָּאִים מִהַשְּׁבִי בְּנֵי־הַגְּלוּתָהּ (Ezr 8:35)

³³ קְהַל הַגְּלוּתָהּ (Ezr 10:8)

³⁴ וְכָל־הַנְּשָׂאֵל (Ezr 1:4)

³⁵ בְּנֵי יְהוּדָה (Ezr 3,9; 4,1; 10,9)

³⁶ Always in Aram. יְהוּדִיָּא (Ezr 4:12.23; 5,1.5; 6,7.8.14)

³⁷ The references associated with the idea of exile or return are sporadically present in the book, such as “my brothers, Judeans/Jews who survived, those who escaped captivity, survivors, and ‘the congregation of those who had returned from exile’”

³⁸ אַחֵי וְנַעֲרֵי (Neh 4,17; 5,10.17 [3x])

³⁹ נַעֲרֵי (Neh 13:19[1x])

⁴⁰ בְּנֵי יְהוּדָה (Neh. 11,4.25; 13:16)

⁴¹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (Neh 1,6[2x]; 2,10; 8,14; 9,1; 10,40; 13,2 [7x])

⁴² הַיְהוּדִיִּים (Neh. 1:2; 2,16; 3,33[4,1], 3,34 [4,2]; 4,6[4,12]; 5,17; 6,6; 13,23 [9x])

⁴³ Knoppers, “Nehemiah and Sanballat,” 310.

fining their identity than those who returned in the ‘beginning’ right after Cyrus’ edict. This means that the cultural memory, the mnemonic, and memory figures are different, at least shaped substantially.

2.3. THE ADVERSARIES OF NEHEMIAH’S MISSION: SANBALLAT AND TOBIAH

Interestingly, the recurrent expression ‘the people(s) of the land(s)’ in the books of Ezra and Nehemiah, is not attested in the Nehemiah memoir.⁴⁴ Instead, we encounter the terms ‘our enemies’, ‘the nations our enemies’⁴⁵, and ‘our adversaries’⁴⁶ used to describe the neighboring nations. A few of them are even mentioned by names: “Sanballat the Horonite and Tobiah the Ammonite official, and Geshem the Arab” (Neh 2,10.19). This list is expanded later by other nations/foreigners, i.e., Arabs, Ammonites, and Ashdodites (cf. Neh. 4:7). The application of these markers is consistent with the binary view of ethnic identity, and, in this way, the “we” (in-group) and “they / the other” (out-group) boundaries are expressed emphatically. The adversaries, especially those mentioned by name are described as those who, upon the arrival of Nehemiah, started to be greatly displeased because he came “to seek the welfare of the sons of Israel” (Neh 2,10), and ridiculed Nehemiah and his group who started to reconstruct the city wall (Neh 2,19; 3,33). The hostility for this group increased when they got informed about the successful construction of the wall of Jerusalem (3,33–34; 4,1–2). Sanballat and Geshem went even so far that they intended to harm Nehemiah outside Jerusalem, in the plain of Ono (Neh 6,1–2).

Though seemingly Sanballat and Tobiah are part of different ethnic communities, we need to take a closer look at their names and roles filled in society. Concerning the identity of Sanballat – originally a Neo-Assyrian name (Sîn-uballit meaning ‘[goddess] Sin revived’) is recurrent in cuneiform documents also in the Persian period – several suggestions appeared based on extra-biblical sources (e.g., Elephantine petitions regarding the rebuilding of the temple of Yahô [Delaiah and Shelemiah sons of Sanballat, governor of Samaria]). In the book of Nehemiah, however, Sanballat is not referred to as governor. This might have happened to not place him above Nehemiah. Sanballat is labeled ‘the Horonite’ in the book of Nehemiah (2,10.19; 13,28), which is traditionally considered a label for a person with origins in Lower or Upper Beth Horon in Ephraim (Josh 16,3.5; 18,13; 21,22). According to Bob Becking, this explanation seems to be the most plausible.⁴⁷ Knoppers goes further in this line and states that Ne-

⁴⁴ עַמֵּי הָאֲרָצוֹת and עַם־הָאָרֶץ, עַמֵּי הָאֲרָצוֹת עַמְּי הָאֲרָצוֹת (Ezra 3,3; 4,4; 9,1. 2.11; 10,2; Neh 9,24. 30; 10,31.32),

⁴⁵ הַגּוֹיִם אֹיְבֵינוּ (Neh 5,9) אֹיְבֵינוּ (Neh 4,9; 6,1.16)

⁴⁶ צָרִי יְהוּדָה (Neh 4,5), a similar expression צָרִי יְהוּדָה is found in the book of Ezra (Ezra 4,1)

⁴⁷ Bob Becking, *Ezra-Nehemiah. Historical Commentary on the Old Testament*. (Leuven, Paris: Peeters, 2018), 186–87.

hemiah never grants the adversaries explicit legitimacy but describes them with irreverent epithets (Geshem the Arab, Sanballat the Horonite, Tobiah the Ammonite). Therefore, the use of Horonite is meant to be a disdainful reference to someone from the small town in this way to belittle Sanballat. Despite the intentions of Nehemiah with this label, Sanballat is implicitly associated with one of the major tribes of Israel and recognizes his Ephraimite origins.⁴⁸

Furthermore, the character of Tobiah, whose name might suggest his Yahwistic background as *tôbiyyāh* means ‘YHWH is good’ (e.g., Neh 2,10.19; 3,35; 4,1; 6,1.12.14; 13,4–9), is interesting for the present discussion. The ethnic indication ‘Ammonite’ as a Transjordan origin, however, is uncertain. Following K. Weingart’s suggestion, Becking considers Tobiah a Judean holding an important Persian office in Ammon.⁴⁹ Furthermore, Knoppers suggests that Tobiah might have been viewed as a member of one “Israel’s other sodalities” or even, similarly to Sanballat, one of the Transjordan’s tribes.⁵⁰

Finally, we are informed in Neh 13 that both Sanballat and Tobiah relate closely to the community in Jerusalem. For instance, Tobiah relates to the legitimate priest Eliashib.⁵¹ The texts state clearly that Eliashib prepared a large chamber for him in the Temple (13,4–5). Furthermore, it is worth to be mentioned that at the time of the construction of the wall of Jerusalem, which coincides with the culmination of the controversy, the existence of a strong correspondence between the nobles of Judah and Tobiah is attested (6,17–18). The text also indicates the background of this exchange of letters, namely, Tobiah and his son, Jehohanan married into prominent Judean families: “For many in Judah were bound by oath to him, because he was the son-in-law of Shecaniah son of Arah⁵²: and his son Jehohanan had married the daughter of Meshullam son of Berechiah⁵³. Also they spoke of his good deeds in my presence, and reported my words to him. And Tobiah sent letters to intimidate me.” (6,18–19) The passage speaks about many letters sent back and forth. Another example of intimidation is also mentioned: Shemaiah son of Delaiah son of Mehetable was hired by Tobiah and Sanballat to convince Nehemiah to remain in the Temple by pronouncing false prophecy (6,10–14). A final example, Sanballat is mentioned as the father-in-law to one of the grandchildren of the (same?) chief priest, Eliashib (13,28).

⁴⁸ Knoppers, “Nehemiah and Sanballat,” 325–27.

⁴⁹ Becking, *Ezra-Nehemiah*, 187.

⁵⁰ Knoppers, “Nehemiah and Sanballat,” 318.

⁵¹ אֱלִישִׁיב הַכֹּהֵן הַגִּדּוֹל (Neh. 13:4)

⁵² Shevaniah son of Arah – the Arah clan is mentioned on the list of the populous families / clans who returned from the Babylonian exile (Ezr 2,5; Neh 7,10)

⁵³ Meshullam son of Berechiah son of Meshezabel – Meshezabel is listed among the wall-builders (Neh 3,4.30)

In sum, Knoppers underlines that the debate between Nehemiah and his adversaries (Sanballat and Tobiah) is not merely an issue on the Judean identity of the returnees, but also a debate about the Israelite identity which goes beyond the realities of Yehud in the Persian times. According to him, it has to do with the ethnic identity definitions of Judah's relationship to Israel. In this regard, he points out the complex identity and loyalty of Sanballat and Tobiah, which can be explained by the notion of ethnicity; in other words, they are the adversaries of Nehemiah and his mission, while they are part of the people of Israel in a general sense.⁵⁴ Against this background, we can assume that some of the foreigners belonged to different Yahwistic groups that emerged among the 'people of the land' and were considered 'unorthodox' forms of Yahwism *vis-à-vis* the Babylonian diaspora and their returned members to Yehud.

Now we can pose the question: If the adversaries are Yahwistic believers, what was the source of differences between these groups? In my opinion, we need to look for an answer through the reforms of Nehemiah. I will highlight the Sabbath reform because it conceptualizes one of the identity markers of Nehemiah's community. Next to these, the role of the cultural trauma in the identity formation should be highlighted here. In his definition of the cultural memory, Alexander highlights two important aspects. First, the cultural trauma of a group marks their memories forever and defines their future identity in "fundamental and irrevocable ways."⁵⁵ Second, the newly established remembering social group often refuse to recognize the other groups' suffering mostly because it often "projects the responsibility for their own suffering on these others. In other words, [...] as the process of trauma creation, social groups restrict solidarity, leaving others to suffer alone."⁵⁶

3. NEHEMIAH'S SABBATH REFORM

The Sabbath appears in three chapters in the book of Nehemiah. First, in Neh 9, the recalled covenantal history of Israel:

and you made known your holy sabbath (שַׁבַּת קֹדֶשׁ) to them and gave them commands and statutes and a law through your servant Moses. Neh 9,14

In this reflection, the theology of the Sinai covenant was re-enacted and situated in the covenant renewal ceremony of the re-established Temple community in the rebuilt Je-

⁵⁴ Knoppers, "Nehemiah and Sanballat," 316ff.

⁵⁵ Jeffrey C. Alexander, "Toward a Theory of Cultural Trauma," in *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C. Alexander et al. (Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 2004), 1.

⁵⁶ Alexander, 1.

rusalem. It is impressive here that the Sabbath is mentioned among the statutes and ordinances, but it receives a special status since it is presented as God's holy Sabbath. Therefore, the Sabbath belongs to a different category because it is defined according to the holy-profane dichotomy. This definition of the Sabbath provides a strong allusion to the Sabbath commandments in the Pentateuch (Sabbath commandments in the Holiness Code: Lev 19,3.30; 26,2). An even more remarkable literary connection is with the rewritten history in Ez 20, where an extensive reinterpretation of the Sabbath is found in the light of the exile. That is, the Sabbath appears as central law given on the Sinai which should be consecrated, and which functions as *pars pro toto* for the covenant, a mark of the covenantal identity for the exiled community.⁵⁷

The following occurrences of the Sabbath found in Neh 10,31.33 present the re-establishment of religious and social institutions organized according to the "law of Moses."

The most elaborated Sabbath reference belongs to Nehemiah's reforms elaborated in Neh 13,16–22. Against the background of the identity of the protagonists and the possible sources of the conflicts, we may assume that Sabbath reform, too, belongs to the ethnic identity constructions and the boundary-making endeavor of Nehemiah.

Neh 13 presumably is meant to be the continuation of the narrative found in Neh 10–12 about the consecration of the rebuilt Jerusalem and the newly established community committed to the Law of Moses. Most of the topics found in Neh 10 reappear here as neglected communal obligations to which the community committed itself as the 'true Israel' of the renewed covenant at the euphoric rededication of the Temple, and the wall of Jerusalem. Compared to Neh 10, Neh 13 provides a longer list of the acts by which the Sabbath is violated/profaned: (1) treading wine presses, (2) bringing in heaps of grain, (3) loading all kinds of burdens on donkeys, (4) bringing goods into Jerusalem, (5) selling – (6) buying foods or other goods in Jerusalem. Nehemiah's condemnation agrees with Am 8,5 and Jer 17,19–27.

In what follows, I would like to highlight some aspects of the Sabbath observance in Neh 13.

First, the Sabbath in line with Neh 9,14, is defined against the holy-profane dichotomy. In v. 17, Nehemiah remonstrates against the profanation of the Sabbath and in v. 22, he implements new measures to keep the Sabbath holy.

⁵⁷ For more details see further Lukács, *Sabbath in the Making*, 214ff.; Otilia Lukács, "Scrutinizing the Sabbath Commandments in the Book of Ezekiel," *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, no. 1 (January–June) (2016): 31–32; Lukács, "Sabbath as the Basis of Hope," 86.

Second, Nehemiah brings a lawsuit against the nobles of Judah because of profaning ('desecrating'⁵⁸) the Sabbath, and in this way, similarly to the ancestors, bringing disasters to the community and Jerusalem. According to this, the leaders should take the responsibility to control the proper sanctification of the Sabbath which is referred *grosso modo* to commerce in Jerusalem. The rebuke of the nobles because of profaning the Sabbath day and bringing about the catastrophe of exile might be an allusion again to Ez 22,6–8.

Third, the consequences of the profanation of the Sabbath are listed, too. Nehemiah reminds the nobles that discarding the Sabbath brought about the historical catastrophe of the Israelites: the Babylonian exile and the destruction of Jerusalem. All these belong to the rewritten history of Judah and Jerusalem:

Then I remonstrated with the nobles of Judah and said to them, "What is this evil thing that you are doing, profaning the sabbath day? Did not your ancestors act in this way, and did not our God bring all this disaster on us and on this city? Yet you bring more wrath on Israel by profaning the sabbath." Neh 13,17–18

In this paradigm, the violation of the Sabbath agrees with violating the Sinai covenant. We can find a similar interpretation of the exile in the book of Ezekiel, where the major catastrophes in history, including the fall of the kingdoms of Israel and Judah, are presented as the consequences of profanation of the Sabbaths with idolatry (Ez 20; 22; 23). Accordingly, the identity of deported Judeans is considered the direct continuation of the Sinai covenantal community, i.e., they are the 'true Israel', the chosen people of God. In this recreated/retold history of Israel and Judah in the light of the Babylonian milieu, the exodus tradition functions as a memory figure.

Similarly, the Sabbath references in Neh 9 create continuity between the first generation of Israelites who entered the covenant with God on Sinai and the returned community to Yehud.

In Neh 13, though the exile is interpreted as the consequence of profaning the Sabbath, there is no continuity made explicitly with the Sinai generation of Israelites, but with the deported and the returned communities: the disaster of exile was brought about by God "on them and on Jerusalem". In other words, this 'we-group' includes the exiled people and the present Jerusalem community, and to some extent, the city of Jerusalem as well.

Regarding this shift in the community's self-image in Nehemiah, I would like to draw again on Assmann's view. As mentioned already, cultural memory is inevitably selective when it's about the past of a remembering community, and therefore, what matters for it is not the factual but the remembered history. In this way, the remem-

⁵⁸ Becking, *Ezra-Nehemiah*, 324.

bered past becomes a “lasting, normative, and formative power” for the remembering community.⁵⁹ According to this paradigm, Nehemiah, the governor – the special carrier – takes the responsibility to transmit the cultural memory of exiled people. Furthermore, the author(s) of Neh 13 took the cultural trauma of exile as the main motivation for observing the Sabbath. Thus, they re-enacted the catastrophe of the Babylonian exile, especially the destruction of Jerusalem creating in this way a new foundational myth for ancient Israel.

Accordingly, the Sabbath observance keeps this foundational myth alive, and its connection to the past provides a basis for the identity of the remembering group. By recalling the community’s history, Nehemiah re-enacts the event of exile, shaping the community’s self-definition and collective identity. This notion agrees with the identity definition as a matter of knowledge, consciousness, and reflection. In my view, the authors, and later redactors of Nehemiah, especially chapter 13, intend to push their addressee towards the direction of conscious participation, i.e., the establishing an exclusivist ‘in-group’ according to the model of the Eastern Diaspora. They rightly observed that this should start with the ‘nobles’, and the religious and political leaders. Assmann also states that “the collective[cultural] identity needs ceremony – something to take it out of daily routine.”⁶⁰ For this purpose, the Sabbath as a covenantal identity marker proved to be an appropriate ‘ceremony’.

4. CONCLUSIONS

As it transpires from Nehemiah’s memoir, a consciously written composition, Nehemiah’s activities in Jerusalem, i.e., the constructions of the city wall and the reforms, externalize the separation between the community of those who are considered the ‘orthodox’ form of Second Temple Judaism and the so-called ‘foreigners’, especially the ‘unorthodox’ Yahwist communities (10,28–31; 13,1–3). Nehemiah, the special carrier, initiated this separation based on religious identity markers which can be grouped as follows: (1) separation from the ‘other’ ethnical groups living in the same geographical area or political-administrative unit, called the province of Yehud; (2) Temple-relatedness, which refers not only to the purity of cult but also to the contribution of the maintenance of the temple-cult (1 shekel/person/year); (3) the created ceremony: keeping the Sabbath day holy; (4) measures against mixed marriages which leads to assimilation to the ‘foreigners’; (5) preserving Hebrew as ‘national’ language and (6) protecting the cult and priesthood by priests from defilement.

⁵⁹ Assmann, *Cultural Memory*, 37–38.

⁶⁰ Assmann, 37–38.

Nehemiah appears as a key agent who acts on behalf of his people to reinforce the Jerusalemites' new collective identity as the only people of God who has the legitimate 'share/portion, justice, memorial (historic right)' in Jerusalem. This exclusivity, however, requires separation from the rest of the people. Consequently, the book of Nehemiah is designed to establish a new communal identity based on continuity and newly shaped cultural memory by creating the separation of the 'in-group' from 'out-group', in other words, the Torah-based, Sabbath-observant and Jerusalem-oriented Yahwist group referred to mainly as 'sons/children of Judah or Israel' or simply 'Jehudites/Judeans' from the other Yahwists groups found in and around the province of Yehud referred to as 'the people of the land', 'foreigners', etc. This corresponds to the cultural trauma process present in Nehemiah's memoir, and the identity of this community is defined by the cultural memory of exile, which functions as a memory figure. The past of this community is recalled and remembered with the Sabbath institution as its central 'ceremony'. The Sabbath is the means to secure the covenant between God and Israel, which guarantees the future of the re-established Temple-cult, and the Judean existence mainly in Jerusalem, but also in the Promised Land.

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, Jeffrey C. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
- — —. "Toward a Theory of Cultural Trauma." In *Cultural Trauma and Collective Identity*, edited by Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka, 1–30. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 2004.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Barth, Fredrik. "Introduction." In *Ethnic Groups and Boundaries*, edited by Fredrik Barth. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1966.
- Becking, Bob. "Covenant, Agreement, and Law: The Social Code Underlying the Book of Nehemiah." In *Torah and Tradition: Papers Read at the Sixteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap*, Edinburgh, 2015, n.d.
- — —. *Ezra-Nehemiah. Historical Commentary on the Old Testament*. Leuven, Paris: Peeters, 2018.
- — —. "'We All Returned as One!': Critical Notes on the Myth of Mass Return." In *Judah and Judeans in the Persian Period*, edited by Oded Lipschits and Manfred Oeming, 3–18. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.
- Ben Zvi, Ehud. "Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term 'Israel' in Post-Monarchic Biblical Texts." In *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, edited by S. W. Holladay and L. K. Handy, 96–149. JSOTSup 190. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

- Ben Zvi, Ehud, and Sylvie Honigman. "Remembering Three Nehemiahs in Late Second Temple Times: Patterns and Trajectories in Memory Shaping." *Journal of Hebrew Scriptures* 18, no. 10 (2018): 1–34.
- Berquist, Jon L. "Construction of Identity in Postcolonial Yehud." In *Judah and the Judeans in the Persian Period*, edited by Oded Lipschits and Oeming Manfred, 53–64. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.
- Carroll, Robert P. "The Myth of Empty Land." In *Ideological Criticism of Biblical Texts*, edited by D. Jobling and T. Pippin, 79–93. Semeia 59. Atlanta, GA: SBL, 1992.
- Crouch, Carly L. *The Making of Israel*. VTSup 162. Leiden, Boston: Brill, 2014.
- Eph'al, Israel. "The Babylonian Exile: The Survival of a National Minority in a Culturally Developed Milieu." In *Gründungsfeier am 16. Dezember 2015, Centrum Orbis Orientalis*, edited by R. G. Kratz. Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 21–31.
- . "The Western Minorities in Babylonia in the 6th–5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion." *Orientalia*, 47 (1978): 74–90.
- Finkelstein, Israel. *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archaeological and Historical Perspectives*. Ancient Israel and Its Literature 34. Atlanta, GA: SBL Press, 2018.
- . "Jerusalem and Judah 600–200. Implications for Understanding Pentateuchal Texts." In *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, edited by Peter Dubovský, Dominik Markl, and Jean-Pierre Sonnet, 3–18. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York, NY, London, Toronto, Sydney: Touchstone, 2002.
- Knoppers, Gary N. "Nehemiah and Sanballat: The Enemy Without or Within?" In *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, edited by Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz, 305–31. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.
- . "The Construction of Judean Diasporic Identity in Ezra–Nehemiah." *Journal of Hebrew Scriptures* 15 (2015): 1–29.
- Lukács, Ottilia. "Ezekiel próféta közösségépítő stratégiája és a rituális szabályok áthágásának kritikája." In *Ünneplő ember a közösségben: baráti köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*, edited by Márta Bodó, István Csonta, Ottilia Lukács, and Korinna Zamfir, 195–206. Budapest, Kolozsvár: Szent István Társulat, Verbum, 2019.
- . "Sabbath as the Basis of Hope in the Babylonian Exile." In *Hope: Where Does Our Hope Lie?: International Congress of the European Society for Catholic Theology*, edited by Miloš Lichner, 75–88. Theology East-West. Zürich: LIT, 2020.
- . *Sabbath in the Making: A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2020.
- . "Scrutinizing the Sabbath Commandments in the Book of Ezekiel." *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, no. 1 (January-June) (2016): 5–42.
- Melucci, Alberto. "The Process of Collective Identity." In *Social Movements and Culture*, edited by Hank Johnston and Bert Klauermans, 41–63. , Social Movements, Protest, and Contention 4. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995.
- Wright, Jacob L. "A New Model for the Composition of Ezra–Nehemiah." In *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, edited by Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz, 333–48. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.

Imre TOKICS

THE WORLD-FAMOUS SCHOLAR RABBI OF SZEGED: IMMANUEL LÖW

Löw Immanuel was born in Szeged on January 20, 1854 and died in Budapest on July 19, 1944. His father Lipót Löw was born in Černa Hora in Moravia in 1811 and died on October 13, 1875, in Szeged. Lipót Löw¹ reached a very high level in his knowledge of the Hungarian language², he was the first to introduce it in 1844 by giving his homily in Hungarian in the Nagykanizsa synagogue. But at first, his fellow believers³ were greatly displeased by his later famous saying:

“Take courage, then, my friends! Let the synagogue naturalize the Hungarian, and we hope that the Hungarian will naturalize the synagogue!”⁴

Three years after the father’s death, his son Immanuel Löw was elected chief rabbi of the Szeged Synagogue in September 1878. We could talk about Löw Immanuel being a scientist, his membership in the parliament, and as a spiritual rabbi, since his activities cover a huge topic. Ferenc Móra, who was close friends with him, said this about the rabbi of Szeged:⁵

Löw and Móra’s friendship had two main pillars, just like the synagogue in Szeged: a deep intellectual connection and solidarity with others.⁶

¹ Lipót Löw was the camp rabbi of the 1848 War of Independence, he followed his followers to the scenes of the most difficult sieges, and his powerful and inspiring speeches were heard even in the most remote areas. After the end of the War of Independence, he was imprisoned in Pest for three months, but he was released in December 1849 through the intercession of György Báró Sina, and at the end of 1850 he was elected rabbi of Szeged. When he died in 1875, one of the first condolences came to the family from Lajos Kossuth, who was staying in Turin. See: Zsolt Hollósi: “Szeged chief rabbi Lipót Löw died 130 years ago”, in: *Remény*, Jewish social, social, cultural magazine, 2006. No. 1.

² In his memoirs, Károly Eötvös said this about Lipót Löw: the patriarch of the Old Testament came alive before him when he saw him. In: *Löw Immanuel válogatott művei – Virág és vallás*. Ed. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás (Scolar Kiadó, 2019), 10.

³ Schöner Alfréd: „Emlékét őrzi hit, haza és tudomány.” 200 éve született Löw Lipót. In.: *Szószerk és katedra*. (Budapest: Wesley Kiadó, 2021), 235.

⁴ Hollósi Zsolt: *ibid.*

⁵ Apró Ferenc: *Képek a szegedi zsinagóga múltjából*. (Szeged, 2014), 179.

⁶ Hidvégi Máté: *Löw Immanuel Móra Ferenc betegágyánál*. Isten nagykövete Szigeti Jenő, Emlékkötet, Ed. Tokics Imre (Pécel: Adventista Teológiai Főiskola, 2021), 129.

The fact that Löw spoke and knew at least 12 languages was a great help in his scientific work: Hungarian, German, Hebrew, Aramaic, Syriac, Turkish, Arabic, Persian, Greek, Latin, Romanian, Slavic.⁷

The Löw Immanuel legacy can be found in the Jewish National and University Library in Jerusalem.⁸

Lajos Blau, director of the National Rabbinical Jewish Institute, professor of scriptural studies, named Immanuel Löw as “the most learned rabbi in the world”.⁹

Immanuel Löw’s work was only processed on a large scale by the scientific world. In this connection, we mention a small detail from the study of Professor György Benyik, also from Szeged: Hungarian memory of Löw’s scientific works does not reflect in sufficient depth his work in lexicons.¹⁰

However, Löw immediately became a well-known and internationally noted Hebrew lexicon editor after completing his doctoral dissertation.

I. IMMANUEL LÖW IS THE SCIENTIST

Three important studies made the Szeged rabbi world famous.

1. Löw’s first significant work: “The Kiss”¹¹, which was published in Hungarian in Szeged in 1882. The study was printed on May 26, 1882, in thirty copies. On the title page is the note: Published as a manuscript. The study entitled “The Kiss” was also published in German, in connection with which the author stated the following: In the free hours of a longer investigation, I tried to revise and supplement my old study¹². Löw pointed out that the dead were kissed according to ancient Jewish tradition, the origins of which he found in the details of the Talmud.
2. In a memorial volume for David Kaufmann, he wrote a very interesting study entitled “The Fingers”.¹³ Immanuel Löw approached this subject with great flair,

⁷ Benyik György: „Löw Immanuel feltámasztása”. In: *Szeged* város történeti és kulturális folyóirat, júniusi szám (Szeged, 2019).

⁸ Zombori István: *Löw Immanuel hagyatéka Jeruzsálemben*. Zsidók Szeged Társadalmában. 116. <https://low-heritage.hu/wp-content/uploads/2018/07/> Access: 20/08/2022.

⁹ Varga Papi László: *Zsidó magyarok Szegeden. Löw Lipót és Löw Immanuel*. (Szeged: Bába Kiadó, 2003), 23.

¹⁰ Benyik György: „A keresztény Talmud-kutatás vázlata”. In: *Theologiai Szemle*, (Budapest, 2022), 19–20.

¹¹ Immanuel, Löw: *Csók a Talmudban és a Midrásban*. (Szeged, 1982). A special edition also processed the Biblical data, entitled: Kisses in the Bible, Talmud and Midrash. Breslau, 1911.

¹² Immanuel, Löw: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (kurz Monatschrift, abgekürzt MGWJ) LXV (1921): 253.

¹³ Immanuel, Löw: „Die Finger in Literatur und Folklore der Juden“. [Az ujjak a zsidó irodalomban és folklórbán.] In: *Kaufmann-émlékkönyv* (Breslau, 1900), 61–85.

as he related to one of Kaufmann's most valuable writings, entitled "The Senses."¹⁴ In this study, Löw follows such traditions of Jewish literature and folklore. Lists habits associated with fingers and nails.

3. His third very important study is about "tears",¹⁵ which elaborates a very rich literature on the subject: the Holy Scriptures, the Apocryphal writings, the Talmud, the Halacha, the Haggadah, the Kabbalah, poetry, and other books related to the subject and monographs.

Among his many writings, we mention two more books that brought Löw international fame.

1. *Die Flora der Juden* (The Flora of the Jews), which was published in five volumes between 1924 and 1934 in Vienna and Leipzig. (Unfortunately, it is only available in five libraries in Hungary.)
2. In 2018, his work *The Jews' Minerals* was published again in two volumes, edited by Máté Hidvégi and Tamás Ungvári.

Numerous domestic and international publications were published¹⁶ in German and French, which were also noticed by the contemporary scientific community. He also actively participated in the 9th and 10th editions of the Gesenius Hebrew–German dictionary.

The memory of Immanuel Löw is still alive and, in order not to fade away, Máté Hidvégi and Tamás Ungvári's commemorative book, "Selected works of Löw Immanuel. Flower and Religion" (Budapest, Scolar, 2019) is also provided, which not only commemorates the scientist, but also gives him a voice – with the help of his selected speeches and studies. A third of the book is a thorough Löw biography based on several decades of archival research, which also covers the members of the Löw family, so it can serve as a rich source for further research. A biography of Löw was prepared earlier, but it was destroyed, so it did not reach the public. However, Máté Hidvégi's work will certainly be an unavoidable source material for researchers in the future.

Anyone who wants to write a brief account of the varied and eventful life of Immanuel Löw undertakes a very difficult task, as Máté Hidvégi has already done this

¹⁴ Kaufmann Dávid: *Die Sinne*. (Budapest, 1884).

¹⁵ Immanuel, Löw: *Tränen*. Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes. (Wien, 1933), 95–148.

¹⁶ His scientific work includes over 550 publications.

task in his writing, which is rich in data and documentation, yet enjoyable, sometimes peppered with anecdotes.¹⁷

Immanuel Löw was imprisoned for 14 months in 1920–21 for expressing anti-Horthy opinions. During his captivity, he wrote his autobiography, in which he stated:

“I lived for my profession, my science and my family. I stayed away from politics and parties; I didn’t even enter a casino. I didn’t join a political party, I stuck to my country. I didn’t exchange it for someone else, although abroad called me in many directions, I was lured by the big income and big cities. ... I stayed here in my country...”¹⁸

Löw was an honorary doctorate of some American Jewish theological colleges, the London rabbinical school and the University of Jerusalem, where a room was named after him during his lifetime.¹⁹

2. DURING THE MARCH 1879 FLOOD

The rabbi of Szeged, Immanuel Löw, who was appointed less than half a year ago, arrived at the old synagogue by boat with his companion. He was shocked by the sight, as the water of the river Tisza lifted the rows of benches like rafts, but the prayer books placed in them were not damaged. The water level of the overflowing river stopped at the lower part of the cabinet containing the Torah scrolls, the sacred documents remained intact.

After the flood, he met the Hungarian king Ferenc József I, who also entered the room where the rabbi fled with his mother and sisters. Immanuel Löw also reports on this in his writing: “with tearful eyes he examined our losses and the state of the ‘mother’s church’ (sic).” Löw replied: “The school has fallen; the church is in water.” During the flood, Immanuel Löw fought together with Ferenc Pálffy (1872–1894), who was the mayor of Szeged not only during the flood, but also until 1904, when he was 80 years old, with Ferenc Dáni (1816–1883) and Antal Kreminger (1805–1885) with a downtown parish priest and school founder. In addition to Kreminger, he maintained a good relationship with Haynald Lajos (1816–1891), the archbishop of Kalocsa and the cardinal.²⁰ Ferenc Móra immortalized his role in the Szeged flood.²¹

¹⁷ Benyik György: „Löw Immánuel feltámasztása”. In: *Szeged várostörténeti és kulturális folyóirat*, júniusi száma (Szeged, 2019).

¹⁸ *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás*. Eds. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás (Scolar Kiadó, 2019).

¹⁹ *Löw Immánuel 90. születésnapja*. (Szeged, 1944), 14.

²⁰ *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás*, 19.

²¹ Móra Ferenc: „A rekonstrukció humora”. III. *Délmagyarország*, 1924. július 13.

3. AT THE UNIVERSITY OF LEIPZIG

He obtained his doctorate from Heinrich Leberecht Fleischer, a scholar of oriental languages at the University of Leipzig, from whom Ignác Goldziher had already obtained his academic degree. In 1881, Löw submitted his doctoral thesis to the philosophy faculty of the University of Leipzig. His supervisor, Fleischer, remarked that he had not come across such a high-quality dissertation since Chwolson's *Ssabier*, entitled "Aramaic Plants." Fleischer gave Löw the task of clarifying the vocabulary of Jewish literature regarding realities. This idea was carried forward by the scientist Löw and the main work of his life was born: the processing of the flora, fauna, and minerals of the Jews.

4. HE IS POPULAR AMONG CHRISTIANS ALSO

In 1882, János Arany, the greatest genius of Hungarian literature, died when Löw held a funeral service in the Szeged Synagogue. A very large audience gathered, both Christians and Jews of different faiths. Löw's speech elicited a positive response from both the audience and the scientific world. However, the learned rabbi remained as humble as before, spreading his treasures from the rich storehouse of knowledge with his hands full and with a kind heart to everyone who turned to him.²²

He gained national fame and became increasingly popular with the people through his sermons and sermons, which were published as independent publications. He also carried out his work in the field of Hungarian linguistics with great diligence.²³

Löw's sermons, published in separate volumes, amount to 2,140 pages.²⁴

From these occasional speeches, we can get to know Löw's thinking and outlook on life: about God, family, his Jewishness, and his country.

Sándor Scheiber knew Sándor's writings and speeches in detail, regarding which he remarked: Every written line of Löw is an oracle. His speeches and writings aroused the interest of contemporary scientists.²⁵

Mózes Rubinyi, one of the distinguished authorities, expressed his opinion about Löw's work as follows: Immanuel Löw descended the deepest among his fellow Jewish priests into the treasure mine of the Hungarian language, studying the entire Hungarian vocabulary with gracious care.²⁶

²² Scheiber Sándor: *Előszó-Faunna*, 141–142.

²³ His longer and shorter articles published in *Magyar Nyelvőr* are the treasures of his linguistic work. *Löw Immanuel válogatott művei – Virág és vallás*. Ed. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás (Scolar Kiadó, 2019), 23.

²⁴ Scheiber Sándor: *Emlékezés Löw felett Szegeden*. (Budapest, é. n.), 261.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Rubinyi Mózes: „Ágai stílusáról és nyelvéről”. *Magyar Nyelvőr* 53 (1924): 38.

The effectiveness of Löw's speeches lay in the fact that, on the one hand, he knew the depths of the Hungarian language, and on the other hand, he possessed such an unattainable and wide-ranging knowledge that only genius polymaths possess. In addition to all this, his speeches rested on two pillars, on the one hand, on Jewish traditions, and on the other hand, on his very deep Hungarian feelings. These two made him one of the greatest of the 19th and 20th centuries. It has already been spread about him that someone died to be part of Löw's memorial speech. In his speeches, Löw always expressed the essence, with the brevity he had learned in writing a lexicon, which to a certain degree was only characteristic of him in this era. Based on his speeches, the "Jewish Golden Age" up to the First World War could be reconstructed.²⁷

Ferenc Móra put it this way about his work: Immanuel Löw's name is one of those self-luminous names that shine by themselves and do not need any decorative adjectives. This scientist is respected abroad as a first-rate expert in scientific biblical research and oriental linguistics. Immanuel Löw, the man, gained nationwide popularity for his great education, for being a man of culture in the noblest sense, and above all for his Hungarian feelings, manifested in his actions. However, there is one area of his versatile work in which all his values are expressed together, and this is none other than his oratory.²⁸

5. LÖW IMMANUEL IS THE ARCHITECT

The idea of – building a new, large synagogue appeared in Löw's thinking – from 1878, when he was appointed rabbi of Szeged. The funds were diligently collected, and after the great flood, the old synagogue was renovated in 1879, but in 1900, the construction of the new (today's) synagogue began, which was completed by 1902, and its inauguration took place on May 19, 1903. The building is "free and individual", in some respects the expression of the assimilation intention of modern Jewry.²⁹

On May 8, 1928, when the synagogue's 25th anniversary, Löw said in his speech: "During the First World War, the synagogue was hit by bullets, which only left marks on the colored glass panels... Perhaps not because of the respect due to the sanctity of the house, but the artistic work is wonderful the impressive effect of his power made the sanctuary invulnerable."³⁰

²⁷ Löw Immanuel válogatott művei – Virág és vallás, 24.

²⁸ Péter László: „Löw Immanuel és Móra Ferenc”. *Tiszatáj*, 7 (2004): 84–91. Löw Immanuel válogatott művei – Virág és vallás. Eds. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás (Scolar Kiadó, 2019), 25.

²⁹ Löw Immanuel: *A szegedi új zsinagóga*. (Szeged: Traub B. és Társa, 1903), 5.

³⁰ Löw Immanuel: *A mi zsinagógánk. Jubiláris beszéd*. (Szeged, 1928), 7.

At the consecration of the synagogue, he offered it with the “humility of creation” as the “dwelling place of the name of the Lord”.³¹

The plans for the new synagogue were completed in 1899, when Immanuel Löw had not yet seen the painful shadows of the Holocaust. Despite this, a sanctuary was built that can fulfill the mission of Judaism towards humanity even without Jews: to make known the idea of God and the commandment to love.³²

Continuing his father’s tradition, Immanuel Löw preached in Hungarian on Sabbath in the new synagogue.³³

The equipment, furnishings, painting, and decoration of the new synagogue were fully realized based on Rabbi Löw’s ideas. He brought biblical sittim wood from the Holy Land, from which he made the doors of the Torah cabinet.³⁴

In the center of the interior of the new synagogue there are symbols reminiscent of the Jerusalem sanctuary, a little further down you can see the old synagogue in Szeged, proudly resisting the flood, and then the new synagogue appears with its special garden designed by Löw. You can find the Hebrew name of the designer Baumhorn hidden in a star of David, and then the noble coat of arms of the designer, Rósa Izsó Várhelyi.³⁵

The internal inscriptions were the letterforms of the Leningrad codex, which have a very special effect to this day.

We should also mention the synagogue’s garden, which Löw transformed into an evergreen botanical garden. As is well known, he installed it with the flora of the Holy Land. He planted 24 Atlantic cedars in the area, but by 1930 only 17 remained. The last trees were cut down by Löw himself, from which coffins were made for the victims of the ghetto.³⁶

6. THE ARREST OF IMMANUEL LÖW

On the evening of April 20, 1920, the day after Passover, two Dutch journalist provocateurs visited the Löw family. Then on April 23, an article was published in the *National Gazette*³⁷ in which the scientist Löw Immanuel was accused of political lies. On this very day, the chief rabbi of Szeged was arrested, and his 13-month suffering

³¹ Löw Immanuel: *Száz beszéd*, 148.

³² *Löw Immanuel válogatott művei – Virág és vallás*, 26–27.

³³ Based on communications from Miklósné Gergely and Aliz Reitzer.

³⁴ It was Nile acacia, a colorful and very hard, tough wood.

³⁵ *Löw Immanuel válogatott művei – Virág és vallás*, 27.

³⁶ Ibid.

³⁷ A political daily published between 1919 and 1944, originally as the morning paper of the *Központi Sajtóvállalat*. He promoted conservative Christian-nationalist ideas. Its editor was Béla Turi, then László Tóth.

began. The Löw trial proved to be a conceptual procedure on the part of the authorities, its original intention is still unknown. It is likely that it may have been part of the precedent for voting on the *numerus clausus* law.³⁸

The original charges: insulting majesty, incitement to hatred against class, nationality and religion were dropped at the highest level by the Appeals Council of the Judiciary. However, he still maintained the charge of insulting the governor of Hungary, which was no longer punishable by life imprisonment, but by only two years in prison.³⁹

Based on the new indictment, the trial was scheduled for September 19, 1921, but the proceedings were postponed because all the case files were requested from the governor's office. After that, Governor Horthy exercised clemency in the Löw trial, so the case was closed on October 13, 1921. On the day of his release, Rabbi Löw addressed his followers in the Synagogue:

“During the sad period of thirteen long months of unwilling rest, my soul longed for this place, in abject silence and suffocating silence. It was a sad year, from which spring fell out, from which the magic of the dawn fell out, the song of the wake-up bird, the slow, melancholic twilight of the spring evening, when the owl glides over the renewed foliage of the walnut trees with sluggish wings and the swarm of bats rustles... Even when I was separated from you, I felt the warmth of your affectionate love and with deep emotion I give thanks for all the tears that fell for me, for all the prayers that were conceived for me, for all the fasting that I suffered for me, for all the worries that made me sleepless. And here, now I see you again, I have returned, and even if I am just worried, I stand here happily, to give thanks to my God, to proclaim his word again. And behold, I stand here again, where my heart yearned and my lips speak with his prophetic words: do not rejoice, you who are dragging me against me, even if you wanted to bring me down, I arose, even if I sat in darkness, God is my light. I praise him with the last words of the psalm, My God, Lord, happy is he whose trust is in You. Happy is the one in whom the trust in You binds the doubt in the trial by fire of the hardened nerve. Happy is the one who trusts in You, when the deadbolt slams on the cell door, the slide latch creaks, the key to the dustbin turns with a squeak, who even then, even there, speaks with the faith of surrender: the Lord is my shining sun and my protective shield!”⁴⁰

³⁸ The translation of *numerus clausus* is closed number. The Hungarian *numerus clausus* law is the XXV. of 1920. article of law, one of the early laws of the Horthy era, which limited the number of Jewish students admitted to the most prestigious university faculties (medicine, law, engineering, economics, science).

³⁹ Decision of June 11, 1921.

⁴⁰ *Löw Immanuel válogatott művei – Virág és vallás*, 42–43.

7. RECOGNITION OF LÖW IMMANUEL

Löw's professional colleagues and admirers wanted to greet the learned rabbi with a commemorative book several times, but the person concerned prevented this. This was also the case on his 60th birthday, in 1914, when the chief rabbi learned from the press that the Berlin scholar Eugen Mittwoch (1867–1942) would edit the commemorative book. With the help of Ignác Goldziher and many others, Löw prevented the completion of the work by referring to the war atmosphere. Ten years later, his friends also started editing the commemorative volume, when Immanuel Löw turned 70 years old, he again reached the point that the *Laudáció* was not even completed in 1924. His 80th birthday came in 1934, when the only commemorative volume compiled in his honor was completed in his lifetime. Bernát Heller and Sándor Scheiber prepared the surprise volume for his 90th birthday, however, many of those invited paid with their lives for their Jewish origins during the Holocaust, and even the celebrated person himself died. On Löw's 80th birthday, a scientific conference was organized in his honor at the Hebrew University of Jerusalem.

In 1924, Immanuel Löw was appointed professor by the Hebrew University of Jerusalem, together with Mihály Guttmann, who accepted the invitation to the institution, and Löw remained the chief rabbi of Szeged.

In 1927, in his absence, Immanuel Löw was awarded an honorary doctorate by the Jewish Theological Seminary of America in New York.

Immanuel Löw was also awarded an honorary doctorate by the British Imperial Rabbinical Training Institute in London and the Hebrew University of Jerusalem.⁴¹

On February 2, 1939, with the New Year of the Trees approaching, Harëubeni greeted Löw on Jerusalem Radio on his 85th birthday:

“And your leafy trees, buds and flowers, bushes and blades of grass, on today's holy holiday, send your blessings through the waves of the ether to the one who discovered you in the land of the galut.”⁴²

In 1927, there was an opportunity to represent Hungarian Jews in the upper house of parliament, which Immanuel Löw could hold until 1940.

8. IMMANUEL LÖW WAS PERSECUTED

In the fall of 1943, he gave his last speech in the Szeged synagogue on the Chief Rabbi Ros Hasana's holiday, according to Sándor Scheiber, in a dramatic tone. The director of the National Rabbinical Training Institute gave a birthday speech on January 20,

⁴¹ Lövinger Sámuel: *Löw Immánuel. Ünnepi beszéd.* (Szeged, 1944), 7–8.

⁴² *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás*, 49.

1944, in the ceremonial hall of the Rabbinical Training Institute, in which the following was said:

Immanuel Löw puts the Szeged rabbinical chair on an equal footing with the most esteemed chairs of Western European universities. On this day, all over the globe, where Jewish scientific and cultural bodies operate, gather to celebrate this living greatness of Jewishness, to express their gratitude and appreciation. On this notable date, the eyes of the entire Jewish world turn towards the Great Plain metropolis.⁴³

On March 19, 1944, the army of Nazi Germany also occupied the city of Szeged. The internment of Jews began immediately. In eight days, 3,824 of our Jewish compatriots were locked up in the improvised ghetto. A date of June 15 was set for the evacuation of the ghetto. Immanuel Löw waited for further developments in the garden of the synagogue. The chief rabbi and his followers were herded to a disused brick factory on the outskirts of the city. The population of Szeged shouted at the participants of the death march from both sides of the street, multiplying their pain. Immanuel Löw was accommodated together with the elderly on the floor of the circular furnace, where he contracted bilateral pneumonia, which became the cause of his death. In captivity, he lost his freshness and became completely blind.⁴⁴

The Jews collected from the surrounding area numbered 9,000 people around the brick factory. The goal was Auschwitz, where 30,000 of our innocent Jewish neighbors were gassed every day. The first train set off with 3,200 death row inmates to the Birkenau camp on June 25. Löw Immanuel was placed in a cattle car at the end of the train, which was not locked like the other railway cars, 66 people were selected, who were disconnected at the Ferencvárosi railway station in the capital and transported to the collection point set up in the synagogue on Dózsa György út. Löw's arrival in Budapest also reached Sándor Scheiber, who with his wife Lili Bernát brought Löw hot soup in a mason jar, that day was Saturday. Rabbi Löw was in a very critical condition due to his pneumonia, so he was taken to the hospital. That's when the Scheibers arrived on the scene. He handed him the still-warm soup in the ambulance, Löw eagerly tasted it, then said: "I can tell you; your soup is better than you're writing."⁴⁵

Blind and emaciated, Löw Immanuel was admitted to the hospital on July 1, 1944, with bilateral pneumonia for several days, where he was immediately visited by Sándor Scheiber, who recalled this meeting as follows:

"I saw a shattered wreck in the twilight of life, upon whom the beneficent slumber of oblivion fell from time to time. He saw his office in front of him and his library...

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Scheiber Sándor: „Előszó”. in: *Keleti dolgozatok Löw Immanuel emlékére*. (Budapest, 1947). IX.

⁴⁵ Scheiber Sándor: „Ábrahám látomása. Emlékbeszéd Löw Immanuel exhumálása alkalmából Szegeden 1947. április 23-án”. In: *Löw Immanuel emlékezete. Két beszéd*. (Budapest, 1947), 11.

and he saw his church. He saw with his mind's eye the long line of terrible victims of the Jewish tragedy. The world's greatest living Jewish scientist was dying there..."⁴⁶

Löw Immanuel died on July 19, 1944, in the temporary Jewish hospital at 44 Wesselényi Street in Budapest. His funeral was held on July 21 at the Farkasréti Jewish Cemetery in Budapest. They knew that anyone attending the funeral of Löw Immanuel would probably be taken away by the Germans – the Jewish neighbors who were still free whispered among themselves. Only the closest family took part in the farewell party, their number was about ten people, the sermon was given by Imre Benoshhofsky and Sándor Scheiber. The funeral had to be interrupted due to the air raid. Scheiber put it this way in the continuation of the funeral: "I felt the touch of the historical air at the grave, which is the last stop of this course that has experienced the turns of the ages and reached a huge arc."⁴⁷

On April 23, 1947, the rabbi of Szeged was exhumed in the presence of teachers and students at the National Rabbi Training Institute. The chief rabbi waits for the resurrection of the righteous next to his father, at Lipót Löw's side. May the life, service, and memory of Immanuel Löw be blessed!

BIBLIOGRAPHY

- Apró Ferenc: *Képek a szegedi zsinagóga múltjából*. Szeged, 2014. 179.
- Benyik György: „Keresztény Talmud-kutatás vázlata”. *Theológiai Szemle*. Budapest, 2022.
- —: „Löw Immánuel feltámasztása”. *Szeged város történeti és kulturális folyóirat*. Szeged, 2019. júniusi szám.
- Hidvégi Máté: *Löw Immánuel Móra Ferenc betegágánál*. Isten nagykövete Szigeti Jenő, Emlékkötet (Szerk. Tokics Imre) Pécel: Adventista Teológiai Főiskola, 2021.
- Hollósi Zsolt: “Szeged chief rabbi Lipót Löw died 130 years ago”, in: *Remény*, Jewish social, social, cultural magazine, 2006. No. 1.
- Kaufmann Dávid: *Die Sinne*. Budapest, 1884.
- Löw Immánuel: *A mi zsinagógánk. Jubiláris beszéd*. Szeged, 1928.
- —: *A szegedi új zsinagóga*. Szeged: Traub B. és Társa, 1903.
- —: *Csók a Talmudban és a Midrásban*. Szeged, 1982. A special edition also processed the Biblical data, entitled: Kisses in the Bible, Talmud, and Midrash. Breslau, 1911.
- —: „Die Finger in Literatur und Folklore der Juden“. [Az ujjak a zsidó irodalomban és folklórban.] *Kaufmann-émlékkönyv*, Breslau, 1900.

⁴⁶ Scheiber Sándor: „Tökéletesség. Búcsúszavak Löw Immánuel koporsójánál a Farkasréti temetőben 1944. július 21-én”. In: Scheiber Sándor: *Löw Immánuel emlékezete. Két beszéd*. (Budapest, 1947), 7.

⁴⁷ Ibid.

- —: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (kurz Monatsschrift, abgekürzt MGWJ) LXV, 1921.
- —: *Száz beszéd*, 148.
- —: *Tränen*. Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes. Wien, 1933, 95–148.
- Löw Immánuel 90. születésnapja. Szeged, 1944.
- Löw Immánuel válogatott művei – *Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019.
- Lövinger Sámuel: *Löw Immánuel. Ünnepi beszéd*. Szeged, 1944.
- Móra Ferenc: „A rekonstrukció humora”. III. *Délmagyarország*, 1924. július 13.
- Péter László: „Löw Immánuel és Móra Ferenc”. *Tiszatáj*, 7 (2004): 84–91.
- Rubinyi Mózes: „Ágai stílusáról és nyelvéről”. *Magyar Nyelvőr* 53 (1924): 38.
- Scheiber Sándor: „Ábrahám látomása. Emlékbeszéd Löw Immánuel exhumálása alkalmából Szegeden 1947. április 23-án”. In: *Löw Immánuel emlékezete. Két beszéd*. Budapest, 1947.
- —: „Előszó”. in: *Keleti dolgozatok Löw Immánuel emlékére*. Budapest, 1947, IX.
- —: *Előszó-Faunna*.
- —: *Emlékbeszéd Löw felett Szegeden*. Budapest.
- —: „Tökéletesség. Búcsúszavak Löw Immánuel koporsójánál a Farkasréti temetőben 1944. július 21-én”. In: Scheiber Sándor: *Löw Immánuel emlékezete. Két beszéd*. Budapest, 1947.
- Schöner Alfréd: „Emlékét őrzik hit, haza és tudomány.” 200 éve született Löw Lipót. In.: *Szószerék és katedra*. Budapest: Wesley Kiadó, 2021.
- Varga Papi László: *Zsidó magyarok Szegeden. Löw Lipót és Löw Immánuel*. Szeged: Bába Kiadó, 2003.
- Zombori István: *Löw Immánuel hagyatéka Jeruzsálemben*. Zsidók Szeged Társadalmában. <https://low-heritage.hu/wp-content/uploads/2018/07/> Access: 20/08/2022.

Jutta HAUSMANN

GEN 17 – EINE HERAUSFORDERUNG FÜR CHRISTLICHE LEKTÜRE IM JÜDISCHEN KONTEXT

I

Gen 17 spricht vom ewigen Bund, den Gott mit Abraham geschlossen hat, und endet mit der Aufforderung zur Beschneidung der männlichen Nachkommen über die Generationen hinweg. Das Thema Bund ist dabei die besondere Herausforderung für die christliche Lektüre.

Schauen wir zunächst auf Gen 17 selbst. Das ganze Kapitel ist stilisiert als Gespräch Gottes mit Abraham in Form einer Erzählung. In den uns besonders interessierenden Versen begegnet allerdings allein Gottesrede (V.1–14). Gott ist der Initiator der Begegnung, was in doppelter Weise stilistisch erkennbar wird: einerseits durch den Hinweis, dass Gott dem Abraham erscheint (ראה) (nif.) und ihn dann andererseits unmittelbar darauffolgend anspricht. Er stellt sich ihm vor als El Shaddaj¹, wobei nach wie vor eine klare inhaltliche Füllung dieses Begriffes ein Desiderat darstellt.² Unmittelbar nach der Selbstvorstellung fordert JHWH ihn mit der Formulierung הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי (,wandle vor mir“) auf, sich seinem Willen entsprechend zu verhalten³ – es erinnert an die Rede von „auf den Wegen Gottes gehen“, die besonders im Deuteronomium zu finden ist. Auch das וְהִגַּדְתָּ תַּמִּים (mit תַּמִּים begegnet erneut ein inhaltlich nicht ganz

¹ Plaut, *Genesis*, 180, macht auf das Verständnis bei Raschi aufmerksam: „Ich bin es, der mit seiner Macht jedes Geschöpf versorge“. El Shaddaj begegnet nur sechsmal in der Genesis (Gen 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49,25), davon zweimal in der Selbstvorstellung Gottes in Gen 17,1 und 35,11 (für Jakob).

² Vgl. die Diskussion bei Wifal, *El Shaddai* von 1980. So wird es nicht zufällig sein, dass Hood, *I Appeared*, in seiner ausführlichen Untersuchung des Vorkommens El Shaddaj nirgends auf dessen inhaltliche Bedeutung eingeht. Neumann, *Egyptian Derivation*, hingegen setzt sich für einen ägyptischen Hintergrund ein. Einen besonderen Akzent setzt Lutzky, *Goddess*, 16: „The first aim of this study is to demonstrate the plausibility of the hypothesis that Shadday is a goddess epithet. Then, since contemporary discussion of the question of goddess worship among the early Israelites focuses on the West Semitic goddess Asherah, the second aim is to explore the likelihood that Shadday is an epithet of Asherah. And last, the third aim is to examine the identification of Shadday as an El.“

³ Vgl. Gen 5,22.24 mit der Präposition אֶת: Henoch wandelte mit Elohim; ebenso Gen 6,9 im Blick auf Noah. Abraham wird hier also in eine Reihe gestellt mit den Großen der Vorgeschichte.

einfach zu füllender Begriff, so u.a. übersetzt als „sei fromm“⁴) steht diesem Gedanken nahe, und drückt zugleich die Erwartung einer entsprechenden Reaktion Abrahams aus.

Es folgt sogleich die Zusage, dass Gott einen Bund schließen will (V. 2). Dieser Bund wird von Gott näher bestimmt als „mein Bund“, es geht also nicht um einen Bund von gleichrangigen Partnern, sondern der eine (JHWH) ist der Gebende, der andere (Abraham) ist der Empfangende. Dies wird verstärkt durch das hebräische Verb נתן („geben“) mit JHWH als Subjekt und dem verstärkend hinzugefügten „he“ cohortativum am Ende der Verbform, die den starken Willen zum Tun unterstreicht und so keinen Zweifel an der Ausführung lässt. Verknüpft wird die Zusage mit der Mehrungsverheißung – wieder mit dem verstärkenden „he“ cohortativum, und noch einmal verstärkt durch das im hebräischen Text gleich zweimal stehende מאור. Offen bleibt, ob die Mehrungsverheißung als die inhaltliche Füllung des Bundes zu verstehen ist oder eher als zweiter Schritt, also als Folge des Bundes. Die hebräische Syntax könnte durchaus für die erste Überlegung sprechen, denn das zwei gleichwertige Sätze verbindende ו, das zumeist als „und“ übersetzt wird, kann auch als erklärendes ו verstanden werden im Sinne von „das heißt“, „das meint“, und somit dem Gesagten eine inhaltlich klarer definierte Füllung geben. Die folgenden Verse legen dieses Verständnis von Vers 2 nahe.

Vers 4 wiederholt die Bundeszusage, diesmal sprachlich formuliert als Äußerung des Vollzugs und besiegelt durch die Namensänderung. Plaut macht darauf aufmerksam, dass dem Namen ein ה hinzugefügt wird – wie auch bei der Namensänderung Saras (V. 15). Darin sieht er einen Hinweis auf die dauernde göttliche Gegenwart und erinnert daran, dass bis in die Gegenwart hinein das ה in Verbindung mit Abkürzungszeichen für den Namen Gottes steht.⁵ Die folgenden Verse führen dann sehr ausführlich aus, wie man sich die Mehrung vorstellen kann. Väter vieler Völker kann sich mit Sarna im engeren Sinn auf Ismaeliten, Edomiter, Midianiter und andere beziehen, die mit Blick auf die genealogischen Listen in Gen 25 und 36 in der Abstammung von Abraham gesehen werden. Möglich ist aber auch mit Sarna eine sehr viel weitere universale Vorstellung mit Blick auf Abraham als dem spirituellen Vater der Menschheit.⁶

Nach Vers 7 gilt die Bundeszusage aber nicht nur Abraham, sondern auch seinen Nachkommen mit den nachfolgenden Geschlechtern.⁷ Dabei setzt die Formulierung

⁴ Nach Plaut, *Genesis*, 180: „Sei ungeteilten Herzens“, vgl. dazu auch die Beurteilung Noahs in Gen 6,9.

⁵ Plaut, *Genesis*, 180.

⁶ So bei Sarna, *Genesis*, 124.

⁷ Sarna, *Genesis*, 124, verweist auf einen juristischen Aspekt: „Its too a legal terminology, as shown by the Aramaic legal papyri from the Jewish military colony at Elephantine (Aswan), Egypt... The inclusion of the phrase in documents relating to the devolution of property upon the death of the owner assured that the real estate automatically passed on from generation to generation without restriction.“

keine zeitliche Grenze. Dies findet eine Steigerung in der Rede vom „ewigen Bund“ (ברית עולם), erneut zu finden in V.13.19. Der Begriff עולם kann zeitlich rückwärts-gewandt wie vorwärts-gewandt gebraucht werden, und bezeichnet im Blick auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft einen Zeitraum, dessen Anfang wie Ende für uns nicht einsehbar, vorstellbar ist. Dass es in Gen 17 auf der Erzählebene nicht um die Vergangenheit geht, sondern um die erzählerische Gegenwart Abrahams und die Zukunft seiner Nachkommen, macht bereits die Verbform וְהִקְמַחִי zu Beginn des Verses deutlich, die angesichts der Reihe der vorausgehenden Verbformen nur gegenwarts- und zukunftsorientiert verstanden werden kann. Ein Blick auf die erzählte Zeit holt jedoch die Vergangenheit mit herein, gibt dieser ihre eigene Relevanz und bindet Geber und Empfänger des Bundes generationenübergreifend zusammen. Darüber hinaus wird der Bundesschluss mit Abraham als etwas verstanden, das nicht außerhalb von Raum und Zeit gedacht ist, sondern als eine ganz bewusste Entscheidung Gottes in der Zeit seinen Ort hat.

In Vers 8 wird der Bund noch dazu mit der Zusage des Landes verbunden, das als ein ewiger Besitz zugesagt wird (אֶרֶץ עוֹלָם).⁸ Das Land wird charakterisiert als eines, „in dem du ein Fremdling bist“.⁹ Auch hier wird wieder die Bindung an eine konkrete Zeit vermieden, denn die Formulierung im Hebräischen אֶרֶץ מְגוּרֶיךָ („Land deines Fremdseins“) ist insofern eine Zeit-freie, als sie weder auf die Vergangenheit noch auf die Gegenwart noch auf die Zukunft eingeschränkt ist. So wird in Vers 8 gleich zweimal zeitübergreifend formuliert und damit wie auch in Vers 7 ein deutliches Signal gesetzt für die weit über die eigene Zeit hinaus geltenden Zusagen.

Anders als in Gen 15 wird Abraham mit Vers 9 in die Pflicht genommen und mit-samt seinen Nachkommen zum Halten des Bundes aufgefordert. Das Halten des Bundes kann sich auf verschiedene Weise äußern, so u.a. allgemein im Beachten der Gebote. Vers 10 und 11 sprechen jedoch ganz konkret davon, wie dieses Halten des Bundes aussehen soll, nämlich durch die Beschneidung aller männlichen Glieder der Nachkommen.¹⁰ Vers 10 und 11 setzen dabei den Bund und das Zeichen des Bundes in eins. Insofern kann der Vollzug der Beschneidung zur Konkretisierung des Bundes Gottes mit dem jeweils Einzelnen werden, dieser also in den Bund mit Abraham hineingenommen werden. Zugleich geht durch die Verkettung der Generationen bis in die Gegenwart hinein die Beschneidung weit über den individuellen Aspekt hinaus, indem sie für die Einbindung in das Gottesvolk steht, den Einzelnen also unlösbar mit

⁸ Sarna, *Genesis*, 124: “National ownership of the land is to be eternal, like the covenant itself. As Radak remarks, ‘Even though the people might be exiled from it for a while, yet it remains their inalienable possession, and they will return to it.’”

⁹ Genauer zur Landthematik in Gen 17 vgl. Ziemer, *Abram – Abraham*, 333–345.

¹⁰ Das Gebot der Beschneidung findet sich erneut in Lev 12,3.

der Gemeinschaft verbindet.¹¹ Dies findet seinen Ausdruck auch in der gegenwärtigen Liturgie zur Beschneidung, wenn das Kind einen jüdischen Namen bekommt, der ihm bis zum Lebensende bleibt.¹²

II

In Gen 15,7–20 lesen wir zum ersten Mal von einem Bund, den Gott mit Abra(ha)m schloss – hier mit dem Verb כָּרַח („schneiden“), womit an einen Brauch aus dem Alten Orient bei einem Vertragsabschluss angeknüpft wird: Die beiden Vertragspartner gehen durch in Stücke zerschnittene Tiere hindurch, die eine Gasse bilden, mit dem Schwur, dass es ihnen im Falle eines Vertragsbruches so gehen soll wie den Tieren. Von entscheidender Bedeutung ist es, dass in Gen 15 im Rahmen einer Theophanie Gott allein durch die gebildete Gasse hindurchgeht (V. 18). Darin äußert sich eine Selbstverpflichtung Gottes, Abra(ha)m hingegen wird keinerlei Verpflichtung auferlegt. Auch die Rede vom Land bzw. vom Fremdling-Sein begegnet in Gen 15, ist aber deutlich anders akzentuiert. So wird von manchen die Frage gestellt, ob hier von zwei Bundesschlüssen die Rede ist, zumal die beiden Texte so kurz hintereinanderstehen.

Gen 15 wie Gen 17 sind jedoch Erzählungen, deren jeweilige Autoren in unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlichen Sprachmustern und unter Verwendung unterschiedlicher Traditionen (Gehen durch zerschnittene Tiere bzw. Beschneidung) und so mit unterschiedlichen Akzentsetzungen von der Bindung Gottes an Abraham sprechen.¹³ Damit haben wir eines der vielen Beispiele für Vielstimmigkeit in der Bibel. Durch die Anordnung beider Texte in der Bibel ergibt sich in Gen 17 darüber

¹¹ Vgl. Sarna, *Genesis*, 125; ders. ebd. zu V. 13: „The ineradicable nature of circumcision symbolized the enduring, irrevocable nature of the covenant.“ Dazu auch Zimmermann, Beschneidung: „In der Beschneidung drückt sich spätestens seit der Exilszeit theologisch die unumkehrbare Zugehörigkeit des Beschneideten zum Gott Israels und zu seinem Volk aus (Gen 17,7.10; Gen 34; Ex 4,24–26). Die Beschneidung ist im Sinne des göttlichen Gebotes an Abraham das sakramentale Zeichen seines bedingungslosen Gnadenbundes mit dem Einzelnen und seinem Volk Israel.“ Das entspricht Gen 17 deutlich mehr als die Verengung bei Zimmerli, *1. Mose*, 72, im Blick auf die Beschneidung: „Sie wird hier zum reinen Ritualbrauch ... Er wird lediglich mehr als menschliche Gehorsamszeichen im Bund Gottes mit Abraham und seiner Nachkommenschaft verstanden.“

¹² Das Gebot der Beschneidung kann darüber hinaus auch noch eine weitere Dimension erhalten, wie im *Sefer Hachinuch*, 85 zu lesen ist. Danach will Gott, dass die von ihm erwünschte Vervollkommnung seines Volkes durch dessen Taten geschieht. Die Beschneidung durch menschliche Hand ist demnach eine durch den Menschen vollzogene Vervollkommnung des Körpers und damit eine Erinnerung an die Erwartung Gottes an die Vervollkommnung der Seele durch entsprechende gute Taten. Das *Sefer Hachinuch*, wohl aus dem 13. Jh., „wurde zu einem Klassiker des rabbinischen Schrifttums, weil es zu den ersten Versuchen gehört, die Beziehung zwischen Religionsgesetz und religiösem Empfinden systematisch darzustellen. Kennzeichen dieser Beziehung ist die kreative Wechselwirkung von Tun und Reflexion.“, so Gabriel Strenger im Vorwort des Übersetzers, vii.

¹³ Vgl. Ziemer, *Abram – Abraham*, 298: „Redaktionsgeschichtlich heißt dies nichts anderes, als dass Gen 17 die Zeremonie von Gen 15 und ihre Deutung voraussetzt und sprachlich wie sachlich weiterführt.“

hinaus eine (literarische) Bekräftigung dessen, was in Gen 15 ausgesagt ist, nämlich der grundsätzlichen und unauflösbaren Bindung Gottes an Abraham und seine Nachkommen, und formuliert damit eine der Mut machenden Antworten für die in Krisenzeiten Verunsicherten und an Gottes Beistand Zweifelnden.

Mehr als ein Bund? Diese Frage stellt sich vor allem durch die christliche Rezeption, die bereits im Neuen Testament ihren Anfang nimmt. Was schon im Alten Testament zu sehen ist, gilt auch für das Neue Testament: Abraham wird zur Identifikationsgröße bzw. zur Symbolfigur einer Gemeinschaft. Während Abraham im Alten Testament für die Bindung (Gottes) an sein Volk Israel steht, wird dies im Munde Johannes des Tüfers in Mt 3,9/Lk 3,8 Pharisäern und Sadduzäern gegenüber angesichts von ihm konstatierten Fehlverhalten scheinbar kritisch in Frage gestellt, denn – so im Text – Gott könne dem Abraham auch aus Steinen Kinder erwecken. Zu berücksichtigen ist dabei die Absicht des Matthäus, die durch Pharisäer und deren Anhänger angefochtene Gemeinde zu stärken im Bewusstsein, dass ihr *Christusglaube* ihre Beziehung zu Gott trägt. Fiedler zieht daraus den Schluss: „Damit ist die allgemein übliche Deutung der ‚aus diesen Steinen‘ von Gott erweckten Kinder Abrahams auf die Menschen aus der heidnischen Welt, die den Christusglauben annehmen, nicht ausgeschlossen. Es werden ihr nur die antijüdischen Zutaten genommen, die die Heidenkirche produziert hat. Die physische Abrahams-Nachkommenschaft hat Mt gerade nicht in Frage gestellt.“¹⁴ Auch ist mit Fiedler daran festzuhalten, dass Matthäus hier keine grundsätzliche Aussage vollzieht, sondern angesichts ihres Fehlverhalten eine Warnung vor zu großer Selbstsicherheit der Adressaten im Blick auf ihre Gottesbeziehung.¹⁵

Im zeitlich späteren Johannesevangelium wird dann literarisch Jesu Anspruch, von Gott gesandt zu sein und Wahrheit zu vertreten, zum Teil mit drastischen Worten dem Anspruch von Juden, Kinder Abrahams, so auch Gottes Kinder zu sein, entgegengesetzt und diesen ihr Anspruch abgesprochen mit Verweis auf u.a. deren Gegnerschaft gegenüber Jesus (Joh 8,32ff., besonders die Verse 43–44). In einem Kontext von Verunsicherung der mehr oder weniger frisch Christusgläubigen durch jüdische Kreise ist damit angelegt, was sich in den folgenden Jahrhunderten mit der Etablierung des Christentums in der Vorstellung der Substitution Israels/des Judentums durch die

¹⁴ Fiedler, *Matthäus*, 78.

¹⁵ Fiedler, *Matthäus*, 77. Er verweist ebd. darauf, dass die Rede von den Steinen eine Anspielung auf die in Jos 4,1–9 erwähnten 12 Steine im Jordan sein dürfte, die der Erinnerung des Durchzugs der 12 Stämme bei der Landnahme dienen – עֲרֵב הַיָּם הַזֶּה, die also von der Leseebene ausgehend bis zum jeweils heutigen Tag ihre Bedeutung haben. Fiedler, ebd. zieht entsprechend die Schlussfolgerung: „Von hier aus gesehen hat Mt 3,9 die endzeitliche Wiederherstellung des Zwölf-Stämme-Volkes im Blick.“

Kirche/das Christentum mit gravierenden Folgen dogmatisch verfestigt hat.¹⁶ Die Untersuchungen von Wengst zeigen nachvollziehbar auf, dass es Johannes noch keineswegs um eine solche Substitution ging, sondern „dass es um Proklamation zur Vergewisserung der eigenen Gruppe geht“¹⁷.

Die Tendenz zur Substitution setzte sich hingegen in der christlichen Tradition bis in die Gegenwart hinein durch, mit den bekannten Konsequenzen auch für die Rede vom Bund. Wichtig wird dabei im Christentum die Rede vom neuen Bund in Jeremia 31,31–34, dessen radikalste Aufnahme im Neuen Testament in der Rezeption des Hebräerbriefes in Kapitel 8 und 9 zu finden ist: „Indem er sagt: ‚einen neuen Bund‘, erklärt er den ersten für veraltet. Was aber veraltet und überlebt ist, das ist seinem Ende nahe“ (Hebr 8,13), wobei sich das *er* auf Gott selbst bezieht. Der Bund Gottes mit Israel ist nach jahrhundertlang dominierender christlicher Auffassung demnach der alte und damit am Ende, es gilt der neue Bund, der durch Jesus Christus erfüllt ist (vgl. auch ähnlich in Lk 22,20; 1Kor 11,25).¹⁸

Seit einiger Zeit werden in der Interpretation der Aussagen des Hebräerbriefes andere Aspekte zum Tragen gebracht, auf die Jesper Svartvik genauer eingeht und daraus zu bedenkende Konsequenzen zieht. Er verweist dabei darauf, dass die Interpretation des Hebräerbriefes dadurch verkompliziert wird, dass sein Autor oft mehrdeutig agiert, wenn es um ‚horizontale‘ und ‚vertikale‘ Parameter geht, d.h. um zeitliches Verstehen (schon jetzt, aber noch nicht), sowie um eine räumliche Dichotomie (irdisch und himmlisch), wie auch um die Mischung beider. Liest man die Aussagen von Hebr 8 im Kontext von Kapitel 9, zeigt sich ein temporaler Gegensatz von Gegenwart und kommender Welt, die noch nicht realisiert ist. Svartvik macht es am Beispiel der Stiftshütte deutlich mit den beiden Konzepten von außen (V. 2.6.8) und innen, bei denen die räumliche Kategorie und die zeitliche ineinander übergehen. So sieht er im ‚außen‘ ein Symbol der Gegenwart und das irdische Leben, im ‚innen‘ bzw. dem ‚zweiten‘ eines für die kommende himmlische Welt, die Zukunft.¹⁹ Er zieht daraus die Schlussfolgerung: „the spatial metaphor refers to chronology and eschatology“²⁰. Es geht demnach um einen eschatologischen Text mit der Hoffnung auf die Erfüllung in

¹⁶ Zur weitgehend antijüdischen christlichen Rezeptionsgeschichte siehe Reinhartz, *Children of the Devil*, 45–49.

¹⁷ Wengst, *Johannesevangelium*, 272. Ähnlich deutlich ebd., 280: „Diese äußerste und äußerst arge Zuspitzung, die ‚die Juden‘ zu Kindern des Teufels erklärt, wird aus einer Wirklichkeit heraus vorgenommen, die Johannes mit seiner Gruppe als äußerst bedrängend erfährt.“

¹⁸ Svartvik, *Reading*, 79, formuliert zu Recht: „it seems that few biblical texts have influenced Christian’s understanding of the relation between Jews and Christians more than has Hebrews.“ Dass in der jüdischen Tradition der Gedanke des Toragehorsams in der Rezeption von Jer 31,31–34 eine positive Rolle spielt (vgl. dazu u.a. Bar 2,30–35; Jub 6,15–28), wird in der christlichen Rezeption außen vor gelassen.

¹⁹ So bei Svartvik, *Reading*, 85.

²⁰ Svartvik, *Reading*, 86.

der Zukunft, „the time of the new covenant has not been realized, not yet. It is in this context that the statement in Hebrews 8:13 should and must be read.“²¹ Damit begegnen sich jüdische wie christliche Erwartung, und der Substitutionsgedanke wird obsolet.

Eine besondere Herausforderung ist mit den unterschiedlichen Aussagen des Paulus gegeben. Auch er argumentiert, dass nicht die Abstammung von Abraham nach dem Fleisch zählt, sondern die nach der Verheißung (Röm 9,7), die bei ihm in einer komplizierten Argumentationslinie wie auch in Gal 4²² an den Glauben an Jesus, den Christus gebunden wird.²³ Dabei wird leicht der Eindruck erweckt, dass die Gottesbeziehung grundsätzlich nur als eine über Christus gehende ist, wofür in der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zahlreiche Beispiele zu finden sind. Demgegenüber macht Peter von der Osten-Sacken darauf aufmerksam, dass es Paulus in erster Linie um eine Bestärkung der Gemeinde von Galatien geht darin, dass ihre Glieder auch ohne den Weg des jüdischen Gesetzes Erben Abrahams sind.²⁴

Daniel und Jonathan Boyarin legen den Schwerpunkt in ihrer Auseinandersetzung mit Paulus auf die von ihm aufgestellte Dichotomie in seiner Ableitung der Kindschaft Abrahams im Blick auf die Juden als Glieder des jüdischen Volkes, als Nachkommen Abrahams nach dem Fleisch, wie auf die Anhänger Jesu, denen die Verheißungen Abrahams nach dem Geist zugesprochen werden. Dabei wird klar die Abstammung nach dem Geist als der durch das Fleisch als von Paulus übergeordnet erkannt, gar als allein relevante und gültige. Den Kontext dieser dichotomischen Argumentation verorten sie nachvollziehbar in der hellenistischen Abwertung des Fleisches, des Materiellen gegenüber dem Geistigen,²⁵ die konsequenterweise zur Abwertung des jüdischen Volkes führt, letztlich zu seiner Negierung.²⁶

²¹ Svartvik, *Reading*, 86.

²² Dazu Levine/Brettler, *Bible*, 37 mit Blick auf Gen 16: „A *derash* in the New Testament, here one that resembles the *remez* or allegorical reading, would be Paul’s interpretation in Galatians 4 of Sarah and Hagar as representing two covenants: Hagar is Mount Sinai, in the wilderness, and in slavery, whereas Sarah, the ‘mother above’, represents the gentile followers of Jesus who do not practice those rituals (understood as enslavement) that marks Jews as distinct from gentiles, such as circumcision. Here, however, Paul has detached the meaning from the literal story.“

²³ Oepke, *Galater*, 69: „Wir stehen hier am Anfang eines jahrhundertelangen Ringens des Christentums mit dem Judentum um den religiösen Besitz der Vergangenheit!“ So formuliert Becker, *Galater*, 41, mit Blick auf 2 Kor 3,14–16, „daß die Juden erst dann das Alte Testament richtig verstehen können, wenn sie sich auch zu Christus bekehren“.

²⁴ Peter von der Osten-Sacken, *Galater*, 218. Vgl. auch Wolter, *Israelproblem*, 4, wonach paulinische Gemeinden ihre Identität im Glauben finden.

²⁵ Dazu Sand, *σαρξ*, 552.

²⁶ Eine bittere Konsequenz im Laufe der Theologiegeschichte zeigen u.a. noch in der neueren Zeit die Aussagen Gogartens, *Altes und Neues Testament*, 210: „Die ungeheure Paradoxie der Erfüllung dieses Bundes durch den neutestamentlichen besteht nun darin, daß eben diese Geschichte, an die er gebunden ist, aufhört, daß sie zu Ende ist in dem Augenblick, in dem er erfüllt wird. An die Stelle der zu Ende gegangenen Geschichte des Volkes Israel tritt eine andere Geschichte, die freilich in

Daniel und Jonathan Boyarin gehen weit über das hinaus, was Gal 3,28 u.a. in der Wahrnehmung Beckers nahelegt, wonach „das Einssein in Christus [beseitigt] die heilsgeschichtlich ehemals fundamentale Trennung zwischen Juden und Heiden ... Ist der Gegensatz Jude – Heide aufgehoben, dann auch die Größe, die diesen Gegensatz konstituierte, das Gesetz“²⁷. Die fundamentale Trennung ist nach ihnen nicht nur das Gesetz, sondern die spirituelle „Einverleibung“ des Judentums und damit die religiös begründete Negierung derer, die den Glauben an Christus nicht übernehmen, die einhergeht mit der Aberkennung des Jude Seins als Mitglied des jüdischen Volkes und damit die Negierung der „leiblichen“ Größe jüdisches Volk.²⁸ Eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Daniel und Jonathan Boyarin kann den vielen kritisch-weiterführenden christlichen Stimmen zusätzliche Verstärkung bringen und so der immer noch wieder auf paulinische Aussagen aufbauende In-Frage-Stellung jüdischer Frömmigkeit weiterhin Kraft nehmen.

III

Die Einsicht in die Vielstimmigkeit biblischer Texte wie in die Polyvalenz semantischer Begriffe – gleicherweise im Alten wie im Neuen Testament –, die schon weit zurückgeht auf die rabbinischen Diskussionen, wie sie sich im Talmud spiegeln, sowie in ihre Verhaftung in ihrem jeweiligen auch historischen Kontext mit den jeweils eigenen Herausforderungen kann uns bewahren vor einem konkurrierenden Streit. Einem Streit, der in jahrhundertelangen dogmatischen, auch antijüdischen Festschreibungen kumulieren konnte und es manches Mal auch heute noch tut. An dessen Stelle kann ein sehr fruchtbarer Dialog treten, wenn hierarchische Dichotomien aufgegeben werden und jüdische wie christliche Lesarten derselben Texte gleichermaßen ernst genommen werden, ohne eine Abwertung bzw. Ausgrenzung zu vollziehen. Die Überlegun-

einem ganz anderen Sinne Geschichte ist als jene. Nämlich die Geschichte Jesu Christi und die seiner Gemeinde.“

²⁷ Becker, *Galater*, 45. Von der Osten-Sacken, *Galater*, 178, geht deutlich darüber hinaus und setzt andere Akzente, wenn er das Trennende in den Blick nimmt: „Das Trennende, das durch und in Jesus Christus aufgehoben ist, betrifft beide Seiten. Während es bei den Griechen der Götzendienst ist, der überwunden wird (Gal 4,8), ist es auf jüdischer Seite die Grenze zu den Völkern, die durch die Speise- und Reinheitsgebote gezogen ist.“

²⁸ Hier kann noch einmal auf Gogarten, *Altes und Neues Testament*, 207, verwiesen werden mit seiner sehr prägnanten Aussage, die für viele ähnliche steht und die die dunkle Folie für die Aussagen der Boyarins bilden: „Im Hebräerbrief ist ausführlich gezeigt, wie das Opfer und das Priestertum des alttestamentlichen Bundes durch das Opfer und das Priestertum Christi aufgehoben ist. In tiefem, schmerzlichem Ringen zeigt der Apostel Paulus, wie das Gesetz und mit dem Gesetz das Volk des alttestamentlichen Bundes im neutestamentlichen Bund nichts mehr sind.“ Und in Verbindung mit den Aussagen von Gal 3,28: „mit diesen Behauptungen wird ja nicht mehr und weniger als der eine der beiden Bundespartner in aller Förmlichkeit preisgegeben. Nämlich Israel mit seinem geschichtlichen Dasein.“

gen Svartviks sind dafür ein herausforderndes Beispiel. Das Bereichernde dieses Weges wird wunderbar zusammengefasst von Amy-Jill Levine und Marc Zwi Brettler in ihrem gemeinsam verfassten Band „The Bible With and Without Jesus“: „At times, Jewish and Christian readings can complement each other; at times, one community adopts a reading that the other might find impossible. Similar reading strategies can yield substantially different conclusions, since all interpretation depends on a particular starting point, either in Jewish life or in Christian doctrine. If we could better understand how Jews and Christians came to understand the same texts in different ways, we would be in a better position to understand both traditions, and to see the often-contingent nature of what each tradition teaches.“²⁹

Es stellt sich nach alledem eine doppelte Frage. Sind wir bereit, in unserer christlichen Rezeption die Vielfalt der – auch schon innerbiblischen – Auslegungen als gegeben und in erster Linie bereichernd anzusehen in ihrem Bemühen, den lebensfördernden Herausforderungen im Leben der jeweiligen Zeit und Gegenwart Rechnung zu tragen? Einhergehend damit bleibt die Herausforderung, wie wir uns zur Rezeption der Analysen des Paulus im Laufe der Theologiegeschichte stellen. Bleiben sie ein wesentliches Element christlicher – besonders auch protestantischer – Dogmatik mit ihrer teilweisen Fixierung auf dominierende Lehraussagen, die mit ihrem Wahrheitsanspruch nicht nur ausgrenzen, sondern dort, wo sie mit Machtpositionen verknüpft sind, geradezu lebensfeindliche bis zerstörende Kraft haben? Der durch Vielstimmigkeit angebotene Reichtum auch im Dialog miteinander sollte die Antwort leicht machen.

BIBLIOGRAPHIE

- Becker, Jürgen/Conzelmann, Hans/Friedrich, Gerhard, „Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon,“ *NTD 8*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Blenkinsopp, Joseph, „Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis,“ *JBL 128* (2009): 225–241.
- Boyarin, Daniel/Boyarin Jonathan, „Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity,“ *Critical Inquiry 19* (1993): 693–725.
- Fiedler, Peter, „Das Matthäusevangelium,“ *ThK NT 1*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- Gogarten, Friedrich, „Altes und Neues Testament,“ *DTh 2* (1935): 199–213.
- Hood, Jared C., „I Appeared as El Shaddai: Intertextual Interplay in Exodus 6:3,“ *WTJ 76* (2014): 167–188.
- Kaiser, Otto, „Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind,“ *ZThK 91* (1994): 1–9.

²⁹ Levine/Brettler, *Bible*, 39.

- Levine, Amy-Jill/Brettler, Marc Zwi, *The Bible With and Without Jesus*, San Francisco: Harper One, 2020.
- Lutzky, Harriet, "Shadday as a Goddess Epithet," *VT* 48 (1998): 15–36.
- Neumann, Mathias, "(El) Šadday – A Plea for an Egyptian Derivation of the God and Its Name," *WO* 45 (2016): 244–263.
- Oepke, Albrecht, „Der Brief des Paulus an die Galater,“ *ThHK* 9, Berlin: EVA, 51984.
- Osten-Sacken, Peter von der, „Der Brief an die Gemeinden in Galatien,“ *ThKNT* 8, Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Plaut, Wolfgang Gunther (Hrsg.), *Bereschit – Genesis, Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. 1*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Rad, Gerhard von, „Das erste Buch Mose. Genesis,“ *ATD* 2/4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 81967.
- Reinhartz, Adele, "‘Children of the Devil’: John 8:44 and its Early Reception," in: Lange, Armin/Mayerhofer, Kerstin/Porat, Dina/ Schiffman, Lawrence H. (eds.), *Confronting Antisemitism from the Perspectives of Christianity, Islam, and Judaism, Vol. 2*, Berlin/Boston: De Gruyter, 43–54 (open access: file:///C:/Users/Besitzer-R4821535/Downloads/10.1515_9783110671773-004.pdf, 2.2.2022).
- Sand, Alexander, „Art. σαρκ, σαρκος, η sarx,“ in: *EWNT* III, Stuttgart, 1983, 549–557.
- Sarna, Nahum M., "Genesis Be-rêšît," *The JTS Torah Commentary 1*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Sefer Hachinuch, Zugeschrieben Rabbi Aharon Halevi von Barcelona, übertragen ins Deutsche von Gabriel Strenger, Bd. 1: Bücher B`reschit und Sch`mot*, Basel: Morascha Verlag, 1998.
- Svartvik, Jesper, "Reading the Epistle to the Hebrews Without Presupposing Supersessionism," in: Cunningham, Philip/Sievers, Joseph/Boys, Mary/Henrix, Hans Hermann/Svartvik, Jesper (eds.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Grand Rapids Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmann Publishing Company, 2011, 77–91.
- Wengst, Klaus, „Das Johannesevangelium,“ *ThKNT* 4, K Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Wifal, Walter, "El Shaddai or El of the Fields," *ZAW* 92 (1980): 24–32.
- Wolter, Michael, „Das Israelproblem nach Gal 4,21–31 und Röm 9–11,“ *ZThK* 107 (2010): 1–30.
- Zierner, Benjamin, „Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17,“ *BZAW* 350, Berlin: Walter De Gruyter, 2005.
- Zimmerli, Walther, „1. Mose 12–25: Abraham,“ *ZBK AT* 1.2, Zürich: TVZ, 1976.

György BENYIK

LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL BIBLICAL HERMENEUTICS

According to Oda Wischmeyer, it is not yet possible to write a history of biblical hermeneutics, among other reasons because medieval biblical hermeneutics is still unexplored. A relatively large number of summaries have been written on the patristic period, but they mostly highlight the works of Tyconius and Origen. Usually, two scholars on medieval exegesis, the English historian Beryl Smalley (*The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1941) and Henri de Lubac (*Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture*, 1959–1964), a Jesuit father, are highlighted. Both explore the richness of medieval biblical interpretation, in many cases clashing each other's views in their monumental works; however, their presentation of the authors and their works is not always centred on hermeneutics. Hans Urs von Balthasar in his theological aesthetics (*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 1–3, 1961–69) does not expressly deal with biblical hermeneutics, but this work of his does contain much hermeneutical information. Ian Christopher Levy,¹ (*Introducing Medieval Biblical Interpretation: The Senses of Scripture in Premodern Exegesis*, 2018) rightly, deals more with early medieval hermeneutics as well as with some specific authors from Bede the Venerable onwards in detail. He does not consider just those who specifically wrote hermeneutics, but also those whose hermeneutical views are revealed in the introduction to the commentaries of a particular biblical book or are hidden among these commentaries. In Gilbert Dahan's view, authors often address the Middle Ages from a schematic point of view, focusing only on the four different types of textual interpretation. Many authors, on the other hand, see the biblical hermeneutics and exegeses of the Middle Ages as unscientific, approaching them from the perspective of a historical-critical point of view. Medieval hermeneutics, in fact, reconciled faith with knowledge, searching for the hidden meaning behind the first meaning of the text, for they regarded the Holy Scriptures as a revelation from God.

The hermeneutics of the authors of the patristic period was greatly influenced by the allegorical method that was developed in Alexandria and was applied to Homer's commentaries. The other factor is that the Christian movement had developed into an organized church by the 3rd century, which argued with pagan religions and philoso-

¹ Ian Christopher Levy, *Introducing Medieval Biblical Interpretation: The Senses of Scripture in Premodern Exegesis* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2018).

phies by invoking neo-Platonic philosophy and using it to formulate the basic theorems and dogmas necessary for this church. The third factor is that most of the writings were of a disputative nature, i.e., they concentrated on the issues raised by the disputants in their commentaries on the biblical texts. The proliferation of patristic commentaries was then compiled into a list and assigned to the biblical text, from which the catenae were drawn. This process is believed to have been initiated by Procopius of Gaza (465–528 AD).² Between the seventh and tenth centuries, Andreas Presbyter (9th century) and Johannes Drungarius (Ioannes Zonaras Monachos) were the most famous compilers of the catenae to the various books of the Holy Scriptures. Towards the end of the 11th century, most catenae are attributed to Nicetas of Heraklea. Both before and after him, however, you could find many catena compilers in the Greek East, most of them anonymous, who extracted each other's works. Similar compilations of Greek patristic statements were also created to support dogmatic theses. The importance of these was enhanced at the Council of Chalcedon of 451, at the Fifth General Synod of 553, as well as at the Seventh General Synod of 787, in the context of iconoclasm. These kinds of compilations, as well as exegetical catenae, disappeared only in the late Middle Ages.³

It was in the west, in the former Roman province of Africa, that in the sixth century Primasius Hadrumentum (†560) compiled the first catena from Latin commentators. He was followed by Hrabanus Maurus (780–865), one of the most important teachers and writers of the Carolingian period, Paschasius Radbertus (785–865), Walafrid Strabo (808 c.–849), then Remigius of Auxerre (841 c.–908)⁴ and Lanfranc of Canterbury (1005/1010–1089), whose Paul commentary (Migne PL150), although not a catena, is very similar in genre.⁵ The most famous of the Middle Ages' Latin compilations of this kind is that of Saint Thomas Aquinas, commonly known as the *Catena aurea* (*Golden Chain*), which contains extracts from some eighty Greek and Latin commentators on the Gospels.

We can only agree with Thomas Prügl, who himself stresses (Wischnmeyer 137–144) that there are many authors' works left to be discussed. For example, Rupert von Deutz

² The theological writings of Procopius consist of commentaries on the Octateuch, the Book of Kings and the Book of Chronicles, Isaiah, Proverbs, the Song of Songs and Ecclesiastes.

³ Vahan S. Hovhannessian, ed.: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the Society of Biblical Literatures Meeting in San Diego*, 2007. (New York: Peter Lang, 2009). ISBN: 1433104954.

⁴ His commentaries on the Bible include the catena written for the Book of Genesis and the Book of Psalms!

⁵ In one of his most significant works, the *Commentary on the Epistle of St. Paul*, Lanfranc dedicated his teaching activities to the service of church reform. His favourite subjects were logic and theological dogmatics – in the latter field he gained such a reputation that he was commissioned by the papacy to defend the doctrine of transubstantiation against the teaching of Berengar of Tours. It was translated into Hungarian by Rokay. He wrote no commentary.

(c. 1075/1080–1129), a highly influential Benedictine theologian, exegete, and writer on liturgical and musical subjects, is omitted from this book, even though not only his musical work is significant, but also his commentaries on the Gospel. The works of Bernard of Clairvaux (1090/1091–1153), one of the most important figures in the history of the Church, a leading intellectual figure of the 12th century and a highly influential orator), are not included in this conference volume either, although Pope Pius XII called him the “last father”. John Calvin and Martin Luther frequently quoted Bernard in support of the doctrine of Sola Fide. His work *Sermones super Cantica Canticatorum* (*Sermons on the Song of Songs*)⁶ deserves great attention.

The incorporation of Rashi’s hermeneutics by Christian authors, especially in the monumental exegetical work of Nicolaus of Lyra, has received some attention in the present volume. Alexander Halensis is also included in our work, together with his history of influence. Joachim a Fiore, the neglected exegete, however, is only discussed regarding his 20th century history of influence.

⁶ Sermons on the Song of Songs (trans. Fröhlich Ida, Redl Károly); in: *Az égi és a földi szépről – Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez* [*On the Beauty of Heaven and Earth – Resources for the History of Late Antique and Medieval Aesthetics*] (edited by Károly Redl) (Budapest: Gondolat Publishing House, 1988).

Mihály KRÁNITZ

THE HERMENEUTICS OF CHRISTIAN APOLOGISTS

This paper is dealing with the interpretation and formulation of faith and the examination of how the presentation of the history of salvation has evolved over the centuries at the levels of human education and human culture. The most exciting period is the first two centuries, when the generation following the apostles formulated and, if it was necessary, defended their own faith in an often hostile environment, the Roman Empire, and determined the creed, which had not actually been changed for two thousand years. What was their secret and what was their thinking, how did the use of Christian words and independent teaching develop? Our goal is to answer all of these questions in a short presentation, which characterizes the generation and hermeneutics of the first defenders of the Christian faith, the apologists.¹

The talk about God has been decisive in people's lives since the beginning of human history. The word "God" itself originates from the bright sky, that is, from a mysterious phenomenon. The concept of God is present in the lives of all peoples and cultures, and this refers to the supernatural thinking of man alone on earth. The experience of God, the word spoken about him, is at the same time an explanation and an interpretation.

The search for God reached its peak in the Jewish Christian revelation. Here it is not a man, but God who speaks, namely in man's interest. When he speaks in different ways and in a way that is comprehensible to man, then God gives himself and thus man learns something about God.

According to our faith, the knowledge of God was brought by Jesus Christ, the son of God, the second divine person. When he became flesh, he incarnated, he lived among us, taught and brought to us the redemption. For two thousand years, man has been interpreting, explaining, investigating the great mystery of redemption, which not only transformed individuals in their inner spiritual life, but also formed a new way of thinking and culture and social organization as well.²

¹ The Gentiles did not take the uneducated apostles seriously. Cf. Jossa, G., *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio* (Roma: Carocci, 2000).

² Dulles, A., *A History of Apologetics* (San Francisco: Ignatius, 2005). 1–25: Apologetics in the New Testament.

I. THE ROOTS OF CHRISTIAN INTERPRETATION IN THE OLD TESTAMENT

In fact, the thinking characteristic of the first Christian apologists was already justified by the Old Testament prophets with external and internal arguments. (Deuteronomy 18:19: “Myself will call to account anyone who does not listen to my words that the prophet speaks in my name.”; Isaiah 6:8: “I heard the voice of the Lord saying, “Whom shall I send? And who will go for us?” And I said, “Here am I. Send me!” He said, “Go and tell this people.”)

The prophets proved the irrationality of pagan polytheism with logical arguments. They pointed out the unsustainability of idolatry and proved that God cannot be a work of human creation, because he is a pure spirit (Is 17:7–8: “In that day people will look to their Maker and turn their eyes to the Holy One of Israel. They will not look to the altars, the work of their hands, and they will have no regard for the Asherah poles and the incense altars their fingers have made.”; Jeremiah 17:1–2: “Judah’s sin is engraved with an iron tool, inscribed with a flint point, on the tablets of their hearts and on the horns of their altars. Even their children remember their altars and Asherah poles beside the spreading trees and on the high hills.”; Ezekiel 14:3: “Son of man, these men have set up idols in their hearts and put wicked stumbling blocks before their faces. Should I let them inquire of me at all?”)

The “wise men” appeared in the centuries before Christ, who in their writings gave answers to people’s questions with the help of reason in accordance with the thinking of the time (life-death: Wisdom 2:23–24: “For God formed man to be imperishable; the image of his own nature he made him. But by the envy of the devil, death entered the world, and they who are in his possession experience it.”; Ecclesiastes 3:1: “There is an appointed time for everything, and a time for every affair under the heavens”; poverty-wealth: Proverbs 19:1: “Better a poor man who walks in his integrity than he who is crooked in speech and is a fool”; Sirach 5:1: “Rely not on your wealth; say not: I have the power. Rely not on your strength in following the desires of your heart. Say not: Who can prevail against me? for the LORD will exact the punishment”).³

Jesus Christ appears in a manner typical of prophets and wise men, but he teaches with authority (Lk 4:15; Mt 7:28). He justifies himself and his teaching with his divine authority (Mt 22:16; Lk 24:32; Jn 5:36; 7:46). External signs and miracles, but above all his resurrection (Acts 2:24; 2:32; 5:30–32; 10:40–42; 17:31) confirm his divine person (Mt 11:2–6; Jn 2, 23; 3.2; 5.36).⁴

³ Dulles, A., *Apologetics and the Biblical Christ* (London: Burns & Oates, 1963).

⁴ Normann, F., *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts* (Münster Westfalen: Aschendorff, 1967).

2. THE PREACHING OF THE APOSTLES: THE SPREAD OF THE GOSPEL AND THE FAITH

On the day of Pentecost, the apostle Peter points out the reasonableness of faith when he tells his listeners about the resurrection of Jesus: “God justified Jesus of Nazareth before you by the mighty miracles and signs which, as you also know, he wrought among you” (Acts 2:22). And later he argues this way when he refers back to the scene of the transfiguration: “We did not base ourselves on fables when we made known to you the power and appearance of Jesus Christ” (1 Peter 1:16). Peter is confident in his teaching and proves the fulfillment of the prophecies with arguments taken from the Holy Scriptures (Acts 2:16–28; 1 Peter 1:19). He refers to the fact, the reality of Christ’s resurrection, as motive credibility (*motivum credibilitatis*; obligation of faith, Acts 10:39–43).

The preaching and the prophecies of the Old Testament were about the fulfillment in Jesus Christ, but it was not a simple explanation, because the apostles’ preaching journey was blessed with miracles by the grace of God: “Holy fear gripped everyone, because many miracles were done by the apostles” (Acts 2:43). The structure of the apologetic teaching of the apostles can be found in the great “defense of the faith” – speech of the deacon Stephen (Acts 6:8–7:53), who argues against the accusations from the Old Testament Scriptures.⁵

3. PAUL IS THE ROLE MODEL AND FORERUNNER OF THE APOLOGISTS

The apostle Paul speaks to the Greeks in Athens, on the Areopagus, and tells them about the God whom they worship as the “unknown God” (*agnostos theos*). He quotes Greek poets (Aratos, Kleantes, Pindaros) when he says, “We are sons of God” (Acts 17:28). Paul will prove in detail in his letters that Jesus is the Savior, and the Law only prepared his way (Rom 3:21–22; 8:3; 10:4; Gal 3:19–24).⁶

Saul of Tarsus grew up in the Jewish diaspora of Cilicia at the beginning of the 1st century AD, and for him this environment meant intellectual and spiritual enrichment. In addition to the relatively little personal information, taking into account the cultural conditions of the time, we can draw with reliable accuracy the learning opportunities of a young, intellectually receptive Jewish child. Based on the references in his later correspondence, we can infer Paul’s education and desire for knowledge. Already in his childhood, training within the family and religious education in the

⁵ Cf. Aulagnier, J., *Le premier siècle chrétien. Une approche scientifique de la naissance du christianisme* (Montsur: RÉSIAC, 1989), 59–69: La naissance de l’Église avant les voyages de Saint Paul.

⁶ Marguerat, D., *L’aube du christianisme* (Genève–Paris: Labor et Fides-Bayard, 2008), 424–430: Une fonction herméneutique: la résurrection permet de construire la vision chrétienne de l’histoire du salut.

synagogue were decisive for him. For the young Saul – as for all Jewish children – the Bible was his number one reading, which also determined his personal development. Probably, Paul’s clothing and behavior also gave the impression of an intellectual: in an orator’s toga, with a scroll in his hand and sandals on his feet, he looked like a philosopher. In Tarsus, as in the other countries of the Greek-speaking diaspora, education was based on classical culture and thinking, so a bilingual (or even trilingual) education was completely clear.⁷ The letters of the other apostles explain the foundations of Christian teaching and reject errors in the field of faith and morality (James 1:2–8; 1 Pet 1:13–16; 2 Pet 2:1–3; 1 John 2:18–21; 4, 1–6; 2 John 7–11; Jude 3–4). In particular, the apostle John applies the term *logos* to Jesus Christ as the eternal Word.⁸

4. APOLOGISTS OF EARLY CHRISTIANITY

The word “*apologist*” comes from the verb (*apologeisthai, apo-logeomai*) to defend, to explain, and refers to the study of motives and signs that prove the possibility of faith and show why one can believe. In this understanding, the relationship between faith and salvation is decisive, because “he who believes will be saved, and he who does not believe will be damned” (Mk 16:16). Apologetics wants to prove that only rationally founded faith can be a human act (*actus humanus*). We call these Christian writers apologists from the 2nd to 3rd centuries AD. They answered the questions that arose against the Christian faith, in an appropriate way in their own cultural environment. In the 2nd century Christian teaching was opposed to pagan philosophy. The accusations of the time were: Christians are godless because they do not honor the gods of Rome; their secrecy covers sins; they are lawbreakers because they do not follow the emperor’s orders; they are insensitive because they despise life.⁹

The oldest textual witness from this period is the Apology of Quadratus (2nd century), which he presented to Emperor Hadrian (117–138) around 125. Among the early authors is the Athenian philosopher Aristides (2nd century), who addressed his Apology to either Hadrian or Antoninus Pius (138–161). In both cases, only fragments of the original work are available to us.

One of the most significant apologists of the time was Justin (†165), born in Palestine, who later taught in Rome and died there as a martyr. His works: *Dialogue with*

⁷ Cf. Boulnois, O., *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme* (Paris: PUF, 2022).

⁸ See Böttigheimer, Chr., „Theologie als logos-hafte Gott-Rede“ In: Böttigheimer, Chr., *Lehrbuch der Fundamentalthologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfragen* (Freiburg: Herder, 2009), 25–29.

⁹ The first Christian writings come from the “apostolic fathers”, who represent the generation after the apostles. They were the first to interpret the texts of the New Testament and apply them to the life of the church. Cf. Jefford, C. N., *The Apostolic Fathers. An Essential Guide* (Nashville: Abingdon Press, 2005).

Trypho the Jew, which took place in 135 for two days in Ephesus, as well as the *First Apology* and the *Second Apology*. The two writings created around 153 originally formed a single unit.

Also worthy of mention are Tatianos the Syrian (2nd century) with his *Discourse against the Greeks*, the Athenian Christian philosopher Athenagoras' Petition in the Case of the Christians (*Presbeia*, between 176 and 180) and the *Three Books to Autolytus* (circa 180) by the bishop Theophilus of Antioch.

In the Latin world, Tertullian (155–222) stands out for his many apologetic writings. These are his works entitled *Apologeticum*, *De praescriptione haereticorum*, *Ad Scapulam*, *Adversus Praxean* and *Adversus omnes haereses*.

From Minucius Felix (2nd–3rd century) *Octavius*, from Cyprian (200–258) On the unity of the Church (*De ecclesiae catholicae unitate*) can also be listed here; and Idols are not Gods (*Quod idola dii non sint*), and from Arnobius (†327) Against the nations (*Adversus nationes*) and from Lactantius (260–330) Divine teachings (*Divinae institutiones*).

Christians primarily had to protect themselves from popular beliefs related to them. At the beginning of the 2nd century, they already formed a specific part of society. Christians were regularly attacked. This is witnessed by the Platonic philosopher Celsus' True Speech – *hó aléthés logos* (around 180) and then by the Syrian Neoplatonist Porphyrios (232–305) in his works Against the Christians (*Kata Christianón*). Opponents of Christianity relied on traditional Hellenistic values. Some apologists rejected pagan culture altogether, such as Tertullian: "What has Athens to do with Jerusalem? What does the Academy have to do with the Church?"

But this was not the general behavior. For Justin, all that is good in paganism also belongs to Christianity, because in some way all truth is related to the Word. All that the pagans possessed only in part or in a germ-like manner, the Christians received completely through revelation. Thus, Christians found the truth of philosophy in Christ, because it partakes of the one Logos.

Prominent ecclesiastical writers of the 2nd century refer to the rule of faith (*regula fidei*) against Gnostic errors.¹⁰ So Irenaeus (140–202)¹¹ in *Adversus Haereses*, Tertullian (155–222) for his works entitled *De praescriptione haereticorum*, Clement of Alexandria (150–211) in *Paidagogos*, and *Protreptikos*. At the same time, the head of the first catechist school, the Alexandrian-born Origen (185–254), created the first synthesis between ancient philosophy and Christian teaching with his work *De principiis* (*Peri arkhón*).

¹⁰ Bouyer, L., *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'écriture* (Paris: Cerf, 1988), 115–124. (*Jésus et l'accomplissement de l'Ancient Testament dans le Nouveau*, 115–124; *La gnose orthodoxe des pères Apostolique à Clément d'Alexandrie*, 155–168; *La gnose de Dieu dans les Écritures d'après Origène et la tradition médiévale*, 155–168).

¹¹ Colson, J., *Saint Irénée. Aux origines du cristianisme en Gaule* (Paris: Les Éditions Ouvrières, 1993). (*Irénée et les gnostiques*, 35–84)

5. THE JEWISH POLEMIC

During the defense of the Christian faith, the apologists had to answer not only questions from the pagan world, but also criticism from the Jews. The central issue was the interpretation of Scripture and its prophetic meaning.¹²

Apologists do nothing new when they use the New Testament to explain the Old Testament and *vice versa*. In this respect, the *Dialogue with Trypho the Jew* provides a typical example of the debate that pitted Christians and Jews against each other during the 2nd century. However, Justin did not completely reject pagan culture, nor did he turn the God of the Old and New Testaments against each other, as Markion did (*Antitheses*), but he also avoided the negative attitude towards Judaism, which is so typical of the Epistle of Barnabas.¹³ Others, following him, already speak of “the symphony of the two covenants” (Irenaeus, Origen).

By the end of antiquity, the role of paganism ceased, but the confrontation with Judaism remained throughout the Middle Ages. The Church Fathers consider the Old Testament to be a prototype (*typos*) of the New Testament, and the “*Concordia Veteris et Novi Testamenti*” also extends into the Middle Ages. As a result, the synagogue and the Church together formed the “*Ecclesia Universalis*”. Later, however, the perception changed and opposition was more typical. The Church appeared as Christ’s betrothed, and Judaism became the symbol of the broken covenant with God. In the West, St. Jerome’s (347–419) translation of the scriptures (Vulgate) made a decisive contribution to the further development of theology. Jerome’s contemporary, Rufinus (345–411), witnessed apologetic writings born out of personal tensions.

After the apologists, a better formulation of the newness of Christianity still had to be developed. In this regard, the person of Origen, who highlighted the relationship between history and the Spirit during his interpretation of the Holy Scriptures, is a decisive factor.¹⁴

¹² Cf. Boyarin, D., *Le Christ juif. À la recherche des origines* (Paris: Cerf, 2013). 67–70: Comment des Juifs en sont venus à croire que Jésus était Dieu. See: Pontificia Commissio Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre scritture nella Bibbia Cristiana* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001).

¹³ Horst, P. W. van der, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

¹⁴ See Villey, L., „Origène, lecteur de l’Écriture”, *Cahiers Évangile* Supplément 99 (Paris: Cerf, 1996), 25–34: Comment lire l’Écriture? Une traité méthodologique: Sur les Principes IV, 1–3.

6. THE APOLOGISTS' HERMENEUTICS: A METHOD OF INTERPRETATION FROM A NEW POINT OF VIEW

In the works of Charles Munier (1922–2011) Justin's Apologies and the Dialogue with Trypho the Jew, we encounter a specific method. This is not a complete explanation, not a systematic presentation of Christian teaching, but it wants to arouse interest in Christianity for pagans. In fact, apologists create the first theological words.¹⁵ In the case of the apostolic fathers and apologists, it must also be taken into account that for the Jews, the Holy Scriptures are the living Torah, the legal interpretation of which is the Mishnah, and the explanation of which is the Talmud. For Christians, it is different: Christ became the Word made flesh (John 6).

The message of the entire Bible is that God has "spoken". The word *dabar* runs through the entire Scriptures. This is the Word that is embodied in our human nature. He became man (John 1:14): all that is human passes through God and through each other.

Apologists have a twofold task: to explain and interpret Scripture. This is a religious reading, mostly with an ecclesiastical and a theological interpretation. As soon as John takes to the Word, and the Word to the Father. Apologists, following the apostles, use the heart and intellect enlightened by faith to explain the Scriptures.

Benedictine theologian Ghislain Lafont (1928–2021), was a professor at the Gregorian University in Rome. He writes in his book "The Theological History of the Catholic Church" that Christianity defined itself as a road, a road to salvation, in which the remembrance of Jesus Christ was important; spiritual-supernatural cognition; the apocalyptic expectation; and evangelical ethics. These four concepts are the framework of the theology of the apologists, the talk about the mystery of Christ.

Interpretation is actually theology and at the same time testimony. Apologists follow a scriptural method: the ultimate goal of the law is Christ (Romans 10:4). Christ also undertook a kind of hermeneutics, interpretation and explanation of Scriptures in Capernaum (Luke 4:17). But this is what he did after his resurrection with the Emmaus disciples and the apostles (Luke 24:27 and 44–45). Cultural integration was important in the spread of Christian thought, which actually followed Paul's advice: "Examine everything carefully!" (1 Thessalonians 5:19) Philosophical concepts were adopted by early Christianity, it was inevitable.

From the specific apologetic background Lafont says that "the inner life of the Jews was already characterized by different orientations before the separation of Christianity. The Christians believed in the same Scriptures and lived in the same Hellenistic

¹⁵ Cf. Munier, Ch., *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr* (Fribourg: Éditions universitaires, 1994).

world, so they proved to be related. There was also the *gnosis*, which was not exclusively a Hellenistic phenomenon, there were also Jewish and Christian versions”.

In the beginning, the development of the Jesus movement and the development of memory were important – as Claudio Gianotto (1950–) a professor at the University of Turin notes. Jesus, a charismatic leader, undertook the internal renewal of Judaism. The first evangelists did not just want to pass on their own story, but set out on the mission of Jesus: “Go and make disciples of all nations!” (Mt 28:19–20; Lk 23:36–49; Jn 20:19–23; 21:15–23)

A new concept appears during the preaching: the *tradition*, the passing on of the memory of Jesus – as Jan Assmann (1938–) German Egyptologist determines in his Book *The Cultural Memory* (1997). We can find this characteristic in Justin’s Apology 1, where *apo-mnemo-neumata* can be understood as *memory*, (66.3). In the “Dialogue with Trypho the Jew” (100.4), remembrance is closely related to testimony (Gr. *martyrein*). In the house of Cornelius, Peter not only speaks, but declares that “we are witnesses of everything that Jesus did in Judea and Jerusalem”. (Acts 10:39) Part of the rabbinical Pharisaic training was the constant repetition – states Birger Gerhardsson (1926–2013) who was a Swedish New Testament scholar and professor in the Faculty of Theology at Lund University.

BIBLIOGRAPHY

- Aulagnier, J., *Le premier siècle chrétien. Une approche scientifique de la naissance du christianisme* Montsur: RÉSIAC, 1989. (59–69: La naissance de l’Église avant les voyages de Saint Paul).
- Benoît, M., *L’évangile du treizième apôtre. Aux sources de l’évangile selon Saint Jean*, Paris: L’Harmattan, 2013.
- Boulnois, O., *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l’essence du christianisme*, Paris: PUF, 2022.
- Bouyer, L., *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l’écriture*, Paris: Cerf, 1988, 115–124. (*Jésus et l’accomplissement de l’Ancient Testament dans le Nouveau*, 115–124; *La gnose orthodoxe des pères Apostolique à Clément d’Alexandrie*, 155–168; *La gnose de Dieu dans les Écritures d’après Origène et la tradition médiévale*, 155–168).
- Boyarin, D., *Le Christ juif. À la recherche des origines*, Paris: Cerf, 2013. (67–70: Comment des Juifs en sont venus à croire que Jésus était Dieu.)
- Böttigheimer, Chr., „Theologie als logos-hafte Gott-Rede“ In: Böttigheimer, Chr., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfragen*, Freiburg: Herder, 2009, 25–29.
- Colson, J., *Saint Irénée. Aux origines du cristianisme en Gaule*, Paris: Les Éditions Ouvrières, 1993. (*Irénée et les gnostiques*, 35–84.)
- Die Apostolischen Väter. Griechisch-Deutsche Parallelausgabe*, (Hrsg. Andreas Lindemann – Nennung Paulsen), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.

- Dulles, A., *A History of Apologetics*, San Francisco: Ignatius, 2005. (1–25: Apologetics in the New Testament.)
- —, *Apologetics and the Biblical Christ*, London: Burns & Oates, 1963.
- Foster, P., *Early Christian Thinkers*, London: SPCK, 2010.
- Geisler, N. L., *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. art. *Logos Theory*, 430.
- Gerhardsson, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala: Gleerup, 1961.
- Hilton, A. R., *Illiterate Apostles. Uneducated Early Christians and the Literates Who Loved Them*, London: T&T Clark, 2018.
- Horst, P. W. van der, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Tübingen: Mohr Sibeck, 2006.
- Jefford, C. N., *The Apostolic Fathers. An Essential Guide*, Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Jossa, G., *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma: Carocci, 2000.
- Kránitz, M., “An unknown Period in Paul’s young Life. The Work of Grace between Conversion and Mission”, In: Benyik, György (ed.) *Die Galater und der Brief an die Galater*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 181–190.
- —, “Paul’s philosophy: the wisdom of the cross”, In: *Apostol Magazin* (2022. december): 4–5.
- Lafont, Gh., *Histoire théologique de l’église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris: Cerf, 1994. (Hungarian edition: *A katolikus egyház teológiai története*, Budapest: Atlantisz, 1998, 23.)
- Lexikon der antiken christlichen Literatur*, (Hrsg. Siegmur Düpp – Wilhelm Geerlings) Freiburg: Herder, 1998.
- art. *Aristides*, 51.
- art. *Arnobius der Ältere*, 52–54.
- art. *Clement von Alexandrien*, 128–131.
- art. *Cyprian von Karthago*, 142–147.
- art. *Hieronymus*, 286–290.
- art. *Irenaeus von Lyon*, 311–315.
- art. *Justin der Märtyrer*, 336–369;
- art. *Laktanz*, 387–388.
- art. *Minucius Felix*, 441–442.
- art. *Origenes*, 460–468;
- art. *Quadratus*, 529.
- art. *Rufin von Aquileia*, 336–337.
- art. *Tatian der Syrer*, 581.
- art. *Theophilus von Antiochien*, 602–603.
- art. *Tertullian*, 582–587.
- Marguerat, D., *L’aube du christianisme*, Genève–Paris: Labor et Fides-Bayard, 2008. (424–430: Une fonction herméneutique: la résurrection permet de construire la vision chrétienne de l’histoire du salut.)
- Minns, D., *Irenaeus*, London: Geoffrey Chapman, 1994.
- Munier, Ch., *L’Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg: Éditions universitaires, 1994.

- Normann, F., *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster Westfalen: Aschendorff, 1967.
- Peterson, E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg–Leipzig: Pustet, 1933.
- Pontificia Commissio Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre scritture nella Bibbia Cristiana*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- Villey, L., „Origène, lecteur de l'Écriture”, *Cahiers Évangile* Supplément 99, Paris: Cerf, 1996. (25–34: Comment lire l'Écriture? Une traité méthodologique: Sur les Principes IV, 1–3.)

Zoltán OLAH

DIE HERMENEUTIK DES HIERONYMUS AUF DER GRUNDLAGE SEINES JESAJAKOMMENTARS

I. ... *HEBRAICAM PANDEREM VERITATEM* ...¹

In dem von Oda Wischmeyer herausgegebenen und im Jahre 2022 auf Ungarisch erschienenen Studienband mit dem Titel: *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*² befindet sich keine Studie über die Hermeneutik des Hieronymus. Zum Teil zu Recht, denn Hieronymus hat wirklich – wie viele andere frühchristliche Autoren keine eigene biblische Hermeneutik geschrieben. Demgegenüber Origenes (†254) in *De principiis* und Diodorus von Tarsus (†394) – ein bedeutender Vertreter der antiochenischen Exegetenschule – in seinen *Prolegumena des Psalmenkommentars* legen die Regeln ihrer Auslegungsmethode dar. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts beschäftigt sich der ehemalige Donatist, Tyconius in seinem *Liber de septem regulis* mit den Regeln der Bibelauslegung. Augustinus wiederum stellte in seinem bahnbrechenden Werk *De doctrina christiana* seine Methode dar.³ Eucherius von Lyon (um 500), *Instructiones; Formulae exegesis allegoricae*, stellt neben der Behandlung schwieriger Bibelstellen eine Liste von Wörtern, Bildern und Symbolen zusammen, die er aus anderen Bibelstellen interpretiert. Darüber hinaus befasst sich das zitierte Handbuch mit der biblischen Hermeneutik des Hadrian (5. Jh.), des Junillus (erste Hälfte des 5. Jhs.) und des Cassiodorus (zweite Hälfte des 5. Jhs.).

Es gibt jedoch einige zusammenfassende Werke zur biblischen Hermeneutik, die auch Hieronymus' Schriftauslegungsmethode einen Platz einräumen, auch wenn er kein separates Werk über die Regeln der Schriftauslegung geschrieben hat. Zu diesen

¹ ... per litteras flagitabas, ut tibi decem visiones quae in Esaja obscurissimae sunt, historica expositione dissererem ... Hebraicam panderem veritatem. Vgl. *In Esaiam*, V. 160,20. ... du hast mich mit Briefen gezeißelt, damit ich dir die sehr obskuren Visionen in historischer Weise erörtere ... und die hebräische Wahrheit offenbare. (übersetzt vom Autor dieser Studie.)

² Oda Wischmeyer (Hg.) *Handbuch der Bibelhermeneutiken* (2016).

³ Karla Pollman, „Alte Kirche: Einführung“, in: Wischmeyer, *Handbuch*, 9–12, 10.

Handbüchern gehören die von H. G. Reventlow,⁴ René Kieffer, die Hieronymus' Schriftauslegungsmethode einen großen Raum widmen.⁵

György Benyik, der Präsident und Organisator der Internationalen Szegeder Bibelkonferenz hielt es – wie ich annehme – für wichtig, dass auf die Hermeneutik des Hieronymus in der Konferenz 2022 eingegangen wird. Und da ich zuvor den Jesajakommentar Hieronymus' paar Mal schon behandelt hatte, mag dies einer der Gründe für seinen Themavorschlag gewesen zu sein.⁶

Der lateinische Untertitel dieser Studie wurde in einem Brief des Hieronymus an Bischof Amabilis zu Papier gebracht. In seinem Jesajakommentar weist er auf seinen früheren Brief zurück, in dem er die zehn Visionen von Jes 13–23 auf die Bitte des Amabilis *secundum historiam* und *hebraicam veritatem* aufdeckend ausgelegt hat. Hieronymus erschließt neue Bereiche der frühchristlichen Bibelauslegung. Sein neuer Ansatz, insbesondere in Bezug auf das Alte Testament, scheint nicht nur Gegner, sondern auch Interessenten angezogen zu haben. Sein Jesajakommentar (408–410)⁷ ist einer der anspruchsvollsten Schriftauslegungen von Hieronymus. Nach diesem Auslegungswerk folgen nur noch zwei Kommentare zu Ezechiel und Jeremia. Letzteren konnte er aufgrund der unerwarteten äußeren kirchlichen Umstände des Jahres 416,⁸ seiner Krankheiten und des Verfalls seiner körperlichen und geistigen Kräfte nicht mehr vollenden.⁹

⁴ H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Den dritten langen Teil des I. Kapitels widmet er Hieronymus unter dem Titel: *Eine Bibel für das Abendland: Hieronymus*, 39–53.

⁵ René Kieffer, *Jerome: His Exegesis and Hermeneutics*, 63–81.

⁶ Vgl. Oláh Zoltán, *Izajás messiaszövegei a Septuagintában* (2017); Oláh Zoltán, *Vor und nach der Hinwendung zum Prinzip der veritas hebraica bei Hieronymus* (2022), 297–309.

⁷ A. Fürst, *Hieronymus, Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, 303. R. Kieffer datiert ihn auf 404–410, Vgl. 669.

⁸ Die lateinischen Klöster von Bethlehem wurden im Spätsommer oder Frühherbst 416 von einer Truppe angegriffen und niedergebrannt (vgl. A. Fürst, *Hieronymus...*, 147). Ein Diakon verlor dabei sein Leben. Genauere Informationen über die Identität der Angreifender finden sich in Augustinus *De gest. Pel.* 66. Demnach ging es um eine Gruppe fanatischer Pelagius-Anhänger (vgl. Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái* [2003], 488–489). Es ist möglich, dass Hieronymus sich 415 mit dem Bischof von Hippo gegen Pelagius verbündet hatte (Fürst, 147).

⁹ Sein 393 begonnenes *Opus prophetale* konnte er aufgrund seiner schwindenden Kräfte nicht mehr vollenden. Vgl. Pierre Jay, *Jerome*, Ca. 347–419/420, 1094–1134, 1098.

2. EINIGE VORBEMERKUNGEN ZU SEINEM JESAJAKOMMENTAR¹⁰

Mit seinen 60 Arbeitsjahren und seinen vielen Kommentaren ist Hieronymus einer der erfahrensten Bibelausleger des vor allem aus christlicher Sicht wichtigsten Propheten, Jesaja geworden. Hieronymus war geeignet dazu, seine Rolle als Vermittler zwischen der hebräischen und griechischen exegetischen Tradition und der lateinischen Kultur zu erfüllen.¹¹

Hieronymus' Bibelauslegung wurde stark von seinem Aufenthalt in Bethlehem beeinflusst, wo er ab 386¹² sein Leben mit Bibelübersetzungen, Schriftauslegungen und sogar einigen Kirchendebatten verbrachte. In Ceasarea Maritima befand sich die von Origenes und Eusebius von Ceasarea gegründete und reich ausgestattete Bibliothek. Den größten Teil seines Materials bezog Hieronymus aus Origenes' Hexapla, dem sechsbändigen Alten Testament, die den hebräischen Text, seine Transliteration, die Septuaginta und die Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion enthielt. Eines der wichtigsten Verdienste von Hieronymus' Schriftauslegung besteht darin, dass er sich den heiligen Schriften auf wahrhaft philologische Weise näherte und dabei die verschiedenen Texttraditionen berücksichtigte.

Hieronymus' Jesajakommentar basiert auf seiner lateinischen Übersetzung aus dem Hebräischen, die unter den frühchristlichen Schriftstellern einzigartig ist. Im Gegensatz zu anderen Kommentaren dieser Zeit zeichnet sich sein Werk durch die Besonderheit aus, dass er große Textabschnitte zitiert, nicht nur Verse, wie die meisten seiner Zeitgenossen. Wo es nötig ist, weicht er vom sogenannten *genus commaticum ab* um der *consequentia*, der natürlichen und größeren Einheit des Textes willen. Größere Texteinheiten, manchmal bis zu fünf Verse auf einmal behandelt er, z.B. wird Jes 7,21–25 durchgehend zitiert, gefolgt vom Kommentar. Bei Unstimmigkeiten zwischen dem hebräischen Text und der Septuaginta-Übersetzung zitiert er die LXX in seiner eigenen lateinischen Übersetzung. Er verweist häufig auf die Revisionen von Aquila, Symmachus und Theodotion. Er schätzt weiterhin die Septuaginta und verwendet sie als Leitfaden für philologische Fragen.¹³

¹⁰ Hieronymus' Kommentar zu Jesaja wurde oft gedruckt. Eine schöne Ausgabe der Werke des Hieronymus wurde 1516 von Desiderius Erasmus von Rotterdam in Basel in Druck gegeben. Diese Qualitätsausgabe ist auch heute noch eine sehr nützliche Lektüre, sie ist von höchster Qualität. Von Hieronymus' Jesajakommentar gibt es zwei kritische Ausgaben: CChr.L 73, *Commentariorum in Esaiam*, Hg. M. Adriaen (1963). *Commentaires de Jerome sur le prophete Isaie*, I–IV. Edited by R. Gryson and P.-A. Deproost (1993). Zu erwähnen sind die vor kurzem erschienenen spanischen und italienischen Übersetzungen: San Jerónimo, *Comentario a Isaías*, traducción, introducción y notas de J. Anoz, voll. I–II. (2007). Opere di Girolamo, *Commento a Isaia I–IV.*, ed. R. Maisano (2013–2015).

¹¹ R. Maisano, *Commento a Isaia* I, 1, 10.

¹² A. Fürst, 146.

¹³ Auf Latein: *magistri hebraei*.

3. *HEBRAICA VERITAS*

Die Ankündigung und Ausübung des Prinzips der *hebraica veritas*, die Vertiefung der hebräischen Sprache und die Auslegung der heiligen Schriften erfordern oft die Kenntnis und Hilfe von Juden, die sich in den heiligen Schriften gut auskennen. Er nennt sie „jüdische Meister“.¹⁴ Tatsächlich bezieht er sich manchmal auf Philo von Alexandria, Josephus Flavius, als anonyme jüdische Meister. Dieser Ansatz ist eher philologisch als theologisch.

Der moderne Leser könnte zu der Annahme geneigt sein, dass Hieronymus diesen für seine Zeit ungewöhnlichen Schritt, dass er das Alte Testament nicht aus der Septuaginta übersetzt, aufgrund seiner Einstellung der jüdischen Wurzel der Kirche unternimmt. Aber neben seinen philologischen Interessen ließ sich der Kirchenvater aber auch von antijüdischen apologetischen Grundsätzen leiten. Die Juden der damaligen Zeit beriefen sich nämlich in ihren Auseinandersetzungen mit den Christen häufig auf die Unzuverlässigkeit der Septuaginta. In anderer Hinsicht – wie wir oben gesehen haben – hat er selbst sich dazu geäußert. Mit der Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen wollte er verhindern, dass die Juden die Kirche weiterhin wegen der Fehler der von ihr verwendeten griechischen Bibelschriften „verspotten“.¹⁵ Der Gedanke der Verfälschung wird auch von Hieronymus aufgegriffen, allerdings in der Überzeugung, dass die Juden die messianischen Texte in der griechischen Übersetzung, d.h. in der Septuaginta, absichtlich abgemildert hätten.

Der Prophet Jesaja spielt in den Schriften des Hieronymus, wie auch in den der meisten anderen frühchristlichen Schriftsteller, eine außerordentliche Rolle. Was die Zahl der Kommentare angeht, so steht Jesaja unter den prophetischen Büchern bei weitem an vorderster Stelle.¹⁶ Das sollte aber nicht überraschen, denn Jesaja wird im Neuen Testament bei weitem häufiger zitiert, als die anderen Schriftprophetenbücher.¹⁷ Hieronymus beschreibt ihn in der Einleitung zu seinem Jesajakommentar

¹⁴ Vgl. R. Maisano, 11.

¹⁵ Vgl. Kelly, 244.

¹⁶ Von den frühchristlichen Autoren sind ein paar fragmentarische oder vollständige Jesajakommentare überliefert. Origenes, Basileos der Große, Johannes Chrysostomos, Eusebius von Caesarea, Hieronymus, Kyrill von Alexandrien und Theodoret von Kyr, Hesychius, Procopius von Gasa. Vgl. Kannengiesser, I. 323–324.

¹⁷ Der Index der 28. Auflage von *Novum Testamentum Graece* zeigt, dass die Zahl der Verweise oder Zitate auf Jesaja die von Jeremia bei weitem übersteigt. Obwohl Jesaja 66 Kapitel und Jeremia 52 Kapitel hat, ist letzterer immer noch 125 Seiten lang, während ersterer in der 1990er Ausgabe der *Biblia Hebraica Stuttgartiensis* editio quarta emendata nur 104 Seiten lang ist. Jeremia ist also etwa 20 Seiten länger als Jesaja. Dennoch erscheint Jesaja 373 Male in neutestamentlichen Zitaten und Verweisen, während Jeremia nur 156 Male. Ähnlich verhält es sich mit dem dritten großen Propheten, Ezechiel. Die Gesamtzahl der Zitate der beiden großen Propheten (Jer und Ezechiel) im Neuen Testament (insgesamt 304) ist geringer als die von Jesaja (373).

nicht nur als Propheten, sondern auch als Evangelisten und Apostel. In diesem Prolog, der an Eustochium, die Tochter der römischen Matrone Paula gerichtet ist, formuliert er auch seinen berühmten Spruch über die Heilige Schrift: ... *ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est.*¹⁸ Wer die Schrift nicht kennt, kennt Christus nicht.¹⁹

3.1. WIE KAM HIERONYMUS ZU DEM GRUNDSATZ DER *VERITAS HEBRAICA*?

Von Konstantinopel aus reist er um 382 nach Rom, wo er ein Vertrauter von Papst Damasus wird. Damasus bittet Hieronymus, der für seine Zeit sehr sprachkundig²⁰ war, das lateinische Neue Testament an das griechische Original anzupassen. Zwar wird über das ganze Neue Testament gesprochen, aber es ist wahrscheinlich, dass Hieronymus nur die vier Evangelien überarbeitet hat.²¹ Ansonsten ist er für die Anordnung der Evangelien in der Vulgata nach den griechischen Handschriften verantwortlich; denn in der *Vetus Latina* spiegelt sich noch die Reihenfolge der Evangelien nach ihrer Bedeutung in der Liturgie wider: Matthäus, Johannes, Lukas und Markus. Für Hieronymus kristallisiert sich das Prinzip der *veritas hebraica* erst 389/91 heraus, nach seiner Rückkehr in den Osten und seiner Niederlassung in Bethlehem im Jahre 386.²² In diesen drei Jahren arbeitet er an einer herausragenden Trilogie: erstens an einem etymologischen Wörterbuch der biblischen Eigennamen,²³ zweitens an einem Verzeichnis der Ortsnamen anhand der in der Bibel erwähnten geographischen Namen, und drittens an einer kritischen Analyse der schwierigen Kapitel der Genesis.²⁴ Als er die *Questiones Hebraicae* schreibt, hat er seinen unbedingten Glauben an die Septuaginta verloren, und beginnt eine überzeugende Kampagne zur Förderung der *hebraica veritas*. Hieronymus beschuldigt die Übersetzer der Septuaginta mit der Verschleierung der Prophezeiungen, insbesondere die über das Kommen Christi, „damit sie bei Ptolemäus Philadelphus (285–246 v. Chr.), für den die Übersetzung angefertigt wurde, nicht den Eindruck erwecken, dass die Juden einem zweiten Gott opferten, anstatt

¹⁸ Vgl. S. Hieronymi *Commentariorum in Esaiam*, Hg. M. Adriaen.

¹⁹ Vgl. ebenda. 1.

²⁰ Dank seinen Sprachkenntnissen bekam er den anerkennungsvollen Titel *vir trium linguarum* oder *vir trilinguis*. In *Contra Rufinum* (CChr.SL 79,79; CChr.SL 79,58), wo er sich selbst als Hebraisten, Gräzisten und Lateiner bezeichnet. Auch Augustinus lobt Hieronymus für seine sprachliche Kompetenz, wenn auch noch nicht mit der Formulierung *vir trilinguis*. Alfons Fürst, *Hieronymus ...*, 79. 105.

²¹ In 387 schrieb er einen Kommentar zu den Briefen an Philemon, Epheser, Galater und Titus. Überraschenderweise geht er nicht einmal auf die Auslegung seiner eigenen Übersetzung ein und übt sogar wiederholt Kritik an der lateinischen Übersetzung. Dies lässt viele zum Schluss kommen, dass er nur die vier Evangelien überarbeitet hat und den Rest der neutestamentlichen Bücher so belassen hat, wie er sie in der *Vetus Latina*-Fassung vorgefunden hat. Vgl. J. N. D. Kelly, *Szent Jeromos élete*, 225.

²² Vgl. A. Fürst, 146.

²³ *Liber interpretationis hebraicorum nominum. hebr. nom.* Vgl. A. Fürst, *Hieronymus ...*, 324.

²⁴ *Hebraicae questiones in libro Geneseos, in gen.* Vgl. ebenda.

Monotheisten zu sein, wofür sie bewundert wurden.²⁵ Im Jahr 388²⁶ schreibt er im Vorwort zu seinem Koheletkommentar an Paula und Eustochium:

... Ich habe mich nicht auf die Autorität eines Menschen verlassen. Ich habe direkt aus dem Hebräischen übersetzt, wobei ich meine Worte so weit wie möglich an die Septuaginta angepasst habe, aber nur an den Stellen, wo sie nicht weit vom Hebräischen abwichen. Gelegentlich habe ich mich auf die Fassungen von Aquila, Symmachus und Theodotion bezogen, aber nur insoweit, als ich den eifrigen Leser nicht durch zu viel Neues erschrecken und meinen Kommentar nicht dem Strom der Meinungen folgen lassen wollte, wodurch ich mich nach meiner gewissenhaften Überzeugung von der Quelle der Wahrheit abwenden würde.²⁷

Erst im Jahr 389 beschloss also Hieronymus, sich nicht auf die Autorität anderer zu verlassen. Wir müssen dabei vor allem an die Septuaginta und ihre lateinische Übersetzung, die Handschriften der *Vetus Latina* denken. Dies ist das erste Mal, dass Hieronymus mit den Revisionsbemühungen bricht und sich zur *hebraica veritas* bekennt.

4. DIE HERMENEUTIK DES HIERONYMUS AUF DER GRUNDLAGE SEINES JESAJAKOMMENTARS

Zu Beginn seines Jesajakommentars stellt Hieronymus im Prolog seine Methode der Schriftauslegung vor, die er auf zwei verschiedenen hermeneutische Ebenen vollzieht: auf der historischen (*juxta historiam*) und der geistlichen. Es wird jedoch schnell klar, dass letztere mit einer ganzen Reihe von anderen Begriffen umschrieben werden kann: mystischer, anagogischer, tropologischer und allegorischer Sinn. Hieronymus ist oft als eklektischer Interpret beschrieben worden, der sowohl von der alexandrinischen als auch von der antiochenischen Schule beeinflusst wurde, was formal auch richtig ist. Aber diese Beschreibung trifft nicht den Kern von Hieronymus' Methode. Einerseits fehlte ihm aus hermeneutischer Sicht die theoretische Raffinesse der Besten der beiden genannten Schulen. Andererseits war er einzigartig darin, weil er eine ganze Reihe praktischer und technischer Probleme klarstellte, die sich aus den hebräischen und griechischen Texten ergaben.

²⁵ J. N. D. Kelly, *Szent Jeromos*, 239–240.

²⁶ Kelly denkt dabei an das Jahr 389 (Vgl. 230), aber das Vorwort der englischen Übersetzung datiert es auf 388. Vgl. Übersetzer: W. H. Fremantle, *From Nicene and Post-Nicene Fathers* (1893).

²⁷ Vgl. Hg. Desiderius Erasmus Rotterdam, *Commentariorum Hieronymi in Isaiam prophetam*, 31. „Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum, sed de hebreo transferens magis me Lxx interpretum consuetudini coaptavi, in his duntaxat quae non multum ab hebraicis discrepebat. Interdum Aquilae quoque Symmachi et Theodotionis recordatus sum: ut nec novitate nimia lectoris studium detererem, nec rursus contra conscientiam meam fonte veritatis omissio, opinionum rivulos consector.“

Die zweite oder spirituelle Ebene im Hieronymus' Jesajakommentar kann sehr unterschiedlich ausfallen. Manchmal zieht er ohne ernsthaftes Nachdenken eine Analogie zwischen der Prophezeiung des Jesaja und bestimmten Texten des Neuen Testaments. Er identifiziert die Feinde Israels mit den Häretikern; der neue Spross von Jes 11,1 ist in Wirklichkeit das neue Gottesvolk, die Kirche. Der geistliche Sinn gibt Hieronymus Gelegenheit zu homiletisch-moralischen Appellen. Die Suche nach dem tropologischen Sinn ist das häufigste Phänomen der geistlichen Ebene. Oft liefert das Paradigma der neutestamentlichen Erfüllung den geistlichen Sinn für die historische Botschaft des Alten Testaments. Wenn die jüdische Auslegung der Heiligen Schrift nicht diesem Paradigma folgte, wird sie leicht als „fleischliche“ Auslegung abgetan. Für Hieronymus bedeutet die Verhärtung des Herzens Israels (Jes 6,3–10), dass sie nicht über die historische Bedeutung hinaus auf die geistige, spirituelle Ebene weiterschreiten können. Er verwendet oft die Typologie. In der Auslegung von Jes 7 bezüglich des Verlangens eines Zeichens verweist er auf die Schriftgelehrten und Pharisäer, die in den Evangelien Zeichen verlangten.

Das große Verdienst des Hieronymus im Vergleich zu anderen frühchristlichen Schriftauslegungen ist, dass er der Ebene *secundum historiam* prinzipiell den Vorrang gibt (*spiritualis interpretatio sequi debeat ordinem historiae*²⁸).

Indem er die *hebraica veritas* betont, will er einen direkten und ungehinderten Weg zum Wort Gottes schaffen. Dies bestätigt für ihn ein für allemal die bleibende Wichtigkeit des philologischen Studiums der heiligen Texte. Die beiden Ebenen, *juxta historiam* und *spiritualis interpretatio* sind nicht immer organisch miteinander verbunden. Manchmal ignoriert er einfach, was auf der historischen Ebene gesagt wird, um seine Aufmerksamkeit auf den geistlichen Sinn zu richten.

4.1. EINIGE PHILOLOGISCHE BEISPIELE

Die Tiefe von Hieronymus' Kenntnissen des biblischen Hebräisch ist umstritten. Konnte er gut genug Hebräisch, um seine Arbeit als Übersetzer und Dolmetscher völlig unabhängig ausführen zu können? Maisano stützt seinen Zweifel an Hieronymus' gründlichen Hebräischkenntnissen nicht auf Philologie, sondern auf historisches Hintergrundwissen. Zu Hieronymus' Zeiten war es den jüdischen Rabbinern verboten, Nicht-Juden zu unterrichten. Außerdem müssen wir bedenken, dass es Juden seit der Zeit des Kaisers Hadrian – nach der Niederlage im Unabhängigkeitskrieg von Bar Kochba – verboten war, in Jerusalem und Bethlehem zu leben. Es ist daher schwer vorstellbar, dass es häufige Kontakte zwischen der jüdischen und der christlichen Kultur gab. Von diesem Hintergrund her haben einige argumentiert, dass Hieronymus' Bibelübersetzung eher aus den „Rezensionen“, als dem hebräischem Text stamme: sie

²⁸ Vgl. zu Iz 13,19 *In Esaiam*, 125,10

meinen, dass Hieronymus seine lateinische Übersetzung nicht auf den hebräischen Text, sondern auf Aquila,²⁹ Symmachus³⁰ und Theodotion³¹ gestützt habe, die den hebräischen Text wörtlich ins Griechische übersetzten.

4.1.1. Der Name des Jesaja-Vaters und Propheten Amos: Amoz ist nicht Amos

Das folgende Beispiel dürfte aber doch darauf schließen lassen, dass Hieronymus recht vertraut mit dem Hebräischen gewesen war. In Jes 1,1 findet sich die übliche Überschrift am Anfang eines prophetischen Buches. Die griechische Sprache kennt den Laut „Z“ nicht, vor allem nicht am Ende und am Anfang von Wörtern. Die griechische Transkription des hebräischen *Zade* wird mit einem *Sigma* vorgenommen. Hieronymus warnt den Leser seines Kommentars davor, den Vater des Jesaja mit dem Propheten Amoz zu verwechseln, denn auch im Lateinischen gibt es keinen Z Laut am Ende eines Wortes. Hieronymus schreibt Folgendes dazu:

„Amos, der Vater des Jesaja, ist nicht mit dem dritten der zwölf Propheten identisch, wie die meisten glauben, sondern eine andere Person. Die beiden Namen werden im Hebräischen mit unterschiedlichen Buchstaben geschrieben: der erste und der letzte Buchstabe des Ersteren sind Aleph und Zade, die des letzteren (des Propheten) ain und samech, und der Ersterer wird von einigen als stark oder robust gedeutet, während der Letztere als „ein grobes, vulgäres Volk“ gedeutet wird, wovon ich in meinem Kommentar zu Amos ausführlich gesprochen habe.“³²

²⁹ Um 125 n. Chr. übersetzte Aquila die hebräische Bibel ins Griechische. Das ist die wortgetreueste Übersetzung aller Übertragungen. Ins Studium der heiligen Schriften wurde er von seinem Meister Rabbi Akiba eingeführt, dessen Grundsätze bezüglich der heiligen Schriften er bei seiner Übersetzung in die Praxis umsetzte. Nach R. Akiba haben in der Bibel nicht nur die Worte, sondern sogar die Buchstaben eine Bedeutung. Deshalb bemühte sich Aquila als sein Schüler, jedes Wort, jedes Partikel und jedes Morphem sorgfältig wiederzugeben: z.B. das *nota accusativi* (אנן) mit der Präposition סוּוּ (mit = אןן); das ist offensichtlich die zweite, viel seltenere Bedeutung dieses Partikels. Vgl. E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, 121–122.

³⁰ Die Rezension von Symmachus wurde im späten 2. oder frühen 3. Jh. n. Chr. geschaffen. Seine wahre Identität ist umstritten. Epiphanius hielt ihn für einen proselitischen Samariter, Eusebius und Hieronymus für ein Mitglied der jüdisch-christlichen Sekte der Ebioniten. In seiner Arbeit sind zwei gegensätzliche Tendenzen zu beobachten. Einerseits strebte er, wie Aquila eine wörtliche Übersetzung an, andererseits entscheidet er sich oft für eine wörtliche Übersetzung. Vgl. E. Tov, 122

³¹ Diese Rezension wird auch als kaige-Theodotion bezeichnet. Denn das hebräische *gam* Partikel wird durchgehend mit der griechischen Konjunktion *kaige* (d.h. „und noch mehr“) übersetzt. Diese Übersetzung stammt möglicherweise aus dem späten 2. Jahrhundert, ihre Datierung ist jedoch ungewiss. Vgl. E. Tov, 122.

³² Amos autem pater Esaiæ non, ut plerique autumant, tertius duodecim prophetarum est, sed alius, diversisque apud Hebraeos scribuntur litteris. Iste primam et extremam litteras habet aleph et sade, ille ain et samech, et iste secundum quosdam interpretatur forditudo sive rabustus, ille populus durus vel gravis; de quo in Amos plenius diximus. Vgl. S. Hieronymi *Commentartiorum in Esaiam*, 5.

In der Einleitung zu seinem Kommentar zum Buch Amos geht er auf den Unterschied zwischen den Namen des Propheten Amos und des Vaters Jesaja nicht ein. Was die umstrittenen Hebräischkenntnisse des Hieronymus betrifft,³³ müssen wir feststellen, dass er den hebräischen Text zwar nicht völlig unabhängig interpretieren konnte, ihn aber beim Verfassen seines Kommentars ständig im Hinterkopf hatte. Denn eine genaue Beschreibung des Unterschieds zwischen den zwei oben genannten Namen hätte er nicht allein aus dem Griechischem der Septuaginta und ihren Rezensionen gewinnen können. Kein frühchristlicher Autor geht auf dieses Problem ein, dass die Septuaginta und vermutlich auch ihre Rezensionen schriftlich zwischen dem Namen des Propheten Amos und dem des Vaters Jesajas nicht unterscheiden können. Beide werden in der Form Αμωϛ ins Griechische transkribiert. Ein Übersetzer, der statt des hebräischen Textes die wörtlichen Übersetzungen der Rezensionen der Septuaginta benutzt, ist für solche Unterscheidungen und Finesse nicht in der Lage. Dieses Beispiel räumt zwar nicht alle Zweifel an Hieronymus' völlig unabhängigen Hebräischkenntnissen aus, ist aber ein eindeutiger Hinweis dafür, dass er nicht nur den griechischen Text, sondern auch den hebräischen vor Augen hatte.³⁴

4.1.2. *Virgo abscondita vel secreta*

Das philologische Talent des Hieronymus kann an folgendem Beispiel unter Beweis gestellt werden. Er ist keineswegs zufrieden damit, dass es den christlichen Schriftstellern nicht gelungen ist, die jüdische Interpretation des hebräischen Wortes *ha'almah* zu widerlegen. Mit Ausnahme der Septuaginta übersetzen die schon genannten Rezensionen dieses Wort mit: junges Mädchen, *neaniskos*. Hieronymus geht gründlich der Bedeutung von *betulah* nach. Nach den jüdischen Meistern bedeutet *betulah* nicht *'almah*, eine junge Frau. Sein großes philologisches Talent zeigt sich auch daran, wie er den hebräischen Begriff *ALMA* erklärt. Er verweist auf Dtn 22,25–27, wo „heranwachsendes Mädchen“ auch „Jungfrau“ im Sinne von „jungfräulich“ bedeutet, wie schon Origenes und Basilius behauptet hatten. Ihm zufolge kann dieses Wort sowohl ein junges/jugendliches als auch ein verborgenes Mädchen bedeuten. In Psalm 9,1 wird *ALMANOTH* z. B. mit unter anderem „heranwachsenden Mädchen“ übersetzt, was die LXX im Griechischen mit „verborgenen Mädchen“ wiedergibt. Wir lesen im Buch Genesis, wo Rebekka *ALMA* genannt wird, und hier übersetzt Aquila es weder „jungendlich“ noch „Mädchen“, sondern „verborgen“. *ALMA* kann nicht nur als „Mädchen“ oder „Jungfrau“ übersetzt werden, sondern auch als „verborgene oder geheime

³³ R. Maisano, 58.

³⁴ Da Origenes nicht nur mit der Septuaginta, sondern auch mit der hebräischen Bibel sehr vertraut war, dürfte man eigentlich eine Klärung der beiden Namen erwarten. Eusebius von Caesarea, der ebenfalls aus Origenes' Jesajakommentar geschöpft haben soll, geht nicht auf die Klärung dieser Namen ein.

Jungfrau“, die vor den Blicken der Menschen verborgen und durch die große Liebe ihrer Eltern geschützt ist. Hieronymus zitiert auch das phönizische (punische) Wort, das seiner Meinung nach vom Hebräischen abzuleiten ist, denn die Jungfrau wird auch in Nordafrika *ALMA* genannt. Andererseits weist er darauf hin, dass *ALMA* in der Bibel nirgends „verheiratete Frau“ bedeutet, sondern immer eine „Jungfrau“, und zwar eine „junge, heranwachsende Jungfrau“. ³⁵ Hieronymus deutet an, dass auch eine alte Frau eine „Betulah“ sein kann, aber *ALMA* bezieht sich nicht nur auf die Jungfräulichkeit, sondern auch auf das junge Alter. ³⁶

4.1.3. Wie und wo standen die Seraphim? *Velabat faciem eius ... pedes eius* (Jes 6,2)

Die Seraphim standen um den, der auf dem Thron (κύκλω) saß – laut der LXX. Ich zitiere Hieronymus' Kommentar zu Jes: „In Anlehnung an andere Übersetzer und an das hebräische Original, das *MEMMAAL LO*,³⁷ also ἐπάνω αὐτοῦ lautet, haben wir es oben mit „super illud“ in unsere Sprache übersetzt. In der Septuaginta heißt es „um ihn herum stehend“, das heißt, die Seraphim standen nicht über dem Tempel, sondern um den Herrn herum.“³⁸

Wessen Füße und Gesicht bedeckten die Seraphim? „Sie bedeckten nicht ihr eigenes Gesicht und ihre eigenen Füße, sondern die Füße Gottes.“³⁹ Das sagt er schon 381 in seinem Brief an Papst Damasus, in dem er das 6. Kapitel von Jesaja ausführlich erläutert. In seinem Kommentar hält er jedoch beide Bedeutungen für möglich: PHANAV und RAGLAV. Wegen der Zweideutigkeit des Textes könnte schon das Hebräische beides bedeuten: die Seraphim bedeckten entweder das Antlitz und die Füße Gottes, aber es könnte auch heißen, die Seraphim bedeckten ihre eigenen Füße und ihr eigenes Gesicht.⁴⁰

³⁵ Für weitere Details zu diesem Thema vgl. Christophe Rico, „Iată, fecioara va lua în pânțele și va naște fiu“ (Isaia 7,14), 69–89.

³⁶ R. Maisano, 247.

³⁷ Das ist die Transkription von Hieronymus. Im Hebräischem steht: מִמַּמַּאֵל לוֹ (mimma`al lo). Die Lesart von Hieronymus und die von den Masoreten ist nicht identisch. Vgl. *In Esaiam*, 85,5

³⁸ Die LXX will offensichtlich jene Schwierigkeit aus hebräischen Text beseitigen, dass die Seraphim über JHWH stehen würden. Der ursprüngliche Ausdruck im hebräischen Text ist auf jeden Fall in Ordnung, denn an orientalischen Höfen und bei orientalischen Banketten war es ganz normal, dass die Diener ihre Aufgaben im Stehen verrichteten und damit über ihren Herren standen, die entweder saßen oder um den Tisch herum lagen. Hieronymus respektiert den Wortlaut des Textes, aber er selber Opfer des Missverständnisses akzeptiert nicht die Vorstellung einer überragenden Stellung der Seraphim über JHWH, und interpretiert es daher in Bezug auf das Tempel. Vgl. Maisano, 210–211, Fußnote 12. zitiert Lenzi, *Targ. Yon.* 6,2.

³⁹ Vgl. Hieronymus, *Brief XVIII.A*, 42. 7.

⁴⁰ Vgl. *In Esaiam*, 85, 10 15.

4.2. EINIGE BEISPIELE FÜR DIE INTERPRETATION VON *SECUNDUM HISTORIAM*

4.2.a. Ab Urbe condita als chronologischer Leitfaden

Interessant ist die Bemerkung über die Könige von Jerusalem in Jesaja 1,1: Usija, Jotham, Ahas und Hiskija. Diese Namen sind nicht, wie bei den anderen Propheten, in einem allgemeinen Sinn zu verstehen, als ob es unmöglich wäre zu wissen, was Jesaja zur Zeit welches Königs prophezeite. Vielmehr ordnet er die prophetischen Äußerungen der Regierungszeit des jeweiligen Königs zu. Diese Aussage ist etwas überraschend. Es gibt eine gewisse Grundlage dafür nur in Jesaja 1–39. Hieronymus spricht so, als ob die Königsnamen in spätere Abschnitte aufgenommen worden wären, obwohl sie in Jes 40–66 nicht mehr vorkommen. Dass Jesaja in dieser Hinsicht unter den Propheten einzigartig ist, ist auch nicht ganz richtig, denn im Jeremiabuch werden die prophetischen Äußerungen noch häufiger mit der Herrschaft einzelner Könige in Verbindung gebracht.⁴¹

Um den lateinischen Lesern zu helfen, Jesaja in den Lauf der Geschichte einzuordnen, ist es wichtig zu wissen, dass Hiskija im zwölften Jahr der Urbe condita (753 v. Chr.) auf den Thron kam.⁴²

4.2.b. Zwei Kommentare zu Jes 13,1–23,18

Bischof Amabilis⁴³ bittet Hieronymus wiederholt und nachdrücklich, einen kurzen Kommentar zu den zehn sehr „obskuren“ Visionen⁴⁴ Jesajas (Jes 13–23) *historica expositione* zu verfassen, der die hebräische Wahrheit enthüllt. „Was soll ich tun? Soll ich die Aufgabe auf mich nehmen, um die sich gelehrte Männer bemüht⁴⁵ haben, um nur Origenes und Eusebius Pamphilus zu nennen ...“ Sie zogen es vor, diese Jesajareden allegorisch zu erklären. Im Gegensatz zu ihnen gibt Hieronymus *secundum historiam*, d.h. die wörtliche Auslegung dieser Kapitel.⁴⁶ Ein gewisses Selbstbewusstsein ist in seinen Zeilen an Bischof Amabilis zu erkennen: „Soll ich schweigen und mich offen als unwissend über die Gattung dieser Schrift erklären?“⁴⁷ Hieronymus macht deutlich, dass er nun etwas unternimmt, was selbst seine großen theologischen Vorgänger, Origenes und Eusebius nur allegorisch erklärt hatten.

⁴¹ Vgl. *In Esaiam*, 85, 6–7.

⁴² Vgl. *In Esaiam*, 6–7.

⁴³ Amabilis (†408/410) ein Bischof des Weströmischen Reiches, konkreter vielleicht einer Stadt auf der italienischen Halbinsel. Vgl. A. Fürst, 153.

⁴⁴ Vgl. *In Esaiam*, 160.

⁴⁵ Sudaverunt = wörtlich: ‚schwitzen‘. *In Esaiam*, 160,26.

⁴⁶ Diesen Traktat mag er im Jahre 397 geschrieben haben.

⁴⁷ Vgl. *In Esaiam*, 160,31

Er nimmt diese Abhandlung, die etwa zehn Jahre zuvor geschrieben wurde, als einen Monolithen in seinen Kommentar auf, aber bei Jes 13–23 weicht er von seiner üblichen Arbeitsweise ab. Nach der Auslegung *secundum historiam* eines jeden kurzen Abschnitts geht er gewöhnlich zu einer geistlichen Auslegung über, hier aber fügt er seiner früheren wörtlichen Auslegung in zwei separaten Büchern (6–7) die geistliche Auslegung hinzu.⁴⁸

5. FAZIT

Hieronymus war mit seiner sprachlichen Begabung ein echter Erneuerer der Schriftauslegung in der alten Kirche. Nach Origenes war er derjenige, der sich am meisten mit philologischen Fragen beschäftigte, ja kann man sagen, dass er es war, der das mehrbändige Werk Hexapla des großen alexandrinischen Meisters zur Vollendung brachte. Darin übertraf er sogar Origenes selbst, der der allegorischen Auslegung bei der Erklärung der Schriften zu viel Raum gab, wie auch Philo von Alexandrien.

Der sorgfältige Vergleich und das Nebeneinanderstellen der verschiedenen Textvarianten zeigt die Einzigartigkeit von Hieronymus' Schriftauslegung. Wenn der hebräische und der griechische Text sehr unterschiedlich sind, zitiert er beide. Wenn er einen Vers nach dem hebräischen Text auslegt, muss er dieselbe Stelle auch nach der Septuaginta auslegen. Er versucht nicht, dem einen oder dem anderen Text den Vorzug zu geben. Er lässt beide Textversionen und ihre Auslegung nebeneinander stehen und überlässt es dem Leser zu entscheiden, welche Version des biblischen Textes er akzeptiert. Dies ist ein vorsichtiges Wagnis von Hieronymus, da die meisten Leser seines Kommentars mit der *Vetus Latina*, der lateinischen Übersetzung der Septuaginta, vertraut waren. Ein zu radikaler Bruch mit dieser Tradition hätte sowohl Missbilligung als auch Ablehnung hervorrufen können.

Im Mittelalter blieb dank der Arbeit von Hieronymus ein gewisses Interesse am hebräischen Original erhalten. Eine ganze Reihe von Humanisten betrachteten Hieronymus als den *vir trilinguis* oder *vir trium linguarum*, als den biblischen Ausleger, dem man folgen sollte. Und seine Betonung der *hebraica veritas* hatte einen großen Einfluss auf die Reformatoren, die sich dieses Prinzip zu eigen machten und versuchten, das Alte Testament auf der Grundlage des Hebräischen in die Volkssprachen zu übersetzen. Natürlich diente die *Vulgata* in den meisten Fällen weiterhin als Brücke zwischen der hebräischen Bibel und den volkssprachlichen Übersetzungen. Nur hinter der Übernahme der Bücher des hebräischen Kanons konnte das Prinzip der *hebraica veritas* des Hieronymus zum Tragen kommen.

⁴⁸ Vgl. R. Maisano, 16.

BIBLIOGRAPHIE

- Marci Adriaen, Prologus in Hieronymi Persbyteri Opera, Par I. Opera Exegetica, 2. *Commentariorum in Esaïam*, Libri I–XI., Turnholti, Brepols Editores Pontificii MCMLXIII, *Corpus Christianorum Series Latina*.
- Biblia Hebraica Stuttgartiensis*, editio quarta emendata, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- Fürst, Alfons, *Hieronymus, Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2003.
- Hieronymi Opera*, I. Opera exegetica, 1. In Esaïam, cura e studio M. Adriaen; CCL 72, Turnhout: Brepols, 1959.
- , Fremantle, W. H., G. Lewis und W. G. Martley. From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 6. ed. Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1893.
- , San Jerónimo, Obras completas, VIa-b: Comentario a Isaías, traducción, introducción y notas de J. Anoz, voll. I–II. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007.
- , Commentaires de Jerome sur le prophete Isaie, I–IV. Edited by R. Gryson und P.-A. Deproost. Herder: Freiburg, 1993.
- , ed. Erasmus, Desiderius Rotterdam, *Commentariorum Hieronymi in Esaïam prophetam*, Basel, 1516.
- , *Hebraicae questiones in libro Geneseos, Liber interpretationis hebraicorum nominum, Commentarioli in psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, Hg. P. de Lagard, G. Morin, M. Adriaen, CChr.SL 72, Turnhout: Brepols, 1959.
- , In *Contra Rufinum* (CChr.SL 79,79; CChr.SL 79,58) cura et studio Pierre Lardet, Turnhout: Brepols, 1982.
- , Briefe [In meiner Studie wird die ungarische Ausgabe benutzt, Szent Jeromos Levelek, Budapest: Szent István Kiadó, 2005].
- Jay, Pierre, “Jerome, Ca. 347–419/420, 1094–1134”, in Hrg. Charls Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol. II., Leiden–Boston: Brill, 2003.
- Kannengiesser, Charls (Hrsg.), *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol. I–II., Leiden–Boston: Brill, 2003.
- Kelly, J. N. D., *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, Duckworth: London, ²1998.
- , *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Paulus Hungarus, Kairos, 2003.
- Kieffer, René, Jerome: “His Exegesis and Hermeneutics” in Hrg. Magne Sæbø, *Hebrew Bible / Old Testament, The History of its Interpretation, From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2013.
- Lenzi, G., *Il Targum Yonathan*, vol. 1. Isaia, trad. e confronto con il testo masoretico, Marietti, 1820, Genova–Milano, 2004.
- Novum Testamentum Graece*, Eberhard und Erwin Nestle, Barbara und Kurt Aland u.a., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- Oláh Zoltán, *Izajás messiásszövegei a Septuagintában és az egyházatyák kommentárjaiban*, Budapest – Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum, 2017.
- , „Vor und nach der Hinwendung zum Prinzip der *veritas hebraica* bei Hieronymus, Die Auslegung von Jesaja 6 als Testfall“, in (Hrsg.) S. Kreuzer, W. Kraus, M. Karrer, J. Pesch,

- Bibel und Patristik, Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament, Festschrift für Martin Meiser*, Brill – Schönningh, 2022, 297–309.
- Pollman, Karla, „Alte Kirche: Einführung“, 9–12, in (Hrsg.) O. Wischmeyer, *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.
- Reventlow, H. G., *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II. Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter, München: C.H. Beck, 1994.
- Rico, Christophe, *La mère de l'Enfant-Roi Isaïe 7,14. Alma et Parthenos dans l'univers biblique: un point de vue linguistique*, Les éditions du Cerf, 2013 [Hier verwende ich die rumänische Übersetzung: „Iată, fecioara va lua în pântece și va naște fiu” (Isaia 7,14) Almă și Parthenos, un nou punct de vedere exegetic-linguistic, ed. Doxologia, Iași 2016].
- Tov, Emanuel, *Der Text der Hebräischen Bibel, Handbuch der Textkritik*, Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1997, 121–122.
- Wischmeyer, Oda (Hrsg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin /Boston: Walter de Gruyter, 2016.

Imre KOCSIS

DIE HERMENEUTIK VON HIERONYMUS ANHAND SEINER PAULUSBRIEF-KOMMENTARE

Die Auslegungen zu vier paulinischen Briefen sind die ältesten Bibelkommentare von Hieronymus.¹ Sie wurden um 386 geschrieben, auf beharrliche Bitten der Freunde des Kirchenvaters, Paula und Eustochium.² Während die Auslegung der kleineren Briefe (Phlm, Tit) je in einem einzigen Band vorgelegt ist, bestehen die Kommentare zu den größeren Briefen (Gal, Eph) aus drei Teilbänden. Jeder Band beginnt mit einem Vorwort, in dem verschiedene Informationen mitgeteilt werden: über die verwendete Methode bzw. über die zur Verfügung stehenden Quellen oder die Entstehungsverhältnisse des analysierten Briefes. Ganz eindeutig ist, dass Hieronymus diese Kommentare aufgrund älterer Auslegungen, besonders aufgrund der Werke von Origenes verfasste. Am Anfang des Galaterbrief-Kommentars und des Epheserbrief-Kommentars nennt er die Autoren, deren Schriften er benutzte. Folgende Namen werden in beiden Kommentaren erwähnt: Origenes, Didymus der Blinde und Apollinaris von Laodizea.³

¹ Der lateinische Text der Paulusbrief-Kommentare findet sich im 26. Band der Serie *Patrologia Latina*. Neben dieser Aufgabe habe ich auch folgende Übersetzungen benützt: *St. Jerome's Commentaries on Galatians, Titus and Philemon*. Translated by Thomas P. Scheck (Notre Dame, Indiana: University Press, 2010); Girolamo, *Commento alla lettera agli Efesini. Commento alla lettera a Tito*. Traduzione di Dag Tessoro (Roma: Citta Nuova, 2010).

² Für weitere Informationen verweise ich auf die Einleitungen der englischen bzw. italienischen Übersetzung des lateinischen Textes (siehe die vorherige Fußnote). Darüber hinaus vgl. Georg Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Zweiter Band: Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400* (Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1906), 18–49; John N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Commentaries* (New York: Harper & Row, 1975), 144–146; Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Band II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter* (München: C. H. Beck, 1994), 42–43; Alfons Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2016), 122–124.

³ *Com. in Gal. I Prol.*: PL 26,369–370; *Com. in Eph. I Prol.*: PL 26,543–544. Im Prolog des Galaterbrief-Kommentars werden noch die Namen Eusebius von Emesa und Theodorus von Heraclea kurz erwähnt. Hieronymus äußert sich ein bisschen länger über Gaius Marius Victorinus. Mit der Auslegung dieses lateinischen Schriftstellers ist der Kirchenvater nicht zufrieden: „sed quod occupatus ille eruditione saecularium litterarum, Scripturas omnino sanctas ignoraverit: et nemo possit, quamvis eloquens, de eo bene disputare, quod nesciat.“ *Com. in Gal. I Prol.*: PL 26,369–370.

I. ZU DEN VORWORTEN DER KOMMENTARE

Am Anfang möchte ich einige interessante Aspekte der Vorworte kurz vorstellen. Im Vorwort zum Titusbrief-Kommentar setzt sich Hieronymus mit jenen Gnostikern (vor allem Markion) auseinander, die einige dem Paulus zugeschriebenen Schriften (1–2Tim, Tit, Hebr) dem Apostel absprachen und aus dem Kanon ausschlossen. Der Kirchenvater bemängelt vor allem die Begründung solchen Verfahrens, aber eigentlich lehnt er die Möglichkeit, dass ein Brief nicht von dem Apostel stamme, nicht kategorisch ab. In seiner Schrift *De viris illustribus* formuliert der Kirchenvater starke Zweifel darüber, dass der Verfasser des Hebräerbriefes tatsächlich Paulus wäre.⁴ Aber dieser Zweifel hat schwerwiegende Gründe, und betrifft nicht die Kanonizität des Briefes. Diejenigen hingegen, die den Titusbrief vom Apostel der Völker absprachen, führten keine Argumente an.

„Et siquidem redderent causas, cur eas Apostoli non putarent, tentaremus aliquid respondere, et forsitan satisfacere lectori.“⁵

Der polemische Ton kennzeichnet auch das Vorwort des zum Philemonbrief geschriebenen Kommentars. Denn einige Christen leugneten den Wert des Briefes: Sie behaupteten, dieses Schreiben könne nicht vom Paulus stammen; wenn es dennoch vom Paulus stammen würde, enthalte er keine Lehre. Die genannten Kritiker meinten, dass sich der Apostel nicht zu jeder Zeit und nicht in jeder Sache vom Heiligen Geist geleitet geäußert hätte. In den Briefen gebe es Aussagen, die zu profan seien und nicht auf die Präsenz von Christus hinweisen würden (z.B. Timotheus soll den Mantel von Paulus mitbringen 2Tim 4,13; Philemon soll dem Apostel Unterkunft vorbereiten Phl 22).⁶

Hieronymus ist mit dieser Ansicht nicht einverstanden. Unter anderem weist er auf Eph 4 hin, wo Paulus die Sünden aufzählt, durch die die Christen den Heiligen Geist betrüben. Aber der Kauf der Speisen, die Vorbereitung der Unterkunft und die Übergabe der Kleidung seien keine sündigen Akten. Man könne sie nicht einmal für nebensächliche Dinge halten. Jesus selbst habe ja die Füße der Jünger gewaschen und in der Wüste die Volksmenge gesättigt. Wenn wir die kleinen Dinge radikal von den großen trennen, werden wir uns der Auffassung der Gnostiker anschließen, die behaupten: Der Schöpfer der Ameisen, der Würmer, der Mücken und der Heuschrecken unterscheide sich von dem Schöpfer des Himmels, der Erde, des Meeres und der Engel.⁷

⁴ *De viris illustribus* V.

⁵ *Com. in Tit.* Prol.: PL 26,685–686.

⁶ *Com. in Phil.* Prol.: PL 26,741–742.

⁷ *Com. in Phil.* Prol.: PL 26,743–744.

Im größten Teil der Prologe zu den drei Bänden des Galaterbriefs-Kommentars werden solche Themen behandelt, die auch in den Einleitungen der modernen Kommentare vorkommen. Im Vorwort des ersten Teilbandes schreibt Hieronymus über den Anlass und den Zweck der Verfassung des Briefes: Weil unter den Galatern Agitatoren aufgetreten waren, die das Evangelium mit dem alten Gesetz vermischt hatten, habe Hieronymus es für notwendig gehalten, die in Galatien lebenden Christgläubigen vor der Apostasie zu bewahren.⁸ Die notwendigen Informationen hinsichtlich der Adressaten werden am Anfang des zweiten Teilbandes mitgeteilt. Der Kirchenvater vertritt die Position, die heutzutage Nordgalatien-Hypothese oder Landschaftshypothese genannt wird: Die Adressaten seien die eigentlichen Galater, die ursprünglich Kelten waren und vom Westen in die Mitte Kleinasiens einwanderten.⁹ Beachtenswert ist, dass Hieronymus im Vorwort des dritten Teilbandes sich nicht auf den zu kommentierenden Brief konzentriert, sondern zuerst die Gründe des mangelnden Stils des Kommentars aufzählt, dann die literarische Gattung seiner Schrift folgendermaßen bestimmt:

„Quorsum ista? Videlicet ut et vobis et caeteris (qui forte legere voluerint) sit responsum me non panegyricum aut controversiam scribere sed commentarium, id est hoc habere propositum, non ut mea verba laudentur, sed ut quae ab alio bene dicta sunt ita intellegantur ut dicta sunt.“¹⁰

Wie schon früher erwähnt, besteht auch der Kommentar zum Epheserbrief aus drei Bänden, deren Vorworte aber weniger konkret und informativ sind, als die zu den Auslegungen des Galaterbriefes. Nur das Vorwort zum ersten Teilband enthält nützliche Informationen. Hieronymus hebt hier hervor, dass der Epheserbrief „media Apostoli epistula“ sei,¹¹ das heißt eine Mittelstellung in der paulinischen Briefsammlung besitze. Diese Mittelstellung gelte sowohl der Reihenfolge, als auch dem Inhalt nach: Die benannte Schrift stehe zwischen den größeren und den kleineren Briefen und sei „das Herz“ der paulinischen Sammlung.

„Mediam autem dico, non quo primas sequens, extremis maior sit; sed quomodo cor animalis in medio est: ut ex hoc intelligatis quantis difficultatibus, et quam profundis questionibus involuta sit.“¹²

⁸ *Com. in Gal. I* Prolog.: PL 26,371.

⁹ *Com. in Gal. II* Prolog.: PL 26,425–426.

¹⁰ *Com. in Gal. III* Prolog.: PL 26, 486.

¹¹ *Com. in Eph. I* Prolog.: PL 26,539–540.

¹² Ebd. Im Vorwort des zweiten Teilbandes nennt Hieronymus seine Wohltäterinnen (neben Paula und Eustochium auch Marcella) und hebt hervor, dass ihre Unterstützung und ihr Eifer ihn sehr anspornen: Täglich schreibt er tausend Zeilen. *Com. in Eph. II* Prolog.: PL 26,585. Im Prolog des dritten Teilbandes macht der Kirchenvater wieder bewusst, dass im Epheserbrief Paulus „die von Ewigkeit her verborgenen Geheimnisse“ („abscondita saeculis sacramenta“) im Verhältnis zu anderen Briefen in grös-

2. INTERESSANTE ASPEKTE DER AUSLEGUNG

Von den charakteristischen Aspekten der Auslegung von Hieronymus möchte ich drei als Illustration zeigen. Das erste Kennzeichen ist die Konzentration auf die ursprüngliche Bedeutung der Wörter und der Ausdrücke. In Gal 3,24 handelt es sich um den eigentlichen Zweck des Gesetzes: „Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo ut ex fide iustificemur.“ „So ist das Gesetz unser Erzieher auf Christus hin geworden, damit wir aus dem Glauben gerecht gemacht werden.“ Hieronymus betont, dass der Pädagoge nach der zeitgenössischen Auffassung und Praxis weder der Lehrer noch der Vater sei, sondern der Aufseher, dem minderjährige Kinder anvertraut waren, um sie in Zucht und Ordnung zu halten und auf die späteren und wichtigeren Studien vorzubereiten.¹³

In Gal 4,4 wird die Aufmerksamkeit auf die Inkarnation gerichtet: „At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege.“ „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt.“ In der Auslegung hebt Hieronymus hervor, dass Paulus hier nicht *per mulierem*, sondern *ex muliere* schreibt.¹⁴ So werde die Wirklichkeit der Fleischwerdung bewusstgemacht: Von seiner Mutter habe Jesus in der Tat die menschliche Natur empfangen. Der Kirchenvater hält es für wichtig, auch zum Substantiv *mulier* (Frau) einige Informationen mitzuteilen. Das erwähnte Substantiv wurde nämlich von vielen für die heilige Mutter des Herrn als ungenügend und ungeeignet empfunden. Hieronymus weist zuerst darauf hin, dass dieses Wort auch in den Evangelien begegnet, dann macht er folgende Bemerkung:

„Non enim necesse erat semper quasi caute et timide Virginem dicere, cum mulier sexum magis significet quam copulam viri et secundum intelligentiam graecitas γυνή tam uxor quam mulier valeat interpretari.“¹⁵

In Tit 1,5–7 geht es um die Gemeindeleiter, die Titus in den einzelnen Städten einsetzen sollte. Hieronymus lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass für die Gemeindeleiter zwei Bezeichnungen verwendet sind: zuerst *presbyteros*, dann *episkopos*. Daraus schließt er, dass die Substantive „Presbyter“ und „Bischof“ Synonyme seien, das heißt dieselbe Sache benennen würden: Das Wort *presbyteros* beziehe sich auf das Alter, das

serem Maß offenbart. Darüber hinaus präsentiert Hieronymus bei einigen Eigennamen (Ephesus, Tychicus) eine sehr eigene und merkwürdige Interpretation. *Com. in. Eph. III* Prol.: PL 26,633–634.

¹³ *Com. in Gal. II* 3,24–26: PL 26,443.

¹⁴ *Com. in Gal. II* 4,4–5: PL 26,448.

¹⁵ *Com. in Gal. II* 4,4–5: PL 26,449.

Substantiv *episkopos* aber bezeichne das Amt.¹⁶ Zur Unterstützung seiner Auffassung beruft sich Hieronymus auf Apg 20,28, wo beide Substantive ebenso als synonyme Titel für kirchliche Vorsteher vorkommen. Darüber hinaus weist er auf Phil 1,1–2 hin, wo das Wort „episkopos“ im Plural steht und daher kein monarchisches Bischofsamt bezeichnen kann. Hieronymus meint, dass in der frühesten Zeit der Kirche die Gemeinden von einem Gremium der Presbyter geleitet worden seien und nur später, als innerhalb der Gemeinden Spannungen entstanden, ein Presbyter den anderen als Vorsteher übergeordnet worden sei.¹⁷

Bemerkenswert ist, dass Hieronymus die Allegorie nur selten, meistens bei der Interpretation der Eigennamen verwendet. Treffendes Beispiel für solche allegorische Auslegung findet sich am Anfang des Philemonbrief-Kommentars:

„Si autem et interpretatio nominis quaeritur, *Paulus* in Hebraeo, *mirabilis* sonat. Revera mirum, ut post *Saul*, qui *interpretatur*, *expetitus* eo quod ad vexandum Ecclesiam, fuisset a diabolo postulatus, de persecutore vas fieret electionis.“¹⁸

Der zweite charakteristische Aspekt der hieronymischen Auslegung besteht in dem ständigen Hinweis auf das Alte Testament und auf die anderen neutestamentlichen Schriften (vor allem auf die Evangelien). Der Kirchenvater deutet die Aussagen von Paulus im Kontext der ganzen Bibel. Er weist nicht nur auf andere Verwendungsstellen einzelner Wörter oder Ausdrücke hin (z.B. die Bedeutung des in Tit 2,14 vorkommenden Adjektivs *periousios* wird in Hinblick auf Dt 7,6 und Ps 135,3–4 festgelegt),¹⁹ sondern entdeckt auch lockerere Kontakte. Im Kommentar zum Philemonbrief wird der Fall von Onesimus mit der alttestamentlichen Josefsgeschichte verglichen. Die Söhne Jakobs begangen eine große Sünde, als sie ihren jüngeren Bruder aus Neid und Missgunst an ismaelitische Händler verkauften. Aber ihre Tat wurde Ausgangspunkt guter Dinge. Der in Machtposition geratene Josef selbst bewertete die Ereignisse als eine großartige Manifestation der Vorsehung und der Macht Gottes: „Ihr habt Böses gegen mich im Sinne gehabt, Gott aber hat es zum Guten gewendet“ (Gen 50,20).

¹⁶ *Com. in Tit.* 1,5: PL 26,695.

¹⁷ *Com. in Tit.* 1,5: PL 26,694.

¹⁸ *Com. in Phil.* 1: PL 26,747. Hervorhebung im Original! Die am Ende des Briefes erwähnten Personennamen werden ebenso symbolisch gedeutet: Timotheus: *beneficus*; Philemon: *mire donatus, sive os panis*; Archippus: *longitudo operis*; Onesimus: *respondens*. *Com. in Phil* 25: PL 26,764. Beachtung verdient auch die Auslegung von Eph 5,32, weil hier Hieronymus den zitierten Satz von Gen 2,24 allegorisiert: „*Primus enim homo, et primus vates Adam, hoc de Christo et Ecclesia prophetavit: quod reliquerit Dominus noster atque Salvator Patrem suum Deum, et matrem suam coelestem Jerusalem, et venerit ad terras propter suum corpus Ecclesiam, et suo eam latere fabricatus sit, et propter illam Verbum caro factum sit.*“ *Com. in Eph. II* 5,32: PL 26,660.

¹⁹ *Com. in Tit.* 2,14: PL 26,725. Außerdem entdeckt Hieronymus einen Zusammenhang zwischen dem Adjektiv *periousios* und dem Wort *epiousion*, das sich in der vierten Bitte des Vaterunsers findet. *Com. in Tit.* 2,14: PL 26,726.

Gleicherweise habe Gott auch die Sünde von Onesimus zu Gutem gewendet. Der von seinem Herrn in sündiger Weise entlaufene Knecht, der ihm sogar Schaden zufügte, wurde nicht nur ein Christgläubiger, sondern als Mitarbeiter von Paulus auch ein Verkündiger des Evangeliums. Und das Gute, das Gott verwirklicht hat, muss dadurch fortgesetzt werden, dass Philemon den zurückkehrenden Onesimus als einen Mitbruder empfängt. Wenn er nicht so handele, würde er das erreichte Gute zerstören.²⁰

An mehreren Stellen beruft sich Hieronymus sowohl auf das Alte als auch auf das Neue Testament. Als Beispiel nenne ich die Auslegung von Gal 6,2. Der biblische Text lautet: „Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ Mit Hinweis auf Ps 38 identifiziert Hieronymus „die Last“ mit der Sünde, und das Wesen des „Gesetzes Christi“ erklärt er aufgrund des in der Abschiedsrede formulierten Liebesgebots Jesu: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13,34). Jesus hat so geliebt, dass er sein Leben für uns hingegeben hat, deshalb muss sich unsere Liebe gleicherweise im Erbarmen, in der Solidarität und in der Hilfsbereitschaft erweisen:

„Si quis non vult onera aliena portare et immisericors suo tantum opere et virtute contentus est non quaerens quae aliena sunt sed quae sua, hoc est sui tantum amator et non etiam dei, ipse se seducit.“²¹

Ein dritter charakteristischer Aspekt der hieronymischen Auslegung ist die regelmäßige Polemik gegen häretischen oder für falsch gehaltenen Ideen. Schon in den Vorworten der Kommentare zu dem Philemonbrief und dem Titusbrief finden sich starke anti-agnostische Aussagen. Auch in der oben vorgestellten Deutung von Gal 4,4 kann man leicht einen antimarkionischen Ton entdecken. Besondere Beachtung verdient die Interpretation von Eph 4,5–6, die großenteils aus polemischen Bemerkungen besteht. An der genannten Stelle schreibt Paulus: „Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium, qui super omnes, et per omnes, et in omnibus.“ „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ Hieronymus betont, dass sich die Ausdrücke „Glaube“, „Taufe“, „Gott“ und „Herr“ voneinander unterscheiden. Deshalb sei Sabellius im Unrecht, wenn er behauptet, dass der Gottvater und der Sohn eigentlich eine einzige Person seien.²² Aber auch die Arianer, die die Gottheit des Sohnes leugnen, seien im großen Irrtum. Denn die Tatsache, dass nur der Vater „Gott“ genannt wird und nur der Sohn den Namen „Herr“ trägt, bedeute nicht, dass allein der Vater Gott und allein der Sohn Herr wäre.²³

²⁰ *Com. in Phil.* 17: PL 26,759.

²¹ *Com. in Gal.* III 6,3: PL 26,522.

²² *Com. in Eph.* II 4,5–6: PL 26,609.

²³ *Com. in Eph.* II 4,5–6: PL 26,610.

Ebenso beachtenswert ist, was Hieronymus über den einzigen Glauben und über die einzige Taufe schreibt. Der Glaube sei ein einziger, denn wir glauben in selber Weise an den Vater, an den Sohn und an den Heiligen Geist. Die Taufe sei eine einzige, denn wir werden in selber Weise im Vater, im Sohn und im Heiligen Geiste getauft. Die Taufe geschehe nicht „in den Namen“ des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, sondern in dem einzigen Namen des einen „Gottes“.²⁴

Hieronymus hält nicht nur die Verteidigung der kirchlichen Trinitätslehre für notwendig, sondern auch die Widerlegung der christologischen Häresien. Dazu findet er eine gute Möglichkeit in Eph 4,10, wo Folgendes zu lesen ist: „Qui descendit, ipse est qui ascendit supra omnis coelos, ut impleret omnia.“ „Derselbe, der herabstieg, stieg über alle Himmel hinauf, um alles zu erfüllen.“ Beim Kommentieren dieses Satzes setzt er sich mit einigen Ketzern auseinander:

„Hic locus adversum Ebionem, et Photinum, vel maxime facit. Si enim ipse est ascendens in coelos, qui de coelis ante descenderat, quomodo Dominus noster Jesus Christus non ante Mariam est, sed post Mariam? Necnon et contra eos, qui duos filios insano errore confingunt: Filium videlicet De, et filium hominis. Ecce hic apertissime dicitur, quod ipse sit ascendens atque descendens.“²⁵

3. ABSCHLIEßENDE GEDANKEN

Die modernen Wissenschaftler beurteilen die vier Paulusbrief-Kommentare von Hieronymus ziemlich zurückhaltend. Man wirft dem Kirchenvater vor, dass „er in weitem Umfang den Inhalt der Kommentare älterer Ausleger“ zurückgebe.²⁶ Außerdem stelle er „verschiedene, ihm überkommene Deutungen nebeneinander, ohne sich für eine zu entscheiden“²⁷; gelegentlich ergänze er die Aussagen von Paulus mit eigenen Gedanken.²⁸ Zwar sind diese kritischen Äußerungen begründet, jedoch wage ich zu behaupten: Trotz aller schwachen Punkte der Auslegung, enthalten die besprochenen Kommentare eigene Züge, die auch heute anregend wirken können. Das Interesse von Hieronymus für die Textkritik, für die Einleitungsfragen und für die Philologie ist

²⁴ Ebd.

²⁵ *Com. in. Eph. II 4,10*: PL 26,614.

²⁶ Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Band II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter* (München: C. H. Beck, 1994), 43.

²⁷ Georg Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Zweiter Band: Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400* (Trowitzsch & Sohn, Berlin, 1906), 33.

²⁸ Ebd. Zwar erkennt John N. D. Kelly die Intention und Bemühung von Hieronymus grundsätzlich an, trotzdem ist er mit dem Ergebnis nicht ganz zufrieden: „What is chiefly disappointing, especially in expounding Galatians and Ephesians, is Jerome’s failure to understand, much less present adequately, the profound theological issues with which these letters are concerned.“ John N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Commentaries* (New York: Harper & Row, 1975), 147.

durchaus positiv zu bewerten.²⁹ Sein Bestreben, die Aussagen von Paulus im Licht der ganzen Bibel zu erklären und zugleich die *regula fidei* vor Augen zu halten, entspricht der Richtlinie, die in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert wird: Vom Exegeten wird erwartet, dass er „auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“ (DV 12).

²⁹ Anerkennend äußert sich Alfons Fürst: „Wie kein anderer altkirchlicher Exeget hat Hieronymus sich Gedanken über Grundsätze und Praxis biblischer Text- und Literarkritik gemacht.“ Alfons Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2016), 125. Nach Joseph B. Lightfoot sei der Galaterbrief-Kommentar von Hieronymus „the most valuable of all the patristic commentaries on the Epistle to the Galatians“. Joseph B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, 1968; repr. of 1865 ed.), 232.

Tord FORNBERG

DIONYSIOS THE AREOPAGITE AND THE BIBLE

I. INTRODUCTION

In his audience on May 14, 2008 Pope Benedictus XVI characterized the *Corpus Dionysiaca* (*CD*) as a link between Christianity and “the mystical theologies of Asia”. There is much to be said for such a view. I will, however, limit myself here to a study of how biblical material is used in the *Corpus Dionysiaca*. The five texts that make up the *CD* share many Neoplatonic thoughts, especially as expressed by the two leaders of the school in Athens, Proclus and Damaskios. This influence has been examined in minute detail by many scholars, but I will focus upon the author’s use of biblical texts.¹

2. THE EMERGENCE OF THE *CORPUS DIONYSIACUM*

The Dionysian text corpus is mentioned for the first time at a synod in Constantinople in 532, referred to by the Monophysite bishop Severos of Antioch. Then those opposing Severos noted that the text was unknown to those present except for Severos himself and his supporters, but it was soon accepted by a vast majority of Christians. The conclusion lies close at hand: it must have interpreted Christianity faithfully according to them.

The events, theological as well as political, that followed upon the Council of Chalcedon in 451 will throw light upon the *CD*. An intense Christological debate threatened to split the church, and the author attempted to navigate the difficult terrain cautiously (*Ep.* 7.1), probably sympathizing in silence with the Monophysite position but without emphasizing it.² The *CD* was written in the early 6th century in the Eastern part of the Mediterranean world, possibly in Syria.

It has had an extremely important history of reception. This was furthered by early Byzantine authors like John of Scythopolis (mid–6th cent.), who wrote important *scholia* to the text,³ Maximus Confessor (580–662) and John of Damascus (ca. 650–ca. 750). The *CD* has been of great importance for the Oriental and Orthodox churches,

¹ One of the few contributions is Maximos Constas, *Dionysios*.

² He emphasizes in *Ep.* 6 that it is important not to be confrontative.

³ *Corpus Dionysiaca* IV/1.

and for Roman Catholicism at least since Thomas Aquinas, but it played an important role as early as in the Lateran synod of the year 649.

3. NEOPLATONISM AND THE *CORPUS DIONYSIACUM*

The text is influenced heavily by Neoplatonic philosophy. Christianity was now totally at home in the Mediterranean world, and it had merged with perspectives from Greek philosophical thinking. Neoplatonism still provided many thinkers who searched for the meaning of life with a fruitful interpretative basis. It developed in the 3rd–5th centuries in two schools, one of them in Egypt which also engaged Christians and closed only in the 640's. Several personal contacts had existed through the centuries. Ammonios Sakkas had taught Plotinos as well as Origen in the early 3rd century, and Synesios became bishop in Syrene in 411 after having been the disciple of Hypatia, the Neoplatonic philosopher who was killed by a Christian mob in 415. One may also point to the Western Christian philosopher Boëthius (executed in 524), who sought comfort in Neoplatonism toward the end of his life.

The other school was located in Athens. It developed in the 5th century in a strictly anti-Christian direction under the long leadership of Proclus, who died in 485, and its last leader Damaskios. Earlier, in the 4th century, two of the great Cappadocian fathers had even studied there, Basileios of Kaisareia and Gregory of Nazianzos.

Damaskios fled to Persia from Christian persecution in 529 after Emperor Justinian had forced his school to close but returned after some few years without arguing further against Christianity. Did he no longer dare to oppose Christianity actively, or did he actually compromise on purpose with it in order to save what could be saved of a Neoplatonic worldview? It was evident that Christianity, supported by the emperor, was on the winning side and gentile Neoplatonism on the losing one. There are even scholars who conclude from the Neoplatonic thought patterns of the *CD* that it was written by Damaskios himself or by Proclus' gifted disciple Hegias.⁴

The author sometimes excuses himself for his use of Neoplatonic phraseology (*DN* 2.4; 2.7; 2.9; 4.4), something that authors like Damaskios or Hegias possibly might have done to avoid being suspected of heresy. The author could very well be a former Neoplatonist who expressed his new Christian faith by using the philosophical language that he knew so well. He certainly went to extremes, sometimes coming close to the two Athenian leaders Proclus and Damaskios, especially in his discussion about the non-existence of evil (*DN* 4.18–35). His terminology and his basic philosophical outlook were Neoplatonic, as can be seen, e.g., in his systematizing of the world in triads.

⁴ Mainoldi, "Why Dionysios".

One may even ask whether the *CD* is a Christian or a Neoplatonic text *corpus*. It was at home in the world of late antiquity into which the Church had become fully integrated. It was not considered a heresy in any way to find sources of revelation among non-Christian thinkers such as the Greek philosophers or the Sibyls. One might even say that the *CD* brought Neoplatonism into the Christian world and made it “Christian”. The two worlds had merged. Christ is the saviour, but his acts were understood against a Neoplatonic background.

4. THE APOSTOLIC SETTING PRESUPPOSED

The biblical point of departure for the author are the events described in Acts 17:16–34 when the apostle Paul visited Athens and spoke to an audience of “Epicurean and Stoic philosophers” on the Areopagus. This led to the conversion of some people, among them a man called “Dionysios the Areopagite”. The author of the *CD* claims to be this Dionysios (*Ep.* 7.3), who wrote his texts to his co-apostles and their closest disciples,⁵ especially Timothy.⁶ In this way he made himself into a biblical figure, continuing Paul’s apostolic work. It is silently assumed that Hierotheos, his human authority above others except for Paul,⁷ was also among those who were present on the Areopagus. He is certainly a fictive figure, but said to be Dionysios’ teacher (*DN* 3.2; *EH* 2.1) and called “this great sun” (*DN* 3.3).

Dionysios always shows the highest possible respect for the apostles, and he characterized them with adjectives like *theios*, ‘divine’ and *hagios*, ‘holy’.⁸ This also includes sub-apostolic figures like Polycarp (*Ep.* 7 address), Ignatios (*DN* 4.12) and probably “the philosopher” Clement (*DN* 5.9), showing that the *CD* is of post-apostolic origin. OT figures like, e.g., Melchizedek (*CH* 9.3) and Moses (*Ep.* 8.1; *DN* 4.4) also belong here.

5. BIBLICAL AND EARLY CHRISTIAN TRADITION

The author of the *CD* wants to be a biblical theologian. He never refers or alludes to any Greek philosophers⁹ but emphasizes that the biblical Scriptures must always be

⁵ E.g., *Ep.* 6 and 9.1.

⁶ The value of the headlines, however, is open to discussion.

⁷ *DN* 7.1 describes this Hierotheos as “that truly divine man”. See also *DN* 2.9–10; 3.1–3; 4.13.

⁸ For Paul see *DN* 2.11 “that light of the world” (cf. John 8:12 where the same term is used about Jesus); 3.2; 7.1; for John *Ep.* 10 “the sun of the gospel” and “the ever-shining ray of John”; for Peter *DN* 3.2 “that summit” (cf. *EH* 7.3.7 referring to Matt 16:17–19) and for Bartholomew *MT* 1.3.

⁹ Louth, *Denys*, 21.

followed carefully (*DN* 1.1; 1.2; 10.3; *CH* 1.2).¹⁰ The number of biblical quotations and allusions is very high. A recent calculation counts as many as around 1610, 730 of them referring to the Septuagint and 880 to the New Testament.¹¹ The author distinguishes terminologically between the (Jewish) “tradition of the Law” and “our (Christian) tradition” (*Ep.* 9.1; *CH* 4.3). See also *EH* 3.3.5: “how the one [the OT] forecast the divine works of Jesus, while the other [the NT] described how he actually achieved them”, Jesus thus being the centre of history. The biblical canon presupposed by Dionysios also seems to be the generally accepted one, as can be concluded from the descriptive “list” provided in *EH* 3.3.4.

The apostle Paul is the biblical author who is used most often, 410 times.¹² Dionysios looks upon himself as a disciple of Paul ever since they met in Athens. Many passages refer explicitly to the Scriptures, e.g., *DN* 1.1 quoting 1 Cor 2:4 in the introductory paragraph. These passages are frequently characterized as *logia*, not as *grafē*, the author using pagan rather than Christian terminology.¹³ The gospel genre taken for granted by Dionysios differs from the narrative gospels of the NT and is closer to a text like the *Gospel of Thomas* with its 114 *logia* without any narrative. This, however, does not at all mean that the individual gospel narratives were unknown to Dionysios. In addition, many biblical concepts are lacking in the *CD*; there is no typology, no salvation history and no trace of Jesus’ atoning death (in spite of the Crucifixion texts in the gospels and Pauline texts like Gal 3:1).

We may also point to the use made of liturgical and sacramental tradition (*EH* 2; 3; 6), the information about the church hierarchy in the *EH* as well as a great number of details, which are all read back into biblical times.

Dionysios is consistent in his use of the term “theologian” (*theologos*) for the biblical authors, including OT prophets like Isaiah (*CH* 13.1), Ezekiel (*CH* 8.2) and Zechariah (*CH* 8.2). The fact that a possibly biblical figure like Clement (Phil 4:3) is called “the philosopher” (*ho filosofos*) in *DN* 5.9 may indicate that he is silently to be identified with Clement of Alexandria.

There are several long passages in the *CD*¹⁴ with a great number of allusions to biblical phraseology, which prove that the author was well versed in the Bible¹⁵ in spite

¹⁰ Louth, *Denys*, 19: “... his immediate concern is with the meaning of the Scriptures.” See also Golitzin, *Mystagogy*, 12: “his [Dionysios’] insistence in *DN* 1 on Scripture as the exclusive source of the names he will discuss and, in *EH* 1, on Scripture as the *ousia* of ‘our hierarchy’”.

¹¹ Index in PTS 36.

¹² Dionysios silently takes for granted that all the 14 “Pauline” epistles really are written by Paul, e.g. when he quotes Heb 12:23 in *Ep.* 9.5.

¹³ Louth, *Denys*, 22.

¹⁴ *DN* 1.6; 1.8; 2.1; 7.1; 9.1; 12.1; *CH* 2.5; *Ep.* 5; 8.1; 8.4–5; 9.1.

¹⁵ Many of these allusions/quotations are of “less central” texts, thus the quotation of Matt 7:6 in *CH* 2.5, showing that the author is well versed in the biblical tradition as a whole.

of his Neoplatonic frame of reference. He used these allusions in quite an atomistic way, often to show that a literal reading of them is impossible (*Ep.* 9.2; *DN* 1.6; 1.8) and must give place to a metaphorical understanding, similar to the one often used to explain, e.g., the Iliad and the Odyssey.

Dionysios never distinguishes between biblical, patristic and liturgical traditions; they are all “biblical”. Thus, when he writes in *MT* 1.3 how Moses climbed Mount Sinai to meet God in his luminous darkness (*Ep.* 5)¹⁶, he is dependent not only upon the Exodus text but also upon the Jewish philosopher Philo, followed by Origen and Gregory of Nyssa. He does not indicate this in any way; if he did, he would spoil his pseudepigraphical authorship.

Dealing with the liturgical tradition (e.g., sacraments and ecclesiastical hierarchy), he talks about icons or maybe even an iconostasis (*EH* 3.3.3), the readings (*EH* 3.3.8), the Nicene Creed (*EH* 3.2; 3.3.7), the word Alleluja (“that sacred song”, *EH* 2.2.7; 4.3.12), incense (*EH* 3.2), the sign of the cross (*EH* 2.3.4; 5.2; 5.3.4), the greeting of peace (*EH* 3.3.8; *Ep.* 8.1), the elevation (*EH* 3.3.12) and “the reception of the most divine Eucharist” (*CH* 1.3). He discusses baptism and Eucharist in detail in *EH* 2 and 3 with many references; these things are all “biblical”,¹⁷ transmitted through a secret oral tradition (cf. another kind of secret tradition spoken of in “Gnostic” Christian circles). The importance of the Bible is also indicated by the placing of a copy of the Scriptures on the bishop’s head at his consecration (*EH* 5.2.1; 5.3.7).

6. DETAILED KNOWLEDGE ABOUT BIBLICAL TRADITION

The author has a detailed knowledge of biblical tradition. There are many biblical passages that play an important role in his thinking. A few of these will be mentioned in what follows.

6.1. GOD AS A TRINITY

It is certainly no coincidence that the prayer that introduces *MT* 1.1 begins with the non-biblical word “Trinity!” (*trias*), also in *DN* 3.1. While God is addressed as a Trinity (Father, Son and Spirit, thus *MT* 3.1; *DN* 2.1; 2.7; 13.3), he is also described as being above all human and divine concepts (including “biblical” ones), above trinity as well as unity/oneness. He is *hyperousios*, *hypertheos* and *hyperagathos* (*CH* 4.1), impossible to grasp in his luminous darkness: “[Moses] does not meet God himself, but

¹⁶ Exod 20:21 and Sir 45:5. See also 1 Tim 6:16 where this luminous darkness is called “unapproachable light” (*phōs aprositon*).

¹⁷ Louth, *Denys*, 8 and 10: “the mature state of the Church was read back into the very beginnings” and “The tendency to telescope the past [---] awakened an echo in the whole Byzantine world ...”.

contemplates [---] rather where he dwells” (*MT* 1.3).¹⁸ The concept of a divine Trinity makes excellent sense against the background of Neoplatonism in the form which it was given by Proclus. But in spite of his addressing God with the word *trias*, Dionysios looked upon God as a unity when acting vis-à-vis humankind: “it is the entire triune Godhead that remains, proceeds and returns”.¹⁹ No word, biblical or non-biblical, can ever describe God; all words are metaphors.

In *DN* 2.7 there is an important passage showing how the three divine persons relate to each other: “we learn from the sacred scriptures that the Father is the originating source of the Godhead and that the Son and the Spirit are, so to speak, divine offshoots, the [---] lights of the divinity”; this, however, is hardly to be found in the Bible, but is consistent with the Nicene Creed in its Greek wording (before the Latin *filioque* was introduced).

Another important passage is *DN* 3.1, mentioned above: “We should really begin with an invocation of the Trinity (*trias*), the source and, indeed, the superior of what is good. It shows forth every one of its most excellent acts of providence (*pronoia*) [---].” See also *DN* 2.1 on the Trinity as the whole God and *DN* 13.3 on the Trinity as one. The very word *trias* is not used in the NT or by the apostolic fathers, but the idea, easy to understand against a Neoplatonic background, that God is a Trinity has been alive ever since the apostle Paul wrote to the Corinthians that “[t]he grace of the Lord Jesus Christ, the love of God and the communion of the Holy Spirit be with all of you” (2 Cor 13:13); see also Matt 28:19–20 (neither of these passages is used by the author).

To summarize: The idea that God is a Trinity is biblical, but the terminology used by Dionysios is heavily influenced by Neoplatonism with its tendency to structure the world in triads.

6.2. GOD AS THE ONE

In his discussion of the likewise non-biblical name “One” (*monas*) for God, Dionysios in *DN* 13.3 quotes 1 Cor 8:6 “there is one God, the Father [---], and one Lord, Jesus Christ [---]” and 1 Cor 12:11 “and one and the same Spirit [---]”.²⁰ He specifies what this One-ness means: “[---] the One²¹ may be called the underlying element of all things. And if you take away the One (*to hen*), there will survive neither whole nor part nor anything else in creation. [---] Hence Scripture (*hē theologia*) praises the entire thearchy, the Cause of everything, as the One. [---] You will find nothing in the world

¹⁸ See *DN* 1.1; 13.1, “something above and beyond speech, mind, or being itself” and *Ep.* 1: “for God himself [---] is completely unknown and non-existent [---]. And this quite positively complete unknowing is knowledge of him who is above everything that is known.”

¹⁹ Rorem, *Pseudo-Dionysius*, 52.

²⁰ Cf. Eph 4:4–6 and 1 Tim 2:5.

²¹ See *DN* 13.2 on the use of the name “One” for God.

which is not in the One, by which the transcendent Godhead is named” (cf. Eph 3:15). While Paul wrote about the oneness (uniqueness) of each one of the divine persons, Dionysios puts the whole emphasis on the oneness of the divinity, impossible to understand as divided in three persons. Then it was easy for Dionysios to understand the human Jesus as indistinguishable from God the Father and thus tend towards Monophysitism.

Some other important passages may be mentioned, *DN* 1.4: “[---] these scriptural utterances [---] describing it as a monad (*monas*) or henad (*henas*), because of its supernatural simplicity and indivisible unity. [---] They also describe it as a Trinity (*trias*) [---] manifested as ‘three persons’” and *EH* 1.3: “[---] this blessed Deity which transcends everything and which is one and also triune [---].”

To summarize: While the Bible talks about one God, the *CD* talks about the Oneness of God but explains this Oneness alluding to biblical passages.

6.3. THEOLOGY – MOSES ON MOUNT SINAI

We find a text of great importance for our understanding of Dionysios’ theology in the narrow sense of the word (teaching about God) in *MT* 1.3, based on Exod 19; 20:18–21; 24:9–18. The Exodus text deals with how Moses climbed Mount Sinai in order to receive the tablets of the Law from the hands of God. Dionysios emphasizes the transcendence of God, that he is far above all human knowledge and also lack of such knowledge (he is *hyperagnōstos*). Thus, even Moses could not approach God, only the place where God lives; cf. the wording of Exod 33:18–34:6 with the concrete detail that Moses was only allowed to see God from behind. The *CD*-text points to the transcendence of God by showing that it is only through a mystical experience in a liturgical context that the Christian (Dionysios, Hierotheos or any “bishop”, *hierarchēs*) can come close to God, who is always out of reach of the human intellect (*nous*).

The divine luminous darkness where God dwells is called *gnofos* (from Exod 20:21) in *Ep.* 5 as well as in *MT* 1.3 rather than *skotos*, the more frequent term for ‘darkness’. The word *gnofos* is used in 2 Chron 6:1 “The Lord has said that he would reside in thick darkness” with reference to the Holy of Holies in the Jerusalem temple. The idea of a God who cannot be approached by humans evidently has its biblical point of departure in Jewish temple ideology. The links from Exod and 2 Chron to Dionysios, however, do not need to be direct; they may have passed *via* Jewish mystical tradition, starting with Philo (*De mutatione nominum* 7, *De vita Moysis* 1.158) and going all the way to Gregory of Nyssa (*De vita Moysis* 2.162–169), to whom Dionysios’ vocabulary is clearly indebted. This of course silently facilitated the acceptance of the *CD* in the early 6th century.

It may also be added that Dionysios (*CH* 4.2) looked upon Moses as a prototype for the hierarch in Gal 3:19 (also Acts 7:38, 53; Heb 2:2) on how Moses received the

Torah through angels. The biblical tradition about the role as mediators that angels, bridging the gap between God and humans, had played when Moses climbed Mount Sinai to receive the Torah was easy to understand against the background of a universal hierarchy, in which no steps could be passed by, that is so typical for Dionysios' whole authorship. The Mosaic Law is holy (*CH* 4.3), and it had to be mediated by angels when it was given to Moses. This does not in any way diminish the holiness of the Law, on the contrary.

To summarize: Dionysios used the biblical tradition of Moses on Mount Sinai in order to explain how the *hierarchēs* in a liturgical setting can approach God without ever coming really close to him.

6.4. THE *VIA NEGATIVA* OR APOPHATIC THEOLOGY

It follows from Dionysios' conviction that God is absolutely transcendent in relation to the physical world (*MT* 2) that he has created the world out of nothing (*creatio ex nihilo*)²² according to Gen 1:1. This divine transcendency also explains the *via negativa*, illustrated in *MT* 5, *Ep.* 9.2 and *DN* 1.6; 1.8 with long lists of negations.²³ No metaphors and human categories, biblical or not, that are used to describe God are relevant, not even the distinction between the three divine persons, Father, Son and Spirit: "[It is not] a spirit, in the sense in which we understand that term. It is not sonship or fatherhood and it is nothing known to us or to any other being. [---] It is beyond assertion and denial" (*MT* 5). The impossibility to grasp God is also argued in *Ep.* 5 with the help of "the divine Paul" with quotations of Rom 11:33; 2 Cor 9:15 and Phil 4:7.

Probably the concrete character of biblical concepts like father and son created problems and were not really useful for the author. But he evidently felt free to use the abstract term "Wisdom" (*hē sofia*) for the transcendent divinity, thus repeatedly in *Ep.* 9.3–4 on how the divine Wisdom (Christ?) is present in the Eucharistic elements, supported by an allusion to Prov 9:1–5.²⁴

Dionysios is conscious that this may be considered inconsistent, so he specifies in *Ep.* 9.1 that "[t]heological tradition has a dual aspect, the ineffable and mysterious on the one hand, the open and more evident on the other" (see *MT* 3 on a *via positiva*). As a consequence, he had often to follow not only Christian liturgical tradition but also Jewish tradition, called "the tradition of the Law",²⁵ and use a concrete terminology in spite of its being philosophically less fruitful. He cannot evade the fact that biblical

²² Golitzin, *Mystagogy*, 109.

²³ See also *MT* 1.2 stating that "the cause of all is [---] beyond every denial, beyond ever assertion."

²⁴ The feminine word *thearchia* is used for God in *DN* 1.5.

²⁵ See also *CH* 4.3 on "the sacred ordinances of the Law". Just as these "were mediated to us by angels" the same is said about "Jesus' love for humanity" (*CH* 4.4).

tradition as a whole uses a plethora of metaphors and parables when talking about God and describing what really cannot be described.²⁶

To summarize: Many statements in the Bible are looked upon as metaphors and not as real descriptions of God, who can never be spoken of in a logically consistent way. The *via negativa* goes together with an apophatic theology.

6.5. THE PATTERN OF REST, EMANATION AND RETURN

The introductory paragraph in *CH* 1.1 shows clearly how Dionysios argues with the help of biblical texts as support for his basically Neoplatonic world-view. He starts with a quotation of Jas 1:17 “Every good endowment and every perfect gift is from above (*anōthen*), coming down (*esti katabainon*) from the Father of lights” and has the short paragraph end with Rom 11:36 (on which see also *DN* 4.10), introduced as “the sacred Word” (*ho hieros logos*): “from (*ex*) him [procession] and to (*eis*) him [return] are all things.” The paragraph²⁷ with its very short summary of the basic Neoplatonic theme of emanation and return – everything comes from God and will eventually return to him – cannot be taken for granted; it must be argued, not with any Neoplatonic formulas but with biblical texts. The author is eager to make Christianity at home in the world of late antiquity, expressing it with the help of concepts from Greek philosophy. Even how the bishop moves in the church from the holy altar (*thysiastērion*) down to the narthex and back is understood in the light of this pattern (*EH* 3.3.3).

This biblical foundation is amplified in the next paragraph (*CH* 1.2), where we read that we gain access to the Father through Christ (John 1:9; also vv. 12–13, *EH* 2.2.1). The Christian message is expressed with Neoplatonic vocabulary in a way that will make it possible for most sympathizers of the old Greek philosophy to realize that this philosophy is fulfilled in Christianity. And it is no coincidence that Dionysios argues with Pauline but also with Johannine texts, John being an apostle who had influenced Eastern theology heavily.

Regardless of Johannine statements like those in *CH* 1 just referred to, the author still stands out as a pseudo-Pauline author when he argues that “[t]he whole visible realm makes known the invisible things of God” (*Ep.* 9.2), a wording that does not really quote Rom 1:20 (quoted in *DN* 4.4), but when one takes into consideration the deep influence that the Pauline writings has had on Dionysios, the conclusion lies near at hand that he is thinking of this passage. Even when he alludes to John, his frames

²⁶ Roques, *L’Univers*, 223 describes Dionysios’ view of the Scriptures as a compromise between God’s silence and human languages.

²⁷ Cf. *DN* 2.1 quoting 1 Cor 11:12 and Col 1:16–17. See also *DN* 1.5; 4.4 and 4.6 with a reference to Col 1:19 and its mentioning of *to plērōma*.

of reference remain those of the apostle Paul. The apostle Paul is his real authority, partly hidden under the figure of Hierotheos with the title “bishop” (*hierarchēs*).

John, however, had emerged as the really great apostle in the Eastern branch of Christianity, and Dionysios had to relate to this fact, even connecting in *Ep.* 10 to the book of Revelation with its eschatological perspective which is so at odds with that of Dionysios himself. Carpos’ (cf. 2 Tim 4:13) colourful vision described in *Ep.* 8.6 may also be mentioned here.

To summarize: Dionysios explains the pattern of rest, emanation and return with the help of Pauline and Johannine texts, these two apostles being his great authorities.

6.6. CHRISTOLOGY

Dionysios’ writings are deeply Christocentric – the divine revelation is totally centred around Jesus’ divine mission²⁸ – at the same time as they emphasize the absolute transcendency of God as a unity that cannot be split up into three persons. In his Christology Dionysios was forced to struggle²⁹ with the fact that the concept of the Incarnation (the human Jesus being the divine Christ) was firmly anchored in Christian orthodoxy. There are several references to the Johannine prologue, e.g., to v. 9 in *CH* 1.1, but strikingly enough not to v. 14 (“the Word became flesh”). God/Jesus is called *ho logos* in *DN* 7.4 referring to “the sacred scriptures”, i.e. the Johannine prologue. Dionysios certainly accepts that Jesus became human (*Ep.* 3; 4; *DN* 2.6; 2.9),³⁰ but even as human Jesus “is himself a being beyond being”, he is “ever-transcendent”; he was born of a virgin and walked on the Sea of Galilee. Dionysios explains this by stating that Jesus was “God-made-man” and thus accomplished “something new in our midst – the activity of the God-man.”³¹

He states that Christ’s love of humankind caused him to become a human being and describes this with the words that he who is transcendent (*Ep.* 1 and 2) put aside his hiddenness but still remained hidden and impossible to grasp even after the Incarnation (*Ep.* 3). The Incarnation (*filanthrōpia*, Tit 3:4) and its theological meaning is

²⁸ Roques, *L’Universe*, 219.

²⁹ E.g., *DN* 2.6: “... the transcendent Word (*logos*) wholly and completely took on our human substance ...”.

³⁰ The expression *hē kath’ hēmas Iēsou theoplastia* in *DN* 2.9 (on how Jesus was given a human shape) takes up the triple use of the preposition *kata* in Gen 1:26–27 on how God created humankind to his own likeness (*kat’ eikona hēmeteran*).

³¹ A very high Christology is expressed in *EH* 1.1; see also *EH* 1.4; 3.3.7; 3.3.12; 3.3.13; *CH* 1.2. See also *DN* 7.1 on Rom 11:33 and *DN* 4.10; *CH* 1.1 on Rom 11:36. See also *DN* 1.5; 4.4; 4.10 on Col 1:17 as a basis for Christology and *DN* 2.11 about 1 Cor 8:5–6.

discussed in *EH* 3.3.13.³² Jesus, however, was not really made human; he was more than human, he was “theandric” (*theandrikos*, *Ep.* 4).³³

To summarize: The Incarnation fits well with his overarching interpretative pattern of rest, emanation and return, but it is (re)interpreted in a Monophysitic direction through the concepts of “ever-transcendancy” and “God-made-man”.

6.7. SOTERIOLOGY

Dionysios certainly took God’s salvation will (*EH* 2.2.1 quoting 1 Tim 2:4) for granted. We find an important passage for understanding Dionysios’ soteriology in *DN* 2.10, different from the Western tradition. There he writes about the Incarnation with the phrase “that inexpressible emptying of self” (*hē afhengtos kenōsis*), probably influenced by the apostle Paul in Phil 2:7, where the corresponding verb (*kenōō*) is used about Jesus’ taking on a human existence that led all the way to the crucifixion, followed by resurrection and glorification when God’s own Name (JHWH) was given to him. But even when Jesus had emptied himself of his divinity “he remained supernatural and [---] beyond being”. It can hardly be doubted that Dionysios here comes close to Monophysitism, but without openly taking that step.

Dionysios silently leaves out Jesus’ suffering and death, alluding to it only in passing in *Ep.* 7.2. These events play no role in his world of thoughts, and the consequences for his soteriology are far-reaching. Western and Eastern soteriology developed in different ways, and the Eastern tradition focused on union with God (*henōsis*) or deification (*theiōsis*) of humankind as a consequence of Jesus’ victory over Hades. A passage like 2 Pet 1:4: “that you may [---] become participants of the divine nature” has been formative for Eastern soteriology, and Dionysios stands firmly in that tradition,³⁴ alluding to the Petrine text in *CH* 1.3.

That Jesus’ earthly existence is not said to end with death and resurrection as a follow-up but with the ascension into heaven (Acts 1:6–11; *CH* 7.3) is easy to understand within the frame that is given by the above-mentioned Neoplatonic philosophy with its division into rest (*monē*), emanation (*proodos*) and return (*epistrofē*). The message about a crucified saviour could not serve the purpose of making the Christian message compatible with the (Neoplatonic) philosophical ideals of late antiquity and was not

³² See also Golitzin, *Mystagogy*, 88.

³³ This aspect of more-than-human that is so clear in the CD is also evident at the Transfiguration (Matt 17:1–8; 2 Pet 1:16–18), mentioned in *DN* 1.4.

³⁴ On Dionysios’ view of salvation see several passages, e.g., *DN* 1.4; 2.11; *CH* 1.3; *EH* 3.3.7; 3.3.9; 3.3.11.

used by Dionysios.³⁵ In this regard Dionysios belonged to a totally different world than did the apostle Paul.

To summarize: There is no talk about an atoning sacrifice of Jesus, but his ascension, being his return to the Godhead, is mentioned. Salvation of humankind is described as a participation in the divine nature.

6.8. THE TWO TERMS *EXAIFNĒS* AND *THEOURGIA*

The use made of the relatively infrequent word (*to*) *exaifnēs*, ‘sudden’ (Mal 3:1) as the first word in *Ep.* 3 is important. While Mal 3 seems to talk about some kind of eschatological messenger (cf. Mark 13:36 and *1 Clem.* 23.5), the later history of the word shows overtones of a mystical vision, consistent with its use by Dionysios. It is to be supposed that our author in *Ep.* 3 alludes to his own conversion on the Areopagus (Acts 17:34) and understands this in the light of Paul’s conversion near Damascus when Christ came upon him quite unexpectedly, the very same term *exaifnēs* being used in Acts 9:3 and 22:6.³⁶ We find here an example of how a term that plays a relatively minor role in the Scriptures is catapulted into prominence by Dionysios.

Dionysios states that *theologia*, identified with the biblical books, is the authoritative source of this message. Here we find an author who thinks in the categories of the philosophy of late antiquity but argues with the help of biblical quotations, used with a certain liberty.

Another example of the author’s use of philosophical terminology is his use of the word *theourgia* (adjective *theourgikos*) for the Incarnation in *DN* 2.6; *EH* 1.1 and *CH* 7.2, God being the active part, not an object for human actions. In Neoplatonic terminology, however, it is mainly used for human attempts to influence God, through magic or cultic means; in *CD* the related word *hierourgia* is used for the sacraments in the Church (*EH* 5.1.1) or divine worship generally (*EH* 1.4).

This use of what might be considered as “technical terms” points to a Christian author well versed in Greek philosophy and aiming to make Christianity fully at home in that world. The alternative would be to find a Neoplatonic author who artificially used biblical quotations or allusions to bolster what could be saved of Neoplatonism, being on the losing side of history, something which is possible but hardly probable.

To summarize: The author is at home in the philosophical vocabulary of late antiquity but reinterprets it to serve his Pauline message.

³⁵ For the same reason it is hardly possible to find any depictions of crosses with a *corpus* before the 5th century.

³⁶ See Golitzin, *Mystagogy*, 44–50, 298–299 on Christ being “the Sudden” (*exaifnēs*).

6.9. SOME ADDITIONAL EXAMPLES OF PROBLEMS DISCUSSED BY DIONYSIOS

Dionysios argues about problems in the heavenly hierarchy in, e.g., *CH* 13.1 (Isa 6:6) and *CH* 7.3 (Isa 63:1–2). In Isaiah 6 he reads that the prophet is purified by a Seraph in spite of the fact that these are the highest of all heavenly beings after the Trinity and thus far too distant from the prophet according to the hierarchical system that governs all relations for beings in between. And in Isaiah 63 Dionysios also finds a topic related to the hierarchic system which had to be dealt with, namely the fact that the Seraphs openly show an ignorance similar to that of beings far below them in the heavenly hierarchy.³⁷ The details need not bother us, but the arguments show that Dionysios tried seriously to prove that the biblical tradition is consistent with his overarching scheme of a strict hierarchy, rooted as it was in Neoplatonic thinking.³⁸

The *DN* can be considered as a systematic discussion of a great number of metaphors that are used in the Bible about God. These metaphors cannot describe God, but they all serve the purpose of saying something about him, what God is like or most often what he is not like. This goes together with Dionysios' preference for a negative theology.

He also wants to show, not least through his connection to the apostle Paul, that he is a trustworthy interpreter of the Bible, all Christian tradition, literary or liturgical³⁹ or whatever (telescoped into New Testament times) that can be said to be "biblical".

To summarize: Dionysios had to struggle with problems of how to combine his faith, heavily influenced by Neoplatonic ideas, with what could be labelled as orthodox Christianity. History proves that he was successful in this regard.

7. CONCLUDING NOTE

The author shows a deep knowledge of the Bible at the same time as he was steeped in the world of Neoplatonism. He attempted to combine his Christian faith with Neoplatonic philosophy with its deep roots in Greek thinking. In this way he stands out as a faithful and successful follower of Paul's less sophisticated attempt to do so on his visit to the Areopagus in Athens some 450 years earlier.

³⁷ See *DN* 13.4 on the self-evident difference in rank between the lowest angels and the highest theologians.

³⁸ See also *CH* 4.4 and 6.2.

³⁹ Alexander Golitzin, *Mystagogy*, 303 writes that the Areopagite's vision is a consistently Christian one, based upon the Christian liturgy dealt with in *EH*.

BIBLIOGRAPHY

TEXTS AND TRANSLATIONS

- Corpus Dionysiacum* I and II. Patristische Texte und Studien (PTS) 33 and 36. Beate Regina Suchla, Günther Heil and Adolf Martin Ritter (eds.). Berlin and New York: de Gruyter, 1990–1991.
- Corpus Dionysiacum* IV/1. Patristische Texte und Studien (PTS) 62. Beate Regina Suchla (ed.). Berlin and Boston: de Gruyter, 2011.
- Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique* (translation and notes by Ysabel de Andia.) Sources Chrétiennes 579. Paris: Cerf, 2016, 191–315.
- , *Les noms divins* (translation and notes by Ysabel de Andia). Sources Chrétiennes 578–579. Paris: Cerf, 2016–2017.
- , *La hiérarchie celeste*. René Roques, Günther Heil and Maurice de Gandillac (eds.). Sources Chrétiennes 58bis. Paris: Cerf, 1970.
- Luibheid, Colm *et alii*. *Pseudo-Dionysius*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987.

DICTIONARY ARTICLES

- Lilla, Salvatore. “Dionysius the Areopagite (pseudo)”. *Encyclopedia of Ancient Christianity* 1. Downers Grove: IVP Academic, 2014: 717–722.
- O'Daly, Gerard. “Dionysius Areopagita”. *Theologische Realenzyklopädie* 8. Berlin and New York: de Gruyter, 1981: 772–780.
- Ritter, Adolf Martin. “§ 173. Dionysios Areopagites.” *Philosophie der Antike* 5/3. Basel: Schwabe, 2018: 2220–2236.
- Roques, René. “Dionysius Areopagita”. *Reallexikon für Antike und Christentum* 3. Stuttgart: Hiersemann, 1957: 1075–1121.
- — *et alii*. “Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)”. *Dictionnaire de Spiritualité* 3. Paris: Beauchesne, 1957: 244–429.

MONOGRAPHS AND ARTICLES

- Constas, Maximos. “Dionysius the Areopagite and the New Testament”, *The Oxford Handbook to Dionysios the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.
- Golitzin, Alexander. *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. Collegeville: Liturgical Press, 2013.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. New ed.; London and New York: Continuum, 2001.
- —. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. 2nd ed.; Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Mainoldi, Ernesto Sergio. “Why Dionysius the Areopagite? The Invention of the First Father”. *Studia Patristica* 96 (2017): 425–440.
- Roques, René. *L'Univers Dionysien*. Ambier: Montagnie, 1954.
- Roquemore, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Studies and Texts 71. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.
- —. *Pseudo-Dionysius*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993.

ABBREVIATIONS

- CD = The Corpus Dionysiacum
CH = The Celestial Hierarchy
DN = The Divine Names
EH = The Ecclesiastical Hierarchy
Ep. = The Epistles
MT = The Mystical Theology

BIBLICAL EXEGESIS IN THE SYRIAC BOOK OF STEPS – AN ANALYSIS OF HOMILY XI “ON THE HEARING OF THE SCRIPTURES”

Unknown as yet to the learned Anton Baumstark¹ and first published by Michael Kmosko,² the *Book of Steps*, this 4th-century, consciously anonymous collection of 30 (or 31)³ homilies addressing a community of clear-eyed and determined Syrian monks, *‘ihidoje’*, living in the region of the Lesser Zab river in north-eastern Mesopotamia showcases the biblical exegetical practice of early Eastern Christendom especially with respect to the Gospel’s moral imperatives. It is safe to say that scriptural exegesis is a key issue for the entire collection because Homily XI, our main source text here, earnestly confronts the issue of biblical interpretation, a quest first proposed in Homilies I and II of the same compendium. By these sermons, we are informed that the initial hermeneutical situation of a monk is that they do not understand scripture, especially the commandments since from the outset, they are unable to differentiate between the lower and the higher ethical principles (Homily I, 2–3; Homily II, 1). As a follow-up, then, Homily XIX, relying on these premises, goes to great lengths to lay out the necessity of distinguishing what it calls the “grand commandments” from the “small ones” as it is bent on instilling the most fundamental ascetic virtue of humility, *mukoko’*. To tell apart these two classes of commandments is vital for a forward-looking Christian because perfection, *gmiruto’* – that is, the imitation of the Anointed

¹ No reference is found to manuscripts of the *Book of Steps* in Anton Baumstark’s magnificent *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922).

² The critical edition of the *Book of Steps* was published by Hungarian orientalist and Catholic pastor Michael Kmosko as volume 3 of the *Patrologia Syriaca – Malponuto’ d’abohoto’ suryoje’* (Paris: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926) under the title of *Ktobo’ dmasqoto’ – Liber graduum*, with Homily XI printed on columns 272–284. For an English translation of the entire corpus, go to Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier, eds., *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004), with Homily XI on 113–117.

³ Michael Kmosko explains: “Index Sermonum Libri in Codice α servatus unum et triginta sermones numerat, et ultimum sermonem (sc. XXXI) in codice primo loco positum esse dicit. [...] Codex α prologi instar re vera eum Sermonem integrum exhibet [...], ubi Auctor doctrinam suam e fontibus probatis haustam esse defendit; Codex R triginta duntaxat Sermones numerat...” – In other words, the untitled prologue (which is the work of an ancient editor) was conflated with the original homily XXXI (which is the work of the unknown preacher) by the ancient editor and this conflation is used as an introductory piece to the entire collection in Codex α (see ed. Kmosko, columns 1–9). “Codex α ” is Syrus 201 of the Bibliothèque Nationale de France.

One, the chief imperative of the Gospel – consists simply in living the supreme commandments. From an exegetical point of view, then, especially Homily XI “On the hearing of the scriptures and when the law is read before us” (*D'al mašmā'to' daktobe' w'emati dmetqre' nomuso' qdomayn*) may certainly be regarded as the centerpiece of the collection as it tries to systematically make sense of the apparent contradiction among “minor” and “major” biblical commandments.⁴ In the present paper, I propose to take a closer look at how, by what argumentative exegetical procedure, that contradiction is resolved in that sermon, and what the historical ecclesiastic context of the above-portrayed hermeneutical situation might be. In order to do that, let us first outline briefly what role the reading and explanation of scripture played in the daily religious practice of Syrian or other Near Eastern anachoretic and monastic communities, of the 4th and 5th centuries. It seems convenient to do that on account of the *Book of Steps*, the *Macarian Homilies*, Theodoret of Cyrrhus' *Religious History*, and Palladius' *Lausiac History*, all key documents of early Near Eastern ascetic practice.

I. READING OF SCRIPTURE AND BIBLICAL EXEGESIS IN THE EARLY MONASTIC LITERATURE

But one of the earliest, exemplary and seminal, prefigurations of biblical exegetic activity in a Near Eastern monastic environment may be chapter 44 in Saint Athanasius' (cca 293–373) *Life of Antony* where the proliferation of hermits' cells around Antony's abode in the so-called Eastern Desert between the Nile and the Red Sea is described as Athanasius writes that

In the mountains, the monasteries were like booths filled with godly choirs singing psalms, pursuing learning, fasting, praying, rejoicing in the hope of what is to come, and labouring in order to give alms, displaying love and harmony towards each other.⁵

⁴ René Roux also points to the centrality of Homily XI as he says that “the entire *Book of Steps* seems to be an answer to the problem of the contradictions that are found in scripture.” (“Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps,” in Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen, eds., *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps* [Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004], 99.) In his *Das Paulusverständnis im Liber Graduum*, Matthias Westerhoff too calls attention to the importance of scriptural hermeneutics in the *Book of Steps* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008, 24). The colophon of Homily XXX, which is the closure of the entire collection in the redaction of Codex α, justifies these observations. The colophon, added by an ancient editor, specifies that “so are finished in this book the above thirty *mēmre*, which are about the ways of perfection and about the *discernment of the commandments* of our Lord that were set down by the blessed one who did not make known his name.” (Translation by R. A. Kitchen and F. G. Parmentier, *The Book of Steps*, 364; highlights added.)

⁵ Ἦν οὖν ἐν τοῖς ὄρεσι τὰ μοναστήρια ὡς σκηναὶ πεπληρωμένα θεῶν χορῶν, ψαλλόντων, φιλολογούντων, νηστευόντων, εὐχομένων, ἀγαλλιωμένων ἐπὶ τῇ τῶν μελλόντων ἐλπίδι, καὶ εργαζομένων εἰς τὸ ποιεῖν ἐλεημοσύνας, ἀγάπην τε καὶ συμφωνίαν ἐχόντων εἰς ἀλλήλους. *Patrologia Graeca* 26, 908 A 14–B 4; translation by the author of the present paper.

The spontaneous process of monks' cells sprouting up in the desert around a charismatic ascetical teacher figure's dwelling is recounted in a remarkably similar vein in, for instance, Theodoret of Cyrrhus' *vita* of Marcianus (chapter III, 5 of *A History of the Monks of Syria*, see below); and the activities Antony's followers engage in – psalmody, biblical study, fasting, prayer and so forth – in Athanasius' account were set to become paradigmatic for several later sources describing monastic life.

In the *Book of Steps* itself, then, Section 1 of Homily XI implies that a scribe used to be designated to read out scriptural passages in community and that this reading used to be explained by another appointed monk, especially in order that the greater commandments could be distinguished from the lesser ones:

Just as we differentiate between bodily meals and know which is good and which is bad, which is clean and which is unclean; and we are aware that there are such foods as have lethal poison in them, and it is important to us to distinguish one meal from the other; in the same manner <we differentiate> between books when the scribe reads them out if there is someone to explain them; and if there is no<body to give explanation,> we do not need <it,> still we differentiate the commandments of perfection from what is vegetables and milk, <that is,> the lower-ranking commandments from what is hard food; <and what is> grand commandments from the small ones; and the ones that do not keep you alive from the ones that do.⁶

In the same manner, we are told by the contemporary Greek-speaking Syrian, Pseudo-Macarius in Homily III of the *50 Spiritual Homilies of Saint Macarius* that brethren of 4th-century Syria would engage in praying or reading scripture or performing manual work as their per diem routine in the monasteries.⁷ If after six hours of dedicated uninterrupted prayer they grew tired of praying they may have wanted to read scripture or go labouring:

⁶ “‘Aykano’ dme’kloto’ dpagro’ poršinan uyod inan ’aydo’ tobo’ w’aydo’ bišo’, w’aydo’ tam’o’ w’aydo’ dakyo’ uyod’inan d’it me’kloto’ dsamo’ dmawto’ ’it bheyn, wab il lan dnepruš me’kulto’ men me’kloto; hokan op ktobe’ ’emati dqore’ sopro’, ’en ’it dampaqeš lan, w’elo’ ḥnan lo’ nestneq, ’elo’ nepruš puqdone’ dagmiruto’ men dyarqo’ u albo’ upuqdone’ makike’ men qšayo’ urawrbe’ men daqdqe’ uholeyn dlo’ hoye’ bhun ’noš mo’ dantar ’enun men holeyn dho’eyn mo’ dnotrin lhun.” (*Patrologia Syriaca*, Vol. 3, Kmosko, ed., *Liber graduum*, column 272; translation by the author of the present paper.)

⁷ As Bishop Kallistos Ware writes in his preface to George A. Maloney’s translation of the *Spiritual Homilies*, “the milieu presupposed in the *Homilies* is definitely Syria, rather than Egypt.” Citing Columba Stewart’s “*Working the Earth of the Heart*.” *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431* (Oxford: 1991), he adds that “the *Homilies* date basically from the 380s, and were probably written in Mesopotamia or Asia Minor” (cited in George A. Maloney, transl., ed., *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* [New York: Paulist Press, 1992], x–xi).

The brethren must be together in charity, whether they are praying or reading scripture or carry out some work, in order to rely on a foundation of charity towards each other. And in this manner, there may be goodwill between these choices <prayer – reading – work> so all those praying and those reading and those working may be helpful to each other in simplicity. <...> They cannot carry on <doing the same activity> all day and night long but some of them will dedicate themselves to prayer for six hours and <then> will want to read; others serve zealously, others from among them carry out some sort of work.⁸

Again, Theodoret of Cyrrhus (393–466), in his *Religious History* (aka *History of the Monks of Syria*) relates almost the same about the early period of Syrian monasticism as he writes on account of several desert fathers – namely, the above-mentioned Marcianus, Eusebius of Teleda, and Publius – that in their daily life, “psalmody succeeded prayer, prayer succeeded psalmody, and both again were succeeded by reading the divine oracles.”⁹ That this was the regular daily task of not only the solitary hermits but that it was also common communal practice becomes clear from Theodoret’s account of the life of Eusebius of Teleda, where in a particular scene we hear of the communal reading of scripture. To believe Theodoret, this reading was accompanied by exegesis and necessitated a total dedication of attention, a full immersion in the text read:

He <Eusebius> and the wonderful Ammianus were sitting on a rock. One of them read aloud the history of the divine Gospels, while the other explained the meaning of the more obscure passages. Some farmworkers were ploughing up the land in the plain below, and the great Eusebius was attracted to this sight. When the inspired Ammianus had read out the Gospel passage and was seeking its interpretation, the great Eusebius told him to repeat the reading.¹⁰

⁸ “Οἱ ἀδελφοὶ ὀφείλουσιν ἐν ἀγάπῃ πολλῇ συνεῖναι ἀλλήλοις, εἴτε εὐχονται εἴτε ἀναγινώσκουσι τὰς γραφὰς εἴτε ἔργον τι ποιῶσιν, ἵνα ἔχωσι τὸν θεμέλιον τῆς ἀγάπης πρὸς ἀλλήλους. καὶ οὕτως δύναται εὐδοκία γενέσθαι εἰς ἐκείνας τὰς προαιρέσεις, καὶ οἱ εὐχόμενοι καὶ οἱ ἀναγινώσκοντες καὶ οἱ ἐργαζόμενοι πάντες δύναται ἐν ἀκεραιότητι καὶ ἀπλότῃ διαγοντες μετ’ ἀλλήλων ὠφελῆθαι. <...> ὅλην τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα οὐ δύναται προσκαρτερεῖν, ἀλλὰ τινες μὲν αὐτῶν σχολάζουσι τῇ εὐχῇ ὥρας ἕξ καὶ βούλονται ἀναγνῶναι, ἄλλοι δὲ προθύμως διακονοῦσιν, ἄλλοι ἕξ αὐτῶν ἐργάζονται τι ἔργον.” Hermann Dörries et al., eds., *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (Berlin: De Gruyter, 1964), 20–21; translation by the author of the present paper.

⁹ “...καὶ τὴν μὲν προσευχὴν ἢ ψαλμωδίαν, τὴν δὲ ψαλμωδίαν ἢ προσευχὴν διεδέχετο, καὶ ἀμφοτέρα πάλιν ἢ τῶν θείων λογίων ἀνάγνωσις.” Chapter III: Marcianus, Section 2; and literally repeated in Chapter V: Publius, Section 2, in Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks of Syria* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2008), 38 and 59, translated by R. M. Price.

¹⁰ “Ἐπὶ τινος καθῆστο πέτρας αὐτὸς τε καὶ Ἀμμιανὸς ὁ θαυμάσιος, καὶ τῶν θείων εὐαγγελίων τὴν ἱστορίαν ὁ μὲν ἀνεγίνωσκεν, ὁ δὲ τῶν ἀσαφεστέρων παρεγύμνου τὴν ἔννοιαν. Γηπόνων δὲ τινῶν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ πεδίῳ νεουργούντων τὴν γῆν, ἐπὶ ταύτην εἰλκύσθη τὴν θεωρίαν ὁ μέγας Εὐσέβιος. Ἀμμιανοῦ δὲ τοῦ θεσπεσίου ἀνεγνωκότος τὸ εὐαγγελικὸν χωρίον, τὴν δὲ ἔρμηνειαν μαστεῦοντος, ἀναλαβεῖν ἐκέλευσε τὴν ἀνάγνωσιν ὁ μέγας Εὐσέβιος.” *Ibid.*, Chapter IV: Eusebius of Teleda, Section 6, p. 52, translated by R. M. Price.

Next, Palladius' (cca 363–cca 430) *Lausiaca History* also confirms that the reading of the Bible and scriptural exegesis made a substantial part of monastic life in the Lower Egyptian deserts of Nitria, Kellia and Scetis – so we are told in lives IV (Didymus the Blind), XI (Ammonius), XVIII (Saint Macarius of Alexandria), XXXII (Pachomius), XLVII (Paphnutius), LIV (Saint Melania the Elder), and LVII (Salomon) of this collection. Many of these ascetic heroes, insists Palladius, had learned the entire holy writ by heart (which may be a claim larger than life) or commented extensively on the entire sacred text or, again, knew extremely well a number of important biblical commentaries.

On a final note, even the later Palestinian itinerant monk, John Moschus (cca 550–cca 620) stresses, in his *Spiritual Meadow*, the need for the monks to read especially the Gospels – see for instance chapters 31–32, 40, 51, 87, and 152 etc. of this text¹¹ – although an insistence on the necessity of exegesis is apparently absent from the world of John, who is more intent on story-telling about conversion, radical ascetic abstinence and virtues, miracles, angelic apparitions, and on a relatively superficial criticism of primarily the Nestorian and Severian heresies.

2. BIBLICAL EXEGESIS IN THE BOOK OF STEPS, *HOMILY XI*

Hence reading scripture alone or in community, with or without a designated interpreter to explain it, and pondering the depths of meaning was, as monastic sources tell us in unison, an integral part of the ascetic way of life in early Syrian Christianity. But the specificity of the *Book of Steps* is that it literally shows us what is to be understood by scriptural exegesis in this case. For the core point the first sentence of section 1, Homily XI of the *Book of Steps* immediately wants to drive home is, as we have anticipated, that in the Bible, there are “small” commandments (*puqdone' daqdqe*), which are to be avoided by a monk, versus “grand” commandments (*puqdone' rawrbe*), which are tokens of perfection (*puqdone' dagmiruto*) and an assurance for salvation, and that these two classes ought not to be jumbled up but should be distinguished – which is the objective of this lesson in Biblical hermeneutics, of the unknown teacher.

Relying on a commonly known Pauline metaphor (1 Cor 13,11 and Hebrews 5,12–6,8),¹² the small commandments are likened here to “vegetable and milk,” *yarqo'*

¹¹ In the *Spiritual Meadow*, miracle and Gospel-reading graciously combine in the short narrative of a certain Julian, anchoress in Cilicia, who we are told read the Gospels from a *megaleion* at nights by virtue of a miraculous beam of light illuminating him from heaven (chapter 51, PG 87c, 2906 D 1–2908 A 8).

¹² “...καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρειαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ, καὶ γεγονάτε χρειαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς. πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γὰρ ἐστὶν· τελείων δὲ ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἐξὶν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.”

uḥalbo. Hereby, again immediately, we are situated in a Pauline ecclesiastic universe where there are “perfect” (τέλειοι, Syriac *gmire*) believers who are “strong” (*ḥayltone*) and “sain” (*ḥlime*); versus “childish” (*ṭloye*) or “silly” (*bṣire*) believers who are “weak” (*mḥile*) and “sick” (*kribe*). To provide an Old-testamental frame, the anonymous preacher hints at the deuteronomical differentiation between *tāmē*’ or unclean (אִטְמָא, Syr. *ṭam’o*) and *tāhōr* or clean kinds of food (אִטְמָא, Syr. *dakyo*; Deut 14,3–21) as a parallel to his distinction between good and bad, life-saving and non-salvific, insignificant commandments.

Despite this normative reference to the Old Testament, we soon realize that commandments of the Exodus like the precept “an eye for an eye” (Exodus 21,24) will be generally classified outright by Homily XI as designed for hardened and evil people (*daqṣayo’ wadbīše*). Such precepts are to be rejected by the “perfect” believer as they are only instrumental in terrifying the enemies of the Lord; whereas the “perfect” should embrace principles mild and meek, leaning on the foundational ascetic virtue of humility. Such rules are found in the Psalms; but by excellence, in the Apostle, that is, Paul (*Pawlows*), and the Gospel: “Whatever carries the name of the Apostle and the Gospel <the Syriac *Diatessaron*, for the *Book of Steps*> is a commandment of perfection” (*umo’ dmetqre’ šliho’ w’ ewangeliyown holeyn kulhun puqdone’ dagmire*) – argues the unknown author. Thus the perfect must leave the small commandments behind.

Sections 2 and 3 then proceed to prove that the grand commandments actually contradict and exclude the small ones – these classes are mutually exclusive alternatives. This thesis will be demonstrated even on the example of several allegedly conflicting *Christos-logia* as the unnamed preacher contends that Jesus’ several different statements cannot logically be directed at one and the same kind of person, implying that the *Noṭri*, the Saviour had consciously and deliberately distinguished between weak and strong characters among believers. In a highly personal manner, through a series of rhetorical questions, the homily challenges the audience at his point to pick a side and decide which group they want to belong to as the “small” and the “grand” commandments pertain to two opposing worlds so a monk cannot opt for the one and the other at the same time:

Again, our Lord said: Forgive thy neighbor seventy times seven times, if they offend thee in one and the same day. And again, He said: Consider them as pagans. If these <commandments> are told to one and the same person: Which one of them art thou going to choose? Wilt thou go for the one <that commands forgiveness> seventy times seven times, or for the one <that commands thee> to consider them as pagans, and to withdraw thyself from them?¹³

¹³ “Tub ’emar Moran: šbuq loh l’ aḥuk šab’in ‘al šba’ ‘en maskel bok byawmo’ ḥad. Utub ’emar: dḥašuboyhi ’ayk ḥanpo’. ‘En lḥad ’noš ’amirin, b’ayno’ menhun qo’em ’ant? Bhaw dašbuq leh šab’in ‘al šba’? Aw bhaw d’ayk ḥanpo’ ḥašuboyhi ušano’ lok men lwoteh?” *Patrologia Syriaca*, Vol. 3, Kmosko, ed., *Liber graduum*, column 276; translation by the author of the present paper.

And yet, while they are mutually exclusive, the “grand” commandments being directed at the “strong” and the “small” at the “weak” believers, the preacher insists that the “strong” are morally obliged to take care of the “weak:” “...we, the strong ones, are obliged to carry the infelicity of the weak and to look after them every day and admonish them.”¹⁴ So even if a monk is “perfect” they cannot ignore the existence of the “weak” who must somehow receive the attention of the “strong” also because the monastic community Homily XI addresses consisted of itinerant ascetic teachers, as section 31 of Homily XIX explicitly reminds us.¹⁵

Section 4, then, carries on this idea that the “perfect” are morally obliged to respect the weak and not to scandalize them. But as a novel proposition or, better, a new turn it suggests that the true believer should definitely rise above the small commandments because they are insufficient or even because they do not represent true faith. What they do represent is an imperfect, defective understanding of the moral universe – and this appreciation borders on saying that tarrying in the “small” commandments is distinctly sinful when viewed from the position of a higher understanding:

The great <commandment> is this: Humiliate yourself and consider your neighbor to be better than yourself. And the small <commandment> is this: Do not eat with the adulterers. If you have kept this great <commandment,> you receive a blessing from God. If you tarry in the small <commandment,> the major part of the world will appear to be unclean in your eyes. On top of that, satan will render the clean unclean in your eyes because you give him space to rule in you.¹⁶

This is a serious allegation because the small commandments have also been proposed by the Saviour! Yet while they do constitute a first step towards higher Christian morality, still they must automatically be overridden on the monk’s way towards perfection, *gmiruto*. Which implies the point, on the one hand, that moral religious perfection *is* possible, a monk *is* able to flawlessly imitate the Anointed One; but on the other hand, the above citation also suggests that the “small” commandments will in some way become a terrain of operation for the adversary (*soṭono*) *if* one is unable to grow and rise above them. So again, the hermeneutical as well as moral theological thesis of sections 2–3 recurs here, in a perhaps even stronger and more explicit form, that the “grand” commandments overrule or invalidate the “small” commandments whilst the “small” commandments also eliminate or cancel out the “grand” ones. Hence a radical

¹⁴ “...ḥayobinan ḥnan ḥayltonē’ dkurhono’ damḥilē’ nešqul, ukulyum nes’ur’ enun unarte’ ’enun makiko’it.” *Ibid.*, column 277; translation by the author of the present paper.

¹⁵ “...gmire’ geyr metul dab’atrawoto’ sagi’e mhalkin’.” *Ibid.*, column 505.

¹⁶ “Rabo’ haw: d’amek napšok; waḥšuboyhi l’ahuk’ ayk damyatar menok. Waz’uro’ haw: dlo’ te’kul ‘am gayore’. ’En noṭrat haw rabo’, burkto’ šoqel’ ant men’ Aloho’. W’en bhaw z’uro’ qo’em’ ant, sug’eh d’olmo’ howe’ ṭam’o’ b’aynayk. ’Op ladkayo’ ‘obed soṭono’ ṭam’e’ b’aynayk, byad dyoheb’ ant’ atro’ dneštalaṭ bok.” *Ibid.*, 280; translation by the author of the present paper.

imitator of Christ must leave the “small” commandments behind though it is one of the “grand” commandments that “the strong have to bear with the imperfection of the weak” after all (see end of section 4). In short, there is a sort of an internal, mental hermeneutical strife or struggle within Homily XI itself as to how to explain the apparent contradictions between the *Christos-logia* – which strife then translates into a moral theological hesitation or vacillation in respect of the viable and advisable behaviour towards the “imperfect” believers. This mental interpretive and moral tug-of-war is perhaps the most characteristic feature of Homily XI, and it is resolved in an interesting manner in the closing section 5.

The final section makes it very clear that the “small” commandments are just the first stage on the way the ascetic must walk and that it is a token of perfection, as the monk advances spiritually, to put up with the imperfection of the less insightful believers:

And since the Lord said: “Whoever cancels one of these minor commandments will be called small in the kingdom of heavens” <Matt 5,19>, you do not eliminating eliminate these small commandments <but> you stay put in the grand ones; you advance advancing from the small one and stop in the grand one; so then if someone grows up to be a man, shall he eliminating eliminate the milk only because he no longer drinks the milk of the small ones? Impossible!¹⁷

In other words, the existence of the “grand” commandments ultimately does not abolish the “small” commandments but the two exist side by side and the sin of a “perfect” monk consists only in not advancing from stage one to stage two along the road of asceticism and imitation of Christ, or in reverting from stage two to stage one.¹⁸ Hence, the perfect monk relates paradoxically to the “small” commandments insofar as she or he may not be a *subject* of such precepts, which, however, must be the *object* of his or her attention if she or he is to reach perfection and fulfil his or her duty as an itinerant religious teacher in the wake of Yešūc.

¹⁷ “Umetul d’emar Moran: dman dnešre’ had men holeyn puqdone’ z’ure’ una’lep labnaynošo’, bširo’ netqre’. Law mešro’ šore’ ant lholeyn puqdone’ z’ure’; qo’em’ ant brawrbe’, mi’rab yoreb’ ant men haw puqdone’ z’uro’ uqo’em’ ant brabo’. Modeyn mo’ dahwo’ noš gabro’ metul dlo’ yoneq ḥalbo’ dyalude’, mbaṭolu mbaṭel leh ḥalbo’. Ḥos.” *Ibid.*, 282; translation by the author of the present paper.

¹⁸ As René Roux puts it, “In spite of the importance of the distinction between upright and perfect, our author makes it clear that these are just two levels within a path of spiritual growth.” (“Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps,” in Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen, eds., *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps* [Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004], 118.)

3. CONCLUSION

In tendency, this polarizing interpretation of the *Christos-logia* and the Pauline maxims implies the possibility that the *gmire*’ will regard themselves as more significant in the kingdom of the heavens – *bmalkut dašmāyo*’ – while the *mhile*’ will appear as potentially worthless. But the anonymous preacher somehow strikes a delicate balance between drawing this explicit conclusion *and* reminding the perfect that they are there for bailing out on those in intellectual, moral or physical need after all. In Homily XI, both this tendency toward self-glorification and the reversal towards humility and service are perceivable. One of the reasons why Michael Kmosko, the editor of the Syriac original made a connection between the theology of the *Book of Steps* and the Messalian tradition was this very apparent move to self-elevation above what may be designated as the “common church.”¹⁹ However, the reason why Arthur Vööbus, as early as in 1957, strongly rejected Kmosko’s interpretation²⁰ and, more recently, Sebastian Brock argued that the *Liber graduum* on the whole is not an exponent of Messalianism, is the opposite tendency of self-limitation and subordination which is also present in this very homily.²¹ The following Homily XII *On the hidden and public ministry of the*

¹⁹ As a matter of fact, however, not even Dr Kmosko labels the doctrine of the *Book of Steps* crudely as “Messalian;” as early as in 1903, he makes it clear that “perspexi doctrinam Libri Graduum proxime ad Messalianorum commenta accedere, licet sententiae auctoris a nefaria hypocrisi monachorum Messalianorum iam ipsa asceseos sinceritate, virtutum vero studio, honesto animi candore auctoris longe abesse viderentur” (*Patrologia Syriaca*, Vol. 3, Kmosko, ed., *Liber graduum*, 5*). Then again, consider what he says on page cxliv: “Ex dictis hucusque tuto asseri potest cum Messalianorum tum L<ibr>i G<raduum> errores diversis quidem principiis inniti, fructus tamen eiusdem speculationis theologicae esse, ab eadem vi motrice interna productos. Hinc non est mirum in L<ibr>o G<raduum> quoque inveniri semina eiusdem doctrinae perversae ex qua antinomismus periculosus Messalianorum germinavit.” Further down, on page cxlix he affirms “L<ibr>i G<raduum> doctrinam a sententiis impiis Messalianorum duabus generationibus abesse, ita ut si Messaliani circa annum 370 prodierint, L<ibr>i G<raduum> origo circa Concilium Nicaenaeum ponenda videatur.” At the end of the day, he argues that the much earlier *Book of Steps* contains such ascetic and dogmatic principles which could give rise to the Messalian doctrines (cf. also page cxxxix).

²⁰ As Arthur Vööbus sharply put it, “the negative stand taken by the Messalians against the sacraments and the institutions of the church cannot be found in the *Ketābā demasqātā*,” on the contrary, “when we consult the document itself as to the Messalian origin we are led to the conclusion that the assertions hardly bear examination. There is not only nothing of the doctrines and views ascribed to the Messalian movement, but positively the document unfolds such a theological structure which leaves no room for the Messalian teachings.” (*History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* [Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958], 181 and 183.)

²¹ Sebastian Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987), 42: “The *Book of Steps* has a number of features in common with the Macarian Homilies. . . Both works have been claimed as Messalian by modern scholars (including M. Kmosko, the editor of the Syriac text of the *Book of Steps*) but. . . it seems preferable to see these texts as the product of charismatic communities out of which Messalian tendencies were liable at times to emerge.” – But as it can be seen from the preceding footnote, Dr Kmosko, in effect, did not peg the *Book of Steps* as “Messalian” without qualifications.

church displays the same dichotomy or antagonism – a move away even from the established church, from sanctified hierarchy, and yet again, a movement of self-subordination and submittal to ecclesiastic structure and sanctification. It is hereby clear that the *Book of Steps*, and the monastic community behind it, in its hermeneutical teaching as well as in other, more practical theological doctrines, is just wandering on a borderline between detachment from the universal body of believers, considering itself as hovering above church structure in terms of significance and moral perfection, on the one hand; *and*, on the other, between accepting ecclesiastic order and considering itself only as the head or eye of the universal body of believers, the *avant-garde* of the church whose task it is to lead up the rest of the believers onto the steep road that leads directly to the heavenly city of the Anointed One (on this, see Homily XIX).

As Sebastian Brock, in his masterly *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, abandons M. Kmosko's Messalian interpretation of the *Book of Steps*, he points out that the community behind this collection, instead of being totally Messalianistic in its practical theology, probably was just one which could emit, from time to time, smaller groups with outright Messalian messages. Apparently, Homily XI is a sermon where we clearly perceive tokens or signs of this internal dogmatic struggle – there may be, as it were, seeds of Messalian thinking embedded here and there in the text but they are not allowed to develop further than the stage of an insinuation or hint. While Brock relies on Homily XII of the collection to prop up his thesis, we may add that to all intents and purposes, Homily XI displays the same symptoms as Homily XII and may be adduced to corroborate the Brockean interpretation.

The ultimate context to this hesitation and balancing is the opposition of the “small church” of the elect few and the “big church,” hierarchic, authoritative, and sanctified, of all the rest of the believers. This opposition or at least antagonism is discussed, among others, by Alexander Golitzin in the Syrian chapters of his *Et introibo ad altare Dei*,²² which points out that Pseudo-Denys the Areopagite's (*floruit cca 500*) *Ecclesiastic Hierarchy*, at least in its opening chapters, also takes sides in this same debate around the bounds of ecclesiastic authority and the essence of churchdom.²³ By and large, this

²² Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1994), 371–373.

²³ As the very opening sentence of the *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* says, “Ὅτι μὲν ἡ καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχία... τῆς ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως, ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμᾶς ἀποδείξει λογίων χρητῶν τῆς ἱεράς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις.” – In other words, the ecclesiastic hierarchy is inspired and operated by God; and I/2 adds that “τοὺς τε ὑποβιβηκότας ἔπρασθαι μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἀνατείνειν δὲ τοὺς ἥττους ἐπὶ τὰ πρόσω, τοὺς δὲ καὶ προῖέναι καὶ ὡς δυνατὸν ἐτέροις ἡγεῖσθαι, καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἀρμονίας τοῦ ὄντως ὄντος καλοῦ καὶ σοφοῦ καὶ ἀγαθοῦ μετέχειν ἕκαστον ὅση δύναμις.” – That is, only the hierarchically superior person is empowered to convey the salvific grace of God – there is no shortcut to obtain that grace by any other means.

is the age-old dilemma of institution versus *charisma* in the church. In the history of that problematique, the *Book of Steps*, conscious of the religious fervour, valour, and dedication of the community behind it, just eyeballs a radical stance but exercising self-control, ultimately distances itself from it.

BIBLIOGRAPHY

- Baumstark, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922.
- Brock, Sebastian. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987. (Cistercian Studies, Vol. 101)
- Dörries, Hermann et al., eds. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: De Gruyter, 1964. (Patristische Texte und Studien 4)
- Golitzin, Alexander. *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonikē: Patriarkhikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1994. (Analecta Vlatadon № 59)
- Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage – online edition:
<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Book-of-Steps>
- Heal, Kristian S. and Robert A. Kitchen, eds. *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2014.
- Kitchen, Robert A. and Martien F. G. Parmentier, eds. *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004. (Cistercian Studies, Vol. 196)
- Maloney, George A., transl., ed. *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. New York: Paulist Press, 1992.
- PG = *Patrologia Graeca*
Patrologia Syriaca – Malponuto' d'abohoto' suryoye'. Vol. 3. Michael Kmosko, ed. *Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum*. Parisiis: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926.
- Roux, René. “Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps,” in Heal, Kristian S. and Robert A. Kitchen, eds. *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps*, 99–118.
- Stewart, Columba. “Working the Earth of the Heart.” *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Theodoret of Cyrrihus. *A History of the Monks of Syria*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2008. Translated by R. M. Price. (Cistercian Studies, Vol. 88)
- Virtual Hill Museum and Manuscript Library – Online repository of Syriac manuscripts:
<https://www.vhmm.org/readingRoom>
- Vööbus, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 184 – Subsidia, tome 14)
- Westerhoff, Matthias. *Das Paulusverständnis im Liber Graduum*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008.

John Manabu AKIYAMA

**THE *CATENA AUREA* AND THE EASTERN THEOLOGY
– WITH SPECIAL REFERENCE TO THE HUNGARIAN TRANSLATION OF
THE *CATENA AUREA* –**

I. INTRODUCTION: *CATENA AUREA* AND ST. THOMAS AQUINAS

In the year 2000, the anniversary first volume of the Hungarian translation of the *Catena Aurea* (of the Gospel according to Matthew), edited by St. Thomas Aquinas, was published (Benyik–Lázár 2000). The “Catena”, which means “chain” in the original Latin, a genre of the ecclesiastical literature in the ancient and medieval time, is a collection of citations from the church fathers, who had commentated into each section of the Bible, especially of the Gospels. St. Thomas Aquinas, born in 1225, joined the Order of Dominicans (*Ordo Praedicatorum*) in 1244; from 1251 to 1259 he gained his experiences in Theology in Paris. Thereafter, when he was staying in Italy, he received an intention from Pope Urbanus IV (1261–64) to try to investigate the possibility of union between the Greek and the Latin churches.

The Council for this dialogue between the two churches was realized in the Council of Second Lyon, in 1274: the main subjects of this Council were, indeed, not only the Crusades and the Procedure of the Conclave, but also the Union with the Greek Church (Jedin 2009: 58–59). St. Thomas Aquinas, however, on the way of his journey from Naples to Lyon, died in the monastery of Fossanuova near Rome, on March 7th in 1274. Therefore, he could not participate in the Council.

In any way, under the intention of the Pope Urbanus IV, St. Thomas finished editing the *Catena* on the Gospel according to Matthew first in 1263–64. Before getting work on the other sections of the *Catena*, Mark, Luke and John, however, a new material was added to him: the commentary on the four Gospels written by Theophylact of Ohrid, (Euboia 1050 – Ohrid 1126), one of the byzantine church fathers. Consequently, St. Thomas accomplished the *Catena* on the Gospels according to Mark, Luke and John between 1265 and 1268, consulting the Commentary of Theophylact on these three Gospels. Because of this development, as a result, although St. Thomas’ *Catena* on the Gospel according to Matthew did not include the Commentary of Theophylact, in his *Catena* on the Gospels according to Mark, Luke and John we can find many commentaries written by Theophylact.

In the *Catena Aurea* Theophylact is cited from his Commentary on Mark 359 times, on Luke 416 times and on John 242 times (Conticello 1990). This number shows that among the Greek fathers Theophylact is cited most often after Saint John Chrysostom (344–407).

2. THEOPHYLACT OF OHRID

Here, we would like to take a glance at the biography of Theophylact. He was a disciple of Michael Psellos (1018–81), a famous Byzantine philosopher. Theophylact, after served as deacon in the temple of Hagia Sophia, became a tutor of Constantine Doukas, son of the emperor Michael VII (1071–78). In those days Theophylact wrote *Mirror of Princes* (1085/6) for Constantine. Besides, Theophylact wrote a panegyric of Emperor Alexios I (1081–1118), who became the actual originator of the Comnene dynasty (1185–1204). However, Theophylact's sympathies lay with Mary, Michael VII's widow, because the "Usurper" Nikephoros III (1078–81) forced Michael to resign from the throne, and married his predecessor's wife. Theophylact, since he was appointed to Bulgaria, tried to protect his flock of faithful against the excesses of emperor's tax-collector. Thereafter he became "primate" of Bulgaria, Metropolitan of Ohrid (from 1088 or 1089 to 1108; Beck 1959:520). This stay in Bulgaria amended his partiality to the Greeks fortunately. Probably his experience in those days was the reason of the fact, that in his writing *Against the errors of the Latins* (*De iis quorum Latini incusantur*, c.1112; PG126. 221B–250B), Theophylact gave proof of his tolerant behavior towards the practice of Latins in the state of confrontation between Kerularios (Patriarch of Constantinople, 1043–58) and Leo IX (Roman Pope, 1049–54); he sincerely criticized those Greeks who were against Latins exceedingly (Papadakis–Meyendorff 2002: 345–346). In all probability, he was the most prolific exegete of the Greek patristic tradition in the middle age: in addition to the commentaries on the four Gospels, he edited commentaries on the Psalms, on the Books of the Prophets and on the Letters of the Apostles. Among the people in the byzantine period, Theophylact, who lived in the period after the schism between the Greek and Latin church in 1054, though did not admit the "filioque" doctrine, yet as a relatively moderate theologian, was considered to be an appropriate person for the theological and political dialogue between the Western and Eastern world in those days.

3. ON THE BACKGROUND OF THE ACCEPTANCE OF THEOPHYLACT'S COMMENTARIES INTO THE *CATENA*

We know that the section of the *Catena* on the Gospel according to Matthew ends with the sermon of the Great Leo, Roman Pope (440–461). Its sections on the Gospel according to Mark and Luke, on the other hand, end with the commentary of the

above-mentioned Theophylact. The section of the Gospel according to John in the *Catena*, however, ends with a Homily of Saint John Chrysostom. Probably the reason of these facts will be: first of all, each final part of the four Gospels should be ended with the doxological blessing with “Amen”. Just as we have mentioned above, on the one hand, although Theophylact commented on all of the four Gospels, when Thomas edited the section of the Gospel according to Matthew in the *Catena*, he had not acquired yet this part of commentary of Theophylact. On the other hand, though St. Thomas loved the Biblical Homilies of John Chrysostom very much, John Chrysostom wrote a Homily only on the Gospel according to Matthew and John. In relation to the question, why St. Thomas did not choose John Chrysostom, but Leo the Great for concluding the section of Gospel according to Matthew in the *Catena*, it will probably be the answer, that St. Thomas, who received the intention of the Roman Pope of that time, Urbanus IV, ended the first part of the *Catena* with the blessing of an ancient Roman Pope Leo the Great. On the other hand, with regard to the question, why St. Thomas did not choose Theophylact, who also ended his commentary of the Gospel according to John with “Amen”, but John Chrysostom, probably the answer will be that St. John Chrysostom was more famous and important as a theologian than Theophylact. In any way, St. Thomas Aquinas chose Theophylact for the purpose of ending the section of Mark and Luke in the *Catena*. This fact shows with certainty that Thomas Aquinas esteemed highly the commentaries of Theophylact as those of a theologian and a church father who inherits truly the byzantine spiritual tradition.

4. ON SOME VIEWPOINTS OF THE EASTERN THEOLOGY

The commentary of Theophylact, just as we have mentioned above, not only contains his homilies on the Gospel according to Matthew or according to John, on both of which John Chrysostom, too, had already written, but also on Mark and Luke. It seems that the commentaries on these two Gospels were relatively rare, especially in the works of the ancient and medieval Western church fathers. However, this rareness will be perhaps caused by the fact, in reverse, that in the period of Theophylact, the reading of the eleven passages chosen from the four Gospels, which announce the resurrection of Jesus, had been already established within the circle of the Greek fathers, in the morning service on Sunday. That is to say, in the Matins, or the Morning prayer, of the byzantine rite on Sunday, those passages are read one by one every week, at intervals of eleven weeks, even today: one from St. Matthew (28.16–20), two from St. Mark (16.1–8; 16.9–20), three from St. Luke (24.1–12; 24.12–35; 24.36–53) and five from St. John (20.1–10; 20.11–18; 20.19–31; 21.1–14; 21.15–25). This portion for reading the Gospels on the resurrection of Jesus is the holiest part of the Matins (Ivančo 1999:234–236). In relation to this matter, we can be convinced on the basis of our present practice, that by the middle of the 11th century, both the Emperor Constantine

VII Porphyrogenites (†959) had already drawn up the eleven “Songs of Light” of the Matins on Sunday (Ivancsó 1999:251), and the Emperor Leo VI (†911), father of Constantine Porphyrogenites, had already compiled the eleven “Evangelical Sticheras” of the Matins on Sunday (Ivancsó 1999:254). Based on these facts, it will be apparent that the eleven passages chosen from the four Gospels, which announce the resurrection of Jesus, in 11th century, already got into the Matins on Sunday. This number of “eleven” appears without doubt in relation to the Gospels of resurrection, the Songs of Light and the Evangelical Stichiras. So, we can assume that Theophylact wrote commentaries on all of the four Gospels, since all of them are of the same importance alike as the materials to be read in the Matins of the byzantine rite.

In the following chapters, we would like to examine chiefly on the citations from Theophylact in the *Catena*, in what kind of thoughts St. Thomas Aquinas cites them. When we find some omissions made by Thomas, we would like to pay attention to his special intentions in the background of them.

5. SYNERGY: MARK 16:20

We would like from here to choose some passages especially related to the resurrection of Jesus from the four Gospels in the *Catena*: our aim is to clarify the method of Thomas in editing the *Catena*, based on his interpretation of the texts of the Gospels.

First, about the passage in the Gospel according to Mark, which announces the resurrection of Jesus: Mark 16:20.

The text of the Gospel runs as follows (Mk 16:19–20):

19) “And so the Lord Jesus, after he had spoken to them, was taken up into heaven; there at the right hand of God he took his place, 20) while they, going out, preached everywhere, the Lord working with them and confirming the word by the signs that accompanied it”.

The original Greek text reads as follows (Mk 16:20):

“ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργούντος καὶ τὸν λόγον βεβαιούντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων”.

In the end of this text of the Gospel according to Mark we can find a reference to the doctrine of “synergy” (“τοῦ κυρίου συνεργούντος”). This doctrine belongs to one of the characteristic viewpoints of the Byzantine or the Greek church fathers.

How does it run the text of the *Catena*? Theophylact’s citation begins from the right column on the page 280 of the *Catena* (Busa, 1980):

Th:] “vel omni creaturae, idest credenti et non credenti, sequitur qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. non enim sufficit credere: nam qui credit et nondum est baptizatus, sed catechumenus, nondum est perfecte salutem adeptus”. (PG 123:680C)

Gregorius and Beda follow this sentence. And after them, Theophylact runs again as follows:

Th:b] “hoc est, dispergent intellectuales, sicut illud lucae: calcabitis super serpentes et scorpiones, intellectualiter intelligitur. potest autem intelligi de sensibilibus serpentibus, sicut etiam paulus a vipera nullum habuit nocumentum. sequitur et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit. multa talia facta in historiis legimus: multos namque venena bibita christi munita signaculo laedere non valebant. (sequitur super aegros manus imponent, et bene habebunt.)” (PG 123:680CD–682A)

After this sentence of Theophylact (Th:b]), Gregorius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Augustinus, Beda, Gregorius and Augustinus follow, and following them, Theophylact’s citation runs again:

Th:d] “sciendum est autem et hic, quod sermo per opera confirmatur, sicut in apostolis tunc operationes confirmabant sermonem, sequentibus signis. fiat autem, o christe, ut nostri sermones quos de virtute dicimus, per opera confirmentur et actus; ut tandem simus perfecti te cooperante in omnibus verbis et operibus: quia te decet et sermonum et operum gloria. amen”. (PG 123:682AB)

In this manner, the *Catena* on the Gospel according to Mark ends with this citation from Theophylact (Th:d]). However, between these b] and d] citations, we find a passage cited from Theophylact as follows (Th:c]). The Latin translation on the edition of Migne runs:

Th:c] “Etiam si mortale quidam biberint, non nocebit eis. Saepe autem haec facta sunt, ut in historiis invenimus. Multi enim et venenum bibentes, per signaculum crucis illaesi conservati sunt. Haec autem cum dixisset, assumptus est, et sedet a dextris Dei. Illi (sc. apostoli) autem praedicaverunt ubique Domino, inquit, cooperante, et sermonem confirmante per sequentia signa. Vides ubique nostra primum, deinde Dei adiutorium. Cum enim nos operamur, et principium dederimus, Dominus cooperatur, ita si nos non dederimus occasionem, non cooperatur”. (PG 123:682AB)

Namely, Thomas omitted the passage c] of Theophylact, in which Theophylact emphasizes the doctrine of “synergy” (“Domino cooperante” and “Dominus cooperatur”). In addition, Theophylact puts stress on this doctrine with these words: “si nos non dederimus occasionem, non cooperatur (sc. Dominus)”. Thomas, however, omitting this sentence of Theophylact, fills up this space with the citations from the Latin church fathers: these citations are generally related to the theme of “word and action” without exception. This theme, on the other hand, is fortunately common to the Latin fathers and Theophylact (Th:c] “praedicaverunt”). Therefore, there is no gap in the argument of the *Catena*. We would like to pay attention to the fact that the theme of “laudare, benedicere, praedicare” characterizes the spirituality of the Dominicans.

6. ANOINTMENT AND MYSTAGOGY: LUKE 24:47

Next, we would like to treat the passage chosen from the Gospel according to Luke: Luke 24:47. This passage belongs to the farewell speech of Jesus.

47) “(Then Jesus told them:) and that, in his name, repentance for the forgiveness of sins would be preached to all nations, beginning from Jerusalem”.

The original Greek text reads as follows:

47) “(καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι ...) καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη – ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ.”

How does it run the text of the *Catena*? Theophylact’s citation begins from the central column on the page 366 of the *Catena* (Busa, 1980):

Th:e] “alioquin quomodo eorum anima turbata et vacillans, circa christi mysterium studuisset? sed et verbis eos docuit; sequitur enim et dixit eis, quoniam sic scriptum est, et sic oportebat christum pati, scilicet per lignum crucis.” (PG123:1124B)

Afterwards, following this passage of Th:e], Beda and Eusebius come, and after them, a passage of Theophylact follows:

Th:f] “in hoc vero quod dicit poenitentiam et remissionem peccatorum, etiam de baptisate meminit, in quo per depositionem priorum scelerum subsequitur venia peccatorum, sed quo pacto intelligitur in solo christi nomine baptisma fieri, cum alibi mandet hoc fieri in nomine patris et filii et spiritus sancti? et primo quidem dicimus, quod non intelligitur quod in solo christi nomine fiat baptisma, sed quod christi baptisate aliquis baptizetur, idest spiritualiter, non iudaice, nec tali quali iohannes baptizabat ad solam poenitentiam, sed ad spiritus almi participationem; sicut et christus in iordane baptizatus ostendit spiritum sanctum in specie columbina. porro baptisma in christi nomine, idest morte christi, intelligas: sicut enim ipse post mortem triduo resurrexit, sic et nos ter in aquam mergimur, et consequenter emergimur, incorruptibilitatis spiritus arrham recipientes. hoc etiam christi nomen continet in se et patrem quasi unctorem, et spiritum quasi unctionem, et filium quasi unctum, scilicet secundum humanam naturam. non autem decebat amplius bipartitum esse humanum genus in iudaeos et gentiles: et ideo, ut omnes in unum uniret, mandavit incipere sermonem a ierusalem et ad gentes terminari; unde sequitur incipientibus ab ierusalem”. (PG123:1124BCD)

In the middle of this long passage cited from Theophylact, we can find some sentences added or omitted by St. Thomas Aquinas. The order of the words does not agree either. In relation to this passage, however, we would like to pay attention to the fact that St. Thomas added the sentence “scilicet secundum humanam naturam”. We cannot find this phrase in Theophylact’s original text. Namely, we can suppose, this additional phrase means that according to the interpretation of the *Catena*, the word “unctum”, that is, “anointed”, is related to the scene of “the anointing of Jesus” described in John 12.3, for example, or to the comprehension of Gregory of Nyssa (335–394), who explained it in his *Homiliae in Canticum canticorum* (e.g., *Hom.* VI, X, XII). According to the theological interpretation of Gregory of Nyssa, the anointment is effective for the death of the earthly elements of a man (GNO VI: 347). For the Latins, too, the theology of anointment will be a very rich spiritual treasure.

However, according to the original text, Theophylact probably thought in this context that the word »Χρίστος«, which is a verbal adjective form in passive meaning of the verb «χρίνειν», means at a time 1) the doer (pater), 2) the action (spiritum) and 3) the sufferer (filius) (PG123:1124D). We would like to think that this passage (Th:f) may become a basic point for the doctrine of “filioque” for the Latins. But Thomas did not think thus, but probably he really knew that this is only a passage in relation to the verbal expression. It is possibly the reason why St. Thomas intentionally added the explanative words “scilicet secundum humanam naturam”.

7. PROCESSION OF THE HOLY SPIRIT FROM THE FATHER: JOHN 15:26

Next, we would like to deal with a passage chosen from the Gospel according to John: John 15:26.

26) “When the Paraclete comes, whom I shall send to you from the Father, the Spirit of truth who issues from the Father, he will be my witness”.

The original Greek text reads:

26) “Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· 27) καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς μετ’ ἐμοῦ ἐστε”.

How does it run the text of the *Catena*? Theophylact’s citation begins from the end of the central column on the page 425 of the *Catena* (Busa, 1980):

Th:g] “et alias quidem patrem dicit mittere spiritum; nunc autem cum se missurum dixit, aequipollentiam denotat. ne autem censeretur reniti contra patrem, velut ab alia potestate transmittens spiritum, addidit a patre; quasi acceptante patre, et pariter destinante. cum autem audis quod procedit, ne intelligas processum missionem esse illatam extrinsecus, qua mittuntur administratorii spiritus; sed quoddam differens, et exceptae actionis proprium processum appellat uni principali spiritui attributum: originalis enim consistentia spiritus est processus. non ergo procedere pro mittere sumendum est, sed ex patre naturalem essentiam obtinere”. (PG124:205CD)

In regard to the original text of Theophylact, we can find an intentional omission from the original in the text of *Catena*. That is to say, between the word “destinante” and “cum” in the citation above from Theophylact, there is an omission. The omitted text in the original Greek is:

Th:h] “Ὅ γὰρ ἐξ οἰκείων κόλπων αὐτὸς προῖεμαι τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Πατρὸς δι’ ἐμοῦ χορηγεῖται”. (PG124:205C)

This sentence reads in the Latin edition of Migne:

Th:i] “Non enim ex proprio sinu ipse prius mitto, sed a Patre per me (sc. Jesus) supeditatur”.

In the *Catena*, following the passage Th:g], a citation from *Tractatus in Johannem* of Augustine runs (*In Johannem Tractatus* 99: cap.16.13; PL35, 1888,6–1890,9). This passage from Augustinus emphasizes the “filioque” procession of the Holy Spirit.

The passage of Theophylact, which Thomas Aquinas omitted (Th:h]), clarifies the procession of the Holy Spirit from the Father through the Son. It does not agree with the doctrine of “filioque” at all. Thomas, in citing Theophylact, intentionally omitted such a passage that is inconsistent with the Latin doctrine.

8. TO THE GOSPEL ACCORDING TO MATTHEW

Through the investigation above, we could probably make clear that in relation to the matter, which is characteristic of the Byzantine theology, St. Thomas Aquinas saw carefully to it that the citations from Theophylact may not interfere especially with the doctrine of “filioque”.

In this paper, we have tried to clarify from what viewpoint St. Thomas Aquinas cited the commentaries of Theophylact especially: in relation to Mark 16:20, Thomas omitted the expression related to the doctrine of “synergy”; with regard to Luke 24:47, Thomas guides the readers to the mystic theological thought, which is characteristic of the Eastern Theology. As regards John 15:26, on the other hand, Aquinas omitted a passage, full of risk for the Latin readers, related to the procession of the Holy Spirit. In general, we may say that St. Thomas Aquinas, though did not spurn the doctrines of the Eastern Theology, but omitted the statements which express those doctrines characteristically, lest they should not impede the Western readers. The works of Theophylact, in the coming ages, were regarded incidentally as useful by the so-called “Unionists”, for example, in *De unione ecclesiarum veteris et novae Romae* of John XI Bekkos (Patriarch of Constantinople 1275–82, PG141,15–156; Dräseke 1901:524–529).

In the present circumstances, however, just as we have mentioned in the beginning part of this paper, we have a new Hungarian translation of the *Catena* on the Gospel according to Matthew. We cannot find any citation from Theophylact in it. Therefore, we would like to try to find a method, how we can read the *Catena* on the Gospel according to Matthew in a valuable way for us.

9. THE SPIRIT OF THE FATHER: MATTHEW 10:20

We find such a passage in the Gospel according to Matthew, which we may compare to the above-mentioned passage of John (15:26: “When the Paraclete comes, whom I shall send to you from the Father, the Spirit of truth who issues from the Father, he will be my witness”): Matthew 10:19–20.

19) “But when you are handed over, do not worry about how to speak or what to say; what you are to say will be given to you when the time comes, because it is not you who will be speaking; the Spirit of your Father will be speaking in you”.

The text of this passage runs in the original Greek:
“Οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν”.

In the *Catena*, Thomas cites a sentence of Remigius (“R”: 841–908) here:
R) “duo autem dicit: quomodo aut quid; quorum unum refertur ad sapientiam, alterum ad oris officium. quia enim et ipse subministrabat verba quae loquerentur, et sapientiam qua ea proferrent: non fuerat necesse sanctis praedicatoribus cogitare quid loquerentur aut quomodo”.

We would like to pay attention to the last sentence. Its meaning is: “For a preacher of the Saint Word it is not necessary to be worried about what or how he will speak”. Although Theophylact could have related this passage of the Gospel with the precession of the Holy Spirit, we cannot find any mention of such a matter in his commentary (PG123:140). St. Thomas Aquinas, when he edited the *Catena* on the Gospel according to Matthew, did not take any account of the commentary of Theophylact. Therefore, we can think that Thomas could deal with the message of the Gospel according to Matthew more freely and frankly, being faithful to the Dominican spirituality, than in the other three Gospels. Since St. Dominicus de Guzman (1170–1221) appreciated highly the Gospel according to Matthew (Mahoney 1975, 1302 [August 8]), it is surely suitable for the divine will that the Hungarian translation of the *Catena* on the Gospel according to Matthew was published first.

10. CONCLUSION

As we mentioned above, St. Thomas Aquinas refers to the obligation of the Dominicans “preaching” in every part of the *Catena*. We can find this word, for example, both in a passage of Remigius (R) and in Theophylact (Th:c]). If we can realize, just as the Evangelist Matthew mentioned, this action of “preaching” by the grace of the Spirit of the Father, this spirituality will be consistent both with that of the Dominicans or of the western tradition, and with the heritage of the byzantine church fathers. This motto is the last aim of the slogan for the Dominicans (“laudare, benedicere, praedicare”). In the conclusion of this paper, we would like to recollect again this slogan for the Dominicans, the aim of which is identified with that of another motto of them (“contemplata aliis tradere”).

BIBLIOGRAPHY

- Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München: C. H. Beck, 1959.
- Benyik György (ed.) & Lázár István Dávid (trans.), *Aquinas St. Thomas: Catena Aurea I: Kommentár Máté evangéliumához*. Szeged: JATEPress, 2000.
- Busa, Roberto (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 5: Commentaria in Scripturas*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- Conticello, Carmelo Giuseppe, «San Tommaso ed i Padri: la Catena aurea super Ioannem», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 65(1990), 32–92.
- Dräseke, Johannes, „Theophylact’ Schrift gegen die Lateiner“, *BZ* 10(1901), 515–529.
- Gál Ferenc, *János evangéliuma*. Budapest: Szt. István Társulat, 2008.
- Ivancsó István, *Görög Katolikus Liturgia*. Nyíregyháza: Szt. Atanáz Hittudományi Főiskola, 1999.
- Jakubinyi György, *Máté evangéliuma*. Budapest: Szt. István Társulat, 1991.
- Jedin, Hubert, *A zsinatok története*. Budapest: Ecclesia, 1978, 2009².
- Kazhdan, Alexander P. (ed. in chief), *The Oxford Dictionary of Byzantium* 3 vols. Oxford, 1991.
- Kocsis Imre, *Lukács evangéliuma*. Budapest: Szt. István Társulat, 2007.
- Mahoney, James P. (concordat), *The Liturgy of the Hours according to the Roman Rite IV: Ordinary Time, Weeks 18–34*, New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- Martos Levente Balázs, *Márk evangéliuma*. Budapest: Szt. István Társulat, 2014.
- Papadakis, Aristeides – Meyendorff, John, *A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése*. Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 1994, 2002².

D. Francois TOLMIE

THOMAS AQUINAS'S INTERPRETATION OF THE *LETTER TO PHILEMON*

I. INTRODUCTION

For some reason, Thomas Aquinas's Biblical commentaries have not attracted much interest from scholars for a long time. In fact, it seems as if they tended to overlook his contribution as an exegete even though it forms an integral part of his vast theological contribution.¹ Fortunately, this situation is slowly being rectified. Recent studies of Aquinas's Biblical commentaries have brought important characteristics of his exegetical approach to light: he focused mostly on the literal sense of the text, typically sticking closely to the text and concentrating on the theology of the text; in his exegesis, he carefully invoked and tried to reconcile the interpretation of other parts of Scripture and the views of early Christian authorities; he often offered detailed divisions of the Biblical writings or parts of them; he was concerned about the precise meaning of terms and expressions in the text and often defined them clearly in order to explain the meaning of the text as accurately as possible; he ignored what he regarded as not relevant for understanding the theology of the text; and he sometimes introduced brief "disputed questions" in his comments to focus attention on particular theological issues.²

Aquinas had a very high appreciation of Paul. This is in particular clear from the metaphors that he used in describing Paul. Franklin T. Harkins³ draws attention to the following: Aquinas described Paul as a "vessel of election" (Acts 9:15), full of the "precious liquid", namely, "the name of Christ" which he would give to drink to humankind. This he did by imitating Christ's way of life and also by the letters that he wrote.

¹ So correctly pointed out by Thomas Prügl, "Bibelkommentare: Exegese als Theologie," in Volker Leppin, ed. *Thomas Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 199.

² This paragraph is based on Franklin T. Harkins, "*Docuit excellentissimae divinitatis mysteria*: St. Paul in Thomas Aquinas," in Steven Cartwright, ed. *A Companion to St. Paul in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2013), 249–254; Eleonore Stump, "Biblical Commentary and Philosophy," in Norman Kretzmann and Eleonore Stump, ed. *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 255–259; Terence McGuckin, "Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture," *New Blackfriars* 74 (1993): 201–209 and Prügl, "Bibelkommentare: Exegese als Theologie," 202–204, 207–209.

³ Harkins, "*Docuit excellentissimae*," 243.

Another metaphor that Aquinas used to describe Paul is “dove” (from the Biblical story of the flood): it was Paul’s task to carry the name of Christ “in his mouth to the ark of the church by teaching Christ’s grace and mercy in many different ways.”⁴ Aquinas also applied Isaiah 8:1 (“Take up a large book and write it in a human style”) to Paul: he was chosen by Christ himself to convey God’s wisdom to people.⁵

Aquinas was of the opinion that the letters of Paul fulfilled a crucial role in the New Testament. He viewed the New Testament as consisting of three parts: the Gospels (focusing on the *origin* of grace), Paul’s letters (focusing on the *power* of grace) and the rest (focusing on the way in which the power of grace is *exercised*). Thus, for Aquinas, the Pauline letters played a fundamental role in God’s revelation to humankind.⁶

Aquinas also had very specific ideas about how one should understand the relationship between the fourteen letters of Paul (typical of his time, he regarded Hebrews as Pauline). He describes the Pauline letters as follows in the introduction of his commentary on Romans: Paul wrote nine letters to Gentile churches,⁷ four to the prelates and princes of the church,⁸ and one to the people of Israel.⁹ Aquinas regarded the Letter to Philemon as belonging to the second group, namely, the group of four letters addressed to the prelates and princes of the church. Of these, he classified 1 & 2 Timothy and Titus as directed to the *spiritual prelates* of the church, whereas “*temporal masters*” are instructed in the Letter to Philemon.¹⁰

We have Aquinas’s commentaries on Paul’s letters in two formats: *reportationes* and *ordinationes*. The *reportationes* are transcripts of his lectures on Biblical books, taken down by a scribe or a student, whereas the *ordinationes* were written or dictated by himself. In the case of the Pauline letters, his commentaries on Romans, 1 Corinthians 1:1–7:19 and Hebrews 1–11 are usually classified as *ordinationes* and the remainder as *reportationes*, taken down by Reginald of Piperno.¹¹ In the case of the Letter to Philemon, we thus only have a *reportatio*.

⁴ Harkins, “*Docuit excellentissimae*,” p. 244.

⁵ Harkins, “*Docuit excellentissimae*,” p. 244.

⁶ Harkins, “*Docuit excellentissimae*,” p. 240.

⁷ These are: Romans, 1 & 2 Corinthians, Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, and 1 & 2 Thessalonians. See Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11. References are to John Mortensen and Enrique Alarcón, ed. *Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans: Translated by F. R. Larcher* (Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012).

⁸ These are: 1 & 2 Timothy, Titus and Philemon. See Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11.

⁹ Hebrews. See Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11.

¹⁰ Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11.

¹¹ James A. Weisheipl, *Friar Thomas d’Aquino: His Life, Thought, and Works. With Corrigenda and Addenda* (Washington DC: Catholic University of America Press, 1983), 117. The *reportatio* on 1 Corinthians 7:10–10:33 was lost and this part was replaced by a section from the *Postilla* of Pierre de Tarentaise. See Harkins, “*Docuit excellentissimae*,” 241.

Scholars are not sure when Aquinas's commentaries on the Pauline letters were composed/taken down. They generally agree that he lectured on the Pauline letters twice; the second time during his stay at Naples. On the date of his first round of lectures on Paul, however, there is no agreement. Suggestions include his first Parisian period, his stay at Naples and Orvieto, his stay in Rome and his second Parisian period.¹²

Aquinas's interpretation of the Letter to Philemon has not been studied thoroughly by scholars. I could only find two studies on it: Francesca Aran Murphy¹³ discusses it briefly (together with his commentaries on 1 & 2 Thessalonians and Philippians) and Andrzej Kubanowski¹⁴ offers what he calls a "Christianological analysis" of the Letter to Philemon on the basis of Aquinas's commentary on it. In this contribution I will focus primarily on Aquinas's hermeneutical approach to the letter: in other words, *how* he makes sense of it.

2. CHARACTERISTICS OF AQUINAS'S INTERPRETATION OF THE *LETTER TO PHILEMON*

I begin with two introductory comments before discussing the way in which Aquinas approaches the interpretation of the letter.

First, as noted above, Aquinas had a very high appreciation of Paul. This is also clear from some of the remarks that he makes in this commentary. Two examples: (i) In his comments on Paul's self-description as "prisoner" (v. 1), he praises Paul's willingness to be imprisoned for Christ, pointing out that this implied that he was blessed. This statement is supported by quotations from Matthew 5:10, 2 Peter 4:15 and Acts 5:41.¹⁵ (ii) In his discussion of v. 9 (where Paul begs Philemon instead of ordering him), Aquinas stresses Paul's humility.¹⁶

¹² See, amongst others, Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, 372–372; Stump, "Biblical Commentary and Philosophy," 252–255; Daniel E. Flores, "Thomas, the Apostle Paul, and the Summit of Theological Format," *Jos* 17 (2010): 5–7; Jean-Pierre Torrell, "Life and Works," in Brian Davies and Eleonore Stump, ed. *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 17–28 and Harkins, "Docuit excellentissimae," pp. 241–242. For a brief overview of Thomas's career, see my *Pointing out Persuasion in Philemon: Fifty Readings of Paul's Rhetoric from the Fourth to the Eighteenth Century* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 105–106.

¹³ Francesca Aran Murphy, "Thomas' Commentaries on Philemon, 1 and 2 Thessalonians and Philippians," in Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating and John P. Yocum, ed. *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries* (London: T & T Clark, 2007), 194–196.

¹⁴ Andrzej Kubanowski, "Nam frater est, et quantum ad generationem gratiae ... – Analiza Chryzjanologiczna Listu do Filemona w Świelcie *Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem* Lectura św. Tomasza z Akwinu," *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8 (2015): 81–97.

¹⁵ Aquinas, *ad Philm.* 1, §4. References are to John Mortensen and Enrique Alarcón, ed. *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon: Translated by F. R. Larcher* (Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012).

¹⁶ Aquinas, *ad Philm.* 9, §10.

Secondly, at the beginning of the commentary, Aquinas provides a brief description of the *rhetorical situation* of the letter: Onesimus, a servant of Philemon who was an important Christian in Colossae, had fled secretly to Rome where Paul baptised him. Paul then wrote a letter on his behalf.¹⁷ Elsewhere in the commentary Aquinas provides more information: Paul was imprisoned in Rome;¹⁸ Onesimus had taken some of Philemon's possessions with him when he fled, but later turned from evil to a statue of virtue;¹⁹ Paul witnessed the great change that occurred in Onesimus's life;²⁰ although Philemon was an important person, he was used to serving Paul;²¹ Paul usually stayed with him when he was in Colossae;²² and Paul stayed nearly nine years in Rome and wrote the Letter to Philemon at the beginning of his stay in Rome.²³

Regarding the way in which Aquinas approached the interpretation of the letter, the following aspects seem to be the most important:

2.1. In the prologue of the commentary, he offers a very clear *interpretative frame* for understanding the letter. As indicated above, he regarded the letter as aimed at instructing "temporal masters" whereas the other three letters in this group of letters were meant for the spiritual prelates of the church. Aquinas confirms this again in the prologue of his commentary: in this letter, Paul shows how temporal masters should act towards their servants and how faithful servants should act towards their masters.²⁴ Furthermore, Aquinas begins the prologue with a quotation from Ecclesiasticus 33:31, pointing in the same direction: "If you have a faithful servant, let him be to you as your own soul (*anima*): like a brother you must treat him, because in the blood of the soul you have received him". Aquinas further identifies three important aspects of this issue addressed in the letter: what is required of a servant (fidelity), how a master should feel towards a servant (like a friend, as the master feels about his own soul) and how a master should treat a servant (like a brother, since he is a brother in terms of both nature and grace). Aquinas supports these ideas by referring to several other parts of Scripture: Matthew 24:5, Proverbs 20:6, Acts 4:32, Job 31:13, Malachi 2:10, Galatians 3:27 and Matthew 23:8.²⁵

¹⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 1, § 1.

¹⁸ Aquinas, *ad Philm.*, § 4.

¹⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 11, § 17.

²⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 11, § 19.

²¹ Aquinas, *ad Philm.*, 13, § 21.

²² Aquinas, *ad Philm.*, 22, § 29.

²³ Aquinas, *ad Philm.*, 23, § 30. For a discussion of the way in which Thomas interpreted Paul's rhetorical strategy in the letter, see my *Pointing out Persuasion in Philemon*, 110–111.

²⁴ Aquinas, *ad Philm. prol.*, §2.

²⁵ Aquinas, *ad Philm. prol.*, §1.

2.2. Aquinas offers a *detailed division* of the letter. This may be summarised as follows:

Salutatio (vv. 1–3)²⁶

v. 1: Persons sending the greeting²⁷

v. 2: Recipients²⁸ (Philemon is the principal person greeted²⁹)

v. 3: The good hoped for (“Grace to you ...”)³⁰

Narratio (vv. 4–7)³¹

vv. 4–7: Giving of thanks³²

v. 4: Expression of thanks

vv. 5–6: Reason for thanks (love)

v. 7: Reason why he thanks God (great joy)³³

Petitio (vv. 8–22)³⁴

vv. 8–9: The confidence with which Paul asks³⁵

vv. 10–14: *Petitio* itself³⁶

vv. 10–11: The person on whose behalf Paul pleads

Received by spiritual birth

Received by change of habits³⁷

vv. 12–14: *Petitio*

Petitio itself

Response to a question of why Paul did not

keep Onesimus if he was useful to him³⁸

vv. 15–22: Reasons why Philemon should receive Onesimus kindly³⁹

vv. 15–16: On the part of God⁴⁰

vv. 17–19: On the part of Paul⁴¹

v. 17: Declaration of friendship towards Philemon

²⁶ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

²⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

²⁸ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

²⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §5.

³⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

³¹ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

³² Aquinas, *ad Philm.*, 4, §7.

³³ Aquinas, *ad Philm.*, 4, §7.

³⁴ Aquinas, *ad Philm.*, 8, §12.

³⁵ Aquinas, *ad Philm.*, 9, §12.

³⁶ Aquinas, *ad Philm.*, 9, §12.

³⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 10, §15.

³⁸ Aquinas, *ad Philm.*, 12, §18.

³⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 9, §12.

⁴⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 15, §23.

⁴¹ Aquinas, *ad Philm.*, 15, §23.

- vv. 18–19: Offer to pay for damages caused by Onesimus
- v. 20: The function of receiving Onesimus⁴²
- vv. 21–22: From Philemon’s side⁴³
- Salutatio* (vv. 23–25)⁴⁴
 - Greetings from others
 - Greetings from Paul⁴⁵

Aquinas’s division of the letter is much more detailed than that which is found in other commentaries before his, and is the first example of the “university exegesis” of the letter – a term used by Gilbert Dahan.⁴⁶ In such instances, one finds very elaborate and detailed analyses of the text, with scholars making use of epistolographical, rhetorical and theological categories in their description of the text.⁴⁷ Aquinas in particular makes use of categories developed for distinguishing different parts in letters.⁴⁸ The detailed division of the letter that Aquinas offers does not only help readers to get a good grasp of the way in which Paul’s argument is developed in the letter, but also guides them in understanding the function that a particular verse has.

2.3. Aquinas often draws attention to *the theology of the text*. When he discusses such matters, he does not restrict the discussion to this letter of Paul only, but clearly thinks in broader categories. He thus often links the issue to what is found in the rest of Scripture, sometimes also bringing insights from earlier interpreters of the text into the discussion. It should also be noted that Aquinas does not discuss theological issues throughout the commentary; it seems as if he does so only in cases where concepts or notions in the text draw his attention. In some instances, he is satisfied with a brief re-

⁴² Aquinas, *ad Philm.*, 17, §25. Earlier on, v. 20 was identified as *conclusio*. See *ad Philm.*, 4, §7.

⁴³ Aquinas, *ad Philm.*, 15, §23.

⁴⁴ Aquinas, *ad Philm.*, 23, §30.

⁴⁵ Aquinas, *ad Philm.*, 23, §30.

⁴⁶ Gilbert Dahan, “L’exégèse médiévale de l’épître à Philémon,” *AHDL* 85 (2018): 18–19.

⁴⁷ This type of exegesis is also found later in the commentaries of Pierre de Tarentaise and Nicholas of Lyra. See my *Pointing out Persuasion in Philemon*, 111–120, for more detail.

⁴⁸ According to James Jerome Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance* (Tempe Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001), 221–223, the following five parts of a letter were distinguished in the *Rationes dictandi* (an anonymous writing, discussing the principles of letter writing, dated ca. 1135):

Salutatio (Greetings)

Benevolentiae captatio (Securing of goodwill)

Narratio (An account of the matter under discussion)

Petitio (Request)

Conclusio (Conclusion of the letter)

Aquinas uses four of these categories: *Salutatio*, *narratio*, *conclusio* and *petitio*.

mark, but other issues receive more detailed discussion. I begin with two examples of brief remarks offered by him:

In the discussion of the expression *omnes boni* ("all the good") in v. 6, he points out that there is a difference between what people generally regard as good works and what God regards as good works, the reason being that people sometimes do not perform good works correctly. He refers to Proverbs 14:12 ("There is a way that seems right to someone, but its end leads to death") and Ecclesiastes 8:10 ("I saw the wicked buried who were in the holy place when they were still living and were praised for just works"). Aquinas adds that good works are manifested through faith; reward comes from God and he only rewards those who are righteous.⁴⁹ In a brief discussion of Paul's remark in vv. 8–9 that he prefers to beg Philemon rather than commanding him, Aquinas draws attention to the word *pertinet* ("what pertains [to the matter]"), remarking that this means that prelates have the power to command things that are useful to them or the church or the morals of Christianity.⁵⁰

In some instances, Aquinas offers a more detailed explanation: He discusses Paul's reference to Philemon's "love and faith" in v. 5 thoroughly. He begins with a general discussion of the terms. He stresses the importance of love without which nothing is availed (referring to 1 Corinthians 13:1), and continues: faith is also necessary, since one cannot love God without faith; one cannot know God truly without faith. Aquinas also adds that Paul does not mention hope in this instance since it lies midway between love and faith and is thus implied.⁵¹ Like most of the commentators before him,⁵² Aquinas struggles to make sense of the notion of "love and faith in the saints" (*audiens caritatem tuam et fidem quam habes in Domino Iesu et in omnes sanctos*). Linking both love and faith to the Lord Jesus is not a problem: Aquinas remarks that anybody who does not love Christ should be accursed (1 Corinthians 16:22). Furthermore, it is the case that one gets love for the other members from Christ; if one does not love one's brother one does not love the Head (1 Cor. 16:22). Furthermore, Aquinas links faith in Christ to doctrine. He remarks that faith is based on doctrine as far as doctrine is manifested through Christ, since no one has seen God (John 1:18 and 1 John 4:20). However, like other commentators before him, he struggles with linking both love and faith to the saints, in particular the idea of having faith in the saints. He chooses the same option as many of them by interpreting faith in this instance not as referring to faith in the saints. However, he goes about it in a different

⁴⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 5, §10.

⁵⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 8, §13.

⁵¹ Aquinas, *ad Philm.*, 5, §9.

⁵² See, for example, Jerome, *ad Philm.*, 4–6, 89.225–91.263, who understands it as referring to what is written about the saints in Scripture. This explanation was taken over by other commentators such as Alcuin of York, *ad Philm.*, 4–5 (PL 100.1028A), Claudius of Turin, *ad Philm.*, 5 (PL 104.913B), and Hrabanus Maurus, *ad Philm.*, 5 (PL 112.700D–701C).

way. He offers two options for understanding the notion of faith in the saints (without choosing between them): the expression refers either to the faith that the saints had that gave rise to prayers for them, or to faith in the divinity as it was announced by Christ and the saints. We should thus believe not only what Christ said in this regard, but also what the saints said.⁵³

Paul's suggestion in v. 15 that Onesimus has left Philemon for a while so that he might receive him back for ever, offers Aquinas the chance to discuss the notion of providence (an approach found in many commentators before him and going back to Jerome and Chrysostom⁵⁴): God's providence often allows evil things to happen in order that good things may follow as happened with the sale of Joseph (Genesis 45:5).

Aquinas also has a long discussion on the notion of joy (*ego te fruar*) in v. 20. This issue also attracted the interest of Augustine (to whom Aquinas also refers in this section) who distinguished between "joy" and "use" and referred to this verse. In *Doctr. Christ.* 1.22.20 Augustine poses the question of whether humans should regard themselves as things to be *used (uti)* or to be *enjoyed (frui)*. He answers that only eternal things should be enjoyed; everything else should be used. He then raises another question: Should we love other people for their own sakes or for the sake of something else? His response is that we should love them for the sake of God and not for their own sakes, referring to v. 20: Paul specifically refers to enjoying Philemon *in the Lord*, showing that he does not place his hope in Philemon, but in the Lord.⁵⁵ Aquinas rather focuses on the term "enjoy" itself: to enjoy something implies making use of its fruit, thus having something that is delightful and final (*delectable et finale*). He develops both concepts in more detail. Since Philemon will not oppose Paul, he will *delight* Paul. Furthermore: this enjoyment itself is not *final*; it happens in the Lord and he will rejoice in the divine good, God's love.⁵⁶

Finally, two instances in which Aquinas discusses "disputed questions" regarding the interpretation of the letter should be noted (both are introduced in the comments by the term *contra*). In the case of v. 12 (where Paul indicates that he is sending Onesimus back to Philemon), Aquinas points out that this seems to contradict Deuteronomy 33:15, according to which one should not send a slave that has fled back to his master.

⁵³ Aquinas, *ad Philm.*, 5, §9.

⁵⁴ Jerome, *ad Philm.*, 15–16 (97.421–98.438) and Chrysostom, *hom. in Philm.*, 15–16 (340.4–10). Both of them also refer to the example of Joseph.

⁵⁵ See Paul B. Decock, "The Reception of the Letter to Philemon in the Early Church: Origen, Jerome, Chrysostom and Augustine," in D. Francois Tolmie and Alfred Friedl, ed. *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter* (Berlin/New York: De Gruyter, 2010), 282–287, for a detailed discussion of Augustine's distinction between *uti* and *frui*. Decock suggests that Augustine was familiar with Jerome's interpretation of this verse, who, in turn, might have been following Origen's interpretation of this verse.

⁵⁶ Aquinas, *ad Philm.*, 20, §28.

Aquinas's response is that this only applied in cases where the master intended killing the runaway slave.⁵⁷ In the case of v. 22 (Paul's request for accommodation, hoping that he will be granted to them through their prayers), Aquinas mentions the counter-argument that we know that Paul died in Rome and that this seems to imply that his hopes in this regard were dashed. Aquinas responds to this by arguing that Paul was not deceived in trusting God; we should keep in mind that only God knows the future fully. It is true that prophets know future events, but they do not know future events concerning themselves. As an example, he refers to Isaac who was a great prophet but was still deceived by Jacob.⁵⁸

3. CONCLUSION

What have we learnt from this investigation about the way in which Aquinas approached the interpretation of this brief letter of Paul? To my mind, even though we would not agree with some of the ways in which Aquinas interpreted the detail of the letter, it seems fair to say that he interpreted the letter in a responsible and in quite a comprehensive way. His logic is quite easy to follow: He begins by situating the letter broadly within the Pauline letters as a collection, ascribing a very specific purpose to it: this letter was meant to instruct "temporal masters". Although we would not use this terminology today, most exegetes nowadays will indeed agree that this letter offers us important perspectives on how Paul thought that faith in Christ transformed the relationship between masters and slaves. In the prologue of the commentary Aquinas further identified three aspects in this regard: the letter indicates the fidelity required of servants, that a master should feel like a friend towards a servant, and that he should treat a servant like a brother. Once again, we may formulate matters differently nowadays, but Aquinas indeed highlighted central notions in the letters.

That Aquinas thought it necessary to offer such an elaborate division of the text is also testimony to the disciplined way in which he read the text. We may disagree with him about the precise details of such an analysis, but that such a step is essential if one wants to thoroughly grasp a text will be conceded by all exegetes.

Aquinas's deliberate focus on the theology of the text and even on the questions that certain parts of the letter may cause in the minds of his readers should also be lauded. In some instances, we may disagree with the issues that he preferred to reflect on and the way in which he did so, but that this is the primary aim of our investigation of the text is something that is often missed in our time. From the discussion above, it was also clear that he did not restrict his interpretation to this letter only, but read it

⁵⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 12, §19.

⁵⁸ Aquinas, *ad Philm.*, 22, §29.

broadly, in terms of the rest of Scripture and the broader interpretative tradition – an approach that still makes sense today.

All in all, Aquinas’s interpretation of the letter makes sense logically and there is much to appreciate. The only point of criticism that I can raise is that the aspects that he identifies as important in the prologue to the commentary – that the letter is about the fidelity required of servants, that a master should feel like a friend towards a servant and that he should treat a servant like a brother – do not really play any role in his subsequent exposition of the letter. It is as if he leaves these ideas in the prologue and then only concentrates in the rest of the commentary on issues that he regards as important theological matters. That he did not try to link them to the clear guidelines that he provided in the prologue is indeed a pity.

BIBLIOGRAPHY

- Dahan, Gilbert. “L’exégèse médiévale de l’épître à Philémon”. *AHDL* 85 (2018), 7–47.
- Decock, Paul B. “The Reception of the Letter to Philemon in the Early Church: Origen, Jerome, Chrysostom and Augustine” in D. Francois Tolmie and Alfred Friedl, ed. *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, 273–288.
- Flores, Daniel E. “Thomas, the Apostle Paul, and the Summit of Theological Format”. *Jos* 17 (2010), 4–23.
- Harkins, Franklin T. “*Docuit excellentissimae divinitatis mysteria: St. Paul in Thomas Aquinas*” in Steven Cartwright, ed. *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013, 235–263.
- Kubanowski, Andrzej. “*Nam frater est, et quantum ad generationem gratiae ... – Analiza Chryztyanologiczna Listu do Filemona w Świetle Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem Lectura św. Tomasza z Akwinu*”. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8 (2015), 81–97.
- McGuckin, Terence. “Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture”. *New Blackfriars* 74 (1993), 197–213.
- Mortensen, John and Enrique Alarcón, ed. *Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans: Translated by F. R. Larcher*. Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Mortensen, John and Enrique Alarcón, ed. *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon: Translated by F. R. Larcher*. Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Murphy, Francesca Aran. “Thomas’ Commentaries on Philemon, 1 and 2 Thessalonians and Philippians” in Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating and John P. Yocum, ed. *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*. London: T & T Clark, 2007, 167–196.
- Murphy, James Jerome. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. MRTS 227. Tempe Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001.

-
- Prügl, Thomas. "Bibelkommentare: Exegese als Theologie" in Volker Leppin, ed. *Thomas Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 199–211.
- Stump, Eleonore. "Biblical Commentary and Philosophy" in Norman Kretzmann and Eleonore Stump, ed. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 252–268.
- Tolmie, D. Francois. *Pointing out Persuasion in Philemon: Fifty Readings of Paul's Rhetoric from the Fourth to the Eighteenth Century*. History of Biblical Exegesis 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Torrell, Jean-Pierre. "Life and Works" in Brian Davies and Eleonore Stump, ed. *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 15–32.
- Weisheipl, James A. *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works. With Corrigenda and Addenda*. Washington DC: Catholic University of America Press, 1983.

György BENYIK

RASCHI ALS JÜDISCHE QUELLE DER CHRISTLICHEN BIBELINTERPRETEN

I. CHRISTLICHE EXEGETEN UND JÜDISCHE SCHRIFTGELEHRTE

Die christlichen Autoren des Neuen Testaments übernahmen die Hebräische Bibel und zitierten sie hauptsächlich der Septuaginta gemäß. In den christlichen Kanon wurden die Texte der Hebräischen Bibel als heilige Bücher eingegliedert, so daß die heiligen Schriften der Christen sehr starke Bezüge zu denen der Juden haben; und umgekehrt haben die Missionsbewegungen der christlichen Kirche einiges dazu beigetragen, dass der TANAK in noch breiteren Schichten bekannt geworden ist. Außerhalb der Übernahme der Grundtexte haben sich in der alten Kirche viele christliche Bibelininterpreten für die jüdischen Bibelerklärungen interessiert, einige sogar für die Schriften der zeitgenössischen Rabbinen: sowohl Justin der Märtyrer¹ und Aphrahat,² als auch Ephrem der Syre³ und Origenes⁴ aus Alexandrien schöpften viel aus den jüdischen Interpretationen. Selbst in der Sprache der *Vetus Latina* können viele hebräische Spuren entdeckt werden.⁵ Die altkirchlichen Exegeten polemisierten aber auch oft gegen die jüdische Interpretation, und die Madraschim und Haggada galten in ihren Augen oft nur als jüdische Märchen. Als sich dann im 4–5. Jahrhundert n. Chr. Hieronymus in Betlehem dazu vorbereitete, die alttestamentlichen Bücher für die spätere Vulgata ins Lateinische zu übersetzen, lernte er dafür Hebräisch. Er soll sich gar mit Hilfe von

¹ Der Dialog mit Tryphon ist Justins bekanntestes Werk. Zur Analyse seines Verhältnisses zu den Juden siehe Mathijs den Dulk: *Between Jews and heretics: refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. (London / New York: Routledge, 2018).

² In seinem Werk „Demonstratio“ befaßt er sich mit den Juden. Ausführlicher Le Roy Edwin Froom: *The prophetic faith of our fathers: the historical development of prophetic interpretation*. Vol. I. (Washington, D.C.: Review and Herald, 1950).

³ Er schrieb Kommentare zu Gen, Ex, Jos, Ri, 1–2 Sam, 1–2 Kön, 1–2 Chron, Hiob.

⁴ In Origenes' Hermeneutik ist die Wirkung von Philo zu spüren. Und obwohl Origenes öffentliche Dispute mit Juden führte, scheinen seine persönlichen Kontakte zu ihnen freundlich gewesen zu sein (vgl. *De Principiis*, i. 3, 4. §). Und im *Contra Celsum* verteidigt er den jüdischen Glauben gegen die Angriffe der ungläubigen Philosophen.

⁵ D. S. Blondheim, „Essai d'un vocabulaire comparatif des parlers judéo-romans.“ In D. S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina: étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au moyen âge et les anciennes versions*. (Paris, 1925).

Bar Hanina⁶ in die Gattungen der jüdischen Bibelhermeneutik vertieft haben, besonders in die Übersetzung der Psalmen und der prophetischen Texte. Hieronymus hatte also, obwohl er in seinen Briefen oft gegen Juden polemisierte, im Enthüllen der Bedeutungen der hebräischen Texte ein äußerst reges Interesse gezeigt, ähnlich wie Origenes.

2. DIE WESTLICHE, LATEINISCHE THEOLOGIE DES MITTELALTERS

Die Alleinherrschaft der lateinischen Kultur und der scholastischen Philosophie charakterisierte das ganze Mittelalter im Westen und so auch die bedeutendsten Bibelinterpretationen dieser Epoche, z.B. die *Catena Aurea*⁷ des Thomas von Aquin und das *Breviloquium*⁸ von Bonaventura –, aber es gab neben diesem Hauptstrom der Kommentare mit der Zeit auch immer mehr andere Sichtweisen. Über das insgesamt sehr komplexe Bild der mittelalterlichen Bibelhermeneutik muss drei modernen Wissenschaftlern besondere Achtung geschenkt werden: Gilbert Dahan,⁹ Henri de Lubac¹⁰ und Beryl Smalley.¹¹

Die westliche lateinische Klosterkultur vernachlässigte lange Zeit die hebräische Sprache: die hebräischen Texte wurden nur selten herangezogen – und wenn, dann nur zur Korrektur des Vulgatatextes (z.B. Beda Venerabilis,¹² Alcuin¹³). Beda und Alcuin etymologisierten etliche Male nach dem Hebräischen, aber fast immer in den Fuß-

⁶ Rabbi Jose bar Chanina (רבי יוסי בר חנינא) lebte in Israel in der Zeit der zweiten Generation der Amoren.

⁷ Aquinói Szent Tamás: *Catena aurea I. Kommentár Máté evangéliumához*. Übers. Lázár István Dávid és Benyik György. (Szeged: JATEPress, 2000).

⁸ *Sancti Bonaventurae Breviloquium*, adjectis illustrationibus ex aliis operibus ejusdem s. doctoris depromptis. ed. Antonius M. a Vicetia. Freiburg 1881. Eine sehr gründlich kommentierte, die Parallelstellen aufzählende Ausgabe, die von allen mit viel Nutzen benutzt werden kann, die das Breviloquium im Kontext des ganzen Lebenswerkes von Bonaventura lesen möchten. – Szent Bonaventura: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*. Ford. Dér Katalin. (Budapest, 2008). Sehr aufschlußreich noch Marianne Schlosser: „Bonaventura: Breviloquium, Előszó“ in: Oda Wischmeyer (ed.): *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. (Szeged: SZNBKA, 2022), 193–205.

⁹ Dahan, Gilbert: *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècles*, (Cerf, 1999), 490.

¹⁰ Henri de Lubac: *Exégèse médiévale*, 4 vols, (Paris, 1959, 1961, 1964), englische Übers.: *Medieval Exegesis*, trans. Mark Sebanc (vol i), Edward M. Macierowski (vols ii and iii), 4 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998–).

¹¹ Beryl Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages* (1940, 3. Ausgabe Oxford: Blackwell, 1983).

¹² In principium Genesis, usque ad natiuitatem Isaac et eiectioem Ismahelis, libros III. Siehe noch Heinz Meyer: „Die Problematik und Leistung der Allegoriedefinitionen Beda Venerabilis“. In: *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2003): 183–200.

¹³ Sir Frederick Kenyon: *Description from 'Our Bible & the Ancient Manuscripts' by 1895* (4th Ed. 1939). Hier wird eine von Alcuin selbst korrigierte Handschrift vorgestellt. H. H. Glunz: *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon: Being an Inquiry into the text of some English Manuscripts of the Vulgate Gospels*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

stapfen des Hieronymus. Erst im Zeitalter der Kreuzzüge und der Universitätsgründungen wuchs im Westen die Zahl jener, die Hebräisch oder Arabisch konnten: die meisten von ihnen waren infolge der spanischen und anderen Inquisitionen vom Judentum zum Christentum bekehrte Rabbiner, oder solche Dominikaner oder Franziskaner – z.B. Paulos Burgos (1351–1435)¹⁴ –, die die Juden zum Christentum bekehren wollten und Hebräisch nur lernten, um die Juden in ihrer Muttersprache und mit ihren jüdischen Kommentaren konfrontierend überzeugen zu können.

3. RASCHI ALS BRÜCKE ZU DEN CHRISTLICHEN KOMMENTAREN DER HEBRÄISCHEN BIBEL/DES ALTEN TESTAMENTES

Es ist auch aus den oben genannten Gründen sehr reizvoll, die Bibelhermeneutik des Rabbi Jizchak Salomo, kurz Raschi (1040–1105) zu untersuchen.¹⁵ Er hatte eine unglaubliche Wirkung auf die hermeneutische Auffassung der auf ihn folgenden Rabbiner. Seine Person wurde so sehr legendarisch, daß es gar nicht so leicht ist, seine eigentliche Lebensgeschichte präzise zu rekonstruieren.

Das Leben des in Worms geborenen Raschi war in der „christlichen“ Welt des von den Kreuzzügen aufgewühlten Europas ziemlich ruhelos, wie das seiner jüdischen Zeitgenossen allgemein. Den phantastischen Legenden nach soll Raschi Europa, Asien und Afrika bereist, Moses Maimonides (1135–1214) getroffen und in Prag geheiratet haben. Das alles stimmt aber historisch nicht. Was feststeht, ist, daß Raschi zuerst in seiner Geburtsstadt Worms gelernt hat, dann Rabbi wurde und von Weinanbau und -handel lebte. In die Synagoge von Worms soll er zuerst von seinem Vater gebracht worden sein, der bis zu seinem frühen Tode als sein wichtigster Torahmeister galt. Mit 17 Jahren hatte Raschi geheiratet, und bald danach die Wormser Jeschiwa des Rabbis Jakob ben Jakar¹⁶ besucht; dort lernte er bis zum Tode seines Meisters im Jahre 1064. Darauf folgend blieb Raschi noch ein Jahr in Worms, lernte in der Jeschiwa eines seiner Verwandten, des derzeitigen Hauptrabbiners der Stadt, Isaak ben Eliezer Halevi.¹⁷ Danach zog Raschi nach Mainz und studierte bei einem anderen Verwandten von ihm, bei Isaak ben Juda, einem der führenden Weisen der lothringischen Region, und lernte

¹⁴ Paulos Burgos weilte mal auch in der ungarischen Königsstadt Buda (wo es früher eine jüdische Gemeinde gab, als in Wien), aber in Buda kam es zu keinen theologisch begründeten Judenverfolgungen.

¹⁵ Unsere Studie stützt sich öfters auf Abraham Grossmann: “The School of Litteral Jewish Exegesis in Northen France”, in Magne Saebø: *Hebrew Bible Old Testmament. The History of Its Interpretation I/2*. (Göttingen, 2000), 320–346.

¹⁶ Er scheint nichts niedergeschrieben, nur mündlich gelehrt zu haben. Einen seiner Sprüche hat Raschi in seinem Kommentar zu Hiob 22 bewahrt.

¹⁷ Raschi verweist darauf in seinem 1Sam 1,24 und Spr 19,24 kommentierenden Text. Ausführlicher bei Leopold Zunz: *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* (Berlin, 1865), 155.

bei ihm die auf Gerschon ben Juda (cc. 960–1028) zurückgehende Bibelkommentarmethode kennen. Raschi ist bald „Licht der Verbannung“ genannt worden, da er allmählich zum führenden Gelehrten des europäischen Judentums wurde.

Gegen 1065 übersiedelte dann Raschi aus dem Rheintal ins Tal der Seine, und wurde Leiter der kleinen, zirka hundert-zweihundert Mann starken jüdischen Gemeinde in Troyes. Gerade in dieser Zeit begannen die Jeschiwen in der Champagne und in den nordfranzösischen Gegenden die früher führenden jüdischen Schulen des Rheintals zu übertreffen. Schon bald nach ihrer Gründung (1070) zog die Raschischule in Troyes immer mehr Schüler heran, und bestand auch nach dem Tode seines Gründers weiter.

Raschi kannte auch jene gegeneinander polemisierenden judeo-hispanischen Grammatiker – Moses ha-Darshan Narbonne, Dunash ben Labrat, Menahem ben Saruqot, Menahem ben Helbón¹⁸ –, die sich in den Toraherklärungen ihrer Kommentare und Grammatiken auf den buchstäblichen Sinn der Texte beschränkten (obwohl letztere auch die Haggada, den übertragenen Sinn zuließ). Raschi hatte sich mit Hilfe auch dieser seiner Meister einen sehr breiten Überblick über die biblische und rabbinische Literatur verschafft; in seinen zahlreichen Zitaten zieht er fast alle ihrer hebräischen und aramäischen Texte heran. Raschi kommentierte fast das ganze Alte Testament, und auch seine Talmuderkklärungen waren führend. Raschis Pentateuchkommentar wurde später zum ersten gedruckten hebräischen Buch in Venedig (das ist der sog. Soncino-Druck, 1487).¹⁹

In seinen Kommentaren übernimmt Raschi keine Überlieferungen unsicherer Abstammung, und sagt auch klar, wenn er den Sinn einer Textstelle nicht enthüllen kann. Die Bibelerklärungen von Raschi wurden von seinen Schülern nicht nur kopiert, sondern auch weiter kommentiert und ergänzt. Daher kommt es, daß viele Raschitexte²⁰ in verschiedenen Varianten überliefert wurden,²¹ so daß z. T. auch seine gedruckten Ausgaben auf unterschiedlichen Handschriftengruppen beruhen. Noch dazu kommt, daß Raschis Kommentare oft mit denen seiner Schüler und gar seiner Gegner gemeinsam herausgegeben worden sind (z.B. mit den Bemerkungen von Paulos Burgos).

¹⁸ Menachem ben Scharuk (cc. 920–971) – dessen Wörterbuch von Herschell Filipowski herausgegeben wurde (London, 1854) – und der hispanische jüdische Gelehrte Dunash ben Labrat (920–985) führten viele Auseinandersetzungen. Labrat führte den Begriff der transitiven, bzw. intransitiven Verben in die Grammatik ein. Ausführlicher: Aaron Maman: *Comparative Semitic philology in the Middle Ages*, (Brill, 2004), 289–295.

¹⁹ K. J. Petzold: *Masora und Exegese*. (De Gruyter, 2019), 26–54, bes. 29–30 (Beginn der Raschi-Wiegendrucke).

²⁰ Tzvi Benoff: *The Leipzig Manuscript (MS Leipzig 1) & Rabbi Menachem Mendel Schneerson's Rules of Rashi's Usage of Targum* (2017).

²¹ Über die ältesten auf uns gebliebenen Raschihandschriften: K. J. Petzold, a.a.O., 22–24.

Die Raschikommentare waren in diesem Sinne – hauptsächlich bis zu den Wiegen-
drucken – keine fest abgeschlossenen Texte.²²

Der wichtigste Merkmal von Raschis Bibelkommentaren und hermeneutischer Me-
thode ist das Nebeneinander-Belassen, ja die erfolgreiche Synthese der beiden grund-
legenden Interpretationsmethoden, der buchstäblichen und der übertragenen. In sei-
nem Pentateuchkommentar folgt Raschi eher dem buchstäblichen Sinn, in den Kom-
mentaren zu den prophetischen Bücher benutzt er aber auch die Midraschim zur Ent-
hüllung des vollen Sinnes. Den vollen Sinn ergeben seiner Auffassung nach nämlich
die zum jeweiligen Text am besten passenden Interpretationsmethoden; diese seine
Auffassung bezeugt sein Schüler Semaiah schon in den heute auffindbaren ältesten Ra-
schikodices.²³ Dieses Herangehen an die biblischen Texte war auch den christlichen
Exegeten wohl bekannt, aber ihr Ausgangstext war ja das Vulgatalatein. Raschi hin-
gegen ging vom hebräischen Text aus und bewegte sich an den schon seit Jahrhun-
derten bewährten Interpretationsregeln entlang; er untersuchte immer sehr gründlich
sowohl den Text als auch seinen Kontext.

Einige sind der Meinung, Raschi hätte etliche Mängel auf dem Gebiete der heb-
räischen Grammatik gehabt. Das mag sein, aber wir dürfen nicht vergessen, dass zu
Raschis Zeit das Hebräische auch als Umgangssprache der jüdischen Händler galt, und
dass diese Juden aus den verschiedensten Ländern sehr unterschiedliche hebräische
Dialekte sprachen.²⁴ Im 12.–13. Jahrhundert verlagerte sich das kulturelle Zentrum der
Juden im Mediterraneum aus dem islamisch geprägten Osten in die christlichen Län-
der: auf der Iberischen Halbinsel wirkte sprachlich auf das Hebräische noch eher das
Arabische, aber in der Provence und in Italien das Lateinische, und auf die Sprache
von Raschi das Altfranzösische.

Um einen kurzen Blick auf das Vorgehensweise von Raschi werfen zu können, zitie-
ren wir kurz seinen Genesiskommentar zu Gen 1,1 samt Übersetzung:

בראשית.

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם, שהיא
מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הניד לעמו
לתת להם נחלת גוים (תהילים ק"א), שאם יאמרו אמות העולם לוישראל לסטים אתם,
שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של תקב"ה היא, הוא ברראה
ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם

²² Abraham Grossmann, a.a.O., 333.

²³ Lesley Smith: "The Exegetical and Hermeneutical Legacy of Middle Ages: Christian and Jewish Perspectives. 2.1. Nicolas of Lyra and Old Testament Interpretation." in: Magne Saebø: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation II.* (Göttingen, 2008), 52.

²⁴ Die bekanntesten frühen hebräischen Grammatiker sind Juda ben David Hayyuj, Jona ibn Jannah, Abraham ibn Ezra, Saadja Gaon. Bei letzterem sind in den grammatikalischen Bemerkungen auch arabische Übersetzungen zu finden; zu seiner Ausgabe s. Aron Dotan, *Or Rišon Be okbmat ha-Lašon.* (Jerusalem, 1997).

R. Jizchak sagte, die Torah hätte erst bei dem Abschnitt (Ex. 12) „dieser Monat sei euch“, zu beginnen brauchen, weil dieser das erste Gebot enthält, das Israel aufgetragen wurde. Warum fängt sie aber mit der Schöpfung an? (Ps. 111, 6) „Weil Er Seine Allmacht Seinem Volke verkündete, ihm das Erbe der Nationen zu geben“. Wenn die Völker der Welt zu Israel sprechen sollten, ihr seid Räuber, denn ihr habt die Länder der sieben Nationen eingenommen, so antworten sie ihnen, die ganze Erde gehört dem Heiligen, gelobt sei Er. „Er hat sie erschaffen und dem gegeben, der gerecht in Seinen Augen“ (Jer. 27, 5); nach Seinem Willen hat Er sie jenen gegeben und nach Seinem Willen sie ihnen genommen und uns gegeben (Jalk. Ex. 12, 2).

Raschi folgte den schon seit Jahrhunderten bewährten Interpretationsmethoden der früheren Rabbiner. Einige behaupten, seit Philo, aber dokumentiert seit der Mitte des 2. Jh.-s n. Chr. wären schon jene Regeln der sog. baraitischen Bibelhermeneutik²⁵ benutzt worden, die auch für Raschi bestimmend war; nach Meinung anderer ist der älteste Meister der baraitischen Hermeneutik erst Jonah ibn Janah²⁶ (985–990). Das hauptsächliche Ziel dieser Auffassung war zum einen die Bestimmung der Syntax des biblischen Textes, zum anderen die Einwirkung des Textstils auf die Bedeutung der einzelnen Wörter. Raschi benutzt daneben oft auch die sog. 32 Auslegungsregeln, von denen das wichtigste die Trennung der „richtigen“ הנורה Leseweise von der der nicht richtigen התורה ist. Die Grundlagen dieser Auffassung wurden aber schon in den Schulen von Rabbi Akiva und Rabbi Ismael (Hillel) festgelegt und dann fortwährend benutzt.

Obwohl es Raschi in erster Linie um die Entdeckung des buchstäblichen Sinnes geht, interessiert ihn auch die Bedeutung hinter dem buchstäblichen Sinn, der die Midraschim mit Hilfe von Allegorien, von Parabeln und von der symbolischen Bedeutung auf die Spur kommen wollen. Den althergebrachten Midraschmethoden folgt aber Raschi nicht immer, weshalb ihm seine Methode auch die Kritik von etlichen Rabbinern einbrachte. Die Originalität der Hermeneutik von Raschi besteht aber gerade in dieser Eklektik,²⁷ in seiner methodischen Gemischtheit: das macht seine Kommentare so einzigartig bunt und vielseitig. Die Beliebtheit von Raschi zeigt auch die Tatsache, dass als hebräischer Kommentar sein Werk als erstes im Druck erschien und dann für Jahrhunderte bestimmend blieb.

²⁵ Ausführlicher bei Wilhelm Bacher: *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*. (Leipzig, 1914, neue Ausgabe Berlin, 1966).

²⁶ Sein Hauptwerk: *Kitab al-Anqih*.

²⁷ Es ist ähnlich beurteilt auch von Christoph Dohmen / Günter Stemberger: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Studienbücher Theologie Band 1,2. (2. überarbeitete Auflage, Stuttgart, 2019), 126–128.

Raschi fügte in seine Kommentare an vielen Stellen volkssprachliche Glossen ein (la'azim²⁸), um mit ihnen unklare Ausdrücke und Stellen zu beleuchten. Seine Bibelkommentare sind deshalb auch wichtige Quellen zum Studium der altfranzösischen Sprache: denn sie enthalten 3157 la'azim mit insgesamt cc. zweitausend verschiedenen Wörtern.²⁹ Diese wurden zur Grundlage der späteren hebräisch-französischen Vokabularien, und somit zur Quelle der Untersuchungen des Verhältnissen zwischen dem Hebräischen und den modernen westlichen Sprachen.

4. FRÜHE CHRISTLICHE HEBRÄISTEN

Die christlichen Bibelinterpreten im mittelalterlichen Europa schöpften nicht so selbstverständlich aus den Schriften der jüdischen Gelehrten wie im Altertum Origenes³⁰ oder Hieronymus. Einer der Gründe dieser Distanzierung war die geographische Entfernung zum Judentum des Ostens. Zum anderen maß das europäische Judentum, um seine Identität besser bewahren zu können, ab dem 4. Jh. n. Chr. (seitdem das Christentum Staatsreligion wurde) dem Talmud³¹ eine immer größere Bedeutung zu. Aber gerade die Jesus- und christenkritischen Bemerkungen des Talmuds führten immer wieder zu heftigen jüdisch-christlichen Disputen, und mündeten oft gar in judenfeindliche Pogrome. Die Kenntnis der hebräischen Sprache in der Kirche schwand: nur die zum Christentum bekehrten ehemaligen Rabbiner, einige Mitglieder des Franziskaner- und Dominikanerordens³² kannten sie; und um der geistlichen Schule in der Pariser Abtei St. Viktor³³ bildete sich ein Kreis, der im wissenschaftlichen Dialog stand mit den hebräischen Kommentaren.

Zu dieser Pariser Schule gehörte Andreas von St. Viktor (cc. 1110–1175), der als Exeget etliche Kommentare zum Alten Testament verfasste. Obwohl er auch oft die

²⁸ Die Glossen in Volkssprache waren mit hebräischen Buchstaben geschriebene, meistens altfranzösische Umschreibungen, Erklärungen der unklaren hebräischen biblischen Ausdrücke mit dem Ziel, das Bibel- und Talmudstudium der Juden zu fördern. Siehe ausführlicher Jordan S. Penkower: "The French and German Glosses (Le'azim) in the Pseudo-Rashi Commentary on Chronicles (12th century Narbonne): The Manuscripts and the Printed Editions" *Jewish Studies Quarterly* (JSQ) 16 (2009): Issue 3, 255–305.

²⁹ A. Darmesteter / D. S. Blondheim: *Glosses francaises dans les Commentaires talmudiques de Raschi I–II*. (Paris, 1929–37).

³⁰ Origenes, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Erster Teil: *Die Homilien zu Genesis, Exodus, Leviticus*, ed. W. A. Baehrens, GCS Origenes 6 (Leipzig, 1920).

³¹ Benyik György: „A keresztény Talmud-kutatás vázlata“, in *Keresztény-zsidó teológiai évkönyv 2022*, 7–26.

³² Aryeh Grabois, "Christian Hebraists", in Joseph Strayer (ed.), *The Dictionary of the Middle Ages* (New York, 1983), vol. 3, 313–14.

³³ Rainer Berndt: *André de Saint-Victor (†1175), exégète et théologien*. Bibliotheca Victorina, 2. (Paris, 1991).

Hieronymuskommentare oder die Allegorien der *Glossa Ordinaria*³⁴ zitierte, hatte er eine Vorliebe für die buchstäblichen hebräischen Kommentare der jüdischen Wissenschaftler: für Raschi, für den Zeitgenossen Eliezer de Beaugency³⁵ und für jenen Joseph Bechor-Schor,³⁶ der obwohl er Rabbi war, die Vulgata und die christliche Bibelexegese gut kannte und in seinem Kommentar zum Psalm 2 sogar Hieronymus zitierte. Aber Andreas von St. Viktor kannte und zitierte die von ihm geschätzten jüdischen Kommentatoren oft nur aus der mündlichen Tradition, er selbst las ihre Schriften nicht, da damals die Christen keinen direkten Kontakt zu den jüdischen Gemeinden hatten; einer Legende nach aber kannte Andreas die Bibelkommentare des David Kimchi³⁷ (1160–1235) oder die seines Vaters, Joseph Kimchi (1105–1170) doch. Die Hebräischkenntnisse des Andreas von St. Viktor waren weniger gut als die solcher späteren Exegeten, wie Herbert Bosham, Alexander Neckam oder Nicolaus a Lyra. Andreas konnte z.B. nicht genau unterscheiden, bis wann der biblische Text im Hebräischen geht, bzw. wo dessen Midrascherklärung beginnt: so kam es, daß er an manchen Stellen die Midraschim zum hebräischen biblischen Originaltext hinzuzählt. Trotz allem war Andreas der erste christliche Bibelexeget, der das Lied vom leidenden Gottesknecht bei Jesaja (53,7) auf das Volk Israel bezog. Raschis Kommentare hatten also auch auf Andreas' christliche Bibelinterpretation eine bedeutende Wirkung.³⁸

5. RASCHI UND NICOLAUS A LYRA³⁹

Der Ruf des Bibelkommentators Nicolaus a Lyra⁴⁰ (cc. 1270–1349) übertraf alle seiner Zeitgenossen. Der gelehrte Franziskaner schuf die *Postilla Moralis* (1333–1339), aber sein Hauptwerk war die *Postilla Litteralis* (1322–1333): dieser großer Kommentar ist bis heute in mehr als achthundert Handschriften erhalten, und seine erste gedruckte

³⁴ Migne PL Bd. 113–114.; wichtig noch Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1941).

³⁵ Robert A. Harris: *Rabbi Eliexer of Beaugency, Commentaries on Amos and Jonah* (With Selections from Isaiah and Ezekiel). (Medieval Institute Publications, 2018).

³⁶ Der Pentateuchkommentar von Joseph Bechor-Schor wurde im Jahre 1520 in Konstantinopel auch in Druck heraus.

³⁷ Er erklärte nicht nur biblische Texte, sondern schrieb auch eine Grammatik und philosophische Werke: *Michlol*, bzw. *Sefer ha-Schoraschim*. Das erste wurde im Jahre 1532, das zweite 1470 in Konstantinopel auch gedruckt. Diese seine Werke wurden von den späteren christlichen Hebräisten, wie z.B. Johannes Reuchlin und Sebastian Münster viel benutzt.

³⁸ Herman Halperin, *Rashi and the Christian Scholars*. (Pittsburg, 1963), 3.

³⁹ Bei der Darstellung der exegetischen Ansichten des Nicolaus a Lyra war uns von sehr großem Nutzen das auch anderswo zitierte Schreiben von Lesley Smith: "The Exegetical and Hermeneutical Legacy of Middle Ages: Christian and Jewish Perspectives. 2.1. Nicolas of Lyra and Old Testament Interpretation", in Magne Sæbø: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation II*. (Göttingen, 2008), 49–63.

⁴⁰ Die Facsimile-Ausgabe des Strassburger Druckes vom Jahre 1492: *Nicolaus de Lyra, Postilla super totam Bibliam*. 4 vol. (Frankfurt am Main. 1971).

Version (Rom, 1471/2) war der erste gedruckte Bibelkommentar, der alle Bücher der Bibel behandelte.

In der ersten Einführung zur *Postilla Litteralis* ist das hermeneutische Motto von Nicolaus klar angegeben: „Haec omnia liber vitae“ (Sir 24,32). Er betrachtet die Bibel als „sermo Dei“, als wichtigste Quelle der Theologie oder gar (mit etlichen mittelalterlichen Autoren gemeinsam) als die eigentliche Theologie selbst.⁴¹ In der zweiten Einleitung seiner *Postilla* schreibt er, daß man den Ratschlägen von Hieronymus folgend auf Grund der besten hebräischen Texten den richtigen Sinn („pro veritate literae“) der Schrift finden sollte.⁴² Zugleich übt er aber auch Kritik an den „hebräischen Doktoren“, weil sie bei den alttestamentlichen Texten mit christologischen Bezügen die Gottheit Christi nicht sehen wollen; bei den nicht-christologischen Stellen hält er aber ihren hebräischen Text für zutreffender als den lateinischen. Nicolaus geht davon aus, daß das Alte Testament einen ursprünglichen, authentischen Text gehabt haben muss, dessen buchstäblichen Sinn man mit einer richtigen Auslegungsmethode („modus exponendi“) finden könnte. Und auf diesem Weg hält er Raschi für seinen besten Meister.⁴³

Die wissenschaftliche Tätigkeit von Nicolaus hat in der modernen Zeit seinen Glanz verloren. Viele kennen seinen Namen nur aus dem Spruch von Julius Pflug (1499–1564); in seiner ersten Variation lautete es so: „Si Lyra non lyrasset nemo doctorum in Bibliam saltasset.“ Demnach wurde der Ruf des in seiner Zeit beliebtesten Bibelkommentators in der Epoche der Reformation schon eher negativ eingeschätzt. Die heutige wissenschaftliche Beurteilung des Nicolaus a Lyra ist aber eindeutig: Philip Schaff hält ihn für den wichtigsten Kommentator des Mittelalters;⁴⁴ auch Henri Labrosse schätzte die Tätigkeit von Nicolaus und hält ihn trotz aller seiner Mängel für den hervorragendsten Exegeten des christlichen Mittelalters;⁴⁵ und F. W. Farrar will gar in Nicolaus den neuen Hieronymus seiner Zeit erblicken, dessen „Kommentare eine grüne Insel sind inmitten der Ebbe-Flut-Gemeinplätze der mittelalterlichen Exegese.“⁴⁶

⁴¹ Ian Christopher Levy: „Nicolaus a Lyra: Bevezetés a Bibliához“, in: Oda Wischmeyer (ed.) a.a.O., 260. In diesem Thema sind im gleichen Handbuch noch wichtig die Studien über die ebenso franziskanischen Autoren Alexander Halensis, Bonaventura und Petrus Olivi, sowie die von Thomas Prügl geschriebene Einführung zum Mittelalter (bes. a.a.O., 141).

⁴² Levy, a.a.O., 265.

⁴³ Ari Geiger, „A Student and an Opponent: Nicholas and his Jewish Sources“, in: Dahan, *Nicolas de Lyre, franciscain du XVI^e siècle – Exégète et théologien* (Paris: Institute Études Augustiennes, 2011), 167–203; C. Soussen-Max, „La polémique anti-juive de Nicolas de Lyre“, in: Dahan, *Nicolas de Lyre*, 51–73; D. Klepper, „Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship“, in: Krey/Smith, *Nicolas of Lyra: The Senses of Scripture*, 289–311.

⁴⁴ P. Schaff. *The German Reformation*, vol. 11, (1990), 356.

⁴⁵ H. Labrosse, „Sources de la biographie de Nicolas de Lyre“, *Études Franciscaines*, Vol. XVI, 383.

⁴⁶ F. W. Farrar, *History of Interpretation* (Baker Book House, 1961), 274.

Als dann die Reformatoren „zurück zu den Quellen“ riefen, wurde darin Nicolaus ihr Muster, denn seinen eigenen Bibelkommentaren fügte er die jüdischen Erklärungen und Kommentare sachlicher und systematischer hinzu als alle seine Vorfahren. Das gab den Schriften von Nicolaus einen ganz eigenen Charakter. Und obwohl die wissenschaftliche Leistung des Nicolaus nicht so einzigartig gewesen ist, wie das seine lautesten Befürworter behaupten, bedeuteten seine Kommentare doch einen Höhepunkt der damaligen christlichen Hebräistenforschung und der beginnendes Exegese des Literal-sinnes. Das beweisen auch die äußerst vielen Handschriften seines Werkes, und daß er als erster christlicher Vollbibel-Kommentator auch in Druck erschien. Und dies ist wiederum eine Parallele zur Person von Raschi, da Raschis hebräischer Kommentar auch als erster in seiner Gattung in Druck kam. Der in Venedig gedruckte Raschi (1487) erschien erst paar Jahre nach der in Rom verlegten *Postilla Litteralis* (1471/2); so scheint klar zu sein, daß Nicolaus nicht die gedruckte Raschiversion gekannt haben kann, sondern nur eine der handschriftlichen Varianten (deren Text aber vielleicht nicht mit dem gedruckten Raschitext identisch war).⁴⁷

Wahrscheinlich hat den Franziskaner Nicolaus an Raschi dessen ähnliche Sytematik am meisten beeindruckt. Er zitiert seinen hebräischen Vorfahren in der *Postilla* sehr oft.⁴⁸ Nicolaus ist der Meinung, daß sich viele mittelalterliche Kommentare zu wenig mit dem buchstäblichen Sinn der Schrift beschäftigen, obwohl das sehr wichtig gewesen wäre. Nicolaus geht auf die Grammatik, auf die Philologie und auf den geschichtlichen Kontext des biblischen Textes ein, all das mit exzellenten Hebräischkenntnissen. Neben den Bibelerklärungen des Raschi benutzt Nicolaus auch den Talmud, und er schlägt seinen christlichen Kollegen sogar vor, die Bibel gemeinsam mit jüdischen Gelehrten zu studieren. Diese seine Bemerkung brachte ihm von Paulus Burgos und Sixtus Senensis (1520–1569)⁴⁹ viel Tadel ein – sie nannten Nicolaus einfach den „Affen des Raschi“ –, denn sie wendeten sich gerade in den Disputen über die

⁴⁷ Raschis erste „kritische“ Ausgabe und Übersetzung erfolgt nur spät: *Rashi Commentary Translated into Latin I–II*. Johan Friederich Breithaupt, Gotha 1710, 1713. – Nach den neuesten Summierungen von K. J. Petzold über die heute auffindbaren Handschriften und Wiegendrucke von Raschi ist es vielleicht doch möglich, dass Nicolaus den frühesten Raschi-Wiegendruck (cc. 1470, Rom) schon gekannt hat. Petzold, a.a.O., 27ff.

⁴⁸ Beryl Smalley macht darauf aufmerksam, daß die Bezeichnung „Postille“ zuerst bei Hugo von St. Viktor auftaucht, von ihm übernimmt sie Nicolaus a Lyra. Der Name „Postille“ könnte ursprünglich auf eine mündliche Formel in den Universitätsvorträgen verwiesen haben: nach dem vorgelesenen biblischen Text („post illa verba...“) folgen nun die Kommentare. Siehe mehr B. Smalley: *Study of the Bible* (1978), und noch Karlfried Froehlich: „Christian Interpretation of the Old Testament in the High Middle Ages“, in *HBOTI/2* (2000): 517.

⁴⁹ Das Hauptwerk des Sixtus Senensis ist die *Bibliotheca Sancta*, die im Jahre 1566 in fünf Bänden in Venedig erschienen ist. In seinem Register werden auch die hebräischen Gelehrte aufgezählt. Vom Autor und von seinem Hauptwerk s. mehr in Helmut Zedelmaier: „Sixtus Senensis: Bibliotheca sancta (1566)“, in Oda Wischmeyer (ed.) a.a.O., 575–582.

Autorität des Talmuds scharf gegen das Judentum (so weit gehend, daß Sixtus Senensis sogar einen Vorschlag auf die Vernichtung des Talmuds machte⁵⁰).

Erst im 15. Jh. wurde hier und dort die Vermutung laut, daß Nicolaus jüdischer Abstammung gewesen sein kann. Heute sehen wir ganz klar, daß er nicht ein zum Christentum bekehrter Jude war, wie Paulos Burgos oder Sixtus Senensis. Er brachte also seine Hebräischkenntnisse nicht von zu Hause aus mit, sondern eignete sich sie während seiner franziskanischen Theologiestudien an.

Nun ein Zitat aus dem Genesiskommentar des Nicolaus a Lyra:

<p>Nam elementa sunt propter mixta, et mixta inanimata, propter mixta animata, imperfecta propter perfecta, ut plantae propter animalia, animalia vero propter hominem, quantum ad eius nutritionem et iuuamentum. Corpora etiam caelestia facta sunt propter hominem, secundum quod dicitur. Deut.4.c. Ne forte oculis eleuatis ad caelum, videas solem et lunam, et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas, quae creauit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus. Et ideo primo describit corporalis creaturae productionem generaliter. Secundo hominis formationem specialiter ibi. Ait, Faciamus hominem, etc. Circa primum tria facit scriptura: Quia primo exponit opus creationis. Secundo opus distinctionis seu formationis, ibi. Dixit Deus, Fiat lux. Tertio opus ornatus seu dispositionis, ibi. Dixit au-</p>	<p>Denn die Elemente existieren um des (scil. aus ihnen) Vermischten willen (scil. dessen, was durch die Vermischung der Elemente Substanz und Gestalt gewonnen hat), und das unbelebte Vermischte existiert um des belebten Vermischten willen, das Unvollkommene um des Vollkommenen willen, wie die Pflanzen um der Tiere willen, die Tiere um des Menschen willen, zur Nahrung und zur Unterstützung (scil. als Arbeitstiere). Die Himmelskörper sind nämlich um des Menschen willen gemacht, gemäß dem, was gesagt ist (Dtn 4,19): „Hebe auch nicht auf deine Augen zum Himmel, um die Sonne und den Mond zu sehen, und alle Sterne des Himmels, und sie, durch Irrtum getäuscht, anzubeten und zu verehren, die der Herr dein Gott geschaffen hat zum Dienst für alle Völker.“ Und so beschreibt sie (die Heilige Schrift) zuerst die Hervorbringung der körperlichen Kreatur im Allgemeinen, als zweites speziell die Formung des Menschen, nämlich dort, wo es heißt „Lasst uns den Menschen machen“ etc. (Gen 1,26). Um die Anfangsgründe führt die Schrift dreierlei aus (wörtlich: macht die Schrift dreierlei): Als erstes legt sie das Werk der Schöpfung dar, als zweites das Werk der Unterscheidung oder Formgebung, da wo es heißt, „Gott sprach: Es werde Licht“</p>
--	--

⁵⁰ Im April des Jahres 1559 reiste Sixtus nach Cremona, um die dort auffindlichen Talmudexemplare zu verbrennen, da sie nur christenfeindliche Schriften enthalten soll.

tem Deus Fiant luminaria. Opus creationis describitur ante omnem diem. Opus distinctionis, primis trib. dieb. Opus autem ornatus aliis trib. dieb. seqq. Et Septimo die quievit Deus a novis creaturis condendis. Secundum vero sententiam Hieron. in epistola ad Paulinum presbyterum de omnib. sacrae scripturae libris. Principium Genesis est tantis obscuritatib. involutum, ut ante triginta annos apud Hebraeos non legatur, et huiusmodi obscuritates satis apparent ex variis et multiplicib. expositionib. tam doctorum Hebraeorum quam catholicorum. Et quia confusio est tam intelligentiae quam memoriae inimica, intendo vitare talem multitudinem expositionum illarum maxime quae a sensu literalis remotae videntur, cui sensui intendo insistere secundum gratiam a Domino mihi datam. Igitur circa principium Gen. sunt tres expositiones solennes, ad quas aliae videntur reduci. Prima est ipsius Aug. qui illos sex dies exponit, non prout: important successionem temporis, sed prout dicunt cognitionem angelicam relata ad sex genera rerum conditarum.

(Gen 1,3), als drittes das Werk der Ausstattung oder Verteilung, da wo es heißt „Gott aber sprach: Es sollen Lichter werden“ (Gen 1,14). Das Werk der Schöpfung wird vor jedem Tag beschrieben, das Werk der Unterscheidung in den ersten drei Tagen, das Werk der Ausstattung in den folgenden drei Tagen. Und am siebten Tag ruhte Gott von neu zu schaffenden Werken. Nach der Meinung des Hieronymus in dem Brief an den Presbyter Paulinus über alle Bücher der Heiligen Schrift (Ep. 53,8,1, CSEL 54, 454). Der Anfang der Genesis ist mit so vielen dunklen Aussagen gefüllt, dass man ihn bei den Hebräern erst nach 30 Lebensjahren liest, und die dunklen Aussagen dieser Art gehen genügend hervor aus den verschiedenen Erklärungen hebräischer wie katholischer Gelehrter. Und weil die Verwirrung sowohl der Einsicht als auch des Gedächtnisses Feindin ist, will ich eine solche Menge jener Erklärungen vermeiden (wörtlich: strebe ich die Vermeidung einer solchen Menge jener Erklärungen an), vor allem die, die vom sensus literalis entfernt scheinen; auf dem sensus literalis will ich (wörtlich: strebe ich an, zu) insistieren, nach der Gnade, die vom Herrn mir gegeben ist. So gibt es hinsichtlich des Anfangs der Genesis drei ernsthafte Erklärungen, auf die die anderen rückführbar scheinen. Die erste ist die des Augustinus (Civ. 11,7.30, CSEL 40/1, 520–521.557–558), der diese sechs Tage so erklärt, dass sie nicht die zeitliche Reihenfolge (scil. in die Deutung des Schöpfungswerkes) hineinlegen, sondern dass sie die Erkenntnis der Engel zum Ausdruck bringen, die auf sechs Arten der geschaffenen Dinge bezogen ist. (Übersetzung von Martin Meiser)

An dieser Stelle hält es Nicolaus nicht für wichtig, Raschi extra beim Namen zu nennen, er verweist nur allgemein auf die „hebräischen Doktoren“; von seinen christlichen

Quellen werden auch nur Augustinus und Hieronymus direkt genannt. Die Schöpfungsgeschichte wird hier von Nicolaus in zweifacher Perspektive behandelt: die ersten Tage werden getrennt von der Schöpfung der Menschheit. Die erste biblische Schöpfungsgeschichte, die sechstägige, das sog. Hexaemeron⁵¹ wird als Schaffung aller gemeinsamen Dinge betrachtet, die zweite aber (Gen 2,4–3,24) als Erschaffung der Menschheit. Deshalb legt Nicolaus im ersten Teil den Akzent auf die philosophischen und metaphysischen Spekulationen, mit eindeutig komplizierteren Argumentationsgängen als sonst in seinem Genesiskommentar. Im ersten Teil seiner Schöpfungsauslegung (1,7–8,27) zitiert er Raschi sehr oft; aber es kommen hier auch andere jüdische Autoren vor, wie Josephus Flavius (2,9,25; 3,7) und Rabbi Josue und Eliezer (1,12). Aus dem Hauptwerk des Nicolaus wurden die Verweise auf jüdische Autoren (Gen 1–3) im 19. Jh. von Carl Siegfried zusammengestellt; daneben wurde von ihm auch die Wirkung der *Postillen* auf Luther und andere Reformatoren untersucht.⁵²

Nur einen ganz kurzen Blick auf andere Genesisstellen werfend ist es interessant zu sehen, daß Raschi und Nicolaus manchmal etwas anderes betonen, z.B. auch in der Szene, wo Abraham in Mamre seine drei Gäste empfängt. Beide Interpretatoren heben hier stark die großzügige Gastfreundschaft von Abraham hervor, Nicolaus macht aber seine Leser auch darauf aufmerksam, wie unterschiedlich die jüdischen Gelehrten diesen Text interpretieren.⁵³ Außerhalb der Genesis findet sich z.B. eine interessante Bemerkung des Nicolaus anhand der Beziehung von Ruth und Noemi (Ruth 1,16f): Nicolaus meint, es wäre wichtig, das menschliche Drama dieser Szene klar zu sehen – ähnlich wie die „hebräischen Gelehrten“. Das ist nicht nur ein schönes Zeichen für die franziskanische Sensibilität, sondern zeigt auch das gute didaktische Gefühl von Nicolaus.

Nicolaus schöpft also oft von Raschi und folgt ihm in der Hervorhebung des Literal-sinnes, aber Nicolaus vergißt seine mittelalterlichen christlichen Vorgänger überhaupt nicht: er zitiert oft den Doctor Angelicus Thomas von Aquin, den Doctor Seraphicus Bonaventura und auch den „unbesiegbaren“ Alexander Halensis; und in seiner zweiten Einführung der *Postilla Litteralis* hebt Nicolaus auch von Isidor von Sevilla seine *De sententiae Libri III.* hervor, später auch Tyconius und Augustinus.⁵⁴ Nach der ersten gedruckten Ausgabe der *Postilla Litteralis* (Rom, 1471/2) wurde auch das Werk von

⁵¹ Hexaemeron ist die gewöhnliche Bezeichnung der Schöpfungsgeschichte nach Gen 1, die auf Philo von Alexandrien zurückgeht, der hinsichtlich der Schöpfung von einer „hexaemeros“ Periode spricht. In der christlichen Exegese haben Origenes, Hippolyt, Basileos der Große, Gregorios Nysseus etc. ebenfalls diese Bezeichnung benutzt, obwohl im Bibeltext Gen 2,1–4 eigentlich auch noch zum Kapitel 1 gehört; es wäre also exakter von einer Heptaemeron, von einer siebentägigen Schöpfung zu sprechen.

⁵² Carl Siegfried, „Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis“ in *Archiv für Wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, Band 1. (Halle, 1869), 428–456, Band 2. (1871), 39–65.

⁵³ Lesley Smith, a.a.O., 52.

⁵⁴ Vgl. die Studie von Ian Christofer Levy in Oda Wischmeyer (ed.), a.a.O., 266.

Nicolaus – dem von Raschi ähnlich – oft mit den Kommentaren von anderen in einem Band herausgegeben. In einer dieser Ergänzungen kritisiert z.B. Paulos Burgos die Raschi-Abhängigkeit von Nicolaus, und ist empört darüber, daß Nicolaus den Juden Raschi für wichtiger halte als Thomas von Aquin.⁵⁵

Nicolaus a Lyra kennt auch den auf Johannes Cassian zurückgehenden lateinischen Spruch gut: „Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia.“ Dieser vierfache Sinn ist aber für Nicolaus eigentlich nur zweifach: es gebe den wichtigsten, den sog. buchstäblichen Sinn, der dann zum Erreichen des sog. vollen Sinnes führe. Die drei anderen Sinne der Schrift führen zusammen – über die Kategorie der spirituellen Sinnfindung – eben zum vollen, im Text selbst verhüllten Sinn. Dies betonte eigentlich auch schon Hugo von St. Viktor (gest. 1141): die spirituelle Sinnfindung führe nur dann zum Ziel, wenn sie nicht von buchstäblichen Sinn abgetrennt behandelt werde, sondern mit Hilfe von Analogien. Auch Nicolaus vertritt eigentlich diese „duplex litteralis“ Interpretationsweise, die er geschickt gebraucht z.B. beim Kommentar zu Dan 11,21; er erklärt hier, daß ein Bild der Bibel in vielen Fällen auf ein anderes Bild (auf eine andere Figur), auf eine andere Variante des eigentlichen buchstäblichen Sinnes verweist (z.B. wo Antiochus Epiphanes als Vorbild, als Anti-Christ genannt wird). Auch diese Konzeption eines „doppelten Literalsinnes“ kommt schon bei Hugo von St. Viktor vor.⁵⁶

Der ungarische Theologe und Kirchenhistoriker Zoltán Csepregi sagt zurecht, daß heutzutage die christlichen Hebräisten des späten Mittelalters und der Reformationszeit erstaunlich unterschiedlich eingestuft werden: „Andreas Osiander, Wolfgang Capito, Justus Jonas bekommen die besten Noten; Martin Bucers, Johannes Ecks und Luthers Aussagen schneiden schon weniger gut ab; und weit hinter ihnen folgen nur der Konvertit Johannes Pfefferkorn und Antonius Margaritha.“⁵⁷ Nicolaus von Lyra mußte sich mit der Herabwürdigung der jüdischen Denker in seiner Zeit auseinandersetzen. Er tat das in einer Atmosphäre, wo viele seiner christlichen Kollegen ihre Hebräischkenntnisse nur dazu benutzten, die Rabbis im Rahmen der christlich-jüdischen Polemik zu erniedrigen. Heutzutage denken wir nunmehr eher so, daß nicht so sehr die Personen, die Interpretieren selbst in den Mittelpunkt zu stellen sind, sondern daß der Sinn der Heiligen Schrift zu bewahren ist – mit Hilfe der verschiedensten Interpretationsmethoden.

Die Wirkung der *Postilla Litteralis* des Nicolaus a Lyra reicht weit über sein eigenes Zeitalter hinaus. Luther schätzte sie sehr und benutzte sie bei seiner Übersetzung des

⁵⁵ Levy, a.a.O., 273ff.

⁵⁶ Vö. Franklin T. Harkins: „Szentviktori Hugó: Didascalion az olvasás művészetéről“, in: Oda Wischmeyer (ed.), a.a.O., 148–162, bes. 153ff und 162; noch Lesley Smith, a.a.O., 36.

⁵⁷ Csepregi Zoltán: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez.* (Budapest: Luther Kiadó, 2004), 15.

Alten Testaments.⁵⁸ Julius Pflug, der letzte katholische Bischof der Naumburger Diözese hatte den früheren lateinischen Spruch nunmehr konkret auf Luther gezielt umformuliert: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.“ Damit bestätigt er eigentlich die mächtige Wirkung von Nicolaus’ Werk, und kritisiert zugleich, daß Nicolaus (den jüdischen Kommentatoren folgend) die allegorisierende Methode der christlichen mittelalterlichen Bibelerklärungen ablehne. Dieser Auffassung folgend kehrten die Reformatoren dann tatsächlich den meisten mittelalterlichen exegetischen Überlieferungen den Rücken zu. Und obwohl nicht nur die *Postilla Litteralis* auf die Reformexegese Luthers eine Wirkung ausübte,⁵⁹ ist der Einfluß von Raschi auf Luther eindeutig; selbst in den protestantischen lateinischen Bibelübersetzungen des 16. Jahrhunderts sind die Spuren von Raschi und Nicolaus a Lyra zu entdecken.

Zusammenfassend können wir feststellen: Obwohl die Übernahme der postbiblischen jüdischen Kommentare nicht ausschließlich auf Raschis Werk begrenzt werden kann, und obwohl nicht Nicolaus a Lyra der erste mittelalterliche Bibelkommentator war, der viel auf die jüdischen Gelehrte setzte – wie sahen ja, Andreas von St. Viktor ging ähnlich vor –, kann trotzdem gesagt werden, daß die *Postilla Litteralis* das bedeutendste und die größte Wirkung ausübende Werk war, wo postbiblische jüdische Texte in einem christlichen Bibelkommentar Aufnahme fanden. Zu sowohl Raschis als auch Nicolaus’ großem Erfolg hat neben der Betonung des buchstäblichen Sinnes viel beigetragen, daß ihre Werke ziemlich bald nach der Erfindung des Buchdrucks verlegt worden sind, gar als erste gedruckte Opera in ihrer Gattung. Sie beide betonten gleich stark die Wichtigkeit des hebräischen Textes und den Unterschied zwischen dem buchstäblichen und dem allegorischen Sinn. Aber um präzise zu formulieren muß man natürlich hinzufügen, daß Nicolaus nicht voll gegen die allegorisierende Deutung war, nur an den Stellen, wo sie sich gänzlich vom buchstäblichen Sinn entfernte. Dies wurde im Reformationszeitalter dann sehr wichtig, da auf der Grundlage der Authentizität von biblischen Texten systematisch-theologische Disputen mit Bibelstellen begründet werden wollten. In unserer modernen Zeit kommt dem „richtigen“ Verstehen von heiligen Texten im interreligiösen Dialog eine wichtige Rolle zu, so daß heute die Erforschung des geistigen Bundes von Raschi und Nicolaus a Lyra im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialoges einen immer zentraleren Platz einzunehmen scheint.

⁵⁸ Thomas Marina Kalita: *The Influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther’s Commentary on Genesis* (The Catholic University of America ProQuest Dissertations Publishing, 1985).

⁵⁹ Gilbert Dahan (ed.) *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle exégète et théologien. Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes 48* (Paris, 2011).

BIBLIOGRAPHIE

- Bacher, Wilhelm, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*. Leipzig: Forgotten Books, 1914 (neue Ausgabe Berlin 1966).
- Bamberger, Selig, *Rashis Pentateuchkommentar*. Basel: Goldschmidt, 1962.
- Banitt, Menahem, *Rashi Interpreter of Biblical letters*. Tel Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, Tel Aviv University, 1985.
- Benoff, Tzvi, *The Leipzig Manuscript (MS Leipzig 1) & Rabbi Menachem Mendel Schneerson's Rules of Rashi's Usage of Targum*. 2017 https://www.kolhamevaser.com/files/shis-usage-of-targum_xzww67j70tjxf3asvozsp/
- Benyik, György: „A keresztény Talmud-kutatás vázlata”, in *Keresztény–zsidó teológiai évkönyv*. Budapest: Keresztény–Zsidó Társaság, 2022, 7–26.
- Berndt, Rainer, „André de Saint-Victor (†1175), exégète et théologien.” *Bibliotheca Victorina*, 2. Paris: Brepols, 1991.
- Blondheim, David Simon, „Essai d'un vocabulaire comparatif des parlers judéo-romans.” In Blondheim, D. S., *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina: étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au moyen âge et les anciennes versions*. Paris: Champion, 1925.
- Bonaventura, Szent: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*. Übers. Dér Katalin. Budapest: Kairosz, 2008.
- Breithaupt, Johan Friederich, *Rashi Commentary Translated into Latin I–II.*, Gotha: Typis Reyherianis, 1710/13.
- Csepregi, Zoltán: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez*. Budapest: Magyarországi Evangélikus Egyház, 2004.
- Dahan, Gilbert, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècles*, Paris: Cerf, 1999.
- — (ed.), *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle exégète et théologien. Collection des Études Augustiniennes*. (Série Moyen Âge et Temps Modernes 48.) Paris: Cerf, 2011.
- Darmesteter, Arsène / Blondheim, David Simon, *Glosses françaises dans les Commentaires talmudiques de Raschi I–II*. Paris: Champion, 1929–37.
- Dohmen, Christoph / Stemberger, Günter, „Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments.” *Studienbücher Theologie Band 1,2*. (2. überarbeitete Auflage) Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Dotan, Aron, *Or Rišon Be okhmat ha-Lašon*. Jerusalem, 1997.
- Dulk, Mathijs den, *Between Jews and heretics: refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. London / New York: Routledge, 2018.
- Engel, Ferenc: *A Targum Onkelosz mint Rási kommentárjának fő forrása*. Budapest, 1938.
- —: *Rási: Két életrajz*. Budapest, 1933.
- Farrar, Frederic William, *History of Interpretation*. Grand Rapid, MI., 1961.
- Federbush, Simon, *Rashi his Teashing and Personality*. New York: Brill, 1958.
- Fraenkel, Jenő, *Rashi's Methodology in his exegesis of the Babylonian Talmud*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1975. (Language, Hebrew)
- Froehlich, Karlfried, „Christian Interpretation of the Old Testament in the High Middle Ages”, in Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation //2*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000, 497–532.

- Froom, Le Roy Edwin, *The prophetic faith of our fathers: the historical development of prophetic interpretation Vol. I*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1950.
- Geiger, Ari, "A Student and an Opponent: Nicholas and his Jewish Sources", in: G. Dahan (ed.), *Nicolas de Lyre*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011, 167–203.
- Glunz, Hans H., *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon: Being an Inquiry into the text of some English Manuscripts of the Vulgate Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Grabois, Aryeh, "Christian Hebraists", in Joseph Strayer (ed.), *The Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1983, vol. 3, 313–14.
- Grossmann, Abraham, "The School of Litteral Jewish Exegesis in Northern France" in Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation II/2*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000, 320–346.
- Halperin, Herman, *Rashi and the Christian Scholars*. Pittsburg (Pennsylvania): University of Pittsburg Press, 1963.
- Harkins, Franklin T.: „Szentviktori Hugó: Didascalion az olvasás művészetéről”, in: Oda Wischmeyer (ed.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged: Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2022, 148–162.
- Harris, Robert A., "Rabbi Eliezer of Beaugency, Commentaries on Amos and Jonah (With Selections from Isaiah and Ezekiel)." *Medieval Institute Publications*, Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 2018.
- Kalita, Thomas Marina, *The Influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther's Commentary on Genesis*, The Catholic University of America ProQuest Dissertations Publishing, 1985.
- Kenyon, Sir Frederick, *Description from 'Our Bible & the Ancient Manuscripts' by 1895 – 4th ed.* London: Eyre & Spottiswoode, 1939.
- Klepper, Deane Copeland, "Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship", in: Krey, Philip D. / Smith, Lesley (eds.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden: P. Krey and L. Smith, 2000, 289–311.
- Kohut, Sándor: *A zsidók története a Biblia befejezésétől a jelen korig*. Nagyvárad: Laszky A., 1881.
- Krey, Philip D. / Smith, Lesley (eds.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*. Leiden: Brill, 2000.
- Labrosse, Henri, „Sources de la biographie de Nicolas de Lyre,“ *Études Franciscaines, Vol. XVI*. (1906), 383–404.
- Levy, Ian Christofer: „Nicolaus a Lyra: Bevezetők a Bibliához”. In: Oda Wischmeyer (ed.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2022, 260–275.
- Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale*, 4 vols, (Paris, 1959, 1961, 1964), translated as *Medieval Exegesis*, trans. Mark Sebanc (vol i), Edward M. Macierowski (vols ii and iii), 4 vols, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998–.
- Maman, Aaron, *Comparative Semitic philology in the Middle Ages*, Kap. 11: "Dunash ben Labrat". Leiden: Brill, 2004, 289–295.
- Meyer, Heinz, „Die Problematik und Leistung der Allegoriedefinitionen Beda Venerabilis“. In: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 35 (2003), 183–200.
- Midrash Rabbah, *Genesis*. Übers: H. Freedman und Maurice Simon, Vols. 1–2. London: The Soncino Press, 1983.

- Oberlander, Baruch; Köves, Slomó; Feig, András: *Szemelvények Rásinak a Tórához írt kommentárjából: új magyar fordítás: dr. Katcz Sándor és neje szül. Schwarcz Irén emlékére, 1. köt.* Budapest: Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség, 2006.
- Origenes, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Erster Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus, Leviticus.* Ed. W. A. Baehrens, GCS Origenes 6. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1920.
- Penkower, Jordan S., "The French and German Glosses (Le'azim) in the Pseudo-Rashi Commentary on Chronicles (12th century Narbonne): The Manuscripts and the Printed Editions." *Jewish Studies Quarterly (JSQ)* 16 (2009) / Issue 3, 255–305 (51).
- Petzold, Kay Joe, *Masora und Exegese. Untersuchungen zur Masora und Bibeltextüberlieferung im Kommentar des R. Schlomo ben Yitzchaq (Raschi)*, Berlin / Boston: De Gruyter, 2019.
- Sæbø, Magne, *Hebrew Bible Old Testament (HBOT). The History of Its Interpretation II/2* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000.
- : *Hebrew Bible Old Testament (HBOT). The History of Its Interpretation II.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2008.
- Schaff, Philip, *Modern Christianity: The German Reformation, History of the Christian Church Vol. VII.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Schwartz, Mór: *Kimchi Mózes és munkái. Adalékok a héber nyelvtan és Szentírás magyarázat történetéhez.* Budapest: Trebitsch Ny., 1893.
- Siegfried, Carl, „Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis“ in: *Archiv für Wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, volume 1, (1869), 428–456, volume 2 (1871), 39–65.
- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages.* New York: Oxford University Press, 1941.
- Smith, Lesley, "The Exegetical and Hermeneutical Legacy of Middle Ages: Christian and Jewish Perspectives. 2.1. Nicolas of Lyra and Old Testament Interpretation" in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation II.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2008, 49–63.
- Soussen-Max, Clair, „La polémique anti-juive de Nicolas de Lyre“, in: G. Dahan (ed.), *Nicolas de Lyre.* Paris: Brepols, 2011, 51–73.
- Stemberger, Günter: *A zsidó irodalom története.* Budapest: Osiris, 2001.
- : *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit.* Beck, München: C.H. Beck, 1979; neue Ausgabe 2009.
- Strayer, Joseph (ed.), *The Dictionary of the Middle Ages.* New York: Charles Scribner's Sons, 1983.
- Tamás, Aquinói Szent: *Catena aurea I. Kommentár Máté evangéliumához.* Trans. Lázár István Dávid, Benyik György (ed.). Szeged: JATEPress, 2000.
- Wellesz, Gyula: *Rasi élete és működése: az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat megbízásából.* Budapest, 1906.
- Wischmeyer, Oda (ed.): *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig.* Szeged: Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2022.
- Zedelmaier, Helmut: „Sixtus Senensis: Bibliotheca sancta (1566)“, in: Oda Wischmeyer (ed.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig.* Szeged: Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2022, 575–582.
- Zunz, Leopold, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie,* Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1865.

Mario CIFRAK, OFM

DE TRANSFIGURATIONE CHRISTI: WIRKUNGSGESCHICHTE UND ALEXANDER VON HALES

Bereits im 12. Jahrhundert versucht die theologische Forschung, sich als rationale Forschung zu strukturieren, die autonom ist und sich von der exegetischen unterscheidet.¹ Abgeschlossen wurde diesem Differenzierungsprozess im 13. Jahrhundert, als Theologen das Wissenschaftsmodell des Aristoteles kennenlernten und sich dessen gemäß mit dem Stellenwert der Theologie befassten. Alexander von Hales zeigt ein solches Interesse und versucht, der Theologie einen wissenschaftlichen, aristotelischen Status zu verleihen, obwohl er die traditionelle augustinische Sichtweise der Theologie als Weisheit nicht aufgibt.²

Alexander von Hales ist der erste Theologe des 13. Jahrhunderts, der sich in *quaestione disputata*³ und in Bibelkommentaren mit der Verklärung Christi auseinandersetzt. Kommentare sind in der literarischen Gattung *postilla* oder *lectura* enthalten.⁴ Seit Beginn des 13. Jahrhunderts wurde der Bibelkommentar in Form einer fortlaufenden Glosse geschrieben, die zwischen den Textstellen (*loci*) platziert wurde.

Hugo de St. Cher verzeichnet zwei exegetische Haupttendenzen: die Befürworter der moralisierenden Allegorie und die Befürworter der Exegese, die sich auf die *quaestio theologica* konzentriert.⁵

I. HERMENEUTISCHE EINFÜHRUNG⁶

Die Deutungs- und Wirkungsgeschichte zeigt, was wir ausgehend von den Texten geworden sind. Bibeltexte durchdrangen Interpreten weitgehend, und bestimmten ihre

¹ Vgl. Gian Luca Potestà, „I frati minori e lo studio della Bibbia. Da Francesco d’Assisi a Nicolò di Lyre“, in: *La Bibbia nel medioevo* (Bologna, 1996), 278.

² Vgl. Patrizia Preda, „L’epistemologia teologica in Alessandro d’Hales“, in: *Rivista di filosofia neoscolastica* 74 (1982): 47–67.

³ Vgl. William J. Hoye, „Die mittelalterliche Methode der Quaestio“, in: *Philosophie: Studium, Text und Argument* (Münster, 1997), 155–178.

⁴ Vgl. Gian Luca Potestà, *I frati*, 275.

⁵ Vgl. Alessandro Ghisalberti, „L’esegesi della scuola domenicana del secolo XIII“, in: *La Bibbia nel medioevo* (Bologna, 1996), 294.

⁶ Vgl. Ulrich Luz, „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift“, in: *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (Stuttgart, 2005), 15–18.

persönliche, theologische, kirchliche und kulturelle Identität. Sich der Wirkungsgeschichte biblischer Texte bewusst zu werden, bedeutet, die eigene Verstrickung in das Wirkungsverhältnis biblischer Texte zu entdecken und damit die eigene hermeneutische Situation gegenüber Texten zu beleuchten. Sich mit der Wirkungsgeschichte biblischer Texte auseinanderzusetzen, bedeutet herauszufinden, was wir ihnen zu verdanken haben. Das bedeutet, die Vergangenheit zu entdecken, aber nicht als die eines anderen, sondern als unsere eigene Vergangenheit, die unsere Meinung, unser Thema, unsere Kategorien und unsere Werturteile bestimmt. Es ist klar, dass die „Kirche“ in dieser hermeneutisch vorgegebenen Richtung von Anfang an in hohem Maße präsent war. Sie ist als eine Gemeinschaft präsent, die biblische Texte durchdrungen, geprägt und durch die Schaffung und Vermittlung des Kanons die Bibel zu ihrem Buch schlechthin gemacht hat. Sie ist als Heimat präsent, die unseren Vorfahren ermöglichte, biblische Texte zu interpretieren, zu aktualisieren, zu gestalten und spätere Erfahrungen mit biblischen Texten zu machen. Sie ist als ein von biblischen Texten maßgeblich geprägter gesellschaftlicher Bereich und als Ort ihrer Wirksamkeit präsent. In der biblischen Lektüre gilt sie als „vergangenheitsoffener Raum“, als ein Ort, an dem vergangene biblische Texte angekündigt, gelesen, ausgelegt oder gefeiert werden; als „Mutter“ der Lektüre, die sie führt oder von der sich man aus dem Protest zurückzieht; als eine „Hebamme“ zum Verständnis oder einfach als Ausgangspunkt, ohne den die biblischen Texte, die ihre kanonischen Texte sind, nicht zum Vorschein kommen können. Etwas wird aus Dankbarkeit für das, was wir laut biblischen Texten geworden sind, und etwas anderes aus Protest gegen das, was wir laut biblischen Texten geworden sind, in die Kirche kommen.

Die zweite hermeneutisch vorgegebene Richtung geht davon aus, die Wirkungsgeschichte biblischer Texte in anderen Kirchen und Kulturen als ihre eigene zu behandeln. Es geht darum zu zeigen, was andere durch biblische Texte geworden sind. Es zeigt uns, dass Katholiken oder Orthodoxe, Pentekostale oder Säkulare, Afrikaner, Mönche oder getaufte Bauern den biblischen Texten verdanken, dass sie zu dem wurden, was sie sind. Dabei geht es nicht darum, den eigenen Horizont zu öffnen, sondern den eigenen Horizont zu erweitern, indem man sich den Horizont anderer öffnet. Die Wirkungsgeschichte erschließt damit die Fremdartigkeit des Bedeutungspotentials der neutestamentlichen Texte. Dabei geht es nicht primär um das eigene Verstehen, sondern um das Verstehen anderer im Spektrum der biblischen Texte, die nicht nur unsere, sondern auch deren Texte sind. Es geht nur indirekt darum, sich selbst zu verstehen, nämlich zu verstehen, was wir selbst nicht sind, aber was wir werden könnten. Die Geschichte der Auslegung und Wirkung biblischer Texte bringt Korrekturen. Er zeigt beispielhaft, was wir werden könnten, indem er zeigt, was andere nach biblischen Texten geworden sind.

Auch in dieser hermeneutisch vorgegebenen Ausrichtung ist die „Kirche“ weitgehend präsent, aber nicht als „Mutter“ oder „Hebamme“ oder als vergangenheitsoffener Raum, der das eigene Leben zulässt. Sie ist viel präsenter als historisch und kulturell

gewachsene Vielfalt, als Kirche der Anderen, als Dialog- oder vielleicht als Streitgemeinschaft. Die Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte biblischer Texte eröffnet einen ökumenischen Dialog, in dem nicht nur Lebende, sondern auch längst Verstorbene erzählen, wie biblische Texte ihre Identität durchdrungen haben.

Aus alledem wird deutlich, dass wir „Wirkungsgeschichte“ nicht einfach im Sinne Gadammers als Grundlage des „Wirkungsgeschichte-Bewusstseins“ verstehen, das im Interpretierenden sein „Lebensverhältnis“ zur Tradition erhellt. Sondern es geht auch darum, die Wirkungsgeschichte eines Werkes zu erforschen, denn wir sind Exegeten und unsere exegetische Arbeit steht im Dienst ganz bestimmter Texte, nämlich der Texte der Bibel. In der Hermeneutik der Wirkungsgeschichte geht es textlich um Nähe und Distanz, darum Horizonte zu verbinden und Horizonte zu erweitern. Gadammers Abneigung gegen die „selbstständige Hilfsdisziplin der Geisteswissenschaften“ ist nicht verständlich, da nicht nur die Wirkungsgeschichte der Bibel eine sehr wirkungsvolle Spur eines ganz besonderen Werkes ist, sondern viel mehr, weil in unserer Zeit, die die Geschichte vergessen hat, eine solche Hilfsdisziplin vielleicht das beste Mittel ist, um auf die historisch wirksame Verflechtung des Geschichtsbewusstseins und auf die historisch längst gegebene Beziehung zwischen biblischen Texten und ihren Interpreten aufmerksam zu machen.

Ulrich Luz versteht die „Wirkungsgeschichte“ biblischer Texte als Synonym zur „Rezeptionsgeschichte“. „Rezeptionsgeschichte“ wird in einem weiteren Sinne verstanden, als sein Meister, Gerhard Ebeling die Worte „Auslegungsgeschichte“ verwandte, als er die Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Schrift verstand und in „Auslegung“ ausdrücklich auch das Handeln einschloss und Leiden ..., Kult und Gebet, theologische Arbeit und persönliche Entscheidung ..., Kriege im Namen Gottes und Taten der barmherzigen Liebe und vieles mehr. Statt „Rezeptionsgeschichte“ spricht U. Luz eher von „Wirkungsgeschichte“ der Bibel, und zwar einerseits, weil das Etikett eher aus biblischen Texten als aus deren Rezeption durch Menschen formuliert ist und an deren starke Wirksamkeit erinnert, und andererseits, weil es die Verbindung zu Gadamer ermöglicht. Im Gegensatz zu Gadamer änderte Luz seine Ansicht, weil Gadamer sich um den Platz des interpretierenden Subjekts in der Geschichte kümmerte, die ihn durchdringt, und Luz sich ursprünglich um die Macht bestimmter Texte kümmerte, die ihn durchdringen, und zwar biblisch. Luz will den Begriff „Auslegungsgeschichte“ auf jene Bereiche der Wirkungsgeschichte beschränken, in denen die Rezeption von Texten im Medium der Sprache stattfindet und die Form der direkten Auslegung annimmt. Die „Auslegungsgeschichte“ ist für ihn im Gegensatz zur „Wirkungsgeschichte“ ein engerer Bereich; beide verhalten sich wie zwei konzentrische Kreise zueinander.

Luz betrachtet die „Wirkungsgeschichte der Bibel“ in zweierlei Hinsicht: Sie umfasst einerseits die gesamte Rezeptionsgeschichte, also alle Wirkungen biblischer Texte, andererseits aber im engeren Sinne den Bereich der Wirkungsgeschichte, der über die „Auslegungsgeschichte“ hinausgeht.

2. ZUGANG ZUR BIBEL

Wenn wir innerhalb der biblischen Methodologie über die Wirkungsgeschichte eines Textes sprechen, ist dies ein Ansatz, keine Methode: ein traditionsbasierter Ansatz, weil die Bibel als gesamtes Zeugnis einer großen Tradition präsentiert wird. Die Essenz des Ansatzes besteht darin, von diesem speziellen Standpunkt auszugehen. Die Herangehensweise an die Wirkungsgeschichte des Textes basiert sich laut dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Interpretation der Bibel in der Kirche* von 1993 auf zwei Prinzipien:

- a) Der Text wird zu einem literarischen Werk, wenn er auf Leser trifft, die ihn mit ihrer Akzeptanz beleben;
- b) diese Annahme des Textes, die individuell oder kollektiv sein kann und in verschiedenen Bereichen (literarisch, künstlerisch, theologisch, asketisch und mystisch) Gestalt annehmen kann, trägt zu einem besseren Verständnis des Textes selbst bei. Aufgrund dieses Verständnisses sind einige Kriterien für die Korrektheit des Ansatzes erforderlich.

Kriterien zur Überprüfung der Korrektheit der Effekte:

- a) inwieweit bestimmte Wirkungen auf dem biblischen Text beruhen,
- b) das Ausmaß, in dem bestimmte Wirkungen mit den Lehren und Praktiken der Kirche vereinbar sind, d.h. inwieweit sie mit den Traditionen der Kirche übereinstimmen, und
- c) Zusammenarbeit dieses Ansatzes mit anderen Ansätzen ist erforderlich, insbesondere mit der historisch-kritischen Methode.⁷

3. DIE VERKLÄRUNG CHRISTI

3.1. DIE WIRKUNGSGESCHICHTE

Es ist wichtig anzumerken, dass das Matthäusevangelium das einzige ist, das die Verklärung als „Vision“ bezeichnet (τὸ ὄραμα; visio; 17,9). Wir können fragen: Wessen Vision? Wen oder was sehen? Die Antworten, die uns patristische Interpreten geben, sind christologische (den Glanz Christi als eine Manifestation seiner eigenen essentiellen Gottheit sehend); soteriologische (ein menschliches Wesen *in via* vergöttert sehen) und eschatologische (Osterruhm *in patria* sehen).⁸ Christologisch offenbart also die Verklärung die Gottheit Christi. Deshalb nimmt er die Jünger mit auf den Berg, um ihnen die Herrlichkeit der Gottheit zu zeigen. Die Propheten Moses und Elia

⁷ Vgl. Anton Popović, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije* (Zagreb: Tumačenje Biblije u Crkvi, 2005), 161.

⁸ Vgl. Bogdan G. Bucur, „Matt 17:1–9 as a Vision of a Vision: A Neglected Strand of the Transfiguration Account“, u: *Neotestamentica* 44 (2010): 1, 17.

kannten die Menschlichkeit Jesu bisher nicht und freuen sich nun. Für die Apostel ist die Gottheit Jesu etwas Neues. Ephräm der Syrer denkt darüber auch nach.⁹ Johannes Chrysostomus schreibt: „Er öffnete ein wenig von seiner Gottheit und zeigte ihnen die innere Gottheit.“¹⁰ Die ganze Dreifaltigkeit erschien auf dem Berg, Christus, der Sohn in großer Pracht, der Vater mit seiner Stimme, der Heilige Geist in der großen Wolke, die sie überschattete.¹¹ Dies ist keine direkte Offenbarung einer Gottheit, die unkörperlich und für den Verstand unzugänglich ist, sondern eine „abgeleitete“ Herrlichkeit, die von seiner Gottheit auf ihn übergeht, wenn die Luft die Sonne erleuchtet.

Christologische Ausdrücke sind niemals abstrakte Lehren: kirchliche Interpreten nehmen die Perspektive der Jünger ein, wie wir sie in Matthäus' Bericht über die Verklärung finden. Sie sprechen nicht nur von ihrer Angst, sondern auch von ihrer Teilnahme an der Verklärung. Es handelt sich nicht nur um die Verklärung Christi, sondern auch um ihre „transfiguratione“, die „consistit in configuratione cum Christo“. Die Feier der Metamorphose ist nicht nur die Feier Christi, sondern auch die der unseren, die Feier der zukünftigen Vergöttlichung der Natur, ihrer Veränderung zum Besseren, ihres Aufstiegs vom Natürlichen zum Übernatürlichen.¹² So kann der Verklärungsbericht als Erfahrungsmodell eines Gläubigen verstanden werden und man kann über seinen Aufstieg auf den Berg, seine Erfahrung und seinen Abstieg sprechen.

– Der Aufstieg auf den Berg beinhaltet den Verzicht auf irdische Sorgen und Wünsche. Der Berg ist der „Berg der Weisheit“ und in sechs Tagen geht es darum, nichts Sichtbares mehr zu sehen und die Welt nicht zu lieben. Es geht darum, dass Staub nur Staub hinterlässt, dass dieser Körper der Demut transzendiert und den hohen und göttlichen Spiegel der Liebe erreicht, Unsichtbares schaut.¹³ Johannes von Damaskus¹⁴ spricht von der Anwesenheit von Petrus, Jakobus und Johannes: Jesus nahm Petrus mit um ihm zu zeigen, dass das Zeugnis, das er gegeben hatte, durch das Zeugnis des Vaters bestätigt wurde; und weil er das Haupt der ganzen Kirche werden sollte. Er nahm Jakobus mit, weil er für Christus sterben musste; Johannes, weil er so zusagen das reinste Instrument der Theologie war, das angesichts der zeitlich ungebundenen Herrlichkeit des Gottessohnes dann erklären konnte: Im Anfang war das Wort.

– Äußerungen über das Geschehen am Berg sind sehr zurückhaltend. Es ist eine spirituelle, mystische Erfahrung. Origenes hat bereits vieles gesagt: „Es geht nicht darum, eine Hütte nach außen zu bauen, sondern nach innen für das Wort Gottes. Es

⁹ Vgl. *Orat. de Transfig.* 7. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband: Mt 8–17*, (Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn, 1999), 514.

¹⁰ *Ecloga de imperio, potestate et gloria*, Hom. 21.: „Modicum quid divinitatis patefecit, et inhabitantem Deum monstravit“. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 514.

¹¹ Vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 514.

¹² Vgl. Andreas von Kreta *Or.* 7. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 515.

¹³ Vgl. Johannes von Damaskus *Or. de Transfig.* 10. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 515.

¹⁴ Vgl. *Or. de Transfig.* 9. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 514. Anm. 53.

geht um die leuchtende Wolke, die der Geist ist, der die Gerechten beschützt, erleuchtet und anstrahlt.¹⁵ Ephräm der Syrer sagt: „Er zeigte seine Kleider weiß wie Licht, denn der Glanz seiner Göttlichkeit strahlte von seinem ganzen Körper und sein Licht strahlte von allen seinen Gliedern.“¹⁶ Väter haben auf weitere Beschreibungen verzichtet, weil sie sich bewusst sind, dass die Verklärung Christi auf dem Berg eine vorfinale Herrlichkeit war und dass solche Erfahrungen in diesem Leben nur fragmentarisch möglich sind. Leo der Große¹⁷ warnt, dass der Herr verwandelt wurde, dass er den Skandal des Kreuzes aus den Herzen seiner Jünger entfernen kann. So lautet einer der markantesten Texte des Pseudo-Dionysius Areopagita über die Verklärung am Ende der Zeit, wenn die Gläubigen die Gestalt von Engeln annehmen und für immer mit Christus vereint sind: „Wir werden erfüllt sein von heiligen Beobachtungen vor seiner sichtbaren Theophanie, die uns mit leuchtenden Strahlen als Jünger in der göttlichsten Metamorphose anstrahlt. Wir nehmen teil an der göttlichen Erleuchtung in einem leidenschaftslosen und immateriellen Sinne und in einer Einheit, die über den Geist hinausgeht. ... Aber in der Gegenwart werden wir, soweit wir können, in geeigneten Symbolen für das Göttliche unterwiesen.“¹⁸

Maximus Confessor schreibt: „Die Jünger kamen vor ihrem leiblichen Lebensende vom Leib zum Geist.“¹⁹ Sie lernten auf mystische Weise, dass das Strahlen seines Gesichts, das die Kraft aller Augen übersteigt, ein Symbol seiner Göttlichkeit ist, die alle Vernunft, Bedeutung, Sein oder Wissen übersteigt. Aber das sind keine sinnlichen Erfahrungen: die griechische Exegese hat immer betont, dass das Licht der Gestalt Jesu und seiner Kleidung kein natürliches Licht war. So schreibt Theophylakt von Ohrid in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium:²⁰

„1. Und nach sechs Tagen nahm Jesus Petrus und Jakobus und seinen Bruder Johannes.“

Dies widerspricht nicht dem, was Lukas sagt: „Und es würde etwa acht Tage nach diesen Worten sein.“²¹ Lukas nämlich zählt sowohl den ersten als auch den letzten Tag, seit sie den Berg bestiegen haben, während Matthäus nur die Tage zählt, die in-

¹⁵ Origenes *Comment. in Matth.* XII, 41. Siehe auch Origenes, *Commento al Vangelo di Matteo* I (Roma, 2005), 362–363.

¹⁶ Vgl. *Orat. de Transfig.* 6. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 514. Anm. 53.

¹⁷ Vgl. *Sermo* 51,2. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 514. Anm. 53.

¹⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita *De Div. Nom.* 1,4. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 516.

¹⁹ Maximus Confessor *Ambiguum Lib.* vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 516.

²⁰ Vgl. Christian Hannick, „Theophylakt von Achrida“, in: *Theologische Realenzyklopädie. Band 33* (Berlin – New York, 2002), 372: „Er zeichnet sich dabei als wenig originell aus und benutzt ausgiebig Johannes Chrysostomus, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien sowie Katenen mit Scholien aus Origenes, Theodor von Mopsuestia, Apollinaris von Laodicea u.a.“

²¹ Vgl. Lk 9,28

zwischen vergangen sind. Deshalb nahm er Petrus mit, weil er ihn sehr liebte; Johannes als Lieblingsjünger und Jakobus, weil er auch eifrig war.²² Sein Eifer ist an dem Versprechen zu erkennen, den Kelch zu trinken, den Christus trinkt,²³ wie an seinem Leiden, weil Herodes ihn mit dem Schwert hingerichtet hat, um den Juden zu gefallen.

1–2. Und er brachte sie allein auf den hohen Berg. Und er wurde vor ihnen verwandelt, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie Licht.

Er nimmt sie mit auf den ‚hohen Berg‘²⁴, um uns zu zeigen, dass der Mensch solcher göttlichen Visionen nicht würdig ist, wenn er nicht vorher (durch Geist) erhöht wird. Auf dem ‚hohen Berg‘, sagt er, ‚allein‘, weil Christus oft im Verborgenen die wunderbarsten Wunder vollbrachte, damit die Menschen, die ihn als Gott sahen, nicht glauben würden, dass er nur scheinbar Fleisch geworden sei. Wenn du hörst, dass er verklärt wurde, denke nicht, dass er dann den Körper verworfen hat, weil er in seiner früheren Form blieb, da sein Gesicht und seine Kleidung erwähnt werden. Aber es stellte sich als noch heller heraus, weil die Gottheit einen Teil seiner Herrlichkeit auf ihm zeigte, so sehr die Apostel es sehen konnten.²⁵ Deshalb sprach der Herr schon früher von der Verklärung als Reich Gottes, weil es die unaussprechliche Majestät seiner Macht offenbarte und zeigte, dass er der wahre Sohn des Vaters ist. Die Verklärung

²² Warum hat Christus nicht seine zwölf Jünger zu sich genommen und ist mit ihnen hinaufgezogen, sondern nur Petrus, Johannes und Jakobus? Weil Judas nicht würdig war, die Herrlichkeit des Herrn mit verräterischen Augen zu betrachten. Aber einige werden sagen: „Wenn das der Fall ist, warum hat Er Judas dann nicht allein unten gelassen und die Elf mitgenommen?“ Wir jedoch sind nicht vernünftiger und klüger als der Herr Christus. Wenn es passiert wäre, dass er Judas unten allein gelassen und die anderen Jünger mit auf den Berg genommen hätte, könnte man sagen, dass Judas deswegen den Herrn verraten und ihn an die Juden verkauft hat. Da wir so etwas nicht sagen konnten, lässt der Herr, der uns keinen Grund für eine solche Schlussfolgerung geben wollte, mit den anderen acht Aposteln auch Judas, damit drei Jünger, die es durch Sehen erkannt haben, verherrlicht werden und die anderen neun, die durch Hören glauben, selig genannt werden, weil der Herr von ihnen sagt: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29). Außerdem nahm er nur drei mit: Petrus, Jakobus und Johannes, um zu erfüllen, was gesagt wurde: „Jedes Wort bleibe im Mund von zwei oder drei Zeugen“ (Mt 18,16). Drei Zeugen sind: Petrus, Jakobus und Johannes, und zwei: Moses und Elia, auf denen die Säule des Gesetzes ruht. Dies widerspricht nicht ... Ex collatione codd. Venet. S. Marci

²³ Vgl. Mt 20,22

²⁴ Während einige der alten Interpreten (Chrysostomus, Hilarius, Zigabenos und andere) den Berg überhaupt nicht erwähnen, Origenes und Kyrill von Jerusalem (aus dem 5. Jahrhundert) behaupten, dass es sich um den Berg Tabor handelt, einen Hügel, der den nordöstlichen Teil des Jesreeltals beherrscht, etwa zehn Kilometer von Nazareth in Galiläa entfernt. Bereits im 6. und 7. Jahrhundert hat sich allgemein durchgesetzt, dass es sich um einen Berg handelt.

²⁵ Nach der Lehre des hl. Gregor von Palamas aus dem 14. Jahrhundert sahen die Apostel „unerschaffenes Licht“. Da der Mensch die göttliche Essenz nicht sehen kann, kommuniziert Gott mit ihm durch ungeschaffene göttliche Energien. Die Lehre von ungeschaffenen göttlichen Energien und ungeschaffenen Licht ist eine der grundlegenden Grundlagen des orthodoxen Glaubens und der Lehre von der menschlichen Vergöttlichung. Nachdem die orthodoxe Kirche das rationalistische Denken des Ketzers Barlaam besiegt hatte, bestätigte und begründete die orthodoxe Kirche auf den berühmten „Palamitischen Konzilien“ im 14. Jahrhundert den uralten Glauben, dass Gott dem Menschen direkt zugänglich ist und dass Gott „gesehen werden kann, wie er ist.“ (1 Joh 3,2)

deutete auch auf die Herrlichkeit seines zweiten Kommens mit dem unaussprechlichen Strahlen des Antlitzes Jesu hin.

3. Und siehe, es erschienen ihnen Mose und Elia, die mit ihm redeten.

Worüber redeten sie? Über ‚seinen Ausgang‘, sagt Lukas, also über sein bevorstehendes Leiden in Jerusalem. Warum erschienen Moses und Elia? Um zu zeigen, dass Christus der Herr des Gesetzes und der lebenden und toten Propheten ist. Elia ist ein Prophet, der noch lebt,²⁶ und Moses ist ein Gesetzgeber, der (vor langer Zeit) gestorben ist. Aber es war auch zu sehen, dass Er weder gegen das Gesetz noch gegen Gott war, denn Moses würde nicht mit jemandem sprechen, der gegen Seine Bestimmungen war, noch würde der eifrige Elia den Widersacher Gottes dulden. Moses und Elia erschienen, auch um den Zweifel derjenigen auszuräumen, die sagten, Jesus sei Elia oder einer der Propheten. Woher wussten die Jünger, dass es Elia und Mose waren? Sicherlich nicht von Ikonen, denn damals war es illegal, Gesichter von Menschen abzubilden. Sie scheinen sie an ihren Worten erkannt zu haben. Moses sagte wahrscheinlich: ‚Du bist derjenige, dessen Leiden ich vorausgesagt habe, indem ich Lämmer schlachtete und das Passah beendete‘; und Elia: ‚Du bist derjenige, dessen Auferstehung ich vorherbestimmt habe, indem ich den Sohn der Witwe auferweckte‘²⁷ oder etwas Ähnliches. Indem er ihnen Moses und Elia zeigt, lehrt Christus seine Jünger, sie nachzuahmen; Mose in Sanftmut und Opferbereitschaft gegenüber dem Volk und Elia in Eifer und Standhaftigkeit, wenn es nötig ist, damit sie wie diese beiden furchtlosen Kämpfer für die Wahrheit sind.

4. Und Petrus antwortete und sprach zu Jesus: Herr, es ist gut für uns, hier zu sein; und lasst uns drei Hütten bauen; eine für dich, eine für Mose und eine für Elia.

Petrus, der wegen seiner großen Liebe nicht wollte, dass Christus leidet, sagt: ‚Es ist gut für uns, hier zu bleiben und nicht (von oben) herunterzukommen, damit sie uns nicht töten; denn wenn jemand hierher kommt, haben wir Moses und Elia, die uns helfen. Mose führte Krieg mit den Ägyptern, und Elia brachte Feuer vom Himmel herab. Sie werden so sein, wenn die Feinde hierherkommen‘. Petrus sagte dies aus großer Angst, ‚nicht wissend‘, wie Lukas sagt, ‚was er sagte‘. Entweder war er sprachlos vor diesem ungewöhnlichen Ereignis, oder er wusste wirklich nicht, was er sagte, weil er wollte, dass Jesus auf dem Berg bleibt und nicht herunterkommt und für uns leidet. Aus Angst, Arroganz zu zeigen, sagt er: „Wenn du willst, dass wir hier drei Hütten bauen?“

5. Während er noch sprach, siehe, eine helle Wolke überschattete sie; und siehe, eine Stimme aus der Wolke, die sprach: Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Hört ihm zu.

²⁶ Vgl. 2Kön 2,11

²⁷ Vgl. 1Kön 17,17–24

‚Du, Petrus, willst handgefertigte Hütten, aber der Vater hat mich hier wie eine nicht handgefertigte Hütte mit einer Wolke umgeben und damit gezeigt, dass, so wie er in der Vergangenheit als Gott in der Wolke erschien, auch sein Sohn erscheint.‘ Hier ist die Wolke hell, nicht dunkel, wie früher, denn er wollte sie nicht erschrecken, sondern belehren. Eine Stimme war aus der Wolke zu hören, um zu zeigen, dass Er von Gott war. ‚Wer ist nach meinem Willen‘ bedeutet der, in dem ich ruhe und der mir gefällt. Er lehrt sie: ‚Hört auf ihn, und wenn er gekreuzigt werden will, widersetzt euch ihm nicht.‘

6–8. Und als die Jünger das hörten, fielen sie auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr. Und Jesus kam und fing sie und sprach: Steht auf und fürchtet euch nicht! Und sie hoben ihre Augen auf und sahen niemanden außer Jesus allein.

Die Jünger fielen auf die Knie, weil sie das Leuchten der Wolken und die Stärke der Stimme nicht ertragen konnten. Ihre Augen waren schwer vom Schlaf (wie Lukas sagt).²⁸ Hier nennt er es „Traum“, Müdigkeit durch zu starkes Licht des Sehens. Um nicht lange in Angst zu verharren und zu vergessen, was sie gesehen haben, richtet der Herr sie auf und ermutigt sie. Er bleibt allein, so dass es nicht denkbar ist, dass die Stimme für Moses oder Elia zeugte, sondern nur für Ihn, weil Er der Sohn (Gottes) ist.

9. Und als sie vom Berg herabstiegen, gebot ihnen Jesus und sprach: Sagt niemandem, was ihr gesehen habt, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist.

In seiner Demut befiehlt er ihnen, niemandem zu erzählen, was sie gesehen haben, damit diejenigen, die es hören, nicht beleidigt sind, wenn sie ihn später am Kreuz gekreuzigt sehen. Sie könnten (dann) denken, dass er ein Betrüger ist, der scheinbar alle seine Wunder vollbracht hat. Er lernte gut, dass die Kontemplation Gottes nach sechs Tagen kam, solange die Welt erschaffen wurde. Wenn du also diese Welt nicht überwindest und nicht hoch auf den Berg steigst, wirst du keine glorreichen Visionen sehen: weder das ‚Antlitz Jesu‘, das seine Gottheit ist, noch die ‚Kleider‘ – seinen Körper. Aber wenn du den „hohen Berg“ besteigst, dann wirst du sehen, wie Moses und Elia mit Christus sprechen, denn das Gesetz, die Propheten und Christus sprechen eines und stimmen in allem überein. Wenn du eine Person siehst, die die Bedeutung der Schrift klar interpretiert, wisse, dass sie das Gesicht von Jesus selbst deutlich sieht. Wenn sie auch die Worte der Schrift erklärt und ihre Bedeutung verdeutlicht, dann wisse, dass sie auch auf die ‚weißen Kleider Jesu‘ schaut, denn Worte sind Gedankenkleider. Aber sage nicht wie Petrus, dass es ‚gut für uns ist, hier zu sein‘, denn wir sollten immer Fortschritte machen und nicht auf einer Ebene der Tugend und Kontemplation bleiben, sondern noch höher steigen.

²⁸ Vgl. Lk 9,32

10. Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: Warum sagen denn die Schriftgelehrten, dass zuerst Elia kommen muss?

Indem sie die Menschen täuschten, sagten die Schriftgelehrten, dass er nicht der Christus sei, weil in diesem Fall Elia zuerst kommen würde. Sie wussten nicht, dass Christus ein zweites Mal kommen sollte. Der Vorläufer des ersten Kommens war Johannes, während beim zweiten Kommen dies Elia sein wird, was schließlich Christus den Jüngern erklärt. Dann hör zu.

11–13. Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Elia kommt wahrlich zuerst und stellt alles wieder her. Aber ich sage euch: Elia ist schon gekommen, und sie kannten ihn nicht, aber sie haben ihm alles angetan, was sie aufzählten; so wird der Menschensohn unter ihnen leiden. Da verstanden es die Jünger, ihnen von Johannes dem Täufer zu erzählen.

„Wenn er sagt: ‚Elia wird tatsächlich kommen‘, zeigt Christus, dass er noch nicht gekommen ist, aber er wird als ein Vorläufer des zweiten Kommens erscheinen, und alle Juden, die sich als gehorsam erweisen, werden zum Glauben an Christus gebracht und so wiederhergestellt zu ihrem väterlichen Erbe, da sie abgefallen sind. Aber wenn Christus sagt, ‚Elia ist schon gekommen‘, meint er Johannes den Täufer. Sie ‚machten mit ihm, was sie wollten‘, weil sie ihn (selbst) töteten, indem sie Herodes erlaubten, ihn zu töten, obwohl sie es hätten verhindern können. Seitdem sind die Jünger klüger geworden und verstehen, dass er Johannes ‚Elia‘ nennt, weil Johannes der Vorläufer des ersten Kommens war, so wie Elia der Vorläufer des zweiten sein wird.“²⁹

Bischof Jovan von Dremvica³⁰ behauptet, dass das Leben in der Kirche ein ständiges Wachstum und Aufstieg zum „hohen Berg“ sei. Der Sinn des Lebens ist die Gemeinschaft mit dem ungeschaffenen Gott in einer aktiven Gemeinschaft der Liebe und Selbstverleugnung. Selbstverleugnung ist notwendig, um eine Liebesgemeinschaft aufrechtzuerhalten. Gott hat sich vor uns aufs Äußerste entäußert, indem er sich am Kreuz geopfert hat, und erwartet zumindest ein wenig von unserer Liebe in unserer Bewegung zur Gemeinschaft mit ihm. Liebe und Gemeinschaft ist die ständige Bewegung und der Aufstieg nach Tabor.

Laut Johannes von Damaskus³¹ ist es nicht gut für Petrus, dass Christus hier bleiben muss: Wenn er bleibt, wird er weder die Schlüssel des Himmelreichs erhalten, noch wird der Tod zerstört werden. Lass ihn nicht vorzeitig nach Glück trachten, wie Adam danach strebte, ein Gott zu sein.

²⁹ Die Übersetzung von Theophylakts Kommentar zum Matthäusevangelium ist entnommen aus: Tumačenje svetog Evandjelja po Mateju, <https://svetosavlje.org/tumacenja-svetog-evandjelja-po-mateju/> (2. 4. 2022.)

³⁰ Vgl. Теологијата на блажени Теофилакт Охридски во неговото толкување на Евангелието според Матеј, u: www.poa-info.org/mk/arhiepiskop/proucuvanja/blazenTeofilaktOhridski.pdf (10. 4. 2015.)

³¹ Vgl. *Or. de Transfig.* 16. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 514. Anm. 53.

Der Abstieg vom Berg war nichts Nebensächliches, denn hier zeigen sich Einsichten in die Grenzen des Bergerlebens. Origenes sagt: „Jesus tat nicht, was Petrus gut schien“, sondern „steigt vom Berg zu denen herab, die nicht zu ihm aufgestiegen sind und sie könnten seine Verklärung nicht sehen, wenn sie ihn nur so sehen könnten, wie sie ihn sehen könnten“³². Leo der Große versteht die ganze Episode auf dem Berg als Stärkung für die, die später den Weg des Kreuzes gehen müssen und betont gegenüber Petrus, dass es in den Prüfungen dieses Lebens wichtiger sei, um Geduld als um Ruhm zu beten.³³ Petrus wurde scharf zurechtgewiesen, nicht weil er die anderen neun seiner Gefährten völlig vergessen hätte, sondern weil seine Aufgabe darin bestand, die Kirche auf der Erde zu bauen und nicht Hütten auf dem Berg. Das Ende einer Predigt von Augustinus ist sehr auffallend: „Komm herunter, Petrus; du wolltest dich auf dem Hügel ausruhen: komm herunter; predige das Wort Gottes, sei beharrlich in guten und schlechten Zeiten, tadele, ermuntere, ermutige mit all deiner Geduld und Lehrfähigkeit. Arbeite, werde sehr müde, akzeptiere die Leiden und Qualen, um das durch den Glanz und die Schönheit guter Taten in Liebe zu besitzen, was den Glanz der Gewänder des Herrn symbolisiert. Denn wir haben im Lobpreis der Liebe, der im Brief des Apostels zu lesen ist, gehört: Suche nicht deine eigenen Interessen. ... Gebot: Niemand fordere das Seine, sondern was von einem anderen ist, erklärt dir der Apostel an anderer Stelle deutlich. Er sagt von sich selbst: Ich suche nicht, was mir persönlich nützt, sondern was allen nützt, damit alle gerettet werden. Petrus hat das noch nicht verstanden, als er mit Christus auf dem Hügel leben wollte. Diese Freude, die Christus dir nach dem Tod bereitet hat, Petrus. Nun sagt er selbst zu dir: ‚Kommt herunter, um auf Erden müde zu werden, auf Erden zu dienen, auf Erden verachtet zu werden, um auf Erden gekreuzigt zu werden‘. Das Leben ist heruntergekommen, um getötet zu werden, das Brot ist heruntergekommen, um Hunger zu fühlen, der Weg ist heruntergekommen, um sich beim Gehen müde zu fühlen, die Quelle ist heruntergekommen, um durstig zu sein, und du weigerst dich zu leiden? Suche nicht deine eigenen Interessen. Man muss Liebe haben, um die Wahrheit zu predigen; dann kommst du in die Ewigkeit, wo du Frieden findest.“³⁴

³² Origenes *Comment. in Matth.* XII, 41. Siehe auch Origenes, *Commento*, 362–363.

³³ Vgl. Leo der Große *Sermo* 51,5. vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium*, 516.

³⁴ *Sermo* 78,6: „Descende, Petre: requiescere cupiebas in monte, descende, praedica verbum, insta opportune, importune, argue, hortare, increpa, cum omni longanimitate et doctrina. Labora, desuda, patere aliqua tormenta: ut quod in candidis vestimentis Domini intellegitur, per candorem et pulchritudinem rectae operationis in caritate possideas. In laude enim caritatis, cum Apostolus legeretur, audivimus: *Non quaerit quae sua sunt*. ... Apostolus tibi alio loco apertius exponit hoc quod dixit: *Nemo quod suum est quaerat, sed quod alterius*. Ait de se ipso: *Ego autem non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi sint*. Hoc Petrus nondum intellegebat, quando in monte vivere cum Christo desiderabat. Servabat tibi hoc, Petre, post mortem. Nunc autem ipse dicit: Descende laborare in terra, servare in terra, contemni, crucifigi in terra. Descendit vita, ut occideretur; descendit panis, ut esuriret; descendit via, ut in itinere lassaretur; descendit fons, ut sitiret: et tu recusas laborare? Noli tua quaerere. Habe caritatem, praedica veritatem: tunc pervenies ad aeternitatem, ubi invenies securitatem“ (PL 38).

3.2. ALEXANDER VON HALES

Alexander von Hales ist der erste Theologe des 13. Jahrhunderts, der sich in *quaestione disputata* und in Bibelkommentaren mit der Verklärung Christi auseinandersetzt. Die *Quaestio disputata* über die Verklärung Christi ist sein vollständiges und eigenständigstes Werk zu diesem Thema. In *Summa theologica* finden wir eine exponierte scholastische Tradition, die Alexander von Hales vorausging, aber auch neue philosophische Argumente:³⁵ „Quaestio XXI. De transfiguratione Christi. In novem membra divisa. Restat quaerere de demonstratione resurrectionis. Resurrectio autem demonstrata est bis, ante quam fieret, in monte Pietro et Iacobo et Ioanni. Matth. 17 et postquam facta est pluries discipulis per dies 40. apparens eis. Act 1. Quaestio ergo versatur circa primam demonstrationem, seu ostensionem gloriae resurrectionis. De qua dicitur: *Transfiguratus est, et resplescit facies eius sicut sol et vestimenta eius facta sunt alba sicut nix, etc.*

Circa quam quaeruntur plura. Primo, utrum mutatio facta in corpore Domini debeat dici transfiguratio. Secundo, an claritas, quae apparuit in corpore Domini in tali mutatione, fuit vera vel imaginaria. Tertio, an claritas illa esset in corpore Christi ut in subiecto, vel in aere circumfuso. Quarto, an claritas illa fuit gloriosa, vel similis gloriosae. Quinto, an claritas illa esset naturalis, vel assumpta. Sexto, an solum corpus Christi sit transfigurabile: et utrum debeat dici transfiguratio fuisse in Moyse et Helia. Septimo, de comparatione et differentia apparitionis dominicae, antequam fieret, et postquam facta est. Octavo, de circumstantiis illius: an scil. Moyses et Helias fuerunt ibi vere, vel imaginarie. Nono, de visione Apostolorum: an visio illorum fuit oculo corporali“.

Diese *Quaestio* konzentriert sich auf den Status der Menschlichkeit Christi zur Zeit der Verklärung, und auf die Anwesenheit von Moses und Elia auf dem Berg der Verklärung.³⁶ Seine Lehre von der Menschlichkeit Christi bezieht sich auf die Frage, ob die Ausstrahlung, die bei der Verklärung auftritt, ein „Geschenk“ (*dos*) ist. Seine grundlegende Ansicht ist, dass eine Gabe notwendigerweise das Eigentum eines verherrlichten Körpers ist. Da der verklärte Leib Jesu noch nicht verherrlicht wurde, kann er nicht den gleichen Glanz haben, den er nach der Auferstehung haben wird. Und wenn der auferstandene Leib Jesu keine Herrlichkeit hätte, hätte er eine Ausstrahlung als Geschenk in einer Weise, die der verklärte Leib nicht hat. Obwohl die Ausstrahlung der Verklärung nur den Anschein einer Gabe in einem unverherrlichten Körper hat, ist diese Ausstrahlung nicht wie der Glanz anderer unverherrlichter Körper. Alexander unterscheidet zwischen dem normalen Glanz, den alle vergänglichen Körper besitzen, und dem einzigartigen Glanz des sterblichen Leibes Christi während der Verklärung.

³⁵ Vgl. Josip B. Percan, *Femina dulce malum. La donna nella letteratura medievale latina (secoli X–XIV)* (Roma, 2003), 304–305.

³⁶ Vgl. Aaron M. Canty, *Light nad Glory. The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology* (Washington DC, 2011), 52–74.

Diese Pracht, obwohl im unverherrlichten Körper, existiert immer noch, als wäre sie im verherrlichten Körper. Diese einzigartige Ausstrahlung existiert aufgrund der Vereinigung des Körpers mit der göttlichen Natur. Da Christus die „Schwäche“ akzeptierte, die seiner Heilssendung entsprach und die seine Ausstrahlung verhinderte, die Ausstrahlung während seines Lebens. Alexander behauptet, dass diese Pracht bei Bedarf erscheinen kann, aber er spricht nicht darüber, welche Bedingungen diese braucht. Alexanders Darlegung des Glanzes der Verklärung behält die Inkarnationsbetonung in der gesamten *quaestio disputata* bei. Obwohl Alexander der Meinung ist, dass der Glanz der Verklärung den Glanz der Auferstehung vorwegnimmt, gibt es dennoch einen großen Unterschied zwischen ihnen. Der Glanz der Verklärung, den die Jünger gerne sahen, war ein körperlicher Glanz, den die Jünger nach ihren Fähigkeiten wahrnehmen konnten. Der Glanz der Auferstehung ist eine Qualität, die nur der Intellekt wahrnehmen kann. Es geht um die Ähnlichkeit künftiger Herrlichkeit, heißt es sinngemäß. Durch diese Ähnlichkeit wird der Intellekt von dem Glauben geleitet, an die Wahrheit (*veritatem*) der Herrlichkeit zu glauben. Die Ausstrahlung, die in der Auferstehung körperlich erscheinen wird, sollte sich also nicht von der Ausstrahlung der Verklärung unterscheiden. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Glanz der Verklärung und dem Glanz des verherrlichten Leibes Christi liegt eher im wiederhergestellten Zustand des unsterblichen Leibes Christi als in der körperlichen Erscheinung. Für seine Rede über Glanz, d.h. Herrlichkeit, findet Alexander Unterstützung in 1 Kor 15,41; 2 Kor 3,7.10 und Ps 90,16.³⁷

Wenn er von der Anwesenheit von Moses und Elia auf dem Verklärungsberg spricht, erscheinen die Seelen beider mit ihren Körpern, nach Alexanders Interpretation, mit Hilfe von Engeln. Diese Vereinigung von Seele und Körper war nur *ad tempus* und bot weder Belohnung noch Strafe.

b) Auch Alexander spricht in seinen Kommentaren zu den synoptischen Evangelien von der Verklärung. Seine *Postilla super Matthaicum* ist, obwohl auf viktorinischen Quellen basierend, dennoch sein eigenständiges Werk. Hier interessiert ihn weniger die Erscheinung Christi. Alexander konzentriert sich auf die spirituellen Implikationen der Verklärung, der Vorbereitung auf das Fasten, wie sie im Leben von Moses und Elia zu sehen sind. Das Fasten muss der Vereinigung mit Gott vorausgehen. Alexander konzentriert sich auf die „Verklärung“ und betont die Rolle der Heiligen Dreifaltigkeit im Verklärungsbericht. Dieser Kommentar von ihm ergänzt *quaestionem disputatam*.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, wie die Theologie in *quaestione disputata* in Kommentaren entwickelt und erweitert wurde. Die *Quaestio disputata* betont das Wesen der Herrlichkeit Christi, und der Kommentar betont, dass diese Herrlichkeit die Kirche als Ganzes und jeden einzelnen Gläubigen durchdringt.

³⁷ Vgl. Ps 89,17: *et sit splendor Domini Dei nostri super nos et opera manuum nostrarum dirige super nos et opus manuum nostrarum dirige.*

Alexanders Schwerpunkt im Kommentar liegt auf aktuellen Ereignissen, d.h. der allegorischen, moralischen und mystischen Bedeutung dieser Ereignisse. Er fragt, wie das Wort „Verklärung“ anderswo in der Schrift funktioniert. Er bezieht sich auf 2Kor 11,14: „Und kein Wunder! Satan verkleidet sich als Engel des Lichts.“ Die aktive Form des Verbs „umwandeln“ (transfiguratur se) bei Paulus steht im Gegensatz zum Passiv im Matthäusevangelium „transfiguratus est“ (17,2). Die passive Form würde Demut ausdrücken, die aktive Arroganz. Darüber hinaus bezieht sich die Passivform auf das theologische Passiv, das heißt, er schreibt die Verklärung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit zu. Er erklärt weiter, dass weiße Kleider Heilige darstellen. Man kann ihr Weiß mit dem weißen Schnee vergleichen: beide weiß und vom Himmel fallend. Darin finden wir eine geistliche Parallele zu den Heiligen, weil sie durch die vom Himmel herabgekommene Gnade weiß wurden. Diese Gnade freilich machte sie nicht weiß, sondern bewirkte die durch das Weiß bezeichnete Reinigung. Die Reinigung betrifft den ganzen Menschen, da sie das Innere und Äußere eines jeden Heiligen verwandelt. In der Erklärung von Moses und Elia folgte der *Glossa ordinaria*, d.h. Moses steht für die Toten und Elia für die lebend Gefundenen. Moses ist der Repräsentant derjenigen, die als Gesetzgeber aktiv waren, und Elia, der in den Himmel aufgenommen wurde, repräsentiert die Kontemplativen. Dann sprechen sie über ihre Fastenpraxis. Moses fastete vierzig Tage lang und empfing dann das Gesetz, und Elia hörte Gott mit einer „leisen, leichten Stimme“. Ihre Anwesenheit in der Verklärung zeigt, wie der Offenbarung Gottes eine spirituelle, asketische Transformation vorausgeht. Alexander verbindet weiter die Stimme aus der Wolke mit jener Stimme, die bei Jesu Taufe gehört wurde. Wir sehen daher die doppelte Wirkung des Kommens Christi. Die Taufe bedeutet die Entfernung der Erbsünde, und die Verklärung bedeutet die Herrlichkeit des kommenden Zeitalters. Die Stimme bedeutet die Gegenwart Gottes und weist auf die gleiche Natur wie der Vater und der Sohn hin. Die verschiedenen Formen des Heiligen Geistes in Form von Tauben oder Wolken und flammende Zungen am Pfingsttag offenbaren den spirituellen Aufstieg. Die bei der Taufe geschenkte Gnade ist auf „einfaches Wissen“ zurückzuführen, fortgeschrittenes Wissen zeigt uns eine große Wolke in der Verklärung. Jemandes Aufstieg zur Liebe wird uns durch flammende Zungen gezeigt. Der Heilige Geist wird nicht nur als Liebe am Pfingsttag, sondern auch bei der Verklärung in den Worten des Vaters dargestellt, mit denen er den Sohn den „geliebten“ Sohn nennt. Das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn ist der Heilige Geist (vgl. Joh 17). Die Worte des Vaters über den Sohn „an dem ich Gefallen fand“ unterstreichen seine Menschlichkeit und seine Göttlichkeit. Sein menschlicher Wille entspricht dem Willen des Vaters. Die Einheit des Vaters und des Sohnes wird sichtbar. Die Mahnung des Vaters und der Ruf „Hört auf ihn“ in der Taufe Jesu beziehen sich auf die Abkehr vom Teufel und in der Verklärung „homo audit ineffabilia quando capitur ad contemplationem Dei summum anima“.

4. ABSCHLUß

Alexander war weniger damit beschäftigt, Bedeutungen zu unterscheiden, oft ging er über das wörtlich flüchtige „littera patet“ oder ließ es ganz weg.³⁸ Seine Allegorien und seine Moral sind traditioneller Natur, außer in größeren Passagen, die er mit Hugo de St. Cher teilt. Er folgt exegetisch und in *quaestione disputata Glossae ordinariae*, Hieronymus, Augustinus, Johannes Chrysostomus, Beda etc.³⁹

Alexander interpretierte seinen Text analytisch: Der Theologe spricht. Wenn wir von ihm als Verfasser der „postilla“ sprechen, sollte man sich daran erinnern, dass er der erste Pariser Theologe war, der die Sentenzen des Petrus von Lombard interpretierte. Hier musste ein entscheidender Schritt getan werden, um das schöpferische Denken in der Wissenschaft von der Aufgabe der Schriftauslegung zu trennen.⁴⁰ Was zumindest bei (quaestio) de transfiguratione nur teilweise gelungen zu sein scheint. So fand sich Alexander, würde ich sagen, unter den „Exegeten“ wieder, die sich auf *quaestionem disputatam* konzentrierten.

Die *Quaestio disputata* betont das Wesen der Herrlichkeit Christi, und der Kommentar legt den Akzent darauf, dass diese Herrlichkeit die Kirche als Ganzes und jeden einzelnen Gläubigen durchdringt. Es ist *Postilla*, die eine Haltung der Kirchenväter einnimmt, die die „Perspektive“ der Jünger auf dem Berg der Verklärung betont, das heißt, ich würde sagen, die spirituelle Transformation, von der sowohl Augustinus als auch Theophylakt gesprochen haben. Alexander ist daher in seiner Allegorie und Moral vollkommen traditionell und spiegelt die Tradition einer einzigen Kirche wider.

BIBLIOGRAPHIE

- Bucur, B. G., „Matt 17:1–9 as a Vision of a Vision: A Neglected Strand of the Transfiguration Account“, u: *Neotestamentica* 44 (2010), 15–30.
- Canty, A. M., *Light nad Glory. The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*, Washington DC, 2011.
- Dremvicki, Jovan, Теологијата на блажени Теофилакт Охридски во неговото толкување на Евангелието според Матеј, u: www.poa-info.org/mk/arhiepiskop/proucuvanja/blazenTeofilaktOhridski.pdf
- Ghisalberti, A., „L' esegesi della scuola domenicana del secolo XIII“, in: *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, 1996, 291–304.

³⁸ Vgl. Beryl Smalley, *The Gospels in the Schools c. 1100–c. 1280* (London – Ronceverte, 1985), 168.

³⁹ Vgl. Aaron M. Canty, *Light*, 67.

⁴⁰ Vgl. Beryl Smalley, *The Gospels*, 170.

- Hannick, Ch., „Theophylakt von Achrida“, in: *Theologische Realenzyklopädie. Band 33*, Berlin – New York, 2002, 371–375.
- Hoye, W. J., „Die mittelalterliche Methode der Quaestio“, in: *Philosophie: Studium, Text und Argument*, Münster, 1997, 155–178.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband: Mt 8–17*, Zürich–Düsseldorf–Neukirchen–Vluyn, 1999.
- , „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirliche Auslegung der Schrift“, in: *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*, Stuttgart, 2005, 15–37.
- Origene, *Commento al Vangelo di Matteo/1*, Roma, 2005.
- Percan, J. B., *Femina dulce malum. La donna nella letteratura medievale latina (secoli X–XIV)*, Roma, 2003.
- Popović, A., *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije*, Zagreb: Tumačenje Biblije u Crkvi, 2005.
- Potestà, G. L., „I frati minori e lo studio della Bibbia. Da Francesco d’Assisi a Nicolò di Lyre“, in: *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, 1996, 269–304.
- Preda, P., „L’epistemologia teologica in Alessandro d’Hales“, in: *Rivista di filosofia neoscolastica* 74 (1982), 47–67.
- Smalley, B., *The Gospels in the Schools c. 1100 – c. 1280*, London – Ronceverte, 1985.
- Teofilakt Ohridski, *Tumačenje svetog Evandjelja po Mateju*, <https://svetosavlje.org/tumacenja-svetog-evandjelja-po-mateju/>

JOACHIM VON FIORE UND DIE IDEE DES „DRITTES REICHS“ IM 20. JAHRHUNDERT

1. Viele Juristen (Rechtshistoriker), Philosophen und Historiker haben die irrije Idee, dass der Begriff bzw. die Bezeichnung „Drittes Reich“ (Third Reich, Troisième Reich, Terzo Reich, Tercer Reich, Teerde Rijk, Tret'ij Reich, „Tertium Imperium“ etc.) nach der Machtübernahme („Machtergreifung“) im Jahre 1933 durch die Nationalsozialisten die offizielle, auch von der NSDAP und vom nationalsozialistischen Staatsapparat stark propagierte Bezeichnung Deutschlands sei.¹ Weithin unbekannt ist die Tatsache, dass Hitler selbst diesem Begriff bzw. dieser Idee gegenüber starke Vorbehalte hatte, obwohl sich das „Dritte Reich“ vor der „Machtergreifung“ und danach auch zweifelsohne als nützliches propagandistisches Mittel erwies.² Erst der am 10. Juli 1939 vom Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda³ verabschiedete Erlass verbot ausdrücklich den offiziellen Gebrauch der Bezeichnung „Drittes Reich“. Im Sinne dieses Erlasses ist Deutschland ein völkischer Staat, der auf der völkischen Weltanschauung beruht und dessen offizieller Name „Großdeutsches Reich“ ist.⁴ Weiterhin ist zu bemerken, dass auch die von der Waffen-SS gebrauchte Bezeichnung „Großgermanisches Reich“ nicht als offizieller Name des nationalsozialistischen Staates (NS-Staates) betrachtet werden kann.

¹ In der englischen Fachliteratur wurde und wird immer noch der Terminus „Third Reich“ benutzt. Siehe z. B.: William L. Shirer: *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany*. (New York City: Simon and Schuster, 1960, mehrere Auflagen).

² Während Hitlers offiziellem Besuch in Italien im Mai 1938 weist die deutsche Presse etliche Male auf die Idee des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation hin und versucht damit diese Idee – freilich auf ziemlich ahistorische Weise – zu aktualisieren. Vgl. V. Klemperer: *LTI. La langue du III^e Reich*. (Paris, 1996). S. 158. (Titel des deutschen Originals: *LTI – Notizbuch eines Philologen* [Leipzig, 1975]).

³ Hier verweisen wir darauf, dass es eine Reichszentrale für Heimatdienst schon in der Weimarer Republik d.h. vor der sog. „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten gab. Die Reichszentrale für Heimatdienst wurde von den Nationalsozialisten 1933 aufgelöst und durch das Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda ersetzt. Siehe: G. Hentges: *Staat und politische Bildung. Von der „Zentrale für Heimatdienst“ zur „Bundeszentrale für politische Bildung“* (Wiesbaden, 2013).

⁴ In der zeitgenössischen deutschen staatsrechtlichen Fachliteratur dient bis zum Jahre 1939 – d.h. bis zu den großen territorialen Gebietsgewinnen – der Ausdruck „Drittes Reich“ zur offiziellen Bezeichnung Deutschlands. Siehe z.B. den Titel des Werkes von O. Meißner – G. Kaisenberg: *Staats- und Verwaltungsrecht im Dritten Reich* (Berlin, 1935). Erst ab dem Jahre 1939 wird der Ausdruck „Großdeutsches Reich“ verwendet. Siehe z.B. E. R. Huber: *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches* (Hamburg, 1939).

Im ebenfalls vom Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda später, erst am 21. März 1942 bekanntgemachten Rundschreiben wird – aller Wahrscheinlichkeit nach dem britischen Modell des *Empire* folgend – angeordnet, dass die zukünftige Bezeichnung für das „neue Deutschland“ schlichtweg das „Reich“ sei⁵. Dieser Erlass beschränkt den Gebrauch des „Reich“-Begriffs auf Deutschland, wobei betont wird, dass es nur ein einziges Reich gäbe, und zwar Deutschland.⁶ Die Idee des „Dritten Reichs“ als „numeriertes“, zu geschichtlichen Vorgängern in Verbindung gebrachtes Reich schien unvereinbar mit dem imperialistischen Selbstbewußtsein des Nationalsozialismus, der sich für die Vervollkommnung der deutschen Geschichte hielt.

2. Geschichtlich gesehen wurde das „Erste Reich“ von dem vom Papst Johannes XII. (955–963) im Jahre 962 zum Kaiser gekrönten Otto I. (962–973)⁷ gegründet. Das Heilige Römische Reich (Sacrum Romanum Imperium, Holy Roman Empire, Saint-Empire Romain, Sacro Romano Impero, Sacro Romano Impero etc.) bestand bis zum Jahre 1806,⁸ d.h. bis zur Niederlegung der Kaiserkrone durch Kaiser Franz II. Zur Gründung des „Zweiten Reichs“ (des Bismarckschen bzw. Wilhelminischen Reichs) kam es am 18. Januar 1871 im Spiegelsaal von Versailles, und existierte bekanntermaßen bis November 1918.⁹

In diesem Sinne wurde die Weimarer Republik gemäß der nationalsozialistischen Ideologie, aber auch gemäß der vorherrschenden Auffassung der Vertreter der „Konservativen Revolution“ als „Intermezzo“ (das sog. „Zwischenreich“) zwischen dem „Zweiten“ und dem „Dritten“ Reich betrachtet.¹⁰

⁵ Erwähnung verdient die Tatsache, dass das von 1940 bis zum Jahre 1945 zu propagandistischen Zwecken für das Ausland herausgegebene Wochenblatt den Titel „Das Reich“ trug. In diesem – im Geist der offiziellen deutschen nationalsozialistischen Propaganda redigierten – Blatt wurden literarische, geschichtliche und politische Artikel publiziert. Es erschien sogar noch im April 1945.

⁶ In der nationalsozialistischen Terminologie, in erster Linie im Verwaltungsbereich, begegnet man im Hinblick auf die Zentralisierungsbestrebungen der euphemistisch anmutenden „Verreichlichung“.

⁷ Otto I. („der Große“) war ab 936 Herzog von Sachsen und König des Ostgotenreiches. Im Jahre 951 wurde er König von Italien. Der Beiname „der Große“ als festes Namensattribut stammt von Otto von Freising. Widukind von Corvey nannte Otto I. als „totius orbis caput“. Siehe zusammenfassend aus der neueren Literatur M. Becher: *Otto der Große. Kaiser und Reich. Eine Biographie* (München, 2012.)

⁸ Hinsichtlich des völkerrechtlichen Status des Heiligen Römischen Reiches siehe Fr. Berber: „Internationale Aspekte des Heiligen Römischen Reiches“. In: *Festschrift für Th. Maunz zum 80. Geburtstag* (München, 1981), 17–25. Bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Idee der *renovatio imperii* und dem Heiligen Römischen Reich siehe A. Földi–G. Hamza: *A római jog története és intézményei*. (Geschichte und Institutionen des römischen Rechts). 25. erw. und überarb. Auflage. (Budapest, 2021), 114 f.

⁹ Nach Wolfgang J. Mommsen war das „Zweite Kaiserreich“ ein „autoritärer Nationalstaat“. Diese Meinung des Historikers lässt sich darauf zurückführen, dass der demokratisch gewählte Reichstag den alten („historischen“) Eliten, der Bürokratie und dem Kaiser gegenüber zweifelsohne schwach war.

¹⁰ In der Literatur siehe R. Dufraisse: „Le Troisième Reich“. In: *Les empires occidentaux de Rome à Berlin*. Sous la direction de J. Tulard. (Paris, 1997), 449 ff.

3. In religiöser Hinsicht knüpft sich das „Erste Reich“ der christlichen Dreifaltigkeitsdoktrin (Trinitätsdoktrin) folgend an den Gottsvater an, das „Zweite Reich“ an den Gottessohn und das „Dritte Reich“ an den Heiligen Geist. Dieses Geschichtsbild geht auf Joachim von Fiore (Gioacchino da Fiore) zurück, der ca. 1135 in Celico (Kalabrien) geboren wurde und wahrscheinlich 1202 in San Giovanni in Fiore starb.¹¹ Das dritte, letzte, glückliche Zeitalter (das Zeitalter des Heiligen Geistes) steht im Mittelpunkt des Geschichtsbildes des Abtes und Geschichtstheologen Joachim da Fiore.¹² Dieses Zeitalter wird auch „Drittes Reich“ genannt. Mithilfe einer solchen Interpretation würde das „Dritte Reich“ die Vollendung der Welt und der Menschheitsgeschichte bedeuten. So würde die vollendete *consonantia* oder *Symbiose* zwischen der *Idee* und *Wirklichkeit* zustande gebracht, wodurch sich – auch gemäß den prophetischen Erwartungen u.a. von Gotthold Ephraim Lessing¹³ und Henrik Ibsen¹⁴ – der bestehende Gegensatz zwischen Antike und Christentum vollends auflösen würde.

Dieses „Dritte Reich“, welches die Epoche des Heidentums und die des Christentums – bzw. des „deformierten“ Christentums – ablöst, würde durch die Ankunft eines neuen Messias bzw. *novus dux* verwirklicht werden.

4. In dem 1917 erschienenen Werk *Die deutsche Staatsidee* von Ernst Kriek (1882–1947) wird das „Dritte Reich“ nicht als historischer oder aktuellpolitischer Begriff verwendet, sondern als Ideologie mit grundlegend ethischem Inhalt. Bei der Konzipierung dieses Begriffs stützt sich Kriek auf Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), den Autor der in Königsberg verfaßten und zu seiner Zeit äußerst wirkungsvollen *Reden an die deutsche Nation*. Johann Dietrich Eckhart (1868–1923) verwendete hingegen in seinem im Jahre 1919 veröffentlichten Werk den Begriff des „Dritten Reichs“ im Wesentlichen bereits mit einem politischen und nationalistischen Unterton.¹⁵

¹¹ Hinsichtlich des Geschichtsbildes von Joachim von Fiore siehe aus der umfangreichen Literatur B. McGinn: *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (New York–London, 1985); M. Reeves: *Joachim of Fiore and the Prophetic Future. A Medieval Study in Historical Thinking* (Sutton, 1999); W. Gould – M. Reeves: *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford, 2001) und M. Riedl: *Joachim von Fiore. Denken der vollendeten Menschheit* (Würzburg, 2004).

¹² Das zweite Zeitalter (das Zeitalter des Sohnes, das mit dem Neuen Testament beginnt) endet nach Vorhersage von Joachim da Fiore im Jahre 1260. Dementsprechend sagt Joachim da Fiore das Einbrechen des Heiligen Geistes (Zeitalter des „Dritten Reiches“) für dieses Jahr vorher.

¹³ Gotthold Ephraim Lessing prophezeit in seinem Werk „L'éducation du genre humain“ das „neue ewige Evangelium“, das das „dritte Zeitalter“ bezeichnet.

¹⁴ Henrik Ibsen erörtert seine Ideen hinsichtlich des Messianismus in seinem Theaterstück „Kaiser und Galiläer“ (1873), das er für sein Hauptwerk hielt.

¹⁵ Zu erwähnen ist, dass der Lyriker Stefan George (1868–1933) in seinem Gedicht „Der Dichter in Zeiten der Wirren“, das auch in dem 1928 veröffentlichten Band „Das neue Reich“ publiziert wurde, den Ausdruck „völkisch“ verwendet. Auch auf die Denkweise und dichterische Tätigkeit von Carlo Schmid (1896–1979) wirkte die Poesie von Stefan George ein, obwohl der herausragende deutsche Politiker keineswegs als Geistesgesinnter Stefan Georges zu betrachten ist. Vgl. P. Weber: *Carlo Schmid 1896–1979. Eine Biographie* (München, 1996).

Erwähnung verdient der Umstand, dass Ernst Fraenkel (1898–1975), der bekannte, nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten in die USA emigrierte Jurist, in seinem – zuerst in den Vereinigten Staaten von Amerika auf Englisch – publizierten Werk das nationalsozialistische Herrschaftssystem treffend als *Doppelstaat* bezeichnete. Er hebt damit die *doppelte* Natur der nationalsozialistischen politischen Einrichtung hervor.

Der nationalsozialistische Staat blieb seiner Analyse nach im Bereich der Wirtschaft im Interesse der Bewahrung der Funktionsfähigkeit ein *Normenstaat*, in welchem die Verlässlichkeit der staatlichen Betätigung vor allem auf dem Gebiet des Zivilrechts, des Handelsrechts, des Wirtschaftsrechts und des Steuerrechts gesichert wurde. Auf der anderen Seite wurde die unbedingte Sicherung der politischen Macht der Nationalsozialisten vom Prinzip der Zweckmäßigkeit bestimmt. In dieser Sphäre herrscht nach Fraenkel der Gedanke des sog. *Maßnahmenstaates* vor.¹⁶

5. Der Untergang der Weimarer Republik erfolgte nach der „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten sehr schnell. Adolf Hitler wurde am 30. Januar 1933 zum Reichskanzler ernannt. Am 6. Juli 1933, d.h. fünf Monate später, verkündete Hitler, dass seine Regierung (noch eine Koalitionsregierung!) „in der langsamen Vollendung des totalen Staates“ (sic! G. H.) stehe. Bereits am 28. Februar des gleichen Jahres wurde die Presse- und Versammlungsfreiheit abgeschafft. Kaum zwei Wochen später, am 12. März 1933 wurden neue Staatssymbole eingeführt. Die Weimarer Reichsverfassung wurde mit dem am 23. März promulgierten Ermächtigungsgesetz praktisch außer Kraft gesetzt. Mit dem am 7. April verabschiedeten „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ wurde der Staats- und Justizapparat des Landes gleichgeschaltet. Mit dem am 22. Juni 1933 erfolgten Verbot der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD) wurde der bedeutendste reale Gegner des neuen totalitären Regimes ausgeschaltet. Einige Tage später, Anfang Juli 1933 lösten sich die im Reichstag vertretenen bürgerlichen politischen Parteien „freiwillig“ auf.¹⁷

6. Als engagierter Gegner der liberalen und der sozialistischen Ideen bezeugt Arthur Moeller van den Bruck (1876–1925) in seinem im Jahre 1923 erschienenen Werk *Das dritte Reich*¹⁸ seine Vorstellungen über einen germanischen totalitären, genauer gesagt autoritären Staat. Im Vorwort – das in der Erstausgabe auf den Dezember 1922 datiert

¹⁶ Siehe E. Fraenkel: *The Dual State* (New York, 1941, reprint: 1969). Dieses Werk erschien in deutscher Übersetzung erst im Jahre 1974 mit dem Titel *Der Doppelstaat* (Frankfurt am Main – Köln). In Bezug auf Fraenkels Staatskonzeption siehe A. v. Brünneck: „Ernst Fraenkel (1898–1975) Soziale Gerechtigkeit und pluralistische Demokratie“. In: *Streitbare Juristen. Eine andere Tradition* (Baden-Baden, 1988), 415–425.

¹⁷ Hier verweisen wir darauf, dass die letzten teilweise freien Reichstagswahlen am 5. März 1933 stattfanden.

¹⁸ Der die dritte Ausgabe des Werkes „Das dritte Reich“ (1931) betreuende Hans Schwarz betont, dass der Nationalsozialismus die Bezeichnung „Drittes Reich“ akzeptiert. Er verweist hierbei darauf, dass der Bund „Oberland“ seine Zeitschrift nach dem Werk von van den Bruck benannt hat. Siehe Moeller van den Bruck: *Das dritte Reich*. Dritte Auflage bearbeitet von H. Schwarz. (Hamburg/Berlin, 1931) S. XVI.

ist – betont der Autor¹⁹, die Idee des „Dritten Reichs“ sei ein Gedanke ideologischer Art, ein Weltanschauungsgedanke, der sich über die Wirklichkeit erhebe. Sein Buch wurde in Deutschland sehr schnell bekannt und übte großen Einfluß auf die nationalistisch eingestellten jungen Intellektuellen aus. Eine große Rolle spielte hierbei selbstverständlich die Enttäuschung über den Friedensvertrag von Versailles, der für das im Ersten Weltkrieg besiegten Deutschland überaus harte wirtschaftliche und politische Forderungen zur Folge hatte und der daher von John Maynard Keynes bereits im Jahre 1919 aufs härteste kritisiert wurde.²⁰ Jenseits der Grenzen Deutschlands indes wurde das Werk von Moeller van den Bruck erst nach und nach bekannt.

Auf den in Solingen als Nachfahre einer preußischen Offiziersfamilie geborenen Autor übte die Philosophie Nietzsches maßgebliche Wirkung aus. Daneben hegte er eine starke Affinität zum pangermanischen Ideengut. Da er zwischen den Jahren 1902 und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs lange Reisen in England, Frankreich, Österreich, Italien und Rußland unternahm, sind ihm die Verhältnisse in diesen Ländern Europas gut bekannt. Ob er sich auch in Ungarn aufhielt, ist nicht bekannt. Fest steht jedenfalls, dass er für die nationalen Probleme der Doppelmonarchie Österreich–Ungarn kein besonderes Interesse bezeugte. Die europäischen Großmächte überzieht er mit Ausnahme von Deutschland und Österreich–Ungarn mit harter Kritik, hauptsächlich bezüglich ihrer politischen bzw. staatlicher Einrichtung. Der ideale Staat, d.h. die ideale staatliche Machtstruktur ist seiner Meinung nach seine Heimat, Deutschland, ohne das es in Europa kein Gleichgewicht geben könne.

Der konservative Kulturphilosoph²¹ Moeller van den Bruck hegte eine ausgesprochene Antipathie gegen die westlichen Demokratien. Vor allem die demokratischen Ein-

¹⁹ Hier verweisen wir darauf, dass der Titel dieses Buches vom Verlag und nicht von dem Verfasser stammt.

²⁰ Siehe J. M. Keynes: *The Economic Consequences of the Peace*. (London, 1919), 211 ff.

²¹ Hinsichtlich der *Konservativen Revolution* siehe die folgenden Werke ohne Anspruch auf Vollständigkeit: K. Mannheim: „Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland“. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57 (1927): 68–142; E. Vermeil: *Les doctrinaires de la Révolution Allemande* (Paris, 1939); F. Valjavec: *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815* (München, 1951); H. S. Reiss (ed. and introd.): *The Political Thought of the German Romantics 1793–1815* (Oxford, 1955); R. Kirk: *The Conservative Mind. From Burke to Santanaya*, revised ed. (Chicago, 1954); K. von Klemperer: *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century* (Princeton, 1957); H. Barth (ed.): *Der konservative Gedanke* (Stuttgart, 1958); K. von Klemperer: *Konservative Bewegungen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Berlin, 1961); F. Stern: *The Politics of Cultural Dispair: a study of the Rise of the Germanic Ideology* (Berkeley, 1961); G. L. Mosse: *The Crisis of German Ideology* (New York, 1964); H. Gerstenberger: *Der Revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus*. Sozialwissenschaftliche Abhandlungen 14 (Berlin, 1969); M. Greiffenhagen: *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland* (München, 1971); Louis Dupeux: *Stratégie communiste et dynamique conservatrice. Essai sur les différents sens de l'expression National-bolchévisme en Allemagne sous la République de Weimar (1919–1933)* (Paris, 1976); Louis Dupeux: *Histoire culturelle de l'Allemagne, 1919–1960* (Paris, 1989); *Révolution conservatrice dans l'Allemagne de Weimar*. Sous la direction de Louis Dupeux. (Paris, 1992); A. Mohler: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Ein Handbuch. 4. Aufl. (Darmstadt, 1994) und R. P. Sieferle: *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen* (Frankfurt am Main, 1995).

richtungen Englands und Frankreichs stellt er spöttisch und herablassend dar. Seiner Ansicht nach war die Auffassung, wonach sich die Nation (*natio*) aus gleichberechtigten Individuen bzw. Bürgern zusammensetze, eine inhaltslose Fiktion. Nach Moeller van den Bruck ist das deutsche Volk auch wegen seiner Vergangenheit, durch die es aufs engste mit dem Heiligen Römischen Reich (*Sacrum Romanum Imperium*) verbunden ist, geradewegs dazu prädestiniert, die führende Rolle in Europa wahrzunehmen. Er stellt fest, dass es dem Heiligen Römischen Reich während seines beinahe 900 Jahre währenden Bestehens niemals gelungen ist, zu einer echten *politischen Gemeinschaft* zu werden. Für das Heilige Römische Reich ist die fast ausschließliche Dominanz des Territorialprinzips bezeichnend, dessen Folge die Jahrhunderte lang andauernde territoriale Zersplitterung ist.

Dieser Umstand verhinderte seiner Meinung nach die freie Entwicklung des deutschen Ethnikums. Darüber hinaus sei diese historische Tatsache ein gravierender Störfaktor im deutschen Identitätsbewusstsein. Auch das im Januar 1871 gegründete „Zweite Reich“ bedeute in dieser Hinsicht – trotz der Herstellung der politischen Einheit – keinen grundlegenden Wandel. Der Staat an sich bleibe auch künftig ein bloßes selbstdienliches Organ, das immer noch eine Art „Fremdkörper“ für seine Bürger ist.

Moeller van den Bruck verurteilt auch die Weimarer Republik, da alle politischen Richtungen bzw. Ansichten nur oberflächlich seien; außerdem stünden sie in keinem adäquaten Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit. Die Weimarer Reichsverfassung vom Jahre 1919 überzieht er mit harscher Kritik, da sie nicht als verfassungsrechtlicher Rahmen für ein gut funktionierendes, einheitliches Deutschland dienen könne.²² Erst wenn diese sog. Scheinwerte verworfen werden, könnten Deutschland und das Deutschtum seiner ehrenhaften Berufung als Erneuerer Europas gerecht werden; und dazu sei Deutschland durch seine sich eng an das Heilige Römische Reich knüpfende Vergangenheit bestimmt. Es sei Aufgabe der Jugend, den seit Jahrhunderten schlummernden deutschen Geist zu neuem Leben zu erwecken. Intuitiv müsse die Jugend aufwachen, ja sogar aufbegehren gegen eine Vernunft, die falsche Werte in sich berge. Erst nach diesem als Aufstand aufzufassenden Aufbegehren könne das „Dritte Reich“ entstehen.²³ Die Verwirklichung des „Dritten Reichs“ setze aber die territoriale Vereinigung des deutschen Volkes im ethnischen Sinne voraus, d.h. die möglichst baldige totale Revision der den Ersten Weltkrieg abschließenden Pariser Vorortverträge (welche seinem Sprachgebrauch nach in Wahrheit Friedensdiktate waren). Die dazu nötige Kraft könne durch den erheblichen Zuwachs der deutschen Bevölkerung gewährleistet werden.

²² Im Hinblick auf die allgemeine Bewertung der Weimarer Reichsverfassung in der Literatur siehe vor allem Chr. Gusy: *Die Weimarer Reichsverfassung* (Tübingen, 1997).

²³ Bezeichnend für den Ausgangspunkt Moeller van den Brucks ist der folgende Satz: „Der konservative Mensch [...] sucht heute wieder die Stelle, die Anfang ist. Er ist jetzt notwendig Erhalter und Empörer zugleich. Er wirft die Frage auf: was ist erhaltenswert?“ A. Moeller van den Bruck: *Das dritte Reich*. 3. Aufl. (Berlin, 1931), 189.

7. Auch die am 11. August 1919 verabschiedete Weimarer Reichsverfassung hat bezüglich der Analyse der Idee des „Dritten Reichs“ Relevanz. Gemäß Artikel 61 dieser Verfassung stand Deutsch-Österreich nach dem vorgesehenen Anschluß an Deutschland in Proportion zu seiner Einwohnerzahl ein Recht auf Präsenz im Reichsrat zu. Für die Zeit *vor* dem endgültigen Beitritt wird Deutsch-Österreich eine Teilnahme am Reichsrat mit Beratungsrecht zuerkannt. Deutschland sah sich gezwungen, diesen Artikel wieder aus der Verfassung zu streichen. Im Sinne des Artikels 80 des Versailler Friedensvertrags verpflichtet sich Deutschland nämlich zur Anerkennung und zur Wahrung der Unabhängigkeit Österreichs. Die Unabhängigkeit Österreichs (Deutsch-Österreich) ist nach diesem Artikel unverletzbar. Sein völkerrechtlicher Status kann ausschließlich im Einvernehmen mit dem Rat des Völkerbundes (Société des Nations, League of Nations, Società delle Nazioni) geändert werden.

Dieser Umstand hatte bei der Friedenskonferenz zur Folge, dass die Sitzung am 2. September 1919 den Artikel 88 in den mit Österreich (Deutsch-Österreich) abzuschließenden dritten Friedenvertragsentwurf aufnahm. Im Sinne dieses Artikels ist die Unabhängigkeit Österreichs unverletzlich und hängt stets von der Einwilligung des Völkerbundes ab. Die Friedenskonferenz verfügt im Einklang mit diesem Artikel auch darüber, dass Österreich dazu verpflichtet ist, von jedem Schritt Abstand zu nehmen, welcher unmittelbar oder mittelbar seine Unabhängigkeit gefährden könnte.²⁴

Dieser Artikel hat zweifelsohne einen unbestimmten, nicht konkret genug gefaßten Inhalt, und bietet Anlaß zu sehr unterschiedlichen Interpretationen. So bezeichnete ihn John Maynard Keynes treffend als einen „Jesuitenparagrafen.“²⁵ Auf die Anhänger der pangermanischen Richtung bzw. Bewegung wirkte er jedenfalls ermutigend, bot er doch gewisse Möglichkeiten zu einer Deutung – wenn auch in einer sehr eigentümlichen Weise –, die den Anschluß an Deutschland rechtfertigen konnte.

8. Das Wesen der Philosophie Moeller van den Brucks bildet der soziale – genauer gesagt der in Richtung der sozialen Demagogie neigende – Nationalismus. Nach seiner Ansicht könne die in der Weimarer Republik zu Tage getretenen gesellschaftlichen Gegensätze durch die Eingliederung der an die Peripherie gedrängten Massen in den „Körper der Nation“ aufgelöst werden. Damit im Zusammenhang steht das Ziel, dass sich – wenn nötig, von oben gelenkt – das Nationalbewußtsein, dessen Achse die sog. Volksgemeinschaft bildet, um so schneller und effektiver entwickle. Dies alles stellt

²⁴ Hier verweisen wir darauf, dass der mit Deutsch-Österreich unterzeichnete „Friedensvertrag“ von Saint Germain-en-Laye eigentlich ein Staatsvertrag war. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass der Signatarstaat Deutsch-Österreich während des Ersten Weltkrieges noch nicht existierte.

²⁵ Mit der Interpretation dieses Artikels befasst sich der auf den 16. Dezember 1919 datierte Beschluß des Obersten Rats, der noch am gleichen Tage an den Kanzler Karl Renner übersandt wird mit einem *lettre d'envoi*. Dieser *lettre d'envoi* beinhaltet die ausdrückliche Absicht der Alliierten und Assoziierten Mächte, die territoriale Integrität Österreichs nicht zu verletzen.

gewissermaßen eine „antikapitalistische Reaktion“ dar, die einen nicht unbedeutenden Beitrag zur außerordentlich heterogenen Ideologie der konservativ ausgerichteten *Deutschen Bewegung* leistet. Der Verfasser des Werkes „Das dritte Reich“ ist innerhalb der *Deutschen Bewegung*, die gleichermaßen die Richtung der *Konservativen Revolution* wie auch die *völkisch-revolutionäre Richtung* umfaßt, eindeutig als engagierter Vertreter der *ersten* Tendenz zu betrachten ist.

Das Konzept des mit dem perfekten Reich bzw. Staat gleichbedeutenden messianistischen „Dritten Reichs“ von Moeller van den Bruck, das im Keime auch bei Lessing und Ibsen vorzufinden ist, beeinflusst die wertorientierte, idealistische Weltanschauung von Gerhard von Mutius (1872–1934).²⁶ Obwohl Moeller van den Bruck die Prinzipien des modernen Liberalismus verwarf und das Bedürfnis nach der Schaffung der „neuen europäischen Ordnung“ ausdrücklich hervorhob, wurde sein Konzept im Hinblick auf das „Dritte Reich“ von den politischen und ideologischen Lenkern Deutschlands nach der nationalsozialistischen Machtübernahme nicht angenommen. Grund dafür ist nicht zuletzt der Umstand, dass das Konzept des bekannten Verkünders des sog. revolutionären oder „jung-konservativen“ Denkens ursprünglich eher geistig-ideale (idealistische) – also insgesamt abstrakte – und weniger politisch relevante, reale Züge aufwies.

Ein sehr deutliches Zeichen dieser zurückweisenden Haltung ist die Tatsache, dass im Jahre 1939 eine Schrift erschienen ist, deren Verfasser die Ansichten des nach offiziellem Sprachgebrauch als „konservativ revolutionär“ geltenden Moeller van den Bruck – der seinem Leben bereits fast anderthalb Jahrzehnte früher, im Jahre 1925 selbst ein Ende gesetzt hatte – scharf kritisierte. Von Moeller van den Bruck stammt auch übrigens der umstrittene Kunstbegriff „preußischer Stil“: er stammt aus dem Titel seines 1916 publizierten Buches, *Der preußische Stil*. Die Ideen des konservativen Kulturphilosophen erfreuten sich besonderer Beliebtheit in den Kreisen der deutschen konservativ-nationalen Intelligenz,²⁷ deren Vertreter sich in der Weltwirtschaftskrise häufig auf die Schriften Moeller van den Brucks beriefen.²⁸

9. Zu den Anhängern der „Konservativen Revolution“ gehörten die sich um die intellektuell ausgerichtete „jungkonservative“ Zeitschrift *Die Tat* gruppierende, fast ausschließlich auf theoretischer Ebene politisierenden Schriftsteller, Journalisten, Histori-

²⁶ Siehe G. von Mutius: *Die drei Reiche*. Zweite Aufl. (Berlin, 1920), 226. Gerhard von Mutius schreibt folgendermaßen: „Wer sich von seinem Selbst geschieden hat, der steht im dritten Reich.“

²⁷ Carlo Schmid schreibt in seinen Memoiren, dass in den 30-er Jahren die nationalistisch eingestellten Studentenmitglieder des Tübinger Wiking-Bundes häufig die Werke von Arthur Moeller van den Bruck lesen. Siehe C. Schmid: *Erinnerungen* (Bern–München, 1979), 143.

²⁸ In Bezug auf die Ideenwelt der „linken Intellektuellen“ in Weimar-Deutschland siehe I. Deak: *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals: A Political History of the „Weltbühne“ and Its Circle* (Berkeley, 1968).

ker, Volkswirte und Juristen.²⁹ Die zwischen April 1909 und Mai 1939 erscheinende Zeitschrift war von Ernst Horneffer gegründet und in den ersten Jahren von demselben redigiert worden. Die Mehrheit der sich um *Die Tat* gruppierenden Personen betrachtete sich als geistige Anhänger des Kulturphilosophen. Die Redaktion der Zeitschrift übernimmt später Eugen Diederichs (1867–1930), unter dessen Tätigkeit das Blatt eine stärkere ethisch-religiöse, soziale sowie kulturpolitische Färbung bekommt. Ab April 1913 trägt *Die Tat* den Untertitel „Social-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur“, der den in der geistigen Gesinnung der Zeitschrift eingetroffenen Wandel adäquat widerspiegelt. Während des Ersten Weltkriegs erscheint die Zeitschrift nicht. Ab dem Jahre 1921, acht Jahre nach der Gründung, gibt *Die Tat* mit dem neuen Untertitel „Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur“ wieder Diederich heraus, was einen erneuten Gesinnungswandel in der Redaktion erkennen läßt.

Erklärtes Ziel der Zeitschrift ist es, zur kulturellen und politischen Umwandlung Deutschlands beizutragen.³⁰ Die Verfasser der darin veröffentlichten Beiträge begrüßen den Niedergang des Kaisertums und fordern für Deutschland die Bildung einer neuen, religiös-sozial engagierten geistig-aristokratischen Elite. Diederichs verfolgt nach der Neubegründung der Zeitschrift *Die Tat* eine unabhängige politische Richtung.³¹ Dies spiegelt sich darin wider, dass er gleichermaßen für die Vertreter der national-konservativen wie der liberalen Richtung ein Forum bietet. Diederichs möchte den sozialen und politischen Verfall des Bürgertums durch die Errichtung der „Volksgemeinschaft“ verhindern³², die seiner Meinung nach durch den gleichzeitigen Ausbau des national-sozialistischen Systems und des autoritären Staates erfolgen sollte. Dazu fordert er die „Revolution von oben“.

10. Die Ansichten Diederichs‘ wurden von Eugen Rosenstock weiterentwickelt. Sein am Anfang der 30-er Jahre publiziertes Werk über die europäischen Revolutionen hatte besonders große Wirkung. Gleichermäßen verhält es sich mit dem bekannten Nationalökonomem Ferdinand Fried, der in seinem Buch *Das Ende des Kapitalismus* die schwere Krise der kapitalistischen Produktionsweise mit konkreten Daten belegt.³³

²⁹ In der Zeitschrift *Die Tat* wurden Studien und Kritiken von hervorragenden Schriftstellern und Philosophen publiziert, wie z.B. Hermann Bahr (1863–1934), Paul Ernst (1866–1933) und Georg Simmel (1858–1918).

³⁰ In Bezug auf den „Tat-Kreis“ siehe noch aus der Literatur H. P. Brunzel: *Die „Tat“ 1918–1938* (Bonn, 1952 [Diss.]) und K. Sontheimer: „Der Tatkreis“. *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 7 (1959): 229–260.

³¹ Nach Meinung Diederichs‘ kann die „bisherige geistige Schicht des Bürgertums in Zukunft nicht als Träger der Kultur walten.“ Siehe E. Diederichs: „Die neue ‚Tat‘“. In: *Die Tat*, Heft 7. Oktober (1929): 481ff.

³² Vgl. K. Fritsche: *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft: Das Beispiel des „Tat“-Kreises*. (Frankfurt am Main, 1976), 45ff.

³³ F. Fried: *Das Ende des Kapitalismus* (Jena, 1931).

Die Lösung dieser Krise glaubt er in dem von oben gesteuerten, autark eingerichteten Wirtschaftssystem zu finden.

Ferdinand Fried, der gleichzeitig Mitarbeiter der Zeitschrift *Die Tat* war, zeigte sich besorgt um die zunehmende Verarmung der Mittelschicht in Deutschland. Mit Besorgnis stellt er den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung und einer zahlenmäßig äußerst dünnen Elite fest. Letztere verfügte über außerordentlich großes Vermögen und damit im engen Zusammenhang über unmeßbaren politischen und kulturellen Einfluß, obwohl dieser Teil der Bevölkerung in dem über 60 Millionen zählenden Volk sich nicht einmal auf einhunderttausend Menschen beläuft.

Seiner Meinung nach sei die einzige Lösung dieses Problems außer der wirtschaftlichen Expansion die erhebliche Steigerung des Warenexports. Zur Verwirklichung dieses Zieles müsse Deutschland wirtschaftlich autark werden. In politischer Hinsicht sei es notwendig, in Deutschland das autoritäre System einzuführen.

11. Zum Kreis der Zeitschrift *Die Tat* („Tat-Kreis“) gehörte auch der Juraprofessor Carl Schmitt (1888–1985), der bekannte Autor des im Jahre 1931 publizierten Werkes *Der Hüter der Verfassung*. In diesem in seiner Bedeutung weit reichenden Werk gelangt er – auf die Weimarer Reichsverfassung reflektierend – zu dem Schluss, dass sich geschichtlich gesehen die allgemeine Tendenz der „Übermacht des Staates“ beobachten lasse, dessen Folge die Entstehung des totalitären Staates sei.³⁴

Der allzu früh verstorbene „demokratische Gegenspieler Carl Schmitts“, Hermann Ignatz Heller (1891–1933) beschreibt treffend die sozio-psychologische Lage in Deutschland: „*Von großer Wichtigkeit ist es, die neufeudale Kraftpose und den Schrei nach dem starken Mann als den Ausdruck einer Verzweiflungsstimmung des Bürgers zu erkennen. Erschreckt durch das Avancieren der Arbeitermassen, glaubt er nicht nur seine eigenen politischen und ökonomischen Herrschaftsansprüche bedroht, sondern sieht zugleich das Ende der gesamten europäischen Kultur nahe. [...] Begreiflich, dass diesem verzweifelten Bürger nur die Hoffnung auf den starken Mann übrig bleibt.*“³⁵

Heller, der im Jahre 1932 zum Ordinarius für öffentliches Recht an der Universität in Frankfurt am Main ernannt wurde, setzt sich entschieden für das Fortbestehen der Weimarer Republik ein. Beredtes Zeugnis für dieses Engagement legte er im selben Jahr als Prozeßvertreter der preußischen sozialdemokratischen Landtagsfraktion vor dem Leipziger Staatsgerichtshof im sog. „Preußenschlagverfahren“ ab. In diesem Zu-

³⁴ Carl Schmitt war Gegner des Parlamentarismus und des liberalen bürgerlichen Rechtsstaats. In seinen Werken erweist er sich als entschiedener Kritiker der Weimarer Republik. In Bezug auf die Ideenwelt von Carl Schmitt siehe aus der umfangreichen Literatur J. W. Bendersky: *Carl Schmitt, Theorist for the Reich* (Princeton, 1983); B. Rütters: *Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung* (München, 1989) und H. Hofmann: *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, 4. Aufl. (Berlin, 2002).

³⁵ Siehe H. I. Heller: *Rechtsstaat oder Diktatur?* (Tübingen, 1930), 17f.

sammenhang verdient Hellers staatsrechtliches Konzept besondere Erwähnung, wonach der moderne Staat des 20. Jahrhunderts nicht mehr auf die gesellschaftliche Klassenstruktur aufgebaut werden könne. Der moderne Staat sei – worauf er auch in seiner nur fragmentarisch erhalten gebliebenen, erst nach seinem Tode, posthum veröffentlichten Schrift *Staatslehre* hinweist – mit einem sozialen und demokratischen Rechtsstaat gleichbedeutend. Seinem Wesen nach schließt ein derart konzipierter Rechtsstaat das Entstehen eines totalitären (oder autoritären) Staates, der die Führungsrolle eines „starken Mannes“ voraussetzen würde, aus³⁶.

12. Beachtenswert ist die eigentümliche Gedankenwelt des zur Autorengarde der Zeitschrift *Die Tat* gehörenden Hans Zehrer (1899–1966), der die Redaktion dieser Zeitschrift im Oktober 1929 übernahm.³⁷ Als Anhänger der *Konservativen Revolution* und als Gegner der parlamentarischen Demokratie interpretierte der Journalist Zehrer den von seinem Vorgänger Adam Kuckhoff (1887–1943) eingeführten Untertitel „Monatschrift zur Gestaltung neuer Wirklichkeit“ neu und ergänzte ihn im Jahre 1932 mit dem Attribut „unabhängig“. Erwähnung verdient, dass Hans Zehrer nach dem Zweiten Weltkrieg Chefredakteur der Tageszeitung *Die Welt* wurde.³⁸

Die Tat wird zum Interpretationsforum der nationalsozialistischen Weltanschauung. Die Zeitschrift hält zwar bewußt Abstand von Hitler, unterschätzt aber gleichzeitig die reale Gefahr, die die NSDAP für Deutschland darstellt. Nach Zehrer Meinung würde das „Dritte Reich“ das in einer schweren wirtschaftlichen und politischen Krise befindliche Weimar-Deutschland ablösen, und ein substantiell neues, „religionsartig gestaltetes“ und seinem Wesen nach korporatives System verwirklichen.

Dieses System würde von der „über völkische Wurzeln verfügenden neuen Elite“ gelenkt. Dabei könnte man diese Elite im Wesentlichen als die auf das 20. Jahrhundert adaptierte Variante des von Martin Luther konzipierten Direktoriums ansehen. Nach Zehrer Meinung müsse Deutschland wieder zu den Staatsideen der Lutherschen Reformation zurückkehren; nur dadurch könne der auf Errichtung eines totalitären Systems ausgerichtete Nationalsozialismus und Kommunismus vermieden werden. In seiner Interpretation würde das „Dritte Reich“ über eine in der Reformation wurzelnde politische Struktur eschatologischer Natur verfügen.

³⁶ In Bezug auf die Bedeutung der Auffassung Hellers über den sozialen Staat im deutschen staatsrechtlichen bzw. öffentlich-rechtlichen Denken siehe *Staatslehre in der Weimarer Republik*. Hermann Heller zu Ehren. Hrsg. von Ch. Müller und I. Staff (Köln, 1985).

³⁷ Die Redaktion der Zeitschrift *Die Tat* wurde im April 1928 von Adam Kuckhoff übernommen. Er löste damit Diederichs ab, nahm seine Funktion jedoch nur für eine kurze Zeit, bis Juli 1929 wahr. Kuckhoff wurde im Februar 1943 in einem Prozess vor dem Reichskriegsgericht wegen seiner Mitgliedschaft in der Widerstandsorganisation „Rote Kapelle“ zum Tode verurteilt und am 5. August 1943 in Berlin-Plötzensee hingerichtet.

³⁸ Hans Zehrer war von Januar bis März 1946 und von Oktober 1953 bis 1966 Chefredakteur der Tageszeitung *Die Welt*.

13. Nach der „Machtergreifung“ durch die Nationalsozialisten übernahm Giselher Wirsing (1907–1975) die Redaktion der Zeitschrift *Die Tat*. Er gehörte zu jenen Anhängern der Zeitschrift, die sich für die zukünftige Beziehung Mitteleuropas zu Deutschland interessierten. Wirsing verkürzte im Jahre 1934/1935 den Untertitel der Zeitschrift *Die Tat* auf „Unabhängige Monatszeitschrift“. Gerechtfertigt erscheint dieser Schritt dadurch, dass die „Wirklichkeit“ bereits „gestaltet“ wurde – eine eigenartige, aber durchaus zutreffende Tatsache, die in der damaligen politischen Realität ihre Bestätigung gefunden hat. Vom Jahre 1936 an blieb der Zusatz „unabhängig“ weg. Auf dem Titelblatt der Zeitschrift ist nunmehr „Deutsche Monatsschrift“ zu lesen.

Im März 1939 wurde ihr Erscheinen eingestellt, und zwar in der Weise, dass sie in die „gleichgeschaltete“ Zeitschrift „Das XX. Jahrhundert“ eingegliedert wurde. Die Kursänderungen, die in der Zeitschrift *Die Tat* in ihrer politischen und ideologischen Grundtendenz des Öfteren eingetreten waren, schlugen sich also in den ständigen Änderungen im Untertitel nieder. Ungeachtet dessen erfreute sich die Zeitschrift – besonders unter der Redaktion Zehrer – außerordentlicher Beliebtheit. Die Auflage belief sich auf gut 30.000 Exemplare. Deutschlandweit bildeten sich zahlreiche sog. „Tat-Kreise“, die als intellektuelle Diskussionsrunden gewaltige Anziehungskraft besaßen.

Wirings Meinung ist, die Zukunft Deutschlands hänge im entscheidenden Maße von seiner Beziehung zu Südosteuropa ab. Er ist tief davon überzeugt, dass es das wahre Ziel der Feinde Deutschlands sei, das Land zu umzingeln. Daraus folgt für ihn die unbedingte Notwendigkeit der Schaffung eines geschlossenen, geographisch zusammenhängenden nationalen Lebensraumes. Die autark ausgerichtete deutsche Wirtschaft müsse sich von der sich immer mehr verschließenden internationalen Finanzwelt distanzieren, und eher die Kontakte zu Südosteuropa intensivieren. Zugleich lehnt Giselher Wirsing – ähnlich den meisten Mitarbeitern der Zeitschrift *Die Tat* – die Fortführung bzw. Wiederaufnahme der alten Annexionspolitik Deutschlands ab.

Im Grunde genommen belebte Wirsing den sog. Mitteleuropa-Plan neu, welcher sich an den Namen Friedrich Naumanns (1860–1919) knüpft. In wirtschaftlicher Hinsicht wurde dieses Konzept bereits in den Jahren 1848–1850 von dem gebürtigen Rheinpreußen und im österreichischen Heer dienenden Karl Ludwig von Bruck (1798–1860) verkündet, der im Jahre 1848 als Abgeordneter im Wiener Parlament Triest vertrat und zwischen 1855 und 1859 sogar österreichischer Finanzminister war. Kerngedanke des Mitteleuropaplanes von Wirsing ist, dass sich die Expansion Deutschlands – Ziel ist die Bildung eines „Großwirtschaftsraums“ – nicht nach Westen richten dürfe, sondern eher nach Mitteleuropa. Überdies hatte das Locarno-Abkommen vom Jahre 1925 der Ausdehnung nach Westen hin eine völkerrechtliche Grenze gesetzt.³⁹

³⁹ Der als politischer Gegner Bismarcks geltende Constantin Frantz (1817–1891) hegte nostalgische Gefühle der Idee des Heiligen Römischen Reichs gegenüber. Er war nicht zuletzt daher engagierter Vertreter des Föderalismus. Seiner Meinung nach könnte die Föderation der „drei Deutschlande“

14. Dem von Heinrich von Gleichen geleitete Berliner *Juni-Club* gehörte der andere Teil jener Intellektuellen an, die zu den Anhängern der *Konservativen Revolution* zählten. Geistiger Orientierungspunkt war für die Mitglieder des *Juni-Clubs* die Ideenwelt von Moeller van den Bruck, den eine lange Freundschaft mit von Gleichen verband. Die Anhänger des *Juni-Clubs* gruppieren sich um die Person von Arthur Moeller van den Bruck, Heinrich von Gleichen und Martin Spahn. Zwischen dem *Juni-Club* in Berlin und dem nach dem Ersten Weltkrieg gegründeten, an den meisten deutschen Universitäten aktiv tätigen *Deutschen Hochschulring (DHR)* entstand eine enge Verbindung.⁴⁰ Charakteristisch für die *Ring*-Bewegung waren anfangs die sich aus der Desorientiertheit ergebende Wegsuche und die im Allgemeinen konservative und nationalistische Einstellung. Die Beziehung zwischen dem *Juni-Club* und dem *DHR* war besonders in Berlin außerordentlich eng, was sich auch darin zeigt, dass sich der Sitz des *DHR* in der Zentrale des *Juni-Clubs* befand. In der Reichshauptstadt entfaltete der *Juni-Club* eine rege, politisch gefärbte Unterrichtstätigkeit.

Im November 1922 gründete Martin Spahn das *Politische Kollegium*, in dessen Rahmen Spahn in Spandau regelmäßig politische Kurse veranstaltete. Ab 1923 trug das Kollegium den Namen *Hochschule für nationale Politik*, auf der Martin Spahn gut besuchte private Kurse abhielt. Die Vorlesungen wurden hauptsächlich von Mitgliedern der nationalistisch eingestellten Studentenverbindungen besucht, so z.B. von dem im nationalsozialistischen Regime bekannten, wenn auch nicht zur ersten Garde gehörenden Juristen Werner Best.⁴¹

Unter den Mitgliedern des *Juni-Clubs* spielte Edgar Jung eine herausragende Rolle. Unter dem Einfluß des österreichischen Nationalökonom, Philosophen und Soziologen Othmar Spann (1878–1950) verkündete Jung die Notwendigkeit der Wiederbelebung des Heiligen Römischen Reichs, bzw. – seinem Sprachgebrauch nach – des Heiligen Römischen Reichs *Deutscher Nation*.⁴² Diese Ansicht steht der Konzeption

(Preußen, Österreich und das aus den süddeutschen und mitteldeutschen Staaten bestehende „dritte Deutschland“) den wahren Schutz gegen die französischen und russischen Expansionsbestrebungen bedeuten. Der Gedanke von Frantz erfreute sich in manchen Kreisen der im Ausland lebenden, antinationalsozialistisch eingestellten Deutschen Beliebtheit. Vgl. F. Genton: „L'Europe Centrale, une idée neuve“. In: *L'Autriche et l'idée d'Europe* (Dijon, 1997), 362. In Bezug auf die Ideen hinsichtlich des Föderalismus von Constantin Frantz siehe noch aus der Literatur: R. Riembeck: *Mitteleuropa: Bilanz eines Jahrhunderts. Die Kommenden*. (Freiburg im Breisgau, 1965); M. Ehmer: *Die politische Gedankenwelt eines Klassikers des Föderalismus* (Rheinfelden, 1988) und ders.: *Mitteleuropa: Die Vision des politischen Romantikers Constantin Frantz*, E-Book (Hamburg, 2012).

⁴⁰ An einigen Universitäten trägt der *Deutsche Hochschulring* den Namen *Hochschulring Deutscher Art* (HDA).

⁴¹ Siehe U. Herbert: *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft*, 2. durchg. Aufl. (Bonn, 1996, 55).

⁴² Othmar Spann, der als Begründer des „Universalismus“ in der Nationalökonomie und in der Philosophie gilt, erarbeitete – sich vor allem auf Adam Müller stützend – die sog. *Ganzheitslehre*, die im Gegensatz zu der von Adam Smith und David Ricardo geprägten liberalen Wirtschaftswissen-

Moeller van den Brucks nahe, welche die Errichtung des „Dritten Reichs“ verlangt. Gemeinsamer Bezugspunkt ist nicht zuletzt das Heilige Römische Reich selbst. Es ist eine andere, wegen seiner Komplexität an dieser Stelle nicht zu erörternde Frage, inwieweit es ungeschichtlich und daher verfehlt ist, das Heilige Römische Reich ausschließlich an das deutsche (bzw. germanische) Ethnikum (bzw. Volk) zu knüpfen.

15. Die Idee des „Dritten Reichs“ ist folglich im deutschen juristischen (öffentlich-rechtlichen), philosophischen und politischen Denken tief verwurzelt. Ihre Keime gehen bis auf Johann Gottlieb Fichte zurück. Die Idee des „Dritten Reichs“ hat zentrale Bedeutung bei den Anhängern der konservativen Kulturphilosophie, in erster Linie bei Arthur Moeller van den Bruck. Auch bei einflußreichen Autoren der Literatur, der Politikwissenschaft bzw. der politischen Journalistik und der Volkswirtschaft spielt dieses Konzept eine wichtige Rolle. Nichtsdestoweniger stellt die Idee des „Dritten Reichs“, welche nicht selten eschatologisch orientiert ist, keinesfalls eine einheitliche Konzeption dar. Gleichmaßen verhält es sich mit ihrem juristischen und politischen Aspekt.

Obwohl sich das nationalsozialistische Regime vor seiner „Machtergreifung“ und auch später, im Laufe der Stabilisierung seiner Macht, zu propagandistischen Zwecken der Idee des „Dritten Reichs“ bediente, distanzierte es sich hiervon aus juristischen, geschichtlichen und philosophischen Gründen bereits ab Ende der 30-er Jahre ausdrücklich. Für das nationalsozialistische Herrschaftssystem bzw. den NS-Staat ist die *konservativ-revolutionäre Richtung* der sog. „Deutschen Bewegung“ als ideologische Grundlage unakzeptabel, ja geradezu verwerflich. Diese abneigende Haltung erstreckt sich auf sämtliche Erscheinungsformen der *Konservativen Revolution*, welche ein uneinheitliches und sehr breitgefächertes Ideengut besitzt.

Anders verhält es sich hingegen mit der *völkisch-revolutionären Richtung* der „Deutschen Bewegung“. Sie wurde vom nationalsozialistischen Regime eher akzeptiert und sogar als Weltanschauung des Reichs verwendet. Auch diese Richtung kann freilich nicht als einheitlich angesehen werden; die von Otto Strasser (1897–1974) im Oktober 1931 gegründete und später mit der nationalsozialistischen Ideologie in Konflikt geratene Linie der „Schwarzen Front“⁴³ gehörte ebenso dazu, wie die sich Ende der 1920-er

schaft steht. Der Ausbau des „wahren Staates“ („Ständestaat“) setzt seiner Meinung nach das Gründen der Wirtschaft und des Staates auf eine neue, „berufsständige Grundlage“ voraus. Mit dieser Ansicht stellte sich Spann, der „Schöpfer der Ganzheitslehre“ verschiedenen Richtungen des Liberalismus und des Marxismus entgegen, wobei er einen großen Einfluß auf die österreichischen konservativen Denker ausübte. Der nach dem Anschluß Österreichs seiner Wiener Professur enthobene Othmar Spann inspirierte in beträchtlichem Maße den im austro-faschistischen Geist konzipierten *Korneuburger Eid* der österreichischen *Heimwehr*. Vgl. F. Kreissler: *De la Révolution à l'Annexion. L'Autriche de 1918 à 1938*, 288f.

⁴³ Hier verweisen wir darauf, dass Otto Strasser am 4. Juli 1930 aus der NSDAP ausgetreten ist.

Jahre in Schleswig–Holstein entfaltende, zwischen Anarchismus und Korporativismus schwankende „Landvolkbewegung.“⁴⁴

Von den verschiedenen ideologischen bzw. weltanschaulichen Strömungen setzt sich schließlich die von Hans Friedrich Karl Günther (1891–1968), Richard Walter Darré (1895–1953) und Alfred Rosenberg (1893–1946) vertretene Richtung durch, welche als offiziell anerkannte Ideologie bzw. Weltanschauung des nationalsozialistischen Deutschlands in erster Linie das sog. „Führerprinzip“ theoretisch zu begründen versucht. Innerhalb dieser zur „Staatsräson“ erhobenen Ideologie bzw. Weltanschauung hat die Idee des „Dritten Reichs“ keinen Platz mehr.

⁴⁴ Unbedingt Erwähnung verdient der Umstand, dass auch die von Ernst Niekisch (1889–1967), eines der Vertreter des sog. „Nationalbolschewismus“ vertretene Ansicht zur „völkisch-revolutionären“ Richtung der *Deutschen Bewegung* zählt. Der ehemalige Schüler Arthur Moeller van den Brucks, der „Nationalrevolutionär“ Ernst Niekisch, der nach der „Machtergreifung“ den Widerstand gegen den Nationalsozialismus organisierte, verkündet den erbitterten Kampf zwischen den sog. „Proletarischen Nationen“ der Siegermächte und den der Versailler kapitalistischen Ordnung unterlegenen und in deren „Handschellen ringenden“ Nationen.

György BENYIK

THE 16–17TH CENTURY BIBLICAL HERMENEUTIC TRENDS

In this chapter we will largely deal with the confessional biblical hermeneutics that developed during the debates of various figures of the Hungarian Reformation. For a better understanding of each study, it is worth reviewing the main events and publications that influenced Hungarian theology in the 16th and 17th centuries. The documents of the pre-Reformation Hungarian theological literature are very scarce. Research on the Hungarian translations of the Bible, biblical studies in Hungarian and the beginnings of biblical hermeneutics is difficult or impossible due to the confusing Hungarian history and the lack of early documents. The same applies to the codices of Hungarian manuscript Bible translations. Among the surviving Hungarian codices, the following contain occasional commentaries in addition to the biblical translations: Festetics Codex (1493), Winkler Codex (1506), Döbrentei Codex (1508), the Book of Proverbs (c. 1513), Czech Codex (1514), Jordánszky Codex (1514), Codex of Bratislava (1522), Codex of Keszthely (1522), Codex of Odorheiu Secuiesc (1526), Érdy Codex (1526), Codex of Nové Zámky (1529–31) and Kulcsár Codex (1539). These translations-explanations testify to the fact that there was Hungarian preaching even before the biblical codices were written, and that the approach of the preachers obviously influenced the translations. However, these texts represent an early stage in the formation of Hungarian theological terminology. The Latin Vulgate was the source text for most of them.¹

The political background to the history of the Reformation in Hungary is the Turkish conquest, which divided historical Hungary into three parts, with the largest, central part becoming part of the Ottoman Empire for 150 years. The Battle of Mohács changed not only the historical situation of Hungary, but also that of the Hungarian Catholic Church, as many Catholic bishops lost their lives in the battle,² which meant that the Hungarian Catholic Church was left without leadership for years. In the Turkish period, only in the Highlands and Transylvania was it possible to run church universities and publish books. The development of Hungarian-language theo-

¹ Only one *Vetus latina* codex has been identified in the Széchenyi library.

² Archbishop Pál Tomori of Kalocsa, Archbishop László Szalkai of Esztergom, Bishop György Palinaí of Bosnia, Bishop Ferenc Csaholyi of Csanád, Bishop Balázs Paksi of Győr, Bishop Fülöp Csulai Mór of Pécs and Bishop Ferenc Perényi of Várad sacrificed their lives.

logy can therefore only be understood through the relationship of Hungarian intellectuals with the major universities in the surrounding area. Not only did the Turkish conquest create a vacuum in the leadership of the Catholic Church, but many of the Hungarian-language manuscripts were destroyed, and both teaching of religion and further education in Hungary collapsed.

I. CATHOLIC UNIVERSITY PEREGRINATION

Prague was the favourite university of the Hungarian clergy in the 1400s. It is no coincidence, therefore, that the translators of the so-called Hussite Bible (excerpts of which are preserved in the Munich, Vienna and Apoc codices), Franciscan Fathers Bálint and Tamás, visited the University of Prague. It is still debated to this day what influence Hussitism had on Hungarian students there.

Krakow was another popular university among Hungarians. The *Bursa Hungarorum* records Hungarian students there from 1493. Krakow's influence on Hungarian Catholic theology was also reinforced by the fact that in 1409 János Husz became rector of the University of Prague, and as a result many Hungarian students soon moved from Prague to Krakow. In the following decades, many of them studied there. The number of Hungarian students in Krakow decreased drastically after the Battle of Mohács, during the period of the advance of the Hungarian Reformation.

However, Hungarian students were not merely attached to a single university, as Tamás Bakócz's example shows. He enrolled at the University of Krakow in 1463 and obtained his baccalaureate there in 1464; he then went to Bologna in Italy in 1465 and finally continued his studies in Ferrara.

In the 1530s, the teachings of Erasmus of Rotterdam spread throughout Europe, including Hungary. Miklós Oláh, Archbishop of Esztergom,³ and the Hungarian aristocracy were also associated with him; there is a rich literature on this.⁴ Benedek Komjáti was introduced to Erasmus' doctrines at the University of Vienna between 1527 and 1529, but his "Letters of St Paul in Hungarian" was published in Krakow in 1533. He may have based his translation on Erasmus' New Testament, but he seems to have taken the introductions to the letters from him.

³ For example, Paul Schleicher: *Oláh Miklós és Erasmus* [Miklós Oláh and Erasmus] (Budapest, 1941).

⁴ Tivadar Thienemann: *Érasme en Hongrie*. In: *Revue des études hongroises et finno-ougriennes* (1927), 83–114; Imre Trencsényi-Waldapfel: *Erasmus és magyar barátai*, [Erasmus and His Hungarian Friends] (Budapest: Officina Nyomda és Kiadóvállalat, 1941); Rabán Gerézdi, „Érasme et la Hongrie” in: *Littérature hongroise – littérature européenne: Études de littérature comparée*, publiées, réd. par István Sötér, Ottó Süpek (Budapest, 1964), 129–154; Ágnes Ritoókné Szalay, *Erasmus és a XVI. századi magyarországi értelmiség* [Erasmus and the Hungarian intellectuals of the 16th century] = Also by her, “Nympha super ripam Danubii” in: *Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, [Studies from the field of Hungarian culture in the XV–XVIth centuries] (Budapest, 2002), 163–164 (Humanizmus és reformáció, 28).

It is noteworthy that the first generation of Hungarian reformers studied at a Polish university in the 1520s. Mátyás Bíró Dévai and Márton Sánta Kálmáncsehi in 1523, János Sylvester and István Gálszécsi in 1526, István Székely in 1529, Imre Ozorai in 1530 were students at the University of Krakow, but from the 1530s onwards most of them attended the University of Wittenberg, where Philipp Melanchthon, whose hermeneutical approach had a strong influence on the first generation of reformers, was teaching at the time. By 1540, there were only four inhabitants of the *Bursa Hungarorum* in Krakow.

2. FAVOURITE UNIVERSITIES OF THE REFORMERS

The first Hungarian Reformers made a pilgrimage to Wittenberg, of course. But even decades after Luther's death, it remained the German university that attracted the most students. They also went to Geneva, and then to the Dutch universities (Franke), where more than 1,200 students from Hungary and Transylvania studied. They formed the circle of the most qualified clergymen of the Hungarian Reformation.

The first Hungarian printed translations of the Bible, which were produced with their help, are only briefly mentioned. Benedek Komjáti: *Az Szent Pál levelei magyar nyelven*. [The Letters of St. Paul in Hungarian], 1533; Gábor Pesti: *Új Testamentum magyar nyelven* [New Testament in Hungarian] (actually only the four Gospels), 1536; János Sylvester: *Új Testamentum magyar nyelven* [New Testament in Hungarian], 1541 (the first complete Hungarian translation of the New Testament); István Bencédi Székely: *Zsoltárok* [Psalms], 1548; Gáspár Heltai: *Szent Biblia* [Holy Bible (lacking Esther, Nehemiah, Ezra, Job)], 1551–65; Méliusz Juhász Péter: *Ésaiás és az Újszövetség*. [Isaiah and the New Testament], 1567; Tamás Félegyházy: *Újtestamentum* [New Testament], 1586.

3. GÁSPÁR KÁROLYI AND GYÖRGY KÁLDI: COMPLETE HUNGARIAN PRINTED BIBLES

The so-called Vizsoly Bible of Gáspár Károlyi (Radics) (c.1529–1592) is the first complete Hungarian Bible translated from the original languages, published in 700–800 copies; today only 24 of them can be found in Hungary. Gáspár Károlyi and his colleagues had it printed by Bálint Mantskovit in 1590. Károlyi's Bible basically follows the so-called paraphrase method of translation,⁵ and as many copies were later distributed by the British and Foreign Bible Society, it also established a kind of religious language in the Reformed churches.

⁵ Károlyi's Bible, published in Vizsoly, underwent countless revisions, even by the Reformers themselves. Only in 1947 did a revised text begin to be distributed, based on a Bible translation found in the estate of Sándor Czeglédy. Eventually, this became the new translation of the Bible, published in 1975.

The Jesuit Father György Káldi (1573–1634) was prompted to produce the Catholic translation by the rapid spread of the Károlyi Bible. He began this work in Alba Iulia in 1605 and completed it in Olomouc in 1607. After several revisions and corrections, it was published in Vienna in 1626. His translation was based on the Vulgate, which the Council of Trent in 1546 had declared to be the official Bible of the Catholic Church. In 1581, Prince Gábor Bethlen founded a university in Cluj with Jesuit teachers. Although he was in part a supporter of the Reformation, he also helped publish George Káldi's Catholic translation. The Principality of Transylvania was the most intense cultivator of Hungarian culture during this period, and religiously the most liberal principality in Europe.

The Hungarian biblical hermeneutics of the period was characterised by the fierce religious polemics typical of the Reformation era. Many shades of the Reformation appeared in Hungary. First the Lutheran Reformation, then the teachings and church organization of Calvin gained strength. The great Catholic counter-reformer of the age and cultivator of Catholic biblical hermeneutics was the former Jesuit father Péter Pázmány, Archbishop of Esztergom, who was a novice at the Jesuit College of Krakow in 1588. He studied philosophy in Vienna and theology in Rome. He taught philosophy at the University of Graz from 1598 and theology there for three years from 1603. Seeing that the Catholic clergy was under-educated, he founded a university and supported the further education of talented priests abroad. His main concern was the conversion of upper-class families to Catholicism. The Erdődys, Draskoviches, Pálffys, Hallers, Kornises, Bosnyaks and Kohárys returned to the Catholic Church due to his persuasion, and it was also under his influence that György Zrínyi, Gábor Bethlen's widow Katalin Brandenburg and Prince György Rákóczi's brother Pál Rákóczi became Catholic.

The Hungarian Catholic and Protestant debate literature reflects the clash of their respective academic cultures and systems of argumentation. The most complex and inter-denominational debates emerged in Transylvania, thanks to the freedom of religion there. Three portraits are briefly highlighted here.

Peter Bornemisza studied in Košice between 1548 and 1553. He was imprisoned for his reformist views but escaped. He studied at German universities from 1557 to 1563 and was a student of Philipp Melanchthon in Wittenberg. He then went to the universities of Padua and Venice in Italy, and in 1558 he was a student at the University of Vienna. In 1560 he was already pastor in Vágszerez and preached in the house of János Balassa in Trnava. Later, Balassa made him his court priest (1563–64), and he became the tutor of the child Bálint Balassi. From 1564 he delivered a polemic with the Catholic arch priest Miklós Telegdi.

Ferenc Dávid (1520 d.–1579) was the founder of the Unitarian Church of Transylvania and its first bishop from 1568 until his death. He studied in Wittenberg (1545–1551) and in Frankfurt on the Oder. He became first a Catholic priest and later a

follower of the Helvetic creed. As court preacher to Prince John Sigismund, he held anti-Trinitarian views. As a humanist, he contributed to making Transylvania a symbol of religious tolerance in Europe:⁶ the Diet of Torda⁷ in 1568 was the first in Europe to grant religious freedom. In 1572, the Diet of Târgu Mures confirmed this religious law, but also banned further religious renewals. In 1579, Ferenc Dávid was prosecuted by Prince Kristóf Báthory; he was sentenced to life imprisonment and died in Deva dungeon.

Simon Péchy (c.1565/70 – c.1640/1642), Transylvanian chancellor, leading figure of the Szekler Sabbatarian religion. He travelled in Western Europe and the Ottoman Empire; he learned Hebrew and began to study Jewish religious literature. In 1634 he translated some of the Hebrew Bible.⁸ His knowledge of Hebrew and his theological knowledge rivalled that of the highly educated rabbis of his day. The Benedictine monk Cyril Horváth wrote of him in 1899: “He was one of the most outstanding Hebraists, and as a writer he was excellent for his kind.”

4. THE HUNGARIAN PIETISM

Part of the difficulty for Luther himself was that, although the clergymen who became Lutheran from Catholic priests changed denominations, their education and spirituality did not change, and, according to Luther, their spirituality was even coarsened by the religious disputes, in the social struggle between denominations, and during the occupation of parishes and churches. It was to solve these and similar spiritual problems that the Pietism movement, of which there was a specific Hungarian version, later

⁶ *Az Szent Irasnac Fvndamentamabol vött Magyarazat az Jezus Krisztusrol es az ő igaz istensegeröl.* [The story of Jesus Christ and his true deity taken from the foundation of the holy scripture] (Cluj-Napoca, 1568).

⁷ “Let the preachers preach the gospel in every place, every man according to his own understanding; and if the congregation accept it, it is good; if not, let no man be compelled to do what his soul will not accept; but let every man have such preachers as he pleases. Wherefore let no one of the magistrates, nor others, offend the preachers, nor revile any man for his religion, according to the foregoing rules. /Let no one be punished or threatened for teaching; for faith is the gift of God, and is through hearing, and hearing is through the Word of God.”

⁸ *Psalteriuma*. Published upon request of the Committee for the History of Literature by Áron Szilády (Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 1913); *Sabbatarian prayer book*. Published by Mihály Guttman and Sándor Harnos; foreword by József Bánóczy (Budapest: Hungarian Israelite Literary Society, 1914) = Publications of the Hungarian Israelite Literary Society, 39; *Sabbatarian Songs*. Published by Béla Varjas (Budapest: Akadémiai, 1970) = Catalogue of Old Hungarian Poets. 17th century, 5; Unpublished rabbinical writings of Simon Péchy: *The Sayings of the Fathers – Translation of Pirkei Avot*. From a manuscript in Târgu Mures, published by Kornélia Koltai, with accompanying studies. Ed. Géza Komoróczy (Budapest: Judaic Research Group of the Hungarian Academy of Sciences, Osiris, 1999).

developed in many places. The Pietist pastors in Hungary studied at Halle.⁹ They were condemned by the Council of Ružomberok (1707) in the Highlands, but their movement spread unhindered in the Transdanubian diocese. Among the most prominent Hungarian Pietists of the 18th century were András Torkos, György Hegyfalusi, Mátyás Bél, György Bárány, János Sartorius, Illés Miletz and János Simonides. They introduced confirmation in Hungary, paid great attention to the teaching of the faith, and popularized the use of Hungarian-language hymns in church. Much of the Lutheran church literature of the period in Hungary is also their work. Their pastoral work was also characterised by the promotion of the Bible – Bible reading and Bible classes – as well as personal contacts and pastoral care.

⁹ Feller, Joachim: “Sonnet”. In: *Luctuosa desideria Quibus [...] Martinum Bornium prosequantur Quidam Patroni, Praeceptores atque Amici*. (Lipsiae 1689), [2]–[3]. (Facsimile in: Reinhard Breymayer (ed.): *Luctuosa desideria* [Tübingen, 2008], 24–25.) – Cf. Brecht, Martin: *Geschichte des Pietismus*, I, 4. Csepregi, Zoltán: *Magyar pietizmus, 1700–1756: tanulmány és forrásgyűjtemény a dunántúli pietizmus történetéhez* [Hungarian Pietism, 1700–1756: study and source collection for the history of pietism in Transdanubia] (Budapest: Theological Literary Association, 2000); Zsuzsa Font: *Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában* [Transylvanian people under the influence of Halle and radical pietism] (Szeged: Attila József University, 2001); Zsuzsa Font: *Halle – pietism – Transylvania: chapters from the German connections of the “moribunda Transylvania” culture* (Szeged: JATEPress, 1997).

Benjámín BACSÓ

A XVITH CENTURY ANABAPTIST DOCUMENT, HERMENEUTICS AND CHURCH HISTORY EXAMINATION

I. INTRODUCTION

Since the beginning of the twentieth century, the trends of the German Reformation that opposed the established Protestant churches have become the main focus of research in Germany, the Netherlands, Switzerland, the United Kingdom, Canada, and the United States. At the beginning, until the 1960s, this research was primarily of a “religious nature”, aimed at a positive re-evaluation of those who think differently, and was also extremely important from the point of view of nurturing religious traditions. Moreover, this topic was often researched by those who came from or were related to the “nonconformists” of the time of the Reformation. Recently, “post-confessional” scholars, i.e. scholars who are not or only loosely connected to churches, have shown considerable interest in the history of the Anabaptists and in studying the radicals of the German Reformation history and sought greater freedom from previous confessional commitments. Today, it has become a widely researched topic, as the third branch of the Reformation. We can witness the revival of interest in Anabaptism as well. I also want to join this lively dialogue, namely by analyzing the Hungarian work titled “KÖeNYVETSKE Az igaz kereztényi keresztsérol...” published in 1570 in Cluj-Napoca, in the printing house of Gáspár Heltai. “KÖeNYVETSKE About the true CHRISTIAN BAPTISM ROELAND THE POPE’S ANTIchristusnac Maymozásas:” book is a unique, Hungarian, Reformation-era Anabaptist work. A facsimile edition of this was published under the title “Book of True Christian Baptism...” in Budapest, 2020, jointly published by the Hungarian Academy of Sciences and Information Center, the National Széchényi Library and the Hungarian Baptist Church. In my study, I am looking for the answer to the question, why did this “Könyvecske...” deserve a Hungarian translation? Also, why did Ferenc Dávid undertake to translate it? What is the significance of this work? How does this bring us closer to a better understanding of the Anabaptists?

Examining the “Booklet on True Christian Baptism...” book, it can be established that it contains two clearly demarcated documents in terms of structure, literary genre and content, which have several different authors. Nevertheless, the book can be considered a unified Anabaptist literary work. The first of the two documents in the book,

given its literary genre, was written in the form of a letter. This is a letter written by doctor Sándor Wilini to the Transylvanian reformer Ferenc Dávid in Warsaw, Poland, on August 19, 1569. Ferenc Dávid, the translator of the manuscript, inserted this letter at the beginning of the book as an Introduction. The second part is written in a dialogue form, a dialogue between Master and Disciple, the clear purpose of it is what is the Anabaptist teaching.

The peculiarity of the work is that the presentation of the theological creed and teaching of the Flemish Anabaptists was originally translated from the Flemish language by the Anabaptist doctor Sándor Wilini into German and then into Hungarian by Ferenc Dávid. In my study, I will examine the Hungarian version with interpretive transcripts, based on church history and theological aspects. However, in order to be able to understand the peculiarity of the “Könyvecske...”, I would like to briefly introduce the Anabaptist movement.

2. RADICAL REFORMATION

“The truth is immortal” was written by Baltázár Hubmayer, one of the most prepared Anabaptist theologians. When we think of the Anabaptists, we still have to ask: What is the truth about them? On the memorial day of the Reformation, we don’t usually talk about the Anabaptists, even though the more we talk about them, the closer we get to the desired truth. One of the reasons for the silence may be that only a small part of the broad and diverse movement of the Anabaptists is still known by the public, and this is linked to the radical and even revolutionary Thomas Münzer (1490–1525), who never became an Anabaptist, Sebastian Franck (1499–1542) was a contemporary of Anabaptist and historian Münzer, who writes the following about it: “Even in 1531, Münzer has many secret followers in Thuringia, but they are not re-baptists, he himself was not re-baptized, as I have been told by reliable people.”¹

Nowadays, despite the expanding field of research, the Anabaptists are known as the “radical reformation” and based on this, they form a very one-sided image of them, calling them revolutionary and radical, and many people remember them as those who brought confusion and sparked uprisings. The question must be asked: is this the truth or a small slice of the truth? In fact, the Anabaptist movement is not uniform, in fact, the trends fed by the understanding of the Gospel were created independently in several places, sometimes by ordinary people, in other places by highly trained scientists. That is why we can talk about a very diverse movement. What unites them, however, is the practice of adult, professing baptism. Furthermore, it is characteristic of most of them that they consider the separation of state and church to be important.

¹ Olivér Szebeni: *Anabaptists, the third branch of the Reformation*, 28–29.

The word Anabaptist comes from the combination of the Greek words *ana* and *baptizo* and means “re-baptizer”, which was used in the 16th century as a derisive name for those groups who considered infant baptism invalid and practiced adult baptism.

The history of the Anabaptist movement goes back to the reformation movement started in 1517 under the leadership of Martin Luther. One of the outstanding leaders of the Reformation, in parallel with Martin Luther, was Ulrich Zwingli, who himself began to study the Greek New Testament. The scholar and humanist Zwingli had Konrad Grebel as his student, who was enthusiastic about humanist thinking and later reforms. While studying the New Testament in Greek, Grebel and his companions came to faith. Three years later, their convictions carried them well beyond Zwingli. After several religious disputes, in January 1525, the Zurich city council wanted to ban the Grebels from the city, however, the movement did not stay there, but gained momentum at the same time as the banning decree, they continued with the reformation in the direction of confessional baptism. On the 21st of 1525, in the home of Félix Manz, Konrad Grebel, relying on the knowledge of the faith he had reached up to that point, baptized George from Jacob’s house, after which the handful of his team were also baptized by Blaurock. With this, one of the main trends of Anabaptism was born.

It is important to mention that the lack of unity of the diverse Anabaptism can probably be traced back to the fact that, in contrast to the Lutheran and Calvinist Reformations, there was no such great and recognized authority who could unify the movement, because “the Anabaptist theologians did not live very long”. The most important leaders soon became the victims of persecutions and executions. It is also characteristic of the Anabaptists that they put more emphasis on the congregational life itself and on the common study of the Scriptures than on the systematization of biblical doctrines. For this reason, the movement was mostly dominated by individual opinions and the local influence of individual teachers. The Schleithem Confession (1527), however, was accepted by most of the Anabaptist communities. In these seven “articles”, Mihály Sattler recorded the most important teachings, primarily from the point of view of the defense of the faith. Among other things, we can read about the position against infant baptism, the prohibition of swearing, but also about the fact that heretics do not have to be executed.

Menno Simons (1496–1561) in the Netherlands and Balthazar Hubmayer (1481–1528) in Austria played a prominent role in the spread of Anabaptism. Balthazar Hubmayer summarized the teachings of the Anabaptists in the following terms: Christ – Word – Faith – Testimony – Baptism – Church. And the followers of Jakab Huter (1536) created not only congregations, but also economic, producing and selling (so-called *haban*) communities.

The Anabaptist teaching found many followers in Hungary as well. Among them, Kristóf Schröter, who was active in the northern counties from 1523, and then András Fischer began conversion work also in this region. Soon, however, the persecution of

the Anabaptists also began in Hungary. In 1540, Fischer died a martyr's death, and the 1548 Bratislava parliament passed a law against the Anabaptists. It is interesting that in Transylvania, Prince Gábor Bethlen settled the Anabaptists (Habans) coming from Moravia, and in 1621–22 he donated the village of Alvinc to them with a letter of privilege. As a result, the Habans, enjoying the legally guaranteed freedom, flourished the industry and trade of Transylvania.

3. THE INFLUENCE OF THE HISTORICAL REFORMATION PROCESSES IN THE GERMAN NETHERLANDS AND FLANDERS ON THE SPREAD OF THE ANABAPTIST TEACHING ON CONFESSIONAL ADULT BAPTISM

Since the examined Anabaptist document was created in the Low Countries, in Flanders, a more detailed historical and ecclesiastical analysis of the social and economic processes and reformation movements of the Low Countries is necessary. Due to limited space, however, I would like to highlight here only a few aspects that I consider important, which are essential for a better understanding of “Könyvecske...”. In the Low Countries, in the cities of Flanders in the 12th–13th century. Industrial development began in the 19th century, which led to the establishment of many industrial guilds and social and economic developments in the country.

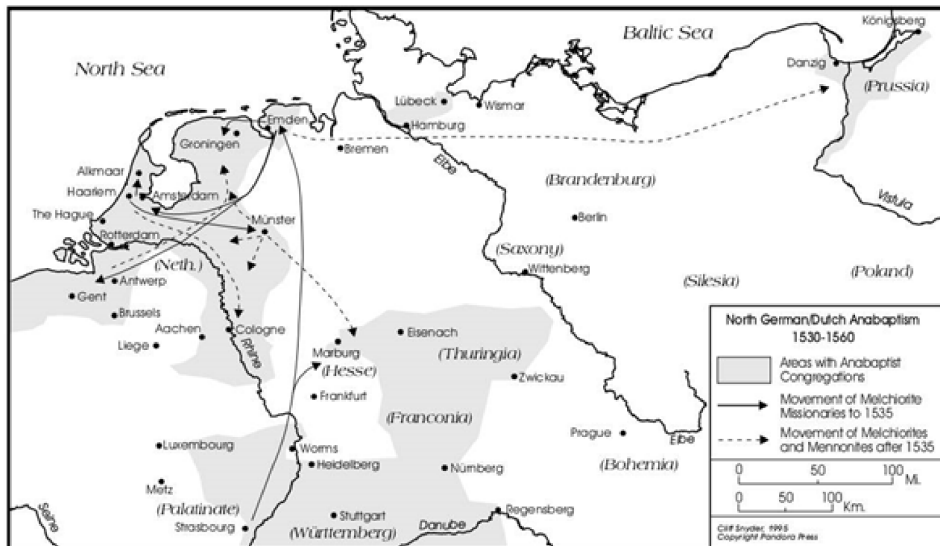


Figure 1. J. M. Stayer's map of the spread of Anabaptism in North Germany

In the Low Countries, including Flanders, we can speak of three reformation trends, these are manifestations of the Lutheran, Calvinist and Anabaptist reform movements.

After the Edict of Worms was issued and Luther was excommunicated from the Catholic Church, the Dutch authorities were required to persecute heretics and burn their books. This did not always happen due to the sympathy of the local councilors with the Reformation teaching. This may also have been one of the reasons why the Spanish Inquisition was introduced in 1523 in the Low Countries under Spanish royal rule.²

In the Low Countries, the Waldenses of Brabant and the communities of people living in Flanders provided good ground for the spread of Anabaptist doctrines. An important role in this was played by the activities of Melchior Hoffmann (1495–1543), who helped spread Anabaptist doctrines in the Low Countries.³ Obbe Philips and Menno Simons were among the Anabaptist delegates “baptized” and released by Hoffmann.⁴ They completely refrained from carrying weapons and armed combat and became the leading figures of the peaceful, biblical Anabaptist movement.⁵ Even after the events in Münster, the biblical Anabaptist movement in the German Netherlands was formed after 1536 from those who remained with the biblical Anabaptist doctrines.

Menno Simons worked in the Amsterdam area, and during his service in the northern part of the Low Countries, he published “Christian Baptism” in 1539, “The Foundation of Christian Teaching” in 1540, and “True Christian Faith” in 1541.⁶ The number of his main works can be put at twenty-five in total. In 1543, he went to Northern Germany and worked outside the borders of his country as far as the borders of today’s Denmark. At the same time, as early as 1547, the Anabaptists of the Lowlands and North Germany held two conferences, as Pastor Adam preached antitrinitarian doctrines. Therefore, they were excluded from the Anabaptist community. As a result, Menno Simons wrote “The Confession of the Three Gods”. In other words, the need for the pacifist Anabaptist branch to clarify its doctrinal convictions appeared very quickly, as the danger also appeared. It can be proven that even the Anabaptists of Augsburg performed “baptisms”.⁷ Confessional immersion was also practiced by the Anabaptists in Poland, where they started practicing it from 1573.⁸ In the period after 1574, this practice was also continued by the antitrinitarians in Poland.⁹ Here, however, it is important to state that among the Biblical Anabaptists in Switzerland, Southern Germany, the Netherlands, and Moravia, the form of baptism, and thus the form

² Dénes Dienes (ed.): *Guiding thread for the study of church history*, 348.

³ J. Denny Weaver: *Becoming Anabaptist*, 73–78.

⁴ Kenneth Scott Latourette: *A History of Christianity*, 784

⁵ Jos Colijn: *Universal Church History*, 193

⁶ William R. Estep: *History of the Anabaptists 1525–1729*, 168.

⁷ Henry C. Vedder: *Balthasar Hübmaier* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1905), 144

⁸ William R. Estep: *History of the Anabaptists 1525–1729*, 239.

⁹ Albert Henry Newman: *A History of Anti-Pedobaptism* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896), 336–338.

of confessional immersion, was always trinitarian. It can also be seen from these data that the Anabaptist and Anti-Trinitarian movements came into contact with each other, but both sides tried to clarify their own positions and clearly mark the boundaries. That is why Wilini's letter to Ferenc Dávid is interesting.

4. THE RELATIONSHIP BETWEEN WILINI AND FERENC DÁVID

At the end of his letter, the writer of the letter introduces himself as follows: "In the crucified Jesus Christ, the Son of God, you beloved brother: Sándor Wilini, doctor, etc."¹⁰ The author of the letter at the beginning of the book is doctor Sándor Wilini. At the end of the letter, Wilini referred to himself in the crucified Jesus Christ, the Son of God, as Ferenc Dávid's "loving brother", or in today's usage, it could be better translated as: "beloved brother". This raises questions about Wilini's Anabaptist commitment, as very little is known about him. At the same time, a new source published by Lech Szczucki also proves that the Polish Anabaptist movement was already very extensive in 1563–1564.¹¹ Its representatives distanced themselves from the version of the "radical Anabaptists" represented by Thomas Münzer or Jan von Leiden, citing the peaceful nature of the program. There is a good chance that you can put these doubts aside.

Sándor Wilini, a doctor from Warsaw, the Anabaptist confessor. What we can say about the person who wrote the letter is that Sándor Wilini may have been of Italian origin and nationality based on his name. Therefore, his mother tongue was presumably Italian. We learn from his letter that he was well versed in Flemish, German and "Deak", i.e. Latin. He asked Ferenc Dávid to "correct" the manuscript after reading it.¹² And print the revised and corrected text in Transylvania so that it appears in book form. Antal Pirnát argues convincingly about the reason for this: "Wilini complains because they have neither a printing press nor a preacher in Poland. From this it is obvious that Wilini's did not feel a sense of community with the Polish "Unitarians" and the followers of Socinus Faustus. Whether there was a Unitarian printing house in Poland at that time, I was unable to determine based on the incomplete data available to me, but if a "Socinian" preacher had been good for them, they could certainly

¹⁰ Antal Pirnát: "Dávid Ferenc: «Book about true Christian baptism» and its German original", *Literary History Notices*: 1954. LVIII. year No. 3, 299.

¹¹ Lech Szczucki, "Szymona Budnego relacja a początkach i rozwoju anabaptyzmu w zborze mniejszym" = L. Sz., *Nonkonformiści religijni xvi i xvii wieku* (Warszawa: Studia i szkice, 1993), 42–64.

¹² *Booklet about true Christian baptism...*, A 3a. n. 340.

have found one, since this denomination was so strong that the Warsaw Diet of January 1573 he was already officially forced to acknowledge it.”¹³

At the end of the Wilini letter, we can read: “I wrote these in Warsaw, in the year 1569, on the 19th day of August.”¹⁴ He did not know Ferenc Dávid personally until August 19, 1569. This is proven by the fact that he writes in his letter as follows: “forgive me, as an unknown person”¹⁵, for which he dares to ask all these things in his letter as an unknown person. Farkas Gyulai traveled from Transylvania to Warsaw, Poland. The exact time, route and purpose of his trip are unknown to us. But when he arrived in Warsaw, he had the opportunity to meet doctor Sándor Wilini. The messenger from whom Sándor Wilini received a detailed report on the events in Transylvania and Hungary was, according to his description, the venerable Farkas Gyulai.¹⁶ Based on his address, he could have been a member of the church, a priest, but we don’t have too much information about him. We know that he spoke comforting things to Wilini, gave good and joyful news. He informed him that “the almighty Lord God is the holy Father of our Lord Christ Jesus, he is doing great things in Transylvania and Hungary.”¹⁷

It is interesting that Wilini not only asks for the translation to be checked and printed, but he turned to Ferenc Dávid with the request that if “you publish some writings about these same salutary things, so that your love may partake of them, whether they are in German or Deacon, with Christian thanksgiving we will take them from your love and pay them in cash, your love tells someone to put down the price.”¹⁸ Rather, it is about what the representatives of the anti-Trinitarian and Anabaptist movements agreed upon, namely adult, confessional baptism. The fact that there is no question of the Anabaptist doctor changing the movement is clearly indicated by the fact that Wilini not only calls God “the Father of Jesus Christ”, but also Jesus Christ “his crucified Son”.¹⁹ Wilini confesses about God with his Anabaptist brothers from Warsaw that God, the Father of Jesus Christ, and Jesus Christ, the crucified, the Son of God, are also “his blessed crucified holy Son”. In other words, he strongly emphasizes his creed.

¹³ Antal Pirnát: “Dávid Ferenc: «Book about true Christian baptism» and its German original”, *Literary History Notices*: 1954. LVIII. year No. 3, 299.

¹⁴ *Booklet about true Christian baptism...*, A 4a. n. 341.

¹⁵ *Booklet about true Christian baptism...*, A 3b. n. 340.

¹⁶ *Booklet about true Christian baptism...*, A 2a. n. 339

¹⁷ *Booklet about true Christian baptism...*, A 2a. n. 339

¹⁸ *Booklet about true Christian baptism...*, A 2a. n. 341

¹⁹ *Booklet about true Christian baptism...*, A 2a. n. 341

**5. THE “BOOKLET ON TRUE CHRISTIAN BAPTISM...” C. CHURCH HISTORICAL
AND THEOLOGICAL EXAMINATION OF THE INTERPRETIVE TEXT TRANSCRIPT OF A
FLEMISH ANABAPTIST PUBLICATION IN HUNGARIAN**

We have the following information about the authors of the Anabaptist manuscript in Flanders: “From the Holy Scriptures, with great labor, and in order, they were collected and collected by some pious learned men, who afterwards suffered martyrdom in Lower Germany, for the teaching and edification of God’s elect. Jeremiah III says make a new field for yourselves and don’t fall among the thorns again and again.”²⁰ The material of the book was collected by “some Christian scholar brothers and martyrs”.²¹ So we know very little about them. However, I do say that because of their faith, which was immortalized in this “Booklet”, they were forced to accept martyrdom. When were these didactic dialogues written?

What seems certain during the study of the text is that it was created after 1535 and before 1569. We find several references to Luther and his followers in the work. The authors mention the events in Münster in 1534–35.²² The city of Münster was occupied by the besieging armies on the night of June 25–26, 1535. At the same time, it is striking that Calvin’s work is not mentioned by the authors. There are two reasons for this striking phenomenon. First of all, they either did not sympathize with him and his teaching. And secondly, they simply didn’t know him. Considering, however, that Calvin wrote his letter to Francis I, King of France, on August 23, 1535, and then published the first Latin edition of his main work in Basel in March 1536, *Institutio religionis Christianae*, the first French translation of which was published in 1539, after which he became more widely known. If we add these facts together, it is more likely that the work was created around 1540. This is also supported by the fact that the writers of the Anabaptist manuscript were persecuted in Flanders after completing their work. This happened after the capture of the town of Münzer. The Anabaptists were subjected to a persecution of an unprecedented intensity.²³ At the same time, in the “Booklet on true Christian baptism...” an anti-clerical approach can also be strongly felt in the work. “He regarded the laity as a real spiritual person (*homo spiritualis*) who was in direct contact with God through the operation of the Holy Spirit. Anti-clericalism is therefore the “vital context” (*Sitz im Leben*) of the perceptions, ideas, slogans, points of view and impulses of the Reformation, the environment in which the ideas of the Reformation received their form, function and concrete meaning, and

²⁰ *Booklet about true Christian baptism...*, A 1a. n. 337

²¹ *Booklet about true Christian baptism...*, A 1a. n. 337

²² *Booklet on true Christian baptism...*, B 1b. n. 346

²³ Olivér Szebeni: *Anabaptists, the third branch of the Reformation*, 65–67.

the actions of the Reformation their direction and goals.”²⁴ This kind of formulation by Goertz points out that the Anabaptist movement was also a different kind of answer to the same questions that is also called the Lutheran Reformation to life. In other words, it was rooted in the same social context as the 16th century and was typical of the century.

6. CONCLUSION

In this short study, I tried to present the connection between Polish Anabaptism and the Transylvanian antitrinitarian movement, in connection with a work whose central idea both parties agreed on, which is probably why it was published. In the meantime, however, significant theological differences were stated and described. It would be difficult to justify the fact that “Könyvecske...” was published despite this, other than the preference for adult baptism and the two strong aspects of the anti-clerical tone, which overrode the existing differences. Furthermore, I wanted to point out the factors that are essential for understanding the Anabaptist movement. At the same time, there are still many open research questions that need to be clarified. However, the increasing number of researches paint a very encouraging picture, which is particularly important from the point of view of deeper connections and better understanding.

The interesting fact is that “Könyvecske...” was published due to the influence of Ferenc Dávid, which he lost not long after. We do not know of a similar enterprise throughout history, but this is precisely what makes this work unique.

BIBLIOGRAPHY

- Balázs, Mihály: *Hitújítás és egyházalapítás között: Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről*. [Between Reformation and Church Founding], Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2016 (A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai [8]).
- Colijn, Jos: *Universal church history*, Compass Foundation, 2001.
- Dienes, Dénes (ed.): *Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához* [Guiding thread for the study of church history], Sárospatak: Hernád kiadó, 2020.
- Estep, William R.: *Az anabaptisták története* [The History of the Anabaptists 1525–1729], Budapest: Magyarországi Baptista Egyház, 2004.

²⁴ Hans-Jürgen Goertz: Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the commoners 1521–1525, 3

- Goertz, Hans-Jürgen: „Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the commoners 1521–1525“, In: John D. Roth and James M. Stayer: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Kelemen (Tomi), Sándor: *Booklet with explanatory notes on true Christian baptism*, Magyarországi Baptista Egyház, 2020.
- Newman, Albert Henry: *A History of Anti-Pedobaptism*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896.
- Pirnát, Antal: „Dávid Ferenc ‚Könyvecske az igaz keresztényi keresztségről‘ és annak német eredetije” [Ferenc Dávid: Book about true Christian baptism, and its German origin] In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 58/3 (1954).
- Stayer, James M.: “Introduction” In: John D. Roth and James M. Stayer: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Szczucki, Lech: *Szymona Budnego’s relacja a poczkach i rozwoju anabaptyzmu w zborze mniejszym* = L. Sz., *Nonkonformiści religijni xvi i xvii wieku*. Warsaw: Studia i szkice, 1993.
- Szebeni, Olivér: *Anabaptisták. A reformáció harmadik ága* [Anabaptists, the third branch of the reformation], Budapest: Magyarországi Baptista Egyház, 1998.
- Vedder, Henry C.: *Balthasar Hübmaier*, New York: G. P. Putnam’s Sons, 1905.
- Weaver, J. Denny: *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, Herald Press, 2005.

Orsolya BÁTHORY*

THE ISSUE OF BIBLICAL HERMENEUTICS IN PÉTER PÁZMÁNY'S *KALAUZ*

„Azok-közöt, kik keresztyén nevet viselnek, Majd minden vissza-vonyás
a szent Írás értelmirül vagon”
“Among Christians, almost all disputes are
about the sense of Scriptures”¹

By the beginning of the 17th century, the controversial issues between Catholics and Protestants centered around two cardinal points: the authority of Scripture and its framework for interpretation, and the authority and function of the Church in the process of interpreting.² The dispute was mainly about the interpretive community. Protestant theologians had asserted that the Scriptures were perspicuous, enabling every Christian to learn easily all those truths necessary salvation, thereby eliminating the need for a magisterium to teach the true meaning of Sacred Scripture.³ For Catholics, the final basis for the authority of Scripture is the authority of the Church, only it was called upon to judge whether some particular interpretation of Scripture is the truth of Scripture.⁴

Péter Pázmány – the former Jesuit, Archbishop of Esztergom (Gran), Cardinal, who gained fame as a politician as well as a writer in Hungarian language – is rightly considered the most important figure of the Catholic Reformation (or Counter-Reformation) in Royal Hungary, therefore his views on Catholic biblical hermeneutics certainly

* The author is senior research fellow of ELKH–PPKE Research Group of Baroque Literature and Spirituality. Supported by NKFIH/OTKA K 137815.

¹ Péter Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalauz...* (Pozsony, 1637), 97.

² János Heltai, „Rövid esettanulmány az irodalomtörténet-írás működési mechanizmusáról”, in József Bessenyei [et al.], eds. *Kabdebó Lóránt köszöntése 65. születésnapja alkalmából*, (Miskolc: Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtörténeti és Művészettörténeti Tan-szék, 2001), 239–240.

³ Christian D. Washburn, “St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”, *Gregorianum* 94, 1 (2013), 58.

⁴ H. van den Belt, *The authority of Scripture in Reformed theology: truth and trust*, (Leiden; Boston, MA: Brill, 2008), 127. Christian D. Washburn, “St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”, 69.

deserve attention.⁵ Pázmány summarized his thoughts on the topic in Book VII of the *Kalauz*.⁶ One of Pázmány's two highly influential works was the 1083-page *Isteni Igazságra vezérlő Kalauz* (Guide to Divine Truth), or *Kalauz* (Guide), which was first printed in 1613, then after a major revision in 1623, and finally in 1637.⁷ I will consider only on the last edition of the *Kalauz*. This work is a typical representative of post-Tridentine theological compendiums, insofar it communicates the redefined Roman Catholic doctrine and theology of the Council of Trent in a systematic form. The *Kalauz* is one of these dogmatic works of controversial theological character, which they were created as a result of the spread of Protestant doctrines, and even specifically as collections of theological debates with Protestants. In the German-speaking area, to which the Hungarian Jesuits also belonged due to their Austrian Province, the most significant controversialist was Gregory de Valencia (c. 1550–1603), a Spanish-born Jesuit of the University of Ingolstadt, who was referred to by his contemporaries as the “Doctor of Doctors”.⁸ In 1591, he published his *De rebus fidei hoc tempore controversiis* (On the Controversies of Our Time regarding Matters of Faith), which included the influential *Analysis fidei catholicae* (Analysis of Catholic Faith) first printed in 1585.⁹

Thomas Stapleton's *Principiorum doctrinalium relectio scholastica et compendiaria* (The Short and Scholastic Lecture of Doctrinal Principles, Antwerpen, 1596) was also a great controversial theological compendium of the time.¹⁰ Like Valencia, Stapleton (1535–1598) expounded the fundamental principles of Catholic doctrine in *controversiae*. The works of Gregorio de Valencia and Stapleton also influenced Pázmány's *Kalauz*.¹¹ However, Pázmány as a person and his work was influenced even more by Roberto Bellarmino (1542–1621). Pázmány, who completed his theology

⁵ For a short biography of Péter Pázmány, see the study by Csilla Gábor in this volume. A biographical sketch: Tadhg Ó hAnnracháin, “Péter Pázmány”, in Howard Louthan and Graeme Murdock, eds. *A companion to the Reformation in Central Europe*, (Leiden–Boston: Brill, 2015), 210–213. Detailed biographies: Miklós Öry and Ferenc Szabó, “Pázmány Péter: 1570–1637”, in *Pázmány Péter, Válogatás műveiből*, 1 (Budapest: Szent István Társulat, 1983). Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VI (Bruxelles–Paris, 1895), 404–413.

⁶ See the comprehensive analysis of Pázmány's views on the interpretation of Scripture: István Bitskey, „A konciliarista tradíció Pázmány Péter Szentírás-értelmezésében”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 121/3 (2017): 300–314.

⁷ Péter Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezérlő Kalauz ...* (Pozsony, 1637). Another work of Pázmány with a wide reception is the *Prédikációk* (Sermons) published in 1636. Pázmány's sermons served as model for priests in their homiletical practice.

⁸ LThK³ 10 (2001), 516. Sándor Sík, *Pázmány: Az ember és az író* (Budapest: Szent István-Társulat, 1939), 85.

⁹ Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII (Bruxelles–Paris, 1898), 393, 396. Sándor Sík, *Pázmány: Az ember és az író*, 85. John J. Burkhard, *The “sense of the faith” in history: its sources, reception, and theology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press Academic, 2022), 14.

¹⁰ Michael Richards, “Thomas Stapleton”, *The Journal of Ecclesiastical History* 18, 2 (October 1967), 194. Miklós Öry és Ferenc Szabó, „Pázmány Péter: 1570–1637”, 70.

¹¹ Miklós Öry és Ferenc Szabó, „Pázmány Péter: 1570–1637”, 70.

course in Rome, met Bellarmine personally in the Collegio Romano (today the Pontifical Gregorian University) and became an unconditional supporter of the “Prince of Apologists”, as Pope Pius XI. once called Bellarmine.¹² His huge work was *Disputationes de controversiis Christianae fidei* (Disputations on Controversies of Christian Faith, Ingolstadt, 1586–1593), in which he discussed the main dogmatic questions of his time in 15 basic controversies.¹³ Although the *Kalauz* also consists of 15 books, and Pázmány evidently adopts many arguments from the *Disputationes* in his own argumentations, these do not justify the contemporary Protestant accusation that Pázmány compiled the *Kalauz* from the works of other Jesuit writers.¹⁴ The *Kalauz* is completely different from Bellarmino’s work both in its structure and in its exposition of dogmatic questions. Bellarmino’s opus, which as a textbook is intended to be read by seminarians, discusses the all dogmatic issues in much greater detail. The *Kalauz* is less didactic in its dogmatics, and emphasizes different things in a particular subject than the *Disputationes*. The table below shows the topics of the *Kalauz*.

Book I.	The human reason and Christian faith agree on the nature of God (one, infinite, omnipotent, etc.).
Book II.	The truth of the Christian faith is supported by ten arguments
Book III.	General phenomena showing that Protestant religions are not true
Book IV.	The Lutherans’ creeds (Augustine Creed, Book of Concord) are not true doctrines
Book V.	The anti-God lies of the Helvetic Creed
Book VI.	On the Tradition
Book VII.	On the authentic interpretation of Sacred Scripture
Book VIII.	On the Church
Book IX.	Only the Roman Catholic Church is the true church
Book X.	The pope is not the antichrist
Book XI.	On the Blessed Sacrament
Book XII.	On the Justification
Book XIII.	On the cult of saints
Book XIV.	On purgatory
Book XV.	Three slanders of the Reformers (idolatry, marriage, celibacy) are refuted

¹² Miklós Öry, *Pázmány Péter tanulmányi évei*, Gergely Berzsényi ed. (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2006), 98.

¹³ Christian D. Washburn, “St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”, 58–76. Thomas Dietrich, “Roberto Bellarmino: De Verbi Dei interpretatione (1586)”, Attila Németh, transl., in Oda Wischmeyer, ed. *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. (Szegei Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2022), 583–594. I thank Attila Németh for his kind help.

¹⁴ Matthias Hafenreffer, *Az szentírásbeli hitünk ágainak...*, Imre Zvonarics transl. (Keresztúr: Farkas Imre, 1614).

Pázmány discusses the main dogmatic questions of the Catholic religion following his own individual logic, since most of the *Kalauz* is a compilation of his earlier polemical works. This self-compilation technique can be detected in Pázmány's entire oeuvre: he wrote on certain subjects in several different works, each time reformulating and re-writing the same subject.¹⁵ The topic of Catholic interpretation of Scripture is no exception to this. In the *Kalauz* of 1637, we encounter teachings about the Bible in three places. In the 2nd Part of Book III, Pázmány analyzes how the Protestant doctrines lead the believers to despairing uncertainty. He believed that distorting the sense of Scripture is also part of questioning of the whole Catholic doctrine. In the 12th Part of Book III, the biblical canon and the native language translations of Bible are discussed, and it is mentioned that the true sense of Scriptures cannot be known by the Reformers. The topics of these two smaller thematic units were already written in Pázmány's earlier works (*Tíz bizonyság* – Ten Arguments, 1605; *Bizonyos okok* – Certain Reasons, 1631), and in the *Kalauz* they were rewritten. The topic of the authoritative biblical interpretation was also addressed by Pázmány in several of his treatises. This was one of the central issues of his oeuvre to which was linked the Catholic ecclesiology (the interpretation of *ecclesia* concept, defining the characteristics of the true church etc.) as a “twin question.”¹⁶ Pázmány later published a separate volume on these two subjects (*Az Szentírásról és az Anyaszentegyházról két rövid könyvecskék* – Two Short Booklets on the Scripture and on the Church (Wien, 1626)). Pázmány was firmly convinced that if the Protestants accepted the Church as the only one authority for the interpretation of Scripture, then the dispute could be cut at the root.

As I mentioned, Pázmány actually explains his views on biblical hermeneutics in Book VII of the *Kalauz*. According to the rules of scholastic disputation, he discusses the hermeneutic topic in the form of answers which are given to main and sub-questions. The fundamental question is implied in the title of Book VII, “Where are we to get the true sense of Scripture and the interruption of the discords?”¹⁷ The question suggests the hope, if the fundamental problem of Scripture interpretation could be solved, it would put an end to confessional conflicts. Pázmány opens the exposition with a classical rhetoric yes-or-no question: “Is there a certain way to know the sense

¹⁵ Emil Hargittay dedicated a monographe to reveal Pázmány's special self-compilation technique in the *Kalauz*. Emil Hargittay, *Pázmány Péter írói módszere: A Kalauz és a vitairatok újratrása* (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2019).

¹⁶ István Bitskey, „A konciliarista tradíció Pázmány Péter Szentírás-értelmezésében”, 301. For Pázmány's treatises of ecclesiology see István Bitskey, „Ekkleziológia és retorika a hitvitákban”, in *Hitvédelem, retorika, reprezentáció Pázmány Péter életművében* (Universitas Kiadó, 2015), 39–57. Emil Hargittay, „Pázmány Péter a Szentírásról és az Anyaszentegyházról”, in János Heltai and Réka Tasi, eds. *„Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”: Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról.* (Miskolc: ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005), 79–84.

¹⁷ Péter Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezelő Kalavz*, 596. „Honnan kel venni a sz. Írás igaz értelmét és a vetekedések magva-szakasztását?”

of Scriptures?”¹⁸ He starts his explanation with this sentence: “The letter of Scripture is the word of God only in its true sense; and according to a false understanding, it is not the word of God, but the word of the devil.”¹⁹ Reading Scripture is in its true sense is essential to salvation: “Therefore the letter, without a true interpretation, brings death and destruction in them that receive it in a strange sense.”²⁰ In support of his claim, he cites the words of St Paul: “The letter kills, but the Spirit gives life” (2 Cor 3:6).²¹ To the question posed at the beginning of the first part of the book (“Is there a certain way to know the sense of Scriptures?”) will be answered in the next chapter: “I say therefore, that God has given us a certain way of knowing the true sense of Scriptures, not only by giving us the letter, but also by showing us a perfect way of the undoubted interpretation of it.”²² A little later we read, “we must not from human reasoning, but from God’s authentic teaching to get the true sense of Scripture.”²³ Beyond the fact that this sentence echoes the decree of the Council of Trent (D783, DH1501),²⁴ it raises the question, what is the interpretive community: “by whom and in what way does the Holy Spirit now teach his believers the authentic meaning of the Word of God?”²⁵ The response is, of course, the Catholic Church. However, the interpretive community designated by Protestants is, as Pázmány writes, the community of all Christian believers: “every Christian can himself judge what is the true or false sense of the Word of God”.²⁶ According to Pázmány the Protestants (or as he calls them: “rebellious persons”) believe that there are three ways and means for them to know the true meaning of the Scripture. 1. The obvious clarity of Bible. 2. The inner teaching

¹⁸ Id., 597. „Vagyon-e bizonyos mód a sz. Írás Igaz értelmének ismerésében?”

¹⁹ Ibid. „a’ sz. Írás bötűje, csak igaz értelme-szerént Isten szava; hamis értelem-szerént pedig nem Isten igéje, hanem ördög szava.”

²⁰ Ibid. „A bötű azért igaz magyarázat-nélkül halált és veszedelmet szerez azokban, kik azt idegen értelemben vészik.”

²¹ Ibid.

²² Id., 599. „... az Isten bizonyos Módot hagyot, a sz. Írás igaz Ertelmének ismételten: úgy, hogy nem csak a Bötűt adta előnkbe, de ennek kétségtelen magyarázásában-is tekéletes út mutatot.”

²³ Id., 601. „Nem Emberi okoskodás erejéből, hanem Istennek minden hitelre méltó oktatásából kel a’ Sz. Írás igaz Értelmét vennünk.”

²⁴ D786/DH 1507 “Furthermore, in order to curb impudent clever persons, the synod decrees that no one who relies on his own judgment in matters of faith and morals, which pertain to the building up of Christian doctrine, and that no one who distorts the Sacred Scripture according to his own opinions, shall dare to interpret the said Sacred Scripture contrary to that sense which is held by holy mother Church, whose duty it is to judge regarding the true sense and interpretation of holy Scriptures, or even contrary to the unanimous consent of the Fathers, even though interpretations of this kind were never intended to be brought to light.” Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, Roy J. Deferrari transl. (Loreto Publications, 1955), 245.

²⁵ Péter Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalauz*, 601. „De a’ Kérdés abban vagyon; Mi módon és Ki-által adgya előnkbe Isten, az ő szavainak igaz magyarázattyát?”

²⁶ Ibid. „minden Keresztyény maga megtiltheti, mellyik igaz vagyhamis Ertelme az Isten Igéjének.”

of the Holy Spirit. 3. The intense study of the Scripture texts.²⁷ Pázmány elaborates these topics in 3rd–5th Parts of Book VII. In what follows, I will focus on the first of these three points, as it is closely related to Pázmány's view on the Bible interpretation.

At the heart of the Pázmány's hermeneutic explanation lies the refutation of *claritas Scripturae*, the clarity or perspicuity of Scripture. As Pázmány writes, Protestants believe that the Scripture is "so bright, so clear that there is no obscurity, darkness or difficult meaning in it; rather, in its brightness his meaning is made known like the sunlight."²⁸ The doctrine of *claritas scripturae* closely related to the Reformation's principium formale, *sola Scriptura*, played an important role in Protestant biblical hermeneutics.²⁹ According to *claritas Scripturae*, since Scripture alone contains all things necessary for salvation, communicates them clearly and effectively to those who are enlightened by the Holy Spirit through faith.³⁰ Whatever is obscure in the Bible is not necessary for salvation, and since Scripture acts as its own interpreter (*scriptura sui ipsius interpres*), the obscure passages are interpreted by the clear, the intelligible ones.³¹ However, the doctrine of *claritas Scripturae* was not an invention of the Reformation, the Church Fathers and the Apologists have widely referred to the clarity and intelligibility of Scripture.³² The refutation of *claritas Scripturae* was a crucial point of the Catholic controversial theology, since this doctrine denied the authority of Church as an interpretive community. Pázmány devoted Part 3rd of Book VII to proving that the scriptural text is obscure in many passages, and does not show its true meaning by its own clarity.³³ Above all, he gives examples of how Scripture itself bears witness to its own incomprehensibility and obscurity (2Peter 3:15–16; Luke 18:34; Acts 8:30). Pázmány attributes the difficulties of Scripture interpretation to the limited capacity of the human intellect and the limits of linguistic expression. Pázmány believes that

²⁷ Id., 603.

²⁸ Ibid. „Mert a' Sz. Írás oly fényes, oly világos, hogy abban semmi *Obscuritas*, homály és nehéz értelem nincsen; hanem maga fényességénél úgy meg-ismértetik az ő értelme, mint a Nap-fény.” The theory of *claritas Scripturae* is, of course, much more complicated than Pázmány's brief summary suggests. For example according to Luther the clarity of Scripture is double (*duplex claritas Scripturae*), there are external and an internal clarity. Friedrich Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1966), 82.

²⁹ James Patrick Callahan, "Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 3 (1996): 353–372, 355. Steven Nemes, "Claritas Scripturae, Theological Epistemology, and the Phenomenology of Christian Faith", *Journal of Analytic Theology* 7 (2019), 199.

³⁰ Steven Nemes, "Claritas Scripturae, Theological Epistemology, and the Phenomenology of Christian Faith", 199.

³¹ James Patrick Callahan, "Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics", 356.

³² Don A. Carson, "Is the doctrine of »claritas scripturae« still relevant today?", in *Collected Writings on Scripture* (Wheaton: Crossway, 2010), 180–181.

³³ Péter Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalavz*, 604. „A' Szent Írás bötűje, sok helyen homályos és maga fényességével ki nem mutattya igaz értelmét.”

obscurity can be caused by “the depth of what are in Scripture” and “the way of scriptural speaking”.³⁴ On the depth of biblical texts Pázmány writes: “Many things in the Scripture are very difficult to understand. Because the Scripture includes the important fundamentals of the Christian faith, such as the divine Trinity, the incarnation of the divine nature, the eternal predestination and reprobation, the sacraments, the resurrection of the dead, the eternal beatitude etc. These are things that completely surpass human understanding.”³⁵ At the same time, Pázmány blames the limits of the human word too for the obscurity. “But the way in which the Scripture speaks causes it to be obscure in many places in what it says. For the unthinkable and unspeakable God and divine things are given to us by our words. Therefore it is impossible that there should not be obscurity in speaking of such things.”³⁶ Further interpretation problems can also arise from the fact that the human words can be understood literally or figuratively, and the Scripture itself does not inform us, which interpretation corresponds to the revealed sense.³⁷

Pázmány then turns to the obscure speech and the resulting difficulties of interpretation, illustrating these semantic-rhetorical phenomena with a few brief examples (see the following table). Pázmány lists all the difficulties of interpretation into a single category which is the “prima facie contradiction”, or – to use Pázmány’s term – “színes ellenkedések”, i. e. two biblical passages have an seemingly contradictory meanings. Pázmány seems to simplify the typification, because Roberto Bellarmino applying a more precise distinction lists six types of exegetical problems in *Disputationes* 1.3.1., and the first of these types also is the “prima facie contradiction”. Pázmány gathers 38 passages from the Old and New Testaments as the examples for the seemingly contradictory claims. With these passages Pázmány proves, that the Scripture itself is not always clear, and that a judge is needed to decide what the authentic interpretation is. In the next subchapter Pázmány explains these discrepancies based on the commentaries authored by the Jesuit exegetes as Cornelius a Lapide, Juan de Pineda, Gaspar Sánchez and Juan Maldonado. A few examples of these “prima facie contradictions” are given, together with their explanation.

³⁴ Ibid., 606. „A’ sz. Írásban foglalt dolgok mélysége, és a’ Szóllásnak mi-vólta, magával hozza sok helyen a’ nehéz Ertelmet.”

³⁵ Ibid. „Egyéb sem lehet benne, hanem a’ Sz. Írásban sokat igen nehéz megérteni. Mert a’ Sz. Írás a keresztyén hitnek derék fundamentomirúl emlékezik, úgy-mint a Szent Háromságrúl, Az Isteni Személynek Testesülésérül, Az Istennek örök Választásárúl, vagy Meg-vetésérül, A’ sacramentomok erejérül, A’ Halottak fel-támadásárúl, Az örök Bóldogságrúl, etc. Ezek oly dolgok, mellyek az Emberi értelmet tellyességgel meghaladgyák...”

³⁶ Ibid. „A’ Szent Írás szóllásinak mi-vólta-is azt hozza magával, hogy homályos légyen sok helyen az ő mondása. Mert I. A’ meg-gondolhatatlan és ki-mondhatatlan Istent és Isteni dolgokat mi szavainkal adgya előnkbe. Azért lehetetlen, hogy homály ne légyen az ilyen dolgokrúl-való szóllásban.”

³⁷ Ibid. „A’ mí szónkat nemcsak egy értelembe szokták venni; hanem, *vel proprie, vel figurate*, néha tulajdon erejében hagyatik, néha idegen értelemre fordítatik.”

<p>“Some examples of prima facie contradictions” VII.3.3. N^o. 1.³⁸</p>	<p>“Short explanations of these prima facie contradictions” VII.3.3. N^o. 2.</p>
<p>4. “We read about Saul that he was one year old when he became king, and reigned two years; 1 Sam. 13:1. The same Scripture describes Saul as an old man when he was made king; 1 Sam. 10:21. and S. Paul names forty years in which he reigned, Acts. 13:21.”³⁹</p>	<p>4. When Saul was elected king, he was so innocent as a one year old child. He remained in that goodness two years. Then God rejected him and David was anointed king. From that time Saul was not a true king, but reigned by force and unjustly forty years, though some have divided these forty years between Samuel and Saul.⁴⁰</p>
<p>9. We all read that there was nothing in Moses’ ark but the two tables of stone, 1 King 8:9; It is written elsewhere that Aaron’s rod and a basket of manna were with the tablets in it; Heb. 9:4, 10.⁴¹</p>	<p>9. It is sure that in the tabernacle with the cabinet were the manna and the rod, Exod. 16: 34 Num. 17: 10. And though in the days of the kings only the tables were kept in the ark, but because the manna and the rod were beside the ark, St Paul might say that they were in the cabinet, as we say that Christ died in Jerusalem; for near by was Calvary. Or perhaps St. Paul was looking at another time, in which, while the ark was under the tabernacle, the manna and the rod were kept in the ark; though after the temple was built they were kept in another decent place.⁴²</p>

³⁸ Id., 607–609.

³⁹ Id., 607. „4. Saulról olvassuk, hogy egyestendő volt, mikor királlyá lett, és két esztendeig királykodott; 1. Reg. 13, 1. Ugyan-azon sz. Írás öreglegénynek írja, hogy volt Saul, mikor királlyá választották; 1. Reg. 10, 21. és sz. Pál negyven esztendőre nevez, melyben országolt, Actor. 13, 21.”

⁴⁰ Id., 610. „4. Oly ártatlan volt Saul, mikor királlyá választott, mint az esztendő gyermek. Két esztendeig maradt abban a jószágban. Akkor Istentől megvetetett, és Dávid kenetett királyságra. Az üdőtül-fogva nem volt Saul igaz király, hanem erővel és hamissan királykodott negyven esztendeig, Jóllehet ezt a negyven esztendőt Samuelre és Saulra osztják némelyek.”

⁴¹ Id., 607. „9. Együtt azt olvassuk, hogy a Moyses szekrényében egyéb nem volt a két kő táblánál, 3. Reg. 8, 9. Másut az ugyan írva, hogy az Aaron veszszeje és egy kosár manna volt a táblákkal együtt; Hebr. 9, 4. 10.”

⁴² Id., 610–611. „9. Bizonyos, hogy a sátorban a szekrényvel együtt volt a manna és a veszső, Exodi 16, 34. Nummer. 17, 10. És noha a királyok idejében csak a táblákat tartották a szekrényben: de mivel a szekrény-mellett volt a manna és a veszső, azt mondhatta szent Pál, hogy a szekrényben volt, miképpen mongyuk, hogy Christus Jerusalemben holt-meg; mert közel mellette volt a Calvaria. Vagy talán más üdőre nézett szent Pál, melyben, míg a szekrény sátor-alat volt, a szekrényben tartott a manna és veszső; noha a templom épülete-után más tisztességes helyen tartattak.”

<p>21. Christ often commands the apostles not to take a staff or a purse, Matt. 10: 10. Luke 9:3, 10:4. Mark 6:8 commanded them to take a staff in their hands. Luke 22:36 forbids them to have purse and sword.⁴³</p>	<p>21. To carry a staff for a weapon, Christ forbade; but that the apostles should have a staff to help them in walking the way, he did not forbid. Christ also permitted the carrying of swords and purses when necessity demanded.⁴⁴</p>
---	---

From these examples too, it seems that Pázmány obviously limits his scope of interpretation to the literal sense, and he distinguishes the proper or simple literal sense, and the figurative literal sense. However he does not mention the other three, spiritual senses of Scriptures, namely the allegorical, tropological and anagogical senses. The avoidance of this topic is thought-provoking, because Bellarmine himself discussed the fourfold interpretation in his *Disputationes*, and Pázmány largely followed the Italian Jesuit's argumentations in the biblical hermeneutics of the *Kalauz*. Pázmány deliberately simplified his biblical hermeneutic for ease of understanding. His pragmatic approach (which, incidentally, is a characteristic feature of his entire oeuvre) focuses on convincing the reader that any authentic Bible interpretation can only be achieved within the Church. The methodics of interpretation from this point of view would be an unnecessary academic digression. On the other hand, we should not rule out that Pázmány limited the interpretation platform to the literal sense in order to make it clear to potential Protestant readers that the Bible contains problematic and obscure passages even if we base the interpretation on the literal sense alone, to the exclusion of the spiritual sense. At the same time Pázmány is linked to Bellarmino and, indirectly, to the Dominican Melchior Cano in this way, who also identified the *sensus literalis* as a common interpretation platform in their disputes with Protestants.⁴⁵

Among the few interpretations of Scripture in the *Kalauz*, there are those in which Pázmány refutes the arguments of Protestants who sought to prove *claritas Scripturae* by relying on certain biblical passages. These biblical verses were regarded as self-reflexive on the basis of the Protestant *sensus literalis*, in so far as Scripture in these passages reports its own clarity and intelligibility.

⁴³ Id., 608. „21. Sokszor azt parancsolja Christus, hogy az apostolok veszzőt, erszényt ne hordozzanak, Matth. 10, 10. Lucae 9, 3. Cap. 10, 4. Maga, Marci 6, 8. megparancsolta, hogy veszzőt hordozzanak kezekben. Lucae 22, 36. azt hadgya, hogy erszényt és kardot viseljenek.”

⁴⁴ Id., 611. „21. Botot viselni fegyver-gyanánt, tiltotta Christus; de hogy úton-járások segítségére pálca legyen az apostoloknál, nem tiltotta. A kard- és erszény-viselést-is megengedte Christus, mikor a szükség kívánta.”

⁴⁵ Ferenc Szabó SJ, „Deux théologiens du nouveau catholique aux XVI–XVII^e siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány”, in *La civiltà ungherese e il cristianesimo – A magyar művelődés és a kereszténység*, 1, István Monok and Péter Sárközy, eds. (Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Rt., 1998), 249.

Kalauz VII.3.7.

“The proof is based on passages of Scripture which the Word of God is called a light, a lamp, a brightness; 2 Pet. 1:19, Psalm. 18:9. Psalm. 118: 105, 130, Prov. 6:23.

ANSWER. It is of the whole Scripture, and not of a part of it, that God says it is a brightness and light, in which there is no falsehood, ignorance, obscurity and darkness of wickedness; ... The Scripture is not therefore called light, because its meaning is easy, or because without a certain teacher ordained by God, its sense is open to all men; but because it is a light and illumination to him that truly understands the Scriptures. Neither God says, that the only letter, without perfect interpretation, brings light unto a man. In fact, St David, in the same place where he calls Scripture a burning lamp (Psal. 118:130), explains how it enlightens man; *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat*, »The declaration of your words illuminates, and it gives understanding«⁴⁶

All in all, we have the general impression, that Pázmány does not discuss the Bible interpretation and its methods so accurately. He believes that individual Scripture examinations lead to various arbitrary interpretations and therefore rejects the Protestant hermeneutical methods based, among other things, on the study of Greek, Latin and Hebrew languages, on the stylistic and phraseological analysis, and on the consideration of the context of the biblical passages.⁴⁷ He handled the issue quite pragmatically, and was probably of the opinion that the average Hungarian reader does not need to be introduced deeply to exegesis. The point is that all believers accept the interpretation approved by the Catholic Church as the authentic interpretation. Pázmány was much more concerned with the spiritual responsibility that goes with the authentic interpretation of Scripture, since one of the conditions for the individual sanctification is that the clergy convey Scripture to their flock in its true sense. This sincere concern

⁴⁶ Péter Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalauz*, 617. „Bizonyoságot azokból a’ Sz. Írás mondasából vésznek, mellyek az Isten igéjét világosnak, lámpásnak, fényességnek nevezik; 2. Pet. 1, 19. Psal. 18, 9. Psal. 118, 105, 130, Proverb. 6, 23. FELELET. Éppen az egész sz. Írásról, nem csak valamely darabjáról mongya Isten, hogy ez fényesség és világosság, melyben nincsen semmi hamisság, tudatlanság, éktelenség homálya és setétsége; ... Nem azért mondatik tehát a sz. Írás világosságnak, hogy az ő értelme könnyű, vagy hogy Istentől rendeltetett bizonyos tanító-nélkül, minden embereknek nyitva az ő értelme; hanem azért, mert ha ki igazán érti az Írást, fényesség annak és megvilágosítja őtet. Nem-is mongya Isten, hogy csak a pusztá bötű, tekéletes magyarázás-nélkül, fényességet hoz az embernek. Sőt sz. David ugyanottan, a hol égő lámpásnak nevezé az Írást, megmagyarázza, mi Psal.118, 130. módon világosítja az embert; *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat*, a te igéd magyarázattya megvilágosít, úgy-mond, és okosságod ad.

⁴⁷ Id., 604.

for the salvation of the believers is an important element of Pázmány's oeuvre, and stems from the firm conviction that no one can be saved outside the Roman Catholic Church, which is the depository of authentic biblical interpretation.

As I mentioned, Pázmány dedicated a separate book to the scriptural interpretation and, in this context, to the Church. *A Szentírásról és az Anyaszentegyházról két rövid könyvecskék* (Two Short Books on the Scripture and the Mother Church) do not hold new information compared to the *Kalauz*. Pázmány's main statement also in this work that, it is not possible to interpret the Scriptures in isolation from the living tradition represented by the Church.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY TEXTS

- Hafenreffer, Matthias. *Az szentírásbeli hitünk ágainak...* transl. Zvonarics Imre. Keresztúr: Farkas Imre, 1614.
- Pázmány Péter. *Hodoegus. Igazsagra-vezelő Kalauz* melyet irt, es most sok helyen jobbitván kibocsátott, cardinal Pazmany Peter, esztergami ersek (Pozsony, 1637).

SECONDARY LITERATURE

- Belt, H. van den. *The authority of Scripture in Reformed theology: truth and trust*. Studies in Reformed theology, v. 17. Leiden–Boston, MA: Brill, 2008.
- Beisser, Friedrich. *Claritas Scripturae bei Martin Luther*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1966.
- Bitskey, István. „A konciliarista tradíció Pázmány Péter Szentírás-értelmezésében”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 121/3 (2017): 300–314.
- —. „Ekkleziológia és retorika a hitvitákban”. In *Hitvédelem, retorika, reprezentáció Pázmány Péter életművében*, 39–57. Universitas Kiadó, 2015.
- Burkhard, John J. *The “sense of the faith” in history: its sources, reception, and theology*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press Academic, 2022.
- Callahan, James Patrick. “Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics”. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 3. (1996): 353–372.
- Carson, Don A. “Is the doctrine of «claritas scripturae» still relevant today?” In *Collected Writings on Scripture*. Wheaton: Crossway, 2010.
- Denzinger, Henry. *The Sources of Catholic Dogma*. Fordította Roy J. Deferrari. Loreto Publications, 1955.
- Dietrich, Thomas. “Roberto Bellarmino: De Verbi Dei interpretatione (1586)”, Attila Németh transl., in Oda Wischmeyer, ed. *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, 583–594. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022.
- Hargittay, Emil. „Pázmány Péter a Szentírásról és az Anyaszentegyházról”, in János Heltai, Réka Tasi, eds. „*Tenger az igaz hitről való egyenlenségek vitatásának eláradott özöne...*”: *Ta-*

- nulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*. Miskolc: ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 79–84..
- —. *Pázmány Péter írói módszere: A Kalauz és a vitairatok újraírása*. Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2019.
- Heltai, János. „Rövid esettanulmány az irodalomtörténet-írás működési mechanizmusáról”, in József Bessenyei [et al.], eds. *Kabdebő Lóránt köszöntése 65. születésnapja alkalmából*. Miskolc: Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtörténeti és Művészet-történeti Tanszék, 2001, 236–241.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10. Freiburg–Basel–Rom–Wien: Herder, 2001.
- Nemes, Steven. “Claritas Scripturae, Theological Epistemology, and the Phenomenology of Christian Faith”. *Journal of Analytic Theology* 7 (2019): 199–218. <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.181913130418>.
- Ó hAnnracháin, Tadhg. “Péter Pázmány”, in Louthan, Howard and Murdock, Graeme, eds. *A companion to the Reformation in Central Europe*. Leiden–Boston: Brill, 2015, 210–220..
- Öry, Miklós. *Pázmány Péter tanulmányi évei*. Gergely Berzsényi, ed. Pázmány Irodalmi Műhely, Tanulmányok, 5. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2006.
- Öry, Miklós and Szabó, Ferenc. „Pázmány Péter: 1570–1637”. In *Pázmány Péter, Válogatás műveiből*, 1. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- Richards, Michael. “Thomas Stapleton”. *The Journal of Ecclesiastical History* 18, 2 (1967. október): 187–199. <https://doi.org/10.1017/S0022046900070998>.
- Sík, Sándor. *Pázmány: Az ember és az író*. Budapest: Szent István-Társulat, 1939.
- Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Köt. VI. Bruxelles–Paris, 1895.
- —. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Köt. VIII. Bruxelles–Paris, 1898.
- Szabó, Ferenc SJ. „Deux théologiens du renouveau catholique aux XVI–XVII^e siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány”, in István Monok and Péter Sárközy, eds. *La civiltà ungherese e il cristianesimo – A magyar művelődés és a kereszténység*. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Rt., 1998, 1:248–255.
- Washburn, Christian D. “St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”. *Gregorianum* 94, 1 (2013): 55–77.

Csilla GÁBOR

POLEMICS ABOUT THE BIBLE IN THE FIRST HALF OF THE 17TH CENTURY: PÉTER PÁZMÁNY AND PÉTER PÉCSVÁRADI*

I am a literary historian, not a theologian, and I approach the subject accordingly : I will not go into details concerning Bible hermeneutics in the Early Modern age, nor will I touch deeply any of its special hermeneutical issues. Instead I will present a series of Hungarian language polemics on the topic of Bible interpretation as seen in the light of religious controversies. The works to be analysed are interesting as they respond to each other's statements: following the course of the debate we can observe first-hand the attitudes of two opposing denominations (the Catholic and the Calvinist) towards the Bible in relation to each other. We can also follow the transformation of the strategies of argumentation during the controversy together with the varying emotional intensity of the disputants' interactions, we can observe the topics that are being prioritised during the debate as well as the power and identification efforts that accompany the dialogues on the given topic.

The problem area is not a Hungaricum: the Council of Trent reaffirmed the role of the Bible in the Roman Catholic Church, and the issue recurrently became the topic of controversial theology in the 16th and 17th centuries.¹

I. THE SOURCES AND THE DEBATE: A SHORT PRESENTATION

The work that sparked the controversy was written by Péter Pázmány. Born in Várad (today Oradea, Romania) in 1570 into a noble Calvinist family, he studied at the Jesuit College in Kolozsvár (today Cluj-Napoca, Romania), where he converted to Catholicism. He entered the Jesuit order in 1588 and studied in Cracow, Jaroslaw, Vienna and Rome. Returning to Hungary in 1607, he became the leading figure in the Catholic renewal: an effective church organizer and a prolific author of theological, polemical and devotional works in Latin and Hungarian. In 1616 he was appointed archbishop of Esztergom, in 1629 he was made Cardinal. One of his major works is the *Igazságra vezérlő Kalauz* (Guide to divine Truth), published in 1613, then revised in

* Acknowledgement: This article has been written with the support of the *MTA BTK Lendület Long Reformation in Eastern Europe (1500–1800) Research Project*.

¹ An overview: Gebarovsky-Shafer: 2016, 489–517.

1623 and 1637: the opus synthesizes the doctrines of the Catholic faith in Hungarian, and is a unique achievement concerning the development of literary language. He died in 1637 in Pozsony (today Bratislava, Slovakia).²

Thus, in 1626, Péter Pázmány, at that time archbishop of Esztergom, published a booklet *Az Sz. Irasrul, és az Anyaszentegyházrul, két rövid könyvecskék*.³ The scope of the quarto book is 154 pages (this will become relevant later). Emil Hargittay places the work in the oeuvre of Pázmány, showing some important contextual details also, which might be significant with regard to the choice of the topic. He draws attention to the fact that while the theme of the Bible interpretation and that of the Church seems to be just one among many topics in the earlier works of Pázmány, in the *Two Short Booklets* they are treated as a twin-issue (*iker-kérdés*) on which all religious differences depend.⁴ As far as the motivations for writing the booklet are concerned: two years earlier, in 1624 the Hungarian translation of Calvin's *Institutio* was published, done by the prestigious poet and theologian Albert Szenci Molnár;⁵ and Pázmány probably might have considered it necessary to give an appropriate answer to the masterpiece of Calvinist theology for the Hungarian readership. It is not irrelevant to our present topic that the Bible translation into Hungarian of the Jesuit György Káldi⁶ was also published in 1626 together with a polemic appendix (directed against the Hungarian Protestant Bible of Gáspár Károlyi⁷ and its second edition revised by Albert Szenci Molnár),⁸ which thematises the benefits, functions and ways of reading the Scripture by believers: the coincidence of the two appearances is obviously not coincidental.

Three years later, in 1629, a voluminous: 888 pages long response was published to the *Two Short Booklets*. Its author, Péter Pécsváradi (end of the 16th century – 1645), according to the title page, was at this time a preacher in Várad.⁹ Having studied in Pápa, Sárospatak, Marburg and Herborn, he became the student of David Pareus in

² A general overview of his career and oeuvre: Bitskey: 1986; Bitskey: 1999, 98–112; Czigány, 1984, 54–55.

³ Pázmány: 1626.

⁴ Hargittay: 2005, 79–84.

⁵ Albert Szenci Molnár (1574–1634), Calvinist preacher with a humanistic education. He published a Latin-Hungarian and Hungarian-Latin dictionary, translated the Genevan Psalter into Hungarian and published the revised edition of the Hungarian translation of the Bible by Gáspár Károlyi.

⁶ György Káldi (1573–1634), a Jesuit ecclesiastical writer. Besides translating the Bible into Hungarian, he also published his sermons in two volumes. Cf. Gábor: 2007, 101–111.

⁷ Gáspár Károlyi (c. 1530 – 1590), Calvinist preacher and church organiser. Besides translating into Hungarian and publishing the Bible in Vizsoly (1590), in his *Két könyv* [Two Books] (1563) he summarised the Reformation's theology of history, based on the logic of sin and divine punishment

⁸ Káldi: 1626.

⁹ Pécsváradi: 1629.

1621 at the University of Heidelberg.¹⁰ From 1622 with a short pause Pécsváradi was a preacher at Várad, a town which had a quite significant role in the religious controversies that took place at the turn of the 16th and 17th centuries. Although Pécsváradi did not attain higher functions than the deanery of Zaránd (today: Zărând, Romania), he also belonged to the circle of intellectuals and preachers who assumed a representational role in the institutional system of the Principality of Transylvania during the reign of prince Gábor Bethlen (and later of György Rákóczi I), trying to strengthen the Calvinist Church.¹¹ The reason why Pécsváradi felt the need to respond to Pázmány is the dedication of the *Two Short Booklets*: the archbishop, who was born in Várad, but left his hometown in early childhood and never returned to his homeland, dedicated his work to Bihar county. The preacher of Várad considered Pázmány's dedication illegitimate, with which the archbishop (whom he names a soldier of the Antichrist) wanted to mislead the people of Bihar county, adding that Pázmány as a matter of fact had nothing to do with this county.¹²

We know details about the birth of the volume and the circumstances of its publication from the information offered by Pécsváradi in his dedicatory letter. According to this Pécsváradi at first responded to the Archbishop's booklet "in public in the house of God"¹³ – that is, orally, within the framework of a sermon series –, and Benedek Fodor,¹⁴ the addressee of the dedication and the patron of the edition, having listened to these sermons, had the book published at his own expense.

The reply (314 pages long this time: longer than the first item of the debate, much shorter however than the second one) to Péter Pécsváradi's book arrived the next year, in 1630, entitled *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslása* (The Gentle Cure of Good and Noble Várad).¹⁵ According to the title page its author was István Sallai, a parish priest serving in Pozsonypüspöki (today: Podunajské Biskupice, Slovakia). Without entering into philological details about the real authorship, we can refer to the professional consensus according to which strong stylistic and outside arguments prove that this book was actually written by Péter Pázmány, who used to hide behind pseudonyms, if he

¹⁰ David Pareus (1548–1622), a German Protestant theologian, who was considered the leading figure of Irenicism which urged the unity in faith of the Protestant denominations.

¹¹ Péter: 2001, 208–223.

¹² „Az Antichristus, az veszedelemnek fia, ez elöt nem sok idővel, egy Katonajat bocsatá ki, hogy irasaval ellenkeznék velünk. (...) csudalkozom rayta, hogy nem nyughatik, hanem föl törölt homlok-kal ide irkál, mintha volna valami közü Bihar Vármegeyhez.” (Pécsváradi: 1629, 5–6.)

¹³ „publice az Isten hazaban az Szent Irasrol es az Anyaszent egyhazrol az Ersek irasat castigalnam” (Pécsváradi: 1629, b1v).

¹⁴ Almost nothing is known about Benedek Fodor, the dedicatory letter names him a faithful follower of Gabriel Bethlen, after whose “devout service he has been given a suitable reward and a peaceful leave”; Pécsváradi also names him an exemplary leader and generous sponsor of church facilities (Pécsváradi: 1629, a2r–b).

¹⁵ Sallai [Pázmány]: 1630.

considered his opponent beneath him, or if he wished to attract potential Protestant readers by including a new name into the dispute.¹⁶ There is, furthermore, even more rudeness in it than in Pécsváradi's work, which already frequently used coarse expressions. For example he gives an ironic explanation, disguised as discretion, why he does not mention Pécsváradi by name: "Although he earned and gained by his writing such names as *Ignorant, Obscene, Liar, Grumbler, Inhuman, Foolish*, and many more, but in order not to shame him more, I shall not reveal his name in my writing, and I shall only mention him by the name Christ gave to the false teachers, and I shall call him *Wolf*".¹⁷

Then another retort followed written by Pécsváradi (maybe entitled *Kilenc okok*, Nine reasons). Unfortunately no copy of this booklet has survived. Part of its content can be inferred from the information included in Pázmány's *Okok, nem okok* (Reasons, Non-Reasons), published in 1631, again under the pseudonym István Sallai,¹⁸ which closed the polemic. Apparently neither Pécsváradi's second writing, nor Pázmány's closing text adds anything to the theme of the debate. According to the *Reasons, Non-Reasons* Pécsváradi announced in nine points that he would withdraw from the further discussion, referring to his opponent's improper behaviour. One of the reasons would be: "*Beacuse the Archbishop issued his book under the name of Parson István*".¹⁹ The last text of the controversy, besides some passing comments about the style and method of polemics, states that none of these reasons are "reasonable".²⁰

2. THE DEBATE ITSELF: TOPICS, ARGUMENTS, WAY OF SPEAKING

The *Two Short Booklets* is Pázmány's most important controversial work from an intellectual point of view:²¹ it summarises the contemporary Catholic teaching on Scripture and the Mother Church in a systematic way, with nuanced wording and in a calm tone. As for the first part, it consists of eight major chapters, each of them begins with a general question, then gradually raises and further elaborates specific issues related to the reading, use and interpretation of the Bible. The topics of the chapters are as follow (here I try to paraphrase the contents, comments will come later): 1. About the honour of the Scripture; 2. How do we know which are the books inspired

¹⁶ Bitskey: 1986, 194.

¹⁷ "Mert jóllehet, *Tudatlan, Trágár, Hazug, Morgó, Embertelen, Esztelen*, és több hasonló neveket érdemlet, és nyert irásával: de, hogy keveseb pironással érje, az én Irásomban tulajdon nevét el-fedezem; hanem, a' mely nevet Christus adott a' hamis Tanítónak, csak azzal emlitem, és *Farkas*-nak nevezem." Sallai [Pázmány]: 1630, A3r.

¹⁸ Sallai [Pázmány]: 1631.

¹⁹ Sallai [Pázmány]: 1631, 3.

²⁰ As mentioned above, the controversy as a whole has two main themes: the Bible and the Church. I have previously analysed the part of the debate on the Church: Gábor: 2021, 257–278.

²¹ Cf. Hargittay: 2005, 80.

by God (the question of the biblical canon); 3. Biblical languages, authentic text, the problem of translations, old and new; 4. The criteria of the correct understanding and true interpretation; 5. Why the Bible interpretation of the reformers is like a mockery; 6. The role and authority of the church fathers in the interpretation of the Bible, 7. The reformers cannot prove their teachings from the Scripture, on the contrary, they teach against the Bible; 8. Is everything that is necessary for our salvation in the Scriptures, so what is not written there should not be believed? (In other words: how we should relate to the sacred tradition?)

This tedious list of topics was necessary for two reasons. First to see the work as a whole, and secondly, to show that very careful and didactic way of creating the train of thoughts: the chapters are built on each other like in a good university curriculum and the delicate topics are introduced gradually. Furthermore, this structure will determine the future development of the polemics: all subsequent responses follow the same pattern, the participants in the debate are somehow forced to stick to the original structure and theme (or at least revert to it if they accidentally deviated from it). The initial bibliographical accuracy of Pázmány proved inspiring, as all the responding works are provided with informative side notes including references to the page numbers of the text they are arguing against.

In the followings let us take a look at some series of arguments about topics relevant for this conference. I am going to present the arguments of the debating partners in parallel: this will hopefully help us understand the viewpoint of each participant together with their biases, the transformation of the tone of the polemic and meanwhile we can find out the reasons why the disputing partners do not understand each other.

One relevant point concerning Bible interpretation in the period we are dealing with is its connection to an institution that can guarantee and supervise the correctness of interpretation. This is, as Pázmány puts it, the Church and the sacred tradition: “the Sacred Scripture either expresses clearly what is necessary for our salvation, or shows us a certain teacher, who can make us understand whatever is not written explicitly, and that is the Mother Church, whom we are obliged by Christ to obey”.²² Pécsváradi responds (even referring to a Flemish Jesuit, Franciscus Costerus) that such a statement actually means: Christ does not want that the Church depends on the Scripture, but Scripture depends on the common interpretation and science of the Roman (i.e. Catholic) teachers, namely the Papist tradition, which is finally above Scripture – and all this is nothing but the desecration of Scripture and unjustified exaltation of human

²² „a Szent Írás, vagy nyilván világos igékkel ki-fejezi, valami szükséges üdvösségünkre; vagy oly bizonyos Tanítót mutat, kitől meg-érthetjük a mi nyilván ki-írva nincsen, tudni-illik, az Anyaszent-egyházat, melynek oktatásához kötelez a Christus” (Pázmány: 1626, 4.).

reason.²³ Pázmány, in *The Gentle Cure of Good and Noble Várad* comments like this: “the Wolf makes a foolish syllogism in the name of the Archbishop and fights with it, but does not prove it”.²⁴ Later he continues in a more positive manner referring to the Jesuit Franciscus Costerus whom Pécsvárad had quoted before: “Costerus is in front of me: he writes nothing else but that God had not only written his word on paper through his apostles and prophets: but he himself wrote the truth into the hearts of the apostles and the Mother Church.”²⁵

Again the theme of the biblical canon comes back to the topic of sacred tradition. In the *Two Short Booklets* Pázmány summarizes the rules of canon formation mentioning the unbroken tradition of hand-to-hand transmission, adding that even Calvin agrees with the Catholics on this point,²⁶ not to mention the Council of Trent which also used tradition to determine the number and “identity” of the books inspired by God.²⁷ Further on he also emphasises his arguments with patristic examples, concluding that Calvin is right when he states: “Ecclesia est fida custos Veritatis: ejus ministerio voluit Deus puram Verbi sui praedicationem conservari”.²⁸ This consent is of course admitted only to demonstrate that Calvin contradicts himself (how the *sola Scriptura* principle fits in with the acceptance of the tradition?).²⁹ Pécsvárad reacts to these statements with an argument taken from dialectics or rhetorics: “This *induction* [in the sense of inductive reasoning, inferring the general case from the particular case] is no good, because we can find many different examples which show that the books of the Old Testament were indeed reckoned as we reckon them, and not as the Archbishop infers from the examples given by him”.³⁰ Then – obviously – follows a long series of arguments mostly taken from patristic sources which are meant to justify that

²³ „Christus nem akarta azt, hogy az Ecclesia az Irastul függjön, hanem az Romai tanitoknak eggyező értelműt és tudományat, tudni illik, az Papista traditiot, mely az szent irast, melyet az Apostolok pergamenán, hártyan hadtak, sok reszből fellyül halladja. Hova lehet ennel vilagosb iras az Szent Irsnak gyalazasa felől, es az emberi értelemnek magasztalasa felől?” (Pécsvárad: 1629, 49–50.).

²⁴ „Egy bolond Syllogismust csinál az Ersek nevével; és ezzel, a magátul csinált vászal viaskodik” (Sallai [Pázmány]: 1630: 9.).

²⁵ „Elöttem vagyon Costerus: a ki egyebet nem ír, hanem, hogy Isten, nem csak papirosra íratta az ő szavát, Profetái-, és Apostoli-által: hanem önnen-maga, az Apostolok és Anyaszentegyház szüvébe írta az Igazságot” (Sallai [Pázmány]: 1630, 13.).

²⁶ Here he quotes the Latin text of Calvin’s *Institutes of the Christian Religion* (I,8,9): „A Moyses, et Prophetis fuisse scripta, quae sub eorum nominibus leguntur, certo certius est non aliter pervenisse ad posterios, quam de manu ad manum, perpetua annorum serie a Patribus tradita.” (Pázmány: 1626, 10.)

²⁷ Pázmány: 1626, 9–10.

²⁸ Pázmány: 1626, 10–12, here: 11. Pázmány marks the exact location of on the margin: Lib. 4. c. 1. n. 10.

²⁹ Pázmány: 1626, 14.

³⁰ „Nem jo ez az inductio, mert sok különböző példak talaltatnak, melyekből megh tetszik, hogy ugy szamlaltattak igazan az O Testamentomnak Könyvei, mint ma mi túllink számlaltatnak: nem ugy, mint az Ersek az be hozott példakból ki hozza.” (Pécsvárad: 1629, 79.)

Pécsváradi is right.³¹ Pázmány–Sallai, at his turn, considers that all this is mere idle talk (“nyelveskedés”), adding that the “Wolf” just writes down the arguments of the Calvinist theologian William Whitaker, but these had been long ago refuted by Catholic doctors, the Jesuit Jacob Gretser among others.³²

In the *Two Short Booklets* Pázmány engages in a special debate with Calvin on canon issues which concludes on dogmatic differences: “We have clear words in the Book of Maccabees that it is holy and salvific to pray for the dead. Calvinus has therefore good reason to deny the holiness of this book. The Ecclesiasticus [Book of Sirach] clearly affirms the free will of man. So again Calvinus has reason to consider it wormy.”³³ In his response Pécsváradi lists errors and inconsistencies of the apocryphic books, and the many problems related to authorship.³⁴ His argument at the top of the list is a literary topos, that of authorship modesty: “the author of the second book of *Maccabees*, cap. 15. v. 39. and the Book of *Sirach in Prologo*, v. 6. apologize to the readers for not being able to write or translate everything well. This is a sign that it was not the Holy Spirit who spoke through them”.³⁵ Pázmány in *The Gentle Cure of Good and Noble Várad then gives detailed, documented responses to these passages*;³⁶ his answer for example to the apology of literary nature is: “In 2. Mach. 15. v. 39. Et Prologo Ecclesiastici, the authors apologise for not writing or translating well. This is not true: because it is not about false teaching, but about the way of speaking. These pious men only say what Jeremiah or Saint Paul when they wrote about themselves that they are not able to speak eloquently.”³⁷ But meanwhile he also corrects the question raised during the debate: “The question is not whether God pours in our souls the faith in connection with the Scrip-

³¹ Pécsváradi: 1629, 79–86.

³² „Sok hejába-való nyelveskedések-után, azt állattya a Farkas (...) Egyebet nem mivel, hanem azokat a *Vithakerus* bizonyosságát le-írja, mellyeket régen meg-hamisítottak a *Catholikus* Doktorok; és nevezet-szerént *Jacobus Gretserus*, *Tomo I. Fefensionis Bellarmini*.” (Sallai [Pázmány]: 1630, 33.)

³³ „A *Machabaeusok* könyvében, világos szókkal olvassuk, hogy szent, és üdvösséges a Halottakért-való imádkozás. vagyon tehát oka *Calvinus*nak, milt tagadgya ennek a könyvnek szentségét. Az embernek Szabad akarattját, igen nyilván állattya az *Ecclesiasticus*. Tehát azt sem ok-nélkül állittya *Calvinus* férgesnek.” (Pázmány: 1626, 13.)

³⁴ Pécsváradi: 1629, 98–102.

³⁵ „az *Machabaeusok* második könyvenek *Authora*, cap. 15. v. 39. es a *Iesus Sirach, in Prologo*, v. 6. bocsánatot kérnek az Olvasoktul, ha mit jól írni, avagy fordítani nem tudtak. Iele, hogy nem Szent lelek szollot altalok” (Pécsváradi: 1629, 98.).

³⁶ Sallai [Pázmány]: 1630, 34–40.

³⁷ „2. Mach. 15. v. 39. Et Prologo Ecclesiastici, bocsánatot kérnek, a kik írták, *ha mit jól írni, vagy fordítani nem tudtak*. Ez nem igaz: mert nem hamis tanításról, hanem a szóllásnak modgyárúl vagyon ot szó. Es csak azt mondgyák azok a Jámborok, a mit *Jeremiás*, vagy *Szent Pál*, mikor magokrúl azt írvák, hogy nem tudnak ékesen szóllani.” (Sallai [Pázmány]: 1630, 35.)

ture; the question is, who is that certain teacher, who ensures us that these books were written due to the inspiration of the Holy Spirit?”³⁸

The issue of the authority of the Church comes up again when the debaters deal with the problem of the languages of the Bible and of the authentic text. This is a good field for scientific approaches, and Pázmány mentions some of them in the *Two Booklets*: the lack of “original texts” – autographs, we would say nowadays –, the difficulties concerning proper translations, which arise from the fact that the Bible was written in Hebrew, Chaldean and Greek, and an acceptable translation can be risky due to the lack of certain language skills and also due to the different “natures” of languages. Here he gives some examples from translations that have altered the original sense or completed the target-language text with words, expressions that were not in the source text. Referring to Theodore Beza and the *Biblia Tigurina* for example he says: “they do not translate the words of God word for word, but push their own reason as the word of God. (...) Can you hear, that the new translations do not contain the word of God, but interpretations suggested by the translators. Can you hear: *sarciunt, explent, adijciunt, suppleunt*; they amplify the words of God.”³⁹ In these passages Pázmány admits the key role of learned translators, but still mentions a great dilemma, namely that if we are content with the various scholarly works, everything becomes uncertain, therefore the supervision and safety provided by the Church is needed.⁴⁰

Pécsváradi, while calling the Archbishop the *son of darkness*,⁴¹ explains these additions and changes with the different natures of the different languages, and he states about the additions that they only help to better understanding, but do not change the meaning, briefly: these definitely express the word of God: “Such words [which do not exist in the target-language] should be pronounced in such a way that the speaker does not make a fool of himself, but the meaning is clear, even if something is added. And if words are added, combined in such a way that the matter is expressed in a meaningful and useful way: I wonder whether it is his interpretation and not the word of God?”⁴²

³⁸ „A Kérdés azért it, nem arrúl vagyon, Ha Isten óltya-e belénk a Sz. Irasrúl-való igaz Hitet: hanem arrúl, Ki légyen az a bizonyos Tanító, a ki előnkbe adgya, hogy ezek a Könyvek Sz. Lélek vezérléséből irattanak?” (Sallai [Pázmány], 1630: 28.)

³⁹ „szóruł szóra nem fordittyák az Isten szavát, hanem a magok értelmét toszszák-elő Isten igéjegyánánt. (...) Im hallod, hogy az Uj fordítások, nem az Isten szavát, hanem annak oly értelmét foglallyák, mellyet a fordító javall. Hallod, hogy *sarciunt, explent, adijciunt, suppleunt*; meg-töldgyák, és hozzá adnak az Isten szavaihoz” (Pázmány: 1626, 18.).

⁴⁰ Pázmány: 1626, 15–21.

⁴¹ „Tévelyeg azért az Ersek, mint sötetsegnek fia” [The Archbishop is therefore astray, as the son of darkness] (Pécsváradi: 1629, 171.).

⁴² „Hát efféle szókat, oly szókkal kell ki mondani, hogy azokert az ember meg ne nevetessék, hanem azok által a dolog mer értsék, ha szinte toldalék esik-is bennök. Ha pedig az szókat hozzá válogattya, együve rakogattya, mellyel az dolgot értelmessen es hasznossan ki fejezi: vallyon az maga értelmet, es nem az Isten beszedet mondgyaé akkor ki?” (Pécsváradi: 1629, 170.)

Pázmány then, in *The Gentle Cure of Good and Noble Várad* replies: “Those who recently translated the Bible writing among the words of God their own interpretations and explanations, do not let the word of God as He had spoken. This was proven by the Archbishop with the [words of the] reformers themselves.”⁴³

So far we have focused mainly on arguments. Now it is time to say a few words about the tone of the debate. When new arguments are not possible without self repetition, then reason is replaced by coarse labelling. (Sometimes even argumentations are supplemented with mockery.) Studying the debate series, we can observe a gradual coarsening of the tone: Pázmány’s *Booklet* is basically rational and restrained, with relatively few ironic expressions. Pécsváradi mixes argumentation with invective. *The Gentle Cure of Good and Noble Várad* also alternates between these two ways of speaking, but compared to the *Booklet* it is much more passionate, even aggressive.

So far the last piece of the polemic series was not mentioned: this was because the *Reasons, Non-Reasons* does not touch the topic at hand at all, instead it provides a mocking response to Pécsváradi’s *Nine reasons* written on “two sheets of paper”.⁴⁴ The *Reasons, Non-Reasons* masks in fact considerations referring to the methodology of the debate. These reveal the flaws of the opponent’s argumentation or logic, and question the legitimacy of his approach to the issue as well as his participation in the debate and his withdrawal from the debate. According to the second reason for example, Pécsváradi would complain that “*the Archbishop did not name the Wolf of Várad.*”⁴⁵ The response to this passage argues that by this logic Pécsváradi could not have written his *Reply*, since the *Two Short Booklets* did not mention his name. Therefore the preacher of Várad entered the debate without being invited, and finally fled in cowardice.⁴⁶ Pécsváradi’s fourth reason finds fault with the tone of *The Cure of Várad*.⁴⁷ Pázmány as a response to this only refers back to the *Reply*: “I do not deny that I sometimes scared the Wolf with harsher words (...): when I wrote harsh words in my answer, I did nothing else than to send home what the Wolf vomited on us: that is, I

⁴³ „a kik újonnan fordíttyák a *Bibliát*, a magok értelmét és magyarázattját írják, az Isten igéje-közé, és nem hadgyák szórúl szóra úgy az Isten szavát, a mint ő mondotta. Ezt az Ersek önnön-magokkal az Ujítókkal bizonyította.” (Sallai [Pázmány]: 1630, 51.)

⁴⁴ „[a Várad Farkas] két árkos papiroskára, Kilencz Okokat mázolt, mellyekért ki-ál a korlátból, és tovább nem akar harczolni.” [The Wolf of Várad has scribbled on two small sheets of paper nine reasons, why he is leaving the arena and refuses to fight] (Sallai [Pázmány]: 1631, 2.)

⁴⁵ „Mert a Várad Farkast, *nevén nem nevezte az Ersek.*” ([Pázmány]: 1631, 3.)

⁴⁶ „Vallyon az első Irásban, mellyet az Ersek Bihar-vár-megyének ajánlot, említette-e nevedet? Akkor nevezve nem lévén, ki-állottál, bajt kezdettél: most csak azért, hogy neveden nem neveznek, cserbe hagyod igyedet, és halgatással ki-mosdasz mindenből.” [Did the Archbishop mention your name in the first writing dedicated to Bihar County? Then you were not named, but you stood forth and started fighting a duel: now, only because you are not mentioned by name, you abandon your cause and you wash your hands of everything by silence.] (Sallai [Pázmány]: 1631, 3.)

⁴⁷ „Mert az Ersek, haraggal, szidalommal, hazudtatással felel.” [For the Archbishop responds with anger, scolding, and by making me a liar.] (Sallai [Pázmány]: 1631, 4.)

gathered what harsh abuses he threw on us in his writing, and I sent them home to him in order to make him cry out and to learn from his pain that he ought not re-gurgitate on us such things which he would not gladly suffer.”⁴⁸

3. CONCLUSION

Studying the the very different argumentations and responses given to the same issue, we may conclude that both polemicists managed to create a unified, coherent intellectual structure within their own systems: in this respect they can be considered similar. These coherent constructions, however, were not able to connect with one another: borrowing Hans-Robert Jaufß’ expression, this was a race of sealed horizons, where the (common) quest for truth is not at stake, but the defence of one’s own truth.⁴⁹ The variations in view became embodied in the linguistic signs of the mistrust expressed toward the other party as well. Related to this we should recall the disparaging, abusive arguments. This phenomenon, however, was more than an attack on the antagonist, or an attempt to convince him that he was in the wrong: it also served to reinforce the convictions of the polemicists’ own sides. Another function of this kind of argumentation was to teach members of the own denomination how to refute the views of those on the other side.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- Káldi, György, *Oktato intes, Melyből a keresztyén ember könnyen ítéletet tehet a Magyar nyelven írott Kalvinisták Bibliájáról, melyet elsőbe Károlyi Gáspár Gönczi Predikátor Magyar-országban Visolyban, az-után Mólnár Albert Német-országban Hannoviában nyomtattatott ...* [Exhortation from which the Christian can easily judge the Calvinist Bible written in Hungarian, first published in Vizsoly in Hungary by Gáspár Károlyi, preacher of Gönc, then re-published by Albert Molnár in Hanau, Germany]. Vienna: Formika Máté, 1626.
- Pázmány, Péter, *Az Sz. Irasrul, és az Anyaszentegyházrul, két rövid könyvecskék* [Two Short Booklets about the Bible and the Church]. Vienna: Gergely Gelbhár, 1626.

⁴⁸ „Nem tagadom, keményb szóval rivasztottam néha a Farkast: (...) mikor kemény szókat írtam feleletemben, egyebet nem miveltem, hanem, haza küldöttem a mit reánk okádot a Farkas: az-az, a minémü kemény szidalmakat reánk szórt Irasában, egybe-szedtem, és haza küldtem neki: a végre, hogy meg-jajdúljyon, és maga fájdalmából ismérje, hogy nem kel ollyat reánk kérödni, a mit maga nem örömet szenvedne.” (Sallai [Pázmány]: 1631, 5).

⁴⁹ Cf. „Das Religionsgespräch setzt einen Endhorizont: die abgeschlossene Wahrheit und verfestigte Gestalt der Glaubenslehren, voraus. Hier wird Wahrheit nicht länger gesucht, sondern ihre Gewißheit behauptet.“ Jauß: 1994, 253–254.

- Pécsváradi, Péter, *Varadi Lelki Pasztornak Feleleti Pazmany Peternek, esztergami erseknek ket könyvetskeire, mellyeket az Szent Irasrol es az Anyaszent egyhazrol irt, es Bihar vár-megyének Dedicálván, MDCXXVI. Esztendőben kibocsatott* [Answer of Preacher of Várad to the Two Booklets of Péter Pázmány, Archbishop of Esztergom, written on the Scripture and the Holy Mother Church and dedicated to Bihar County, published in the year 1626]. Debrecen: Rheda Péter, 1629.
- Sallai, István [Péter Pázmány], *Io nemes Varadnak gyenge orvoslása. Mellyel Sallai Istvan pap, püspöki plebanos, Gyógyitgattya, Farkas-marásból esett Sebeit Bihar-Vár-megyének* [The Gentle Cure of Good and Noble Várad, by Which István Sallai, Priest, Parson of Püspöki Is Healing the Wounds of Bihar County, Caused by Wolf Bites]. Pozsony, 1630.
- , *Okok, nem okok, mellyekert iria a' varadi farkas, hogy nem meltoztatik tovább az én irásom-ellen tusakodni. Irta Sallai István pap, püspöki plébános* [Reasons, Non-Reasons because of which the wolf of Várad writes that he no longer deigns to fight against my writing. Written by István Sallai, priest, Parson of Püspöki]. Pozsony, 1631.

SECONDARY SOURCES

- Bitskey, István, *Pázmány Péter*. Budapest: Gondolat, 1986.
- , „Späthumanismus und frühbarocke Ideen in literarischen Formen“, in I. B., *Konfessionen und literarische Gattungen der frühen neuzeit in Ungarn*. Berlin–Bern–New York–Paris–Wien: Peter Lang, 1999.
- Czigány, Lóránt, *The Oxford History of Hungarian Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Gábor, Csilla, „Jesuit Spirituality and Baroque Worldview in György Káldi’s Semons“, in Cs. G., *Doctrine – Virtue – Memory: Seventeenth Century Hungarian Devotional Literature in European Context*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007.
- , „Arguments, Roles, Games in a 17th Century Hungarian Polemic on Ecclesiology“, in Anna Vind, Herman J. Selderhuis ed., *‘Church’ at the Time of Reformation: Invisible Community, Visible Parish, Confession, Building...?.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Gebarovsky-Shafer, Ellie, „The Bible in Roman Catholic theology, 1450–1750“, in Euan Cameron ed., *The New Cambridge History of the Bible from 1450 to 1750*. Cambridge: University Press, 2016).
- Hargittay, Emil, „Pázmány Péter a Szentírásról és az Anyaszentegyházról“, in János Heltai, Réka Tasi ed., *„Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”: tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról* [“There is a flood of disputes about the true faith”: Studies on our 16th–19th century religious controversies]. Miskolc: Miskolci Egyetem BTK, Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005.
- Jauß, Hans-Robert, „Das Religionsgespräch oder: The Last Things Before The Last“, in H.-R. Jauß, *Wege des Verstehens*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.
- Péter, Katalin, „The Golden Age of the Principality (1606–1660)“, in László Makkai et al. ed., *History of Transylvania*, vol. II. Boulder: Columbia University Press, 2001.

Ádám SEBESTYÉN

PÉTER BORNEMISZA AND HIS INTERPRETATION OF THE BIBLE

My study focuses on the biblical hermeneutics and theological worldview of the Hungarian Lutheran superintendent, preacher, and translator, Péter Bornemisza (1535–1584). Although the theme is not unknown in the old and contemporary Bornemisza-literature,¹ it is also not impossible to find hitherto not studied passages in the preacher's postils, which enlighten his theological knowledge from a new point of view. In the first part of my study, I will mostly rely on the monograph of Szabolcs Oláh, interpreting Bornemisza's hymnbook, a compilation of liturgical, doctrinal, and biblical-historical songs.² Based on Oláh's monograph, I will argue that the rhetorical consciousness, the role of affection, and the significance of the Holy Spirit during the comprehension have crucial importance in Péter Bornemisza's Bible-hermeneutics. Furthermore, I will compare some of his hermeneutical features with Martin Luther's and Philipp Melancthon's understanding of the Bible. Although in Bornemisza's oeuvre the sermon is the dominant genre and he did not write separate theological treatises and commentaries about biblical books or specific doctrines, his catechism and explanations in his postils are also satisfying sources. His famous polemics with the Catholic preacher, ecclesiastical writer, and bishop, Miklós Telegdi (1535–1586) can be reconstructed, as well, therefore another valuable source is available, regarding Bornemisza's knowledge about hermeneutics and the truths of faith. In the last part of my study, I will examine briefly this polemics about the sermons, written on Septuagesima-Sunday, explaining some interesting characteristics of Bornemisza's exegesis and Telegdi's critique.

First and foremost, it can be useful to give a short overview about the interpreted sermon collections and the methodological background of the chosen locus's explication. Bornemisza began to publish his postils during the seventies of the 16th century. From

¹ For instance, Bornemisza's first monographer, Tibor Schulek paid special attention to the preacher's theological worldview and his method during the explication: Tibor Schulek, *Bornemisza Péter (1535–1584): A XVI. századi magyar művelődés és lelkeség történetéből* (Sopron, Budapest, Győr, 1939). Although the major part of the literature is guided by a literary historical interest primarily, there are some studies and articles dealing with the theological and hermeneutical principles.

² Szabolcs Oláh, *Hitélmény és tanközlés. Bornemisza Péter gyülekezeti énekhasználat* (Debrecen: Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója, 2000). The monograph focuses basically on Bornemisza's hymnbook: Péter Bornemisza, *Enekek három rendbe* (Detrekő, 1582).

a scholarly point of view, it proved to be a remarkable process that his sermons gradually lost their connection with the orality and became appropriate for private or common reading and contemplation. It is also a peculiarity, that several different genres relate to each other in the postils, such as preaching, ecclesiastical hymns, prayers, and catechism. Bornemisza's last, selected sermon collection, the so-called *Foliopostilla*, published in 1584,³ represents his finally composed sermon structure. In the vast majority of cases, two major sections explain the pericope: one of them repeats and interprets the text briefly ('rövid értelmé') and the other is a longer and proper explication ('nyilvánabb magyarázatja'), analyzing the text line upon line. The moral and dogmatic lessons can be a further part of the sermon. It is not without precedent that a short paragraph summarizes the content and finally, the sermon ends with a prayer. As I just mentioned, some sermons can contain passages written in the form of a catechism: in that case, the questions and answers discuss theological doctrines and the truths of faith in a very didactic form. These intertexts, such as catechism, prayer, and the often references to the relevant hymns, make Bornemisza's rhetorical consciousness obvious: the variety of genres and methods are capable to dramatize the theological content.

Besides these sermon collections, Bornemisza wrote excerpted biblical poems and dogmatic works, as well: his catechism ('Four booklets about the Christian faith') follows Martin Luther's 'Small catechism', and his lost dispute against Miklós Telegdi is his only separate polemical writing. This last one can be reconstructed based on Telegdi's answer, as the monographer of the Catholic preacher, Ferenc Both did, in his book, published in 1899. Although Bornemisza basically wrote sermons on the Sundays of the liturgical year, his biographical notes from his postils reveal that he wanted to publish a Bible translation and a commentary on Revelations. This plan enlightens his will to write a commentary, in which hermeneutics and explication play a more central role.

As the current literature states, rhetorical awareness plays a special role in Bornemisza's theological explanations. The already mentioned monograph of Szabolcs Oláh examines the connection between Bornemisza's emotional experiences of faith and his dogmatics. The literary historian focuses on Bornemisza's ecclesiastical hymnbook, however, his most important statements can be applied in the postils, as well. The most remarkable rhetorical contribution is the method to make remote things, spots, and figures present. Based on this conception, ancient rhetorical tradition can be useful during theological cognition because it deals with the same task, in a certain way: both these rhetorical figures and theological comprehension try to make something present,

³ Péter Bornemisza, *Predikatioc egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetett euangeliomból* (Detrekő, 1584).

which cannot be experienced directly.⁴ Martin Luther emphasizes the importance of rhetoric in his *Tischreden* and his commentaries on the psalms, as well. According to Luther, the holy spirit, in order to create faith, acts just like an orator and makes present past and coming things (for instance the passion of Christ or eschatological events).⁵ If the holy spirit does not penetrate the believer's soul, he will see only the so-called dead letters and won't be capable of knowing God and Christ.

This statement leads us to one of the most important features of Luther's Bible-hermeneutics (based on the second letter to the Corinthians, chapter 3, verse 6), namely the distinction between the scripture's letter and spirit. According to Luther's pneumatological views, only the holy spirit can distinguish the letter and the spirit, not the human reason. Contrary to the hierarchical understanding of scholastic interpretation (the fourfold pattern of exegesis, known as the *Quadrigena*), Luther does not believe that the spiritual sense is superior to the literal. He is convinced that we must understand the spirit in the letter and the letter must become spirit continuously.⁶

This hermeneutical principle seems to be well known in Bornemisza's *Foliopostilla*: the first pentecostal sermon, for instance, quotes Paul's aforementioned text,⁷ just as another sermon, written on the sixth Sunday after Epiphany. This one interprets the justification by faith alone through God's grace. In the summary of the sermon, Bornemisza states that it is an easy task to give advice according to the letter, which means that the dogmatic approach, focusing on teaching, namely the representation through words is the easiest part of the exegesis.⁸ On the other hand, the comprehension of the letter is not enough if God's holy spirit does not begin to act in the soul. A preacher can interpret the commandments and Christ's words thoroughly based on the letter, but the holy spirit must awaken the faith in order to create joy and fear of God. A crucial sentence in the sermon, written on the sixth Sunday after Ascension (Exaudi Sunday in the liturgical year) reads as follows: the interpreters of the mere letter do not know Christ, moreover, they persecute him, because they do not possess Christ's spirit. Bornemisza considers that these interpreters resemble scholars, well-versed in philosophy and other profane sciences. (This opinion is consistent with Luther's notion, that the most literate Christians are not the best.) In the pentecostal sermon from the *Foliopostilla*, Bornemisza interprets briefly the third chapter of the second Corinthian letter: according to his explication, the letter means mere preaching; the words, which

⁴ Oláh, 15–16.

⁵ Oláh, 15.

⁶ Tibor Fabiny, „Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése”, in Tibor Fabiny, *Szótörténekek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtörténeti tanulmányok* (Budapest: Luther Kiadó, 2009), 124–138.

⁷ *Foliopostilla* 351v.

⁸ *Foliopostilla* 123r.

cannot move the heart.⁹ Summarizing the previous examples, the mere hearing of the scripture is not enough sufficient: the believers must understand God's word in their own hearts. Although the conception "fides ex auditu", of Romans 10:17 was a popular locus among Protestants, Bornemisza emphasizes that true comprehension occurs in the heart with the help of the holy spirit. Certainly, he does not state that the holy spirit acts alone: as he stresses in the sermon of Exaudi Sunday in *Foliopostilla*, we must "learn the Gospels, otherwise, the holy spirit does not begin to act."¹⁰

The sermon on the fourth Sunday after Christmas in 'Foliopostilla' contains a part about the following question: why is useful to know the story of Christ, also the savior's life events? This means Christ's conception, nativity, life, crucifixion, and resurrection. The Latin word 'historia' is remarkable: Luther, in a writing about the Gospel from 1522, wrote that the Gospel is not a collection of laws, but it is a chronicle, a story, and a narration about the life of Christ. Bornemisza distinguishes the stories of the Gospel and other moral, didactic works. These last ones can be very useful as well because they facilitate moral improvement and consolation, give hope and teach us to bear the plagues. These stories, however, do not warrant justification. The Gospels, as the deeds and preachings of Christ, are not simple moral lessons: these are the only way to achieve redemption. Moral lessons influence only our mortal life: they help us to become better and just but are not enough to reach eternal life. It is also evident that the scripture means primarily the Gospels, and Bornemisza follows a Christocentric interpretation.

It is quite frequent that Bornemisza uses rhetorical potential during the pericope's interpretation. His sermon on Sunday before Epiphany explains the Massacre of the Innocents, based on Matthew 2, 13:23. Bornemisza's main lesson is the importance of consolation. According to him, the Bible is rich in consolatory locus. Besides the passages from the Gospel, he quotes his own life events, as an example, and compares for instance his escape from the prison in Vienna to Paul's escape from Damascus. There are several other phrases in the 'Foliopostilla', which connect the scripture and the act of consolation. It is often an idiom that the believers have to learn "beautiful consolation" from the lessons of the actual evangelical locus. It is not an exaggeration to say that the scripture's reading or interpretation contains rhetorical dimensions, as well. There is a sentence in the sermon of the Epiphany, according to which the scripture teaches, exhorts, and supplicates at the same time, in order to move the soul.¹¹ The same verbs can be found in another sermon, written on the seventh Sunday after Epiphany (Sexagesima-Sunday): the interpretation of the Bible cannot be a one-sided

⁹ *Foliopostilla*, 361v.

¹⁰ *Foliopostilla*, 351r.

¹¹ *Foliopostilla*, 125r.

process, because primarily the scripture must act through the holy spirit.¹² As we could see earlier, Bornemisza follows the doctrine that faith arises from hearing God's word, however, as these examples suggest, the act of hearing must be associated with the holy spirit's work.

Although the holy spirit's act is inevitable, humans also have to prepare their souls in order to become ready for divine knowledge. Certain passages warn the believers that they have to read the scripture with a 'gentle soul', which means a sort of correct spiritual preparation. In the sermon, written after Palm Sunday, Bornemisza explains the soteriological aspects of the Eucharist. He quotes the fifth chapter of the letter to the Ephesians: according to Paul, the carnal union of man and woman ("they shall be one flesh", Genesis 2:24) symbolizes in a mystic way the wedding of Christ and the church (Ephesians 5:32). Bornemisza does not miss the chance to amplify the original locus, using very carnal metaphors: God created Eve from the rib of Adam, and later, in the same way, he created the church ("God's holy nation") from Christ's body, blood, and bones.¹³ According to Paul, this is a great mystery, Bornemisza, however, emphasizes that the Eucharist is the way of the union ("The mystery that you don't know is revealed in God's Eucharist." – as the marginal note clearly states.) Bornemisza finally concludes that the union with Christ can be realized through faith. As he says, faith is a spiritual hand, which helps us to grab and hold Christ. As we can feel the sunlight and we can live by it, faith makes the experience of Christ vivid. Faith is not mere contemplation. Bornemisza believes that it is not enough to pray to God through Christ, we have to force ourselves to bear fruit, as the parable of the true vine in the Gospel teaches (John 15:1–2). Similarly, the Eucharist cannot be interpreted as mere symbols. It is not sufficient to see the bread and the wine, we have to take them and become one with them. This persuasion proves that Bornemisza accepted the transubstantiation that the substance of the bread and wine in the Eucharist are transformed into the flesh and blood of Christ. In the following passages of his sermon Bornemisza distinguishes the external signs and the essence of these signs. Regarding the Eucharist, bread and wine are mere signs and Christ's promise is the essential teaching.

His sermon on the second Advent Sunday in *Foliopostilla* contains a sentence that helps to understand the theological context of the difference between the signs and the essence. As he states, God always gives a sign to his promise.¹⁴ This distinction can be found already in Augustine's *De doctrina christiana*. In the eighth chapter of his book, Augustine states that Christians comprehend the meaning of the signs and become capable to ascend to the essence of the things. Pagans however worship the mere signs

¹² *Foliopostilla*, 132r.

¹³ *Foliopostilla*, 205r.

¹⁴ *Foliopostilla*, 8r.

and do not know their true meaning.¹⁵ A similar relation between the signs and the essential things can be found in Luther's 'De captivitate Babylonica ecclesiae', written in 1520. Luther focuses on the sacraments in his treatise. Regarding the Eucharist, he writes that God's promises are in the words and the signs which means God's testament and his sacraments.¹⁶ According to Luther, the essence of the mass is Christ's testimony that he said during the Last Supper. Everyone who believes that the savior gave his body and blood for humanity, achieves salvation. This is God's promise and sacraments, the two "species" are the signs. Promise and sacrament are in similar relation that the essential thing and sign by Augustine. In a similar way, Philipp Melancthon considers in his *Loci communes* from 1521 that sacraments are the visible signs of God's promise.¹⁷ As the word is a way of the Holy Spirit's act, the sacrament is also a tool in order to provoke faith. This conception seems to be fundamental in Bornemisza's theological explications. For example, one of the first postil's sermons, written on the day of Christ's circumcision, extends the duality of promise and sign to the whole salvation history. In this sense, God's promises to Adam, Noah, Abraham, Moses, and Jesus were symbolized by diverse signs, such as the rainbow, the ritual of circumcision, the commandments, the baptism, and the Eucharist.¹⁸ Returning to the original sermon, written after Palm Sunday, Bornemisza continues his explication of the Eucharist. According to him, when we take the sacrament, we should keep in mind Christ's promises, regarding his sacrifice. Our only duty during the share of the sacrament is to trust in God's promise.

Hereinafter, I will pay special attention to one specific sermon and topic. In the liturgical year, Septuagesima is the name for the first Sunday in the Pre-Lenten Season. The Catholic liturgy is characterized by several customs such as the violet vestments and the omission of the Alleluia before the Gospel. The pericope for this Sunday is Matthew 20:1–16.¹⁹ In this parable, Christ compares the kingdom of heaven to the landowner who goes out to hire laborers for his vineyard. He agreed to pay them a denarius for the day. He hires other laborers at various times throughout the day and promises all of the workers a fair wage. When the end of the day came, the landowner said to his steward to pay the workers, starting with those, who had been hired last.

¹⁵ Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana* (Corpus Christianorum Series Latina XXXII), ed. Josef Martin, Klaus-D. Daur (Turnholt: Brepols, 1962), III. 9.13.

¹⁶ Martin Luther, "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium", in Hermann Böhlau, ed. *D. Martin Luthers Werke (Kritische Gesamtausgabe, 6. Band)*, (Weimar, 1888), 518.

¹⁷ "Est enim proprie sacramentum signum divinae promissionis a Deo institutum." I quote here an edition of Melancthon's 'Loci' from 1536. Philipp Melancthon, *Loci communes theologici* (Wittenberg, 1536), Q5v.

¹⁸ Péter Bornemisza, *Első része az evangéliumokból és az epistolákból való tanuságoknac [...]* (Sempte, 1573), 263r.

¹⁹ István Diós, János Viczián, ed. *Magyar Katolikus Lexikon 4.* (Budapest: Szent István Társulat, 1998), 805–6.

When it came to those who had been hired first (early in the morning) they thought that they were going to receive more. When they too were given the standard daily wage they began to grumble. The landowner did not listen to their complaints and reminded them that they had agreed to the daily rate of pay when they were hired. “So the last shall be first, and the first last: for many be called, but few chosen.”

The explanation of these verses from the Gospel was the reason why Bornemisza wrote his lost pamphlet against the Catholic bishop, Miklós Telegdi. As I have already mentioned, it is possible to reconstruct Bornemisza’s standpoint, based on his opponent’s answer, which was published in Trnava, in 1580.²⁰ Although the theological argumentation is obviously dominant, Telegdi pays special attention to the rhetorical and philological questions, as well. First of all, the bishop criticizes Bornemisza’s method of writing, which according to him, is based on a radical measure of amplification and compilation, causing the decomposition of the sermon’s structure.²¹ Telegdi’s further argument is Bornemisza’s philological inaccuracies, such as the incorrect biblical quotes.²² Another part of his argumentation is the defense of the liturgical customs on Septuagesima-Sunday, but most of his answer is about the soteriological aspects of good deeds. According to Telegdi, Bornemisza accuses him that he attaches too much importance to good deeds and the commandments. This way, as Bornemisza states, Telegdi turns Christ’s sweet consolation into poison. It is obvious that Bornemisza firmly defends the doctrine of ‘Sola gratia’. The Lutheran preacher admits that good deeds are important but the human’s corrupted nature cannot do or even think of a single good deed without Christ.

Bornemisza explains this locus both in the second *Postil* and the *Foliopostilla* (on the sixth Sunday after Epiphany, or, based on the liturgical year, Septuagesima-Sunday). In his second postil, he attaches a lot of marginal notes to the original pericope and names the most important soteriological lesson already in the short explanation of the biblical locus: God calls the people to hear his sacred word from the beginning but salvation comes by divine grace alone, which excludes the merit done by a person as part of achieving salvation. Interpreters can find some characteristic features in Bornemisza’s exegesis. The landowner hires laborers at various times throughout the day: Bornemisza seems to follow the literal sense because he explains the calculation of the

²⁰ Miklós Telegdi, *Telegdi Miklosnac peechi pispöknece felelete, Bornemisza Peternece feitegetés neuü könyuére*, (Trnava, 1580)

²¹ Telegdi, op. cit., 15–6. About Telegdi’s rhetorical argumentation, see my study: Ádám Sebestyén, „Egyik írást az másikkal erősítvén» – Szövegszerkesztés és forráshasználat Bornemisza Péter prédikációiban”, in Kiss Farkas Gábor, Maczák Ibolya eds. *Átfedések. Szövegalkotás a 16–18. századi irodalomban* (Budapest: MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, MTA–ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport, 2019), 45–58.

²² Telegdi, *ibid.* 9.

hours in the biblical era and mentions the contemporary variants of the different hours, in order to facilitate the comprehension of the original text. This practice is quite often in his postils: for example, one of his sermons, written on the Nativity, compares the role of the Roman and Ottoman emperor: both of them are interested only in the collection of taxes and they don't know that they are only tools in God's plan. It is not unusual that Bornemisza explains biblical measures or currencies in order to make possible the identification with the age of Christ.

Returning to the parable, the landowner has a lot of trouble with his vineyard: God, in the same way, has a lot of trouble with man, therefore he sent his messengers (angels, patriarchs, prophets, and after all his own son) in order to call people to salvation. According to Bornemisza, apostles and later the Protestant pastors do the same duty: for this reason, Bornemisza and his fellow pastors have a special role in salvation history. In the sermon on the same pericope, published in *Foliopostilla*, we can find a more detailed conception of salvation history, because Bornemisza interprets the hired laborers as symbols of different eras in history. God reveals his law to Adam at first: as the landowner went to hire his laborers, God calls the generations after Adam in the same way. In the ages of Noah, Abraham, Moses, the prophets, and Christ the calling was equally available. Luther also emphasizes the different world eras in his postil, from 1525, just like Melanchthon, who explains the different day period's literal and spiritual senses alike in his *Postilla*. This interpretation proved to be quite substantial in contemporary sermons: for instance, both the Calvinist István Beythe and the Catholic Miklós Telegdi paid special attention to the salvation historical aspects of the exegesis. On the other hand, Bornemisza amplifies his explication in many ways. Besides the explanation of literal sense, he tries to amplify the moral lessons, too: when he comments on the line "So the last shall be first, and the first last", he quotes how God punished the overconfidence in the case of Lucifer, Adam, Moses, Aaron, David, Solomon, Nebuchadnezzar or Peter from the New Testament. On the other hand, Bornemisza emphasizes that you cannot be so miserable that you have to despair, because God makes the last first, just as in the case of Mary Magdalene, Zacchaeus, Matthew, or the whole Jewish nation. This is a "sweet consolation", as Bornemisza wrote. It is also a consolation that all the sinners, what's more Jews and Turks can also achieve salvation if they accept Christ and true Christianity. This is also an important consolation, as the note on the margin suggests. As Bornemisza explains in his sermon from the 'Foliopostilla', the vineyard has a twofold meaning: the law and the Gospel. If somebody sins against the strict commandments of the law, the Gospel and the holy spirit can give consolation. From Bornemisza's point of view, Telegdi overestimates the importance of good deeds and the commandments, which are basically the elements of the law, therefore they cannot give any consolation.

It is another unique feature that Bornemisza emphasizes the limits of human comprehension: during the commentary of the pericope's thirteenth, fourteenth, and fif-

teenth verses, he clearly states that it is impossible to understand the whole meaning of the biblical text. However, the exegesis based on other passages of the scripture can be successful, but the true comprehension of Christ's words is beyond the possibilities of the language because it deals with eschatological things (namely the kingdom of heaven).

All in all, we can confirm that instead of severe theological explication, Bornemisza prefers to use examples during his commentary of a certain biblical text. This usage of examples is, on the one hand, a continuation of the preaching practice from the late Middle Ages, but Martin Luther's and Philipp Melancthon's influence proved to be also obvious. Because the decisive part of Bornemisza's oeuvre is sermon-literature, rhetorical consciousness is understandable. Together with Luther, Bornemisza believes that the mere hearing of the Gospel is not enough: we must accept God's word in our hearts, we need definitely an emotional shock in order to be capable of truly understanding Christ. This can be done with the holy spirit alone. Bornemisza does not divide the literal and spiritual sense rigidly: both complete each other, therefore it is pointless to see a hierarchy between them. The duality of God's promise and his signs has an important soteriological dimension. After all, the sacraments, the biblical figures, their deeds, and examples are the signs of the same divine promise. This way, the "dead letter" becomes vivid.

BIBLIOGRAPHY

SOURCES

Augustinus, Aurelius. *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana* (Corpus Christianorum Series Latina XXXII). Turnholt: Brepols, 1962.

Bornemisza, Péter. *Első része az evangeliomokból es az epistolakból valo tanusagoknac [...] Sempte*, 1573.

— —. *Enekec három rendbe*. Detrekő, 1582.

— —. *Predikatioc egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetet euangeliombol* ('Foliopostilla'). Detrekő, 1584.

Luther, Martin. "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium", in Hermann Böhlau, ed. *D. Martin Luthers Werke (Kritische Gesamtausgabe, 6. Band)*. Weimar, 1888.

Melancthon, Philipp. *Loci communes theologici*. Wittenberg, 1536.

Telegdi, Miklós. *Telegdi Miklosnac peechi pispöknece felelete, Bornemisza Peternece feitegetés neuü könyvére*. Nagyszombat, 1580.

SECONDARY LITERATURE

- Diós, István. Viczián, János. ed. *Magyar Katolikus Lexikon 4.* Budapest: Szent István Társulat, 1998.
- Fabiny, Tibor. „Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése”, in Tibor Fabiny, *Szótörténekek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtörténeti tanulmányok.* Budapest: Luther Kiadó, 2009.
- Oláh, Szabolcs. *Hitelmény és tanközlés. Bornemisza Péter gyülekezeti énekhasználat.* Debrecen: Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója, 2000.
- Schulek, Tibor. *Bornemisza Péter (1535–1584): A XVI. századi magyar művelődés és lelkiség történetéből* (Sopron, Budapest, Győr, 1939).
- Sebestyén, Ádám. „»Egyik írást az másikkal erősítvén« – Szövegszerkesztés és forráshasználat Bornemisza Péter prédikációiban”, in Kiss Farkas Gábor, Maczák Ibolya ed. *Átfedések. Szövegalkotás a 16–18. századi irodalomban.* Budapest: MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiesség Kutatócsoport, MTA-ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport, 2019.

Kornélia KOLTAI

THE COMMENTARY MATERIAL OF SIMON PÉCHI'S BIBLE TRANSLATION (1634)*

I. THE FIRST PHASE OF THE SZEKLER SABBATARIANISM

First, I would like to briefly introduce the background history of the Szekler Sabbatarians and the biography of Simon Péchi, so that we can see, what led to the first Sabbatarian Bible translation which I will talk about in more detail in my paper.

According to Ferenc Nagy Szabó, chronicler of Marosvásárhely of the 17th century, the Transylvanian Szekler Sabbatarian movement was founded by András Eőssi, lord of Szentersébet, Transylvanian landowner.¹ This fact is known from the Árkosi Codex written in 1588 which mainly contains András Eőssi's songs and polemic writings. His polemic entitled *Zsidó hűtön valók* is the most notable from the point of view of the Szekler Sabbatarian movement.²

The movement launched in the country mainly inhabited by Szekelys was not initially Rabbinic, its members were not familiar with the Oral Law, the Jewish literature that followed the Bible.³ Among their main goals were to place the *Hebraica veritas* theory of the Reformation and the original language, text, and teaching of the Bible,

* The present paper was prepared within the framework of the project NKFIH (National Research, Development and Innovation Office, former OTKA, i.e. "Hungarian Scientific Research Fund"), No. K 142453 (former No. K 125486), entitled "Hebrew *Carmina Gratulatoria* of the Hungarian Peregrines in the 17th Century".

¹ Cf. KOHN, *A szombatosok*, 42, and DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 40.

² According to Újlaki-Nagy Réka – a contemporary researcher of the early Transylvanian Sabbatarianism –, since no one wanted to found a new religious movement in the last decades of the 16th century, such a date cannot be set for the foundation, and the surviving texts cannot be considered founding documents either. The organization of the community was a long process, and if the starting point is to be identified, the establishment of the Sabbatarian movement was founded much more by certain events than by a document. According to Újlaki's view, the presence of Matthias Vehe Glirius in Kolozsvár (Cluj/Klausenburg), the spread of his theories, and the trial of Ferenc Dávid led to the formation of a new community, namely the Sabbatarians. See her recently published book on the subject: ÚJLAKI, *Christians or Jews? – Early Transylvanian Sabbatarianism (1580–1621)*. The polemic writing entitled *Zsidó hűtön valók* – according to Újlaki's research –, was part of the second book of a Sabbatarian texts' collection from 1588. See more ÚJLAKI, „A korai szombatos értekezésekről”, especially 158–159.

³ On the religious practices and the ideological background of the so-called first period of the Transylvanian Sabbatarian movement see KOHN, *A szombatosok*, 86–106.

more exactly the Old Testament in the centre; and the realisation of the Decalogue (The Ten Commandments). In order to achieve this goal they urged the extension of the legal system of the Bible to legislation and legal execution, and they introduced the observation of the seventh-day Sabbath. They tried to celebrate Torah feasts and considered the reform of the calendar. According to their interpretation the rule of the decrease, the elimination of financial differences between men was central, and they tried their best to achieve this. Although they accepted Jesus as Messiah, they denied the message of the New Testament: the divine nature of Jesus. And despite that they respected the New Testament, they only considered one part of it, the Book of Revelation, as inspired.

The Szekler Sabbatarians' life was far from being easy from the very early times. In the 1590s the congregation was fighting for their mere existence, the restitution of the Szekely rights of freedom. András Eőssi's illness in the middle of the '90s was a further blow to the Sabbatarians. Eőssi died in 1602, and with the death of the founder, the first phase of the movement came to an end. They were left without a leader until 1624. In that year, Simon Péchi, András Eőssi's adopted son, took over the leadership of the congregation.

2. THE BIOGRAPHY OF SIMON PÉCHI

The circumstances of Simon Péchi's birth are unclear to date.⁴ There are many theories about it. According to one of his 19th century commentators, József Lugosi, he was of Bohemian origin, as Lugosi thought he discovered the name Boem in the initials of one of his poems, which, he deduced stood for Bohemy.⁵

However, László Kőváry, the 19th century Unitarian author of the *Keresztény Magvető* described Péchi as a person of Transylvanian origins.⁶

According to a third theory, which is now considered the most authentic, he was born in Pécs around 1565–1570, as the son of a furrier.⁷ He is likely to have studied at the Unitarian school which at that time was led by Miklós Bogáti Fazakas. The Unitarian priest became popular with Sabbatarians thanks to his psalm translations, thus by many he is considered to have been the spiritual forerunner of the Sabbatarians. According to more radical views Bogáti is considered a Szekler Sabbatarian himself.⁸

⁴ For more information on Simon Péchi's life and work see KOLTAI, *Péchi Simon: Az atyák mondásai*, 17–21.

⁵ KŐVÁRY, „Péchy Simon”, 35.

⁶ Indirect reference in KŐVÁRY, „Péchy Simon”, 35.

⁷ DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 119–120.

⁸ Cf. KOHN, *A szombatosok*, 143–144, and CARMILLY-WEINBERGER, *A zsidóság története*, 52.

Bogáti has probably taught Péchi, who was possibly influenced by his thoughts and teachings.⁹

In the late '80s Simon Péchi's family left Pécs for Kolozsvár, where he continued his studies at the local Unitarian College. He most likely got to Szentersébet, where he was appointed teacher or director of a school after he had finished his studies. It is highly probable that he has also instructed the children of the Sabbatarian aristocrat, András Eőssi. Soon he finished their instruction, however, and went abroad to study, upon which he later based his scientific career as a Hebraist.

Péchi's peregrination is difficult to reconstruct because of a lack of evidence.¹⁰ The *Diárium* he has supposedly written during his peregrinations is also lost. The individual stations of the grand tour are, nonetheless, known. Péchi first spent a year in Bucharest, from where he went on to Constantinople, where he studied in the *yesiva* of the Sephardi Jews (Ortaköy quarter). Here he met the Jewish tradition, the Jewish book of prayers, and Rabbinic literature; he studied Talmudic tractates, and read Rashi's Torah commentaries. He became acquainted with the Melammed family of scholars, probably learned together with Yoséf Melammed.¹¹ After Constantinople he travelled to Tunis, then Naples, Rome, and Ragusa, consecutively. Thus, he had an opportunity to study Jewish literature and could have had a first-hand experience of their liturgy. Knowing the scenes of his peregrinations, his acquaintance with Jewish liturgy must have more specifically meant the acquaintance with and the observance of the Sephardic rites. It was most likely during his grand tour that he had obtained the works that he based his first translations on.

He returned from his peregrinations in the middle of the 1590s. Having settled down in Szentersébet, he became András Eőssi's adopted son. As a result of his heritage following Eőssi's death in 1602, and thanks to his marriage to Judit Kornis in 1607 he gained more and more influence in wealthy, illustrious, aristocratic circles.

The early 1600s also gave rise to his political career. In 1601 he became the personal secretary to Zsigmond Báthory with whom he had had a good relationship dating back to his childhood, and from 1605 he was secretary to István Bocskai. In 1613 he became chancellor to Gábor Bethlen. The prince rewarded his successful political activity with donations, which made him the wealthiest man in the country. But is it possible that even this failed to satisfy him? Péchi's exact motivation is open to conjecture, but in 1620 at Fehérhegy he was late for the battle for Prague, notwithstanding Bethlen's order. The emperor's army had by that time defeated the Bohemian-Silesian allied forces and marched into the town. The victory of the alliance was not supported by the

⁹ On Bogáti's life and work, about his cultural-spiritual environment see SZABÓ-DÁN, *Bogáti Fazakas Miklós*, 241–256, and SZABÓ-DÁN, *Bogáti Fazakas Miklós*, 259–266.

¹⁰ About the insecurity concerning the peregrinations see KÖVÁRY, „Péchi Simon”, 36.

¹¹ CARMILLY-WEINBERGER, *A zsidóság története*, 55.

Porte.¹² It is, thus, highly probable that Péchi's aim was to become a prince with the support of the Ottomans. However, he failed to gain their support, and this resulted in Péchi's arrest by the prince in May 1621 on the grounds of treachery.

Péchi turned towards the Sabbatarian thought during the times he spent in the prisons of Szamosújvár and Kővár. The trauma of losing his wife in 1621 might also have contributed to his absorption in his faith, and in his examining his conscience. He spent his incarceration studying and translating: he read Sebastian Münster's Protestant spirit *Hebraica Biblia* and Hebrew language morale-ethical codices. It was during these years that he made his first *Pirqé Ávot* translation,¹³ along with the translation of the Yoséf ben Hayyim Yabec's commentary.

In 1624 he came out of prison. Almost completely deprived of his possessions, exiled in Szentersébet, he created a translating "school", and embarked on passionate translating and literary activity.

3. THE SECOND PHASE OF THE SZEKLER SABBATARIAN MOVEMENT (1624–)

Péchi's release from prison signalled a turning point in the history of the Szekler Sabbatarians: it gave rise to the second, most fruitful phase of the congregation.¹⁴ Péchi worked out the ideological-ritual-organisational foundations of the movement with exceptional qualifications and missionary zeal: he translated the *Psalterium* (the Book of Psalms),¹⁵ the Sephardic rite Jewish prayer book that comprised the whole liturgical system,¹⁶ retranslated the *Ávot*, this time along with Yoséf ben Avraham Hayyun's *Millé de-Ávot*. In addition to the above, he made various legal-ethical translations that he deemed indispensable for the operation of the congregation.

¹² DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 166.

¹³ Péchi's 1620–21 *Pirqé ávot* translation along with studies, explanations, and comparative linguistic analysis was completed by myself and published in 1999 thanks to the Judaistic Research Group of the Hungarian Academy of Science and to Osiris Kiadó. Cf. KOLTAI, *Péchi Simon: Az atyák mondásai*.

¹⁴ For the list of Simon Péchi's unpublished codices and published works complete with detailed bibliographical data, philological information, summaries of contents, and references to literature on the subject see KOLTAI, *Péchi Simon: Az atyák mondásai*, 22–28. Nota bene: the list was modified as in 2011 Péchi's Bible translation was published as well. See below for details.

¹⁵ The manuscript along with ample commentaries and explanations was published by Áron SZILÁDY in 1913, entitled *Péchi Simon Psalteriuma*. For information on Péchi's psalm translations see also: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 205–227.

¹⁶ Péchi's prayer translations became available a year after the publication of the Psalms, in 1914, thanks to Mihály GUTTMANN and Sándor HARMOS. The authors provided an introductory study and commentaries and gave it the title *Péchi Simon szombatos imádságos könyve*. For detailed information on Péchi's prayer book see KOHN, *A szombatosok*, 228–249.

Since Péchi intended the prayer book translation for his own, ever-growing congregation, he rephrased or omitted the expressions referring to the Jews or to the Temple of Jerusalem.

In the meantime the membership of the Sabbatarian Movement was on the increase in Szekler Land: the Sabbatarian teaching found followers in Udvarhelyszék, Maros-szék, Marosvásárhely and even in Kolozsvár. Péchi founded a Sabbatarian school and a Sabbatarian synagogue in Szentersébet and called a Sabbatarian priest. By this time the followers of the Sabbatarian Church could witness the living tradition: thanks to Bethlen Jewish people started to settle down in Transylvania in 1623.

4. THE BIBLE TRANSLATION AND “JEDZEGETÉS” (1634) – AND THE MATERIAL HE USED FOR HIS WORK

He started translating the Bible: the Old Testament and the commentary (in his own words *Jedzegetés*) in 1634 when he was already familiar with the Rabbinic teachings. Regret as we all may, however, only fragments of his translation survive to the present: the part of the text from the 5th chapter of Genesis to the 12th chapter of Exodus.¹⁷ In my opinion, only the beginning was damaged, because even though it was planned, the complete Torah translation was never realized.

Péchi used the *Biblia Rabbinica Magna* – as a basic source both for the translation and the *Jedzegetés* – that was edited by Felix Pratensis and published in 4 volumes between 1514 and 1517 in Venice.¹⁸ He was in possession of the original Hebrew Masoretic text, and the targums, the Aramaic translations of the Hebrew Bible. He calls Targumists as “Chaldean commentators” or refers to them specifically as “Onkelos” or “Jonathan”. He denotes the Aramaic paraphrase itself as “Chaldaean commentary”, “Jerusalmi Targum”, “Targum Hierusalemi”. I’ve identified indirect references to the Targums of Pseudo-Jonathan and Neofiti I as well.¹⁹

He also used various Middle Age commentaries from the *Biblia Rabbinica Magna*, for example, the Torah commentaries of Yaaqov ben Asher (Baal ha-turim) and those of Rashi who is referred to as “R. Salamon”.

¹⁷ The Bible translation appeared transcribed into a moderately conservative and contemporary spelling, accompanied by philological information, Hebraistic explanations, comparative linguistic and translation analyses in 2011. See KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*.

¹⁸ For more information on Péchi's sources for his Bible translation and commentaries see KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*, 17–21. With regard to the sources and their bibliographical details I have relied on Róbert DÁN's research results, cf. DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 263–288.

¹⁹ In my previous study, I examined 3 different passages from his commentary on Gen 14, 18, and 49 chapters, to make an attempt at investigating how far Péchi's Bible translation and commentary from the Protestant tradition is, and how much it is committed to the Jewish tradition. For the analysis and results, see KOLTAI, „Péchi Simon bibliakommentárja”.

Among the Rabbinic sources, the *Midrashim* are highly represented, especially the *Beresbit Rabba*. Péchi presumably relied on the edition that had been published in 1593–94 in Thessaloniki.

I have also identified a rare source during my investigation among Péchi's sources: the *Baraita*. Péchi could have been familiar with any of the 16th century Constantinople, Venice, or the early 17th century Krakow editions of the Talmud.²⁰

Furthermore, Péchi likes to rely on the Kabbalists. They are referred to as “mekubales”, “mekubalok”, “mekkubalim” or “Kabbalists” in his commentaries. He may have used the 16th century Mantua or the 17th century Lublin edition of *The Book of Zohar*.

The Rabbinic sources justify the inclusion of the translation into the Jewish tradition, notwithstanding the role of the spiritual milieu of the Reformation, the effect of the national Bible translations and Bible commentaries that were triggered by the Reformation.²¹ Péchi's commentary includes the views, and theories of the great Reformists (Luther, Calvin, Matthias Vehe-Glirius). But if we examine any part of the commentary it is visible that their overwhelming majority refers to Jewish sources, with Jewish interpretation techniques.

Before looking more closely at the structure and the interpretation method of the commentary, let's see the references to the New Testament. Péchi refers to the letters of Saint Paul and he also refers to the Evangelists. In the background of the Evangelistic reference, I have identified verses from the Synoptic Gospels, those of Matthew, Marc, and Luke.²² This is proof that Péchi attaches importance to the New Testament, he gives authority to it.

At the same time, in his explanations, he gives voice to his criticism of Christianity. In his opinion Jesus and the apostles have yet stuck to the prescriptions of Moses, however the Christians, and not only the “the Papists (...), but also following them the Lutherans, Calvinists, Zwinglians, and others (...) strayed away from the laws of God

²⁰ In the sections I examined a few years ago, I managed to identify numerous Rabbinic sources, and I even found references to the *Baraita* that had not been referred to in the literature before. KOLTAI, „Péchi Simon bibliakommentárja”, 213.

²¹ Examining the phenomenon of the attachment of the Szekler Sabbatarians both to Judaism and Christianity, Stefan Schorch states in his recently published study that the geographical and historical context of the Ottoman Empire provided more intellectual freedom to the Sabbatarians of Transylvania than other contemporary groups had in other areas of contemporary Europe. According to his research, Transylvanian Christian Hebraism “resulted from the encounter between two religious minorities – Sephardic Jews and Protestant Christians – who could both follow their traditions largely in freedom.” This was a historic opportunity for Péchi, which enabled him to become familiar with Jewish teachings, liturgy etc. See SCHORCH, “The Peculiarities of Hungarian Christian Hebraism (16th and 17th Centuries)”, 255.

²² See KOLTAI, „Péchi Simon bibliakommentárja”, 212.

(...),²³ that is, they derived from the “letter of the law and the example of Christ and the apostles”.²⁴ The diversion from the law and the practices of Christ manifests in the following: the Christians have chosen Sunday rather than Saturday as the day of the rest, they have changed the order of the months, they have wrongly determined the date of the feasts, and they have even changed the original content and ritual of the feasts. Péchi intended to return to the Jewish religion: he urged a complete observance of the Laws of Moses. As the commentary to the 19th verse of the 12th chapter of the Exodus reads: “the follower of the faith, the holy law (...),” “come he from whichever nation” must not diverge from “his holy traditions, many commandments”.²⁵

It is also interesting that, although the Unitarian denial of the Holy Trinity is not directly expressed in the parts of the commentary that I studied earlier, Péchi makes a systematic denial every time the possibility of the Holy Trinity interpretation arises.

So, in addition to the Rabbinic sources (and the obvious Hebraisms),²⁶ the fact that the Bible translation is divided into *parashahs*, sections of weekly readings of the synagogue, indicates its Jewish character.²⁷ In the early 17th century it must have been unmatched anywhere in the world to have the *parashahs* of the Torah available to read in one's own national language. This also means that Péchi created the Bible translation and commentary with the aim of regulating the ritual life of the congregation, and concentrated on the role the Torah plays in the ritual system. By the early '30s years, the Sabbatarian songs, psalms, and the prayer book – indispensable for liturgical life – were available, but the “Sabbatarian Bible” was missing from the life of the congregation. So, in this second phase, the Sabbatarians have moved much closer to the Jewish religion – in their dogmas and daily practices alike – than they did in the

²³ In Hungarian: „rómaiak es papasok (...), hanem azutan lutheranusok, kalvinistakkal, zwinglianusokkal tobbekkel (...) Istennek (...) torvenenek világos bizonyos utjaroll elleptenek”, cf. Péchi, *Jedzegetés* (unpublished), 498, quoted in: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 282.

²⁴ In Hungarian: from „a törvén betuje es Krisztus s az apostolok peldaja”, cf. Péchi, *Jedzegetés* (unpublished), 525.

²⁵ In Hungarian: „a hutre, szent törvén kovetesere állott joveveny (...)” „akármely nemzetboll való is, nem szabad, hogy idegenkedjek „az o szent hagyomanyitul, tobb parancsolatitul”, cf. Péchi, *Jedzegetés* (unpublished), 505–28, quoted in: DAN, *Az erdélyi szombatosok*, 288.

²⁶ Péchi's solutions include Hebraisms such as translating the Hebrew verb “yalad” (hiph'il) meaning (‘to bear/to father’) as “to give birth” referring to men, translating the set phrase “qara' sem” (‘to name’) as “called his name”, or such as the transliteration of “elohim”. Nota bene: In the transcription of names he almost exclusively follows the Hebrew original rather than the variations that spread after the Septuagint-Vulgata. For details on the transcription features of phonemes and names see KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*, 262–266.

²⁷ In Péchi's Hungarian terminology the *parashas* are called „szombati lecke” (sabbath lecture). Nota bene: the beginnings of *parashas* are not always denoted within the Bible translation, they are very frequently specified in the commentary; cf. KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*, 17.

preceding phase led by András Eőssi.²⁸ Just like that of the Torah, the studying and observance of the Oral Law, the Rabbinic rules and prescriptions became obligatory.

5. THE STRUCTURE OF THE CODEX; THE INTERPRETING-EXPLAINING METHODOLOGY

Now, let's look a little deeper at the structure of the codex, and Péchi's interpreting-explaining methodology.²⁹

In his manuscript Péchi places the translation of a certain chapter of the Bible first. This is followed by the *Jedzegetés*, the explanation, the commentary on the chapter in question. The core text, that is the Bible translation is spelled in larger, more elaborate, more easy-to-read letters. The commentaries have evidently been written faster, less attentively, and are – as a result – more difficult to spell. Each chapter of the Bible is provided with a commentary. In the *Jedzegetés* that belongs to the given chapter, however the commentaries are not attached to the verses, but to smaller units like clauses, expressions, or sometimes words; also, the part of the text that is commented on is placed in a separate row and spelled in larger letters. The numbering of verses is completely missing. There are small pieces of paper here and there in the manuscript, which suggest that Péchi returns to comment on the earlier sections again and again. The length of the translation of a chapter and the commentary that belongs to it averages 6–8 pages.

The various sources used by Péchi and his own, personal interpretations are not strictly structured, and the sources that he used are not referred to in philological detail. Often, only the expression “another interpretation” alludes to the fact that Péchi refers to the works of others. The commentators themselves are referred frequently to as “wise doctors”, “certain scholars” or “the wise”.

The significant presence of the aggadic (narrative) genre determines the genre of the *Jedzegetés*. Péchi intends to reach, to teach-educate the flock with easy-to-read, easy-to-perceive, instructive, moralistic explanations, intending them to just “pick up” the Jewish practical knowledge and information about the history of the Jewish culture. And this method probably proved to be suitable for contributing to the regulation of everyday liturgical life.

6. THE LAST YEARS OF PÉCHI'S LIFE

Péchi's private life, however, took a more and more tragic turn, and the political environment deteriorated as well. The Sabbatarian Mózes Székely attempted to assassinate

²⁸ On the so-called second period of the religious practices and dogmas of the Transylvanian Sabbatarians see KOHN, *A szombatosok*, 292–310.

²⁹ Cf. KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*, 17–18.

György Rákóczi I and Péchi was accused of complicity. Sabbatarians were subject to incessant threats and they were forced into hiding because of the constant persecution. (In 1635 the Transylvanian Diet confirmed the acts against the Judaizers that were made in 1618 and 1622: the Sabbatarians were set the deadline of Christmas 1635 to convert. In 1638 they were threatened with execution and their property with confiscation. This was the so-called Dés term.

The political opposition of György Rákóczi I ceased to exist, however, the strength of the Sabbatarians was not broken. Although some of them choose to migrate to Turkey rather than become seemingly Christian, some others opted for the latter: they joined one of the Christian congregations but continued to (secretly) practice their own religion.

Simon Péchi was imprisoned again, and to be released, he was also made to deny Sabbatarianism: he was officially converted to Calvinism in 1639.³⁰

How long Péchi lived and how he died is uncertain. He is mentioned in a document dated March 1643, which means that he was alive at the time, however, another document dated February 1644 testifies that he is dead. Tradition holds it, he was buried in Szentertzsbet.³¹

BIBLIOGRAPHY

- Carmilly-Weinberger, Moshe. *A zsidóság története Erdélyben (1623–1944)*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995.
- Dán, Róbert. *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987 (Humanizmus és reformáció; 13).
- Guttman, Mihály – Harnos Sándor (eds.). *Péchi Simon szombatos imádságos könyve*. Budapest: IMIT, 1914 (IMIT kiadványai; 39).
- Kohn, Sámuel. *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk. Különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira*. Budapest: Athenaeum, 1889.
- Koltai, Kornélia (ed.). *Péchi Simon: Az Atyák mondásai*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1999 (Hungaria Judaica; 11).

³⁰ A study of mine discusses the litigation of Dés and Péchi's consequent change of religion: KOLTAI, „Péchi Simon – Egy rendkívüli szombatos”. In this study, I relied on the research results of Sámuel KOHN (in: *A szombatosok*, 205–227) and Róbert DÁN (in: *Az erdélyi szombatosok*, 289–314), but since the 17th century Saxon chronicler, Georg Kraus's historical record is absent from the list of contemporary documents, charters, records that Kohn and Dán used as sources, I have also relied on Kraus's *Erdélyi krónika*, more specifically its part referring to the year 1638 („Anno 1638”, in: KRAUS, *Erdélyi krónika*, 156–157) as a supplementary source.

³¹ It is a fact of research historical interest that while Kőváry László dates Simon Péchi's death to the year 1640 (see KŐVÁRY, „Péchy Simon”, 47), Sámuel Kohn stipulates that the date of death should be 1642–1643 (cf. KOHN, *A szombatosok*, 314). However, Róbert Dán discovered files and legal records that provide proof that Péchi was still alive in 1643 (cf. DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 314).

- —. *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása (1634)*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 2011 (Hungaria Judaica; 23).
- —. „Péchi Simon bibliakommentárja”. In: Dobos Károly – Fodor György (eds.), *Vízió és valóság: A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28–29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai*. Budapest: Új Ember Kiadó – Márton Áron, 2011, 199–218. (Studia Theologica Budapestinensia; 35).
- —. „Péchi Simon – Egy rendkívüli szombatos tipikus szombatos életútja”. In: Déri Balázs (ed.), *Conversio*. Budapest: ELTE–BTK, 2013 (AGION; 1.).
- Kőváry, László. „Péchy Simon, kancellár (1598–1640)”. *Keresztény Magvető* 10 (1871), 34–48.
- Kraus, Georg. *Erdélyi krónika 1608–1665. Vogel Sándor fordításában, bevezetésével és jegyzeteivel*. Budapest: ÓMT, 1994.
- Schorch, Stefan. “The Peculiarities of Hungarian Christian Hebraism (16th and 17th Centuries)”, in: Stein Kokin, Daniel, *Hebrew between Jews and Christians*. Berlin: De Gruyter, 2022, 243–274.
- Szabó, Géza (ed.) – Dán Róbert (epilog). *Bogáti Fazakas Miklós: Magyar Zsoltár*. Budapest: Magyar Helikon, 1979.
- Szilády, Áron (ed.). *Péchi Simon Psalteriuma*. Budapest: Magyar tudományos Akadémia, 1913.
- Újlaki-Nagy, Réka. „A korai szombatos értekezésekről”, *Irodalomtörténeti közlemények* 114/2 (2010), 149–162.
- Újlaki-Nagy, Réka. *Christians or Jews? – Early Transylvanian Sabbatarianism (1580–1621)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 2021 (R5AS; 87).

Borbála LOVAS

FERENC DÁVID AND THE BIBLE*

“God put the meaning of his words under the secret notation of the letter, so that dogs and pigs do not roam freely in this rose garden, but it should only belong to those who sell their livestock and buy this arable land and go to trade in foreign countries.”¹

In the second half of the sixteenth century, the waves of the reformation reached the divided lands of Hungary, and in Transylvania, during the reign of Prince John Sigismund, a new reformed branch, the Unitarian Church evolved. The four ‘received’ religions (Roman Catholicism, Calvinism, Evangelical Lutheranism, and Arianism, from the 17th century named as Unitarianism) got equal rights after the Edict of Thurda (1568), and with the support of the prince the Unitarians became the prominent religious group of the principality. The intellectual and ecclesiastic centre of the Church became Cluj, a royal free town, while in Transylvania, and in the south and east parts of the Hungarian Kingdom Unitarian communities were formed and settled. Between 1568 and 1571, based on two printing houses, the princely printing press in Alba Iulia, and the Heltai printing house in Cluj, the Unitarians had opportunity to print out debates, theological works, sermons and practical books for the Church in Hungarian and Latin.² But after the sudden death of John Sigismund, Prince Stephen

* The research was supported by the Hungarian Scientific Research Fund (NKFIH FK–135165, ‘The History of Early Modern Unitarian Sermon Literature in Transylvania and Hungary’.

¹ „Az Isten az ő igéjének értelmét a betűnek titkos jegyzése alá rekesztötte, hogy az ebek és disznók ezt ez rózsakertet szabadon ne járkák, hanem csak azoké legyen, akik mindenöket eladják, és ezt ez szántóföldet megvevén, idegen országokra mennek keresködni.” Ferenc Dávid, *Rövid útmutatás az Istennek igéjének igaz értelmére* (Alba Iulia: Raphael Hoffhalter, 1567), pp. Liii. Modern edition: Ferenc Dávid, *Rövid útmutatás, 1567* [Short Guide, 1567], ed. Katalin Németh S. (Budapest: Magyarországi Unitárius Egyház, 1984), 50.

² A smaller printing facility also helped the Unitarian output, Pál Karádi published Unitarian works in Abrud (Abrudabánya) from 1570, and later in Timișoara (Temesvár) and Șimand (Simánd). See Mihály Balázs, János Káldos, ‘Karádi Pál nyomdája’ (The Printing House of Pál Karádi), in *Fata libelli: A nyolcvanéves Borsa Gedeon köszöntésére* (Fata libelli: Celebration of the Eighty-year-old Gedeon Borsa), ed. Judit P. Vásárhelyi (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2003), pp. 215–228. See also: Szilvia Bánfi, ‘Újabb adalékok az 1570-es esztendő református és unitárius sajtópolémiaiához’ (New additions to the Calvinist and Unitarian press polemics of 1570), in *Translatio librorum*, ed. Jekatyerina Jurjevna Genyijeva, Ilona Kiss, István Monok (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2007), pp. 41–74.

Báthory banned them from printing in Alba Iulia, and by censorship and publishing regulations, sorely limited the publication of works, which affected the publication of Unitarian books for more than a century.³

The new decade brought changes even within the Unitarian Church. Especially after 1579, when the first bishop, Ferenc Dávid was imprisoned in Deva because of the prohibition of religious reforms, and soon after died.⁴ His successor, Demeter Hunyadi was a conservative doctrinist, and, with the support of Giorgio Biandrata, he halted theological debates, expelled radicals from within the Church and ratified the *Consensus ministrorum* in 1579. Biandrata, who contributed not only to the initiation of the Church in the time of Dávid, and with the help of Fausto Sozzini later tried to persuade Dávid of the ineptness of his doctrinal innovations, he also took part in the conviction of the first bishop, and the establishment of the more conventional Unitarian doctrines after Dávid's death.⁵ In 1592 Hunyadi had a stroke while preaching, and died within few days.⁶ A new period began with the third bishop, the young György Enyedi, whose main aim was to systematize the Unitarian theological traditions and develop a unified theological position.⁷ He died in 1597. In the end of the century the Unitarians lost the remnants of their political significance, even more so they missed the opportunity to leave a living and developing Unitarian ecclesiastical and theological literature to their descendants.

From this half century the most productive Unitarian writer was most probably Ferenc Dávid. But to understand the importance and the characteristic of his works, especially his sermons, and the hermeneutical problems appear in his oeuvre, we need

³ About the printing regulations and censorship, see Carmen Florea, 'Shaping Transylvanian Antitrinitarian Identity in an Urban Context,' in *Confessional Identity in East-Central Europe*, ed. Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta, and Graeme Murdock (Aldershot: Ashgate, 2002), pp. 64–80.

⁴ The most comprehensive biography of Ferenc Dávid's life was published few years ago: Mihály Balázs, *Ferenc Dávid*, Ungarländische Antitrinitarier IV, Bibliotheca Dissidentium XXVI (Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 2008); It is worth mentioning here some important monographs, which present the early period in details: Mihály Balázs, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén* (The Transylvanian Antitrinitarianism in the End of the 1560s), Humanizmus és Reformáció 14 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988); Antal Pirnát, *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren* (Budapest: Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1961).

⁵ Mihály Balázs, 'Antitrinitarianism', in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, ed. Howard Louthan, Graeme Murdock (Leiden: Brill, 2015), 188–189; H. Williams, 'The Christological Issues Between Francis Dávid and Faustus Socinus During the Disputation on the Invocation of Christ, 1578–1579' in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, ed. Róbert Dán, Antal Pirnát (Budapest – Leiden: Akadémiai – Brill, 1982), 287–321.

⁶ About the life of Demeter Hunyadi, see Possár, Anna-Mária, 'Újabb adatok Hunyadi Demeter élettörténetéhez' (New data on the life story of Demeter Hunyadi), *Keresztény Magvető* 103 (1997): pp. 178–195.

⁷ Mihály Balázs and János Káldos, ed., *György Enyedi* (Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 1990), 11–18, 71–150. (The mentioned chapters include a biography and the description of Enyedi's works.)

to understand the afterlife of these early Unitarian texts and their importance in the development of theological and religious thought. The access to the literary heritage of the early Unitarians, although we can speak of a decisive and relatively rich corpus of sermons, ecclesiastic debates, orations, prayers, songs, and translations, today is limited. Focusing on the sermons, from this first period a printed volume of Ferenc Dávid, two sermons of Demeter Hunyadi (remained in manuscript copies), and ca. two hundred sermons of György Enyedi (remained in manuscript copies) are known. Due to the size of these remained collections, we should focus on the first and third bishops.

A detailed examination of Ferenc Dávid's sermons still awaits. However, from the available analyses, it is certain that the sermons, although their style can be said to be difficult and the language dense, are a sort of extract or summary of the bishop's theological theses, which this time was not intended for the narrow elite, but for the general public, in Hungarian. The volume is dedicated to Prince John Sigismund, while Dávid's other recommendation letter is addressed to the reader. The third bishop, György Enyedi was the one leaving behind the richest corpus of sermons. These sermons were never published, but surely were preached in front of the Unitarian audience, week by week, for six years, and are riddled with cross-references to his extensive exegetical work, the *Explicationes locorum veteris et novi testamenti*, published in the year following his death.⁸ As József Simon remarks, Enyedi's name, who introduced to the Unitarian tradition professional philosophy and classical philology, was known for centuries in the wider European history of biblical hermeneutics.⁹ Comparing the two corpora we can have an idea how Unitarian doctrines and analysis of the Bible changed and developed within half century.

It is obvious, even from reading short passages of the sermons, that Dávid's and Enyedi's style, the feature and method they are known for, is different in many ways. This characteristic difference was described by Imre Gellérd in a harsh way several times in his book on the Unitarian sermon history. He says the following about the choice of topic: "We may consider the volume of Ferenc Dávid's sermons as the crown

⁸ György Enyedi, *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet* (Kolozsvár: [Heltai, 1598]). USTC 305892. Later Latin edition: György Enyedi, *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet* (Amsterdam: [Johannes van Ravesteyn(?), ca. 1669]). Cf. Borbála Lovas, 'The Posthumous Reception of an Antitrinitarian Bishop at Home and Abroad: The Afterlife of György Enyedi's *Explicationes*,' in *Print Culture at the Crossroads: The Book and Central Europe*, ed. Elizabeth Dillenburg, Howard Louthan, Drew B. Thomas (Leiden: Brill, 2021), pp. 58–84.

⁹ Simon, József, 'Zsákmány: Enyedi György esete Pál apostollal, Héliodórosszal és Werner Jaegerrel' (Prey: The Case of György Enyedi with Apostle Paul, Heliodorus and Werner Jaeger), *Irodalomtörténeti Közlemények* 118 (2014): pp. 189–214. For further analysis, see Simon, József, *Explicationes explicationum: Filozófia, irodalom és egzisztencia Enyedi György életművében* (Philosophy, Literature and Exegesis in the Oeuvre of György Enyedi), (Budapest: Typotex, 2016).

of his reform activity. It constitutes a synthesis of his previously elaborated theories.”¹⁰ Regarding the third bishop he resumes: “Enyedi is equal to Ferenc Dávid + the Transylvanian life of experience”.¹¹ And continues later, regarding the style of the two authors:

“Enyedi’s style was not as clear as that of Ferenc Dávid. His idioms were more complicated, yet sometimes he used surprisingly short sentences. The main character of his style was a dramatic tension and lavishness. In that regard no one surpassed him until the nineteenth century. His goal was not to use a sophisticated style but rather accuracy in expression. Sometimes he was ironic or sarcastic. His definitions were far less abstract than those of Dávid. Enyedi wanted to make everything concrete. There was little paternalism in him and he rarely used foreign expressions.”¹²

But while Gellérd is clearly biased about Dávid and his sermons, in one point even he has to describe them with more critical attitude, mentioning, that Dávid’s style is difficult and affected by the Latin language, however – he adds – in the 16th century, it was supposed to be clear, simple and in well-formed Hungarian.¹³ Although the sermons of the two bishops, and their intentions of writing and preaching them were clearly different, we should mention a prominent difference between the two corpora. While Dávid’s volume was printed from his own manuscripts, and only one sermon’s manuscript variant is known from the 17th century, Enyedi’s original manuscripts disappeared, there is no printed volume in existence, and triacades (blocks of 33 sermons) of the collection, or sometimes few selected sermons were copied repeatedly until the end of the 17th century by mostly preachers of the rural areas.¹⁴ Which means, on the

¹⁰ Imre Gellérd, *Négy száz év unitárius prédikációirodaloma* (The Unitarian Sermon Literature of Four Hundred Years) (Kolozsvár: Unitárius Egyház, 2002), p. 13. Imre Gellérd, *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons*, tr. Judit Gellérd (Cluj–Chico: Unitarian Church–Uniquet, 1999), p. 11.

¹¹ Imre Gellérd, *Négy száz év unitárius prédikációirodaloma...*, p. 56. In the Hungarian original volume, and in its English translation the section is phrased differently. This is why it is worth quoting the English edition a little longer: “Enyedi linked the abstract ideas of Dávid with the everyday life of the people, And because that life was coarse and sometimes tearful, the ardour of those ideas, though never extinguished, was moderated. In fact, there was a *compromise*: a compromise of the ideal with the empirical reality. Therefore, Enyedi’s personality may be characterized as being an amalgamation of Ferenc Dávid and the empirical life of Transylvania. The compromise of Enyedi became one of the basic conditions for the survival of Unitarianism.” Imre Gellérd, *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons...*, p. 72.

¹² Imre Gellérd, *Négy száz év unitárius prédikációirodaloma...*, pp. 61–62. Imre Gellérd, *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons...*, p. 78. In the Hungarian variant Gellérd words are more critical. In one place, when he talks about Enyedi the following way: “Enyedi tries to concretize everything and turn them into coppers.”

¹³ Imre Gellérd, *Négy száz év unitárius prédikációirodaloma...*, 36. (The paragraph, such as this short chapter is not included into the English translation of the book.)

¹⁴ Modern editions of sermons: *Enyedi György prédikációi* (Sermons of György Enyedi), Vols. 1–3, ed. Borbála Lovas (Budapest: MTA–ELTE HÉCE, Magyar Unitárius Egyház, 2016–2018). About their textual tradition, see Borbála Lovas, ‘Enyedi György prédikációskötetének eredeti szerkezete’

one hand we are dealing with a fixed variant close to the intention of its author, with almost no alternative texts, on the other hand we must work with more than a dozen handwritten copies of parts of the collection from different copyists, places and times. This also means that Dávid's style, usage of the bible, considering his debates (also printed), and his aim, motivation and will emerge more clearly and comprehensibly during the analysis of the texts. It is also worth to mention, that while the sermons were circulating within the Unitarian community, and the reception was more local, their theological works and ecclesiastic debates had interdenominational, and occasionally international readership.¹⁵

The analysis of these Unitarian sermons is rather interesting from the critical point of view. Until the 1970s only few Unitarian sermons were mentioned in textbooks and literary histories. From then onwards, in addition to more thorough research, a handful of sermons were published, and literary historians finally began to examine the early modern prints and manuscripts, and stepped out of the centuries-old tradition of quoting the 18th-century church history.¹⁶ The factors that hampered research in terms of canonization could be summarized as follows: Too few prints, too many manuscripts, disordered and deeply unexplored corpus beyond the title descriptions.¹⁷ Even the Unitarians confess about their inability to publish the early sermons. In the preface of the anthology of Unitarian sermons, published in 1896, we can find the followings:

(The Original Structure of György Enyedi's Sermon Collection), in *Enyedi 460: Tanulmánykötet Enyedi György születésének 460. évfordulójára rendezett kamarakonferencia előadásaiából* (Enyedi 460: Study Volume from the Papers of the Chamber Conference Organized for the 460th Anniversary of the Birth of György Enyedi), ed. Borbála Lovas and Krisztina K. Kaposi (Budapest: MTA –ELTE HECE, 2016), 71–141; Borbála Lovas, 'Enyedi György szerkesztett prédikációskötete új megvilágításban. A prédikációgyűjtemény triacasainak újrendezése' (The Sermon Book of György Enyedi in a New Light: The Rearrangement of the Sermon Collection's Triacades), *Irodalomtörténeti Közlemények* 120 (2016): 47–54.

¹⁵ About this aspect connected to György Enyedi see Borbála Lovas, 'On the Margins of the Reformation: The "Local" and the "International" in György Enyedi's Manuscript Sermons and Printed Works,' in *Protestant Majorities and Minorities in Early Modern Europe: Confessional Boundaries and Contested Identities*, ed. S. J. G. Burton, Michał Choptiany, Piotr Wilczek (Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2019), pp. 231–247.

¹⁶ János Kénosi Tózsér, István Uzoni Fosztó, *Az erdélyi unitárius egyház története* I. (History of the Transylvanian Unitarian Church, vol. I.), tr. Albert Márkos (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2005).

¹⁷ One important catalogue of the Unitarian manuscripts kept in the Romanian Academy Library, Cluj Branch was published in 1997: *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*, ed. Elemér Lakó (Szeged: József Ártilla Tudományegyetem, Szeged, 1997). In 2004 a catalogue of old prints was published, containing volumes of the old Catholic, Calvinist and Unitarian collections: *A Kolozsvári Akadémiai Könyvtár régi magyar könyvtárgyűjteményeinek katalógusa / Catalogul colecțiilor Biblioteca Maghiară Veche a Bibliotecii Academiei Cluj-Napoca*, ed., preface Gábor Sipos (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Scientia–Biblioteca Filialaei Cluj-Napoca a Academiei Române, 2004).

“Unfortunately, we cannot boast of the richness of our church literature at all. Otherwise, if we look for it, we can easily find the reason. Through all of this, we still do relatively more work in other directions, and our small Church can show more than in the field of practical ministry. The »Christian Sower«, the »Unitarian Gazette«, the »Unitarians’ Little Library« in any case occupy a respectable place in our Church, and the moral benefit that accrues to our Church from them is inestimable. But due to their purpose, in these journals and specialized bulletins, a sermon can only appear exceptionally. In any case, we occasionally publish some sermons. However, we do not have a so-called »Collection of Unitarian Sermons«. [...] It is true that the writing of sermons does not depend on whether they are published or not. Because pastors must preach the word of God from Sunday to Sunday. And who would dare to doubt that we have had our ordained ministers, who became an honour to our pulpits without their sermons having seen printing ink, especially in the past centuries, when the press was pretty much closed to them.”¹⁸

In 1910, György Boros in the preface of the volume *The Unitarian Religion in the Time of Francis David and After*, mentions this problem connected to the first bishop: “Ferenc Dávid’s works are not well known. [...] After the death of the great reformer, his followers were persecuted and oppressed by the Churches and political authorities. [...] Book printing was forbidden, so we were forced to keep Ferenc Dávid’s works [...] on our bookcases and be content with promoting his ideas.”¹⁹ But, we must confess, although the later generations kept the tradition connected to Dávid alive, many of his ideas were overstepped in theological and in ecclesiastical point of view not long after his death. We can think about adult baptism (Believer’s baptism), nonadorantism

¹⁸ „Egyházi irodalmunk gazdagságával – sajnos – egyáltalában nem dicsekedhetünk. Ennek különben, ha keressük, könnyen megtalálhatjuk az okát is. Mindaz által más irányban mégis aránylag nagyobb munkásságot fejtünk ki s többet tud felmutatni kicsiny egyházunk is, mint a gyakorlati lelkészet terén. A »Keresztény Magvető«, az »Unitárius Közlöny«, az »Unitárius Kis Könyvtár« mindenestire tiszteletreméltó helyet foglalnak el egyházunkban s megbecsülhetetlen az az erkölcsi haszon, mely azokból egyházunkra háramlik. De ezekben a folyóiratokban és szakközlönyeinkben rendeltetésüknél fogva csak kivételesen jelenhet meg egy-egy egyházi beszéd. Nemkülönbön kiadunk még olykor-olykor alkalomszerűleg is egyes beszédeket. Úgynevezett »Egyházi beszéd-tár«-unk azonban nincs. [...] Igaz ugyan, hogy az egyházi beszédek írása nem attól függ, hogy kiadatnak-e azok vagy nem? Mert a lelkészeknek vasárnapról vasárnapra kötelességszerűleg hirdetniök kell az Isten ígétjét. S ki ne merné kétségbevonni azt, hogy ne lettek volna hivatott lelkészeink, a kik szószékeinknek díszére váltak a nélkül, hogy egyházi beszédek nyomdafestéket láttak volna, különösen a lefolyt századokban, a mikor a sajtó jóformán el is volt zárva előlük [...]” József Ferencz, ‘Előszó’ (Preface), in *Az unitárius szószék. Egyházi beszédgyűjtemény. Magyarország ezeréves fennállásának emlékére* (The Unitarian Pulpit. A Collection of Church Sermons. In Commemoration of Hungary’s Thousand-year Existence), ed. János Simó (S.-Szentgyörgy: Jókai-nyomda-részvénytársulat, 1896), pp. IV–V.

¹⁹ „Dávid Ferenc művei nem igen ismeretesek. Nem forognak közkézen. Ennek megvan a maga akadálya. A nagy reformátor halála után, követőit egyházak és politikai hatóságok mind csak üldözésben és elnyomtatásban részesítették [...] Könyvnyomtatásunk el volt tiltva s így kénytelenek voltunk Dávid Ferenc műveit [...] őrizni könyvárainkban s megelégedni azzal, hogy hirdettük eszméit s az azok által lerakott alapon haladtunk csendesesen [...]” György Boross, ‘Előszó’ (Preface), in *Az unitárius vallás Dávid Ferenc korában és azután* (The Unitarian Religion in the Time of Francis David and After), ed. György Boross (Kolozsvár: Ellenzék Könyvnyomda, 1910), p. 142.

(denial of addressing Jesus in prayer for guidance or help), and other more radical doctrines lead to Dávid's imprisonment.²⁰

The importance of Dávid's published sermon collection in Unitarian sermon research can be understood better if we take a closer look of the printing history. The hundreds of published vernacular sermons that appeared from the start of the Reformation testify the importance of print in the period of the 16–18th centuries, also in Hungary. Voluminous Lutheran, Calvinist and even Catholic sermon collections were printed from the 1550s, and though printing came late, the three Churches quickly got used to the technology. As we saw, the Unitarians had a different relationship to print. Ibolya Maczák in her bibliography included only two Unitarian works published among the two hundred and fourteen sermons and orations printed in Hungary until 1655. One is Ferenc Dávid's volume from 1569, the other is the funeral oration by György Enyedi over Demeter Hunyadi in 1592, not known in any copy today.²¹ Other sources, collected or mixed sermon collections remained in handwritten copies.

Almost every analysis on Ferenc Dávid's oeuvre emphasizes the bishop's extraordinary oratory, biblical, and theological knowledge. They also note that its real effect was in the living word, and his writings did not give back much of it with sufficient force. Legends confirm this, like the one of the *round rock* (today kept in the main Unitarian church in Cluj). While stepping onto it, Dávid gave a sermon, which led to the immediate conversion of the citizens of Cluj to Unitarianism.²² Since the research mostly focuses on him as a polemist and a reformer, an idealized character of the Church rather than a preacher, it is not surprising that studies were published about the Unitarian martyrology and cult construction connected to the apotheosis of Ferenc Dávid. Even as a preacher he is adored, but rarely read. To understand the importance of this myth around his figure, we can just take a look at Imre Gellérd's words, who says the following in his enthusiastic description about Dávid:

²⁰ Mihály Balázs, 'Antitrinitarianism'..., pp. 186–189.

²¹ Ibolya Maczák, 'A prédikációk szerepe és jelentősége a lelkiségtörténeti kutatásokban' (The role and importance of sermons in spiritual history research), in *Lelkiségtörténeti számvetés* (Account of Spiritual History), ed. László Szelestei N. (Piliscsaba: PPKE BTK, 2008), pp. 63–89. The two mentioned Unitarian volumes (No. 9. – RMNy 269; No. 39. – RMNy 714.) can be found on pp. 69 and 72.

²² About the legend see more: Sándor Kovács, 'Dávid Ferenc és a kerek kő: Mítosz vagy valóság' [David Ferenc and the round stone: Myth or reality], in *A recepta religiók évszázadai Erdélyben* [Centuries of Received Religions in Transylvania], ed. Vilmos József Kolombán, Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek (Kolozsvár: Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyháztörténeti Tanszék, 2019), pp. 53–62.

“Francis David shares the Augustine proposition that God created man twice: in the first Adam, and in the second Adam, who was Christ. In addition, we can say that God created man three times, in Old Adam, Jesus, and Ferenc Dávid.”²³

According to tradition, in January 1566, David delivered his first sermon of Antitrinitarian inspiration, and from 1567 to 1570, volumes related to Dávid were published, such as the Unitarian polemics against Péter Melius Juhász, Péter Károli and Georg Mayer, the *Short Explanation (Rövid magyarázat)*, the *Short Guide (Rövid útmutatás)*, the minutes of the debates of Alba Iulia and Oradea, the *Explanation taken from the foundation of the Scriptures (Az Szentírásnak Fundamentamából vött Magyarázat)*, and the *De falsa et vera unius Dei patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione ... (On the false and true knowledge of the unity of God the Father, Son, and Holy Spirit...)*. The volume of his collected sermons was published in 1569 and was intended by Ferenc Dávid as the first part of a series. About his intentions Dávid speaks in his recommendation to the prince:

“I tried to preach the truth of God as I could understand it, and this is the main reason why I wanted to offer the first part of my sermons about the knowledge on God the Father and His Son, Jesus Christ, to my majesty, to show the other, what kind of knowledge I preached. And I confess, in the beginning of this text, that I wanted to print it out so that no one could be rightly accused of preaching and printing out different things.”²⁴

²³ The quotation in Hungarian with its wider context: „Dávid Ferenc osztja azt az augustinusi tételet, mely szerint Isten az embert kétszer teremtette meg: Az első-Ádámban és a második-Ádámban, azaz Krisztusban. Ezt kiegészítve azt mondhatjuk, hogy Isten az embert háromszor teremtette meg: az ő-Ádámban, Jézusban és Dávid Ferencben. Mert az új kor emberét egyfelől Dávid Ferenc fedezte fel. Ha Isten Ádámban a fizikai embert, Jézusban a lelki embert teremtette meg, akkor Dávid Ferencben az egyéni-öntudatos embert alkotta meg. Ha az első teremtés az őembert eredményezte s a második az újat (6 Sztl.), akkor Dávid Ferenc reformációja az *embert* eredményezte, azaz elindította az embert azon az úton, melyen önmaga teljességéhez, egész voltához juthat.” Imre Gellérd, *Négyszáz év unitárius prédikációirodaloma...*, p. 17. Parts of this passage can't be found in the English translation of Gellérd work: “Ferenc Dávid agreed with Augustine's idea that God had created humanity twice, a first Adam at creation, and a second Adam in Jesus. If the first creation gave birth to the old humanity, and the second created the new, then Dávid's reformation assumed the whole person. This is, the new humanity had commenced the journey toward the attainment of wholeness.” Imre Gellérd, *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons...*, p. 24.

²⁴ „Az Istennek igazságát, amint megérthettem, igyekeztem prédikálni, és felséged eleiben terjesztem, és ez főképpen az oka, amiért prédikációimnak első részét az Atya Istennek esméretiről és az ő Fiáról, az Jézus Krisztusról felségednek ajánlani akartam, hogy egyebek es láthassák, minemű tudománt hirdettem. Vallom pedig, az vetélkedésnek kezdetiben amiképpen prédikáltam, hogy úgy akartam kinyomtatnom, hogy méltán senki ne vádolhasson, mintha külömbet prédikáltam volna és külömbet nyomtattam volna ki.” Ferenc Dávid, *Első része az Szent Irásnak külön külön reszeyből vött predicacioenc az atya Istenről, enec kedig az ő Fiarol az Ihesus Christusrol es az mi öröcsegünccnc peczeteről az Sz. Leclről [...]* (Albae Juliae: Gregorius Vagnerus [typ. Hoffhalter], 1569), RMNY 269, p. 4.

Dávid's collection of sermons has survived about a dozen mostly truncated, rarely intact copies.²⁵ These volumes are almost the only contemporary sources helping us to understand the reception and use of the sermons. From the Church history it is known, that Dávid delivered sermons every day when he was at home. And that he did not touch on minor errors in his first sermons, nor did he deny that he wanted to speak according to the taste of the public. As this source suggests, this was the reason of the chosen structure of the sermon volume, with chapters on the true knowledge of God, the Son, and the Holy Spirit.²⁶ They also noted that the bishop complained often bitterly about the prejudice and the slow perception of the congregation.²⁷ It is also clear when looking at the author's attitude, that Dávid's sermons are heavy with theological argumentation, lack entertaining sections and reflect rarely to the audience or the contemporary events. The folio volume had come to be highly regarded by the following generations, even the fragmented copies contain replaced pages imitating the print with elaborate drawings. But the texts couldn't overstep this printed version, and we can tell from the remained codices that in the 17th century Unitarian preachers copied, distributed and used linguistically more elaborated, dogmatically less burdened sermons and sermon patterns, primarily the sermons of György Enyedi. Not surprisingly they often copied sermons from Catholic and Calvinist prints within easy reach. In addition, the contemporary and the later sources even lack a detailed description of Dávid's sermons, and until today only few sermons were reprinted in journals or year-books. Cataloguing and examining all the remained copies we found out that the volume was printed with two title pages. The copy that comes into sight here, with a coloured title page, is today in the collection of the Cluj branch of the Romanian

²⁵ The collections (libraries and archives), where the few remained copies can be found: Biblioteca Batthyaniána (Alba Iulia, Romania), National Széchényi Library (Budapest, Hungary), Unitarian Collection of Sándor Szent-Iványi – Library and Archive (Budapest, Hungary), Romanian Academy Library, Cluj Branch (Cluj, Romania), “Lucian Blaga” Central University Library (Cluj, Romania), British Library (London, Great Britain), Teleki-Bolyai Library (Târgu Mureş, Romania), Transylvanian Unitarian Church Collecting Library and Archives Cluj, Romania).

²⁶ From the contemporary theological debates, it is also clear that this structure of reasoning was common at the time. At the dispute of Oradea (Nagyvárad) held in October 20–25, 1568, the subjects of the event were announced as the following: “On the first day, let us discuss, who the one God is. On the second day we will see, who is the only son of Father God. On the third day, we talk about the Holy Spirit. On the fourth day we argue on the divinity of Christ.” („Első nap láttassék meg, ki legyen az egy Isten. Másod nap: ki legyen az Atya Istennek egyetlen egy fia. Harmadik nap: a Szentlélekről. Negyed nap: a Krisztusnak istenségéről.”) *A nagyváradai disputáció* (The dispute of Oradea), ed. Lajos Nagy, Domokos Simén (Kolozsvár: Stein J., 1870), pp. 7–8. Quoted by: Sándor Kovács, *Lapozgató: Az unitáriusok rövid története* (Pager: A Short History of the Unitarians) (Budapest–Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház Magyarországi Egyházkerülete–Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2021), p. 31.

²⁷ János Kénosi Tózsér, István Uzoni Fosztó, *Az erdélyi unitárius egyház története I.* (History of the Transylvanian Unitarian Church, vol. I.), tr. Albert Márkos (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2005), pp. 276–278.

Academy Library, not in the Unitarian but in the Calvinist collection.²⁸ This volume shows us how the readers from different religious background used this volume as the social medium of the time. They left critical notes about Dávid's sermons and the fellow readers, and layers of margins show how they deleted each other's notes or comments, and responded to one or other remark, while in the volumes remained in Unitarian hand the readers did warn each other to have more respect towards the book. It is also important, that in the volumes most of the notes are critical comments or projection of the content of the margins. We don't find any practical comments, explanation or any signs of usage suggesting they used Dávid's sermons as model, or sample for preaching. But this sermon collection served as the representation of the Unitarian doctrines for a wider audience. Sermons on religious debates were not rare at the time, and among the sermons based on free choice of text in both the 16th and 17th centuries, we find manuscripts and publications created primarily for the purpose of these religious debates. Already in his recommendations, Dávid explains that his sermons are primarily to be used against those who "have many Christs, eternal, and incarnated in time, and were built of bread, wood and stone".²⁹ Reflecting on the polemical intent, the users of the volume evaluate the work, repeatedly bringing into play the trial and imprisonment of Ferenc Dávid. Among the comments we find ones like: "This is a poisonous book, its science is also plagued by it. The author was also worthy of Deva prison." On the other hand, more radical Unitarian, probably nonadorantist readers mock Dávid for his words on Christ and call him an idolater.³⁰

Dávid's knowledge of the Bible is legendary. Unitarian writers state that at his time nobody knew better the Holy Script than Dávid, as he memorized most of the books of the Bible and could quote any verse by heart. Transylvanian Jesuit István Arator, a confidant of prince Stephen Báthory, wrote about Ferenc Dávid in a letter to Claudius Aquaviva, the head of the order, that "he had a sharp mind, a strong memory, he was the most familiar with the holy books, so that he had the Old and New Testaments at his fingertips". The letter is dated to September 1581, almost two years after Dávid's death. Arator also talks about the method of Dávid. As he states, "the Lutherans and Calvinists could not press him [i. e. Ferenc Dávid] from the Scriptures, because he was

²⁸ Shelf nr. B. M. V. R. 8.

²⁹ Ferenc Dávid, *Első része az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac...*, p. 9.

³⁰ For detailed description see: Borbála Lovas, 'Dávid Ferenc prédikációgyűjteménye: Egy ismeretlen ismerős' (An Unknown Acquaintance: The Sermon Collection of Francis David), in *Dávid Ferenc és a kortárs prédikációirodalom A reformáció első generációi* (Francis Dávid and Contemporary Preaching Literature: The First Generations of the Reformation), ed. Borbála Lovas, Dávid Szigeti Molnár (Budapest: A kora újkori unitárius prédikációirodalom története Erdélyben és Magyarországon Kutatócsoport – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2022), pp.

able to declare them quite apparently by similar passages”.³¹ As Imre Gellérd states: “In the religious world of Ferenc Dávid, the Bible was a source, an authority, a measure and a foundation. Adhering to the doctrine of verbal inspiration, he considered the Holy Scripture an absolute authority, and the only and inexhaustible source of all religious truth. In his view, the Bible was lucid enough to be understood by everyone.”³²

In the early times of his service as preacher Ferenc Dávid accepted that the Holy Scriptures contain books inspired by God. Later, however, he emphasized that there were sentences with the opposite meaning, omissions, insertions and changes with a Trinitarian interpretation. In his works he confirmed places are considered theologically acceptable, and he often justified his belief with philological arguments based on his knowledge of the Hebrew and Greek texts. His commitment to biblical criticism can be seen in the plan of publishing the Bible in Latin and Hungarian, as he found the ones in use unsatisfactory in terms of textual fidelity. These editions remained only plans, although Antonio Possevino reported about them in one of his letters, mentioning Johannes Sommer, Matthias Vehe-Glirius and Jacobus Palaeologus as contributors.³³

³¹ “Trinitaria introducta est circa annum Domini 1560 per Georgium Blandratam, medicum Patavinum. Propagata autem est per discipulum eius Franciscum Davidis Saxonem, qui cum tam Saxonica, quam Ungarica lingua perfecte concionaretur, utramque nationem concionibus et libris impressis facile in suam pertraxit sententiam. Blandrata adhuc vivit et adhuc medicus est principis, sicut fuerat antea, homo altae staturae et oblonga cana barba: visitavit infirmum nostrum patrem Ludovicum aliquoties, medicinas praescripsit, sed nihil profuerunt. Franciscus Davidis aliquot mensibus ante nostrum in Transylvaniam ingressum mala morte periit. Erat hic vir provectae aetatis, acerrimi ingenii, tenacis memoriae, in sacris literis versatissimus, ita ut videretur vetus et novum testamentum ad unguem tenere. Disputavit, antequam nos intraremus, coram regni proceribus cum Calvinistis et Lutheranis, sed omnes facile superavit. Mos eius erat scripturas per scripturas explicare. Cumque illi contrarius aliquis locus scripturae contra eius haeresim obiiceretur, proferebat subito similes alios ex verbo Dei locos, qui pro sua sententia facere videbantur, atque ex illis colligebat obiectam quoque ab adversario auctoritatem simili modo esse intelligendam.” Andreas Veress, *Fontes Rerum Transylvanicarum I. Epistolae et Acta Jesuitarum Transylvaniae Temporibus Principum Báthory 1571–1613, Volumen Primum 1571–1583* (Budapest, 1911), I. p. 185.

³² „A Biblia Dávid Ferenc hitvilágában forrás, tekintély, mérték és alap. A verbalis inspiráció elven állva a Szentírást abszolút tekintélynek és minden hitigazság forrásának tartja. *A történelmi kereszténység hibája éppen az, hogy más forrásokhoz is nyúlt, s azokat is tekintéllyel ruházta fel.* Felfogása szerint a Biblia elég világos ahhoz, hogy ki-ki megérthesse azt.” Imre Gellérd, *Négy száz év unitárius prédikációirodaloma...*, p. 28. Imre Gellérd, *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons...*, p. 35. From the English translation the following sentence (in the Hungarian quotation italicised by me) is left out: “The fault of historical Christianity is precisely that it reached out to other sources and gave them authority as well.”

³³ Antonio Possevino, *Atheismi Lutheri, Melanchthonis, Caluini, Bezae, Vbiquetariorum, Anabaptistarum, Picardorum, Puritanorum, Arianorum, & aliorum nostri temporis haereticorum...* (Vilnae in Lituania: Apud Ioannem Velicensem, 1586), pp. 62b–63a. See: Antal Pirnát, ‘Az ariánus Biblia: A bibliakritika történetének egy ismeretlen fejezete’ (The Arian Bible: An unknown chapter in the history of biblical criticism), in Antal Pirnát, *Kiadatlan tanulmányok* (Unpublished studies), ed. Pál Ács (Budapest: Reciti, 2018), pp. 145–171; Róbert Dán, ‘Matthias Vehe-Glirius és Dávid Ferenc’ (Matthias Vehe-Glirius and Ferenc Dávid), *Keresztény Magvető* 107 (2001): pp. 5–6; János Erdő, ‘Dávid Ferenc biblicizmusa’ (The Biblicism of Ferenc Dávid), *Keresztény Magvető* 85 (1979): p. 130. Until

Traditional Christian theology considered the unity of the two Testaments. Though, Ferenc Dávid taught that the Old and New Testaments are significantly different in value, and connected to the discussion of Luther and the Swiss Reformers on Old Testament and New Testament as the law and the gospel, since “[f]or Luther the very nature of the Old Testament is Law, and the very nature of the New Testament is Gospel”.³⁴ As Dávid puts it: “The Law demands and accuses, the Gospel, on the other hand, promises and uplifts. The Law condemns, the Gospel saves.”³⁵ And adds in his *Short Guide*: “We we must see well that by mixing Moses with Christ, the Law with the Gospel, we should not confuse and baffle them, as many people do nowadays, if in their fixed opinion Christ’s words and judgment do not help them, and those that do not bring, then they take Moses’s and thus they turn from light to shadow and darkness, if they cannot burn the heretics according to Christ’s words and sentence, then they bring forth the law of Moses and stand by it, if the law of Moses does not serve them in some words, they bring forth Christ’s, and they drag and pull the writings according to their free will.”³⁶

By the thorough analysis of Dávid’s theological tracts and sermons, the primacy of the New Testament is evident from the number of biblical quotations and references found in his works. In the *Short Guide* he quotes the New Testament almost four times more than the Old Testament. In his other tracts Dávid picks the New Testament at least twice or thrice, sometimes eleven times more than the Old Testament. In the

the death of Ferenc Dávid only parts of the Bible were published in Hungarian. The epistles of Paul in 1533, the four gospels in 1536, The New Testament in 1541, 1561, 1567, and 1574, The Book of Psalms in 1548 and in 1560, an unfinished Bible translation between 1551 and 1565, The Book of Isaiah in 1563, The Books of Kings, the Book of Chronicles and the Book of Job in 1565. The first Bible was printed more than 20 years after his death, in 1590, by the Calvinist Gáspár Károli.

³⁴ Siegfried Raeder, ‘The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther,’ in *Hebrew Bible Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 384. See also: Peter A. Lillback, ‘The Early Reformed Covenant Paradigm: Vermigli in the Context of Bullinger, Luther and Calvin,’ in *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda*, ed. Frank A. James (Leiden–Boston: Brill, 2004), p. 93.

³⁵ „A törvény követel és vádol, az evangélium ezzel szemben ígér és feleml. A törvény elkárhoztat, az evangélium megment.” Quoted by: János Erdő, ‘Dávid Ferenc biblicizmusa’ (The Biblicism of Ferenc Dávid), *Keresztény Magvető* 85 (1979): p. 130.

³⁶ „[J]ól meg kell látnunk, hogy az Mózes az Krisztussal, az törvényt az Evangéliommal öszve ne elegyítsük és zavarjuk, miképpen mostani üdőben sokan cselekesznek, ha az ő megrögzött vélekedésekben Krisztusnak az ő igéje és ítéleti nem segíti őket, és melyek nem vonszon, hát Mózesét viszik elő, és ekképpen az világosságból az árnyékra és sötétségre térnek, ha az eretnekeket Krisztus igéje és szentenciája szerént meg nem égethetik, hát Mózesnek törvényit vonszák elő és az mellé állnak, ha Mózesnek törvénye valami igékben nekik nem szolgál, az Krisztusét veszik elő és ekképpen az ő szabad akaratok szerént hurcolják és vonszák az írást.” Ferenc Dávid, *Rövid útmutatás az Istennek igéjének igaz értelmére* (Alba Iulia: Raphael Hoffhalter, 1567), pp. [Oiiii^r]. Modern edition: Ferenc Dávid, *Rövid útmutatás, 1567* [Short Guide, 1567], ed. Katalin Németh S. (Budapest: Magyarországi Unitárius Egyház, 1984), 63.

sermon collection thirteen textus are from the Old Testament and forty-four from the New Testament.³⁷ Within the sermons we can find 528 quotations from the Old Testament, and 860 from the New Testament.³⁸ The volume contains a total of sixty sermons organized into three thematic blocks, sixteen of which are about God, thirty-six about the Messiah, and eight about the Holy Spirit.

In most cases, the structure of discourse-like sermons of varying length is as follows: the text and introduction are followed by the *summa*, but in many cases, a short summary of the content is not included. The explanations are usually divided into three parts, in which Dávid elaborates his arguments in longer and shorter parts, quoting the most important passages and authors connecting to the discussed verses.

If we step closer to the texts, we can catalogue the textus choices regarding the debates and other works printed in the same period. On John 1 we can find fifteen sermons. On Romans 10 four sermons, on Isaiah 4 three sermons, on Colossians 1 three sermons, and throughout the volume the most debated verses are discussed in length.³⁹ By the analysis of these verses, comparing them to the contemporary debates and Dávid's other works, the development and change of theses and theological reasoning can be described.

Ferenc Dávid knew the old fathers and used beside the Septuagint and the Vulgate the most recent editions of and debates about the text of the Bible. He was familiar with the biblical criticism of Erasmus, who omitted the verse 1Jn 5.7 from his New Testament, based on textual criticism.⁴⁰ It is also known, by the works of Rabán Gerézdi, Carlos Gilly, Irena Backus or Mihály Balázs, that the Antitrinitarians were well-informed about the development of the theological and philological debates related to the work of Erasmus, although, as some of the researchers suggest, they tried to prove that Erasmus's ideas supported the Antitrinitarian argument with the help of misinterpretations, omissions and exaggerated explanations.⁴¹ Irena Backus, and later Mihály Balázs analysed the chapters of the *De falsa et vera* based on the verses of John 1.

³⁷ János Erdő, 'Dávid Ferenc biblicizmusa' ..., p. 131–132.

³⁸ Ibid., p. 132.

³⁹ The complete register of the biblical verses used as textus in the sermon collection can be found in the *Appendix*.

⁴⁰ János Erdő, 'Dávid Ferenc biblicizmusa' ..., p. 129. He also mentions that this edition was reprinted for educational use by Valentin Wagner in Braşov in 1557.

⁴¹ See. Rabán Gerézdi, 'Erazmus és az erdélyi unitáriusok' (Erasmus and the Transylvanian Unitarians), *Irodalomtörténet* 36 (1947): pp. 9–20; Carlos Gilly, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600: Ein Querschnitt durch die spanische Geistgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckstadt* (Basel–Frankfurt am Main: Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1985), pp. 280–290; Irena Backus, 'Erasmus and the Antitrinitarians', *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 11 (1991): pp. 54–66; Mihály Balázs, 'Erasmus és az erdélyi unitáriusok' (Erasmus and the Transylvanian Unitarians), in Mihály Balázs, *Hitújítás és egyházalapítás között: Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről* (Between Reforming Religion and Founding a Church: Studies on the History of Unitarianism in the 16th–17th Centuries) (Kölozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2016), pp. 145–156.

Balázs, disputing Backus' argument, shows how important it is for the presentation of dogmatic pathfinding when the individual works and their chapters were written. Regarding the Johannine Comma, he shows that David ranks himself after Tertullian, Erasmus, and Calvin, and states that he agrees with their views. In the sermon collection we can find similar explanations in the connected sermons. János Erdő draws the attention on the sermon 1/15, based on the above mentioned textus, with the line where Dávid mentions Erasmus. The quotation regarding the Johannine Comma, is even more interesting if we also read the surrounding lines, since the second part of the sermon is about the false evidence as this line is taken. The first point of the argument says the followings:

“Secondly, I say that neither the one substance nor the three persons can be proved from these words, because St. John did not place these three witnesses, the Father, the Word and the Spirit, and we do not find a way of saying this in any of his writings, but as many pious wise men took it from some ignorant people, and from the enemies of the truth they used it for the protection of the trinity. [...] First, even the papal doctors certainly do not use this, and they despise the ancients, Augustine, Cyril, Ambrose, Bede, and the modern ones, Calvin, Bullinger and the teachers of Tigurum [Zürich] in their interpretation of the New Testament, and Erasmus Roterodamus in his interpretation of the New Testament writes about this verse, that he did not find it anywhere, but in a book brought from Spain, in which this words were written on the margin, and not in the order of the other words, from which it is clear that this text is not assured to confirm the branch of our faith.”⁴²

It is even more important, because although he was convinced that the Trinity was a human invention and that his understanding was in harmony with the Scripture, he was concerned that he would not be able to refute all the arguments of his opponents, which lead him to nonadorantism. At this period, although Biandrata tried to convince him to accept a less radical point of view with the help of Fausto Sozzini, Dávid rejected Sozzini's bridging proposals and stated that he can't compromise because that

⁴² „Másodszor mondom, hogy ez igékből sem az egy állatot, sem az három személyt meg nem bizonyíthatják, mert ez három tanút, az Atyát, az Igét és az Lelket Szent János ide nem helyeztette, és semminemű írásban efféle szólásnak módját nem találjuk, hanem mint sok jámbor bölcs férfiak eszékben vöttek néminemű tudatlantól, és az igazságnak ellenségétől foldoztattanak be az háromság-nak oltalmazására. [...] Legelőször ez bizossággal még az pápai doktorok sem élnek, és úgymint idegent megvetik az régiek közül Ágoston, Cyrillus, Ambrosius, Beda, és az mostaniak közül Calvinus, Bullingerus és az tigurumbeli tanítók az Újtestamentumnak magyarázatjában, Erasmus Roterodamus kedig az Újtestamentumnak magyarázatjában sokot szól e mondásról, hogy soholt nem találta, hanem egy Hispániából hozott könyvben, melynek az [46r:] szélére írták volt ezt e mondást, és nem a több igéknék rendiben, melyből nyilván vagyon, hogy ez e mondás nem bizonyos a mi hütünknek ágának megerősítésére.” Ferenc Dávid, *Első része az Szent Irasnak külön külön részeyből vöt predicaciocnac...*, pp. 45v–46r. The part regarding Erasmus is quoted by Erdő in his article: János Erdő, ‘Dávid Ferenc blicicizmusa’..., p. 129.

would lead to the depreciation of the fight against the superstition of the Holy Trinity. Few decades later, György Enyedi mentions these authorities, the most excellent scholars of the Trinitarians.⁴³ “However, – as Mihály Balázs notes – all this did not mean that Dávid would not use the results of Socinian hermeneutics, if they were compatible with his understanding. It is known for example, that Lelio Sozzini in his work, the *Brevis explication*, based his denial of Christ’s pre-existence on a metaphorical interpretation of the first chapter of the Gospel of John. Thus he applied the expression »omnia per ipsum facta sunt« [John 1,3: *All things were made by him*] to the spiritual kingdom of Christ.”⁴⁴ As we see in Dávid’s works – as this example is analysed by Balázs –, the bishop follows the same method interpreting all authority given to Christ in heaven and on earth spiritually. Balázs also introduces Dávid’s argumentation on the passages where Dávid states that if the Bible in certain expressions apply to both the Father and the Son, then the meaning is different in the case of the latter. The first example is the one about the creation, and Dávid clearly was inspired by Sozzini’s treatise. Dávid also focuses in this point on the difference of the Old and New Testament, separating the creation of the old and new world, such as the books of Moses from the gospels. He summarizes these thoughts in his *Short Guide* with the following list:

“First of all, what should be the creation of the old and new world:

Two kinds of birth.
Two Adams.
Two lives.
Two deaths.
Two resurrections.
Two circumcisions.
Two Jerusalems.”⁴⁵

This thought is also important, as Dávid mentioned in the beginning of his sermon 1/13, because even from the verse of Gen 1,26 (*And God said, Let us make man in our*

⁴³ Mihály Balázs, ‘Erasmus és az erdélyi unitáriusok’..., pp. 147–148.

⁴⁴ „Míndez azonban nem jelenti azt, hogy ne használná fel a sociniánus hermeneutika eredményeit is, ha azok összeegyeztethetők mostani felfogásával. Ismeretes például, hogy Lelio Sozzini *Brevis explicatio*-ja a János evangélium első fejezetének metaforikus értelmezésére alapozta Krisztus preegzisztenciájának tagadását. Így az »omnia per ipsum facta sunt« kifejezést Krisztus spirituális országára vonatkoztatta. Dávid ugyanezt az eljárást követi, amikor a Krisztusnak adatott minden hatalmat égen és földön szintén spirituálisan értelmezi, és Krisztus jelenlegi hatalmát azzal a ministériummal azonosítja, amely által a zsidók és a pogányok is megbékélhetnek Istennel.” Mihály Balázs, ‘Dávid Ferenc válaszol Fausto Sozzininak’ (Ferenc Dávid Responds to Fausto Sozzini), *Irodalomtörténeti Közlemények* 87 (1983): p. 99.

⁴⁵ Ferenc Dávid, *Rövid útmutatás az Istennek ígéjének igaz értelmére* (Alba Iulia: Raphael Hoffhalter, 1567), p. Cii’. Modern edition: Ferenc Dávid, *Rövid útmutatás, 1567* [Short Guide, 1567], ed. Katalin Németh S. (Budapest: Magyarországi Unitárius Egyház, 1984), 15.

image, after our likeness), the Trinitarian dogmatics “creates” the triune God, and diverts the Christians from the right path. As Dávid puts it, the contests about the essence and person of God shred Christianity, and the philosophers destroy the truth of the Bible: “It’s not something we can’t understand, just follow the Scriptures and the prophets. Let us not follow the philosophers, who gave reasons for separation from God and leaning towards pagans and went so far as to be influenced by the wisdom of knowledge rather than the pure and simple, true word of God.”⁴⁶ Dávid explains and elaborates these divergences in many of his works, using the method extensively, even in the case of the *invocatio*, showing the difference between the literal and the spiritual meaning.⁴⁷ But he does not stop with interpreting or using Sozzini’s arguments, but steps forward, and applies the argumentations of the radical thinkers known to connect to the Antitrinitarian communities in Transylvania and Poland, of Jacobus Palaeologus, Matthias Vehe-Glirius, or Christian Francken. These layers can be analysed in Dávid’s theological tracts, while they partly disappear in the sermons. In the sermon collection Dávid is aware of revealing the simplest explanations based on the textual tradition of the Bible, quoting the best-known authorities, like Augustine, Basil, Calvin, or Erasmus, showing a unified layer of the theological discussions. Connected to the topic of the creation, Dávid gives us the following summary at the end of his sermon 2/30:

“Well, I briefly explained St. John’s testimony about the Word and how the two types of explanations contradict each other. Someone does not know two creations in the Holy Scriptures, God the Father as the creator of heaven and earth, Christ as the new creator, someone does not know the two Adams and does not look for them in the Holy Scriptures, it is necessary to have three creators. But the three should not be three, but one, i.e., nothing, except that these three should be in one substance, and thus turn the Scripture upside down.”⁴⁸

With this volume Dávid planned to set the course for the later generations. although his writings are not at all easy to read and understand. His sermons are ecclesiastic

⁴⁶ „Hát nem oly dolog, hogy végére nem mehetünk, csak kövessük az Írást és a prófétákat. Ne kövessük az filozófusokat, kik okot adtak Istentől elszakadására és pogánokhoz hajlására és annyéra mentek, hogy inkább fogott nálok az okosságnak bölcsessége, hogy nem mint az Istennek tiszta és együgyű, igaz igéje.” Ferenc Dávid, *Első része az Szent Írások külön külön részeyből vőt predicaciocnac...*, p. 96v.

⁴⁷ For more examples see: Mihály Balázs, ‘Dávid Ferenc válaszol Fausto Sozzininak’..., p. 99.

⁴⁸ „No, rövideden megmagyaráztam Szent János bizonságtételét az Igéről, és a kétféle magyarázat mi-be ellenkezik. Valaki két teremtést nem tud az Szentírásba, az Atya Istent mennynek, földnek teremtőjének, a Krisztust újonnan teremtőnek, valaki az két Ádámot nem esméri, és az derék Szentírásból ki nem keresi, szükség, hogy annak három teremtője legyen. De azért a három ne legyen három, hanem egy, azaz semmi legyen, osztán hogy ez három egy állapotban legyen, és ekképpen felforgassa az Írást.” Ferenc Dávid, *Első része az Szent Írások külön külön részeyből vőt predicaciocnac...*, p. 152r.

debates wrapped in a form for preaching with various success. In this early stage of the Reformation in Hungary and Transylvania, these sermons can show how the writer tried to prepare the language to be the most effective instrument during the religious revolution. These few examples can provide an insight into how the organization, dogmatics and literature of the Unitarian Church developed during Dávid's life and in the following decades, what hermeneutic considerations guide the authors, and how much they are influenced by the audience for which their works are intended. And although recently, the literature has begun to map and analyse this rich corpus in detail, researchers of Church history, theology and literary history should give more attention to this unique corpus of the early Transylvanian reformation.

APPENDIX: BIBLICAL VERSES USED AS TEXTUS IN FERENC DÁVID'S SERMONS

OLD TESTAMENT

Gen.

Gen. 1 (1 sermon: Gen. 1:26)

Gen. 3 (1 sermon: Gen. 3:15)

Gen. 18 (1 sermon: Gen. 18:1–5)

Gen. 49 (1 sermon: Gen. 49:8–10)

Deut.

Deut. 6 (1 sermon: Deut. 6:4)

Isa.

Isa. 4 (3 sermons: Isa. 4:4, Isa. 4:4–6)

Isa. 7 (1 sermon: Isa. 7:14)

Isa. 9 (1 sermon: Isa. 9:6)

Isa. 11 (1 sermon: Isa. 11:1–4)

Isa. 49 (2 sermons: Isa. 49:1, Isa. 49:2–3)

Psal.

Psal. 110 (1 sermon: Psal. 110:3)

Prov.

Prov. 8 (1 sermon: Prov. 8:22 [together with Eccl. 9:7–19 and Sir. 24:5–14])

Eccl.

Eccl. 9 (1 sermon: Eccl. 9:7–19 [together with Prov. 8:22 and Sir. 24:5–14])

Sir.

Sir. 24 (1 sermon: Sir. 24:5–14 [together with Prov. 8:22 and Eccl. 9:7–19])

NEW TESTAMENT

Matt.

Matt. 16 (1 sermon: Matt. 16:13–16 [together with Mar. 8:27–30 and Luke 9:18–20])

Matt. 28 (1 sermon: Matt. 28:19)

Mar.

Mar. 1 (2 sermons: Mar. 1:14–15)

Mar. 8 (1 sermon: Mar. 8:27–30 [together with Matt. 16:13–16 and Luke 9:18–20])

Luke

Luke 9 (1 sermon: Luke 9:18–20 [together with Matt. 16:13–16 and Mar. 8:27–30])

John

John 1 (15 sermons: John 1:1, John 1:3–4, John 1:8–9, John 1:9–10, John 1:11–12, John 1:12–13, John 1:14, John 1:29)

John 3 (1 sermon: John 3:13)

John 5 (1 sermon: John 5:16–17)

John 8 (1 sermon: John 8:56–58)

John 14 (1 sermon: John 14:16–17)

John 17 (1 sermon: John 17:4–5)

John 20 (1 sermon: John 20:17)

Acts

Acts 5 (1 sermon: Acts 5:1–4)

Rom.

Rom. 10 (4 sermons [sequel]: Rom. 10:6–10)

1 Cor.

1 Cor. 2 (1 sermon: 1 Cor. 2:15–16)

1 Cor. 8 (1 sermon: 1 Cor. 8:5–6)

1 Cor. 12 (1 sermon: 1 Cor. 12:4–11)

1 Cor. 15 (2 sermons: 1 Cor. 15:1–2, 1 Cor 15:3–4)

2 Cor.

2 Cor. 11 (1 sermon: 2 Cor. 11:3–4)

2 Cor. 13 (1 sermon: 2 Cor. 13:13)

Phil.

Phil. 2 (1 sermon: Phil. 2:6–10)

Col.

Col. 1 (3 sermons: Col. 1:12–16, Col. 1:16–18, Col. 1:19–20)

1 Tim.

1 Tim. 6 (1 sermon: 1 Tim. 6:20–21)

1 Pet.

1 Pet. 3 (1 sermon: 1 Pet. 3:18)

1 John

1 John 2 (1 sermon: 1 John 2:20–21)

1 John 5 (1 sermon: 1 John 5:5–8)

Ibolya MACZÁK*

BIBELERKLÄRENDE PREDIGTEN IN DER ALTEN UNGARISCHEN LITERATUR

Die vor 1800 in Ungarn verfassten Predigten werden entsprechend ihrer Verwendung der biblischen Texte in der Fachliteratur in mehrere Gruppen eingeteilt. Eine der bedeutendsten ist die Kategorie der bibelerklärenden Predigten. Die hierher gehörenden Texte deuten den ganzen Text eines biblischen Buches vom ersten Vers bis zum letzten.¹ Ich lege die ungarischen Charakterzüge dieser Gattung mit Hilfe des Werkes von Péter Margitai dar.² Dieses Werk wurde 1621 veröffentlicht und deutet das Buch Jona. Ich vergleiche das Werk mit anderen in derselben Epoche entstandenen Schriften und gehe dabei auf deren hermeneutischen Charakteristika ein.

Ein zentrales Element der Gottesdienste im 17. Jahrhundert war die Kanzelrede, denn vor allem das Anhören und die Deutung des Wortes half den Mitgliedern der Gemeinde, den gemeindlichen Glauben zu erleben.³ Die Prediger und die Predigten hatten dabei natürlich eine sehr bedeutsame Rolle. Die ungarische Fachliteratur – basierend auf den Forschungen von János Heltai – unterteilt die protestantischen Predigtsammlungen des 17. Jahrhunderts in vier Gruppen:⁴

1. Die perikopenerklärenden Postillen (Predigtsammlungen). Hier bilden die nur für einen Festkreis (also nicht für das ganze Kirchjahr) verfassten Predigten eine Untergruppe.

2. Auf der *Lectio continua*, das heißt auf dem kontinuierlichen Lesen beruhende bibelerklärende Predigtsammlungen, die den ganzen Text einzelner biblischer Bücher vom ersten Vers bis zum letzten deuten. Die Sammlungen, die sich nicht mit einem ganzen biblischen Buch beschäftigen, sondern nur mit einem oder mehreren Kapiteln, werden als eine Untergruppe wahrgenommen.

* Die Autorin ist wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsgruppe für Barocke Literatur und Spiritualität (ELKH–PPKE).

¹ Varga István, *Az Új Testamentomi Szent Írásoknak critica históriája és hermeneuticája*, 276; Kustár Zoltán, „Kálvin János és az Ószövetség”, 22; Győri L. János, „Az Ószövetség szerepe a 16–17. századi magyar református prédikációkban”, 239; Csikesz Sándor, „Kálvin pásztori igehirdetése módszerének legfőbb elemei”, 252–253; Schubert, Anselm, „Humanismus und Reformation. Einführung“, 273–276.

² Margitai Péter, *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. iras szerint valo igaz magyarázattya*.

³ Ravasz László, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*, (Pápa: 1915), 212–216; Gál Lajos, *Geleji Katona István igehirdetése* (Debrecen, 1939), 210–217.

⁴ Heltai János, *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában*, 50–51.

3. Reden oder Redesammlungen für besondere Anlässe (vor allem für Beerdigungen), die auf freie Textwahl beruhen. (In dieser Epoche ist es oft vorgekommen, dass die Reden bezüglich einer bestimmten Person gesammelt und als Sammlung veröffentlicht wurden.)

4. Predigten über einzelne Glaubenssätze und theologische Fragen beruhen oft auf biblischem Kontext oder wenigstens auf Zitaten. Aber in diesen Fällen war das vorrangige Ziel des Predigers nicht die Deutung des biblischen Textes, sondern einen oder mehrere Glaubenssätze zu erläutern und zu bekräftigen. Zu dieser Gruppe gehören laut der Einteilung von János Heltai auch die den katechetischen Stoff (Apostolisches Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Gebote, Sakramente) deutenden Predigten.

Aus den oben genannten Gruppen sind mehrere auch im katholischen Stoff zu finden. Aber unseres jetzigen Wissens nach fehlen dort die auf der *Lectio continua*, d.h. auf dem kontinuierlichen Lesen beruhenden bibelerklärenden Predigtsammlungen komplett. Dessen Grund ist wohl neben der Tradition von Calvin, dass diese Reden nach den Anforderungen der charakteristisch protestantischen Erfindung, des sogenannten Genus didascalicum d. h. der didaktischen Rede geschrieben wurden.⁵ Für dessen Interpretation muss man wissen, dass nach der vom Altertum geerbten traditionellen Einteilung die Darstellung der wissenschaftlichen Wahrheit ursprünglich nicht zur Rhetorik gehörte. Mit diesen Fragen hat sich die Dialektik beschäftigt. Dies wurde durch Philipp Melanchthons 1525 veröffentlichtes Werk „*Institutiones rhetoricae*“⁶ verändert. In diesem Werk hat der Autor die Wissenschaft der Rhetorik mit den Kommunikationsregeln der Darlegung von wissenschaftlichen Kenntnissen ergänzt, und so das Genus didascalicum als vierte in die Redegattungen eingehoben. Die Gattung der Predigten gehörte grundlegend natürlich zu der Wissenschaft der Theologie. Melanchthons Neuerung bedeutete vor allem die Abgrenzung der auf den Ergebnissen der sogenannten weltlichen Wissenschaften beruhenden kirchlichen Reden. So gehören die bibelerklärenden Predigten und Predigtsammlungen in diese Kategorie, derer Autoren mit Hilfe der Sprachwissenschaften, vor allem der Etymologie die Bibel deuteten. Während im 16. Jahrhundert die protestantischen Reden laut der Idee des Genus didascalicum nur aus fachwissenschaftlichen Elementen aufgebaut wurden, wurde im nächsten Jahrhundert die Exemplumnutzung immer öfter. Ákos Dömötör hat dies mit den neuen Richtungen der Bibeldeutung im 17. Jahrhundert in Verbindung gebracht. Die protestantischen Exempli haben sich – mit den Worten von Dömötör – „die Schaffung des neuen christlichen Wertesystem zum Ziel gesetzt mit Hilfe der Neu-

⁵ Kecskeméti Gábor, „A régi magyarországi irodalomelmélet alappozíciói“, 117–227; Kecskeméti Gábor, „Genus dicendi – genus docendi. Sermo és doctrina a 17. századi protestáns prédikációirodalomban“, 50–76.

⁶ „Hoc tempore vel maximam usum in ecclesiis habeat, ubi non tantum suasoriae conciones habendae sunt, sed multo saepius homines dialectorum more, de dogmatibus religionis docendi sunt is ea perfecte cognoscere possint.“ Kreslins, Janis, *Dominus narrabit in scriptura populorum*, 51.

deutung der Bibel. Das Ziel von den protestantischen Exempli war die Erneuerung und Erhaltung der alten, vorreformatorischen christlichen Tradition.⁷ Infolgedessen haben die Exempli, die Parabeln eine immer größere Rolle in den bibelerklärenden Predigtsammlungen bekommen.

Die bibelerklärenden Predigtsammlungen haben in einigen Fällen ganze Bücher der Heiligen Schrift, in anderen Fällen nur einige Kapitel eines Buches gedeutet. Wir kennen dreizehn solche in Ungarn veröffentlichten Sammlungen aus dem 17. Jahrhundert. Man muss aber hinzufügen, dass diese dreizehn Ausgaben eigentlich nur zwölf sind, weil die Sammlung von Pál Keresztúri Bíró mit dem Titel „Seelische Beweidung“ innerhalb von einigen Jahren zweimal veröffentlicht wurde.

1. Sóvári Soós Kristóf, *Az szent prophetának (kik szám szerint tizenketten vadnak, és ... minoreseknek szoktanak neuztetni) írásoknak predicatiók szerint való magyarázatjának első része* (Bártfa: Klösz Jakab, 1601).
2. Derecskei Ambrus, *Az szent Pal apostol levele, mellyet irt az Romabeli keresztyeneknek* (Debrecen: Rheda Pál, 1603).
3. Milotai Nyilas István, *Sz. Davidnak húzadik soltaranak rövid praedicatiók szerint való magyarázattya* (Kassa: Festus János, 1620).
4. Kecskeméti Alexis János, *Az Daniel Propheta Könyvenek az Szent Iras szerint való igaz magyarázattya* (Debrecen: Rheda Péter, 1621).
5. Margitai Péter, *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. Iras szerint való igaz magyarázattya* (Debrecen: Rheda Péter, 1621).
6. Kecskeméti C. János, *Az Samvel propheta második könyvenek huszon negyedik részének praedikatiók szerént való magiarázattya* (Bártfa: Klösz Jakab, 1622).
7. Frosch, Johann, *Der Cl. Psalm. Gelübd Davids, von seiner Regierung* (Gyulafehérvár, 1630).
8. Kereszszegi Herman István, *Az hitnek es josagos cselekedeteknek tündöklő példairol való praedicatiók, hova az peldanak kivansaga szerint köziben alkolmaztattak az Isaknak meg aldoztatásáról való praedicatiók is* (Debrecen: Fodorik Menyhért, 1635).
9. Tyukodi Márton, *Az tiszta életü Joseph patriarcha életének, szenvedésének és dűtsirettel viselt dolgainak Sz. Irás szerént való magyarázattya* (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1641).
10. Keresztúri Bíró Pál, *Lelki legeltetes, az az a David kiraly XXIII. soltaranak rövid magyarázattya, mellyet foglalt-bé tizen-két prédikációkban a Jésus Christusnak alázatos szolgálja* (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1645).
11. Keresztúri Bíró Pál, *Lelki legeltetes, az az a David kiraly XXIII. soltaranak rövid magyarázattya, mellyet foglalt-bé tizen-két prédikációkban a Jésus Christusnak alázatos szolgálja* (Várad: Szenczi Kertész Ábrahám, 1649).

⁷ Dömötör Ákos, „Margitai Láni Péter példázatainak eredete”, 9.

12. Veselský-Laetus, Jiří, *Pauli apostoli peregrinatio Caesarea Romam, duabus distincta partibus* (Várad: Szenczi Kertész Ábrahám, 1650).
13. Komáromi Szvertán István, *Mikoron imádkoztok, ezt mondgyátok, az az: Az uri imadsagnak a' Szent Lukátsnak és Szent Máthénak le-írások szerént valo nyomozása: és tudos embereknek elmélkedésekkel meg-ékesitetett s' rövid praedicatio formákra intézetett magyarázattya*, (Várad: Szenczi Kertész Ábrahám, 1651).

Aus diesen Sammlungen wurden nur zwei nicht auf Ungarisch verfasst: Johann Froschs Werk über den Psalm 101 ist deutschsprachig, Jiri Veselský-Laetus hat sein auf den Taten der Apostel beruhendes Werk über Paulus Lateinisch geschrieben.

Die Fachliteratur hat sich bisher sehr wenig mit dem Schaffen von Péter Margitai beschäftigt. Wir wissen nicht, wann er geboren wurde, aber es ist sicher, dass er sich am 22. September 1596 an die Universität in Wittenberg immatrikuliert hat, von wo er 1598 heimgekehrt ist. 1615 war er Pfarrer in Debrecen, dann am Ende August 1617 wurde er zum Propst der Diözese Debrecen erwählt.⁸ Er wurde im Jahr 1629 der Bischof des Landes jenseits der Theiß. Er starb im Herbst desselben Jahres. Er war ein enzyklopädisch gebildeter Theologe, er hat mehrere Predigtsammlungen auf Ungarisch veröffentlicht.⁹ Wahrscheinlich verfügte er über tiefe Kenntnisse in Häbraistik, denn er benutzte relativ oft hebräische Termini. Es ist sogar eindeutig, dass er auf dem Gebiet der Exegese auch die Tradition des Midraschs und die rabbinische Literatur kannte.¹⁰ Zugleich, wie Ákos Dömötör festgestellt hat, hat er seine Predigten mit zahlreichen Exempli belebt, die er meist aus Andreas Hondorffs 1568 veröffentlichtem Werk „Promptuarium exemplorum“ genommen hat.¹¹ Aus diesem Grund sind seine Werke bunt, interessant und konzentrieren sich nicht nur auf die Genauigkeit der theologischen Argumente, sondern auch auf die Abwechslung der Darlegung.¹² Aus der Hinsicht unseres Themas ist besonders interessant, dass sein 1617 erschienenes Werk über die Zehn Gebote schon das Exemplum darüber enthält, wie Jona ins Meer geworfen wurde.¹³ Das Exemplum steht mit Mord und Selbstmord in Verbindung, da ja im biblischen Text Jona selbst um seinen Tod bittet – und der Autor hat ihn als einen Selbstmörder gesehen.

⁸ Dömötör Ákos, „Margitai Láni Péter példázatainak eredete“, 9.

⁹ *Az mindennapi könyörgő imadsagnak magyarázattya*, (Debrecen: Rheda Pál, 1616, 1624); *Az Isten törvényenek, az Szent Iras szerint valo magyarázattya* (Debrecen: Rheda Pál, 1617); *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. Iras szerint valo igaz magyarázattya* (Debrecen: Rheda Péter, 1621); *Az Apostoli credonak az Szent Iras szerint valo igaz magyarázattya*, (Debrecen, Rheda Péter, 1624); *Temető praedikatioik* (Debrecen: Fodorik Menyhért, 1632).

¹⁰ Förcöli Gábor, „A Kalauz helye a magyar vallásos antropológia történetében“, 24–25.

¹¹ Dömötör Ákos, „Margitai Láni Péter Pélázatanak eredete“, 10.

¹² Förcöli Gábor, „A Kalauz helye a magyar vallásos antropológia történetében“, 25.

¹³ Margitai Péter, *Az Isten törvényenek, az Szent Iras szerint valo magyarázattya* 291r.

Es ist interessant, dass auch die katholischen Autoren diese Parabel mit Mord in Zusammenhang bringen. György Káldi schreibt in seiner ein ähnliches Thema behandelnden 1631 erschienenen Rede im Zusammenhang mit diesem Exemplum, dass die Heiden Mord schon immer verabscheuten.¹⁴ Deshalb taten ja die Seeleute in der Jona-Geschichte alles, um Jona nicht zu töten: sie fragten Jona, zogen Lose und beteten zu ihren Göttern. Aus konfessioneller Sicht ist diese Textstelle bedeutend, weil sie wortwörtlich in der bibelerklärenden Predigt eines protestantischen Autors namens Márton Tyukodi (18. Jh.) vorkommt, wo die Geschichte des Patriarchen Joseph aufgearbeitet wird.¹⁵ Tyukodi begründet in seinem Vorwort das Ausleihen des Textes des katholischen Autors damit, dass er viele Parabeln benutzt. Das zeigt, dass die Exemplumbenutzung im 18. Jahrhundert zur Praxis beziehungsweise zur Erwartung in den protestantischen Predigten wurde.¹⁶ Solche interkonfessionelle Kompilation war in dieser Epoche geläufig. Die neueren ungarischen Forschungen haben vor allem in den unitarischen Predigten solche Textstellen gezeigt, die aus katholischem Stoff stammten.¹⁷

Man muss hinzufügen, dass die Káldi-Parabel auch in einer Predigt des bekanntesten Predigers der Epoche, Péter Pázmány aufzufinden ist.¹⁸ Diese Predigt handelt vom Mord und Wut. Der Autor bewertet die Taten der heidnischen Seeleute ähnlich wie Káldi im Hinblick hinsichtlich des Mordes: er urteilte auch so, dass die obengenannten vieles getan haben, damit sie Jona nicht töten müssen, und er zählte ähnliche Begründungen auf.

Péter Margitais Band, der ausschließlich bibelerklärende Predigten über den Propheten Jona enthält, wurde 1621 in Debrecen veröffentlicht. Der ungarische Titel ist „Az Jonas Propheta könyvenek az Sz. Iras szerint valo igaz magyarazattya“. Der Autor hat das Werk András Csomaközi, dem Vizehauptmann von Gábor Bethlen gewidmet und in der Widmung erläutert, dass sein Ziel ist, wegen der aktuellen politischen Ereignissen seiner Zeit – vor allem der Ereignisse um die Feldzüge von Gábor Bethlen¹⁹ – zu nationaler, gemeinschaftlicher Buße aufzurufen, wie es mit den Bewohnern von Ninive durch Jonas Prophezeiung passiert ist. Die Sammlung enthält 31, früher in der Kirche

¹⁴ Káldi György, *Az innepekre-valo predikatzioknak első része*, 208.

¹⁵ Tyukodi Márton, *Az tiszta életue Joseph Patriarcha Eletének, szenvedésének, és ditsirettel viselt dolgainak Sz. Iras szerént valo magyarazattya* (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1641); Szetey Szabolcs, „Tyukodi Márton Joseph patriarchája és a korszak prédikációírási technikái”, 96–111.

¹⁶ Maczák Ibolya, *Elorzott szavak*, 33–41. Túri Tamás, „Fejérvári Sámuel prédikációinak forráskezelése”, 297–315; Túri Tamás, „Papi fejedelmek elméjével böltselkedvén”, 113–129.

¹⁷ Maczák Ibolya, „Mindeneknek kedves méhek”, 75–85; Lovas Borbála: „Hozzátenni vagy elvenni? Enyedi-prédikációk másolatai és azok kompilációs jegyei”, 53–72; Szigeti Molnár Dávid, „Kivételes unitárius kompilációk a 17. század végéről”, (Budapest: 2022).

¹⁸ Pázmány Péter, *A romai anyaszentegyház szokasából minden vasarnapokra es egy-nehany innepekre rendelt evangeliomokrul predikacziok*, 771–772.

¹⁹ Heltai János, *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában*, 58–59; Bene Sándor, „Dániel próféta és a magyar történetírás”, 108.

von Nagykálló vorgetragene Predigten des Autors. Diese sind sehr kurz: Margitai benutzte als Basis für seine Reden zwei-drei Verse. Innerhalb einer Rede ging er von einem biblischen Text aus, aber er folgte seinen eigenen Gedankengang. Das widerspiegelt auch die Struktur der Sammlung: in der Ausgabe ist eine Indextabelle zu finden, wo der Autor den Inhalt des Bandes in vier Einheiten aufgeteilt hat, und wo er die Themen aufgeführt hat, mit denen er sich in den einzelnen Reden beschäftigen wollte. Die aufgezählten Gesichtspunkte stimmen nicht mit den einzelnen Predigten überein: einige Themen sind in mehreren Predigten zu finden, in anderen Fällen stellt eine Predigt mehrere Themen dar. Die erste größere Einheit – von der ersten bis zur dreizehnten Predigt – handelt von den folgenden Themenkreisen:

- Wer war der Prophet Jona? („Kicsoda volt az Ionas Propheta?“)
- Was ist die Moral seiner Geschichte? („Micsoda hasznai vadnak ennek az Historianak?“)
- Wer hat Jona nach Ninive geschickt? („Kicsoda küldi az Ionast Ninivebe?“)
- Die Zusammenfassung von Jonas Mission. („Az Ionas követsegenek Summaja.“)
- Die Stadt Ninive. („Ninive varosarul.“)
- Wie wollte Jona weglaufen? („Mikeppen akart az Ionas el futni?“)
- Warum hat Gott Jona herumgetrieben? („Hogy hogy kergette Isten az Ionast?“)
- Die heidnischen Götter. („Az Poganyoknak sok Istenekröl.“)
- Lose ziehen. („Az Sors vetésröl.“)
- Jonas Strafe. („Az Ionasnak bünteteseröl.“)
- Der Ursprung der Opfer. („Az aldozatoknak eredetekröl.“)
- Das Gelübde. („Az fogadasrol.“)

Wie aus der Aufzählung deutlich ist, beziehen sich die letzten zwei Themenkreise auf einen einzigen biblischen Vers, aus dem ersten Kapitel im Buch des Jona „Und die Leute fürchteten den Herrn sehr und brachten dem Herrn Opfer dar und taten Gelübde.“ Das heißt, dass diese Themenkreise entsprechend der Praxis im 16. Jahrhundert auf strengen Textdeutung beruhen, aber der Autor die früher übliche etymologische Deutung weggelassen hat. Er minimalisiert sogar die etymologische Analyse in den zuvor „obligatorischen“ Fällen: Er schreibt lediglich einen Satz über den Ursprung des Namen vom Propheten Jona: „Der Name Jona bedeutet in unserer Sprache so viel wie Taube.“²⁰ Die Textstelle über den Ursprung der Opfer entfernt sich ein bisschen von der Textdeutung und enthält einen vom Kontext des biblischen Textes unabhängigen Gedankengang; hier wird unter anderen auf Götzendienst eingegangen.²¹

²⁰ Margitai Péter, *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. iras szerint valo igaz magyarazattya*, 2r.

²¹ Margitai Péter, *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. iras szerint valo igaz magyarazattya*, 64r–67v.

Es ist zu beobachten, dass während Margitai in seinem früheren Band (1617) die Taten der Seeleute zusammengefasst hat – ähnlich wie Káldi, Pázmány und Márton Tyukodi –, folgt er in seiner die ganze Jona-Geschichte bearbeitenden Sammlung einer ganz anderen Praxis. Wie die zitierte Indextabelle deutlich zeigt, geht er auf das Loseziehen, die Strafe Jonas und darauf ein, dass die Seeleute Heiden waren. Der Themenkreis über die Seeleute beginnt in der sechsten Predigt nach den folgenden Gesichtspunkten: wie benahmen sich die Seeleute (waren erschrocken und beteten). Der Autor setzt das Thema in der siebten Rede fort (sie warfen ihre Rinder aus dem Boot, weckten Jona und sagten ihm, er soll beten), er schreibt diesbezüglich darüber, wie Jona sich verhielt (er hat geschlafen). Er zieht Lehre aus den einzelnen Taten, er fasst die Taten der Seeleute nicht zusammen. Das heißt, dass er im Gegensatz zu der früheren Predigtsammlung nicht analysiert, welche Lehre man aus der ganzen Geschichte entnehmen kann.

Péter Margitai hat somit die Sammlungen bewusst mit anderen Mitteln und unter anderen Gesichtspunkten aufgebaut: in der einen hat er die Geschichte als Exemplum, in der anderen als zentrales Element der bibelerklärenden Predigt aufgearbeitet. Infolgedessen unterscheiden die zwei Texte sich nicht nur in derer Umfang.

Zusammenfassend ist es wichtig anzuführen, dass die bibelerklärenden Predigten sehr wichtige Faktoren der Literatur im 17. Jahrhundert bilden. In unserem Fall können wir über eine typisch protestantische Gattung sprechen. Sie verfügen über die hermeneutische Tradition des 16. Jahrhunderts, aber wir sind die Augenzeugen eines bedeutenden Schwerpunktverschiebung: die auf den weltlichen Wissenschaften basierenden Erklärungen werden von Moralisierungen und von Exempli abgelöst. Weil die letzteren auch im katholischen Stoff zu finden sind, sind interkonfessionelle Textverleihungen auch keine Rarität.

Die oben angeführte Charakteristika treffen auch auf die bibelerklärenden Predigtsammlung von Péter Margitai zu. Wir haben die Möglichkeit, seinen Text mit den früheren Werken derselben Autors und dem katholischen Stoff zu vergleichen. Es ist feststellbar, dass es zweckmäßig ist, die Charakterzüge der bibelerklärenden Predigtsammlungen aus struktureller Hinsicht zu analysieren, ausgehend der auf der *Lectio continua* beruhenden Indextabelle, mit derer Analyse nicht nur die hermeneutischen Eigenheiten dieser Redesammlung, sondern auch die Charakterzüge der protestantischen Predigtsammlung vom 17. Jahrhundert dargestellt werden können.

BIBLIOGRAPHIE

- Bene, Sándor, „Dániel próféta és a magyar történetírás” in: Tóth Gergely hg., *Clio inter arma. Tanulmányok a 16–18. századi magyarországi történetírásról*, Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2014, 87–116.
- Csikesz, Sándor, „Kálvin pásztori igehirdetése módszerének legfőbb elemei”, in: Varga Zsigmond, hg. *Kálvin és a kálvinizmus. Tanulmányok az Institutio négyszázadik évfordulójára*, Debrecen: Debrecen város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-vállalata, 1936, 235–274.
- Dömötör, Ákos, „Margitai Láni Péter példázatainak eredete”, *Könyv és Könyvtár* 16 (1991), 9–18.
- Förköli, Gábor, „A Kalauz helye a magyar vallásos antropológia történetében. Pázmány Péter érvei a katolikus Lépes Bálint és a református Margitai Láni Péter műveiben,” in: Maczák Ibolya, hg., *Útmutató. Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzjáról*, Budapest: MTA –PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016, 9–29.
- Gál, Lajos, *Geleji Katona István igehirdetése*. Debrecen, 1939, 210–217.
- Györi, L. János, „Az Ószövetség szerepe a 16–17. századi magyar református prédikációkban” in Kustár Zoltán, Németh Áron, hg., *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 237–251.
- Heltai, János, *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában (1601–1655)*, Budapest: Universitas, 2008, 50–51.
- Káldi, György, *Az innepekre-valo predikatzioznak első része* (Pozsony: Rikesz Mihály, 1631).
- Kecskeméti Gábor, „A régi magyarországi irodalomelmélet alappozíciói” in: Jankovits László, Orlovsky Géza, hg., *A magyar irodalom története*, I., Budapest: Gondolat, 2007, 117–227.
- —, „Genus dicendi – genus docendi: Sermo és doctrina a 17. századi protestáns prédikációirodalomban” in: Kárpát, Paul, Tarnói László, hg., *Berliner Beiträge zur Hungarologie: Schriftenreihe des Seminars für Hungarologie an der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 1994, 50–76.
- Kreslins, Janis, *Dominus narrabit in scriptura populorum. A Study of Earh Seventeenth-Certury Lutheran Teaching on Preaching and the Lettische lang-gewünschte Postill of Georghis Mancekus*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.
- Kustár, Zoltán, „Kálvin János és az Ószövetség” in Kustár Zoltán, Németh Áron, hg., *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 21–38.
- Lovas Borbála: „Hozzátenni vagy elvenni? Enyedi-prédikációk másolatai és azok kompilációs jegyei” in: Maczák Ibolya hg. *Közkins. Tanulmányok a magyarországi prédikációk kompilációjáról*, Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2014, 53–72.
- Maczák, Ibolya, *Elorzott szavak. Szövegalkotás 17–18. századi prédikációkban*, Szigetmonostor: WZ Könyvek, 2010.

- , „Mindeneknek kedves méhek. Tyukodi Márton és a felekezeti közti kompiláció”, in: Móré Tünde, Tasi Réka hg., *Interkonfesszionális és irodalom a kora újkorban*, Budapest: reciti, 2020, 75–85.
- Margitai, Péter, *Az Apostoli credonak az Szent Iras szerint valo igaz magyarazattya*, Debrecen: Rheda Péter, 1624.
- , *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. Iras szerint valo igaz magyarazattya*, Debrecen: Rheda Pál, 1621.
- , *Az Isten törvényenek, az Szent Iras szerint valo magyarazattya*, Debrecen: Rheda Pál, 1617.
- , *Az mindennapi könyörgő imadsagnak magyarazattya*, Debrecen: Rheda Pál, 1616.
- , *Temető praedikatiok*, Debrecen: Fodorik Menyhért, 1632.
- Pázmány, Péter, *A romai anyaszentegyház szokasából minden vasarnapokra es egy-nehany innepek-re rendelt evangeliomokrúl predikacziok*, Pozsony: Societatis Jesu, 1636.
- Ravasz, László, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*, Pápa, 1915.
- Schubert, Anselm. „Humanismus und Reformation. Einführung“, in: Oda Wischmeyer, Hg. *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, 273–276; magyar ford.: Szeged: SzNBKA, 2022, 297–299.
- Szetey, Szabolcs, „Tyukodi Márton Joseph patriarchája és a korszak prédikációírási technikái”, *Confessio* (2012), 96–111.
- Túri, Tamás, „Fejérvári Sámuel prédikációinak forráskezelése. Felekezeti közti kompiláció az unitáriusok körében”, *Keresztény Magvető* 117 (2011), 297–315.
- , „Papi fejedelmek elméjével böltsekedvén. 18. századi unitárius prédikációk kompilációs technikái”, in: Bartók Zsófia Ágnes et al., ed., *Mű és Szerző. Fiatal kutatók konferenciája. Tanulmánykötet*, Budapest: ELTE Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2011, 113–129.
- Tyukodi, Márton, *Az tiszta eletue Joseph Patriarcha Eletének, szenvedésének, és ditsirettel viselt dolgainak Sz. Iras szerént valo magyarazattya*, Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1641.
- Varga, István, *Az Új Testamentomi Szent Irasoknak critica históriája és hermeneuticaja az exegetica theologia II-dik részének első darabja*, Debrecen, 1816.

HERMENEUTICS OF 16TH CENTURY LATIN BIBLE TRANSLATIONS

According to John M. Lenhart, “the 16th century was the century of the Latin Bible.”¹ The statement is proved by the numbers: between 1450 and 1500 we know of only 94 editions, from 1501 to 1600 there were already 438, and from 1601 to 1700 the numbers drop again: 262, and in the 18th century the decrease continues. In other words, in spite of the general idea that the Reformation brought about the translation and publication of vernacular Bibles, we can say that the vernacular translations were rather the end point of a process that actually began with the demand for a better understanding of the Bible’s message. The Vulgate was the prime tool for this and its revisions as well as the new Latin Bible translations enhanced this process.

The demand for the rediscovery and retranslation of ancient literature in original language appeared in the Renaissance, and it did not take long for humanist scholars to recognize, that even the Vulgate was not exempt of errors due to the long history of copying and textual transmission.² The investigation of the authorship of old documents flourished, and soon they began to debate to what extent the earlier version of the text of the old Latin Bible was found in the Vulgate. Erasmus of Rotterdam had a pioneering role in reconstructing the Vulgate and in creating a new Latin translation based on the Greek originals. The available Hebrew or Greek manuscripts, as well as the earlier Vulgate manuscripts, were collected and new, more reliable Vulgate editions were produced, or, in a different approach, new Latin translations were made from the original texts. The process ran across church trends and confessions.

According to Josef Eshkult, denominational tendencies can be detected in this new Vulgate scholarship: correction of the Vulgate according to Latin manuscripts was mostly a characteristic of the Roman Catholics, corrections of the Vulgate based on Hebrew and Greek manuscripts were the enterprise of the Lutheran scholars, while the preparation of completely new Latin translations was a speciality of the theologians of Calvinist Reformation.³ It seems that Lutheran scholars in general took a moderate or intermediate position: they did not regard the Vulgate text as authoritative, but

¹ LENHART, 416.

² For the close hermeneutical relationship between the Renaissance and the Reformers, cf. the excellent book of the Alexander GÁNÓCZY and Stefan SCHIELD (in the bibliography).

³ ESKHULT, 34.

practically tried to improve the text using the Hebrew and Greek codices. Biblical quotations of Lutheran creeds are a witness of this.⁴ Between 1521 and 1570, 58 corrected Vulgate editions were published, mainly by Lutherans.⁵

In order for the Vulgate to be as close as possible to the supposed original readings, Lutherans published a number of Bible editions called *Biblia glossata* or *annotata*, the Vulgate text with their own annotations. Their goal was to spread the doctrines of the reformation as widely as possible. The first Lutheran Vulgate revision was by Andreas Osiander the Elder (professor of at Nürnberg) in 1522. In 1527, a scholar-printer from Nürnberg, Johann Petreius, published another corrected Vulgate. In 1529, in between the publication of the so-called *September Testament* (1522) and the complete German Bible (1534), Luther and his colleagues also published an improved Vulgate edition with the aim of promoting theological Biblical education. In the preface, Luther emphasizes that this study Bible is not intended to be read in churches or to replace the old Vulgate.⁶ Lucas Osiander the Elder's edition was published between 1574 and 1586 in seven volumes. In the paper, we will review this edition as a typical example of Lutheran Latin Bibles.⁷

Conrad Pellican from Zurich was the first Calvinist scholar to revise the text of the Vulgate. He published the text integrated into a series of commentaries between the 1532–39.⁸ Other Calvinist scholars like Leo Jud⁹ and Munsterus followed him with their translations.¹⁰ Jud's translation – as well as the one by Sebastian Castellio¹¹ – is

⁴ ESKHULT, 35.

⁵ For a complete list of Protestant editions of the Vulgate, see Jacques LE LONG, C. F. BOERNER, A. G. MASCH, *Bibliotheca Sacra*, Halle, 1778/90. 308–352.

⁶ ESKHULT, 36.

⁷ We used a digital copy of the 1609 (and 1619) edition at the University of Halle. Access path: <https://opendata2.uni-halle.de/handle/1516514412012/32497> (accessed: 13.08.2022)

⁸ He treated the Vulgate with such respect that he only changed the text in cases where it contradicted or said less than the Hebrew. When the Hebrew provided an uncertain reading, he retained the Vulgate text and made no suggestions or emendations of his own. Cf. ESKHULT, 37.

⁹ He and his OT translation were closely connected with Zwingli's work in Zurich. It was first published with extensive commentaries in 1543 (1544, 1550). Surprisingly, it was not placed on the index and even a Spanish Catholic edition was published in Salamanca (1584). Compared to the translations of Pagninus and Munsterus, Jud's Latin translation is an improvement stylistically. As a result of its efforts not to remain unintelligibly literal, it sometimes becomes imprecise.

¹⁰ ESKHULT, 47.

¹¹ Calvinist theologian from Savoy. His complete Bible translation was published in Basel in 1551. He grew up reading Homer, so he placed great emphasis on high-quality Latin style. By his contemporaries he was criticized for stylistically improving the text of the Bible, but after the Enlightenment his translation had its real renaissance, many literati praised its beauty. In fact, it is outstanding as a literary work, even though it is not always faithful to the Hebrew text. He refrains from reproducing Hebrew idioms and tries to write in idiomatic Latin. He even abandons the established ecclesiastical terminology in order to stay closer to the spirit of the Latin language (e.g. *res publica christiana* instead of *ecclesia*). For this very reason, Béza classified Castellio among the heretics in one of his treatises. Castellio refuted the accusations (*Defensio translationum suarum*). According to Richard

missing from the list of reference Bible translations in Gáspár Károlyi's foreword to his Vizsoly Bible.

Why was the retranslation of the Bible into Latin so important for the Calvinist reformers? According to Josef Eskhult, partly because they abandoned three out of the four meanings of medieval interpretation (allegorical, moral and anagogical) and they only emphasized the first, namely the literal or historical meaning. Consequently, they tried to rediscover the prophetic and Christological meaning of the Bible, believed to be based on the literal reading. As tools, they needed translations that reflected the meaning of the Hebrew text as accurately as possible. At the time of the Reformation, Hebrew was already an integral part of university education, and scholars such as Leo Jud, Pagninus¹² or Munsterus¹³ were already able to work on the Christological interpretation of the Old Testament on equal linguistic terms and skills with the rabbis who used Hebrew as their mother tongue. In their translations, the Hebrew experts of the Reformation often mediated the insights of Jewish rabbinic exegesis. These notes accessible now in Latin were used by the authors of vernacular Bible translations throughout Europe, like Gáspár Károlyi. Although vernacular Bible translations were a huge step in promoting the cause of the Bible, Latin Bible translations were indispensable in the academic theological discussion of the Reformation era. With the help of these Latin translations, scholars were able to compare their exegetical observations and translation solutions. Just like today Bible translators in their daily work use English model translations to ensure cross-cultural or cross language communication, in the age of the Reformation, Latin translations conveyed new theological insights and new understand-

Simon, his translation's inaccuracies stem from the fact that Castellio tried to imitate the style of Cicero and Catullus. ESKHULT, 45.

¹² Italian Dominican monk who finished the translation of the Old Testament in 1518, and his complete Bible translation was published in 1527. He worked with the support of Pope Leo XI. He closely followed the Hebrew word order. The translation was thoroughly revised by Arias Montanus in the Antwerp Polyglotta (1572). Pagninus marked the words omitted in the Hebrew with italics, and he placed the untranslated Hebrew words in the margin. His translation was held in high esteem by both Catholic and Protestant scholars, presumably because it was a highly literal translation. Luther recommended it, although he considered the included rabbinical material too much. According to Pierre Daniel Huet, his critics accused Pagninus of being excessively pedantic in rendering the Hebrew (*nimia diligentia*), immersed in details (*morosa minutarum et levium rerum assectatio*), inelegant (*inconcinntas*) and sometimes incomprehensible (*obscuritas*). ESKHULT, 45–46.

¹³ His translation was published in Basel in 1534–35, republished in Zurich in 1539, and again in Basel in 1546. According to the preface, he closely followed the Hebrew text and wanted to help those with little or no knowledge of Hebrew. He believed that the Vulgate summarized rather than translated the Hebrews, and he did not consider this type of translation desirable. He thought that no one can understand the Old Testament correctly without the rabbinic interpreters, even though the rabbis themselves were ignorant theologically because they did not recognize Christ in the text of the Old Testament (here we can detect the influence of 2 Cor 3:14–15). Munsterus often consulted with rabbis, claiming that Jerome did the same. His unpolished Latin was criticized by many, but Richard Simon saw it as a sign of aiming for an accurate translation. He called Munsterus most thorough of all Protestant translators. ESKHULT, 46–47.

ing of the Bible. Let's not forget that Latin translations were also important from a financial point of view: such publications had a market¹⁴ in almost every country in Europe, while vernacular translations had a comparatively smaller market. In sum, new revisions of the Vulgate and new Latin translations of the Bible in the 16th century did not serve primarily liturgical purposes, but they served as a basis for scholarly discussion and communication. They were often used in theological education, serving as study tools for students of Hebrew and Greek.

From a translation theory point of view, with a few exceptions, the new Latin translations were literal translations. Their translators often referred to Jerome, who distinguished between the translation of literary texts and the Bible in his letter to Pamachius (*Epistolae* 57.5.1.). For the former, he suggested a thought-for-thought translation but for the latter, a word-for-word translation, because "in the Holy Scriptures even the word order carries a mystery". At the same time, Jerome himself did not always follow his own principles: in his Bible translations he made a distinction between the translation of the Gospels and the Psalms and the translation of other Bible books into Latin. In case of the Gospels and Psalms he did strive for a literal translation, but in case of the other biblical books he was more permissive. That is why many Bible translators of the 16th century thought that the Vulgate could be made more literal in many places. They tried to uncover the meaning of a Hebrew or Greek phrase more accurately and precisely than the existing solution of the Vulgate. Nevertheless, there were authors in the 16th century, such as the Englishman Lawrence Humphrey (*Interpretatio linguarum*, Basel, 1559), who considered other factors beyond literalness to be a characteristic of a good Bible translation, but his view was the minority position. He distinguished four aspects necessary for a correct translation: *plenitudo* (completeness, the translation should express the full meaning of the translated text), *proprietas* (correct meaning, i.e. finding the right word or phrase), *puritas* (purity, i.e. a clear, comprehensible translation), and *aptitudo* (adequacy, when the translation takes into account the stylistic features of the source text).¹⁵

With this background we can look at how the Calvinists, the Lutherans and the Catholics managed to reconstruct the right Latin text of the Bible. Proceeding in chronological order, we will first deal with the Tremellius–Junius translation of the Calvinist school.

¹⁴ A popular and up-to-date bookseller operated in Kassa, within arm's reach of Gönc where Károlyi and his colleagues translated the Bible. In Kassa they could purchase within months any new Latin Bible translation published in Western Europe. SZABÓ, 47.

¹⁵ Little wonder that he highly valued Castellio's translation. ESKHULT, 43.

I. TREMELLIUS¹⁶

Tremellius and his son-in-law, Junius who was responsible for the translation of the Apocrypha, do not reveal anything about the source text of this Old Testament translation.¹⁷ In the preface, they justify their translation by saying that the principle of *Hebraica Veritas* requires that the original text of the Bible be followed as closely as possible in the teaching of the church. The Reformed Church has placed the greatest emphasis on the principle of *Hebraica Veritas*. As far as the Latin language allowed, the translators followed the Hebrew word order. According to the Catholic scholar, Richard Simon, Tremellius used a method of translation in which the possibility of error was encoded. In order to emphasize the exact meaning of the Hebrew, this translation often over-translates and therefore becomes ambiguous or simply wrong.

Tremellius changed the proper names and brought them closer to their Hebrew original (for example, Jehoschuah, Jeschajah, Jirmejah). In terms of the canonical order of books, his translation follows the traditional Protestant order with the so-called apocryphal books placed between the two Testaments. Besides the deuterocanonical books, there are some pseudepigrapha included (for example, 3 Ezra, the prayer of Manasseh, 3–4 Maccabees).

From a translation point of view, it sometimes seems more difficult to read than the Vulgate, even when the Hebrew text does not justify it.¹⁸

Tremellius's annotations were glosses attached to individual words or phrases. With them he also drew attention to linguistic parallels that existed between the major European languages and the biblical languages. It is interesting to note that the translator's Calvinist beliefs play almost no role in his notes. As a converted Jew he does not want to convert Jewish readers by his notes, and he does not engage in polemics with Catholics or Lutherans, either.

¹⁶ Born in Ferrara to Jewish parents, he converted to Catholicism and became a priest. At the age of 31, he was invited to be a professor of Hebrew at the University of Lucca, where the influence of Peter Martyr Vermigli (from an Augustinian monk to a follower of Reformation) was strongly felt. In 1542 the Inquisition began to persecute the Protestants in Lucca, including Tremellius, who was forced to flee Italy. He was teaching Hebrew in Strasbourg, later, at the invitation of Archbishop Cranmer, he went to England in 1547 and became a professor of Hebrew at the University of Cambridge. After the Catholic Queen Mary I came to power, he had to flee again. He was teaching in Heidelberg and published several important works. In 1567, he translated the targums of the Minor Prophets into Latin, later published an Aramaic and Syriac grammar book, and published a Latin translation of the Syriac New Testament, which he dedicated to Queen Elizabeth I. Together with his son-in-law Franciscus Junius, he published a Latin translation of the Old Testament between 1575 and 1579 in Frankfurt (2nd edition in 1590 in Geneva). ESKHULT, 51–52 and LLOYD JONES, 50–54.

¹⁷ Eshkult, 41

¹⁸ Gen 1,4 *distinctionem fecit Deus inter lucem et tenebras* in the Vulgate: *divisit lucem ac tenebras*, in Hebrew: וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ

There are a few lines called *argumentum* at the beginning of every biblical book. Here, the reader is introduced to the most important features and main ideas of the Biblical book. Very often, in these arguments, the translator also tries to clarify the authorship issues.

Section headings introduce the chapters, and they also identify the thematically connected chapters. The general motif of the Old Testament section headings is the fulfillment of promises in the New Testament and the Christological relevance of the OT text.¹⁹

Another important element of Tremellius's translation were the marginalia or the marginal notes, and the thematic articles at the end of the biblical books.²⁰ In the marginal notes, information is given on the meaning of the Hebrew base text, clarifying or interpreting the translational solution in the main text. For a Protestant Bible edition, there are surprisingly few cross-references. The reason may be that this was not the main profile of Tremellius's Bible edition. It was never meant to be a study Bible, but a new Latin translation, with a linguistic rather than an exegetical relevance. In the thematic articles at the end of the biblical books Tremellius explained his own structural or genre-related observations. In general, we can say that Tremellius held the Hebrew text of the Bible in high esteem, he considered it to be a particularly well-written literature and translated it into Latin hoping that he could communicate its excellent qualities.

Speaking of Tremellius's translation, we should mention that Gáspár Károlyi and his colleagues adopted and applied many of Tremellius's translational solutions or notes in the Vizsoly Bible. At the same time, according to my own research,²¹ he did not rely uncritically or even more often on Tremellius than on the Vulgate or on his own judgment, even though he has been accused of this by researchers of this period ("the Vizsoly Bible was translated from the Tremellius Bible").²²

2. LUCAS OSIANDER'S BIBLE EDITION

Almost contemporary with Tremellius and Junius, Lucas Osiander the Elder published his corrected Vulgate edition in Tübingen. I studied a later edition, published in 1609

¹⁹ Dogmatic-religious elements also appear here. For example, when sin is mentioned, Tremellius adds that man's created status lost in the Fall will only be restored in Christ. Cf. AUSTIN, 275.

²⁰ AUSTIN, 269.

²¹ At the conference in commemoration of the 1600th anniversary of the death of St. Jerome, organized at the Pázmány Péter Catholic University (30th September – 1st October, 2020), I read a paper on this question ("*If need so brings, we use it with joy*" – *The role of the Vulgate edition in the Vizsoly Bible*. Publication forthcoming).

²² Cf. Komoróczy, 82–83. Also Szabó, 45–48.

(the first two volumes) and 1619 (the third volume).²³ Lucas Osiander did not want to create a completely new Latin Bible. He corrected the text of the Vulgate following the available Hebrew manuscripts. It was his basic principle that he preserved the text of the Vulgate and expanded it with his own notes. Typographically, it is an interesting solution that he inserts his own explanations between the lines of the biblical text, just in smaller font size and in italics. This solution, with minor changes, still lives on in the study editions of the Revised Luther Bibles (e.g. in the *Stuttgarter Erklärungs-bibel*²⁴).

Richard Simon praised the work of Lucas Osiander, because it preserved the text of the Vulgate and was more of an addition than a critical reduction. However, Osiander's special typography triggered criticism, as well. According to Simon, if the corrections and additions had been placed in the margin, as marginal notes, and not included in the main text, then the edition would be useful even for those who may disagree with Osiander's corrections.

In the preface of the work, the author describes his goal as conveying Dr. Martin Luther's exegetical and theological insights to the readers who do not read German. His Bible edition is therefore a kind of bridge between European theological scholarship and Luther's biblical works and a demonstration of the most important Lutheran teachings (*doctrinas insigniores quasi digito monstrarem*). Where the text of the Vulgate was incomprehensible, he clarifies it for the readers with short and clear explanations (*brevi et perspicua explicatione illustrarem*). The primary target audience of his work were theological students.

Osiander's *ars poetica* is as follows: "To read in such a way that one does not understand is negligence" (*Legere enim et non intelligere, negligere est*). This explains why he does not provide a new translation. He rather wants to make the Vulgate, the most frequently read Bible translation, more understandable.

Osiander's explanations, based on Luther and leading back to him, can perhaps be best illustrated by his notes to Genesis 15:5–6:²⁵

And he brought him forth abroad, that is, on the night in which he could not sleep because of his troubled state of mind, and said, Look now toward heaven, and tell the stars, if thou be able to number them: and he said unto him, So shall thy seed be. *that is, as the stars are innumerable, so no one will be able to count the people that come from you because of their multitude. For here he is not talking about the physical descendants of Abram, but mainly about his spiritual descendants, the Christians, who will shine like the stars in the sky*

²³ I used the digital copy of the University of Halle: https://opendata2.uni-halle.de/explore?bitstream_id=953216f4-4fba-4117-8869-f817acd192d7&handle=1516514412012/32497&provider=iiif-image&multipart=true (accessed: 21.08.2022.)

²⁴ Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

²⁵ For the Bible text in **bold** I quote the AV.

because of the grace of the Holy Spirit and their good deeds. And he believed in the Lord; that is, in the one who promised his grace for Christ, who would be born from Abram's seed, and he counted it to him for righteousness. that is, God declared the believing Abram righteous in view of his blessed seed, Christ. God forgave his sins and made him heir to the kingdom of heaven. God looked at Abram's faith, not only in his promise to multiply his descendants, but also in the promise he gave earlier, in chapter 12, that "in thee shall all families of the earth be blessed". Explaining this passage, Paul teaches in the letter to the Romans (chapter 4) that everyone who will be saved, following the example of the forefather Abraham, was justified by God, not by works or merits, but by faith in Christ (through which we can have peace with God), that is, they have reached forgiveness of their sins and eternal life. This is one of the most important passages in all of Scripture.

In these notes, we get a clear formulation of the Lutheran doctrine of justification. One can speculate that in the context of Genesis, many other considerations could have been put forward, for example, the ambiguity of the Hebrew text about who considered whom righteous, which is well documented in the rabbinical notes.²⁶

As for the canonical order of books, Lucas Osiander brings the traditional Protestant canon, like Tremellius. Only in the Apocrypha are there some differences compared to the Calvinist Tremellius edition: here we do not find 3–4 Maccabees, nor 3 Ezra, instead we have the Prayer of Azariah and the Song of the Three Young Men (additional books to the 2nd chapter of Daniel). I regard a great value of Lucas Osiander's edition the thematic concordance at the end of all three volumes.

3. THE SIXTINE-CLEMENTINE BIBLE

The publishing of the official Vulgate edition of the Catholic Church is the culmination of the history of Latin Bible revisions and Bible translations in the 16th century, even if it is not satisfactory from the point of view of textual criticism. The Council of Trent (Tridentum, Trient) declared to publish an official and undisputed Bible translation.²⁷ According to the synodal fathers in the 16th century there was a chaos of various Vulgate revisions and new Latin translations.

The relationship of post-Tridentine Catholic theologians to the Vulgate was studied by the Wittenbergian theologian Abraham Calovius.²⁸ In general, he found that there was not complete agreement among Roman Catholic theologians as to what was meant

²⁶ Cf. Oeming, 182–197. Oeming's study states that the interpretation that Abram regarded God as righteous (15.6) was already widely discussed in rabbinic literature, so presumably it must have been known for Osiander.

²⁷ "the holy Synod...has decided and declares that the said old Vulgate edition...be considered authentic", 4th session, on 8th of April, 1546. See in Denzinger, 245–246.

²⁸ *Criticus Sacer vel Commentarii apodictio-elenchtici super Augustanam confessionem*. (Wittenberg, 1643). 504–511.

by the adjective “authentic” (see note 27) in the Tridentine decrees. Should it be considered authentic compared to the other Latin translations, or should it carry the same authenticity as the Hebrew and Greek source texts themselves? He categorized the views of Roman theologians as follows: 1. According to the first group, authentic means “divinely inspired” (*Vulgatam translationem latinam divinam ipsiusque Spiritus Sancti versionem esse*). 2. According to the second view, it is not inspired, but it is free from all errors and mistakes, even the smallest ones (*ab omnibus...erroribus, etiam levioribus...immunem esse*). 3. According to the third view, it is free from error concerning teachings on faith and morality (*immunis sit iis saltem erroribus, qui in fidem et bonos mores impingant*). Calovius proves with many examples that all three groups are wrong, therefore the authenticity of the Vulgate is untenable from every point of view. Still, he admits that the Vulgate has some huge advantages over newer Latin Bible translations. On the one hand, it has its antiquity, on the other hand, its widest circulation and acceptance in the church, and thirdly, its perspicuity (comprehensibility) and propriety (i.e. the translational solutions are almost everywhere reflect the peculiarities of the Latin language, and therefore do not have an artificial effect).

The two main publishing traditions, the Paris Bible and the Leuven editions, could have provided the basis for the preparation of the planned official Bible edition. The Leuven editions were better and more reliable, mainly because their notes were more transparent (i.e. why the editors changed things compared to the old text). The Paris editions, on the other hand, lacked the information on the principles of revision and the names of the codices the editors used.²⁹ Pope Sixtus V. began the preparation of the new Vulgate edition, involving the best available codices and experts. A papal bull was also published in 1590 containing the revision principles and methods. The Pope condemns both the earlier Catholic and the so-called heretical Vulgate revisions and refers to the decision of the Council of Trent. One thing was clear: to the chaos around the Vulgate editions some order had to be brought. Sixtus did not only rely on the help of experts and scholars, but he personally participated in the revision process and tried to decide which readings were the correct ones. He and his aides relied on the best Latin codices, and they also followed the biblical quotations in the works of the church fathers. Only when none of these gave a satisfactory solution, did they turn to Hebrew and Greek manuscripts and codices. Sixtus V. also ordered that the books of mass and liturgy must also be adapted to the new, henceforth authoritative Bible text, and he also forbade any other Vulgate edition with a different text base to be considered official Scripture in the church.

However, the Sixtine Bull could not really come into effect, because the subsequent popes suspended its implementation. The third pope following Sixtus, Clement VIII.

²⁹ Simon, 16–17.

began to prepare a new edition of the Bible. The official reason was that the Sixtine Vulgate contained too many errors, but the relevant secondary literature suggests other plausible reasons as well. Unfortunately, we cannot go into details here. Suffice to say that the new edition of Pope Clement was completed in a very short time, in only a few months, and was published already in 1592. It also carried the name of Pope Sixtus on the title page, showing a continuity with the previous edition.³⁰ Clement revoked the Sixtine order that the text of the new Bible edition be applied to the missals. He argued that the missals contain the old biblical text, which predates the Vulgate, and therefore its antiquity and sanctity are worthy of preservation.

There is neither space nor need for a detailed survey of the content of Sixtine-Clementine edition here, since it was the official Bible edition of the Catholic Church until the publication of the Nova Vulgata in 1979, and considering the essence of the matter, it was published without any substantial changes. As we look at the digital copy of the 1590 Sistine edition,³¹ however, we have to say that it is a very clean and aesthetic Bible compared to the Latin Bible editions of the time. There were no notes or cross-references in the first Clementine version of 1592 (these were included in later editions).³² Looking at the list of canonical books, it is interesting that the Sixtine edition, apart from the seven deuterocanonical books of the Old Testament, does not include the apocrypha that the 16th-century Protestant editions all included, neither 3–4 Maccabees, 3 Ezra nor the prayer of Manasseh.

SUMMARY

The 16th century brought an incredible publishing boom related to the Vulgate Bible. There were three types of editions, depending on their denominational origin: The Roman Catholic Church strove for a new “authoritative” Vulgate edition based on Latin textual witnesses, such as the Sixtine-Clementine edition of 1590 and 1592. Lutheran scholars embraced the popularity of the Vulgate and its ecclesiastical-theological influence. Therefore, without replacing it with new translations, they produced annotated Vulgate revisions and, if possible, attached to them the explanations of Martin Luther and his fellow Lutheran scholars. A good example of this is the Vulgate edition of Lucas Osiander the Elder.

The theologians of the Genevan reformation spread the ideas of the Reformation by the new Latin translations primarily based on the Hebrew and Greek texts and they did so independently of the Vulgate. These translators almost competed to produce the

³⁰ Simon, 20.

³¹ <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11203085?page=8,9> (accessed: 22.08.2022.)

³² Foreword by Roger Gryson in *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft), 1994, VI.

most “faithful” and thus the most literal translation. The only exception to this approach were the translations of Castellio and Clericus.

In contemporary descriptions of Latin translations of the 16th century, one can find terms such as *fidelitas* (fidelity of the translation), *proprietas* (correct use of words), *accuratio* (accuracy), *perspicuitas* (comprehensibility), *puritas* (linguistic purity), *latinitas* or *elegantia* (the aesthetics of the text), and such negative adjectives as *horriditas* (clumsiness), *soloecismus* (grammatical or stylistic error) or *barbarismus* (inappropriate choice of words). These expectations altogether slightly coloured the monochrome landscape of literal Bible translations of the 16th century.

BIBLIOGRAPHY

- Austin, K. R. G. *From Judaism to Calvinism: The Life and Writings of Immanuel Tremellius (1510–1580)*. PhD Thesis, 2002 (access path: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/>)
- Denzinger, H. *The Sources of Catholic Dogma*. Transl. R. J. Deferrari. Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 2004.
- Eskhult, J. “Latin Bible Versions in the Age of Reformation and Post-Reformation: On the development of new Latin versions of the Old Testament in Hebrew and on the Vulgate as revised and evaluated among the Protestants” in *Kyrkohistorisk Årsskrift* 106/1 (2006), 31–67.
- Förster, H. “Translating from Greek as Source Language? The Lasting Influence of Latin on New Testament Translation” in *Journal for the Study of New Testament* 43/1 (2020), 85–107.
- Gánóczy A. és S. Schield. „Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak”. Ford. Huszti Kálmán. Budapest: Kálvin Kiadó, 1997 (Original German edition: *Die Hermeneutik Calvins: geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge*. Wiesbaden: F. Steiner, 1983)
- Gordon, B. and M. McLean (eds.). *Shaping the Bible in the Reformation*, Leiden: Brill, 2012.
- Jones, G. L. *The Discovery of Hebrew in Tudor England: a Third Language*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
- Komoróczy G. (sajtó alá rendezte és az utószót írta). *Énekek éneke. Károlyi Gáspár, a döbrentei kódex névtelenje, Heltai Gáspár, Bogáti Fazekas Miklós fordításában*. Budapest: Magyar Helikon, 1969.
- Lenhart, J. M. “Protestant Latin Bibles of the Reformation from 1520–1570: A bibliographical account” in *The Catholic Biblical Quarterly* 8,4 (1946), 416–432.
- Oeming, M. „Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?“ in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 95/2 (1983), 182–197.
- Pope, H. “The origin of the Clementine Vulgate” in *The Ecclesiastical Review* 45/4 (1911), 428–444.
- Spottorno, M. V. “The Textual Significance of Spanish Polyglott Bibles” in *Sefard* 62 (2002), 375–392.

-
- Staalduine-Sulman, E van. “Targum as Interpretation and the Interpretation of the Targum: Joel 2:12–14 in the Targum and Its Latin Translations of the Sixteenth Century” in *Svensk Exegetisk Årsbok* 83 (2018), 16–37.
- Szabó A. „A Vizsolvi Biblia lehetséges forrásai, a humanista latin bibliakiadások” in *Theológiai Szemle* 34/1 (1991), 45–48.
- Westcott, B. F. “Vulgate” in *Dr. William Smith’s Dictionary of the Bible*. Vol. IV. Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1881, 3451–3482.
- Witherington III, B. “Sola Scriptura and the Reformation: But which Scripture, and what Reformation?” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 60/4 (2017), 817–828.

SPINOZA'S HERMENEUTICS OF THE BIBLE

One can certainly maintain that Spinoza's Hermeneutics of the Bible is a "neglected masterpiece" similarly to his *Theological-Political Treatise* (TTP) as a whole that E. Curley famously called so. The reason behind this affirmation is that Spinoza's hermeneutics does not, or at least not to a relevant extent, appear in the handbooks of hermeneutics, biblical or general. At the same time, in the Spinoza-literature, an interest for the TTP has always been present, and it received a strong new impetus by the publication of Lagrée–Moreau's, Bartuschat's, and Curley's translations of the TTP.¹ A number of authors have continually discussed several aspects of Spinoza's interpretation of Scripture, mostly by way of drawing lines of influence between the "theological" parts of the TTP and traditional Jewish interpretations of the Bible on the one hand,² and diverse elements of the contemporary Dutch theological-political-philosophical context on the other. As a general conclusion of the relevant literature one can consider the view according to which Spinoza is "a real turning point, paradigm-shift in the history of the interpretations of the Bible. For him, the question is no more what precisely in Mount Sinai happened, what was the nature of the voice like, what precisely Moses, and what the people heard. Another question became relevant for him: how the text relating this history came into being and came down to us."³

My paper has a much narrower scope than that of the secondary literature on the TTP: it will not try to modify the general view about the place of the TTP in the Jewish and Christian traditions. It will only attempt to present Spinoza's hermeneutics of the Bible in its main lines mostly independently from what we know about Spinoza's philosophy in general. Instead of comparing it with the immanent philosophical discourse of his *Ethics*, we will refer to Augustine's hermeneutics on the one hand and that of Ricoeur on the other as promising points of orientation. The choice of Augustine hardly needs any explanation: his *On Christian Doctrine* has always been con-

¹ Spinoza: *Ceuvres III, Tractatus theologico-politicus; Traité théologico-politique* (Paris: PUF, 1999); Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat* (Hamburg: Meiner, 2018); Spinoza: *The Collected Works, Vol. II* (Princeton and Oxford: PUP, 2016).

² The prevalence of the Jewish background in the interpretations is quite understandable if we reflect upon the fact that Spinoza himself accentuated much more the Hebrew Bible / Old Testament than the New Testament. Cf. Walther 1995, Popkin 2006, Harvey 2010, Verbeek 2016.

³ Visi 2002, 86.

sidered the first Western classic of biblical hermeneutics. The choice of Ricœur as our contemporary point of orientation, however, seems to require at least a short explicative note. Ricœur has been apprehended and appreciated mostly as a “secular” philosopher of the theory of narrative identity active in several domains of human sciences from psychology to literary theory. He himself maintained that a separation must be made between his protestant (“Huguenot”) religious identity and his philosophical activities. Consequently, he became rather neglected as an interpreter of the Bible. In my view, however, this trend needs to be counterbalanced to a certain extent insofar as his philosophical-scholarly activities can well be regarded as preparatory steps on the long way that leads to a new understanding of the Bible free from dogmatic appropriations and distortions. What I wish to show is, on the one hand, that the obvious, undeniable opposition between Spinoza and Augustine becomes less obvious if we go into deeper layers. On the other hand, in my view, Ricœur’s sympathetic references to Spinoza in his dialogues with Changeux can well be transposed onto the domain of biblical hermeneutics, even if he himself did not explicitly mention the possible ramifications of his remarks for this domain.

Spinoza’s *Theological-Political Treatise* is an enigmatic *opus magnum*. Already at the very beginning, the reader is surprised when she sees a long subtitle emphasising the *political* aspect of the whole work⁴ followed by a *biblical* quotation as a motto, which to reconcile with the main tenets of the *Ethics* would not be an easy task.⁵ And if she has a look, afterward, at the thematic division of the chapters, she will see that it displays an inverse ratio of theology and politics: a three fourth of the 20 chapters treats theological issues, and only the last fourth of them deals with political topics, whilst even these chapters rely heavily on results of theological “discussions”. It is also surprising that the theological chapters start *in medias res*, as it were, with the treatment of complicated biblical issues such as the prophecy, “the calling of the Hebrews”, the divine law, and the miracles, without inserting in advance an investigation into the hermeneutical-methodological problems the solution of which is obviously presupposed by the discussion of such difficult and sensitive topics. Only in Ch. 7, the centre of the theological part of the treatise are we expressly given the basic outlines of the missing hermeneutics: “On the Interpretation of Scripture” as the title of the chapter says. The subsequent chapters develop thereupon topics more or less closely related to the hermeneutics of Ch. 7: the authorship of the books of the Old Testament, the definition of faith with principal propositions that are said to follow from it, and the “doctrines of universal faith”.

⁴ “Several discussions showing that the republic can grant freedom of philosophizing without harming its peace and piety, and cannot deny it without destroying its peace and piety.” (Spinoza 2016, 65)

⁵ “By this we know that we remain in God and that God remains in us, because he has given us of his Spirit.” 1 John 4:13. (Ibid.)

As was already mentioned, the aim of this paper is not to address the difficult questions that arise inevitably when one tries to grasp the unitary meaning of these fifteen chapters. Investigations into this circle of problems were already carried out by excellent interpreters. We do not even intend to discuss Ch. 7 as a whole, in which a long analysis and refusal of some essential theses of Maimonides is also included. Instead of this, we will focus on the hermeneutics proper presented by Spinoza in the first part of the chapter. It is on the basis of the treatment of this relatively short text that I will present Spinoza as a link between the past and the future of biblical hermeneutics exemplified by Augustine and Ricœur respectively.

Our starting point is Spinoza's *ex negativo* definition of the essence of religion that he identifies with love (*charitas*), in Curley's rendering "loving-kindness". It is Spinoza's own starting point as well, insofar as at the beginning of the presentation of his hermeneutics of the Bible he points out disagreement and hatred as the main motivation behind the distortion of Scripture to which he precisely wishes to put an end by virtue of a reconsideration of the principles of the interpretation of Scripture. If the wicked way of life of even the chief representatives of all the contemporary Christian denominations did not require legitimation by all means, mostly by attributing weird meanings to biblical passages, there would be no need to develop rules for the procedure to unearth the real teaching of Scripture.

[I]f men were sincere in what they say about Scripture, they would live very differently. [...] [T]hey wouldn't quarrel with such hatred; and they wouldn't be in the grip of such a blind and reckless desire to interpret Scripture and think up new doctrines in Religion. [...] those sacrilegious people who have not been afraid to corrupt Scripture in so many passages would have taken great care to avoid such a crime, and would have kept their sacrilegious hands away from those texts. (Spinoza 2016, 170; III/97 sq.)

Note that Spinoza presupposes in this passage the existence of a true biblical teaching, and also that it does not cause a principal problem to express it in a written text the adequate interpretation of which requires guidelines that should prohibit any arbitrary attribution of false meanings to the biblical passages. Precisely the presentation of such guidelines is the main objective of Ch. 7, whilst the basic presupposition of this enterprise is the concept of religion the opposite of which he denounces in these passages. Also, a surprising factor is his several positive references to the Holy Spirit traditionally identified with love but the reconciliation of which with Spinoza's other chapters and works is not so easy:

[A]mbition and wickedness have been so powerful that religion is identified not so much with obeying the Holy Spirit as with defending human inventions, so that religion consists not in loving-kindness, but in spreading dissension among men, and in propagating

the most bitter hatred, which they shield under the false name of religious zeal and passionate devotion. (Ibid.)

However, the situation is more complicated than the moral invective against the fallen human beings and their spiritual leaders – not unusual in the early modern period – let us suppose. A new target appears: Spinoza redirects the invective against the “theologian”, those people whose task would have precisely been to provide the believer with an impeccable text and an interpretation that hinders every distortion: they failed to produce these most important instruments, and it is due to this failure of theirs that he sees himself constrained to attempt to accomplish their task better than they were able to do. “To extricate ourselves from these confusions, to free our minds from theological prejudices, [...] we must treat the true method of interpreting Scripture [...]” (Spinoza 2016, 171; III/98)

And so it comes that the basic opposition for Spinoza becomes the one between the philosopher’s sane mind and the mind of the theologians influenced by prejudices that deteriorate their – and their followers’ – principles of life: incapable of leading a harmonious life they are doomed to turn continuously in opposite directions looking for always new idols by the help of which they hope to satisfy their worldly desires.⁶

As an ethically oriented philosopher who has a life guided by reason and intellect, from which it follows that for him, everything is conceivable, Spinoza considers it crucial to understand the spiritual bases of the ways of life of his fellow human beings laid down in the Bible, both as for the members of his former Jewish community and the members of his later protestant environment. It is, in fact, inevitable for him to have a fresh look at Scripture, because for him, becoming a professional theologian is a kind of indoctrination, having a mind filled with unfounded pre-judgments, prejudices in the way in which later Enlightenment thinkers would maintain and elaborate on this charge. Precisely on behalf of a renewed hermeneutics, Gadamer would eventually attempt to rehabilitate pre-judgment against the kind of philosophical hermeneutics of the Enlightenment which Spinoza is a precursor of together with Hobbes, La Peyrère, and Lodewijk Meyer among others.⁷ Although Spinoza is not a Cartesian in the strict philosophical sense, this thought pattern and project are parallel to the one Descartes hints at in the preface to the original Latin edition of his *Principles of Philosophy* addressed to the Princess Elisabeth of Bohemia. In this preface, he emphasises the advantages of not having her mind biased by studying scholastic philosophy taught at the universities of their age. Spinoza’s mind was unbiased in every possible sense: he did not have professional rabbinic education nor did he study philosophy or theology at a university. So what he did, corresponds perfectly to the introduction of a “paradigm

⁶ Cf. the Preface to the TTP.

⁷ Cf. especially Verbeek 2016.

shift" in Kuhn's sense *ante litteram*: an outsider, a layman, as it were, vindicates his rights to revise and rectify the traditional method of interpreting Scripture that he considers to have become distorted in the "sacrilegious" hands of the professional theological interpreters.⁸ He stands on the neutral line between the traditional and the modern approaches to Scripture: "For as long as we are ignorant of this, we cannot know anything with certainty about what either Scripture or the Holy Spirit wishes to teach." (Spinoza 2016, 171; III/90)

"Either Scripture or the Holy Spirit," says Spinoza. This bifurcation receives an ambiguous undertone already if we regard it in the light of the announced methodological revolution without undertaking a detailed comparison between the two concepts of God, that of the *Ethics* (*Deus sive Natura*) and the TTP. For to Spinoza's mind, the canonical text of Scripture has always, at each point of its history been the result of the editorial work of "theologians",⁹ and so there has never been an absolutely reliable text in which the "teaching of the Holy Spirit" could have been expressed adequately. And in this way, according to the logic of the proto-Enlightenment, an unprejudiced investigation into the exegetical-methodological principles of the reliable understanding and interpretation of the Bible must be carried out.

To extricate ourselves from these confusions, to free our minds from theological prejudices, and to stop recklessly embracing men's inventions as divine teachings, we must treat the true method of interpreting Scripture and discussing it. For as long as we are ignorant of this, we cannot know anything with certainty about what either Scripture or the Holy Spirit wishes to teach. (Ibid.)

To come to a step closer to Spinoza's paradigmatic new investigation, it is important to elaborate on the fact that the revolution of biblical hermeneutics applies a somewhat surprising instrument: Spinoza takes over a label and a methodological tool from Francis Bacon:¹⁰ "To sum up briefly, I say that the method of interpreting Scripture does not differ at all from the method of interpreting nature, but agrees with it completely." (Ibid.) Interestingly, this take-over is, in fact a reversal: originally, Bacon saw the research into natural phenomena as neglected compared to the research into the passages of Scripture. What he wanted the researchers to do was to redistribute their efforts: to inquire into the secrets of nature as much as it was usual to inquire into the secrets of Scripture. Spinoza, however, returned to the original setting with an important modification: he advocated a new approach in which what mostly counts is to

⁸ Although he was certainly aware of at least Hobbes' and La Peyrère's more or less philosophical interpretations of the Bible.

⁹ Not to speak of the translators, the "sacrilegious" hands of the copyists, later printers whose mistakes or misunderstandings were responsible for numerous variants of text.

¹⁰ As Verbeek rightly emphasises.

find the appropriate starting point and the right method instead of just increasing the quantity of research. He was convinced that the right method was the one employed in the investigation of nature, and so he decided to accommodate what Bacon outlined as the “new organon” of the science of nature, the method of induction together with the aid of tables organised in a special way. In his early methodological work *Treatise on the Improvement of the Understanding*, Spinoza made an experience with this kind of inductive methodology in what we can call a metaphysical theory of knowledge but this early experiment was not successful, and the work remained unfinished. This method must, however, have appeared to him as a promising candidate to provide the basis for the new “science” of the Bible, and so it became applied in the TTP to improve the understanding of “Scripture or the teaching of the Holy Spirit”.

For the method of interpreting nature consists above all in putting together a history of nature [*historia naturae*], from which, as from certain data, we infer the definitions of natural things. In the same way, to interpret Scripture it is necessary to prepare a straightforward history of Scripture and to infer from it the mind of Scripture’s authors, by legitimate inferences, as from certain data and principles.

The key term of “history”, *historia* must be understood correctly not to fail to grasp the real meaning of Spinoza’s reversal. For history’s meaning here is close to the meaning of the ancient Greek expression *ιστορια*, i.e. gathering all the accessible pieces of information concerning the object of research. Basically, it has no such temporal connotation as we are prone to attribute to it especially in the field of Biblical studies after the historical-critical method of interpretation of the Bible has become part of the scientific-scholarly establishment. For Spinoza “to prepare a straightforward history of Scripture” means roughly the same as “putting together a history of nature”, i.e. collecting all the relevant, accessible pieces of information and placing them under adequate headings of tables. Of course, in the case of Scripture, the temporal point of view will inevitably enter the domain of investigations insofar as the relevant pieces of information concern historical constellations in the modern temporal sense of history as well. So arguing, we will still be able to say that with Spinoza a type of historical method did become introduced, and since the way in which the groundwork for his “paradigm-shift” was laid down includes a critical aspect, one can still conclude that his analyses prefigure the method to become dominant from the 19th century onward.

Another important feature of Spinoza’s “paradigm shift” is the recurrent formulations through which it becomes evident that the accommodation of the method of *interpretatio naturae* to the *interpretatio Scripturae* was regarded by Spinoza as a particular kind of application of the *sola Scriptura* principle of protestant exegesis. Similarly to nature that can only be “interpreted” from within itself, so too, the interpre-

tation of Scripture must be based on itself. Let me quote two passages that underline this tenet.

For in this way everyone – provided he has admitted no other principles or data for interpreting Scripture and discussing it than those drawn from Scripture itself [*sola Scriptura*] and its history – everyone will always proceed without danger of error. He will be able to discuss the things which surpass our grasp as safely as those we know by the natural light. [...] this way is not only certain, but also the only way, (Ibid.)

So the knowledge of [...] almost everything in Scripture, must be sought only from Scripture itself (*ab ipsa Scriptura sola peti debet*), just as the knowledge of nature must be sought from nature itself. [...] Therefore, all knowledge of Scripture must be sought only from Scripture itself. (*Tota igitur Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet.*) [...] Therefore, the universal rule in interpreting Scripture is to attribute nothing to Scripture as its teaching which we have not understood as clearly as possible from its history. [...] (Spinoza 2016, 171 sq. / III/99)

Also when concluding and summarising the exegetical part proper, Spinoza reinforces his conviction that this kind of *sola Scriptura* method is the only right way to understand Scripture: “We’ve shown, then, the way to interpret Scripture, and at the same time demonstrated that this is the only way to find its true meaning with great certainty.” (178 sq. / III/105) It is highly instructive, at the same time, to reflect upon the argumentation Spinoza uses. It makes it clear again what we have tackled in the beginning: it is the basic religious controversies that stand in the background to the development of his exegetical method. He formulates in the first person plural his belonging to the protestant movement explicitly excluding both the Jewish and the catholic exegeses that both rely on authorities external to Scripture itself, i.e. “the Prophets themselves” and the Pope respectively.

Of course, if anyone has a certain tradition about this, or a true explanation received from the Prophets themselves (as the Pharisees claim), I concede that he is more certain of the meaning of Scripture. Similarly, if anyone has a High Priest who cannot err concerning the interpretation of Scripture (as the Roman Catholics boast). Nevertheless, since *we* cannot be certain, either of this tradition or of the authority of the High Priest, *we* also cannot found anything certain on these things. [...] So a tradition like that must be very suspect to *us*. (Spinoza 2016, 178 sq. / III/105; emphases added)

It is also important to notice what Spinoza allows and even prescribes to be used as a kind of Jewish tradition, namely the vocabulary of the Hebrew language. This concession is important insofar as it is in general not at all unambiguously accepted as part of what can be understood by the *sola* in the famous principle *sola Scriptura*. The Bible is obviously not self-explanatory in the sense of Euclid's *Elements of Geometry* or Spi-

noza's *Ethics* which he presented in geometric order precisely to create a Euclid-style self-explanatory ethical system. The words Scripture uses are not introduced by way of definitions, and so we just cannot dispense with the aid of the study of the linguistic tradition as an auxiliary discipline independently of the text of Scripture.

It's true that in our Method we are compelled to suppose that one tradition of the Jews is uncorrupted: the meaning of the words of the Hebrew language, which we have accepted from them. But though we don't doubt that tradition at all, we still doubt the tradition [about the meaning of passages in Scripture]. For it could never be to anyone's advantage to change the meaning of a word; but it could often be to someone's advantage to change the meaning of an utterance. (Spinoza 2016, 178 sq. / III/105)

Of course, this argument is somewhat tinted ideologically: the words of any language change their meanings more or less incessantly, independently of the profit anyone could draw from it. Nevertheless, the main thing remains beyond doubt: the basic pillar of any understanding and interpretation of Scripture is the firm knowledge regarding the meanings of the words that must include, we can add, the history of the changes of those meanings.

Accordingly, when Spinoza resumes the main precepts of his method of analysis of the history of Scripture, he mentions first the requirement of the study of the language in which its books were written:

First, it must contain the nature and properties of the language in which the books of Scripture were written, and which their Authors were accustomed to speak. [...] And because all the writers, both of the Old Testament and the New, were Hebrews, it's certain that the History of the Hebrew language is necessary above all others, not only for understanding the books of the Old Testament, which were written in this language, but also for understanding those of the New. For though they've been circulated in other languages, nevertheless they are expressed in a Hebrew manner. (Spinoza 2016, 173 / III/100)

As a matter of fact, what Spinoza has in mind when talking about the knowledge of the meanings of words is far more than just a linguistic issue. For he includes in it the knowledge of the objects the words typically used in Scripture refer to, such as animals, plants, habits of the different peoples, their political institutions, etc.: zoology, botany, cultural and political anthropology, etc.¹¹ Basically, all these domains of knowledge belong to the analysis of the "history" of Scripture that is primarily not historical but still has a historical component, insofar as all these factors were subject to changes during the centuries the events of which found their ways into the books of the Bible.

¹¹ Cf. Boros 2013.

The second most general precept includes again several subprecepts. The most general is the less problematic because it only repeats the rule of Baconian induction transposed from the interpretation of nature to the interpretation of Scripture: "Second, it must collect the sentences of each book and organize them under main headings so that we can readily find all those concerning the same subject."

One of the more specific issues put under this precept is the pair of clearness and obscurity of particular passages. It is of particular importance to emphasise that when addressing this issue Spinoza comes to talk about the role of reason in the process of rendering clear obscure passages. Contrary to the expectations arising from the fact that not only the thinkers of Enlightenment in general discredited pre-judgements but also Spinoza's closest friend Lodewijk (Ludovicus) Meyer,¹² he himself introduces and from time to time reinforces the difference between finding the *true meaning* of a scriptural passage, and affirming the *truth* concerning the issue referred to in that passage. According to him, discovering the true meaning is always the task of the possibly internal analysis of the history of Scripture itself.

Next, it must note all those [sentences] which are ambiguous or obscure or which seem inconsistent with one another.

When I call these sentences clear or obscure here, I mean that it is easy or difficult to derive their meaning from the context of the utterance, not that it is easy or difficult to perceive their truth by reason. For we are concerned only with the meaning of the utterances, not with their truth. Indeed, we must take great care, so long as we are looking for the meaning of Scripture, not to be predisposed by our own reasoning, insofar as it is founded on the principles of natural knowledge (not to mention now our prejudices). In order not to confuse the true meaning with the truth of things, we must seek that meaning solely from linguistic usage, or from reasoning which recognizes no other foundation than Scripture. (Ibid.)

One important thing good to be mentioned already here before coming back to it in other respects is that a possible meaning of the phrase "reasoning which recognizes no other foundation than Scripture" is the classical concept, according to which what we find obscure in one book we can make it clear on the basis of another passage in another book. In fact, we can interpret the Euclid-type books after this model: where we cannot understand a passage, we can always return to the definitions of its relevant terms, and so reveal the meaning of the original passage. Spinoza, however, clearly restricts the scope of this understanding in the case of the Bible:

As we've already shown, the Prophets disagreed among themselves in speculative matters, and their narrations of things were very much accommodated to the prejudices of each

¹² Cf. Walther 1995, Verbeek 2016.

age. So it is not at all permissible for us to infer or explain the intention of one Prophet from the clearer passages of another, unless it is established with the utmost clarity that they both favored one and the same opinion. (Spinoza 2016, 178 / III/104)

The all-important question behind this somewhat ambiguous passage is the one that concerns the existence of an overall unitary teaching, message of the Bible behind the great diversity of the texts contained in it. We will return to this question later when addressing the relationship between Spinoza and Augustine.

In any case, the final great precept also adds a factor to this complex problem. It emphasises the irreducibly singular nature of the life and character of the particular prophets and their respective books:

Finally, this history must describe fully, with respect to all the books of the Prophets, the circumstances of which a record has been preserved, viz. the life, character, and concerns of the author of each book, who he was, on what occasion he wrote, at what time, for whom and finally, in what language. Next, it must relate the fate of each book: how it was first received, into whose hands it fell, how many different readings of it there were, by whose deliberation it was accepted among the sacred books, and finally, how all the books which everyone now acknowledges to be sacred came to be unified into one corpus. (Spinoza 2016, 175 / III/101 sq.)

This is one of the decisive questions for any interpretation of the Bible: how “all the books [...] came to be unified into one corpus”, and what this status of their belonging to one corpus entails for the interpretation of their message or messages.

The question can also take the form of a query regarding the author or authors of the text. If the existence of a unitary message of a unitary corpus becomes dubitable, the existence and the identity of a unitary author also becomes, of necessity, dubitable. And so when our next quotation announces the timeliness of the investigation into the “intentions” of the author or authors, then howsoever it may pose the classical hermeneutical question concerning the *mens auctoris* it remains ambiguous if the expected answer is in plural or singular.

Once we have this history of Scripture, and have firmly resolved to maintain nothing as certainly the teaching of the Prophets unless it follows from this history, or is derived from it as clearly as possible, then it will be time for us to prepare to investigate the intentions of the Prophets and the Holy Spirit (*ad mentem prophetarum et spiritus sancti investigandam*). (Ibid. sq.)

Where the Latin formulates as *ad mentem prophetarum et spiritus sancti investigandam*, the meaning of the *et* can well be the linkage between two kinds of really existing beings (as expected traditionally) but also between, on the one hand, a number of really existing beings, i.e. the prophets, and, on the other, the symbolic unity construed a-

bove the level of the prophets in order to symbolise the moral teaching that alone is considered by Spinoza as unitary. This latter would harmonise not only with the philosophic style of the *Ethics* with its immanent God but also the accordingly ambiguous motto of the TTP we have quoted at the beginning.

This whole deliberation becomes even more relevant after the next step of Spinoza. Having established the method of the analysis of the history of the biblical texts and the world denoted by the texts tantamount to a detailed description of their properties, Spinoza distinguishes layers according to the grade of generality and classifies the properties described in the first step by way of referring them to these layers. The first layer will contain the most general properties and teachings as follows.

[...] the first thing we must seek from the history of Scripture is what is most universal, what is the basis and foundation of the whole of Scripture, and finally, what all the Prophets commend in it as an eternal teaching, most useful for all mortals. For example, that a unique and omnipotent God exists, who alone is to be worshipped, who cares for all, and who loves above all those who worship him and who love their neighbor as themselves, etc. Scripture, I say, teaches these and similar things everywhere, so clearly and so explicitly that there has never been anyone who disputed the meaning of Scripture concerning these things. (Spinoza 2016, 176)

It can be clearly seen that there is a bifurcation as regards the “most general things” within the process of interpretation as a whole. On the one hand, the “most general things” of the interpretation of nature concern solely theoretical issues, corresponding to the Spinozian concept of nature having no role in directing the way of life of particular human beings beyond those natural laws that relate to all kinds of beings. On the other hand, however, the layer of the “most general things” when we interpret Scripture contains solely those “things” that concern the ethical guidance of life founded on some basic religious rules. These “things” are so general that in the passage, the unicity of God is maintained without any qualifications in the direction of the triune way of conceiving God.¹³ This is in harmony with the teaching of the *Ethics* but in contrast with the generally accepted Christian teaching of the Holy Trinity. As in the case of the majority of the philosophical theologies in the 17th century, this Spinozian approach does not contradict a Socinian-Unitarian understanding of Scripture nor a Muslim or some ancient Graeco-Roman philosophical conceptions of God.

The other branch of the bifurcation is represented here in the basic statement concerning the theoretical knowledge of God that Spinoza excludes from the domain of the “most general things” taught by the prophets.

¹³ One is tempted to involve in the analysis the *Ethics* where we are given a definition of religion that comprises both the Jewish-Christian and the heathen religions. Cf. Scholium 1 to Prop. 37, Part 4. Spinoza 1985, 565.

But what God is, and in what way he sees all things, and provides for them – these and similar things Scripture does not teach explicitly and as an eternal doctrine.

On the contrary, we have already shown above that the Prophets themselves did not agree about them. So concerning such things we must maintain nothing as the doctrine of the Holy Spirit, even if it can be determined very well by the natural light. (Spinoza 2016, 176 / III/103)

In this passage, Spinoza refers once more to the Holy Spirit, i.e. the triune conception of God. Without going into the details of Spinoza's concept of God, what we can maintain with certainty concerning the Holy Spirit is that Spinoza considers it as the author behind the universal *ethical* teaching of Scripture without attributing to it a particular ontological status. As regards the theoretical knowledge concerning nature he does not build on it. He introduces the metaphorical concept of “natural light”, a concept well-known from the works of Descartes and the contemporary philosophers of the Cartesian tradition. This double authorship behind human knowledge lays the groundwork for the solution of Spinoza's chief concern, namely the relationship between theology and philosophy. Theology is based on the teaching of the Holy Spirit, and philosophy on that of the natural light. Without going into the details of this circle of problems, we won't bypass mention the suspicion that Spinoza's natural light could be given at least some of the domain of competence “officially” given to the Holy Spirit earlier. For he identifies the moral teaching with the “true virtue”, which is certainly not far from “natural light” as another name for a natural reason.

Once we rightly know this universal teaching of Scripture, we must next proceed to other, less universal things, which nevertheless concern how we ordinarily conduct our lives and which flow from this universal teaching like streams. Examples would include all the particular external actions of true virtue, which can only be put into practice when the occasion for them arises. Whatever is found to be obscure or ambiguous in the Texts about these things must be explained and determined according to the universal teaching of Scripture. But if we find any things which are contrary to one another, we must see on what occasion, and at what time, and for whom they were written. (Ibid.)

In fact, this is the best occasion to involve Augustine in a short comparison with Spinoza. His general idea concerning the interpretation of the Bible, as it is stated in his *On Christian Doctrine* is also to determine, first of all, what is to be taken as the general teaching of Scripture. This is the main subject-matter of part 1 of that work. We owe to this part the extensive treatment of Augustine's concept of love with his well-known *ordo amoris*. Howsoever it may be, at least on the surface, there is an obvious opposition between him and Spinoza, as we have mentioned. First, Augustine believes the whole Scripture was written by human authors inspired by the Holy Spirit conceived onto-theologically as a person within the Trinitarian concept of God. For this reason, second, the truth of the whole text is warranted by the transcendent authority of the Holy Spirit, as the third person of the triune God. So, third, we only need to investi-

gate the meaning of passages where they are obscure, and there is no alternative source and criterion of truth that could be applied to the affirmations of Scripture.

As for Spinoza, as we have seen, Scripture is, first of all, a human document the parts of which were written by human authors called prophets and some other persons. This document is a text that had undergone several editorial processes, selections, and translations with the result that it is virtually impossible to identify the original text. By contrast, for Augustine, it was sufficient to refer to the judgement of the most important *ecclesiae* to become convinced about which texts were to be taken as authoritative, whereas for Spinoza, to establish a somewhat reliable text we had to consult the Hebrew grammar and vocabulary.

This difference between them is indisputable. However, if we go behind this surface, we can see traits of some parallelism.

As regards the obscure passages, Augustine also recommended an analysis of the texts quite similar to what Spinoza recommended as the analysis of the "history" of the texts. He was even more explicit about these analyses than Spinoza. As for the unity of the teaching of Scripture, it is true that Augustine did not seem to restrict the use of other texts from Scripture in case of difficulties that occur in understanding an obscure passage. Nevertheless, it does not necessarily follow from this that there is a categorical opposition between him and Spinoza in this respect. For Augustine, the short form for the main teaching of Scripture is that one must love God – who is love himself – above all, and Spinoza also mentions this commandment as the "most general thing" that we find in Scripture, and that can and must be used to understand obscure passages from any parts of Scripture. Again: it is true that Spinoza differentiates between moral and theoretical knowledge, and he confines the scope of the teaching of Scripture to the moral domain. However, we must not ignore that Augustine was not much bothered with the problems of theoretical explanation of worldly processes: the everyday experience of the processes of nature was, on the one hand, much the same as that of the authors and editors of the Bible, and, on the other hand, no serious alternative system of explanation was offered to call into question both, as was the case in the age of Spinoza.

As for the promised comparison of Spinoza with Ricœur, the situation is even more complex than in the case of Augustine, insofar as Ricœur was not only interested in the explanation of worldly processes by theoretical constructs alien from the everyday experience but also cultivated the worldly-scientific explanation of all sorts of texts the Bible included in the first place. And as he has emphasized several times, it was *in spite of* all that we can know about these texts by way of scholarly analyses that he insisted on the divine origin and existential and theological relevance of Scripture *not* based on a quasi-psychological theory of "in-spiration" by the Holy Spirit construed in an "onto-theological" manner. So I would maintain that when we compare Ricœur and

Spinoza, we can see a kind of parallelism at least on the surface. The big question is, however, whether or not we can apply to Spinoza Ricœur's believing in the Christian God "in spite of...". On the surface certainly not. What we can call into consideration, as it were, entering into deeper layers is Ricœur's refusal of the traditional theodicy as the apex of "onto-theology" by virtue of his reference to the Eternal's rejoinder to Job's complaints: "Where wast thou when I laid the foundations of the earth?" (Job 38:4, King James version). Ricœur's "belief after religion" is an "in spite of..." belief without accusation and consolation. Is it not parallel to the way Spinoza refuses to take seriously the question of theodicy in the appendix to Part 1 of the *Ethics*?

But to those who ask "why God did not create all men so that they would be governed by the command of reason?" I answer only "because he did not lack material to create all things, from the highest degree of perfection to the lowest;" or, to speak more properly, "because the laws of his nature have been so ample that they sufficed for producing all things which can be conceived by an infinite intellect" (as I have demonstrated in P[rop.] 16). (Spinoza 1985, 446)

And *in spite of* this refusal of the question of theodicy instead of answering it, Part 5 of the *Ethics* demonstrates the necessity of our loving God without the expectation that he returns this love. But to explore further such a parallel structure would require another, much longer paper.

BIBLIOGRAPHY

- Spinoza: *Œuvres III, Tractatus theologico-politicus; Traité théologico-politique*, Paris: PUF, 1999.
 — —: *The Collected Works, Vol. I*, Princeton: PUP, 1985.
 — —: *The Collected Works, Vol. II*, Princeton and Oxford: PUP, 2016.
 — —: *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg: Meiner, 2018.
 Boros, Gábor: „Spinoza als Wissenssoziologe – Soziologie des göttlichen Wissens“, in: *Orpheus Noster* 5 (2013), 51–61.
 Harvey, Warren Zeev: "Spinoza on Ibn Ezra's 'secret of the twelve'", in: Melamed, Y. Y. – M. A. Rosenthal (eds): *Spinoza's Theological-political Treatise: a Critical Guide*, Cambridge: CUP, 2010, 41–55.
 Popkin, Richard, E.: "Spinoza and Bible-Scholarship", in: Garrett, Don (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: CUP, 2006, 383–407.
 Verbeek, Theo: *Spinoza's theological-political treatise: exploring 'the will of God'*, New York: Routledge, 2016.
 Visi, Tamás: „A Teológiai-politikai tanulmány judaisztikai vonatkozásai“, in: Benedictus de Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Budapest: Osiris, 2002, 377–393.
 Walther, Manfred: „Biblische Hermeneutik und historische Erklärung: Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza über Norm, Methode und Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung“, in: *Studia Spinozana*, 11 (1995), 227–300.

Zoltán PRANCZ

BIBLICAL HERMENEUTICS IN PASCAL'S *PENSÉES*

I. INTRODUCTION

The interpretation of *Pensées* – and within that, Pascal's biblical hermeneutics – allows for numerous avenues of approach. A subset of which is formed by those approaches which attribute particular significance to Pascal's work in mathematics and the natural sciences. In our study, we'd like to join this direction and tackle our subject through Pascal's ground-breaking mathematical discovery: Probability theory.¹

The 236th ² fragment sort of acts as the framework of our thesis: "According to the doctrine of chance, you ought to put yourself to the trouble of searching for the truth: for if you die without worshipping the True Cause, you are lost. »But« say you, »if He had wished me to worship Him, He would have left me signs of His will.« He has done so; but you neglect them. Seek them, therefore; it is well worth it."³ God's possible signs and surveying their probabilities: these two concepts are the cornerstones of a consistent analysis of Pascal's apologia. The Bible, as the primary and authentic source of God's signs comes into focus, alongside which obviously Pascal's biblical hermeneutics and some specific biblical interpretations of his, respectively. In short: in Pascal's initiative it is the Bible and its interpretation that gives the input to probability calculation.

Pascal's personal motivation – supported by arguments of universal validity – to search for God's signs along researching the Bible itself is perhaps contained most concisely within the 169th fragment: "Despite these miseries, man wishes to be happy, and only wishes to be happy, and cannot wish not to be so. But how will he set about it? To be happy he would have to make himself immortal; but, not being able to do so, it has occurred to him to prevent himself from thinking of death." Thus, from the undeniable desire for happiness and the inevitable reality of death comes forth that force of nature which forces man either in the direction of meritorious search for God,

¹ For a more detailed exploration, supported by biographical, contemporary-, philosophical- and science history data and professional literature references see: Prancz, Zoltán. *From Probability to Certainty. Can Pascal's Pensées be resolved?* (Budapest: Oltalom Foundation, 2012).

² In our study we are using Brunschvicg's numbering system of the fragments.

³ Translation: W. F. Trotter (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002)

or in the direction of intentional distraction from the inherent misery via entertainment as Pascal meant it. He chose the former, which is why we can talk about Pascal's hermeneutics in the first place (both in the narrow sense of the word as the rules and methods of the biblical interpretation, as well as in the sense of concrete biblical interpretations).

2. PASCAL'S RELATIONSHIP TO SCRIPTURE, HIS PRINCIPLES OF BIBLICAL INTERPRETATION AND CRITICISM OF TRADITION

Reading *Pensées* it can be factually established that Pascal is quoting, paraphrasing, explaining, or covertly alluding to the Bible in a substantial fraction of his fragments. According to Philippe Sellier's estimation, at least a quarter of the fragments are either directly or indirectly connected to the exegesis⁴ of Scripture. In essence, we can agree with H  l  ne Michon's assertion that the entire apologia is about revelation.⁵ Pascal, according to his older sister Gilberte, was so deeply involved in researching Scripture that he could almost recite it.⁶ He went as far as researching the text in their original languages. It tells a lot about Pascal's approach to the Bible that he refused to accept translations as primary interpretations, and that he made thoroughness historical and philological research which is illustrated, for example by fragment 632.

Reaching for the original sources of Christianity, and the depth and intensity of his research is an important marker in the sense that, for Pascal, the readily available traditional Christian doctrines – projected at him by the religious culture of his time – was unsatisfactory in quenching his thirst for knowledge. The ever-growing presence and acceptance of atheism from the 17th century also played a pivotal role in his attitude towards his research. Essentially, with his existential dread Pascal is between the two poles of the intellectual world. On the one hand, Pascal is faced with atheism which is progressive, but incapable of offering a satisfactory and meritorious solution for the innate misery of man – especially death. On the other hand, traditional religion, incapable of offering a satisfactory and meritorious answer to the intellectual challenge of atheism. Pascal, confronted by both the hopelessness of the humane and worldly and the inadequacies of religious schemes, is awoken to a radical need to innovate and reform, much like the free thinkers, who drastically rejected religious schemes alto-

⁴ From: Wetsel, David. "Pascal and holy writ", in Nicholas Hammond, ed. *The Cambridge Companion to Pascal* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 162.

⁵ *L'Ordre du c  ur. Philosophie, th  ologie et mystique dans les Pens  es de Pascal* (Paris: Honor   Champion, 2007), 139.

⁶ Madame P  rier, Gilberte. „Fiv  rem, Blaise Pascal” [“My brother, Blaise Pascal”], in Tam  s Csabai, ed. *Blaise Pascal: A korai kereszt  nyek   szevet  se a mai kereszt  nyekkel* [Blaise Pascal: Comparison Between Christians of Early Times and Those of Today] (Fels  rs: Aeternitas, 2005), 100.

gether. However, he only sees the opposite strategic direction viable to resolve his issue: re-read the Bible and re-interpret it.

In Pascal's relationship to the Bible, it is a matter of essential importance that he didn't consider it as some object of devotion. Quite the contrary, he didn't consider it as a definitive divine revelation, but a *possible* divine revelation, as it proclaims itself to be and factually it is the original source of Christianity and its most original self-definition, which is tangible and empirically researchable. Furthermore, it can be logically assumed that in the case that Christianity is truly of divine origin, then the proofs of such can be found within. Francis Coleman also points out that Pascal refused the principle of authority when approaching the Bible, and wasn't prejudiced towards it as divine revelation.⁷ We can conclude by saying that for Pascal, the divine nature of Scripture was a working hypothesis to be verified.

Pascal's relationship to Scripture can also be contrasted with a typical suggestion of Descartes. He categorically denounces apologetics based on the Bible, on the principle that it is circular reasoning. As he writes, we must believe in the existence of God because the Bible teaches so, and we must believe the Bible, because we received it from God.⁸ Pascal in contrast tries to show that Scripture has its own reasoning and holds in itself its convincing power and doesn't necessitate the preliminary acceptance of religious dogmatism and principle of authority. "The more I examine them [the books of the Bible – Z.P.], the more truths I find in them" – he writes for example in his 737th fragment.

Pascal's Bible research isn't without a critical aspect. In many fragments he raises the problem of contradiction, and it is believed that if he had been able to complete his work he would have dedicated an entire section to explore that issue.⁹ He also adamantly denounces determination stemming from cultural circumstance or being born into it.¹⁰ According to him, the spirit of Christianity must be grounded beyond tradition. "As Jesus Christ remained unknown among men, so His truth remains among common options without external difference." – we can read in the 789th fragment for example.¹¹ In *Pensées* Pascal confronts both Jansenism, the basis of his Christian dogmatic background and St. Augustine, the main authority on Jansenism. His apologia

⁷ *Neither angel nor beast. The life and work of Blaise Pascal* (New York and London: Routledge & Kegan Paul, 1986), 173.

⁸ *Meditations on First Philosophy* (Budapest: Atlantisz, 1994), 7.

⁹ Relating to the possible interpretations owing to the contradictions, Pascal's perspective understanding of justice, as well as the relevant figuration-principle, and interpreting the Bible as a cipher, see for example: Pavlovits, Tamás. *What is a man in infinity? Pascal-interpretations*. (Budapest: Gondolat, 2014).

¹⁰ For example, 615. We must also mention that in his apologia, Pascal is also considering other religions and cultures, see: 226., 589–601., 619., 693.

¹¹ Cf. 256.

is at once defence and renewal of faith. We have to agree with Kolakowski, according to whom Pascal intended to write a universally valid apologia of the whole of Christianity.¹² Thus we have to approach his biblical hermeneutics and biblical interpretations with this perspective in mind. The stakes of Pascal's intellectual struggle are life and death. The occasionally fish-blooded statements of religion and Christianity of the commentaries do not reflect the glowing, monumental aspiration found within *Pensées*.

The fundamental principles of Pascal's biblical interpretation – beyond those already mentioned – are elucidated in further important fragments. “[T]o understand Scripture, we must have a meaning in which all the contrary passages are reconciled.”¹³ – the overarching principle, which is at once the paramount logical criteria for Scripture's divine inspiration, since if the one God is truly behind all of the various biblical authors, then they must be in accordance with each other.¹⁴ Similarly, the 900th fragment is to be considered as another fundamental principle: “He who will give the meaning of Scripture, and does not take it from Scripture, is an enemy of Scripture.” This declaration, taken from Augustine, is also based on the Bible's divine inspiration. The basic orientation of Pascal's biblical interpretation – or to use our previous terminology: working hypothesis –, with its own unusual quirks in tow, is akin to the principle of “sola Scriptura” (as in “Scripture stands to reason for itself”).

To conclude our chapter, we must emphasise again the rediscovery and reinterpretation of primary sources, in connection with the exegesis program unfolding in *Pensées*. In light of that, we are also only proceeding correctly in analysing the fragments if we don't rely on prejudices based on religious clichés, but rather by closely observing Pascal's own biblical interpretations.

3. A PROBABILISTIC APPROACH TO SCRIPTURE

In this chapter we shall give an overarching introduction to the significance of Probability theory spearheaded by Pascal, in both the context of 17th century epistemology as well as interpreting Scripture.

The epistemological discourse of the 17th century is in some respect characterized by the “all or nothing”¹⁵ nature of cognition.

One of the two opposing sides of this intellectual dipole is radical scepticism, the “nothing” branch of cognition, which typically ends in epoché, the suspension of

¹² *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*. (Budapest: Európa, 2000), 308.

¹³ 684.

¹⁴ Cf. John 10:34; 1 Corinthians 14:32; 2 Peter 1:21 etc.

¹⁵ Westbury's fitting expression. “The Theory of Probability”, in John Brockman, ed. *The Greatest Inventions of the Past 2000 Years*. (Budapest: Vince, 2001), 56.

judgement. Originating in the philosophy of antiquity, through Montaigne, it has a significant effect on the thinkers of the century.

The pole representing “all” postulates the possibility of gaining absolute knowledge, in search of the geometric ideal of exact knowledge (Pascal names the representatives of this school of thought dogmatists).

An illustrative example of incorporating both poles into the same argument is Descartes' *Discourse on the Method*, in which the author uses radical scepticism – albeit only as a methodological springboard – to reach an all-conquering scientific vision utilizing perfect insight.

Probability theory, or probable knowledge positions itself in the middle of these epistemological poles. In the problem-riddled effort of consistently realizing their views, the two extremes bumped into the inevitability of *probability*, however, due to its inherent subjective nature, usually both extremes fostered antipathy towards the concept of probability. Pascal, by discovering and describing probability theory – we are talking about the beginnings of a now incredibly complex mathematical discipline – placed probability as intermediate knowledge on exact foundations. Thereby he introduced a revolutionary innovation to the “all or nothing” epistemological discourse. Probability theory, for one, achieves the geometric ideal of certainty because the determination of probability is now based on a foundation of exact mathematics. For two, probable knowledge isn't certain, it is merely – as its name suggests – only probable to a certain degree.

Pascal also reassesses the concept of rationality: „Now when we work for to-morrow, and so on an uncertainty, we act reasonably; for we ought to work for an uncertainty according to the doctrine of chance, which was demonstrated above.”¹⁶ At the same time he brings faith into the limelight as a necessary phase of gaining knowledge, which counts as rational within this context. After all, no matter how high the probability of a given thing is and proven through infallible mathematics, it is still incapable of reaching absolute certainty. Through faith, one may extend probability to reach certainty: “[...] man without faith cannot know the true good, nor justice.”¹⁷ Through all of this, the following epistemological formula seems to emerge from Pascal's fragments and his other various scientific works on Probability theory:

$$\text{KNOWING} = \text{PROBABILITY} + \text{FAITH}$$

It is important to note that the above formula is of universal validity: it applies equally to scientific knowledge, as well as the affairs of the mundane, or even to Christianity,

¹⁶ 234.

¹⁷ 425.

and within that, grasping of the Bible's messages.¹⁸ About the picture that begins to emerge from *Pensées* we can say that the Christian faith methodologically appears to be a certain case of our faiths. Faiths that permeate all the different aspects of our lives, however, Christian faith is special and the most important one of these. Pascal thus simultaneously approached Christianity as knowing and as a question of probability.

With this approach Pascal similarly denounces the attempts at proving God, as well as the ideologies – proclaiming the incompatibility of cognition and faith – that attempt to banish rationality from Christianity (including both sentimental religiousness and atheism). In other words, he exhibits the organic union of rationality and faith: „We have an incapacity of proof, insurmountable by all dogmatism. We have an idea of truth, invincible to all scepticism.”¹⁹

4. THE APPEARANCE OF BIBLICAL HERMENEUTICS IN THE WAGER

The wager-argument is among the most well-known and most controversial parts of *Pensées*. Pascal offers a special wager with regards to the existence of God in one part of the 233rd fragment. His argumentation drew major criticism from more thinkers. Pascal, however, makes a concise reference to Scripture, which seems to have evaded the attention of his critics. Contrasting this concise reference with the criticism offers an excellent opportunity to demonstrate just how central of a role the Bible plays, and what peculiarities characterize the biblical interpretation of Pascal's apologia, and how probability calculation relates to this. All of which puts the entire wager into a different light, as well.

The basic question of the wager is as follows: “[...] »God is, or He is not.« But to which side shall we incline? Reason can decide nothing here. There is an infinite chaos which separated us. A game is being played at the extremity of this infinite distance where heads or tails will turn up. What will you wager?” By summoning a game of chance, the question of God's existence is put into a probabilistic context from the get-go agnostically attributing an initial 50–50 percent chance to each possibility being true.

The argumentation itself is as follows:

„Let us weigh the gain and the loss in wagering that God is. Let us estimate these two chances. If you gain, you gain all; if you lose, you lose nothing. Wager, then, without hesitation that He is. »That is very fine. Yes, I must wager; but I may perhaps wager too much.« Let us see. Since there is an equal risk of gain and of loss, if you had only to gain

¹⁸ Cf. 922.

¹⁹ 395. Cf. 243., 244. See also “God that hides” taken from Isaiah 45:15 and Pascal's thoughts on the matter e.g., 194., 242., 288., 556., 557., 585.

two lives, instead of one, you might still wager. But if there were three lives to gain, you would have to play (since you are under the necessity of playing), and you would be imprudent, when you are forced to play, not to chance your life to gain three at a game where there is an equal risk of loss and gain. But there is an eternity of life and happiness. [...] a chance of gain against a finite number of chances of loss, and what you stake is finite. It is all divided; wherever the infinite is and there is not an infinity of chances of loss against that of gain, there is no time to hesitate, you must give all. [...] And so, our proposition is of infinite force, when there is the finite to stake in a game where there are equal risks of gain and of loss, and the infinite to gain. This is demonstrable; and if men are capable of any truths, this is one.”

The Wager argument is made clearer if its structure is presented in a table:

Option	Wager	Consequence	Severity of Loss
God exists	God exists	“Eternity of life and happiness”	0
	God doesn't exist	<i>The loss of eternal life and happiness</i>	∞
God doesn't exist	God exists	“You will be faithful, humble, grateful, generous, a sincere friend, truthful.”	0
	God doesn't exist	<i>Perhaps you will have poisonous pleasures, glory, and luxury</i>	0

As we can see, the only problematic combination is in which we wager that God doesn't exist, but in fact he does. This is the only one which results in infinite loss. The conclusion follows that it is correct to bet on the existence of God, because in that situation neither combination incurs a loss.

The initially seemingly profane argumentation evoked radical criticism from such prestigious philosophers, as for example Voltaire and Nietzsche, or the more contemporary ones, such as Leszek Kołakowski, Richard Dawkins and Imre Kertész. The sum of these reviews is that one cannot attain real faith as a result of, as it were, a utilitarian consideration of the possible consequences of faith or faithlessness, that is prompted by either some reward in view or the fear of possible punishment. Are these criticisms well-founded?

On the one hand, Pascal gets ahead of criticism, by making his imaginary conversation partner in the fragment claim that he cannot believe: »Yes, but I have my hands tied and my mouth closed; I am forced to wager, and am not free. I am not released, and am so made that I cannot believe. What, then, would you have me do?« True. But at least learn your inability to believe, since reason brings you to this, and yet you cannot believe.

On the other hand – and with respect to our topic, more importantly – it can be established that the criticism focuses on the consequences of the wager of God’s existence. However, in the 233rd fragment, there lies next to the consequences another, less recognized dimension: the probability, that is to say the probability of materialization of those consequences and the existence of God, respectively.²⁰ A tiny but exceedingly important detail draws our attention to the dimension of probability: “I confess it, I admit it. But, still, is there no means of seeing the faces of the cards?” – asks Pascal’s imaginary conversation partner desperately. The question refers to the introduction of the wager, a simple gamble of “heads or tails”²¹, and it certainly expresses the notion of whether the initially agnostic 50-50% chance of God’s existence could be made more specific. Pascal’s answer – left unfinished as but a note – is as follows: “Yes, Scripture and the rest, etc.” In light of the already quoted 234th and 236th fragments, it seems clear that the probability in question can be specified through Scripture as the primary source of God’s signs, and applying Probability theory to them allows us to demonstrate the convincing nature of its greatness. In other words, we could say that from behind the game of the wager, Pascal’s program of searching for God emerges.

All of that puts the awakening of faith into new light. Faith can awaken within us by gaining knowledge of God’s signs as well as the probabilities of the Bible’s teachings, and not as a result of a utilitarian evaluation of the consequences – the reward and the punishment.²²

“So then faith cometh by hearing, and hearing by the word of God.”²³ – we quote Romans 10,17 as a biblical parallel and summary to this mathematized apologia.

5. “GOD’S SIGNS” – A LOOK AT PASCAL’S SOME CONCRETE BIBLICAL INTERPRETATIONS

The “signs”, or “God’s signs” are a recurring notion of *Pensées*. We’re talking about signs which – presumably – a God in hiding has given off. When Pascal is talking about searching for God’s signs, it follows that he’s thinking about hypothetical divine signs, since it is precisely the uncovering of the probability hiding within them could lead to realizing the reality of God, while also leaving space for the possibility of doubt.

²⁰ To reconstruct the veiled idea in the fragmented text of the 233rd fragment, we may use the fundamental formula of modern risk assessment: RISK = CONSEQUENCE × PROBABILITY.

²¹ With respect to this expression, we must correct the English official translation, as in the original French text, there is no mention of playing cards, but rather the player peers behind the *game* itself, which makes the reference to the game of ‘heads or tails’ obvious.

²² Of the analysts of the 233rd fragment, we can refer to Jon Elster, who makes a point to recurrently mention the coupled nature of probability and faith, although within the framework of a concept that differs from ours, see: “Pascal and Decision Theory”, in Hammond, ed. (2003), 58., 67.

²³ From the King James Version.

Many fragments contain a categorical sorting of God's signs – or proofs in a broader sense of the Christian religion.²⁴ The closest to complete – but not the complete – assortment is found within the 289th fragment (which, by the way, widely supports the previously discussed concept of faith awakening through the effects of probabilistic thinking, as well):

“Proof. – 1. The Christian religion, by its establishment, having established itself so strongly, so gently, whilst so contrary to nature. 2. The sanctity, the dignity, and the humility of a Christian soul. 3. The miracles of Holy Scripture. 4. Jesus Christ in particular. 5. The apostles in particular. 6. Moses and the prophets in particular. 7. The Jewish people. 8. The prophecies. 9. Perpetuity; no religion has perpetuity. 10. The doctrine which gives a reason for everything. 11. The sanctity of this law. 12. By the course of the world. Surely, after considering what life is and what religion is, we should not refuse to obey the inclination to follow it, if it comes into our heart...”

The topics as named here often appear as the categorical headline of the fragments detailing them. According to the closing line of the 194th fragment, Pascal planned in a specific order to discuss the above signs.

The confines of our study only allow for a brief and partial examination of Pascal's specific biblical interpretations. We tried to select a few of his less commonly known and more nuanced ones.

5.1. THE PROPHECIES

Researching and explaining biblical prophecies occupies a prominent and central role within Pascal's biblical interpretations. “But I see that Christian religion wherein prophecies are fulfilled; and that is what every one [other religion – Z.P.] cannot do.” – he writes in the 693rd fragment, attributing to prophecies, the most poignant argument verifying Christianity.²⁵ The fundamental principle of prophecies as arguments is that events prophesized, which then came true, testify to divine precognition.

Of the numerous prophecies discussed in fragments, most are dedicated to the prophecy found within Daniel 9,24-27.²⁶ The prophecy is the following:

“Seventy weeks are determined upon thy people and upon thy holy city, to finish the transgression, and to make an end of sins, and to make reconciliation for iniquity, and to bring in everlasting righteousness, and to seal up the vision and prophecy, and to anoint the most Holy. Know therefore and understand, *that* from the going forth of the commandment to restore and to build Jerusalem unto the Messiah the Prince *shall be* seven

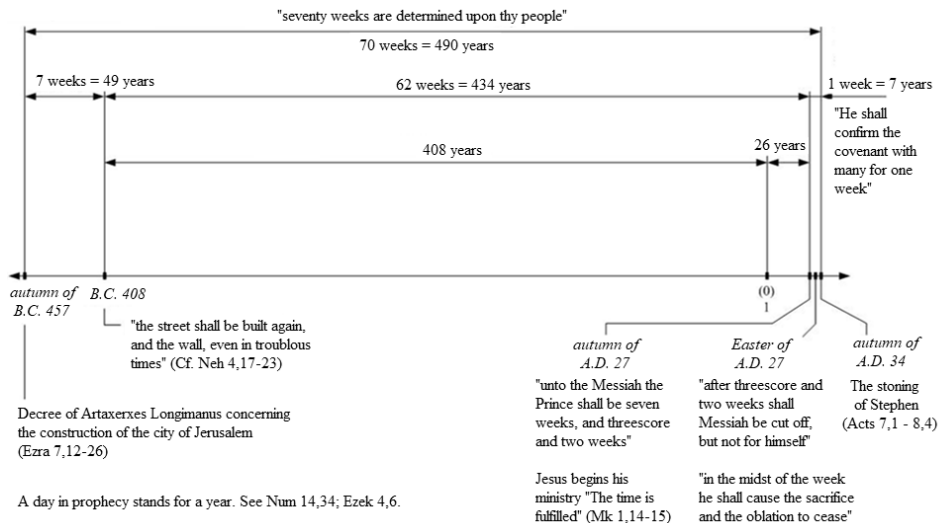
²⁴ See 290., 602., 822., 844.

²⁵ See also 706.

²⁶ See 617., 670., 692., 708–709., 722–724., 738., 757–758.

weeks, and threescore and two weeks: the street shall be built again, and the wall, even in troublous times. And after threescore and two weeks shall Messiah be cut off, but not for himself: and the people of the prince that shall come shall destroy the city and the sanctuary; and the end thereof *shall be* with a flood, and unto the end of the war desolations are determined. And he shall confirm the covenant with many for one week: and in the midst of the week he shall cause the sacrifice and the oblation to cease, and for the overspreading of abominations he shall make *it* desolate, even until the consummation, and that determined shall be poured upon the desolate.”²⁷

Other than Pascal, the prophecy has been interpreted numerous times from the era of early Christianity to the post-reformist movements (among which for example Sir Isaac Newton), deciphering the time of the appearance and death of the Messiah as well. The following graph illustrates one possible reconstruction of Pascal’s interpretation.



5.2. JESUS CHRIST: THE FRIGHTENED GOD

Jesus Christ is present in the fragments describing the signs of God in a multitude of aspects – for example as the one performing miracles, or the subject of allegories and prophecies, or as the one who came back from the dead. In these cases, the divine sign naturally follows from the transcendental nature of the sign. However, we’d like to point your attention towards a more nuanced and less obvious sign, one, which curiously testifies to Jesus’s divine nature through highlighting his human condition, and attributing one of, if not the most human peculiarity to him: fear.

²⁷ From the King James Version.

“Jesus prays, uncertain of the will of His Father, and fears death; but, when He knows it, He goes forward to offer Himself to death.” – we read in the 553rd fragment, cathartically portraying Jesus’s spiritual agony on the eve of his crucifixion. (This and the similar fragments are based on Mark 14,33: “[...] and began to be deeply distressed and troubled.”²⁸) How can it be a sign—that Jesus is afraid in this situation, in other words, that he reacts in the same way as any ordinary human would?

Pascal’s answer is again fragmented, and can mainly be reconstructed by using the referenced passages in Scripture. With this, the divine sign gleams on two separate fronts.

Firstly, it shows itself in that Jesus Christ defeats his dread: he doesn’t collapse under the weight of the sins of all the world, doesn’t reject his redemptive sacrifice for humanity. The evangelists “make Him, therefore, capable of fear [...] and then altogether brave.”²⁹ Within the superhuman performance of the human Jesus Christ, divine presence is manifested.

Secondly, the sheer uniqueness and greatness of the idea of the God that turned human testifies to a divine origin. The fundamental principle of the Bible passage referenced by Pascal here is that the self-sacrificial Messiah – who took humanity’s sins upon himself – although a divine person, must share in the existence of humanity, for it is the only way that his salvation can be authentic. As a framework of the passages of Scripture that are relevant to the above, we can quote Hebrews 4,15: “For we have not an high priest which cannot be touched with the feeling of our infirmities; but was in all points tempted like as we are, yet without sin.” The 800th fragment’s purposeful questions undeniably refer to God, as the source of the inspiration with which the Messiah’s dread was described: “Who has taught the evangelists the qualities of a perfectly heroic soul, that they paint it so perfectly in Jesus Christ? Why do they make Him weak in His agony? Do they not know how to paint a resolute death? Yes, for the same Saint Luke paints the death of Saint Stephen as braver than that of Jesus Christ.”

5.3. THE SINCERITY OF THE JEWS AND THE PERSONAL CHARACTER GROWTH OF THE APOSTLES

In *the sincerity of the Jews* the self-criticism is the divine sign that biblical authors used to depict themselves or their own nation.

Although “The sincerity of the Jews”, as a title, is only held by two short fragments, Pascal’s assumption is based on numerous and consistent biblical descriptions. The 631st fragment firmly pulls the de-heroization of the chosen people through the passages of the Old Testament into focus. “Sincerity of the Jews. – They preserve lovingly and carefully the book in which Moses declares that they have been all their life un-

²⁸ For the sake of ease of understanding, this passage comes from the New International Version of the Bible, as the – usually reasonably understandable – King James version “[...] and began to be sore amazed, and to be very heavy” is a little outdated and a bit too cryptic to comprehend.

²⁹ 800.

grateful to God, and that he knows they will be still more so after his death; but that he calls heaven and earth to witness them and that he has taught them enough.” Similar passages form a long line of examples that demonstrate and testify to a worldview that far surpasses and exceeds the confines of simple national sentiment. The above-mentioned demonstration puts the general fallibility of mankind into the limelight. Pascal, in the 868th fragment – by quoting James 5,17 – is also refuting objections such as: “They were saints, say we, they are not like us.”³⁰

The sincerity – in the Pascalian sense of the word – of the Jews is the basis of the second topic mentioned in the title of this chapter: the depiction of the personal character growth of the apostles. The personal character growth of the apostles is indeed remarkable in the various New Testament writings. During the three years spent with Jesus in the gospels, they – the apostles – turn up with the most ordinary of weaknesses. Following the resurrection of Christ, however, a significant change occurs in the behaviour of the apostles. They suddenly bravely stand their ground, with clear words and complete convictions they spread the gospel which they have deeply understood by this point, neither imprisonment nor setbacks discourage them, and ultimately even willingly accept martyrdom. Pascal draws the following conclusions regarding the resurrection and its results: “While Jesus Christ was with them, He could sustain them. But, after that, if He did not appear to the, who inspired them to act?”³¹

5.4. THE STYLE OF THE GOSPEL

The fundamental principle of the fragments connected to this is that the divine nature of Scripture is not only made probable by its contents, but also by its style. The analysis of style simultaneously also uncovers a message about its content.

We will only highlight the 798th fragment, in which Pascal himself too is emphasizing the uniqueness of his observation:

“The style of the gospel is admirable in so many ways, and among the rest in hurling no invectives against the persecutors and enemies of Jesus Christ. [...] If this moderation of the writers of the Gospels had been assumed, as well as many other traits of so beautiful a character, and they had only assumed it to attract notice, even if they had not dared to draw attention to it themselves, they would not have failed to secure friends who would have made such remarks to their advantage. But as they acted thus without pretence and from wholly disinterested motives, they did not point it out to any one; and I believe that many such facts have not been noticed till now, which is evidence of the natural disinterestedness with which the thing has been done.”

³⁰ 868.

³¹ 802.

The essence of Pascal's observations thus is as follows. The authors of the Gospel, with all the tools of literature available to them, did not once use them to – while keeping their person in the background – forge their hatred into words, nor did they use them to direct the reader's attention to their own moral excellence. Perhaps it is in the 25th fragment where one can most spectacularly uncover that this stylistic mark is rooted in the deepest layers of truth. "Eloquence. – It requires the pleasant and the real; but the pleasant must itself be drawn from the true." The evangelists don't put their hatred to paper in flowery language and twice-removed metaphors, because they don't hate in the first place. Their style is based on this reality, thereby revealing to us another probability-increasing sign beside the God of the Bible.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY LITERATURE

Bible. King James Version. 1611.

Bible. New International Version. Biblica, 1978.

Descartes, René. *Elmélkedések az első filozófiáról* [Meditations on First Philosophy]. Budapest: Atlantisz, 1994.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002.

Madame Périer, Gilberte. „Fivérem, Blaise Pascal” [My brother, Blaise Pascal], in Tamás Csabai, ed. *Blaise Pascal: A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel és egyéb kisebb művek* [Blaise Pascal: Comparison Between Christians of Early Times and Those of Today ...]. Felsőörs: Aeternitas, 2005, 67–158.

SECONDARY LITERATURE

Coleman, Francis. *Neither angel, nor beast. The life and work of Blaise Pascal*. New York and London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Elster, Jon. “Pascal and Decision Theory”, in Nicholas Hammond, ed. *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 53–74.

Kołakowski, Leszek. *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*. Budapest: Európa, 2000.

Michon, Hélène. *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion, 2007.

Pavlovits, Tamás. *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések* [What is a man in infinity? Pascal-interpretations]. Budapest: Gondolat kiadói kör, 2014.

Prancz, Zoltán. *A valószínűségtől a bizonyossáig. Megfejtethők-e Pascal Gondolatai?* [From Probability to Certainty. Can Pascal's Pensées be resolved?] Budapest: Oltalom Alapítvány, 2012.

Westbury, Christopher. “The Theory of Probability”, in John Brockman, ed. *The Greatest Inventions of the Past 2000 Years*. Budapest: Vince, 2001, 56.

Wetsel, David. “Pascal and holy writ”, in Nicholas Hammond, ed. *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 162–181.

DIE METHODEN IN DER *CLAVIS* VON FLACIUS

I. WISSENSCHAFTSTHEORIE – METHODOLOGIE

Die Fundamentaltheologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts (mindestens im katholischen Bereich) hat das Interesse für die Wissenschaftstheorie bestimmt.¹

Unter Wissenschaftstheorie kann man verschiedenes verstehen und sich vorstellen. Im „engeren Sinne“ verstehen manche Wissenschaftstheoretiker unter Wissenschaftstheorie die Methodologie in ihrer Bedeutung und Effektivität für die Forschung, in welcher sich die Verwendung einer Methode bewehrt und zu welcher Sichbewehrung auf dem Wege einer kritischen Reflexion wir gelangen können.²

2. DIE METHODEN IN DER ANTIKE

Schon das Wort „Methode“ läßt ahnen, daß das durch „methodos“ bezeichnete Verfahren seine Wurzeln in der Antike hat. Man beruft sich gewöhnlich auf Aristoteles oder auf Alexander aus Afrodiasias, vor allem auf die Topik des ersteren, welche in der ganzen klassischen Antike eine wichtige Rolle gespielt hat, vor allem in der Rhetorik, in der „ars inveniendi.“³

¹ So u. a. Anton Grabner-Haider, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*. (München: Kösel, 1974); Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie–Handlungstheorie–Fundamentale Theologie*. (Düsseldorf: Patmos, 1976); Richard Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*. (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1980); ders. „Wissenschaftstheorie und Theologie“, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. 20. (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1980).

² Vgl. den Artikel „Wissenschaftstheorie, Methodologie“ von Gerard Radnitzky, in: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. (München: Dtv., 1994²), 463–471. Aus dem dort gesagten stellt sich heraus, daß man unter Wissenschaftstheorie im engeren Sinn die Methodologie versteht.

³ Vgl. den Artikel „Methode, analytische/synthetische“ von C. F. Gethmann. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5. (Stuttgart/Basel: Schwabe-Verlag), S. 1332–1335. Demgemäß hat Aristoteles von Analyse/Synthese gesprochen, während die entsprechende Methode sich bei dem Aristoteleskommentator, Alexander von Afrodiasias zuerst meldet. S. 1332.

3. DIE METHODEN BEI DEN HUMANISTEN⁴

Die Bemühung der Wiederbelebung der Antike in der Renaissance, hat bei den Humanisten zu einem Bestreben der Erneuerung der antiken Künste mit sich gebracht. In diesem Zusammenhang kam es zu einer Erneuerung der aristotelischen Schriften des Organons und des Studiums der Verwendung der Methoden bei Aristoteles. Dabei gebührt eine hervorragende Stelle Philipp Melanchthon. Er hat sich mit den Methoden beschäftigt, aber eine Methodologie im Sinne einer systematischen und kritischen Reflexion über Methoden und deren Verwendung hat er nicht geleistet.⁵

4. DIE AKTUALITÄT VON GALEN (129–199 N. CHR.)

Galen, der berühmte Arzt der Antike hat sich mit den verschiedenen Methoden eingehend beschäftigt. Seine Beschäftigung mit den Methoden hat ihren „Sitz im Leben“ in der Diskussion zwischen Empirikern, Dogmatikern und Methodikern in der Medizin.⁶ Seitdem spielt der Name des Galenos eine wichtige Rolle in der Frage um die Methoden, man könnte sagen der Methodologie. Galen wurde schon im Mittelalter eifrig rezipiert, sein Name wurde dann auch von den Humanisten aufgegriffen. Sein Name hat allerdings erst allmählich den des Aristoteles verdrängt. Seine Leistung bestand in der Einführung der „definitiven Methode“ neben dem analytischen und syn-

⁴ Zu diesem Thema vgl.: Matija Vlačić Ilirik, *Paralipomena Dialectices*. Übersetzung und Redaktion: Josip Talanga and Filip Grgić. (Zagreb, 1994). Einführung (Uvod) IX ff.

⁵ Vgl. ebd. XV ff.

⁶ Vgl. den Artikel „Galenos“ in: *Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike in fünf Bänden*. Bd. 2. 674–675. (München: Dtv., 1975). Die einzige Ausgabe der Werke von Galen (griechisch-lateinisch) ist die von C. G. Kühn: *Claudii Galeni Opera omnia*, in 20 Bänden (Leipzig, 1821–1835. Reprographischer Nachdruck: Olms, Hildesheim, 1964). Es ist umstritten, worin die Kontroverse zwischen den verschiedenen Richtungen innerhalb der Medizin bestand. In dem Werk: *Eisagoge e iatros*. Galenos XIV. 674–797, beschreibt Galen die drei Richtungen: die rationale (oder logische), welche die Natur erforscht (Physiologie), und verwendet die Symptome bei der Identifizierung der Krankheiten. Die empirische „Richtung“ untersucht das Zusammentreffen von Symptomen der Krankheiten und bestimmt die Therapie aufgrund der Symptome. Die methodische Richtung beruht auf Bestimmung der gemeinsamen Wesenszüge („koinotes“) und der Untersuchung der Ähnlichkeit. Dabei ist der Standpunkt von Galen nicht eindeutig, da es keine „reine“ Richtungen gibt. Alle drei machen Anleihe beieinander. Informativ ist auch: *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft Supplementband VI*. 1935 (Nachdruck 1960), (Stuttgart, 1960), 358–373: Die Methodiker. In I, 60 f. behauptet Galen, daß die Philosophie für die Ärzte notwendig ist (anankaia tois iatrois estin he philosophia – philosophia medicis necessaria est), weil sie die Kunst zuerst begreifen und dann üben sie sie aus (ex arthes mathesin, kai pros ten efexes askesin – artem primum intelligant, et deinde exerceant).

thetischen.⁷ Melanchthon erwähnt ihn und seine dritte Methode, aber sie kommt bei ihm nicht zur vollen Verwendung.⁸

5. DIE „METHODOLOGIE“ UND GALEN BEI FLACIUS; DIE „DECLARATIO“ UND DAS GALEN-ZITAT

Die *Clavis Scripturae Sacrae* (1567), die enorme Leistung des Flacius, stellt eine Art „Gesammelter Aufsätze“ dar. Unter denen ist von besonderer Bedeutung für die Geschichte der Hermeneutik der Aufsatz: *De ratione cognoscendi Sacras Scripturas*.⁹ Zum leichteren Verständnis legt Flacius eine Tabelle, eine Übersicht der drei auch durch ihn verwendeten Methoden, der syntetischen, der analytischen und der definitiven bei.¹⁰ Er bietet auch eine Erklärung: „Declaratio tabulae trium methodorum theologiae“, welche auch selbstständig existiert hat.¹¹ Zum Schluß der Erklärung nimmt Flacius auf die Schrift *Paralipomena Dialectices* Bezug. („Über die Methoden wurde in einem gewissen Büchlein, mit dem Titel Paralipomena Dialectices eingehender diskutiert...“).¹²

In den *Paralipomena* kommt Galen ausgiebig zum Wort.¹³ Wir beschränken uns aber auf die Clavis.

Flacius erklärt hier die Wichtigkeit der richtigen Anwendung der Methoden auf das Studium und der Auslegung der Heiligen Schrift mit Berufung auf Paulus: („vult Doctorem Ecclesiae esse bonum dialecticum“);

⁷ Vgl. *Paralipomena* XVI ff.

⁸ Vgl. ebd. XVI ff.

⁹ *Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*. Übersetzung und Anmerkungen: L. Geldsetzer (Düsseldorf: Stern, 1968); *O načinu razumijevanja Svetoga pisma*. Übersetzung: Ž. Puratić, Redaktion J. Zovko (Zagreb, 1993).

¹⁰ S. *Clavis Scripturae Sacrae*, autore Matthia Flacio Illyrico Albonense. Basiliae, apud Paulum Quecum MDLXVII. (42–45).

¹¹ Vgl. Günter Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation. Teil I. Matthias Flacius Illyricus*. (Stuttgart: Kohlhammer, 1936), 133.136, sowie *Paralipomena*, S. XXXI. ad (7). Galen (I, 305) zählt selbst die drei Methoden auf: „Tres sunt doctrinae, quae ordine comparantur. Prima quidem ex finis notione, quae per resolutionem fit; secunda ex compositione eorum, quae per resolutionem fuerunt inventi; tertia ex definitionis dissolutione, quam nunc instituimus“ – „Treis hai pasai didaskaliai taxeos echomenai. Prote men he ek tes tu telus ennoias kat' analysisin ginomene. Deutera de he ek syntheseos ton kata ton analysisin heurethenton. Trite, he ex hous dialyseos, hen nyn enistametha.“

¹² *Clavis* 45.

¹³ *Paralipomena*: Im Vorwort: XV., XXVI.; im Grundstoff: 106; 120; 124; 140; 186; 215 – und in den entsprechenden Anmerkungen. Flacius erwähnt den Galen auch in: *De Ratione cognoscendi in der Clavis* (Nr. 31. S. 48.): „Galenus ex consideratione fabricae corporis humanae... concludit unum esse Deum...“

- er soll kennen die einzelne Worte oder Dinge, Subjekt und Prädikat, und so die Natur der Aussagen, damit er wüsste und aufmerke, sowohl worüber es geredet wird, als auch was darüber ausgesagt wird (1Tim 1, 17);
- er soll geeignet sein zur richtigen Aufteilung (2Tim 2);
- er soll geeignet sein für das Argumentieren und Widerlegen (Tit 1);
- er soll bereit sein zur Belehrung (1Tim 3);
- damit er alles nach Ordnung tut, vor allem aber lehrt: Denn Gott ist Urheber der Ordnung in der Natur und nicht der Konfusion (1Kor 14, 33).¹⁴

Darauf erklärt er die Nützlichkeit der Tabelle.¹⁵ Sie bietet:

- I. Eine Zusammenschau (*tota idea artis simul conspecta*) und eine Erkenntnis des Zusammenhanges der einzelnen Teile (*quomodo singulae partes inter sese coherant*), Verständnis der Verhältnisse der einzelnen Teile mit dem Ganzen (*totum corpus constituent – „harmonia“*). Die Frommen werden die verschiedenen Gestalten mit einem Blick überschauen können;
- II. Diese Einteilung und Ordnung bietet auch dem Gedächtnis eine große Hilfe (was wir behalten und anderen mitteilen sollen);
- III. Dieser Einklang beweist die Sicherheit dieser Wissenschaft im Gegensatz zum Chaos;
- IV. Sie bietet eine geistige Wonne (viel größere als die akustische Harmonie); die Frommen werden sich freuen, daß diese Wissenschaft nicht weniger als die anderen in sicherer und angemessener Ordnung besteht. (Sie werden erkennen, daß Gott der Schöpfer der Ordnung ist);
- V. Die Frommen werden dadurch den Verwirrungen der Dogmen der Fanatikern entfliehen, deren Verwirrungen Urheber der Vater aller Verwirrungen ist.

6. DIE EINZELNEN METHODEN. ÜBERSICHT DER TABELLE

Die syntetische Methode¹⁶ geht von links nach rechts: von Gott als Prinzip der Theologie schreitet durch die Hinzufügung von „coniunctiones“ oder „compositiones“ der einzelnen heilsgeschichtlichen Ereignisse in Richtung Vollendung;

¹⁴ *Clavis* 14: „Paulus omnino vult Doctorem Ecclesiae esse bonum Dialecticum. Nam 1Tim 1, 7 vult eum intelligere singulas voces aut res, subiectum et praedicatum, atque ita naturam propositionum, ut sciat et attendat tum de quo loquatur, tum quid de eo dicat. (ha legusin... peri tinon diabeibaiontai); 2Tim 2 vult eum esse aptum ad recte dividendum (orthotomunta ton logon tes aletheias); Tit 1 vult esse idoneum ad argumentandum et refellendum (parakalein en te didaskalia... kai tus antilegontas alenchen); 1Tim 3: ad docendum promptum (didaktikon); 1Kor 14, 33: ut omnia ordine agat praesertim vero doceat: quia Deus est ordinis, non confusionis in rerum natura auctor (u gar estin akatastasis ho theos alla eirenes).“

¹⁵ Vgl. *Clavis* ibid.

¹⁶ Ibid. 43–45.

Die analytische Methode läuft von rechts nach links, vom ewigen Leben ausgehend durch die „*causae proximae*“ (der nächsten Ursachen) in Richtung „*causa prima*“ (erste Ursache), also Gott zu;

Die definitive Methode hat ihre Richtung von oben nach unten: sie soll die erste Definition der Kunst (Wissenschaft – „*artis*“) bieten, und sie dadurch bestimmen, daß sie die Definition der einzelnen Worten und ihrer Zusammenhänge darbietet.

7. DIE ZITATE AM SCHLUß DER EINZELNEN METHODEN

Am Schluß der syntetischen und analytischen Methode beruft sich Flacius auf Aristoteles:

Im ersten Fall: „Aristoteles sagt von der Synthese: Wenn jemand von Anfang an betrachtet, wie die Dinge entstehen und wachsen, so wird er sie darin am besten durchschauen.“¹⁷

Im zweiten Fall: „Aristoteles sagt von der Analyse: Es wird denen klar, worüber gesprochen wird, welche mit Hilfe dieser Methode betrachten, daß genauso wie anderswo auch hier aufteilen und auflösen soll, bis man zum Einfachen gelangt. Dies sind nämlich die kleinsten und einfachsten Teile der Sache.“¹⁸

Am Schluß der definitiven Methode beruft sich Flacius auf Galen: „Galen sagt von der definitiven Methode: Wenn auch diese Methode von der Analyse sowohl der Würde, als auch der Art der Belehrung nach übertroffen wird, doch wird man finden, daß sie für die Umfassung (*compendium*) des Ganzen und zur Erinnerung an die Einzelnen (*ad singulorum memoriam*) die anderen übertrifft.“¹⁹ Diese Stelle befindet sich in der *Ars Medica* (Galen Opera, ed. Kühn I, 305) wo sich Galen selbst über die drei Methoden äußert: „Wir werden jetzt die definitive Lehre folgendermaßen bestimmen: obwohl sie davon entfernt ist, was durch die Analyse geschieht, sowohl durch die Würde, als auch durch die Methode, so erweist sie sich als vorteilhaft sowohl beim Begreifen des Ganzen als auch zur Hilfe bei Behalten im Gedächtnisse (Erinnerung – *Memoria*) der Einzelnen. Aus der Auflösung der Definition wird dem Gedächtnisse alles geschickt und leicht angeboten. Die Definition schließt nämlich in sich die ersten

¹⁷ Ibid.: „Aristoteles de Synthesi inquit: Si quis sane res nascentes & crescentes ab initio spectaret, sicut in aliis omnibus, ita & hinc optime eas perspiceret.“ Die Stelle in der vorliegenden Form gelang es mir bis jetzt innerhalb des kanonischen *Corpus Aristotelicum* nicht zu identifizieren.

¹⁸ Ibid.: „Aristoteles de Analyti inquit: Perspicuum vero erit, quod tractatur in iis, qui id secundum praesentem methodon contemplabuntur. Sicut enim in aliis, ita et hinc compositum dividere ac resolvere oportet, donec tandem ad simplicia perveniatur. Ea enim sunt minimae ac simplicissimae totius rei partes.“ Die Stelle in der vorliegenden Form gelang es mir bis jetzt innerhalb des kanonischen *Corpus Aristotelicum* nicht zu identifizieren.

¹⁹ Ibid.: „Galenus de Methodo definitiva: Quantum haec ab Analytica & dignitate, & ipso docendi ordine superatur, tantum & ad totius compendium, & ad singulorum memoriam, praestare invenitur.“

Grundsätze (capita: Hauptsätze), welche einige das Substantielle nennen, und unterscheiden die anderen, welche erkenntnisbestimmend (notionales) genannt werden.²⁰

8. ABSCHLUß

Wenn man unter Methodologie nicht bloß die Verwendung bestimmter Methoden versteht, sondern auch eine kritische Reflexion darüber, so scheint es berechtigt zu sein zu behaupten, daß Flacius mindestens bemüht war eine solche zustandezubringen, worin die Theologie seiner Überzeugung nach eine führende Position einnimmt, und auf diese Weise Flacius einen wesentlichen Beitrag geleistet hat, nicht nur für die Hermeneutik, sondern auch für die Methodologie im allgemeinen, d.h. für die Wissenschaftstheorie und die Wissenschaftstheorie der Theologie.

²⁰ *Galenii Opera* I, 305: „Hic vero definitivam constituemus doctrinam: quantum enim ab ea, quae per resolutionem fit, et dignitate, et methodo remota est, tantum et ad totius compendium, et ad particularium memoriam praestare invenietur.“ – „Entauthoi de ton horisken poiesometha didaskalian. Hoson gar apoleipetai tes kata analysisin axiomati te kai methodo, tosonton pleonekusan heuresomen eis synopsis te tu holu kai mnemen ton kata meros.“

HERMENEUTIK ODER
VERSIONEN DER BIBLISCHEN INTERPRETATION VON TEXTEN

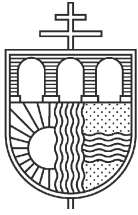
HERMENEUTIK ODER VERSIONEN DER BIBLISCHEN INTERPRETATION VON TEXTEN

33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged
von 23. bis 25. August 2022



Szeged 2023

Unterstützung durch Gál-Ferenc-Universität, SZNBK Foundation,
Katholische Diözese Szeged-Csanád, Both Antal Foundation



Schirmherren der Konferenz

DR. LÁSZLÓ KISS-RIGÓ Bischof von Szeged-Csanád,
PROF. DR. LEVENTE BALÁZS MARTOS, Weihbischof von Esztergom,
PROF. DR. SZABOLCS ANZELM SZUROMI emeritierter Rektor (PPKE),
PROF. DR. ODA WISCHMEYER, Universität Erlangen,
PROF. DR. MARTIN MEISER, Universität des Saarlandes,
PROF. DR. IMRE KOCSIS, Pázmány Péter Katholische Universität,
PROF. DR. OTTÓ PECSUK Generalsekretär der Ungarischen Bibelgesellschaft,
PROF. DR. ZOLTÁN KUSTÁR, Reformierte Theologische Universität Debrecen,
PROF. DR. TIBOR FABINY, Direktor des Forschungszentrums
für Hermeneutik.

Lektoriert von

GYÖRGY BENYIK, SZABOLCS CZIRE, GYÖRGY KUSTÁR,
ZOLTÁN KUSTÁR, MARTIN MEISER, ATTILA NÉMETH,
FERENC PATSCH SJ

Herausgegeben von
GYÖRGY BENYIK

Grafik und Typografie
ETELKA SZÖNYI

ISBN 978-615-6646-00-2 Ö
ISBN 978-615-6646-01-9 (Band 1) / ISBN 978-615-6646-02-6 (Band 2)

© Herausgeber und Autoren, 2021
© SZNBKA, 2022

CONTENTS

INTRODUCTION	1
Levente Balázs MARTOS: „Es gibt Dinge ...“ Laudatio auf Professor Imre Kocsis bei der Gnilka-Preisverleihung der Internationalen Bibelkonferenz von Szeged	5
ANCIENT BIBLICAL TEXTS, TRANSLATIONS, AND PHILOLOGICAL BIBLICAL HERMENEUTICS (György BENYIK)	7
Attila BODOR: Die Hermeneutik der Peschitta-Übersetzung des Alten Testaments	11
Ida FRÖHLICH: Peshar as a Method of Interpretation and a Literary Genre: From Daniel to the Qumran pesharim	25
József ZSENGELLÉR: Samaritan Hermeneutics	43
Martin MEISER: Unterschiedliche Übersetzungstechniken in der Septuaginta als Ausdruck unterschiedlicher Hermeneutik	59
Zoltán KUSTÁR: Die Hermeneutik der Schreiber und der Masoreten	77
József SZÉCSI: On Talmudic hermeneutics	87
Gottfried SCHIMANOWSKI: Philo als Bibelausleger. Spurensuche seiner Hermeneutik in <i>De Vita Mosis</i> I und II	97
Ludwig MONTI: Psalm 63: The Psalm of Desire. Hermeneutics and Traditional Readings	131
György KOCSI: Hermeneutik des Psalms 8. Die Rezeption der Psalmsüber- schrift Ps 8,1	141

Viktor KÓKAI-NAGY: Josephus über das „Schicksal“ der Pharisäer	149
Sándor ENGHY: Intertextuality in the work of Strack and Billerbeck. Lessons learned from textual studies	167
Ottília LUKÁCS: Cultural Memory as a Hermeneutical Device in the book of Nehemiah	179
Imre TOKICS: The World-famous Scholar Rabbi of Szeged: Immanuel Löw . .	197
Jutta Hausmann: Gen 17 – eine Herausforderung für christliche Lektüre im jüdischen Kontext	209
LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL BIBLICAL HERMENEUTICS (György BENYIK)	219
Mihály KRÁNITZ: The hermeneutics of Christian apologists	223
Zoltán OLAH: Die Hermeneutik des Hieronymus auf der Grundlage seines Jesajakommentars	233
Imre KOCSIS: Die Hermeneutik von Hieronymus anhand seiner Paulusbrief- Kommentare	247
Tord FORNBERG: Dionysios the Areopagite and the Bible	255
Miklós VASSÁNYI: Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps – An Analysis of Homily XI “On the hearing of the scriptures”	271
John Manabu AKIYAMA: The <i>Catena Aurea</i> and the Eastern Theology – with special reference to the Hungarian Translation of the <i>Catena Aurea</i> –	283
D. Francois TOLMIE: Thomas Aquinas’s interpretation of the <i>Letter to Philemon</i>	293
György BENYIK: Raschi als jüdische Quelle der christlichen Bibelinterpreten .	305
Mario CIFRAK, OFM: <i>De transfiguratione Christi</i> : Wirkungsgeschichte und Alexander von Hales	323

Gábor HAMZA: Joachim von Fiore und die Idee des „Drittes Reichs“ im 20. Jahrhundert	339
THE 16–17 TH CENTURY	
BIBLICAL HERMENEUTIC TRENDS (György BENYIK)	355
Benjámín BACSÓ: A XVI th century Anabaptist document, hermeneutics and church history examination	361
Orsolya BÁTHORY: The Issue of Biblical Hermeneutics in Péter Pázmány's <i>Kalauz</i>	371
Csilla GÁBOR: Polemics about the Bible in the First Half of the 17 th Century: Péter Pázmány and Péter Pécsváradi	383
Ádám SEBESTYÉN: Péter Bornemisza and his interpretation of the Bible	395
Kornélia KOLTAI: The commentary material of Simon Péchi's Bible- translation (1634)	405
Borbála LOVAS: Ferenc Dávid and the Bible	415
Ibolya MACZÁK: Bibelerklärende Predigten in der alten ungarischen Literatur ..	433
Ottó PECSUK: Hermeneutics of 16 th Century Latin Bible Translations	443
Gábor BOROS: Spinoza's Hermeneutics of the Bible	455
Zoltán PRANCZ: Biblical Hermeneutics in Pascal's <i>Pensées</i>	469
Zoltán ROKAY: Die Methoden in der <i>Clavis</i> von Flacius	483
OUTSTANDING BIBLICAL HERMENEUTICS	
OF THE 20 TH CENTURY (György BENYIK)	489
Eve-Marie BECKER: Oda Wischmeyer: <i>Hermeneutik des Neuen Testaments.</i> <i>Ein Lehrbuch</i> (2004). Über Möglichkeiten und Begrenzungen einer exegese- bezogenen Verstehenslehre	493

Mark W. ELLIOTT: Hermeneutics or Versions of Biblical Text Interpretation: the Hermeneutics of A. C. Thiselton	501
Tibor FABINY: Paul Ricoeur's Hermeneutics of Evil and Shakespeare's <i>Macbeth</i> .	517
Ferenc HÖRCHER: Gadamer on the Concepts of Prejudice and Tradition. Of the Political Philosophical Significance of Philosophical Hermeneutics . . .	527
Ferenc PATSCH, SJ: Gadamer and Theology: Stimuli and Inspirations For a Catholic Approach	541
Antje LABAHN: Die Biblische Theologie als Hermeneutik bei Hans Hübner . .	565
Levente Balázs MARTOS: A "Biblical Thinker" – Biblical Hermeneutics of Paul Beauchamp	581
Enikő SEPSI: The Biblical Hermeneutics of Simone Weil	593
Oda WISCHMEYER: Ulrich Luz, <i>Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments</i> . Neukirchen-Vluyn 2014	603
Imre PERES: Hermeneutic Modalities in the Exegesis and Theology of Petr Pokorný	611
Michael LABAHN: Das „offene Kunstwerk“ und die Freiheit und die Grenzen des Lesers. Überlegungen zu Umberto Ecos „Das offene Kunstwerk“ und „Lector in fabula“ und der Rolle des Lesers für die biblische Hermeneutik . .	623
A SELECTION OF 20 TH CENTURY HERMENEUTIC CONCEPTS (György KUSTÁR)	639
Szabolcs CZIRE: Social Scientific Interpretation. Foundations and Perspectives .	645
Éva KOCZISZKY: Wozu Christentum in einer postsäkularen Gesellschaft? Badiou, Žižek und Agamben lesen das Neue Testament	659
Imre HORVÁTH: The Parables of Jesus: A Hermeneutical Challenge. Reader-Oriented Approaches in the 20 th Century	669

Márton HOVÁNYI: American Deconstruction as Theology	683
Erik KORMOS: Hermeneutics in the Language of Literature in Theology	689
György KUSTÁR: The Nature of the Text – Some Aspects of Mimo- Hermeneutics	707
Susanne LUTHER: Dis/ability Studies und die Auslegung des Neuen Testaments: Impulse der Dis/ability Studies für die Bibelhermeneutik	729
Marcell MÁRTONFFY: Das Unerkennbare als norma normans? Paul Ricœur's Parabeltheorie und die Vielstimmigkeit der Offenbarung	749
Áron NÉMETH: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament. Ein forschungsgeschichtlicher Panorama-Schnappschuss	761
Vadim WITTKOWSKY: Russische Hermeneutik und Implikationen für die Bibelexegese sowie deren Geschichte	781
Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.: Hermeneutics and Canon Law – The Doctrine and Discipline in Harmony	791
Endre VÁRADY: A Hermeneutical Survey Regarding the Quality of the Resurrected Body	803
Adrian GRAFFY: Milestones in Catholic Biblical Teaching	817
Csaba TÖRÖK: Bibelhermeneutische Fragen in den nachkonziliaren kirchlichen Verlautbarungen	821
INTERVIEW MIT DEM GNILKA-PREISTRÄGER DES JAHRES 2023, HERRN PROFESSOR DR. IMRE KOCSIS (György BENYIK)	831
Bibliographie von Imre KOCSIS	837
Index	849
Contributors	881

György BENYIK

OUTSTANDING BIBLICAL HERMENEUTICS OF THE 20TH CENTURY

The study by Arie W. Zwiep¹ registers and presents the most important biblical, philosophical, and literary hermeneutics from 1950 to the present day, without attempting to categorize them in any way. In my opinion, the biblical hermeneutics of more recent times fall somewhere between two declarations. On the one hand, they are strongly influenced by the spirit of the *The Chicago Declaration* (1978), whose great strength lies in its insistence on the inerrancy of Sacred Scripture and the need to search for the meaning of the Bible in accordance with the author's intentions.² It only clarifies this statement by stating that inerrancy applies only to original manuscripts which, according to its proponents, “*can be ascertained from available manuscripts with great accuracy*” (Article X). The question of authorship is not specified in the Declaration and no distinction is made between the divine revelatory author and the human author, the latter being highly culture dependent.³

The most criticized part of this statement are two articles which formulate two denials. One of them is Article XIX. “*We deny that such confession is necessary for salvation.*”

¹ O. Wischmeyer et al. (eds.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 930–1008.

² Thomas Schirmacher (ed.). *Bibeltreue in der Offensive. Die drei Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung* (= Biblia et Symbiotica. Band 2) (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1993). Stephan Holthaus, Karl-Heinz Vanheiden (Hrsg.). *Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel*. Edition Bibelbund (Hammerbrücke: Bibelbund-Verlag, 2002). James M. Boice, Samuel R. Külling (Hrsg.). *Die Unfehlbarkeit der Bibel* (2. Auflage Riehen: Immanuel-Verlag, 1995). Helge Stadelmann (Hrsg.). *Liebe zum Wort. Das Bekenntnis zur Biblischen Irrtumslosigkeit als Ausdruck eines bibeltreuen Schriftverständnisses* (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2002).

³ *Acta Apostolicae Sedis*. Band 58 (1966), 817–836. Lateinisch/deutsch: Heinrich Denzinger: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Herausgegeben von Peter Hünermann (45. Auflage, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2017, ISBN 978-3-451-34797-9), Nummern 4201–4235. Stefan Alkier. „Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Sechs bibelwissenschaftliche Argumente gegen den christlichen Fundamentalismus“. In: Stefan Alkier, Hermann Deuser, Gesche Linde (Hrsg.). *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken* (Tübingen/Basel: Francke, 2005). Ingo Broer. „Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten“. In: Sigrid Baringhorst, Ingo Broer (Hrsg.). *Grenzgänge(r). Beiträge zu Politik, Kultur und Religion. Festschrift für Gerhard Hufnagel zum 65. Geburtstag* (Siegen: Universitätsverlag, 2004). Heinzpeter Hempelmann. *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr. Grundsätze einer Hermeneutik der Demut* (Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission, 2000).

However, we further deny that inerrancy can be rejected without grave consequences both to the individual and to the Church.”

The other is Article XXII: “*WE REJECT that the teachings of Genesis 1–11 are mythical and that scientific hypotheses about the history of the earth or the origins of humankind can be invoked to refute what Scripture teaches about creation.*”

The concept of *sensus plenior* and the idea of the evolution of revelation has provoked less protest in professional circles.

On the other hand, there is another declaration that has determined biblical hermeneutics. It is the Vatican II Council’s synodal constitution on revelation, *Dei Verbum* (18 November 1965), which recognises the legitimacy of the historical-critical method. This text is one of the most important documents of the synod and, as one of the synod fathers, the British Benedictine bishop-theologian Christopher Butler OSB, says, the very foundation of what the synod has to say. The scheme for *De fontibus revelationis: On the Sources of Revelation* was written by the Dutch scholar Sebastian Tromp SJ. It talks about two sources of revelation: Sacred Scripture and Tradition, which are different in content. It also confirms the inerrancy of Scripture in relation to historical revelation. However, considering that it reflects the influence of old-fashioned (neo-Scholastic) theology, the Synod Fathers suggested that it should be rewritten completely. From the revision of *De fontibus revelationis*, *Dei Verbum* was born, which was finally adopted by the bishops gathered, by 2344 votes to six.⁴ Apart from examining the concept of revelation, the document clarifies the relationship between tradition and Sacred Scripture. By doing so, it also stresses the crucial importance of a correct understanding of Scripture and thus opens the possibility of applying historical-critical exegesis to Catholic theology.

We can read the following in section 12 of *Dei Verbum*: “*However, since God speaks in Sacred Scripture through men in human fashion, the interpreter of Sacred Scripture, in order to see clearly what God wanted to communicate to us, should carefully investigate what meaning the sacred writers really intended, and what God wanted to manifest by means of their words.*

To search out the intention of the sacred writers, attention should be given, among other things, to ‘literary forms.’ For truth is set forth and expressed differently in texts which are variously historical, prophetic, poetic, or of other forms of discourse.

⁴ In 1967, Joseph Ratzinger, after a 4-year debate, commented on the results of the discussions: “*The text which the Pope solemnly proclaimed on this day bears, of course, the marks of its painstaking history, and many compromises. But the fundamental compromise underpinning it is more than a compromise, it is a synthesis of great significance: the text unites fidelity to the Church’s tradition with a ‘yes’ to critical science, and thus opens a new way for faith to our day.*” Joseph Ratzinger, Alois Grillmeier, Béda Rigaux: “Dogmatic Constitution on Divine Revelation”, 2nd edition. In: Josef Höfer, Karl Rahner (ed.): *Appendix 2 (= Dictionary of Theology and Church*, vol. 13) (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1967), 497–583.

The interpreter must investigate what meaning the sacred writer intended to express and actually expressed in particular circumstances by using contemporary literary forms in accordance with the situation of his own time and culture. For the correct understanding of what the sacred author wanted to assert, due attention must be paid to the customary and characteristic styles of feeling, speaking and narrating which prevailed at the time of the sacred writer, and to the patterns men normally employed at that period in their everyday dealings with one another.”

Since there is no central teaching authority in the Protestant churches, the only available source of divine revelation is Sacred Scripture itself, the correct interpretation of which must be sought through the hermeneutical tools of profane literature. Hence, biblical hermeneutics has been associated in the public mind with the Protestant churches and theologians, despite its long history in both the Orthodox and Roman Catholic Churches. From 1965 onwards, historical-critical exegesis has become increasingly controversial in the churches, mainly because the research of the historical-critical school has concentrated on the background and cultural differences in the origins of texts, and has overshadowed the research into the message of revelation.⁵ Post-1965 and 1978 hermeneutics has sought a methodology for searching for the revealed message, in many cases using already familiar methods of literary analysis.⁶ This section presents biblical hermeneutics from a subjective point of view, partly on the basis of their degree of familiarity in Hungary and partly according to their availability. Thus, the hermeneutics presented in this section do not cover all areas of hermeneutics research. In the selection compiled, many of the hermeneutics examined are applications of certain philosophical-based hermeneutics to the Bible, although we also encounter theological hermeneutical concepts (U. Luz) and text-based hermeneutics (O. Wischmeyer).

⁵ *Szentírásmagyarázat az egyházban, Pápai Bibliikus Bizottság. [The Interpretation of the Bible in the Church, Pontifical Biblical Commission]* (Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 2001).

⁶ Internationale theologische Kommission, *sensus fidei im Leben der Kirche*.

Eve-Marie BECKER

**ODA WISCHMEYER: *HERMENEUTIK DES NEUEN TESTAMENTS.*
*EIN LEHRBUCH (2004).***

Über Möglichkeiten und Begrenzungen einer exegese-bezogenen Verstehenslehre

I. ZWEI VORBEMERKUNGEN

Am Beispiel der Hermeneutik Oda Wischmeyers sucht der folgende Beitrag der Frage nachzugehen: Was ist *Hermeneutik*? Was ist eine *neutestamentliche* Hermeneutik? Wo liegen die *Aufgaben* der neutestamentlichen Hermeneutik im Verhältnis zur Exegese? Wo liegen mögliche *Begrenzungen* einer neutestamentlichen Hermeneutik – im Unterschied zu einer theologischen, philosophischen oder kirchlichen Hermeneutik?

Ich beginne mit einer Kurzdefinition: Die Hermeneutik ist die Kunstlehre des sachgemäßen Textverstehens (*ars hermeneutica/interpretandi*), nicht die Praxis der Textauslegung selbst – so wie die *ars rhetorica* die Kunstlehre der Rhetorik, nicht die Gestaltung von Reden selbst ist.

**2. VERSTEHENSLEHRE DURCH METHODENREFLEXION: ANSATZPUNKT,
GEGENSTANDSBEREICH UND ZIELBESTIMMUNG IM VERGLEICH**

Oda Wischmeyers „Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch“ aus dem Jahr 2004 versteht und definiert ihren Gegenstandsbereich selbst wie folgt:

„Die neutestamentliche Hermeneutik ist eine Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft. Der Beitrag der neutestamentlichen Wissenschaft zur Gesamtheologie ist also nicht nur exegetischer und historischer, sondern auch hermeneutischer Art.“¹

Damit setzt Wischmeyer bei einer *wissenschaftsorganisatorisch* begründeten Aufgabenbestimmung an, während andere, deutschsprachige neutestamentliche Hermeneutiken im Vergleichszeitraum (1986–2014) entweder mit einer allgemeinen Begriffsbestim-

¹ O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch* (NET 8; Tübingen/Basel: Francke Verlag), 2004, X.

mung beginnen (Hans Weder)² oder von den Problemstellungen im Blick auf das Textverstehen des Neuen Testaments (Klaus Berger [1999])³; Peter Stuhlmacher [1986]⁴; Eckart Reinmuth [2002]⁵; Ulrich Luz [2014]⁶) und/oder von einer eigenen Positionsbestimmung im Blick auf die hermeneutische Aufgabe (K. Berger [1988]⁷; U. Luz) ausgehen.

Wischmeyer hat mit ihrer „Hermeneutik des Neuen Testaments“ eine Hermeneutik vorgelegt, die sich nicht als spezielle, sondern als *allgemeine* Texthermeneutik versteht (s.u.). Denn sie bettet ihre Hermeneutik in den Rahmen der *Textwissenschaften* ein.⁸ Da sich diese Verstehenslehre in erster Linie der Reflexion der *exegetischen* Aufgabe stellt, kann sie zutreffend als ‚methodenorientierte Hermeneutik‘⁹ oder als exegetese-bezogene Hermeneutik gekennzeichnet werden.

Nach Wischmeyer besteht das Ziel der hermeneutischen Aufgabe darin, zu einem „angemessenen Verstehen und der angemessenen Interpretation der neutestamentlichen Texte“ zu gelangen, indem die „Bedingungen und Möglichkeiten angemessenen Verstehens und angemessener Interpretation der neutestamentlichen Texte“ erhoben werden (S. 3). Das „Lehrbuch“ selbst dient dazu, „die wissenschaftlichen Zugänge zum Verstehen neutestamentlicher Texte, die sich gegenwärtig der neutestamentlichen Wissenschaft eröffnen“ (S. 15), darzustellen. Die Hermeneutik ist demnach als *Teilgebiet* der neutestamentlichen Wissenschaft konzipiert, das sich – wie eine Meta-Theorie zur Textauslegung – als eine Reflexion der exegetischen Aufgabe darstellt.

Im Unterschied zu Oda Wischmeyer begreifen die oben genannten Hermeneutiken – und nun in chronologischer Folge genannt – ihre Aufgabe wesentlich darin, eine (mehr oder weniger stark theologisch oder philosophisch aufgeladene) ‚hermeneutische Theorie‘ im Sinne einer *theologischen* Verstehenslehre zu entwickeln und dabei,

² Vgl. H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1989²), 13ff.

³ Vgl. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB 2035; Tübingen/Basel: Francke Verlag, 1999), 1ff.

⁴ Vgl. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (NTD. Ergänzungsreihe 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986²), 17f.

⁵ Vgl. E. Reinmuth, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB 2310; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 9ff.

⁶ Vgl. U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014), 411ff.

⁷ Vgl. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988), 11ff.

⁸ Vgl. O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments*. z.B. 175ff.

⁹ So S. Luther/R. Zimmermann, „Bibelauslegung als Verstehenslehre“, in: dies. (Hgg.) *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014), 13–71, 53–59.

- den Weg einer „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten“ zu beschreiben (P. Stuhlmacher [1986²], S. 7);
- von den ethischen Grundbedingungen des Verstehens zur Applikation der Texte zu führen (K. Berger [1988], S. 17ff.) und dabei die „Trennung von Exegese und Applikation“ und eine Hermeneutik zu erarbeiten, die die Fremdheit der Texte „zugunsten des großen spirituellen Reichtums der Texte und dessen, was sie bezeugen“, begreift (K. Berger [1999], S. IX);
- die „Fraglichkeit des Daseins“ als „unabdingbare Voraussetzung dessen, daß es zum Verstehen des Evangeliums kommen kann“, zu machen (H. Weder [1989²], 141f.);
- zumindest mögliche „Leseperspektiven“ auf die Texte des Neuen Testaments zu entwickeln, die ihrerseits „Resonanzen“ auf die Geschichte Jesu Christi darstellen (E. Reinmuth [2002], S. 10 und 16);
- „zur theologischen Identitätsbildung“ beizutragen (U. Luz [2014], S. V).

Die genannten Hermeneutiken machen die Aufgabe der neutestamentlichen Hermeneutik letztlich darin fest, zum ‚ganzheitlichen‘ (so Ulrich Luz) theologisch-ethischen Verstehen der Texte – und das bedeutet nach Peter Stuhlmacher: zum Einverständnis mit den Texten – unter den jeweiligen Verstehensbedingungen der Gegenwart (z.B. Pluralisierung; Säkularisierung) zu führen. Oda Wischmeyer dagegen begrenzt das Projekt einer neutestamentlichen Hermeneutik darauf, die Fragen und Methoden darzustellen und auszuwerten, unter denen die neutestamentlichen Texte einem ‚historischen Verstehen‘ (Teil A: S. 21–59), einem ‚rezeptionsgeschichtlichen Verstehen‘ (Teil B: S. 63–125), einem ‚sachlichen Verstehen‘ (Teil C: S. 129–171) und einem ‚textuellen Verstehen‘ (Teil D: S. 175–193) unterzogen und zugeführt werden. Wischmeyers Hermeneutik ist so gesehen *liminal*.

Wischmeyer arbeitet mit einem einfachen, d.h. dezidiert nicht-philosophisch oder nicht-theologisch aufgeladenen Verstehensbegriff.¹⁰ Sie setzt voraus, dass eine angemessene – d.h. eine methodengeleitete – Textauslegung und -interpretation *immer* zum (kognitiven oder intellektuellen) Verstehen der Texte führen kann, auch wenn die Verstehenskontexte (Kirche oder nachchristliche Gesellschaft, S. 7) und die Reaktionen auf das Verstehen (Zustimmung oder Ablehnung, S. 119f.) variieren. So dient die „Hermeneutik des Neuen Testaments“ – nach Wischmeyer – nicht der Beseitigung von theologischem Unverständnis oder der Aufklärung von Missverständnissen, sondern stellt sich in den Dienst der Reflexion wissenschaftlich erarbeiteter, d.h. regelbasierter und methodengeleiteter Auslegungs- und Interpretationsvorgänge, die dem sachgemäßen Verstehen neutestamentlicher Texte dienen.

¹⁰ S. auch: O. Wischmeyer, „Verstehen II. Neutestamentlich“, in: *LBH* (2009/2013), 636f.

Die „Hermeneutik des Neuen Testaments“ ist – im Blick auf die gegenwärtigen Verstehensbedingungen und deren Problemstellungen – nicht apologetisch angelegt, und sie wirkt – nach Wischmeyer – nicht in die Theologie als ganze, schon gar nicht in die Kirche hinein (anders z.B. Ulrich Luz). Sie erreicht vielmehr darin ihr Ziel, dass sie diejenigen Auslegungs- und Interpretationsprozesse nennt, beschreibt und auswertet, die das sachgemäße Verstehen der neutestamentlichen Texte ermöglichen. Das sind im Wesentlichen philologische, historische, rezeptionsgeschichtliche, literaturwissenschaftliche und textwissenschaftliche Analyseverfahren.

Die „Hermeneutik des Neuen Testaments“ ist gewissermaßen eine ‚*exegese-bezogene Fachhermeneutik*‘. Sie unterscheidet sich darin von einem Methodenlehrbuch, dass sie die verschiedenen Elemente oder Komponenten, die die Textualität neutestamentlicher Schriften in historischer, rezeptionsgeschichtlicher, sachlicher und textwissenschaftlicher Hinsicht ausmachen (z.B. Sprache, Grammatik, Formen und Gattungen, pragmatische Funktion), benennt und im Sinne einer Methodenreflexion darstellt, wie deren methodengeleitete Erschließung zum sachgemäßen Verstehen der Texte führen kann.

3. FACHHERMENEUTIK VERSUS SPEZIALHERMENEUTIK: DIE VERORTUNG IN DER GESCHICHTE DER NEUTESTAMENTLICHEN HERMENEUTIK

Nach Friedrich D. E. Schleiermacher unterliegt das Verstehen neutestamentlicher Texte den *allgemeinen* Bedingungen der Textauslegung.¹¹ Die Textauslegung aber zielt auf eine vertiefende Textinterpretation. In seinem Akademievortrag „Über den Begriff der Hermeneutik“ (1829) stellt Schleiermacher am Beispiel der Cicero-Briefe heraus, dass sich deren Lektüre nicht darauf beschränken kann, briefliche Dokumente zu studieren. Vielmehr macht erst eine vertiefende hermeneutische Methode – wie die psychologische Interpretation – deutlich, wie in seinen Briefen und aus seinen Briefen heraus gleichsam die Person Ciceros selbst hervortritt:

„Ja sind wir wohl mit einem einzigen Alten so glücklich wie mit dem Römer Cicero, dass wir einen ganzen Schatz von Briefen als eigentliche Dokumente seiner Persönlichkeit von seinen größer Werken absondern können um nun auch in diesen vermittelt jener seine ganze Persönlichkeit zu erblicken.“¹²

¹¹ Anders Ulrich Luz: Nach Luz hat Schleiermacher eine neutestamentliche Spezialhermeneutik konzipiert (S. 17–19).

¹² F. D. E. Schleiermacher, „Über den Begriff der Hermeneutik. Zweite Abhandlung (vorgetragen am 22. Oktober 1829)“, in: F.D.E. Schleiermacher, *Akademievorträge* (hg. v. M. Rössler/L. Emersleben; Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe KGA I/11; Berlin u.a.: de Gruyter, 2002), 623–641, 634.

Schleiermacher verdeutlicht, warum es eine vertiefende Textinterpretation – er bezeichnet sie als psychologische Methode – braucht. Sie setzt die grammatische oder philologische Methode voraus, sucht aber darüber hinaus, zur Person des Autors und dem „Keimentschluss“ (HuK, S. 192)¹³ hinter dem Autorenwerk vorzudringen, um aus der Anschauung des Autors heraus dessen Werk in all seinen „Eigentümlichkeiten“ verstehen zu können.

„Die Aufgabe enthält ein Zwiefaches, was in Beziehung auf die Totalität des Werkes sehr verschieden, aber in Beziehung auf dessen elementarische Produktion sehr ähnlich ist. Das eine ist, den ganzen Grundgedanken eines Werkes zu verstehen, das andere die einzelnen Teile desselben aus dem Leben des Autors zu begreifen. Jenes ist das, woraus sich alles entwickelt, dieses das in einem Werke am meisten Zufällige. Beides aber ist aus der persönlichen Eigentümlichkeit des Verfassers zu verstehen.“¹⁴

Mit Schleiermacher ließe sich also sagen: Der Weg zur vertieften Auslegung eines Textes führt über die Frage nach dessen Autor und seiner Welt. Das gilt prinzipiell für Platon- oder Cicero-Texte genauso wie für die frühchristliche Literatur. Nach Klaus Berger¹⁵ hat Schleiermacher „mit großem Weitblick die moderne Kategorie der Kontextualität für die Hermeneutik vorweggenommen“ (1999, S. 16). Oda Wischmeyer betont, wie bei Schleiermacher und Dilthey die Person des Interpreten in den Vorgang des Verstehens miteinbezogen ist (S. 125).

Auch nach Rudolf Bultmann¹⁶ ([1950, S. 231]) vermeidet es die neutestamentliche Hermeneutik, eine Spezialhermeneutik zu sein. Anders als etwa Karl Barth (1921/22),¹⁷ der sich bei seinem Nachdenken über die angemessene Auslegung des Römerbriefs im Vorwort zur zweiten Auflage seines Werks „Der Römerbrief“, explizit in die reformatorische, schrift-hermeneutisch geprägte Tradition Luthers und Calvins stellt – eine Tradition, die auch Ulrich Luz mit seiner Hermeneutik aufgreift (S. 7ff.) –, ordnet sich Bultmann bei seinen Überlegungen zur hermeneutischen Theorie in die

¹³ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. Dr. Friedrich Lücke* (Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Siebenter Band; Berlin: G. Reimer, 1838). – Moderne Textausgabe: F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Hg. und eingel. v. M. Frank* (stw 211; Frankfurt: Suhrkamp, 1977), 185 (im Folgenden wird diese Ausgabe abgekürzt als: F. Schleiermacher, *HuK*).

¹⁴ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 155f. bzw. *HuK*, 185.

¹⁵ K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*.

¹⁶ R. Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, in: *GuVII*, 211ff.

¹⁷ K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922* (Zürich: Theologischer Verlag, 1989¹⁵). – Vgl. dazu auch: D. Wood, „Karl Barth. Der Römerbrief (1919 und 1922)“, in: O. Wischmeyer et al. (Hgg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 867–877; C. Chalamet/A. Dettwiler/S. Stewart-Kroeker (Hgg.), *Karl Barth's Epistle to the Romans. Retrospect and Prospect* (Theologische Bibliothek Töpelmann 196; Berlin/Boston: de Gruyter, 2022).

Tradition Diltheys und Schleiermachers ein. Dazu gehört, dass Bultmann in dem Sinne *keine* Spezialhermeneutik für die Auslegung der neutestamentlichen Texte entwickelt, als er sie den allgemeinen Bedingungen der Textinterpretation unterstellt:

Die „*Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur*“ (S. 231).

In ebendieser Tradition Schleiermachers und Bultmanns sieht sich auch Oda Wischmeyer (z.B. S. 125). Sie konzipiert dezidiert *keine Spezialhermeneutik*, weil sie das Verstehen der neutestamentlichen Texte denselben methodischen Verfahrensweisen unterstellt, denen jede Textinterpretation (antiker Schriften) unterliegt. Als exegese-basierte, d.h. im wissenschaftlichen Kontext verortete Hermeneutik stellt Wischmeyers Verstehenslehre sich jedoch als neutestamentliche *Fachhermeneutik* dar.

4. ZUR „SACHE DER TEXTE“: DIE BEGRENZUNGEN EINER EXESESE-BASIERTEN HERMENEUTIK

Bultmann stellt heraus, wie die Aufgabe der Auslegung mit dem Lebensverhältnis des Interpreten korreliert. Hier schließt u.a. auch Hans Weders Hermeneutik mit der Dilthey'schen Wiederaufnahme der Unterscheidung von ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ an (S. 108ff.). Nach Bultmann ist die Voraussetzung des Verstehens das „Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache“ (S. 217). Die Interpretation setzt immer ein „*Lebensverhältnis zu den Sachen voraus*“ (S. 218f.). „Das Interesse an der Sache motiviert die Interpretation und gibt ihr die *Fragestellung*, ihr *Woraufhin*“ (S. 219). Hierin liegt für Bultmann der „Lebensbezug des Exegeten zu der Sache“ (S. 233) als hermeneutischer Kategorie begründet.¹⁸ Bultmanns Überlegungen zur Hermeneutik 1950 folgen auf den von Karl Barth im Jahr 1922¹⁹ aufgeworfenen Diskurs über die Frage nach der „Sache der Texte“, die er in seinem Vorwort zur zweiten Fassung des Römerbriefs (1921/1922) pointiert hatte. Barth schrieb hier programmatisch:²⁰

„Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lasse und selber in seinem Namen reden kann“ (S. XIX).

¹⁸ R. Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, 233.

¹⁹ Vgl. zuletzt dazu auch verschiedene Beiträge in: C. Chalamet/A. Dettwiler/S. Stewart-Kroeker (Hgg.), *Karl Barth's Epistle to the Romans*.

²⁰ K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*.

Die Frage nach der „Sache“ (*res, materia*) ist eine Grundfrage der Textinterpretation und der Rhetoriklehre (s. Quintilians [3,5,1] berühmte Unterscheidung von *res* bzw. *materia* einerseits und *verba*).²¹ In seinen vielfältigen und vielseitigen Beiträgen zur Hermeneutik greift Schleiermacher sie im Wesentlichen als Frage nach der Sinner-schließung auf – eine Aufgabe, die er über die Betrachtung der Sprachverhältnisse der vorliegenden Schrift und des ursprünglichen psychischen Prozesses der Texterzeugung („Über den Begriff der Hermeneutik“, S. 632) bzw. der Frage nach dem „Keimentschluss“ (s.o.) in den Blick nimmt. Barth und Bultmann dagegen machen die Frage nach der „Sache“ zu einem expliziten Gegenstandsbereich der hermeneutischen Aufgabe. Damit entsteht in der hermeneutischen Theorie gewissermaßen eine Leerstelle, die letztlich entweder theologisch (so Barth) oder (existenz-)philosophisch (so Bultmann) ausgefüllt werden muss.

Aus der Aufgabenbestimmung einer exegese-bezogenen Hermeneutik heraus beschränkt sich Wischmeyer auf die Frage nach dem *sachlichen Textverstehen*. Sie bearbeitet diese in drei Perspektiven: Nach Wischmeyer ereignet sich *sachliches* Verstehen von Texten *erstens* über die Wahrnehmung der Aussagen eines Textes via Propositionen, *zweitens* über die Wahrnehmung des Anspruchs eines Textes via Pragmatik und *drittens* über die Wahrnehmung der Qualität der Texte via ihrer literarischen Ästhetik (Kapitel 8–10, S. 129ff.). Diese Wahrnehmungen führen – nach Wischmeyer – zu folgenden hermeneutischen Einsichten:

(1) *Wahrnehmung der Aussagen eines Textes via Propositionen*: „Die entscheidenden neutestamentlichen Sprach- und Vorstellungsbereiche werden nicht im Modus der behaupteten Rede angesprochen, sondern bekennd, narrativ, argumentativ, visionär, paränetisch und metaphorisch dargestellt...“ (S. 148).

(2) *Wahrnehmung des Anspruchs eines Textes via Pragmatik*: „Die Sprache hat... nicht nur mit Rekonstruktion und Konstruktion von Wirklichkeit zu tun, sondern sie nimmt auch in unterschiedlicher Weise auf das Verhalten und Handeln der Menschen sowie auf ihre Lebensführung im Ganzen Einfluß...“ (S. 158).

(3) *Wahrnehmung der Qualität der Texte via ihrer literarischen Ästhetik*: „Die neutestamentlichen Schriften stellen den Beginn der christlichen Literatur dar. Eine wichtige hermeneutische Perspektive ist es daher, sie als religiöse Literatur zu lesen und zu verstehen. Das gilt für ihre hervorragende Stellung im literarischen Kanon, für die literarische Qualität ihrer Gattungen und ihrer Bildersprache sowie für ihren sachlichen Anspruch und ihre thematische Würde, Literatur für Menschen zu sein“ (S. 171).

In ihrer „Hermeneutik“ lässt Wischmeyer allerdings *materialiter* offen, worin die „Sache“ der neutestamentlichen Texte im Sinne einer übergreifenden Frage nach ihrer *res/materia* besteht. Wie ein hermeneutisches Methodenbuch führt Wischmeyer zwar

²¹ Vgl. dazu H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart: Franz Steiner, 2008⁴), 47f.

zu einer textwissenschaftlich begründeten „Sachexegese“ hin, bestimmt aber nicht das „Woraufhin“ (s.o. Bultmann) der Textlektüre. Hier liegt aus meiner Sicht die Begrenzung der Wischmeyer'schen Hermeneutik, wo weiterzudenken wäre. Denn ‚sachliches Verstehen‘ (Wischmeyer) oder „Sachexegese“ (Bultmann) erschöpft sich nicht in Fragen von Textinterpretation und -rezeption, ihren Methoden und den übergreifenden Verstehensbedingungen, sondern schließt – in Schleiermachers Sinne – die Rückfrage nach den *Entstehungs-, bzw. Produktionsbedingungen* der Texte²², also nach dem „Keimentschluss“ ihrer Autoren, und d.h. letztlich auch nach der ‚Christus-Prägung‘ ihrer Verfasser mit ein.²³ Hier wäre – in produktiver Weiterführung von Wischmeyers Hermeneutik und ihren Überlegungen zum ‚sachlichen Verstehen‘ – künftig weiterzudenken.

²² Vgl. dazu bereits: E.-M. Becker, „Von der Rezeption zur Produktion: Über Kategorien des Verstehens“, in: dies./S. Scholz (Hgg.), *Auf dem Weg zur neutestamentlichen Hermeneutik: Oda Wischmeyer zum 70. Geburtstag* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2014), 113–120.

²³ Vgl. dazu G. Etzelmüller, „Friedrich D.E. Schleiermacher (1768–1834). Zwischen Grammatik und Psychologie“, in: S. Luther/R. Zimmermann (Hgg.) *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014), 239–251, 248f.

Mark W. ELLIOTT

HERMENEUTICS OR VERSIONS OF BIBLICAL TEXT INTERPRETATION: THE HERMENEUTICS OF A. C. THISELTON

I. A BRIEF VITA

To begin with, the biography of Thiselton can be found in the introduction by Stan Porter in Stanley E. Porter, and Matthew Malcolm. *Horizons in Hermeneutics: A Festschrift in Honor of Anthony C. Thiselton*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.) Porter highlights how, between his *The Two Horizons* of 1980 and *New Horizons in Hermeneutics* of 1992, “Thiselton was invited during the 1982–1983 academic year to serve as Visiting Professor and Fellow at Calvin College in Grand Rapids, Michigan, where he collaborated with two literary scholars, Roger Lundin and Clarence Walhout, on a volume subsequently published as *The Responsibility of Hermeneutics* (1985). This volume was later revised and expanded by all three authors and published as *The Promise of Hermeneutics* (1999).” Also important at this point for his intellectual development was his *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise* (Scottish Journal of Theology Lectures at the University of Aberdeen; Grand Rapids, MI: T & T Clark ; Eerdmans, 1995.)

Porter also then rightly draws attention to Thiselton’s practising of Reception History on top of his theorising about it in *New Horizons in Hermeneutics*. Not only the numerous sections in the 1 Corinthians commentary of 2000 but also *1 & 2 Thessalonians through the Centuries* (2011) for the (Wiley) Blackwells Bible Commentary series are evidence that Thiselton was no more theoretician.

Perhaps the third and distinct if not separate area of activity (after his writings on hermeneutics and his biblical commentary) and which came to the fore during his last active decade was his tackling of doctrinal questions in his *Hermeneutics of Doctrine* (2007), *Life after Death: A New Approach to the Last Things* (2011), and *The Holy Spirit – In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today* (2013), even while he continued to publish bible commentary and accounts of hermeneutical theory. All this breadth and depth was recognised by being made Fellow of the British Academy in 2010. His *Systematic Theology* of 2015 has the look of gathered lecture notes, although none the worse for that.

It is worth adding that he served as Principal of St John’s Nottingham and then of St John’s College Durham before being appointed to Nottingham University where

he spent the last two decades of his academic service, Thiselton worked for then succeeded as Head of Department John Heywood Thomas, the Welsh exponent of Paul Tillich. Thiselton's arrival marked a change in tone for Nottingham's theology, yet in some ways the two professors' shared an interest in theology as (1) somehow answerable to the bible and (2) a conversation partner of philosophy, combined with a certain amount of 'liberalism' in the sense of a less than doctrinaire approach to church dogma.

2. FROM THE TWO HORIZONS TO NEW HORIZONS IN HERMENEUTICS

Thiselton has long been famous for trying to connect the task of biblical studies and systematic theology (or 'doctrine'). His emphasis, learned from the later Wittgenstein, that beliefs are things which strongly inform action, and are in turn shaped by common practices, made him receptive to the idea that any text can have various levels of meaning, and that these need not be seen as in competition or mutual contradiction. Reality can express itself through language but cannot be grasped by it.¹ Meaning is 'publicly' not individually made, and it is a case of "discovering" new things there in the text. Certainly "language games" fit their situations of origin, even though one might argue that by their nature games can be more universal and not about pressing immediate and localised concerns. The meaning of an expression is in its use,² because experience is never private, in that language connects; one's believing is comprised of consistent action corresponding to words. When it comes to applying this to the New Testament,³ the Wittgensteinian "seeing as" is a useful way of understanding the Pauline doctrine of Justification, through adjusting meaning of terms such that "faith" (e.g.) does not have simply one core meaning, but is context-dependent; also 'flesh' can be 'polymorphous' in its meaning. Paul often takes time to re-define key concepts like grace. Nevertheless, there are axioms that are presupposed: that "God is just, immaterial" is *not* culturally relative but is part of a theological tradition (or of universal reason, even.)

Perhaps it would be more fruitful to see where he put these philosophical theories into biblical-hermeneutical practice by looking at Anthony C. Thiselton, "Semantics and New Testament Interpretation", in I. Howard Marshall, ed. *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Carlisle: The Paternoster Press, 1977, revised 1979, 1985.) In this essay he dealt with the following topics: that the meaning of a word is established by reference to its context in a sentence; the diachronic changes that key terms undergo; the danger of 'illegitimate totality transfer', the myth of 'Greek

¹ *The Two Horizons*, 365–70, with an unconscious echo of John 1:5.

² *Ibid.*, 376, re. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sect 43.

³ *The Two Horizons*, Chapter XIV ("Wittgenstein, Grammar and the New Testament").

thought and Hebrew thought', the importance of biblical metaphor and polysemy. His interlocutors were Barr, E. Nida and also notably Erhardt Güttgemanns.⁴

A good example of the contribution of semantics to biblical exegesis can be seen at p. 92:

Not every kind of opposition functions in this way, however. What is strictly termed a relation of antonymy is a one-way relation of opposition which is relative and gradable by scale. Rom. 5:6–8 illustrates this kind of opposition. To say that a man is “good” (ἀγαθός) is to deny that he is positively bad. But on the other hand, to say that he is “not good” does not entail “he is bad”. For “good” may stand in contrast to “law-abiding” (δίκαιος) and a man may be law-abiding but neither good nor bad.

But most interesting is his attempt at application of Wittgenstein in the section “IV. A Concluding Example of Semantic Exploration: Justification by Faith.” With a nod to Wittgenstein’s famous ‘duck-rabbit’, he concludes:

In Pauline thought the Christian is “seen as” or “looked on” as righteous or as a sinner, because he can stand within two alternative frames of reference. “Faith”, in the context of justification (certainly not in all contexts in Paul) means the acceptance of this future-orientated onlook as being effectively relevant in the present. The verdict which, for external history, will be valid only at the judgment day is valid for faith now... faith may now be seen not as a merely external means which somehow “procures” justification, but as part of what justification is and entails. In Wittgenstein’s terms, to say “justification requires faith” is to make an analytical statement about the grammar or concept of justification. It is like saying, “Green is a colour”, or “Water boils at 100°C. It does not so much state a condition, in the sense of qualification for justification, as state something more about what justification involves and is.⁵

In this extremely short treatment Thiselton describes faith even as it implies a future justification is itself part of justification “already”: it is an aspect of it in that it makes justification real. That is what justification is for now: faith. That does not make faith a condition of justification, for it *is* justification, so cannot be its own condition. And yet in effect one might say that where there is no faith, there is no justification. It is in the sphere of our faith not of everyday experience (in which we are sinners) that justification is located, but it is *our* faith, rather than God’s judgement, whether future or present. If this is not “existential” after a Bultmannian fashion, it is only because Thiselton wants to maintain the realities of communal and corporate life. There is

⁴ In Güttgemanns’ *Studia Linguistica Neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 60; München: Chr. Kaiser, 1971).

⁵ *The Two Horizons*, 99–100.

nothing here about imputation as a divine speech-act, but rather it is a merely locutionary proposition about what is the case: 'faith is justification'.

If *The Two Horizons* limited itself to the challenge of interpreting Heidegger, Gadamer, Bultmann and Wittgenstein, then 1992's *New Horizons: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* volume reviewed Derrida and post-structuralism in order to use deconstruction to deflate the idol of 'single meaning' or rather the idea that any text has a single function. A consideration of Schleiermacher's call for a universal or general hermeneutics and a dismissal of liberationist hermeneutics as violence on and with the text set up Thiselton's appreciation of "reader-response", by which he meant "response to the text". According to his expressed view, structuralist approaches with all their discourse of "intertextuality" failed to take discrete texts and their impact seriously enough.

The spurs to polyphonous interpretation lie in the texts themselves, he thinks, or in the polysemy of their meaning. One thinks of "spiritual senses" of Origen and other "Church fathers" One issue with this is: need a text always be saying something different to each reader, as Thiselton seems to imply? Also, the choice of theologians as conversation partners is not always obvious. Wolfhart Pannenberg is considered to take more account of the bible than average, even if this is rather a half-truth, since the Munich theologian was more concerned with verifiable history (even if that was maximally understood) than with nature of the claims of biblical texts. On the other hand, Thiselton showed little interest in "biblical theology", where texts are read for the sake of a common theological theme. Possibly Thiselton wanted to avoid the danger of what Barr called 'illegitimate totality transfer'. He does however seem to favour an emphasis on individual texts or passages as containing messages which will mesh with the concerns of spiritual life (widely or "generously" understood, as is also the case with Ulrich Luz's hermeneutics), so as to arrive at an exegetical systematic theology by means of an exegetical *practical* theology. There is indeed pragmatism here, such that "biblical inspiration" comes to mean "how does Scripture function?". Yet his Reformed credentials, stopping to ask how the text might apply to the whole of life, even the political and institutional forms, save his work from pietistic naivete. Running through this and in much of Thiselton's work of this time is a debt to J. L. Austin's *How to do things with words*, with its famous division of speech into locutionary, Illocutionary and perlocutionary, with the last two being forms of 'speech-act'. There is something intrinsically outward-looking, outward-going, public-spirited about the Thiseltonian approach,

One might ask questions as to just how useful the (interesting in themselves) distillations of the thought of Ryle, Austin, Searle, are for the theological task. Can methodological articles and introductions actually manage to save Anglophone biblical studies from the dullness of description, coupled with sweeping grand theories (cultural materialism, liberationism, poststructuralism, etc.)? It would have been good to have seen

more examples of how certain biblical texts can be better received through understanding their nature as “speech-acts”. Sometimes Thiselton preferred to say that a text had life-impact than to show how it did (to adapt Wittgenstein.) Wittgenstein’s most constructive legacy is paralleled in the writing of the “postliberal” theologian, George Lindbeck⁶: texts relate to ‘life’, society, effecting actions, being themselves ‘speech-acts’, whether Illocutionary (as when one shouts ‘Fire!’) and Perlocutionary (as when the boss says “you’re fired!”).

Yet why would a speech act addressed by one biblical character to another be obviously something that would act upon a modern reader, no matter how hard she tries to be self-involved in her reading, even though they wish very hard to understand? Or put another way, speech acts for whom? Speech-acts for 1st-century Eastern Mediterranean folk, or for readers throughout the ages, or for historically informed readers throughout the ages? Such a ‘hermeneutic of self-involvement’ surely means a specific hermeneutic: there needs to be investment in the states of affairs. This would exclude the text having its meaning or any meaning were those receiving not ‘invested or involved’. Quite how that fits along with a preference for a general (and not a ‘regional hermeneutics’) is unclear. That needs to be considered but does not really seem to get addressed.

So if Gadamer’s point was to emphasise listening, even engaged and invested listening to this Thiselton joined the communicative power of the text to change things in the present. In his essay of 1999 “Communicative Action” (with the title clearly referencing Jürgen Habermas) he observes: “it is the notion of the biblical text as divine promise which best highlights the role that speech act theory can play as central to the nature of biblical hermeneutics.”⁷ (70) But what exactly does this mean when he goes on to discuss Genesis and to emphasise ‘the biblical text as divine promise’: Sure, the text of Genesis contains divine promises, but can it be described as divine promise? Genesis contains foundational stories of guidance, covenant, providence, testing, character development, sibling rivalry, and ethnic tensions. And, yes, some divine promises.

He concedes that hermeneutics, even biblical hermeneutics might have to be a theology-free zone:

I have often wished that both *The Two Horizons* (1980) and *New Horizons in Hermeneutics* (1992) had embodied a more *explicit*, rather than *implicit*, Christian theology. Yet how could I have achieved this in the face of Schleiermacher’s contention, with which I fully agree, that the kind of hermeneutics that *would best serve* theology for the good of theology itself would be a transcendental, independent, critical, discipline? It must successfully

⁶ Supremely in his *The Nature of Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1984).

⁷ “Communicative Action and Promise in Interdisciplinary, Biblical, and Theological hermeneutics”, in Roger Lundin, Clarence Walhout, and Anthony C. Thiselton, *The Promise of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans & Carlisle: Paternoster, 1999), 133–239.

resist reduction and domestication into a merely “instrumental” hermeneutics that would merely be servant to the system of theology that it came about to affirm as “right”... Schleiermacher rightly argued that “regional” hermeneutics (as he sometimes terms instrumental hermeneutics) usually operates only *in retrospect* to eliminate “misunderstandings that might conflict with the prior system of thought into which it has become, in effect, assimilated”. This kind of hermeneutics provides mere corporate or individual self-affirmation, rather than offering challenge and capacity for change. **It fails to initiate, and provide tests for, meaning and truth *in* (rather than *after*) the actualization of biblical texts in processes of reading and communication.** It concerns only retrospective reflection. If it serves only self-affirmation, it is little better than Richard Rorty’s neo-pragmatic hermeneutics of “winners” in a postmodern key, presented in theological dress.⁸ [my emphasis]

Here he seems to accept a view from nowhere or rather ‘everywhere’ as possible as well as desirable. This is not about putting the bible above theology or shaping it, but it concerns our reception of the bible being as free as possibly from prior convictions. The idea that “God has more light and truth to break forth from his word”⁹ is operative here. “Challenge and capacity for change” sounds somewhat Bultmannian. But it is the following sentence that is truly puzzling: “It [regional hermeneutics] fails to initiate, and provide tests for, meaning and truth *in* (rather than *after*) the actualization of biblical texts in processes of reading and communication.” The puzzle is: well what *does* initiate and provide tests for meaning and truth *in* the actualization of biblical texts? What is the alternative to so-called “regional hermeneutics”? “Continental hermeneutics”? There does seem to be a strong suspicion of “traditions” and of the particular, which sits uneasily with an affirmation of the particularity of faith as it is practised on the ground. After all, Gadamer served to remind one that reading texts should *not* be about pursuing objectivity. It is the subjective or “inter-subjective” collection of interpretations through history that call the modern interpreter to invest in encounter and disclosure – just as viewing art is an event of being in which more than an aesthetic consciousness is involved.

Thiselton himself has witnessed to an enduring appreciation for Gadamer.¹⁰ Gadamer begins by distinguishing between “method,” or the rationalism of Descartes, and the “historical” tradition of Giambattista Vico (1668–1744). Yet Thiselton does not “go back” to see whether Vico truly was the ancestor of Gadamer. Moreover, for all his debt to Gadamer and the importance of ‘Horizons’ for his thinking, Thiselton has nev-

⁸ “Resituating Hermeneutics in the Twenty-First Century: A Programmatic Reappraisal (New essay)”, in *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works and New Essays* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 37.

⁹ Ascribed to the “Pilgrim Father”, the Puritan John Thomson, around 1620.

¹⁰ Anthony C. Thiselton. *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), chapter XI: “H.-G. Gadamer’s Hermeneutics In Truth and Method.”

er given a convincing definition of *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* or shown special interest in it. Indeed Hans-Georg Gadamer's artfully ambiguous phrase, best, if rather clumsily translates as "historically-effected consciousness", evokes both a consciousness that is aware of how understanding is shaped by effective history, but also the consciousness that is already always being shaped by effective history, in the very act of the fusion or bringing together of then and now.¹¹ According to Etsuro Makita, Nietzsche used the term *historischen Bewusstseins* pejoratively, to mean the antiquarian approach to the past.¹² Karl Jaspers then suggested *geschichtliches Bewusstseins*, which means an awareness we too belong to history just as much as the objects of historical study. But more important for Gadamer was a *historisches Bewusstsein* that was well aware of the distance between Past and Present, that there was a need to acknowledge the importance of the past in shaping our present in terms of ripples through the century: *that* awareness was the *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. However Thiselton seems to appreciate Gadamer for other things, not least for Gadamer's being a stepping stone to the approach of Jauss.

3. HANS-ROBERT JAUSS: PROVOCATION AND RECEPTION

For the key shift from *The Two Horizons* to *New Horizons* was the introduction of H.-R. Jauss as an interlocutor, and with him a focus on how the text has interrupted agendas in the past leading to a strong "appreciation of dialectic of continuities and discontinuities". Rather than scholarly reading of original context and reconstruction, one matches what has been the interpretation of a text for a long time past with what now might be a new direction. It seems that the fluidity between *Wirkung* and *Rezeption* is deliberate: that for Thiselton, good *Rezeption* is true *Wirkung*. Thiselton has been aware of the relationship between the two terms, as in his "Reception History or Wirkungsgeschichte? The Holy Spirit in 1 Corinthians: Exegesis and Reception-History in the Patristic Era" (2004).¹³ Reception Theory then, emerged as a sub-genre of *reader-response theory*, while *Wirkungsgeschichte* emerged from *philosophical hermeneutics*, that might seem strange to those who have long seen the relationship between biblical exegesis and the tradition of interpretation as bit like that between written and oral Torah, that is something theological.

Furthermore Reception-theory is no less a philosophical movement than *Wirkungsgeschichte*, for all that Jauss was a literary scholar. The philosophy-literature division that operates in the Anglo-Saxon world does not match the situation in West-Central Eu-

¹¹ See H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), 305.

¹² E. Makita, "Der Begriff des historischen Bewusstseins bei Gadamer", *Archiv für Begriffsgeschichte* 36 (1993): 317–331.

¹³ This is Chapter 18 of his *Thiselton on Hermeneutics*.

rope. Further, to ask how the text asks questions of each agenda that is brought before it in turn tells us more about the Pauline text and its effects than defining a one-dimensional set of “problems” reconstructed as if from some supposed Archimedean point *outside* history. To recognize the priority of “the question” over de-historicized “problems” may provide a useful hermeneutical resource.¹⁴ How the text has interrupted agendas in the past: But that’ is not really Jauss’s interest, which is more about how the text has to do that *now*.

Jauss drew on Thomas S. Kuhn’s well-known concept of “paradigms” in *The Structure of Scientific Revolutions*. As history and experience advance, the emergence of *more complex issues and agenda* call for fresh conceptual schemes. These may generate fresh paradigms. The “older” paradigm may still serve the earlier agenda that the text addressed, and which may still arise; but new paradigms also expand the ground beyond the capacities of earlier paradigms to address in full. This is precisely the conceptual and hermeneutical frame within which questions arise about a Trinitarian *ontology*, when this has been placed on the agenda. Jauss here begins to explore “change in belief” and “liberation ... of mind” produced by shifts in norms.¹⁵

But it was principally two works by Jauss¹⁶ that caused Thiselton to conclude:

The work of Jauss, on the other hand, contrary to Räsänen’s interpretation, seems to me to demonstrate the possibility of the reverse, namely how a necessary plurality of actualizations can be perceived not as “theological contradictions”, but as the multiple voices required for a polyphonic harmony built from complementary viewpoints. These may be needed to provide a more complex and wide-ranging vision of a series of related questions and responses than a single writer could readily grasp and communicate within a single perspective. In 1742, as I have noted in the second essay above, J. M. Chladenius made the role of “viewpoint” (*Sehe-Punkt*) a major explanatory category in his treatise on hermeneutics.¹⁷

This was a challenge not to the view there could be only one intended meaning of a text but to the view that one could know what this was with certainty.¹⁸ Actually this does not sound very much like Jauss, but Thiselton’s wider point is that allowing each to have a mutually complementing interpretations is something very democratic in

¹⁴ Thiselton *on Hermeneutics*, 292.

¹⁵ *Ibid.*, 293.

¹⁶ *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970) and *Toward an Aesthetic of Reception* (Eng., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

¹⁷ “Resituating Hermeneutics”, 44.

¹⁸ See Thiselton’s recent *Why Hermeneutics? An Appeal Ending with Ricoeur* (Eugene: Cascade, 2018).

spirit, in the mode of Bakhtin.¹⁹ But why is the continuity-discontinuity formal feature which he finds in Jauss quite so interesting to Thiselton?

Thiselton helpfully points us to the book by Ormond Rush,²⁰ This gives a better idea than Thiselton's own *New Horizons* of Jauss's project. For Jauss, the foreignness of the past can lead to a deeper self-understanding, and encourages one to escape from Historicism. Jauss of course is talking about how classical literature is not necessarily more profound than the interpretations and re-workings of it, but that does not quite match the case of the bible and the intervening centuries, at least in the understanding of the church. In any case in 1982 Jauss pleaded for a distinctive literary (yet cross-disciplinary) hermeneutics, and one that precluded dogmatism.²¹ For in the Christian middle ages, classical texts could be recycled and imitated in a way one would not do with the bible, although perhaps the twelfth-century *Verbum Abbreviatum* by Peter the Chanter comes close. One puts new questions to the same material and finds fresh impulses for living, a catharsis that follows aesthesis, with charitable compassion in the Christian Middle Ages especially part of that. A direct engagement with a text can remake us and (*pace* Adorno) aesthetic pleasure or even reflective aesthetic experience precedes interpretation or even our asking questions – and social function are part of that. For art need not only disturb, since it can also gather and integrate. It is inclusive because it is pluralising, not because it demands conformity to a universal. Rush finds it no coincidence that Dannhauer's *Hermeneutica* of 1654 appeared just as the Thirty Years' War ended. In this account, regional hermeneutics are good, and theological hermeneutics bad, for the former, more "aesthetic" hermeneutics gives priority to the question. "The relationship between the human being and God upon which theological hermeneutics is predicated does not necessarily build a bridge of understanding linking to the otherness of a bygone world of faith."²² It strikes me that Thiselton does not see the danger here. Jauss's emphasis is on the disruptive, the distance, the cold universe of galaxies of past civilisations that are unreachable by us today. The text can speak, but better without much reference to the previous tradition of interpretation. Meaning has to be "constructed" not "accepted" or "learned".

And although it is implicit, the voice of Emilio Betti is also important, albeit ultimately overlooked by Thiselton. Betti believed in a two-step operation in hermeneutics: excavating the original intention of a law (or a normative claim) by attending to its context and, then to "seek to move towards its appropriate subject, to make the

¹⁹ See Malcolm V. Jones, "The Brothers Karamazov: the Whisper of God" in his *Dostoevsky after Bakhtin* (Cambridge: CUP, 1990).

²⁰ *The Reception of Doctrine: An Appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics* (Rome: Pontificia Università Gregoriana, 1997).

²¹ Jauss, *Wege des Verstehens* (München: Fink, 1994), 7; Rush, *Reception of Doctrine*, 54.

²² "Der fragende Adam", 398, translated by Rush, *ibid.*, 62.

norm take part in that subject's life as a present force in the ceaseless dynamic of social life".²³ Even before one moves back to the historical it helps to understand the dogmatic as Betti calls it, to be the nexus of beliefs about the matter we have. Betti makes the important point that we must be true to represent how jurist *x* applied principle *a*, but we are free to judge what commentators in the intervening years thought *x* did with *a*, as though those commentators were our contemporaries. Law is something located in the minds of jurists (and people more widely) rather than on a page and so the continuity is a spiritual of minds. And yet the objectivity of the original legal text deserves to be given priority always.²⁴ The "Catholic" respect for tradition is palpable here in Betti's jurisprudential hermeneutics. But even while showing it all due respect, it is a voice that Thiselton plays down.

For all that Thiselton has been considered an evangelical, this seems more the evangelical of the non-conservative sort, in that, while not using terms like 'progress', the value of the new over the old is upheld, even while the old is not to be totally discarded. Might it ever be the case that Augustine saw it 'best'? Well 'best' would not really the right adjective or superlative; perhaps "best for his context". Again, Thiselton's understanding of doctrine seems less important than the faith that underlies this. "If a doctrine is to be believed, it must have *consequences in conduct and life*, or else it amounts to little more than theoretical assertion, as James insists in his epistle."²⁵

4. PUTTING IT INTO PRACTICE: THE I CORINTHIANS COMMENTARY

A consideration of the 1 Corinthians commentary of 2000 might be useful here.

In the Preface he is clear from the outset that linguistic matters are core. Yet, his second concern comes from the issues the letter presents are summed up in a list of doctrinal topics: "apostleship, theology of grace and justification, eschatological imminence, Spirit-baptism, Christ's resurrection, and the future resurrection of the body" (xvi). He is careful to insist that he pays especially close attention to the sociohistorical background, such that NT theology be not considered as "disembodied".

A dialectic between textual controls or constraints and interpretative creativity can most readily be sustained (as Jauss suggests) by comparing a stable core of continuity within tradition with more disruptive paradigms introduced by fresh hermeneutical questions.... The specific notes include, e.g., 2:6–16, where Basil and Athanasius emphasize the being

²³ Emilio Betti, "On a General Theory of Interpretation: The Raison d'Etre of Hermeneutics," *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987): 245–268, 252–3. This summarises much of his *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tubingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 1962).

²⁴ Ibid, 258.

²⁵ A. C. Thiselton, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 22.

and deity of the Holy Spirit, while Luther and Calvin call attention to the Spirit's agency in revelation' (xvii).

A postmodern movement might well have been taking place in Corinth, where group self-perception was starting to win the battle with rationality. In the summary at the end of "The Posthistory, Influence, and Reception of 2:6–16" he writes: "The continuities, discontinuities, developments, and reappropriations of 1 Cor 2:10–16 make this a model paradigm of the value of a *Wirkungsgeschichte* of a Pauline text. A flood of light is shed in both directions—back onto the text and forward into the world."²⁶ Two pages earlier when discussing Aquinas, with a nod to A. MacIntyre: 'By applying 1 Cor 2:10–16 to a largely Aristotelian agenda about the nature of virtue and of knowledge, and the contrast between wisdom and instrumental sciences, Aquinas has offered a "Reception" of the text which addresses issues of the cultural crises of today.'²⁷

In his retrospective account of his own *First Corinthians* commentary in his "Resituating Hermeneutics Essay" Thiselton seems keen to emphasize the effort he made to trace the history of the NT text's interpretation. "Perhaps more distinctively I also offered a selective account of the history of effects (*Wirkungsgeschichte*) of a number of passages in accordance with the methods proposed by H.-R. Jauss [H.-R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970) and *Toward an Aesthetic of Reception* (Eng., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982)... However, in view of concerns about undue length I was requested to select only those examples in which the continuities and discontinuities of the history of reception were arguably the most significant or striking."²⁸ Yet *Wirkungsgeschichte* is not Jauss's keyword, unless we assume that Thiselton thinks it has been swallowed up in or re-defined by *Rezeptionsgeschichte*.

If we briefly compare Wolfgang Schrage here on 1 Corinthians with his account of its *Wirkungsgeschichte* (EKK VII/1,269), one should notice that the tradition of interpretation highlighted the character of Christian wisdom which is not Paul's target here: what Paul must have attacked was any wisdom that rejected Revelation, a wisdom had become too big for its own good. Put positively, true wisdom is a *cognitio spiritualis* (Piscator) and Lessing could insist that rational faith could stop blind fanaticism. Yet Schrage is critical of Lessing's overreaction and prefers a wisdom that is Christ and cross-anchored: no! to inner light, whether mystical or philosophical. The hiddenness of wisdom can be given to be known. 'Rambach erklärt, der *animus profanis* sei so ge-

²⁶ *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary* (Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans, 2000), 285f.

²⁷ *Ibid.*, 283.

²⁸ "Resituating Hermeneutics", 34.

schickt “zur *exegesi, ut asinus ad lyram*”.²⁹ Then in a very short small-print paragraph Schrage mentions how on v.12, Athanasius took *ek theou* to mean the Son’s co-divine status, and Basil (and Aquinas later) applied this in turn to the Spirit. Boniface VIII and Lapidé both talk of the spiritual man as judging all things as a proof text for the Roman Magisterium, but Paul’s thought is more at home when applied in terms of a spirit that transforms the Christian community and members to be wise, concludes Schrage.³⁰ All this is much fuller compared with what Thiselton has, in his march to ‘the postmodern’. It is what in the tradition can speak to today, rather than an evaluation of what understands the point of Paul’s message.

But Thiselton has something to offer that Schrage does not. The importance of forms and structures in the epistle’s text in order to reflect on speech-acts. Hence sub-headings such as: “Roman Corinth in the time of Paul/The Christian Community in Corinth/The Occasion of the Epistle/Argument & Rhetoric: Does Paul as Letter Writer, Theologian and Pastor use Rhetorical Forms and Structures?” These topics in the commentary gave Thiselton the chance to discuss the matter of speech-acts. First, it [the text of 1 Cor] transforms perceptions and realities in the very utterance of this proclamation; second, the epistle also constitutes “the correction of a prior speech-act that has misfired”, attempting “to make transparent Christ”.³¹ It takes a while to follow this up: while commenting on Alexandra R. Brown’s work he confirms: “For thirty years I have consistently argued for the importance of speech-act theory as one of the many ways of understanding the language of the New Testament...Perlocutions can change people’s perceptions and values merely by the orator’s playing to the gallery sheer causal (psychological or rhetorical) persuasive power...Illocutions transform worldviews not merely by rhetorical utterance but *in* the very utterance.” Things get a little confused perhaps, when he continues: “For the addressee to be persuaded that the promise is valid (perlocution) may depend on sheer causal rhetoric. For the promise to achieve *operative currency* the speaker must be able to fulfil the promise, address it to the appropriate hearer, and sincerely match words with deeds.”³²

Perhaps speech-acts do not happen so much the reading of a text, or only at certain moments under certain conditions, perhaps in the liturgical use of the bible: “Thus saith the Lord (assuming true prophet), I am making a covenant this day”... The point is that the Bible contains far more ordinary description than we or Thiselton, might want to think. It should be noticed that K. Vanhoozer contributed ‘From Speech Acts to Scripture Acts’, in *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, a volume (in

²⁹ W. Schrage, *Der Erste Briefe an die Korinther* (Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener Verlag, 1991), 275.

³⁰ *Ibid.*, 277.

³¹ Thiselton, *1 Corinthians*, 43,45.

³² *Ibid.*, 53.

an eight-volume series) dedicated to Thiselton in 2002. Vanhoozer speaks of ‘the covenantal presumption states that implied in every speech act is a certain covenantal relation, namely, a tacit plea or demand, to understand’. The bible and church is a particular species of this genus. But there is also perlocutionary language which is not about communication.³³ This is a little vague but the idea is firstly that God works in a perlocutionary fashion by his diktat even where nobody is listening and secondly, that God works in an illocutionary way through addressing humans with a call for response. Yet what preserves this from being a regional hermeneutic is that the covenant community seems to include anyone who reads the bible: Ulrich Luz had a version of this.

In the essay immediately following Vanhoozer’s in that collection, Thiselton himself speaks of the ‘requirement of the hermeneut to explore the processes behind, within, and in front of the text’ as ‘complementary tasks’. ‘Yet, as Gadamer and Ricoeur insist, hermeneutics moves beyond mere ‘explanation’ (*Erklärung*) to understanding (*Verstehen*). A higher level and fuller horizon is at issue than knowledge – even if, as Vanhoozer urges against a doctrine of postmodernity, we should not assume that in every case it is less than knowledge.’³⁴ “Resituating hermeneutics in the twenty-first century” means offering a defence of Schleiermacher against the charge of ‘genetic fallacy’, for the great Berlin theologian was interested in the range of effects of the text, in keeping with the psychological meaning of the text as something requiring ‘divination’. The “‘Behind’ and ‘in front of the text” in the title is “borrowed” from Paul Ricoeur.

Ricoeur came to be viewed by Thiselton as an antidote to the manipulations of radical hermeneutics. But how? By being formed by listening to another: the I who speaks to you. “a hermeneutics of the self” in which the self as agent and as narrative *character* responds to the voice of “another” *in becoming aware of its identity as self*. A stable self (“*ipse*-identity” in “constancy”) is not merely a bundle of properties (as a “*what*”) but one *who relates to “another”* in such modes as testimony, promise and accountable responsibility (as a “*who*”).³⁵

In his 2018 book *Why Hermeneutics?* Thiselton drew on Ricoeur once again. According to the latter’s *The Power of Pictures in Christian Thought*, metaphor is not about substitution but the power of creative transformation, not totally unlike the heuristic element of narrative. In the fourth chapter of his *Why Hermeneutics?* he takes Ricoeur to insist (against Hans Frei, of whom Thiselton rather disapproves) that texts do indeed refer to real worlds, even if with a very powerful way of re-construing them. All discourse has some “real world” reference and “symbol, metaphor and the *sensus*

³³ Kevin Vanhoozer, in Craig Bartholomew, Colin Greene and Karl Moeller (ed.), *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation (Scripture and Hermeneutics Series – Volume 2)* (Carlisle: Paternoster, 2002), 1–49.

³⁴ Anthony C. Thiselton, “‘Behind’ and ‘in front of the text: language, reference and indeterminacy”, in *ibid.*, 97–120, 116.

³⁵ “Resituating Hermeneutics”, 49.

plenior do take us beyond the author's immediate intention".³⁶ Thus in his essay 'Nuptial Metaphor' Ricoeur can refer to the ultimate corporeal referent, but by that it seems to mean the salvation-historical covenantal reality rather than the love lives of the two real-life protagonists of the Song of Songs, whoever they were, although that is not very clear in Thiselton's exposition. Symbols with roots in the common subconscious are metaphors that have lasted, taken root as it were.

5. AND WHAT MIGHT DOCTRINE LOOK LIKE?

His evangelical roots meant a suspicion of systems of theology, whereby scripture serves to approve already-registered systems of doctrine. No, the bible alone means each biblical text needing to be heard on its own terms, in the way that the weekly lectionary allows. In *The Hermeneutics of Doctrine*,³⁷ the thesis of this book seemed to be that Christian doctrine has emerged out of a set of questions arising out of life situations. Thiselton's concern here is that confessions need to be understood in their life-contexts, or their 'outwardness'. Wittgenstein's observations of 'showing' through a behavioural form of communication is enlisted to help us understand 1 John. One might demur that the Johannine contrast is not, as in Wittgenstein, between 'feeling love' and 'loving', but between claiming 'I love God' and actually loving (others). Here the saintly figure is the more mature Wittgenstein of the *Philosophical Investigations*: the comfort in the outward and the (possibly) superficial as opposed to the striving for the intensity of what truly is at the self's core (as per the earlier *Tractatus*). Yet perhaps an idol has held Thiselton captive.

For Thiselton, it is the intersubjective community (of philosophers and theologians) that poses questions, a network allowing for a spiral of knowledge, that is to be desired. A dialectic between understanding and explanation is crucial. What is fundamental is less "creeds and received theology" than it is "responsible belief". Differentiated doctrinal content with common concern is what is key. The later book *The Hermeneutics of Doctrine* would repeat this tune.

It may not be too critical to comment that this sounds naïve. Such communities function like that occasionally to forge better theology out of a common faith, accidentally or by the grace of God, but hardly as a rule, in a regular way. Second, there is not really a concern for traditional doctrines. In that sense it is a pastoral theology, not doctrine: doctrine does not do, but is done to, as it receives the 'hermeneutic' treatment.

Early on in his own *Systematic Theology*³⁸ Hermeneutics is declared 'a key part of Systematic Theology'. Moreover, it rescues *historical* theology from becoming a tedious

³⁶ *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur* (Eugene: Cascade, 2018), 77.

³⁷ (Grand Rapids: Eerdmans, 2007.)

³⁸ Thiselton, *Systematic Theology*, 20–21.

record of past successes and failures. In a discussion on *God the Trinity*, a paragraph discussing Ricoeur's call for intersubjectivity in interpretation gets squeezed in between discussions of Moltmann and Pannenberg.³⁹ This doesn't really help us very much in illuminating the mystery of the Trinity, whatever Ricoeur might have meant by 'Otherness is not added on to selfhood from the outside'. Overall, despite admirably paying much attention to the biblical roots of theological doctrines and introducing insights from biblical scholars, there is very little talk of hermeneutics or the bible after Chapter 1, and even Ricoeur is rarely mentioned. On page 186 Pannenberg's insistence that a hermeneutical task is required, so that words like expiation, representation and reconciliation are not misunderstood. Again Pannenberg (*Systematic Theology* 2:422) is noted approvingly and is followed with the conclusion that these "key" words are actually quite transparent or "readily explicable in hermeneutical terms with a little understanding of the OT."⁴⁰ The Ninth Chapter of the book ("Why Consider Historical Theologies of the Atonement? Historical Thought and Hermeneutics") proceeds simply by recounting the history of that doctrine and the chapter's question is never answered.

The overall force is biblical (at least the New Testament), pastoral and practical as well as philosophically erudite, while wearing his learning lightly. Yet if there is something indispensably and nourishingly truth-bearing about the Credal and Confessional Theology of the Church through the ages, then for all the talk of *Wirkungsgeschichte*, one might be justified in thinking Thiselton's oeuvre leaves one a little empty and barren.

BIBLIOGRAPHY

Selected works by Thiselton

- Thiselton, Anthony C. (1980). *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Exeter; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans.
- ; Lundin, Roger; Walhout, Clarence (1985). *The Responsibility of Hermeneutics*. Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans. OCLC 12371404.
- (1992). *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. London; Grand Rapids, MI: HarperCollins; Zondervan.
- (1995). *Interpreting God and the Postmodern Self: on meaning, manipulation, and promise*. Edinburgh; Grand Rapids, MI: T & T Clark; Eerdmans.
- ; Lundin, Roger; Walhout, Clarence (1999). *The Promise of Hermeneutics*. Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans.

³⁹ Ibid., 36.

⁴⁰ Ibid., 195.

-
- (2000). *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary*. Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans.
- (2001). *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (1st ed.). Oxford: Oneworld.
- (2005). *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (North American ed.). Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- (2006). *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works and New Essays*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2006). *1 Corinthians: A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2007). *The Hermeneutics of Doctrine*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2009). *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2009). *The Living Paul: An Introduction to the Apostle and his Thought*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- (2011). *1 and 2 Thessalonians: Through the Centuries. Blackwell Bible commentaries*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- (2011). *Life after Death: a New Approach to the Last Things*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2013). *The Holy Spirit: In Biblical Teaching Through the Centuries and Today*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2015). *The Thiselton Companion to Christian Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2015). *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2015). *A Lifetime in the Church and the University*. Eugene, OR: Cascade Books.
- (2016). *Discovering Romans*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2016). *A Shorter Guide to the Holy Spirit*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2017). *Doubt, Faith and Certainty*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- (2017). *Approaching Philosophy of Religion*. London: SPCK.

Tibor FABINY

**PAUL RICOEUR'S HERMENEUTICS OF EVIL AND
SHAKESPEARE'S *MACBETH***

Paul Ricoeur (1913–2005) and his significance in philosophical and biblical hermeneutics needs no introduction. He was not, as some claimed, a “Christian philosopher” but, as he affirmed, a philosopher who was Christian. Not only philosophers but theologians, sociologists and literary scholars have cherished his extremely rich oeuvre of almost seven decades.

One of Ricoeur's early work *Le symbolique de mal* (1965), or, in English *Symbolism of Evil* (1967) which was meant to be a part of trilogy that was never accomplished. In *Symbolism of Evil* Ricoeur emphasizes several times that the dogma of original sin is not a biblical idea, as it was construed by St. Augustine (354–430). The task of hermeneutics is to deconstruct this idea and recognize its mythical and symbolic components. Ricoeur's deconstruction of this dogma is happening on two levels: first, on the level of symbols and then on the level of myth.

Symbols are powerful because they are concrete unlike the concepts or dogmas of philosophy are theology. Language, for Ricoeur, precedes rational or dialectical reasoning. Symbol is primary while thought is secondary. It is not thought which gives rise to symbols but, on the contrary, the symbol gives rise to thought (*symbol donne a penser*). Symbol conceals what it reveals and reveals what it conceals.

The other means of deconstruction is myth. Myth for Ricoeur and for literary scholars from Aristotle onwards is not the opposite of truth but also a figure of language; narration, or, story that moves on time. It is a figure of meaning that has a beginning and end. It does not deny truth but complements it. Again, as literary scholars argue truth is not simply what actually happened but what could have happened. The story, is, therefore, more primeval, than history. A painter by distorting whatever he sees can grasp reality much more than a photographer who only mirrors it. One of the leitmotifs of Ricoeur's hermeneutics: reorientation by disorientation. This is exactly what art does.

As far as evil is concerned, Ricoeur's starting point is that we all experience evil and we cope with our experience by confessing it. While the Greeks proposed a philosophical and dramaturgical purification of evil, the Jews had always considered evil as a physical reality, a burden. This is powerfully expressed by the authors of the Hebrew

Bible; they confess that they are impure, have unclean lips (Isaiah), and ask the Creator “to wash us of our iniquity” (Psalm 51).

Ricoeur speaks about various stage of the symbolism of evil.

The first stage is the most archaic symbol in the experience of evil is that of “defilement” (stain, filthiness). The symbolism of defilement is the representation of something that infects, contaminates by contact. It comes from outside.

The second stage in “sin” is a negative state as e.g. “missing the target”; “deviating from the way”; “violating the covenant,” “forgetting,” “hardening.” We experience sin as a power that lays hold of a man. Contrary to defilement that infects from without, sin is internal. We can understand sin, argues Ricoeur, only in retrospect, once we have experience deliverance from that state. The Jewish prophets, unlike the Greek philosophers, did not “reflect” upon the sin, but prophesied against it.

The third state or, link in this chain of evil is “guilt”; this is a subjective moment, as it is already a completed internalization of sin, the result of which is “conscience”.¹ Guilty conscience may eventually end up in the “sin of despair” which is not a transgression any more but, in Ricoeur’s words, a “desperate will to shut oneself up in the circle of interdiction and desire”. Guilt, is the individualization of the collective or communal experience. Its schema is that evil is an “act” which each individual begins. Penalty or penal imputation is a consequence of guilt. Therefore, it leads to a scrupulous conscience.

According to Ricoeur, the symbolism of evil is recapitulated in the concept of the servile will. This is best expressed by the idea of captivity. We may enrich Ricoeur’s ideas by quoting John Donne’s “Batter My Heart,” the most graphic expression of the idea of the servile will:

I, like an usurped town to another due,
Labor to admit you, but oh, to no end,
Reason, your viceroy in me, me should defend,
But is captived, and proves weak or untrue,
Yet dearly I love you, and would be lov’d fain,
But am betrothed unto your enemy

However, evil is not just a gradually internalizing symbol but most frequently it has a story, it is narrated. This takes us to the question of myth, which tells the story about the beginning and the end of evil.

Ricoeur distinguishes four main types of myth: (1) the Sumero-Akkadian theogonic creation myths, which suggest that evil is primordial; (2) the myth of the wicked God of the Greek tragedies; (3) the Adamic myth; (4) the myth of the exiled soul or orphic myth.

¹ Ricoeur, 193.

We are going to focus on “The Adamic Myth and the Eschatological Vision of History.” Ricoeur says that the Adamic myth is the *par excellence* anthropological myth, as Adam is man. The Adamic myth has three characteristic features: 1) it is an etiological myth as it is concerned with the origin of evil; 2) it suggests that, unlike in theogonical myths, good is primordial, not evil. It even presupposes the idea of freedom, namely, that the human creature can undo himself; 3) the central figure of the primordial man (Adam) is decentralized by other figures, such as Eve and the snake.

It is important to bear in mind that the biblical temptation-story is a drama and it begins as a dialogue between the serpent and Eve. The serpent is the only figure that has remained from the theogonical myths. The temptation begins with a question “Has God truly said?” an interrogation of the Interdit. As a result “dizziness begins as alienation from the commandment which become insupportable; the creative limit becomes hostile relativity [...] A ‘desire’ has sprung up, the desire for infinity; but that infinity is the [...] desire itself, it is the desire of desire.”² To the question why the serpent approaches the woman rather than the man, Ricoeur’s reply is “the woman represents the point of least resistance of finite freedom to the appeal of Pseudo, of the evil infinite.”³ But Ricoeur evil’s gender is neither feminine nor masculine, it is both, it is inclusive: “Every woman and every man are Adam; every man and every woman are Eve; every woman sins ‘in’ Adam, every man is seduced ‘in’ Eve.”⁴

The serpent, for Ricoeur, represents the experience of quasi-externality. Evil is already there and within us. Temptation is not only seduction from without because there is an inner vulnerability is within us. Thus, “finally, to sin would be to *yield*.”⁵ The serpent is part of ourselves which we project into the seductive object. It “represents the psychological production of desire.”⁶ Therefore, says St. James in the New Testament: “Let no man say when he is tempted, I am tempted of God [...] every man is tempted when he is drawn away of his own lust” (James 1:13–14). “Our own desire projects itself into the desirable object, and so when *he binds himself*— and that is the evil thing — a man accuses the object in order to exculpate himself.”⁷ Once again: we can interpret the symbolism and the mythology of evil only from retrospect, from the perspective of the eschatological symbols of deliverance. This comes down to us from the counter-drama of temptation, the drama of redemption or deliverance.

² Ibid., 23.

³ Ibid., 255.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 256.

⁶ Ibid., 257.

⁷ Ibid.

Shakespeare's *Macbeth* is about the beginning and the end of evil. I am going to interpret it in terms of Ricoeur's "Adamic Myth". For Ricoeur, there are two characteristic features of the Adamic myth: "On the one hand, it tends to concentrate all the evil of history in a single man, in a single act – in short, in a unique event. On the other hand, the myth spreads out the event in a 'drama' which takes time, introduces a succession of incidents, and brings several characters into the action."⁸

In Shakespeare's *Macbeth*, the Adamic "one man" is Macbeth himself, and the characters of the temptation story are Lady Macbeth and the weird sisters. However, unlike in the Adamic myth, Lady Macbeth is not tempted by the weird sisters; if ever, she had already been tempted long before the play. Shakespearean tragedy, like most tragedies, is characterized by a pyramidal structure in which there is rising action from the exposition to the climax and then the action is reversed and falls from the climax to the final catastrophe. Evil is not only a subject matter or an overall symbolism within the play is almost like a "figurative protagonist," whose birth, growth, climax, weakening, and disappearance can easily be recognized.

Shakespeare's *Macbeth* is not only the tragedy of Macbeth, but also a dramatization of the myth or the narrative of the beginning and end of evil. It re-enacts the pattern of the medieval *rota fortunae*, the wheel of fortune, namely: it is evil who climbs upon the wheel (*regnabo*), it is evil who reigns upon the wheel for a while (*regno*); it is evil who falls from the top of the wheel (*regnavi*); it is evil who is without a rule (*sum sine regno*) when "the time is free" (5,9,21).⁹ This pyramidal structure is inherent in the cycle of life: birth (beginning), growth, zenith, decline, death (end).

The encounter with the witches is, for Macbeth a "happy prologues to the swelling act / Of the imperial theme." (1,3,128–9). His mind and heart was immediately seduced. Not only was his ambition stirred by the verbal infection of the witches, but he immediately associated the idea of murdering Duncan. We remember Ricoeur's words: "to sin is to yield" and we cannot but notice how Macbeth was shocked by his own ambition and the terrible plans to realize this ambition:

why do I yield to that suggestion
Whose horrid image doth unfix my hair,
And make my seated heart knock at my ribs,
Against the use of nature? Present fears
Are less than horrible imaginings.
My thought, whose murder yet is but fantastical,
Shakes so my single state of man
That function is smother'd in surmise,
And nothing is, but what is not. (1,3,137–42)

⁸ Ibid., 243.

⁹ Ibid.

In the dagger-monologue (2,1,33–61), Macbeth envisages the murder as sexual violence, as he identifies himself with “Tarquin’s ravishing strides” (2,1,5). The murder takes place offstage between Scene 1 and 2 of Act 2, and Macbeth reports to his wife: “I have done the deed” (2,2,14). Duncan’s sons Malcolm and Donalbain were sleeping in the chamber next to their father’s and Macbeth’s most shocking experience was that he was unable to say “Amen” while they were praying half-asleep. The sign of Macbeth’s loss of *imago dei* is reflected in his loss of the ability to pray. Strangely enough, Macbeth is so overwhelmed by his loss of the ability to communicate with God that he needs Lady Macbeth to notice his bloody hands when she tells him to “wash this filthy witness from your hand” (2,2,45).

We may recall that for Ricoeur the first stage of the symbolism of sin: stain and defilement. Macbeth is still aware that his sin is so great that it cannot simply be washed away by water; on the contrary, the stain or defilement on his hands will infect a whole sea.

What hands are here? ha! they pluck out mine eyes.
Will all great Neptune's ocean wash this blood
Clean from my hand? No, this my hand will rather
The multitudinous seas incarnadine,
Making the green one red. (2,2,58–62)

With his remark, Macbeth is still a real and not a “pseudo” human being. However, he will soon start to pretend and dissimulate, for a while successfully, proving that his role-playing and feigning can work. By role-playing, Macbeth, like Richard III, enters into an illusionary, virtual world (what Ricoeur called the “Pseudo”), with which he increasingly identifies. His tragedy, like the tragedies of many of Shakespeare’s heroes, is that he cannot get out of his role. He is trapped and swallowed by an imaginary world of his own creation:

“I am in blood
Stepp'd in so far that, should I wade no more,
Returning were as tedious as go o'er.” (3,4,135–137)

The words are said after Banquo has been murdered. By this time, Macbeth’s heart has gradually become harder, and he has become the captive of his pseudo-world to such an extent that he is blind and insensitive to real feelings and reality in general. This is the stage of what we may call “heart-sclerosis,” which Ricoeur has called the concept of the servile will. By giving up on humanity rooted in divinity, Macbeth has become a virtual being for whom reality is only the pursuit of power.

Nature plays a special role in the symbolism of evil. It is originally, ultimately benevolent, good. However, when it is disturbed and violated, whether by supernatural

powers or by the human being, things and humans become “unnatural.” The word “unnatural” is used with a conspicuous frequency in Shakespeare’s plays and we can simply translate it as “evil.” Shakespeare’s *Macbeth* shows the process of how the protagonist gradually, step-by-step becomes “unnatural.” The reality of evil is usually perceived and accurately described by the minor characters of the play. Such is the conversation between Ross and the Old man in Act 2 Scene 4, when they see “the heavens, as troubled with man’s act” (2,44,5). The Old Man calls this “unnatural” and evokes strange images (a reader today might think of paintings by Bosch, Bruegel, or even Picasso) of a falcon being “hawk’d at and kill’d” by a mousing owl and Duncan’s horses eating each other (2,4,12–16).

When he begins to suspect the real cause of Lady Macbeth’s sleepwalking, the doctor remarks, “More needs she the divine than the physician” (5,1,71). With this observation, he cautiously describes the mechanism of evil. His guarded language allows him to say that, “unnatural deeds / Do breed unnatural troubles” (5,1,68–69). Evil indeed begets evil. Macbeth is not safe on the throne of Scotland, as he remembers the prophecy given to Banquo and his descendants. The power he attained brings him only fear, instead of freedom. If the prophecy concerning Banquo and his descendants is fulfilled, then he has a “fruitless crown” (3,1,60) upon his head. Macbeth realizes that he was stupid enough to have betrayed his soul “only for them” (3,1,67). Here comes the most tragic sentence of the drama: Macbeth seems to be entirely aware of the weight of his crime, his “faustian” betrayal of his soul when he free willingly gave it to the principle of darkness:

and mine eternal jewel
Given to the common
Enemy of man. (3,1,67–68)

The eternal jewel is a metaphor of the human soul and the “common Enemy of man” is Satan, whose Hebrew name *Satanos* means “enemy.” In the Gospel of John, Jesus says of Satan that he was the enemy, the accuser, the murderer of man from the very beginning (Jn 8,44). The sentence is extremely loaded with tragic pathos, as Macbeth is fully aware of what he has done, of what he has betrayed, of what he has lost.

In arranging the murder of Banquo Macbeth does not need support from Lady Macbeth. She had managed to transfuse her supernatural-diabolical energy into her “dearest partner of greatness” (1,5,11) and Macbeth has not only learned the lesson (be like an innocent flower, / But be the serpent under’t” (1,5,65–66), but has successfully absorbed his Lady’s energy and will to power and managed to extinguish his conscience, the “compunctious visiting of Nature” (1,5,45). For a while he wanted to remain a man: “I dare do all that may become a man; / Who dares do more is none” (1,7,46–47). After the first successful murder, however, this project is not on his agen-

da anymore. Lady Macbeth might only suspect something of Macbeth's plan of murdering Banquo, but now, having internalized all her energy, Macbeth acts entirely on his own, proudly dismissing his wife's question, "What's to be done?" by saying, "Be innocent of the knowledge, dearest chuck, Till thou applaud the deed" (3,2,45). Macbeth already knows that the events of the darkness will be "deed of dreadful note" (3,2,43). This time, it is Macbeth alone who turns for supernatural aid to the powers of darkness:

Come, seeling night,
Scarf up the tender eye of pitiful day;
And with thy bloody and invisible hand
Cancel and tear to pieces that great bond
Which keeps me pale! – Light thickens; and the crow
Makes wing to the rooky wood:
Good things of day begin to droop and drowse;
While night's black agents to their preys do rouse. (3,2,46–53)

It is in the feast-scene (Act 4 Scene 4), when Lady Macbeth proves to be both active and a true "partner of greatness," that Macbeth, seeing the ghost of the murdered Banquo, almost betrays himself.

As in most Shakespearean tragedies, so in *Macbeth*: evil, when it apparently triumphs, is simultaneously beginning to lose its energy. Indeed, we begin to hear the voices of the agents of redemption. In the conversation between Lennox (3,6) and the Lord (a nobleman), there is hope in the midst of horror. They mention that Macduff has fled to England to the court of the holy King, where Malcolm has received shelter. Instead of the language of curse and violence, we hear the language of prayer and blessing:

Some holy angel
Fly to the court of England and unfold
His message ere he come, that a swift blessing
May soon return to this our suffering country
Under a hand accursed! (3,6,45–49).

We know that the witches are manipulative, yet Macbeth goes to them because he wants to be manipulated. That is the stage of moral blindness or the exclusive dominance of passion.

Macbeth, now a kind of black magician, again a distant relative of Doctor Faustus, conjures up the witches and demands answers concerning his future. Only the first apparition, an armed head, warns of a danger: "beware Macduff" (4,1,171); the second apparition, a bloody child, however, is more encouraging: "none of woman born / Shall harm Macbeth" (4,1,80–91); and the third message, which is carried by a "Child

crowned, with a tree in his hand,” is triumphantly optimistic: “Macbeth shall never vanquish’d be until / Great Birnam wood to high Dunsinane hill / Shall come against him.” (4,1,92–94)

Macbeth leaves the place intoxicated. Here he indeed dresses himself into “drunken hope,” as at the beginning Lady Macbeth suggested (cf. 1,7,35–36). Macbeth by now has totally lost touch with reality. He lives, or rather exists in an illusory world and thus behaves as a pitiful clown, a man without substance.

However, this clown, though empty of humanity, is still a poet whose language is even admirable to a certain extent:

She should have died hereafter;
There would have been a time for such a word.
To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,
Creeps in this petty pace from day to day
To the last syllable of recorded time,
And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
Life’s but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage
And then is heard no more: it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing. (5, 5,19–28)

The third cycle of evil is then the slaughtering of Macduff’s family. In the drama the domestic episode, i.e. the witty chat between Lady Macduff and her son, marks the most humane, realistic scene, which is suddenly counterpointed by the Herod-like massacre of the innocents. Tragic waste is never more obvious than here. This charming and heart-breaking scene, however, is followed by a rather long and artificial dialogue between Macduff and Malcolm. Nevertheless, this too has its dramatic propriety. Though the dialogue is indeed slow-moving, we should not forget that we are in the court of Edward the Confessor, the holy King. And Macduff’s ritual visit has its meaning; he goes to borrow grace to fight evil.¹⁰

Lady Macbeth’s sleepwalking scene is the culmination of the symbolism of evil, a dense dramatic illustration of Ricoeur’s theory of stain, spot, and defilement. Her madness brings to the surface the texts of her oppressed feelings and fears: “Out, damned spot! out, I say!—One: two: why, then, ’tis time to do’t. – Hell is murky!” – (5,1,33–34). “Here’s the smell of the blood still: all the perfumes of Arabia will not sweeten this little hand.” (5,1,47–48)

¹⁰ Knights, *How Many Children Had Lady Macbeth?*

The doctor can only say: "This disease is beyond my practice." (5,1,55) "More needs she the divine than the physician." (5,1,71) Seeing the consequences of the "unnatural deeds" which no physician can cure we are comforted by the agents of redemption in the next scene where Lennox and the other Scottish noblemen explicitly talk about real "medicine" that is going to purge their country (5,2).

There is a series of quickly changing scenes as prophecies of woe and weal and the accelerating speed of the drama (in fact, similar to the image of horse-riding, frequently mentioned by Macbeth) lead to the culmination, which is the final clash between Macduff and Macbeth, and to the solemnious catharsis when Malcolm announces that "Time is free" (5,9,21). This means Scotland is free, that the dark cloud is gone from Scotland's sky. The story of evil – conceived, born, grown, climaxed, reversed, declined – has not only withdrawn, but has come to an end. The Adamic myth has accomplished its semantic trajectory.

Paul Ricoeur's exploration and hermeneutics of evil thus helps us to understand and interpret Shakespeare's most intensive dramatization of the power, the glory and the ultimate defeat of evil.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY LITERATURE

- Holy Bible: Authorised King James Version*, London: Oxford University Press, [First ed. 1611], 1984.
- Donne, John, *The Complete English Poems*, A. J. Smith (ed.), London: Penguin, [First ed. 1971], 1984.
- Shakespeare, William, *The Tragedy of Macbeth*, Kenneth Muir (ed.) London – New York: Methuen, (The Arden Edition of the Works of William Shakespeare), 1984. [First ed. 1951].

SECONDARY LITERATURE

- Bloom, Harold, *Shakespeare: The Invention of Human*, New York: Riverhead Books, 1998.
- Bradley, A. C., *Shakespearean Tragedy: Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth*, London: Macmillan [First published in 1904], 1979.
- Fabiny, Tibor, "'Rota Fortunae' and the Symbolism of Evil in Shakespearean Tragedy," *Journal of Literature and Theology* 3/3 (1989), 319–330.
- Knight, G. Wilson, *The Wheel of Fire: Interpretations of Shakespearean Tragedy*, London: Methuen, 1930.
- Knights, L. C., "How Many Children Had Lady Macbeth? An Essay in the Theory and Practice of Shakespearean Criticism," in *Hamlet and Other Shakespearean Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, [First published in 1933], 1979, 270–308.
- Muir, K., "Image and Symbol in Macbeth," *Shakespeare Survey* 19 (1966), 4–54.
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, Emerson Buchanan (trans.), Boston: Beacon Press, 1967.

Spurgeon, Caroline F. E., *Shakespeare's Imagery and What it Tells Us*, Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

Viswanathan, S., *The Shakespeare Play as Poem: A Critical Tradition in Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Ferenc HÖRCHER

GADAMER ON THE CONCEPTS OF PREJUDICE AND TRADITION.

Of the Political Philosophical Significance of Philosophical Hermeneutics

I. INTRODUCTION

Hans-Georg Gadamer never got involved in politics. He had good reasons to avoid this realm of human activity. As one of the closest disciples of Heidegger, many critics tried to prove that this way or that way, the Nazis enchanted him, too. If proven, that charge would have broken his career in post WW2 Germany. A large part of the traditional German academic elite and the intelligentsia compromised itself in WW2.¹ It is enough to mention the following two names, beyond Heidegger: Carl Schmitt and Alfred Baeumler.² The academic weight of these three names show the victories of Nazis over the best minds of the age. For them, the moment of truth came after the war was closed, and the denazification process started.

Significantly, however, no serious allegations found objective evidence in Gadamer's case. Still, he seems to have remained extra-cautious with politics. In post-WW2 Germany conservatism was a hardly defensible position in academia. If you look at the fate of the liberal conservative circle around Joachim Ritter, called the Münster School, as compared to the publicity of the Frankfurt School, you can immediately see the difference in the attitude of the gate-keepers and institutional holders of power, depending on whether you were recognised as old-fashioned Christian, or trendy secular progressivist. The new foundations of the Federal Republic had to be laid down, and the next generation had an exceptional chance, provided they did not have doubtful links to the past. And though Ritter and his disciples and most of his colleagues did not have any such connections, and in fact their professional expertise had a real influence on laying down the constitutional foundations of the new Federal Republic, as liberal-conservatives they were not allowed to win such recognition as their radical or left-liberal colleagues.

¹ About that topic see the classic volume: Weinreich, 1999.

² Among theologians, we can mention Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch, as introduced by Ericksen, 1985. Thanks to Tim Howles for calling my attention to them.

Gadamer never tried directly assessing political issues. As a result, he succeeded to gradually establish an unrivalled reputation, and by the end of his career became one of the leading voices of 20th century German philosophy.

This paper wants to show that there is an undercurrent in Gadamer's philosophy, which is crucial for political thought. In particular, this is to show that in his opus magnum, *Wahrheit und Methode* (1960), the chapter on tradition and prejudice sheds light on the relevance of these philosophical concepts for political thought. As this paper will claim, Gadamer helps to theoretically elaborate a conservative viewpoint, even if it was not his intention, and even if this insight which one can dig out from his work is not partisan or ideological in its nature.

Beyond showing the political philosophical relevance of the philosophical direction Gadamer established, and called – with an older notion – hermeneutics, or the art of interpretation, we shall point out that his views on tradition is comparable with the Catholic views on tradition, even if that comparison will have to show the important differences of their respective positions. Gadamer's teaching on tradition will be shown to have a relevance not only for political philosophy, but also for theology. And this fact can be taken as a proof that the post-war intellectual crisis in Germany produced oeuvres which have a lasting impact beyond such traditional realm as metaphysics and epistemology, stretching as far as political thought and theology, just as it happened after WW1, as we know from Gadamer's own recollections.³

2. HERMENEUTICS AND ITS SUMMA: *TRUTH AND METHOD* (1960)

We are going to rely here on Gadamer's major philosophical achievement. A work, whose publication represented a milestone in 20th century German language philosophy: *Truth and Method* (1960). This book, which got published when its author was already 60 years old, served as a real breakthrough: it could transform the philosophical discussions of the day. It is a sublime effort to philosophically explain human understanding, both in its ordinary contexts and in the specialized terrain of what is called the humanities. Hermeneutics, of course, was a well-known expression earlier as well. Its concern was religion, literature and the law. In all three fields, ancient writings had an exceptional value, and therefore they had elaborate ways of interpretation. Because the body of ancient writings in these three fields served three different functions, the interpretative techniques applied were also traditionally different. Yet the point Gadamer wanted to make was that in fact there is a chance to work out a philosophical analysis of human understanding as such, based on the way people traditionally interpreted these textual forms. Gadamer's whole philosophy is built on the medieval insight, that

³ See Gadamer, 1997.

we make sense of the world as if we were reading an unknown text. When a reader wants to make sense of a text, she has to meet certain criteria. You cannot understand a single text before you have detailed knowledge of a number of other texts, and before a lot of others have also already understood that text. This is true not only of the way one can interpret legal documents, like the regulations of Roman law, but also about sacred Jewish or Christian religious books and the literature of the ancient Greeks and Romans. Gadamer proposes to apply the ancient techniques of deciphering meaning for the understanding of the texts of the humanities, and even for the critical analysis of literature and other contemporary works of art. In all these cases we capitalize on our pre-existing knowledge of that particular language, which we learnt by actually practising it.

It is through his account of how we proceed in the humanities and in art criticism that the notion of prejudice and tradition becomes meaningful in Gadamer's metaphilosophy, called hermeneutics. And it is from here that Gadamer enlarges his philosophical claim, arguing that in fact we understand the phenomena of the whole world as we do understand a text. What is more we are that sort of animal, who can be characterised as the animal whose mode of being-in-the-world is being in a constant exchange with this world, trying to make sense of it, in order to address the challenges of the day she confronts. In that effort, I will try to show, Gadamer attributes a key role to tradition and prejudice.

3. THE ROLE OF TRADITION AND PREJUDICE

Gadamer's strong but very convincing point is that prejudice and tradition is crucial in what he calls the "hermeneutic experience", in attributing meaning to texts. This strong idea originally comes from Heidegger, but Gadamer significantly works on it, and transforms it philosophically. In his explanation of what he means by the term prejudice in a positive sense, he starts out from Heidegger's fore-structure of understanding. Yet he connects this point with his own criticism of Kantianism and of the Enlightenment, which parallels Heidegger's more general criticism of Western philosophy, but which has its own specific character. Gadamer is less radical, and he is therefore much more convincing. The general point of his criticism of the Kantian notion of the Enlightenment concerns the "discrediting of prejudice by the Enlightenment".⁴ This is due to its overrating of the workings of pure individual reason, what is labelled as the epistemological turn. As he sees it, Kant and the Kantians underestimate what is beyond the self in one's encounter with the world outside of herself. Gadamer's criticism of Kant, however, is not limited to the Kantian epistemology and to what he

⁴ Gadamer, 1975, 2006., Part II., Chapter 4., 1., A., ii.

regards as the overrated rationalism of his school. It is already at the very start of his book that Gadamer confronts Kant and Kantianism, and already there he has got serious problems with the discourse of the Enlightenment. It fatefully demolishes the early modern conceptual conundrum he identified as “the guiding concepts of humanism”, namely the link between *Bildung*, *sensus communis*, judgement and taste.⁵ The crucial shift happens when Kant turns away from *Geschmack* (taste), and starts talking about *Urteilkraft* (judgement). This conceptual change has the result that judgements of/in aesthetics, politics and morality are separated, and also that the common objective set of criteria for these judgements (i.e. human nature as a guiding principle) disappears, resulting in the unavoidable subjectivism of taste, and the voluntarism of the original genius, the new agent in Kant’s aesthetics, replacing the connoisseur and the master of the handicrafts of the earlier paradigm. Here, Gadamer passes beyond the usual critics of Enlightened rationality. Take for example Hayek and Oakeshott, two contemporaries of Gadamer, who after WW2 were anxious to show that the trust in Enlightened rationality can cause fatal damage to the ecosystem of established societies.⁶ Further examples of this kind of criticism is Eric Voegelin or Aurél Kolnai, both of them ardent critics of liberal rationalism.⁷ Gadamer’s point is not directly political, however. As he saw it, the humanist conceptual conundrum of taste kept together such diverse fields of human cognition and activity, as aesthetics, politics and morality. Kant tried to distinguish among these as autonomous faculties of human cognition. But Kant himself was aware of the danger of losing universal norms. He, therefore, made great efforts to free the aesthetic experience from the subjectivist trap of the post-Romantic period. According to Gadamer, however, that was not a successful attempt.

It is at this point that Gadamer reveals his own philosophical project. As the conceptual framework of the humanists pointed at human nature, through the humanist guiding principles Gadamer opens the way back to the medieval transcendentals of the good, the true and the beautiful. These terms were regarded as properties of being, therefore common to all beings, and non-reducible to other concepts. This way they represented something eternal in the ever-changing world of human reality. This is a crucial issue in medieval Christian theology, and it leads Gadamer back to the issues first investigated by the ancients, and in particular, by Plato and Aristotle: to the universal dimensions of human cognitions, as it connects to our way of embodied and reflexive being.

Gadamer started his career as an ancient philologist, because for some time, Heidegger did not credit his philosophical strength. In reaction to the criticism of his master,

⁵ I deal with this topic in another writing of mine on Gadamer, which will be published in the István Fehér M. Festschrift.

⁶ See Oakeshott, 1962, and Hayek, 1978.

⁷ See Kolnai, 1995, and Voegelin, 1975.

he returned to the ancient Greek, and they remained for him the constant reference points. In fact he remains faithful to them until the end of his career.⁸ In between his research into ancient Greek philosophy in his early and late work, we find his opus magnum. Yet even there, he keeps referring to the Greeks: in *Truth and Method* he has a whole chapter on Aristotle's relevance for hermeneutics.

If we look at his oeuvre through this wide perspective, his teaching of tradition wins a depth: it shows that he regards European culture, and in particular contemporary philosophy, as based on the pillars of the ancient Jewish and Greco-Roman religious and philosophical traditions. In this respect the chapter on law is also quite relevant, as tradition was originally a Roman law concept. But Gadamer also refers to the fact that prejudice, too, had its Latin prefiguration: he refers to the Latin concept of *praejudicium*. It is in this wider context, that Gadamer analyses the two concepts of prejudice and tradition.

Let us first see their ordinary meaning. This is, after all, the way ordinary language philosophy proceeded when it wanted to achieve conceptual clarification. The Collins English dictionary defines prejudice the following way: "Prejudice is an unreasonable dislike of a particular group of people or things, or a preference for one group of people or things over another."⁹ The same dictionary defines tradition this way: "A tradition is a custom or belief that has existed for a long time."¹⁰ As we would expect – prejudice is explained according to the simplest, Enlightened meaning available – as a form of blind hatred towards others, or unjust preference for some others. And tradition is also simplified here, identifying it with custom or long-held belief. Neither prejudice, nor tradition seems to be very promising for a philosopher's analysis. And yet Gadamer achieves to revitalise these concepts. How exactly he does that, we shall reconstruct by comparing his own thought with that of his master.

4. GADAMER ON HEIDEGGER'S "FORE-STRUCTURES" OF UNDERSTANDING

Heidegger's analysis of fore-thought is based on how readers understand a text: "A person who is trying to understand a text, is always projecting. He projects a meaning for the text as a whole as soon as some initial meaning emerges... the initial meaning emerges only because he is reading the text with particular expectations..."¹¹ What exactly does the word projection mean here? Let us take the example of a novel. It has its title. When we take the book into our hands, we have already got an idea of what it is about. In other words we project a certain expectation, we have a forethought of

⁸ See Gadamer, 1986.

⁹ <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/prejudice>

¹⁰ <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/tradition>

¹¹ Gadamer, 1975, 2006, 269.

it. When we start reading the first chapter, it changes our expectations, or simply refines them. And as we move forward in the text, the projection keeps changing. By the time we arrive to the last paragraph and to the last sentence, the whole of it is known to us. Of course, we shall never have the full meaning appropriated, because by the time we finish the text, some parts of it will surely fall out of our memory. Yet the particular details have by that time found their place in the overall structure, and the full meaning of the whole is refined by our experience of the fine details. Gadamer's point only addresses the issue of how to be acquainted with the text, and his clue is that during the process of digging ourselves into the text we rely on a hypothesis, or presumption, which is based on what is already known, but which is itself in a dynamic change, as we learn more and more during the process of appropriating it. After having the first rough hypothesis, we get through a learning process. What we are doing in this process is comparing the projection of the hypothesis with the actual experience of particular details. Without that work of constant comparison it would be impossible to make sense of the work as a whole. Yet to have the experience of the particular parts, we need to have the hypothesis about the meaning of the whole. This dynamic interplay of meeting the details, and projecting the meaning of the whole is what Gadamer calls a hermeneutic circle.

Gadamer is not prejudiced in favour of prejudice. He is well aware of the difficulties involved in our reliance on it. After all, the nature of our projection depends on many things subjective: our background knowledge, character, state of affairs can have a direct impact on it. In addition, once in a deadlock, how can we return – our false prejudice might corrupt our perception of the actual content of the text: “How can a text be protected against misunderstanding from the start?”¹² There are no guaranteed methods to avoid misunderstanding in case of meaning attribution. In fact, as Leo Popper emphasized – misunderstanding itself can be creative.¹³ And yet to arrive at a true knowledge of the meaning, we should strive to avoid misunderstanding the text as a whole and in its parts, and it is during this process that we have to be rather careful with, even if we cannot fully avoid our reliance on prejudice.

5. GADAMER'S CRITICISM OF ENLIGHTENED RATIONALITY

Gadamer connects his critique of contemporary (that is to say, 20th century) aversion to a reliance on prejudice in our ordinary activity and speech acts with his criticism of a crucial aspect of the Enlightenment. Within the particular way of thought characteristic of the Enlightenment, it is its anti-religious passion, which leads to its anta-

¹² Ibid, 271.

¹³ “Popper posits the inevitable failure of the artist's will in the creative process, but he discerns a sort of grandness and truth in this failure which the artist did not even dream of.” Tolnay, 1972. 250., quoted by: Markója, 2012, 243.

gonistic relationship to tradition. Gadamer's sharp criticism of the epistemological basis of the Enlightenment is a major part of his endeavour. As he saw it, the acclaimed rationality of the Enlightenment, concerning human matters, was in fact nothing more than the privileging of method over truth. For Gadamer, on the other hand, truth had a priority over method – no matter, what way you arrived to it.

Gadamer's criticism of the Kantian Enlightenment, and his defence of the relevance of prejudice did not mean he had given in to irrationalism – a direction which had its supporters in the age of the Enlightenment, too.¹⁴ On the contrary, he in fact defends tradition and the use of prejudice by arguing for their rationality and reasonability. To do so, first he has to deny that there would be an unconditional antithesis between tradition and reason. His own view of tradition identifies it with preservation. Preservation is a wilful act, and to be so, it requires the use of reason. "Even the most genuine and pure tradition ... needs to be affirmed, embraced, cultivated. It is, essentially, preservation, and it is active in all historical change. But preservation is an act of reason..."¹⁵ The connection between reason and tradition can be seen from the other direction, as well. Reason itself has a temporal dimension, or as Gadamer himself puts it: "Understanding is, essentially, a historically effected event".¹⁶ His famous term, *Wirkungsgeschichte*, is meant to reveal the fact that human understanding is the result of the effect of history on it, and not the pure and timeless act of the reasoning faculty of an isolated individual. It is with the help of realising the historical distance that we finally understand the other. It is in this sense that in fact it is history that effects understanding. When something is understood, we shall always find in it an element of historicity: "in all understanding, whether we are expressly aware of it or not, the efficacy of history is at work".¹⁷

Wirkungsgeschichte is closely connected with the other Gadamerian conceptual innovation, fusion of horizons (*Horizontverschmelzung*). When you understand something, you learn to make sense of a different horizon, which means you accommodate your own conceptual apparatus to a different context of meaning. It is as a result of the dialogue between yours and the other's horizon, that this fusion can actually take place. This interface comes true as the outcome of the interaction between the two. Yet this overarching of the temporal dimension is itself something which has its own context – the history of such efforts and trials. And this is what is called a tradition by Gadamer: ... „In a tradition this process of fusion is continually going on”.¹⁸

¹⁴ For a sign of the temptation of irrationalism in the Age of Reason, see the famous drawing by Goya: *The Sleep of Reason Produces Monsters*, 1799.

¹⁵ Gadamer, 1975, 2006, 282.

¹⁶ *Ibid.*, 229.

¹⁷ *Ibid.*, 300.

¹⁸ *Ibid.*, 305.

Once again, one should, of course, recall that this interpretation of understanding, connecting it both to tradition and prejudice, owes a lot to Heidegger's own analysis of human interpersonal understanding. While the title of Gadamer's book indicates the inadequacy of a sheer reliance on method when interpreting human reason, as opposed to a focus on truth, Heidegger famously focused on the relationship between the human form of existence (*Sein*) and its temporal constraint (*Zeit*). As he saw it, human life is defined by its temporal aspect. Understanding the other, and oneself within that historically effected social realm, requires an awareness of this unavoidable historicity. When in understanding we overcome the temporal distance between subject and object, we understand the other in terms of understanding ourselves. When explaining his earlier master's thought, Gadamer clarifies the relationship of understanding and self-understanding, as he himself views it: "...insofar as we must imagine the other situation... into this other situation we must bring, precisely, ourselves".¹⁹ And therefore: "we should learn to understand ourselves better".²⁰

6. HERMENEUTICS AND THE HUMANITIES

Yet there important novelties in Gadamer's approach to the problem. For example, he connects the issue of understanding to the debate about the nature of the humanities. This debate, which had a characteristically German aspect to it, is relevant for him, as it helps to position his own metaphilosophy, hermeneutics, within the contemporary disciplinary matrix. His understanding of the humanities, sharply differentiated from an understanding of non-human, non-selfconscious nature, connects it to tradition: "an element of tradition affects the human sciences despite the methodological purity of their procedures, an element that constitutes their real nature and distinguishing mark".²¹ The traditionality of the "methodology" of the human sciences, in fact, reconnects them to ordinary life. This way practical philosophy becomes important in Gadamer's analysis of understanding. His hermeneutics posits practical philosophy into the forefront of a self-reflective account of the humanities.

The issue of practical philosophy keeps returning in Gadamer's writings, anyway. This is parallel with awareness in German postwar philosophy of the chances of the re-birth of practical philosophy.²² The term itself refers to the Aristotelian tradition in philosophy, and specifically to the notion of phronesis, or the virtue of practical wisdom, as worked out in the 6th book of the Nicomachean Ethics. Gadamer's own inter-

¹⁹ Ibid, 300.

²⁰ Ibid, 304.

²¹ Ibid, 284.

²² Beside the works of representatives of the Münster School of Joachim Ritter, see for example Hennis, 2009.

pretation owes a lot to Heidegger's account of the term, but he developed it much further and more consistently. In this theory *phronesis* turns out to be the characteristically human attribute, the cognitive as well as moral capacity which enables the human being to confront the world around her. It helps her to make her own decision concerning the pertinent question of "what to do, here and now", and enables her to follow the path chosen in real time activity, as long as possible.

Practical philosophy traditionally included that body of writings, where Aristotle pondered about different types of human action. Beside his ethical writings, it included his works on politics, economy, rhetoric, and even his *Poetics*. The relevance of its "application", of course, in the concrete context of post-WW2 German intellectual life, was, not simply as an anti-dote of the former irrationality of politics, but to balance the monopolistic position of German idealism, as the main direction of German philosophy. This reappropriation of practical philosophy was, of course, a challenge to and alternative of the Marxist criticism of German idealism, in the works of the main representatives of the Frankfurt School.

Gadamer's own contribution to the rebirth of practical philosophy is a Heidegger-inspired interpretation of the practical aspect of philosophy, claiming that the human being is indeed situated in a world in which she always has to answer the questions addressed to her by her own physical and social-intellectual milieu. It is in this sense, that philosophy is more than a neutral account of the world as it is. The human being is always personally involved in those questions she confronts, as her embodied form of being does not allow her to abstract from the coordinates of her own being there and then.

The humanities have to accept and admit that sort of non-neutrality as the prerequisite of their successful practice. Prejudice is undeniably there, as any question concerning knowledge has its existential root, its rootedness in the situation of the agent concerned. And your only way to try to address the question concerned is to follow the path of the particular tradition which is part of what you think of yourself as the one who answers the question. Prejudice and tradition, therefore, are logical conclusions of the situatedness of the agent. In other words, prejudice and tradition are the consequences of understanding the human being as one who is embodied, and as such situated in a world, which keeps asking questions to her, and she finds herself demanded to answer those questions. On the other hand, prejudice and tradition are also powers to balance a tendency to subjectivism: you are not 'alone' in your judgements, as through your prejudice and the tradition invoked you partake of the wisdom of the past and of the achievements of your ancestors.

7. GADAMER AND POLITICAL THOUGHT

Gadamer offers hermeneutics as a metaphilosophy, not only describing philosophy itself, but human thinking in general. As you read a text, so you read the behaviour

and communicative actions of the others, and to a certain extent the book of nature as well. Your philosophy is your response to the questions you find in the text of a book or in the others' behaviour in the particular moment and context. Hermeneutics as the metaphilosophy of philosophy is in this sense close to the Aristotelian understanding of politics. From this perspective, practical philosophy is the paradigm case of philosophy, applicable to political philosophy as well. After all, political philosophy in its Aristotelian dialect is nothing more than the practical syllogism, the answer to the questions posed by the context. Its axioms are expressed in action, instead of a statement or a logical conclusion. Practical philosophy is applied philosophy for a being, who is regarded by Aristotle as a *zoon politikon*.

In what follows, let me compare the paradigm case of hermeneutics, i.e. reading a text, and the Aristotelian understanding of politics. In both cases, we have to understand something, and act in accordance with that understanding. But in understanding politics the conclusion itself is an action, and as such, a political action. As we saw, to achieve that kind of understanding, issuing in action, you are required to have *phronesis*, or practical wisdom.²³ Aristotle pays special attention to *phronesis*, in his account of human understanding, and he talks about political prudence, in connection with Pericles.²⁴

Phronesis is the virtue of practical knowledge, and practical knowledge is a crucial issue in both Thomistic and Neo-Thomistic thought, and it is crucial for conservative thinkers, like Edmund Burke or Michael Oakeshott, as well. It is through the virtue of *phronesis*, that we can realize the connection between Gadamer's account of human understanding, based on ideas like prejudice and tradition, and conservative political thought. *Phronesis*, prejudice and tradition are crucial in the vocabulary of Gadamer's hermeneutics, just as well as in the language of this kind of Aristotelian conservatism. And we can add a further dimension to this.

After his account of Aristotle, Gadamer has a separate chapter on the exemplary relevance of the law for his account of application in hermeneutics. Now the conservative authors I mentioned belong to the British conservative tradition, and in that tradition the English common law is crucial. It exemplifies the sort of unconscious building of a communal (common) tradition, which develops by a trial-and-error method, and it crystallizes certain principles, which will help solve further practical questions. In law, individual legal disputes are judged by the court through a process of application, where the general legal principles are operationalised, to help to find the just solution, which also fits into the organically growing body of legal judgements. In other words,

²³ For an account of a theory of conservatism, based on the virtue of *phronesis* or prudence, see Hörcher, 2020. It has a specific sub-chapter on Gadamer's notion of *phronesis*: The twentieth-century philosophical rebirth of prudence: Gadamer, *ibid*, 57–62.

²⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book VI.

both for Gadamer and for the British conservative authors, law is a set of norms developed in a piecemeal manner, its general principles used to solve particular legal issues. As they understand it, law is an example of the internal reservoir of knowledge contained in and by a social institution, which has a history, and its individual practitioners make use of the knowledge developed by the cooperations of generations following each other.

8. A FINAL CONSIDERATION: THE ROLE OF SACRED TRADITION IN CATHOLIC THEOLOGY

Gadamer was not Catholic, therefore he did not reflect upon the role played by sacred tradition in Catholic theology. It is well known that Gadamer's hermeneutics relied on the understanding of ancient texts, including the sacred texts of ancient religions. His interest in the traditional interpretation of the religious teachings made it obvious, that his own metaphilosophy will be relevant for contemporary theology as well. Theologians are not necessarily interested in abstract question of interpretation, yet they are in search of inspiration in contemporary philosophy, as well, so it is not surprising that his philosophy found resonance among theologians. Yet Gadamer's own approach to Christianity was based on his own protestant background, and therefore his account of tradition does not have a direct appeal to the Catholic teaching of tradition. This is because Protestantism protested just against the infiltration of a mediating body of teaching between Christ's direct teaching, as preserved in the Bible and the living faith of Christian believers. On the other hand, Catholic teaching assumes the work of a mediating organ, which is called sacred tradition".²⁵

In spite of his distance from the Catholic discourse, from early on, Gadamer had an impact on theology.²⁶ Even Catholics felt addressed by his approach, see for example the work of Bernard Lonergan, a Jesuit thinker.²⁷ Beyond his death, theology found inspiration in his work.²⁸

Sacred tradition is defined in the Catholic Catechism as in constant dialogue with Scripture: "Sacred Tradition and Sacred Scripture, then, are bound closely together, and communicate one with the other."²⁹ This is, of course, not exactly what Gadamer means by the concept, and this is because the institution of the Catholic Church attributes a special, corrective function in the interpretation of the Scripture to the sacred

²⁵ Dogmatic Constitution on Divine Revelation *DEI VERBUM*, solemnly promulgated by his Holiness Pope Paul VI, On November 18, 1965. §9.

²⁶ Robinson and Cobb, 1964.

²⁷ Lawrence, 2021 and Lonergan, 2008, 55–86.

²⁸ Lawrence, 2021, 242–281.

²⁹ Paragraph 80 in Catechism of the Catholic Church, 2nd edition, <http://www.scborromeo.org/cc/para/80.htm>

tradition, in order to help keeping religious orthodoxy. But that Catholic idea would not have been possible without that reflection on tradition in modernity, which is the root of Gadamer's own account of the operation of tradition. It is therefore quite fruitful to compare Gadamer's account of tradition and that of the Church, in spite of their obvious differences. The comparison can show the common ground, in which both the Catholic ideas of tradition and Gadamer's own account of it is rooted, which is the actual centuries long experience of interpretation of sacred and secular texts in Christian culture. And this is an indirect proof that Gadamer was right that tradition, together with prejudice, had a significance, which the Enlightenment tried to question, but which needs to be readdressed in the context of late modernity as well.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book VI.
- Ericksen, Robert P., *Theologians Under Hitler* (*Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*). New Haven: Yale University Press, 1985.
- Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trans. by P. Christopher Smith, New Haven: Yale University Press, 1986.
- , 'Reflections on my Philosophical Journey', trans. by Richard E. Palmer, in Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers XXIV, Chicago: Open Court, 1997.
- , *Truth and Method*. Second, Revised Edition. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London, New York: Continuum, 1975, 2006.
- Hayek, Friedrich A., *The Constitution of Liberty*. The University of Chicago Press, 1978.
- Hennis, Wilhelm, *Politics as a Practical Science*, trans. by Keith Tribe. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- Hörcher, Ferenc, *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury Academic, 2020.
- Kolnai, Aurél, *The Utopian Mind and Other Papers*, ed. Francis Dunlop. London: Athlone, 1995.
- Lawrence, Frederick G., 'Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology', in Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Lonergan, Bernard, 'Gadamer and Lonergan on Augustine's Verbum Cordis – the Heart of Postmodern Hermeneutics' *Divyadaan: Journal of Philosophy and Education* 19/1–2, 2008.
- Markója, Csilla, 'Popper and Lukács – The Anatomy of a Friendship', *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae* Volume/Issue: Volume 53: Issue 1, 235–250, 2012.
- Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and other essays*. London: Methuen & Co. Ltd. 1962.
- Robinson, J. M. and Cobb, J. B. *The New Hermeneutic*. New York: Harper Row, 1964.
- Tolnay, Charles de, 'Popper Leó és a művészettörténet' [Leó Popper and the history of art]. *Magyar Filozófiai Szemle*, 16, 1972.
- Voegelin, Eric, *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press, 1975.

Weinreich, Max, *Hitler's professors: the Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*. New Haven: Yale University Press, 1999.

Dogmatic Constitution on Divine Revelation DEI VERBUM, solemnly promulgated by his Holiness Pope Paul VI, On November 18, 1965. §9.

Catechism of the Catholic Church, 2nd edition, <http://www.scborromeo.org/ccc/para/80.htm>

Prejudice, in Collins' Dictionary, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/prejudice>

Tradition, in Collins' Dictionary <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/tradition>

Ferenc PATSCH, SJ

GADAMER AND THEOLOGY: STIMULI AND INSPIRATIONS FOR A CATHOLIC APPROACH

In this study, I will try to highlight some of the connections that exist between one of the “founding fathers” of philosophical hermeneutics, Hans-Georg Gadamer (1900–2002),¹ and the so-called “hermeneutical turn” of theology,² as well as to point out some further possibilities of this relationship. The connection between Gadamer and theology is, of course, not a new topic of research.³ The particularity of this paper is

¹ Martin Heidegger’s (1889–1976) groundbreaking hermeneutical intuitions converted to be an independent philosophical discipline with the help of the contribution of his disciple, Hans-Georg Gadamer (1900–2002). Gadamer is as old as the last century: he was born on February 11, 1900 in Marburg. This was the year when Sigmund Freud’s *Interpretation of Dreams* was published, and when Friedrich Nietzsche, the prophet of nihilistic interpretation of reality, died. These possible historical circumstances can be seen as symbols- of the way to be able to consider the XXth century to be the “century of interpretation” (cf. Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer* [Brescia: Queriniana, 1997], 9; Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011]; Georgja Warnke, ed., *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016]).

² Since the 1960s, there has been a growing view among theologians that theology is essentially a hermeneutical undertaking (cf. Bernhard Welte, *Heilsverständnis* [Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1966], 49; Heinrich Ott, “What Is Systematic Theology”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr, eds., *The Later Heidegger an Theology*, vol I. [New York, Evanston, and London: Harper & Row, 1963], 77–111). However, Christian theology experienced a “hermeneutical turn” already as early as the second half of the twentieth century, i.e. even before the publication of Gadamer’s *Truth and Method* (1960). This is largely due to the impact that Martin Heidegger’s (1889–1976) meditations on the essence of language have had (cf. James M. Robinson, “Hermeneutic Since Barth”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr., *The New Hermeneutic* [New York–Evanston–London: Harper & Row, 1964], 1–77; and Gibellini’ chepter on ‘Teologia ermeneutica’ in Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo* [Brescia: Queriniana, 1992], 57–84; and Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* [London: SCM Press, 1994]). The importance of what we can call “hermeneutical awareness” is convincingly proven by movements like postcolonial, contextual, “black”, Asian, African, Latin-American, feminist, and other liberation theologies.

³ Cf., for instance, Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Exeter: The Paternoster Press, 1980); Otto Pöggeler, “Hermeneutische philosophie und Theologie” *Man and World* 7/1 (1974): 3–19; Philippe Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer’s Hermeneutics: A Basic Interpretation with Some Theological Implications* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); Philippe Eberhard, “Gadamer and Theology”, *International Journal of Systematic Theology* 9/3 (2007): 283–300; Frederick G. Lawrence, “Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology”, in Robert J. Dostal, (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edn. 2021), 242–281; see also the theological works of Wolfhart Pannenberg, David Tracy, and

that I examine the above relationship and possibilities primarily from the perspective of Catholic theology. My thesis is that Gadamer's reception in Catholic theology is far from complete, and holds many more untapped opportunities.

Given these limitations it is impossible to give a comprehensive picture of the indicated topic.⁴ I confine myself to presenting only four aspects by which the Gadamerian philosophical hermeneutics, in my view, has made or can make an extremely useful and productive contribution to Catholic theology (these are the issues of play/liturgy, festival/gift, sermon/Word of God, and tradition). Despite of its fruitfulness, Gadamerian hermeneutics also needs criticism from a Catholic point of view, primarily in relation to its attitude towards "metaphysics" (of course, metaphysics here is understood in a renewed, post-Heideggerian and post-Gadamerian sense).

In order to implement this program, I will first of all discuss the problem of the Catholic reception of the philosopher of Heidelberg (1); then I indicate some further possibilities of this reception (2); finally, I make summary (appreciative and critical) remarks on the theological fertility of Gadamerian thought (3).

I. "CATHOLIC" GADAMER?

It is by no means self-evident that Gadamer's *oeuvre* —who was baptized a Protestant— may attract the attention of theologians in general and Catholic theologians in particular. The philosopher was born into a Protestant (Lutheran) family. His father, who was a renowned professor of chemistry at the University of Breslau (now Wrocław), was known for his rationalist leanings and largely despised religion. Moreover, as a man of authority, he strongly opposed his son's choice to study the humanities, which he considered "useless", since in his eyes only dealing with natural sciences was seen as "serious" activity. Despite all this, Gadamer was baptized in childhood. His mother, who was a zealously and piously religious (pietist) woman, presumably played a significant role in this. However, Gadamer lost his mother when he was four years old. Young Gadamer received confirmation in the Protestant tradition on Easter 1914, but later had little regard for religion and the question of God. Perhaps it is not un-

Claude Geffré. For this complex and complicated issue (for the elaboration of which we should undoubtedly have to discuss in detail the relationship of the Heidelberg philosopher to Martin Heidegger), cf. also the remarkable study of Giovanni Moretto: Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer* (Brescia: Queriniana, 1997). To study Heidegger's theological impact cf. the three volumes of *New Frontiers In Theology*: James M. Robinson – John B. Cobb, Jr., vol. I *The Later Heidegger and Theology*; vol. II. *The New Hermeneutic*; vol. III. *Theology As History* (New York–Evanston–London: Harper & Row, 1963; 1964; 1967).

⁴ The topic would require a book-length discussion. I would like to refer here to my own work (Ferenc Patsch, *Hermeneutika I: A filozófia jövője és a jövő teológiája* [Budapest: Jezsuita Kiadó, 2016]); the second volume, which discusses Gadamer's reception, is scheduled to be released in 2023.

warranted (somewhat psychologizingly, along the lines of Jean Grondin)⁵ to associate Gadamer's agnosticism with the absence of a mother. Be that as it may, there is no doubt that Gadamer described as a misunderstanding and energetically rejected the accusations of some of his critics, who sought to portray his main work, *Truth and Method*, published in 1960,⁶ as the work of a "theologian"⁷ and later explicitly and emphatically regarded himself exclusively as a "philosopher".⁸ However, his "Protestantism" later became important to him, presumably as a means of distancing himself from Heidegger's "Catholicism."⁹

Thus, unlike Heidegger,¹⁰ Gadamer did not receive a theological initiative, and it was only in mid career that he began to be interested in theological questions.¹¹ Rather,

⁵ Perhaps the boldest thesis (almost psychoanalytic-theory) of Grondin's well-documented monograph (Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie* [Tübingen: Mohr Siebeck, 1999]) is that Gadamer's interest in the humanities is ultimately due to rebellion against his authoritarian father.

⁶ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, The Seabury Press, New York, 1975 (from now on: *TM*); Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Pauls Siebeck], 1965) (2. Auflage, Durch einen Nachtrag erweitert) (from now on: *WM*).

⁷ *Truth and Method* (1960) undoubtedly contains theological elements. Although there is no way to discuss the issue in more detail, it is important to remember that in the third part of the main work, Gadamer's critique turns against modern instrumentalist theories of language. In particular, it counters the error and aberration that language is merely a "tool" of understanding. To clear up this misunderstanding, Gadamer enlists the help of theology. The philosopher of Heidelberg first of all makes the claim to rehabilitate "the intimate relationship between word and object in which the speaker lives (*in dem der sprechende Mensch lebt*)" (*TM* 378/*WM* 395), i.e. to show the relationship between world and object, speech and thought. While it is true that classical Greek thought did not adequately shed light on the essence of language, it is, according to Gadamer, the "forgetfulness of language" (*Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens*) of European and Western thought in general has not been complete. He attributes this primarily to the merit of Christianity: it is thanks to the teachings of medieval Christian authors on the Incarnation and the Mystery of the Trinity that it has nevertheless been possible to conceive, albeit only indirectly and analogously, the enigma of language, and its closest connection with thought. That's why Gadamer at this point turns to the "christian thought in the middle ages, which, because of its interest in dogmatic theology, rethought the mystery of this unity" (*TM* 366/*WM* 392). In addition, toward the end of *Truth and Method*, Gadamer inserts a detour that reveals extraordinary erudition by beginning to discuss a highly theological topic: the different medieval views on Christian Trinity (cf. *TM* 378–387/*WM* 395–404).

⁸ Vö. David Vessey, "Hans-Georg Gadamer and the Philosophy of Religion", *Philosophy Compass* 5/8 (2010): 645–655.

⁹ Vö. Philippe Eberhard, "Gadamer and theology", 285.

¹⁰ Cf. John Caputo, "Heidegger and Theology", in Charles Guignon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 270–288. Heidegger's studies were notoriously supported by ecclesiastical scholarships from the beginning, and after the initial plan for the priestly vocation failed for health reasons (Heidegger was dismissed from the Jesuit pre-Noviciate period after a few weeks due to heart problems), he continued to study theology at the University of Freiburg for two years.

¹¹ "I was not engaged in theology at the time: my interest in theology was coming later" (Dall'intervista rilasciata ad Antonio Fabris e pubblicata col titolo 'Interpretazione e verità', in *Teoria* II/1982, quaderno 1. *Ermeneutica filosofica* 170; quotes Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, 51). The influence of theology on Gadamer, however, should by no means be underesti-

literary and classical-philological studies, an art history curriculum, and – last but not least – the urban-intellectual family milieu played a major role in his intellectual formation.¹² However, from the very beginning, hermeneutics was the key motif of his scientific work. To the significance of this, the eyes of the young Gadamer were opened by Heidegger, whose 1923 book “Ontology. The Hermeneutics of Effectivity” was the first time he encountered the concept at his philosophical lecture in Freiburg.¹³ The significance and impact of this encounter is well illustrated by the fact that after this course the talented student followed the young associate professor to Marburg, where Heidegger received a professorship from the summer semester of the same year. The knowledge acquired through Heidegger and the phenomenological skills which he learned from him, could later be used by Gadamer in his exegesis/analysis of German poets such as Hölderlin, Rilke and Celan, as well as in the works of philosophers such as Plato, with whom he dealt throughout his whole life.¹⁴

mated, since Heidegger’s attachment to theology, discussed above, in footnote 10 (as well as Max Weber’s Protestantism), undoubtedly served throughout his life as a theoretical background and horizon, the significance of which should not be underestimated in the development of his philosophical-hermeneutical enterprise.

¹² Gadamer describes his own spiritual formation (somewhat polemically, counterpointed with that of Heidegger): “However, as far as the work of art is concerned, I did not need to be inspired by Heidegger, in fact, I had previously shared the Heideggerian belief that poetry (such as the poetry of George, Rilke, and Hölderlin) was of crucial philosophical importance. Heidegger was a young genius who was formed in Catholic theology and church history, a real miracle, a naturalite speculative talent; Wherever he looked, he always saw the deeper things. I, on the other hand, did not follow the same path in my training: I come from a rich cultural atmosphere, and not from a lyceum in Constance.” (Intervista rilasciata ad Antonio Fabris e pubblicata col titolo ‘Interpretazione e verità’, in *Teoria* II/1982, quaderno 1. *Ermeneutica filosofica*, 167; quotes: Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, 41.

¹³ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985).

¹⁴ Gadamer, in his preface to the Italian edition of his writings on Plato, professes this: “I consider my studies of Greek philosophy to be the best and most original part of my philosophical activity. They are only such because they represent the best illustrations of my ideas in the field of hermeneutical philosophy. In fact, the latter derive from the hermeneutical practice of my philosophical interpretations, and from this they also derive their ultimate legitimacy.” Hans-Georg Gadamer, ‘Prefazione’, in *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, Casale Monferrato: Marietti, 1983, xi. To the interpretations of Gadamer on Plato see: Livia Massaia, “A proposito di Gadamer interprete di Platone: Prospettiva storica e influenze speculative nella ‘Platos dialektische Ethik’”, in *Verifiche* 16 (1987): 343–362.

Gadamer's *oeuvre* has so far elicited relatively little explicit theological reception,¹⁵ at least in comparison with Heidegger's.¹⁶ Of course, this may simply be because many of the basic ideas of Gadamer's main work, *Truth and Method*, are now so widespread in the humanities (and *simili iure* in theology as well) that they are applied, so to speak, unobtrusively in illuminating truth and understanding, as well as in treating the language and its role in understanding.¹⁷ Gadamer himself, however, was aware that hermeneutics was also tied to a "denomination" and saw his own philosophical hermeneutics in a "polemical" relationship with Catholic theology.¹⁸ From this point of view, the philosopher's growing notoriety and recognition within Catholic church circles is surprising: the elderly Gadamer, for example, was regularly invited to summer philosophical symposia (convened by the once philosopher Karol Wojtyła) in Castegandolfo on the initiative of Pope John Paul II; and even upon Gadamer's death, Pope Wojtyła sent a message of condolence to the family.

The culmination of Gadamer's Catholic theological recognition is that the document, published in 1993 under the title *Interpretation of Scripture in the Church*, published by the Pontifical Biblical Commission, mentions Gadamer's philosophical contribution in a positive context and states that it, along with other "modern philosophical hermeneutics", should be "taken into account" in the interpretation of the Bible.¹⁹ The text (after briefly mentioning Wilhelm Dilthey's and Martin Heidegger's contri-

¹⁵ On Gadamer's relatively sporadic explicit (Catholic) theological reception, cf. Heinz-Günther Stobbe's book (Hermeneutik – Ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption [Zürich–Köln–Gütersloh, 1981]), in which articles were published also from such Catholic authors as Rudolf Schnackenburg, Franz Mußner, and also Leo Scheffczyk. Of particular note would be the Dutch/Flemish Dominican theologian Edward Schillebeeckx (whose volume, *Intelligenza della fede: interpretazione e critica* [Roma: Paoline, 1975]; the German original: 1971) is a testimony of Gadamer's influence. Bernard Lonergan, whose *Method in Theology* (Toronto: University of Toronto, 1988) also reveals clear traces of explicit reception of Gadamerian hermeneutical philosophy. Cf. also Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 345–370.

¹⁶ An account of Heidegger's theological reception would be far beyond the scope and limits of this thesis. Just to illustrate it, it is sufficient to refer to the so-called "new hermeneutics" (the main authors of this theological current – Gerhard Ebeling and Ernst Fuchs – wrote works which all saw the light of day *before* the publication of *Truth and Method*). Cf. above in our footnote 10.

¹⁷ As Jessica Fraizer rightly points out, perhaps the reason why Gadamer is being studied less today than, say, 30 years ago, is simply because many of his ideas are now almost self-evident in the humanities. His model is recognized as the best way to grasp what is happening when we understand a read text and try to assimilate its content (or even when we intent to share it with someone else) as well as when we learn to adapt our own point of view to the information we get from it; and also when we begin to understand an entire culture (or, for that matter, the world as a whole). Cf. Gadamer by Jessica Fraizer, <https://www.youtube.com/watch?v=Y58NKaQXaA8>.

¹⁸ "Modern hermeneutics, as a protestant discipline of the art of interpreting scripture, is clearly related in a polemical way to the dogmatic tradition of the catholic church. It has itself a dogmatic denominational significance" (*TM* 296/*WM* 315).

¹⁹ Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church* (1993).

bution)²⁰ devotes a whole paragraph to Gadamer's hermeneutics summerizing it in a nutshell. In the synthesis we read:

“Gadamer likewise stresses the historical distance between the text and its interpreter. He takes up and develops the theory of the hermeneutical circle. Anticipations and preconceptions affecting our understanding stem from the tradition that carries us. This tradition consists in a mass of historical and cultural data that constitute our life context and our horizon of understanding. The interpreter is obliged to enter into dialogue with the reality at stake in the text. Understanding is reached in the fusion of the differing horizons of text and reader (*Horizontverschmelzung*). This is possible only to the extent that there is a ‘belonging’ (*Zugehörigkeit*), that is, a fundamental affinity between the interpreter and his or her object. Hermeneutics is a dialectical process: the understanding of a text always entail an enhanced understanding of oneself.” (II.A.1)

This “papist” document thus highlights Gadamer’s merits in developing key concepts of the “hermeneutical circle” (*hermeneutisches Zirkel*), “fusion of horizons” (*Horizontverschmelzung*) and “belonging” (*Zugehörigkeit*), but the list is far from complete. Are there any other insights besides those listed that have not yet been discovered or sufficiently appreciated (are underexposed) or not even noticed by Catholic theologians, even though they would prove extremely fruitful and inspiring to whom deals with Catholic theology? Below is an indicative reference to four such elements.

2. PLAY, FESTIVAL, SERMON AND TRADITION: FURTHER/ADDITIONAL POSSIBILITIES FOR CATHOLIC THEOLOGICAL RECEPTION

The following four Gadamerian (at least implicit) proposals containing significant theological potential, which will be briefly discussed below, can also be formulated in the following thesis-like statements: (a.) The “play” is a paradigm of ecclesiastical liturgy (and of art in general); (b.) the “festival” is something beyond us, a reality which we receive; (c.) “preaching” can also be heard as the Word of God; (d.) “tradition” is not only a reproductive but downright productive aspect of understanding. Let’s now look at these aspects in a somewhat more detailed way.

²⁰ The text of the document is considered to be “progressive”, since, among other things, acknowledge the merits of Schleiermacher, who is typically (along with Kant) proclaimed by Catholic dogmatic manuals to be agnostic, subjectivist, and rationalist, etc. The text suggests a “rethinking in the light of contemporary philosophical hermeneutics” as it says: “Hermeneutical reflection took new life with the publication of the works of Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey and above all, Martin Heidegger. In the footsteps of these philosophers, but also to some extent moving away from them, various authors have more deeply developed contemporary hermeneutical theory and its applications to Scripture. Among them we will mention especially Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur.” (*The interpretation of the Bible in the Church*, II.A).

(a.) *Play: a pattern of the liturgy.* – From a theological (more precisely, liturgical theological) point of view, the phenomenological-hermeneutical analysis that Gadamer performs in the pages of *Truth and Method* regarding the concept of “play” (Spiel) can be very fruitful. The description – with which the second part of the introductory (first) section of the *opus magnum* begins (and which later serves as the “clue”/Leitfaden to the whole “ontological explanation” of the “work of art”)²¹ – is, for Gadamer, a key factor in the process of deconstructing (i.e. destroying and replacing with something new) the whole (basically Kantian) conception of modern aesthetics that emphasizes the “subjectivity” of the artist, performer, or recipient of the work of art. According to this “aestheticizing” conception, when we understand a work of art or a play, we must first of all reconstruct the intention and subjective feelings of the artist, as well as turn our attention to the “internal” subjective experiences of the performers and viewers. In contrast to this view, the paradigm of “play” provides an alternative.

The focus of the play is not on the subjectivity of the players or spectators. After all, whoever plays does not do it with a frown, consciously concentrating, but so to speak, without effort: “it happens, as it were, by itself” (*Es geht wie von selbst*).²² If you have an authentic approach to the essence of the play, it is always characterized by lightness and “ease” (*Leichtigkeit*): the “mode of being” (*Seinsart*)²³ of playing is precisely the dissolution in the play. In Gadamer’s apt formulation: there is a “primacy of play over the consciousness of the player (*Primat des Spieles gegenüber dem Bewusstsein des Spielenden*)”;²⁴ to the point that “[t]he attraction of a game, the fascination it exerts, consists precisely in the fact that the game tends to master the players (*[d]er Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird*)”.²⁵

Gadamer’s hermeneutical aesthetics (or anti-aesthetics) also reject the alienated-subjective perspective in defining the essence of a work of art and instead relate the self-forgetfulness of the game to what happens to us in an authentic encounter with art: “The work of art has its own true existence (*sein eigentliches Sein*)” and this consists in

²¹ Cf. *TM* 91/*WM* 97.

²² *TM* 94/*WM* 100.

²³ In the words of Gadamer: “Our question concerning the nature of play itself cannot [...] find an answer if we look to the subjective reflection of the player to provide it. Instead, we are enquiring into the mode of being of play as such” (*TM* 92/*WM* 98).

²⁴ *TM* 89/*WM* 100. And further: “If the player enters the game world in such a way, he accepts the relationship terms and goals that determine what he does. This is acceptance of what the game demands that we take the game ‘seriously’ and not be ‘game spoilers’” (*TM* 94–95). For Gadamer, it’s not just a matter of the player’s consciousness, but the game itself (not the thoughts) that determine the reality of the game.

²⁵ *TM* 95/*WM* 102.

becoming an “experience” (*Erfahrung*) that “changes the person experiencing it.”²⁶ It is about something substantially different: “The ‘subject’ of the experience of art, that which remains and endures, is not the subjectivity of the person who experiences it, but the work itself (*der Kunstwerk selbst*)”.²⁷ Gadamer’s conclusion is equally true of art and play: “Play does not have its being in the consciousness (*Bewusstsein*) or the attitude (*Verhalten*) of the player, but on the contrary draws the latter into its area and fills him with its spirit. The player experiences the game as a reality that surpasses him (*als eine ihn übertreffende Wirklichkeit*).”²⁸

Isn’t there some significant similarity here to the way Catholic theology perceives the liturgy in general, and a striking fruitfulness to understand the eucharistic in particular? If we look, for example, at the Catholic interpretation of the Mass, it is obviously not fruitful to interpret divine action using the subject-object scheme: anyone who approaches with a “subjective” intellectual disposition runs the risk of “remaining an outsider” at the event. A personal example can be illuminating. For years I worked as spiritual director at the Budapest Central Seminary, and then (in an auxiliary role) at the Collegium Germanicum et Hungaricum in Rome. These are institutions where young men are preparing for the Catholic priestly vocation. In these “sanctuaries” of priestly training, the liturgy is usually performed with great care and skill/attention. However, it occurred to me that it was those seminarians/students who best understood the ritual order (i.e., those who knew the rules to follow most accurately) remained the most dissatisfied, for example, after the Easter liturgy! They usually felt frustration right because they *knew* exactly how and by which standards the liturgy should have taken place, and they also saw precisely the mistakes of the others: they constantly “objectified” the liturgical event, and this critical inner distance prevented them from “forgetting themselves” and entering the world of worship internally. He who remains stuck in his own “subjectivity” remains far from the essence of the transformative event. Those who were present at the ceremony in this way did not actually “participate” in the true sense of the word: they were not able to “play” as they remained prisoners of their objectifying intellect. The shortest and perhaps one of the most beautiful definitions of the sacred liturgy is precisely this: “play before God.”²⁹

²⁶ TM 92/WM 98.

²⁷ TM 92/WM 98.

²⁸ TM 98/WM 104.

²⁹ The definition above has a significant history. Romano Guardini’s far-reaching reflections on the “playfulness” of the liturgy (*The Spirit of the Liturgy*, the German original: 1918) are echoed in many areas of culture, so much so that Johan Huizinga also refers to it in his famous 1938 essay *Homo Ludens* (see. Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture* [Boston: Beacon Press, 1967], 19). The philosophical reflections of Guardini’s disciple, Josef Pieper on “leisure” also echoes to this (cf. Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture* [San Francisco: Ignatius Press, 2009], 15), just as Joseph Ratzinger too, in his book on the spirit of the liturgy (*The Spirit of the Liturgy* [San Francisco: Ignatius Press, 2000]), pays tribute to Guardini. He begins his work specifically with the

The parallel between the play and the liturgy is valid only if we consider the play not to be something frivolous, but – Gadamer himself stresses – one that has its own “sacred seriousness” (*ein heiliger Ernst*). Anyone who ignores this is called a “game spoiler” (*Spielverderber*). So if we are there for the ceremonies in the Gadamer sense, we do so in a committed and participatory way (immersed in the events).

Gadamer’s concept of play thus in a sense relativizes the role of the participants (the performer of the liturgical act, as well as the faithful), but there is no question of it being intended to diminish it. In this ontological analysis, the purpose of denying “subjectivity” is not to destroy personality. On the contrary, it is about the recovery of a more phenomenologically realistic concept of personality, by transcending the subject–object dichotomy. For example, the presentation of the Mass (the celebration) is also bound by the rules and customs by which the liturgy is presented (so you can’t behave at your own “subjective” indulgence). However, it does not help much to consider these rules as “objective” (as opposed to the personal “subjective” consciousness of the priest or other person leading the liturgy), since it is obvious that the rules are also only historically emerged human works in the tradition; even if, at the same time, the celebrant also adds his own personality to the presentation of the ceremony. It is therefore more correct, according to the hermeneutical model, to speak of the normativity of the “rules of the game” of the liturgy, which binds all those involved in the “play”; whose active participation is the expression of the ever-present living relation to tradition (temporal). It is a strange dialectical relationship to which the subjective-objective distinction does not do justice. Those who enter into the play movement, occupy an in-between “space” of simultaneously playing and “being played”, or creating and “being created”).³⁰ These are the characteristics of hermeneutical participation: a “decentralized”, at the same time “dialogic” and “living” relationship with the rest, in the context of its current historical tradition. The conception of the liturgy as a “play” before God, therefore, offers many advantages for Catholic theology: it is able to do justice to the dialectical relationship between the celebrant and the people of God, motivates the lived (self-forgetful) performance of the liturgy, and helps to avoid the unproductive “metaphysical” issues of the subject-object relationship. All this brings us to gadamerian interpretation of the festival in general.

(b.) *Festival: what we can’t do/make/produce.* – Another theologically relevant phenomenological-hermeneutical aspect that definitely deserves mention is Gadamer’s interpre-

idea of liturgy as a play, highlighting the richness of this metaphor, but also its limitations (vö. Joseph Ratzinger, “The Spirit of the Liturgy”, in *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*, ed. Michael J. Miller, vol. XI of Joseph Ratzinger, *Collected Works* [San Francisco: Ignatius Press, 2014], 5–6.)

³⁰ Cf. Jean Grondin, “Play, Festival, and Ritual in Gadamer”, 43–45.

tation of the “festival”. This concept is already mentioned by the German philosopher of Heildelberg in *Truth and Method* (in connection with the concept of “play”), however, it is not until almost a decade and a half after the publication of the main work, in 1974, that he explained it in more detail in a lecture given in Salzburg, Austria.³¹

The being of a “play”, according to Gadamer, is its “playing”: “[a]ll playing is a being-played (*[a]lles Spielen ist ein Gespieltwerden*).³² The way of being of the play is, at the end of the day, a “self-representation” (*Selbstdarstellung*).³³ so also the liturgy *is*, phenomenologically speaking, only if it is performed. Gadamer illustrates this by using the example of music and theater, generalizing that drama exists only when it is played, and music cannot be experienced if it is only played in the composer’s score. It only comes true in the actual event of the concert. The existence of a work of art is, accordingly, in the “presentation” (*Darstellung*),³⁴ and each presentation is an event in its own right. It is therefore not merely a “copy” of what has been born in the composer’s mind (not just a vague “interpretation” of an “ideal” version), but a full-fledged creative event. It is at this point that Gadamer draws parallels with the celebration of the festival. In the case of the festival, too, it is not that we are dealing with some kind of inferior copy of the original event: the festival does not exist in the “consciousness of the celebrants/participants” either. “A festival exists only in being celebrated. (*Das Fest ist nur, indem es gefeiert wird*)”.³⁵

Gadamer finds the concept of “festival” (*Fest*) suitable primarily because of its specific “time structure” (*Zeitstruktur*) to illustrate the essence of his entire aesthetics and even the ontological peculiarities of our experience of the world as humans in general. This is because the festival is characterized by a specific “time character” or temporality (*Zeitcharacter*) into which “we are enticed”. This is because the festival always takes place at a specific time, which is “independent of us”, so to say, and which the cele-

³¹ Hans-Georg Gadamer, *The relevance of the beautiful and other essays*, translation by Nicholas Walker (New York: Cambridge University Press, 1986).

³² Once again: if we rightly understand (from the point of view of the Gadamerian hermeneutics) the phenomenon of the play – i.e. if we consider “all playing” as a “being-played” (*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden*.) (TM 95/WM 101–102) – so, we need to consider: “The real subject of the game [...] is not the player, but instead the game itself. The game is what holds the player in its spell, draws him into play, and keeps him there” (TM 95–96/WM 102). We will “get into” the game – just as we enter into the contemplation of a work of art – and we get into it in a participative way (as a dynamic relationship). It is not outside of us any more but, as Joel Weinsheimer puts it: “The game properly exists only when it is played – that is, when object and subject coalesce so that object is no longer object and subject no longer subject. As we cannot know the dancers from the dance [...], so also dance comes to be only through the dancers. Dance is the dancing of it, the game itself is the playing of it, and the artwork exists only in its working.” (Joel Weinsheimer, *Gadamer’s Hermeneutics, A Reading of Truth and Method* [New Haven and London: Yale University Press, 1985], 103.)

³³ IM 139/WM 103 TM 97: “Play is really limited to representing itself” (ibidem).

³⁴ TM 104/WM 110: “A drama exists really only when it is played, and certainly music must resound.”

³⁵ TM 110/WM 118.

brants/participants must take into account. The festival recurs on a regular basis. However, the recurring festival is not “something else”, but rather the same (“it is its own original essence always to be something different [even when celebrated in exactly the same way]”);³⁶ nor is it merely a “mere recollection” of an originally celebrated festival. “Instead”, Gadamer writes, “[t]he originally sacral character of all festivals obviously excludes the kind of distinction that we know in the time-experience of the present; memory and expectation. The time-experience of the festival is rather its celebration, a present time *sui generis*.”³⁷

It is easy to recognize the parallel between the theological time structure of the Catholic liturgical feast circle and the Gadamerian philosophical-phenomenological description of the festival. According to Catholic dogmatic interpretation, the Mass – and in the order of periodically recurring feasts – not only is there a “mere recollection” of an event that happened two millennia earlier, but also a re-realization of the event of that time (in a mystical, but more real way) in the *present*. Of course, it is not a question of re-crucifying Jesus Christ on the altar, but his one-time sacrifice on the cross is actually displayed and repeated (not only in the cognitivist and formal modus of *memoria*, but also in *realiter*).³⁸ At this point, then, Gadamer turns out to be surprisingly “Catholic”: after all, Protestant sacrament theology is known to focus on the commemoration movement, while neglecting the “real appearance” element.

The existence of the festival – like the existence of all works of art – consists in its realisation, which – and this is already the theme of the 1975 conference – always happens with others. The festival is celebrated in communion, in which the past and the present are brought together at the same time. Even if festivals can usually be traced back to a (temporal) founding event, they still exist in the “simultaneity” of their celebration. Religious holidays, which are manifestations of the festival par excellence – are a good example of this. Take, for example, 10 February, the event of St Paul’s shipwreck in Malta, the largest religious and national festival/holiday of the island republic. Of course, this can also be traced back to a specific event (which is described in detail in Acts 27:27-28:11). But the participants who carry the huge statue of St. Paul around the island in the procession are, of course, not merely “repeating” an event that happened two thousand years ago, nor “recalling” it in this day and age. For tourists, it may be/is merely a spectacle, but those who participate in the event in an authentic way, it is more than just an external, formal ritual; it is a being-transferred by the celebration itself to a new (festive) way of being. This iteration (or attunement to the past) actually happens in all art experiences and even in all understandings, according to Gadamer. The celebration of a festival is fulfilled/realized in this representation alone,

³⁶ *TM 110/WM 117*.

³⁷ *TM 110/WM 117*

³⁸ Cf. *Catechism of the Catholic Church*, 1106–1396, spec. 1374.

as itself a temporal event where the horizons of the present and the past “merge/fuse” (*Horizontverschmelzung*).³⁹ In fact, upon the return of the festival, in a sense, the past also appears, but its relationship with the present is undeniable. So each holiday represents/displays its own present. No two celebrations are alike, even (or even then) if the same returns periodically.⁴⁰ A person is picked up by something, drawn into his magic circle, which is then there and affects us by his presence by changing/transforming us.

While in *Truth and Method*, Gadamer emphasizes in particular the aspect of the essence of the festival (i.e., that whoever celebrates it in an authentic way does not view it from the outside, objectifying, but participates in it, immerses himself or herself in it, and becomes inclusive/part of it), in the 1974 lecture the emphasis is on the communicative movement. No one can celebrate alone; every holiday includes, at least as far as possible, our communal existence.

In “The Actuality of the Beautiful”, Gadamer writes: “The festival is a commonality and it is the representation of commonality itself in its consummated form. (*Das Fest ist Gemeinsamkeit und ist die Darstellung der Gemeinsamkeit selbst in ihrer vollendeten Form*)”⁴¹ So whoever participates in the festival wants to communicate. It is an art that doesn’t boil down to “not working.” Being in ‘communion with each other’ / ‘communicating with each other’ means something else, something much more than simply being at the same place and agreeing on one thing or another. We don’t even need words: the main thing is to be with each other, to have in involvement in each other. “The festival is what unites everyone (*das Fest das alle vereinigende ist*)”.⁴² Ecclesiastical/ Church festivals, as the original places of the feast, acquire a special significance at this point, since on these occasions the participants are present in a motivated way, and in a realistic (and not virtual) form. Personal presence is important and constitutive to

³⁹ Cf. *TM* 273; 340–341; 350; 358/*WM* 324; 358–360; 366; 375.

⁴⁰ Theologically, it is a similarly fertile idea that anyone who participates in the festival or holy day celebration is placed in a “festive mood/state” and at best, into a “festive modality.” Therefore, the essence of the festival includes both time and place; these aspects create what is festive. This point is exemplified in the return of the holiday: Gadamer rightly points out, that the festival does not return, as they say, because the time and place has just come, but vice versa: the time is settled this way because the holiday returns. (Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* [Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977], 54; quotes: Jean Grondin, “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works”, in Lawrence K. Schmidt, ed., *Language and Linguisticality in Gadamer’s Hermeneutics* [Lanham (Maryland): Lexington Books, 2001], 43–50, here: 46). In fact, it is not our temporal existence, but rather the festival that give us rhythm (and not the other way around), whether we are aware of it or not. (Similarly to the “game”, those involved in the “festival”, it is not a matter of “subjectivity” choice, what happens: who would be able to fully “objectify” the festive modality or mood (*Befindlichkeit*)? It is simply there, and we can only partake of and participate in its presence.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977), 52. Cf. also Jean Grondin, “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works”, 45–47.

⁴² Vö. Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, 65–66.

them.⁴³ Not only do they want to receive some kind of teaching nor they want to hear a sermon (on the cognitive-intellectual level), but they also want to participate in the present (salvation) history in the actual presence of God, through the mediation of the Church.⁴⁴

(c.) *The Sermon: The Word of God.* – Gadamer’s interpretation of the festival is closely related to the issue of homilies. Although the explicit discussion of this subject “sermon” occurs only marginally in *Truth and Method*, it is still worth mentioning because of its importance. Arguably, the whole of Gadamerian hermeneutics can be interpreted as the hermeneutics of the “word” (*nota bene*: the concept “word”/“Word” is central to the formation of the whole discipline and the elaboration of its problem). In some significant places in *Truth and Method*, Gadamer, almost incidentally, mentions the role of preaching (proclamation of the gospel) in the (hermeneutical) process of understanding.⁴⁵ For example, in the chapter on “The temporality of aesthetics,” the topic is raised in an interdenominational sense/context/relevance: Gadamer highlights/stresses the difference in the role of preaching in Protestant/Lutheran theology from the Catholic perspective. We read: “The application to Lutheran theology is that the claim of the call to faith persists since the proclamation of the gospel and is made afresh in preaching. The words of the sermon performs this total mediation which otherwise is the work of the religious rite, say, of the mass.”⁴⁶

However, this reference requires theological clarification: Protestant Christians (such as Lutherans) cannot expropriate the need for “total mediation” for themselves, as Gadamer suggests, since, even according to the Catholic interpretation, Jesus Christ is present in His spoken Word. A theologically distinguished/prominent case of this is the sacramental mediation of God’s working/activity among us, where the mediation of the “Word” is so “total” that Catholics believe that Jesus Christ is actually present (*presentia reale*) and at work in the sacrament, through the person of the priest (*alter Christi*). (*Nota bene*: this applies not only to the Eucharist – where the real presence of

⁴³ This gadamerian observation will be confirmed by current ecclesiastical documents concerning the Covid-19 pandemic: “Humana Communitas nell’era della Pandemia. Untimely meditations on life’s rebirth” (Publication of the Pontifical Academy of Life) is the first to be mentioned. In a Letter to the Presidents of Episcopal Conferences, the Congregation for Divine Worship affirms the necessity of a return to the normality of Christian life, where the health care crisis permits, saying that assisting at a virtual Mass cannot be compared to the physical presence of the faithful at a liturgy.

⁴⁴ Individuals want to participate in the presence of God in our history. Vö. Karl Rahner, “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, in *Schriften zur Theologie*, Band 5 (Einsiedeln: Benziger, 1962), 115–135; and also Jean Grondin, “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works”.

⁴⁵ Vö. *IM* 112–113/*WM* 121–122.

⁴⁶ *TM* 112/*WM* 121. Cf. als with the Foreword to the second edition, where we read: “Protestant hermeneutics developed from an insistence on understanding scripture solely on its own basis (*sola scriptura*) as against the principle of tradition held by the Roman church” (*TM* xxi/*WM* XIX).

Jesus Christ under the colour of bread and wine is a dogma confirmed by the Forth Council of the Lateran [1215] and by the Council of Trent [1545–63] – but also in general, at the administration of all sacraments; and even elsewhere, on specific occasions, such as in His spoken “Word,” when the gospel is read aloud!).⁴⁷ In the sacraments (if the necessary conditions are met), through the words spoken God is at work *ex opere operato*. Again, this should not be contrasted (in a Cartesian way), as an “objective” effect of the ceremony/sacrament, in contrast with the “subjectivity” of the administrator (which would be a magical-“metaphysical” view), but rather, in Gadamer’s wake, we should put the stress the *ontological* significance of the event: God (through his sanctifying grace) is actually present in His Word (and thus in the words of the sermon).

This belief is well established both biblically and dogmatically. In the pages of the Old and New Testaments, God often speaks to people (cf. ad es. 2 Deuteronomy 18:18; Exodus 33:11; Baruch 3:38; John 15:14–15); throughout the History of the Salvation, he communicates with mankind (in a particular way through some of his elected: the prophets and apostles) “as his friends” (cf. Exodus 33:11; John 15:14–15), “he communicates with us” (cf. Baruch 3:38) (cf. DV 2).⁴⁸ This dialogue took place in a very special way with the historical incarnation of God’s Only Begotten Son, Jesus Christ. The Second Vatican Council, in its pastoral constitution *Gaudium et spes*, speaks of this situation in the History of Salvation in these intimate words: He, the “Son of God” – who became like us in all things except sin (cf. Heb 4:15) – “[...] worked with human hands, [...] thought with a human mind, acted by human choice and loved with a human heart” (GS 22). The same Council Fathers taught that he “by His incarnation [...] has united Himself in some fashion with every man [and woman]” (GS 22). According to this, we humans can also act, think, love through Him, and speak by conveying/transmitting His Holy Spirit. Of course, the Church is very careful in acknowledging through whom the Spirit of God is speaking in a given situation (i.e., who exactly is saying His Word).⁴⁹ However, in light of the above, it can be considered a sure teaching of the Church that it is possible to enter into “simultaneity” with it in charitable and cultic action, as well as in preaching: that is to say, in short, a sermon (although there is never a sure guarantee there) *can* be the Word of God (or its mediator).

⁴⁷ One sign of this is the liturgical prayer that the priest or deacon says after the gospel has been read: “Let the teaching of the gospel be for the remission of our sins.” (For, this is God alone who can forgive the sins: cf. Mc 2,7.)

⁴⁸ “I will raise up for them a prophet like you from among their fellow Israelites, and I will put my words in his mouth. He will tell them everything I command him” (Deut 18:18).

⁴⁹ Cf. e.g. sophisticated theological theories about papal infallibility, private revelations and related theological aspects, as well as sacramental theological implications (Augustin Poulain, *Revelations and Visions* [New York: Alba House, 1998]).

“Simultaneity” (*Gleichzeitigkeit*) in the Gadamerian sense – a concept which, as is known, originated with Kierkegaard, who gave it theological significance – applies both to cult action (sacraments, for instance) and to the preaching of a sermon, since “the sense of being present [in the liturgy and in the sermons] is here the genuine sharing in the redemptive action itself.”⁵⁰ Christ’s redemptive act, then, is not only a distant and alienated reality, but is still experienced today in “total simultaneity.” A more detailed elaboration of this in Catholic theology (primarily pneumatology, pastoral theology, and theology of religions) is still largely a viable opportunity/option to come/to realize.

d.) Tradition: a productive moment of understanding. – Tradition is considered a very significant theological factor/instancy in the Catholic and Orthodox (*Pravoslav*) churches, in contrast/as opposed to Protestant denominations. It is no coincidence that some Catholic and orthodox theologians (especially those working in the West) have taken note of the results of Gadamer’s philosophical hermeneutics and regard him as an ally (or at least as a challenge).⁵¹

Truth and method really laid down the principles of a new kind of hermeneutically conscious thinking. After its publication in 1960, Christian theology can no longer discuss the issue of tradition in the same way as before. Gadamer’s main merit in this field is that he has developed an alternative concept of tradition for the humanities that avoids the trap of both the nineteenth-century historicist paradigm and the ossified neoscholastic interpretation of tradition of the early twentieth century (i.e., it successfully navigates between the Scylla of relativism and the Charybdis of integrism). The philosopher of Heidelberg sees the model of humanistic (Greco-Roman) culture as worthy of renovation and successfully exploits its positive potential.

⁵⁰ TM 113/WM 121.

⁵¹ Cf. for example, Michel Stavrou, “Écriture et tradition dans une perspective orthodoxe”, *Istina*, 51 (2006): 288–302, especially on pp. 298–300. Further, Assaad E. Kattan, “Orthodoxe Theologie und moderne Hermeneutik: Versuch einer kritischen Analyse”, *Catholica* 59 (2005): 67–86; Assaad E. Kattan, “Revisiting the Question about an Absolute Theological Criterion: Orthodox Theology Challenged by Modern Hermeneutics”, in *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission and Today’s World: The International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*. Arad 06.–08. June 2007, ed. I. Tulcan (Arad, 2008), 128–143. It is noteworthy that Andrew Louth’s inspiring pages on Gadamer’s hermeneutics had been written before he converted to Orthodoxy. Louth told me that Gadamer’s analysis of the concept of tradition had been for him one of the main stimuli to become Orthodox; see Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (New York: Oxford University Press, 1983); Assaad Elias Kattan, “Gadamer ‘ad portas’. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”.

The essence of Gadamer's "conservative revolution"⁵² in the interpretation of tradition⁵³ is twofold. On the one hand, it strongly rejects the possibility that we can "trans-fare" ourselves, so to speak, in the place of the author and thus reproduce the original meaning of the written (for example, biblical) text.⁵⁴ This most prominent expression of romantic hermeneutical claim comes from Schleiermacher, according to whom "one should be able to understand an author better than he understood himself (*man müsse einen Autor besser verstehen, als er sich selber verstanden habe*)",⁵⁵ by stepping into his shoes. On the one hand, Gadamer points out the impossibility of this need: because of the "temporal distance" (*Zeitenabstand*), our "self-evident" presuppositions (in his language "prejudices"/*Vorverständnisse*) are constantly changing, since they are historical. On the other hand, however, Gadamer also makes it clear that a psychological immersion in the author's situation is not only impossible, but also undesirable/not even desirable: for our "prejudices" are not only obstacles to understanding in the ontological sense, but are directly "conditions" (*Bedingungen*) for it.⁵⁶ Our task is, consequently, not to eliminate them, but to be aware of them (to raise them to the conscious level); this is the only way to be (relatively) independent of their *direct* influence. For "[i]t is the tyranny of hidden prejudices," affirms/stresses Gadamer, "makes us deaf to the language that speaks to us in tradition (*Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht*)."⁵⁷ It needs to be acknowledged that "understanding [namely *any* kind of understanding!] inevitably involves some prejudice (*die [...] wesenhaften Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens*)".⁵⁸

⁵² Cf. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011); Assaad Elias Kattan, "Gadamer 'ad portas'. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics", 64.

⁵³ Cf. *TM* 245–258/*WM* 261–275. Gadamer's concept of tradition itself, of course, is itself the subject of interesting debate. According to Giuseppe Cambiano, for example, Gadamer has a kind of "animistic" and "functionalist" idea of tradition. He is *animist* in the sense that it has "assimilated the multitude of voices of the dead, who continue to speak to the living (*assimilata a una molteplicità di voci di defunti che continuano a parlare ai viventi*)" (p. 170); on the other hand he is classicist (in the sense of a "soft"/*morbido*: p. 171, or "softy"/*ammorbidito* classicism: p. 174), because he has a neoclassical approach to the written tradition, which, according to him, consists of texts that still speak to us today, since we are still asked questions today, like the religious tradition, which consciously preserves its own texts in which a call to truth and salvation takes place. Nevertheless, according to critical reviews, Gadamer "opens the way to the precarity of the classic" (p. 173), which is a kind of „softie“ (*ammorbidito*, or -weakened, relativized) classicism (p. 174), which, while not accepting the classic as its model, admits that "in its lyrics it contains something more than its own time" (*riconosce che nei suoi testi eminenti esso contiene qualcosa in più rispetto al suo tempo*) (p. 274) (cf. Giuseppe Cambiano, *Il classicismo animistico di Gadamer*, in *Belfagor* Vol. 40 No. 3 [1985]: 257–282).

⁵⁴ According to this claim, the interpreter have to identify himself with the "original reader" (cf. *TM* 291/*WM* 309). Cf. also *TM* 322/*WM* 341.

⁵⁵ *TM* 263/*WM* 280.

⁵⁶ *TM* 245–257/*WM* 261–275.

⁵⁷ *TM* 239/*WM* 254.

⁵⁸ *TM* 239/*WM* 254.

In essence, this means that, in order to understand the text properly, we should not seek to bridge the temporal distance between the author and the world of the text (which is an insurmountable/unrealisable task anyway), but to consciously realize this distance and relate to it in a *productive*, rather than a reproductive way (not reconstructively, but *constructively*). The practitioner of hermeneutics is well aware that the meaning of the text always goes beyond the author.⁵⁹

The theological implications of this matter are extremely remarkable. As the Orthodox theologian of Münster, Assaad Elias Kattan rightly observes: “Gadamer’s analysis of the role of temporal distance urges [...] [contemporary] theologians to reconsider the underlying principles of their recourse to tradition in theology and spirituality.”⁶⁰ Certainly, the word “tradition” is used here in a broad sense: it applies to the history of interpretation of both the Church Fathers, of scripture, of the Church and, in the case of Catholics, of dogmatic and magisterial statements. In these cases, consideration of the results of Gadamerian philosophical hermeneutics is absolutely necessary. In short, tradition should not simply be seen as having ready-made recipes for problems to be solved today. Instead, the “temporal distance”⁶¹ separating apostolic times from us, as well as the diverse socio-cultural contexts of patristic sources, medieval and Renaissance authors, and our globalised age, must be seriously reckoned with.

Some specific examples will make it clearer what we mean. If we take Gadamer seriously, then as Christian theologians we cannot pretend that modern psychology does not exist (on the basis of which biblical casting out demon narratives and other healing narratives appear in a new light). We must also strongly reject any of the extracted (de-contextualized) scriptural passages from fabricating ideologies and – justifying, for example, the killing of Jews (Mt 27:25); – the burnig women as witches (Exodus 22:18); the justification of slavery and apartheid (Gen 9:25); the persecution of homosexuals (Numbers 20:13); or to “justify” women’s inferiority – to men (Gen 3:16).⁶² In general, therefore, we must have the courage to reject any (historical) suggestion that is based on the pedagogy of punishment in education; any reductionist anthropology in judging sexuality; or to suggest discrimination against any group of people. The anthropological and philosophical paradigms by which revelation is redefined from age to age are temporal and, as such, become obsolete over time. Therefore, the above hermeneutical approach is particularly necessary when it comes to elements of ecclesiasti-

⁵⁹ “Not occasionally only, but always, the meaning of a text goes beyond its author. That is why understanding is not merely a reproductive, but always a productive attitude as well. (*Daher ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten.*)” (TM 264/WM 280).

⁶⁰ Assaad Elias Kattan, “Gadamer ‘ad portas’. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”, *Journal of Eastern Christian Studies* 2014, 66(1–2), 63–71, here: 67.

⁶¹ Cf. TM 258–267/WM 275–283.

⁶² John Bowker, *A Year to Live* (London: SPCK, 1991), quotes: David F. Ford, *Theology. A very short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 126.

cal tradition that appear in the Bible, in the Fathers of the Church, or in an earlier document of the magisterium.

As a result of the confrontation with Gadamerian philosophical hermeneutics, a new kind of hermeneutical consciousness is spreading in theology, which reckons that the demarcation line separating the “human” and the “divine” cannot be defined once and for all: For, as Kattan correctly writes/notes, “[t]hat which was deemed divine inspiration yesterday might be perceived as merely human today. Far from explaining the unutterable encounter between the human and the divine, theology has to assume the responsibility of drawing the boundaries between them while admitting that the latter can shift from age to age”⁶³ According to Gadamer’s remarkable insight, “[i]t is enough to say that we understand in a different way, if we understand at all. (*Es genügt zu sagen, daß man anders versteht, wenn man überhaupt versteht.*)”⁶⁴

A methodological and spiritual awareness of the physical distance which separates us from those who lived before us in faith can help us to benefit from their experiences without projecting their categories, problems, and solutions onto our current times. Far from rejecting tradition, Gadamer calls for a more conscious attitude toward it. It’s a new, creative relation: acknowledging that the significance of old texts ultimately lies in the fact that in the course of their interpretation, new meanings are born, which, merging/fusing with the horizon of the present, can inspire our answers to today’s questions. Having a “hermeneutically trained mind” (*hermeneutisch geschulte Bewußtsein*)⁶⁵ means accepting that future generations will simply stand differently from what you read in the text.⁶⁶ Temporal distance results in new semantic dimensions that go beyond both the author’s original intent and the explanatory insights of later readers. It is impossible for us to step out of the context of tradition in which we are a part, but it is also a creative condition for understanding. The development of an authentic relationship to “tradition” (*Überlieferung*) – which does not mean objectifying it or make

⁶³ Vö. Assaad Elias Kattan, “Gadamer ‘ad portas’. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”, 67.

⁶⁴ *TM 264/WM 280* – italics of Gadamer.

⁶⁵ *TM 266/WM 282*. This “hermeneutically trained mind” will also “include historical consciousness”.

⁶⁶ Cf. Gadamer’s enlightening explanation of this in the Preface to the 2nd edition of his *Truth and Method*: “The history of the North American Eskimo tribes is certainly quite independent of whether and when these tribes influenced the ‘universal history of Europe’. Yet one cannot seriously deny that reflection on effective-history will prove to be important even in relation to this historical task. Whoever reads, in fifty or a hundred years, the history of these tribes as it is written today will not only find it old-fashioned (for in the meantime he will know more or interpret the sources more correctly) he will also be able to see that in the 1960s people read the sources differently because they were moved by different questions, prejudices and interests.” *TM xx/ WM XVII–XVIII*.

it undergo an “examination”, but to continue its creatively – is also a much-needed task for Catholic theology.⁶⁷

3. FINAL AND CRITICAL CONSIDERATIONS

In this paper, I have sought/was trying to point out some possible “stimuli” and “inspirations” that Catholic theology can receive from Hans-Georg Gadamer. I hope that what has been said has convincingly demonstrated that the Gadamerian concept of “play” can help to develop a deeper theological understanding of the Catholic liturgy; the Gadamerian phenomenology of the “festival” may better highlight its free (graceful) gift-nature; and that the sermon may also be heard as the Word of God; and last but not least, that we should approach tradition in a creative way.

The above analysis, as we have emphasized, can at most be enough as a “foretaste” and an “-aperitif”; evidently, we could have worked out a number of other topics. For example, I believe that Gadamer’s concept of “experience” (*Erfahrung*) (as opposed to the notion of *Erlebnis*) would prove useful to fundamental theology in understanding *religious* experience; in addition to “tradition” – and no less so – the “rehabilitation” of “authorities” (Gadamer’s famous theme based on his Enlightenment critique) could probably be a treasure to be exploited by those engaged in systematic theology; the (anti-Enlightenment) programme of “rehabilitation” of prejudices by theologians would also merit more attention, for, together with the ontological radicalization of “linguisticity”, it may prove fruitful to contextual theologians and missionologists working on/to inculturating/inculturate the faith; biblical scholars could successfully capitalize on the achievements of Gadamerian hermeneutics on language and translation (for example, to understand/in understanding divine inspiration more accurately and to render relevant/*aggiornare* today the Word of God); and the line could go on for a long time. Lastly let me also mention the theological significance of Gadamer’s renewal of “practical philosophy”, which may prove useful for the modern development of moral and pastoral (practical) theology (*nota bene*: both disciplines were significantly renewed during Pope Francis’ pontificate!). However, the discussion of all these topics would go far beyond the scope and objective of this study. In any case, the Catholic reception so far (as we have seen, also from the Pontifical Biblical Commission) encourages a continuation.

⁶⁷ The relevance of the issue to Catholic theology was noticed by Gadamer himself. As he writes: “Tradition did not stop, it was not fixed once and for all. This suggests that the Catholic Church has also resorted to this concept of tradition to give life and flexibility to its mission without giving up the crucial points of Christianity. I have always been surprised by the interest of Catholics in my thoughts, but then I finally understood that the Church is also interested in living tradition and the ongoing dialogue with it” (Hans-Georg Gadamer, *L’inizio della filosofia occidentale*, a cura di Vittorio De Cesare [Milano: Guerini, 1993], 60).

Some may raise the question of whether it is the right thing to hope for stimuli and inspiration from a non-believing philosopher. Caution is obviously justified, since thinking can hardly be separated from behavior and concrete life, and vice versa. It is worth considering, however, that although Gottlob Frege and Martin Heidegger held similarly extreme nationalist views, their logical and ontological works, respectively, nevertheless proved to be enduring. Although Paul Tillich had no morally blameless reputation and Bernard Lonergan had alcohol problems, this fact alone does not discredit their theologies as a whole. Jürgen Moltmann, too, while developing his theology of hope (like many liberation theologians), drew heavily on the philosophy of Ernst Bloch (although Bloch was an ardent supporter of Stalin's dictatorship). Ultimately, the church father of late antiquity, St. Augustine, also took much from a "pagan philosopher," Plato; and the greatest theological revival of the Middle Ages is due to the reception of Aristotle, who was "baptized" by St. Thomas Aquinas (the same Thomas, by the way, despite his holiness, held views of Jews that we can rightly consider anti-Semitic today). The moral shortcomings and erroneous thoughts of great thinkers, therefore, if not to be approved or justified, need not necessarily lead to the disqualification of the very thinkers and their thoughts *in toto* either.⁶⁸

Gadamer's views should not be uncritically accepted either, and there are undoubtedly certain dangers in his case also. Although the philosopher of Heidelberg, unlike his master Heidegger, did not get involved in National Socialist politics (in fact, on the whole, he stood up exemplarily against it),⁶⁹ his philosophical hermeneutics are from time to time accused of "relativism".⁷⁰ Perhaps it would be too simple to refuse this accusation simply by calling on Heidegger, who argues that "anxiety about relativism" can be attributed to "anxiety about being here [*Dasein*], about being human";⁷¹ or even referring to the apology of Jean Grondin, who argues that "relativism" can only be understood as opposed to "absolutism" (i.e., the knowledge of absolute truth) which no one possesses: so we cannot be "relativists" either.⁷² In his discussion with Derrida, Ga-

⁶⁸ Vö. John Macquarrie, *Heidegger and Christianity*, The Hensley Henson Lectures 1993–94 (London: SCM Press, 1994), 112–115, spec. 113.

⁶⁹ Richard E. Palmer, "A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis", *International Journal of Philosophical Studies*, 10 (2002): 467–82 (responds to the following article: Richard Wolin, "Untruth and Method: Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer", *New Republic*, 222/20 [2000]: 36–45).

⁷⁰ Cf., for instance, Osman Bilen, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000).

⁷¹ Martin Heidegger, "Az idő fogalma, A német egyetem önmegnyilatkozása", *A rektorátus 1933/34* (Budapest: Kossuth, 1992), 27–51, here: 49.

⁷² Cf. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 26. Cf., furthermore, Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, transl. Kathryn Plant (Acumen, Chesham, 2003), 112–113.

damer convincingly demonstrated by no means being a “relativistic” thinker.⁷³ However, in the radicalized (postmodern) forms of hermeneutical thought, there are indeed elements of nihilistic and relativistic (dissolving everything in historicity), that is, unacceptable to a Catholic theologian. These include, for example, the hermeneutic interpretations of Gianni Vattimo and Richard Rorty, who (inspired by Nietzsche) over-emphasize the power of historicity, thus making it impossible to formulate truths of faith (dogmas), etc.

However, the crux of the legitimate criticism that can be made of Gadamer from the Catholic side is, in my opinion, concerns his views on metaphysics. In fact, Gadamer uncritically takes Heidegger’s criticism concerning “metaphysics”; and this undoubtedly needs to be overridden. Metaphysics (correctly understood, as a quest or longing for transcending the “physical”, i.e. “temporal”) has been the driving force of philosophy throughout all its history and, for intrinsic reasons, will continue to do so for the foreseeable future. In this sense, metaphysics is indispensable/essential to theological *and* philosophical reflection/reasoning (and Gadamer treats this discipline unfairly when he portrays it, onesidedly, only in a negative light). As an eminent contemporary Gadamer researcher, Jean Grondin, has convincingly shown in his recent studies,⁷⁴ it is possible to cultivate metaphysics with hermeneutical sensibilities (but only taking into account the philosophical achievements of Heidegger and Gadamer).

The basic claim of the present study is that Catholic theology can draw fruitful inspirations from Gadamer’s philosophical contribution. We hope that, with what has been said above, we have not only identified possible new avenues for further research, but also contributed, within our own limited framework, to achieving this objective.

BIBLIOGRAPHY

- Bilen, Osman, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
- Bowker, John, *A Year to Live*, London: SPCK, 1991.
- Cambiano, Giuseppe, “Il classicismo animistico di Gadamer”, in *Belfagor* Vol. 40 No. 3(1985), 257–282.
- Caputo, John, “Heidegger and Theology”, in Charles Guignon (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 270–288.

⁷³ Cf. John McDowell, “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, in Malpas, Arnsward and Kertscher (2002), 173–194.

⁷⁴ Cf. Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: Essai sur ses piliers herméneutiques* (Paris: Cerf, 2019); Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique* (Montreal: Presses de l’Université de Montreal, 2004).

- Eberhard, Philippe, "Gadamer and Theology", *International Journal of Systematic Theology*, Vol 9 Num 3 (2007), 283–300.
- , *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics: A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Ford, David F., *Theology. A very short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 126.
- Fraizer, Jessica, Gadamer by Jessica Fraizer, <https://www.youtube.com/watch?v=Y58NKaQXaA8>.
- Gadamer, Hans-Georg, "Prefazione", in *Studi platonici*, a cura di G. Moretto. Casale Monferrato: Marietti, 1983, i–xii.
- Gadamer, Hans-Georg, 'Interpretazione e verità', Intervista rilasciata ad Antonio Fabris, *Teoria* II/1982, quaderno 1.
- , *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977.
- , *L'inizio della filosofia occidentale*, a cura di Vittorio De Cesare, Milano: Guerini, 1993.
- , *The relevance of the beautiful and other essays*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- , *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975 (abbreviated: *TM*), originale tedesco: Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Pauls Siebeck), 1965 (2. Auflage, Durch einen Nachtrag erweitert) (abbreviated: *WM*).
- Gibellini, Rosino, *La teologia del XX secolo*, Brescia: Queriniana, 1992.
- Gronin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
- , *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- , *Introduction à la métaphysique*, Montreal: Presses de l'Université de Montreal, 2004.
- , *La beauté de la métaphysique: Essai sur ses piliers herméneutiques*, Paris: Cerf, 2019.
- , "Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works", in Lawrence K. Schmidt, ed., *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland): Lexington Books, 2001, 43–50.
- , *The Philosophy of Gadamer*, Chesham: Acumen, 2003.
- Guardini, Romano, *The Spirit of the Liturgy*, Martino Fine Books, Herder, 2018 (the German original: 1918).
- Heidegger, Martin, "Az idő fogalma, A német egyetem önmegnyilatkozása", *A rektorátus 1933/34*, Budapest: Kossuth, 1992.
- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1985.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Boston: Beacon Press, 1967.
- Jeanrond, Werner G., *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: SCM Press, 1994.
- Kattan, Assaad E., "Orthodoxe Theologie und moderne Hermeneutik: Versuch einer kritischen Analyse", *Catholica* 59 (2005), 67–86.
- , "Revisiting the Question about an Absolute Theological Criterion: Orthodox Theology Challenged by Modern Hermeneutics", in *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic*

- Theology as Part of Church Mission and Today's World: The International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*. Arad 06.–08. June 2007, ed. I. Tulcan (Arad, 2008), 128–143.
- —, “Gadamer ‘ad portas’. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”, *Journal of Eastern Christian Studies* 2014, 66(1–2), 63–71.
- Lawrence, Frederick G., “Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology”, in Robert J. Dostal, (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edn. 2021, 242–281.
- Lonergan, Bernard, *Method in Theology*, Toronto: University of Toronto, 1988.
- Louth, Andrew, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, New York: Oxford University Press, 1983.
- Macquarrie, John, *Heidegger and Christianity*, The Hensley Henson Lectures 1993–94, London: SCM Press, 1994.
- Massaia, Livia, “A proposito di Gadamer interprete di Platone: Prospettiva storica e influenze speculative nella ‘Platos dialektische Ethik’”, in *Verifiche* 16 (1987) 343–362.
- McDowell, John, “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, in J. Malpas, U. von Arnswald and J. Kertscher eds., *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. MIT Press (2002), 173–194.
- Moretto, Giovanni, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia: Queriniana, 1997.
- Ott, Heinrich, “What Is Systematic Theology”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr, eds., *The Later Heidegger and Theology*, vol. I. New York, Evanston, and London: Harper & Row, 1963, 77–111.
- Palmer, Richard E., “A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis”, *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 2002: 467–82 (response to the following article: Richard Wolin, “Untruth and Method: Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer”, *New Republic*, 222[20] 2000: 36–45).
- Patsch, Ferenc, *Hermeneutika I: A filozófia jövője és a jövő teológiája*, Budapest: Jezsuita Kiadó, 2016.
- Pieper, Josef, *Leisure: The Basis of Culture*, San Francisco: Ignatius Press, 2009.
- Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church* (1993).
- Poullain, Augustin, *Revelations and Visions*, New York: Alba House, 1998.
- Pöggeler, Otto, “Hermeneutische philosophie und Theologie”, *Man and World* 7, 1974 (1) 3–19.
- Rahner, Karl, “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, in *Schriften zur Theologie*, Band 5, Einsiedeln: Benziger, 1962.
- Ratzinger, Joseph, *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco: Ignatius Press, 2000.
- —, *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*, ed. Michael J. Miller, vol. XI of Joseph Ratzinger, *Collected Works*, San Francisco: Ignatius Press, 2014.
- Robinson, James M. – Cobb, John B., Jr., eds, *New Frontiers In Theology*: vol. I *The Later Heidegger and Theology*; vol. II. *The New Hermeneutic*; vol. III. *Theology As History*, New York–Evanston–London: Harper & Row, 1963; 1964; 1967.
- Robinson, James M., “Hermeneutic Since Barth”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr., *The New Hermeneutic*, New York–Evanston–London: Harper & Row, 1964, 1–77.
- Schillebeeckx, Edward, *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Roma: Paoline, 1975.
- Stavrou, Michel, “Écriture et tradition dans une perspective orthodoxe”, *Istina*, 51 (2006), 288–302.

-
- Stobbe, Heinz-Günther, *Hermeneutik – Ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich–Köln–Güttersloh, 1981.
- Thiselton, Anthony C., *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Exeter: The Paternoster Press, 1980.
- Vessey, David, “Hans-Georg Gadamer and the Philosophy of Religion”, *Philosophy Compass* 5/8 (2010), 645–655.
- Warnke, Georgia, ed., *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics*, Edingburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Weisheimer, Joel, *Gadamer’s Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*, New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Welte, Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1966.

Antje LABAHN

DIE BIBLISCHE THEOLOGIE ALS HERMENEUTIK BEI HANS HÜBNER

Der 2013 verstorbene Professor Dr. Hans Hübner war Lehrstuhlinhaber für Biblische Theologie an der Georg-August-Universität in Göttingen mit Schwerpunkt auf dem Neuen Testament. Das Profil seines Lehrstuhls verstand Hans Hübner als hermeneutisch-theologische Aufgabe, mit der er sich dem theologischen Verstehen der heiligen Schrift als Gesamtwerk zuwandte. Das heißt, dass er eine theologische Konzeption zum grundlegenden Verständnis der beiden Teile der Schrift entwickelte, in der er nach einem gemeinsamen hermeneutischen Verstehen sowohl des Alten Testaments als auch des Neuen Testaments fragte. Als im Fach Neues Testament habilitierter Theologe¹ entwickelte er seinen Zugriff vom Neuen Testament her, mit dem er sich dem Alten Testament zuwandte. Auch wenn der Schwerpunkt seiner exegetischen Arbeit im Neuen Testament lag, so intendierte seine Hermeneutik, die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament theologisch zu durchdringen. Ihn prägte die Grundeinsicht, dass das Neue Testament ohne das Alte Testament nicht zu verstehen sei, da die wesentlichen theologischen Aussagen des Neuen Testaments auf Gedanken und Motiven des Alten Testaments aufruhen, indem sie diese interpretierend aufnehmen.

I. DIE HERMENEUTIK VON HANS HÜBNER

1.1. DIE INNOVATIVE KONZEPTION: *VETUS TESTAMENTUM IN NOVO RECEPTUM*

Hans Hübner entfaltete eine neue These, die sein theologisches Schaffen fortan bestimmen sollte. Er gelangte zu der Überzeugung, dass das Alte Testament in seiner christlichen Rezeption durch das Neue Testament nur insofern eine Rolle spielt, wenn und wo es im Neuen Testament theologisch eingespielt wird. Vom NT aus gesehen erscheint das AT also lediglich insofern in seiner theologischen Bedeutung relevant, als es in der Form des *Vetus Testamentum in Novo receptum* begegnet. Mit seiner These vom *Vetus Testamentum in Novo receptum* entwickelt er eine eigenständige Bezugs-

¹ Seine Dissertation „Rechtfertigung und Heiligung“, die noch einen kirchengeschichtlichen Schwerpunkt hatte, wie auch seine Habilitationsschrift „Das Gesetz in der synoptischen Tradition“ waren für ihn grundlegend, einschließlich des „theologischen Vaters“ Martin Luther und sowie seine Rezeption von Rudolf Bultmann, die er hier vorbereitet.

größe, die vom NT her auf das AT zurückgreift. Mit dieser neuen Verstehenskategorie kennzeichnet Hübner eine biblisch-theologische Verbundenheit zwischen beiden Testamenten, die einerseits durch Kontinuität und andererseits durch Diskontinuität vom AT zum NT geprägt ist. „Das *Vetus Testamentum Graece* ist mit der Rezeption durch den neutestamentlichen Autor eine *neue theologische Größe* geworden, nämlich das *Vetus Testamentum in Novo receptum*.“²

Ist sich Hans Hübner der je eigenen Fortwirkung des Alten Testaments einerseits im Judentum und andererseits im Christentum durchaus bewusst, so will er folglich das *Vetus Testamentum in Novo receptum* auch nicht als alleinige legitime Rezeption des AT verstanden wissen.³ Vielmehr lässt sein konzeptioneller Ansatz frühjüdischen Rezeptionen und jüdischen Weiterwirkungen programmatisch Platz.⁴ Allerdings verfolgt Hübner diese Überlegungen nicht weiter, sondern widmet sich der christlichen Rezeption des AT im NT.

In der Rezeption des AT durch das NT ist für Hans Hübner maßgeblich die Gestalt des AT, wie sie in der Septuaginta begegnet.⁵ Dieses Verständnis basiert einerseits auf kanonischen und andererseits sprachlichen Überlegungen. Im Hinblick auf den Kanon geht Hübner davon aus, dass die ntl. Autoren die Septuaginta als „autoritative heilige Schrift betrachteten“.⁶ Das hat zur Folge, dass aus dem (im Vergleich zu dem hebräischen Kanon umfangreicheren) Septuagintakanon, der im 1. Jh. n. Chr. noch offen war, die Rezeptionen gespeist sind.⁷ In den Rückgriffen auf das AT sieht Hübner eine direkte Rezeption griechisch sprechender und schreibender neutestamentlichen Autoren, insofern er davon ausgeht, dass ihnen das Alte Testament in griechischer Form vertraut war; entweder lag es ihnen schriftlich vor oder es war wenigstens in weiten Teilen in seiner griechischen Textgestalt bekannt. Dies erhellt sich für ihn allein schon aus den alttestamentlichen Zitaten im NT,⁸ die in vielen Fällen mit dem mutmaßlichen Wortlaut der Septuaginta identisch sind. Zudem hat die griechische Sprachgestalt der Septuaginta eine wesentliche Vermittlungsrolle zur Rezeption des AT im NT geleistet, wie Hübner es oft ausgeführt und hermeneutisch begründet hat. Gegen-

² Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 187.

³ Vgl. z.B. Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 179. 184.

⁴ Vgl. Hübner, *Kanon*, 21.30.

⁵ So z.B. Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 176f. Positiv gewürdigt bei Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 278.

⁶ Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 183, sowie Hübner, *Biblische Theologie* I, 63.

⁷ Zum Kanon vgl. Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 176–188; dazu auch Poulsen, *God, His Servant, and the Nations*, 20–35. Zu verweisen ist hier auch auf Hübners Publikationen zu Schriften aus dem Septuagintakanon: *Die Weisheit Salomos*; *Der vergessene Baruch*.

⁸ Zur griechischen Sprachgestalt: Hübner, *Biblische Theologie* II, 18f.

über dieser „Prädominanz der Septuaginta“⁹ spielen hebräische Textformen und Begriffe für ihn nur gelegentlich eine Rolle, nämlich in solchen Fällen, an denen er einen hebräischen Hintergrund als theologisch relevant für eine Rezeption einer Wendung oder einer Sprachform oder einer Vorstellung im NT aufzeigen kann.

Dass der griechische Text der Septuaginta ein vielschichtiges Phänomen ist, ist Hübner durchaus bewusst. Allerdings stammt seine These aus einer Zeit, als die Erforschung der Septuaginta noch nicht so weit fortgeschritten war, die erkannten Differenzen von Textformen näher auszuwerten und innerhalb der Textüberlieferung z.B. den antiochenischen Text neu zu bewerten.¹⁰ Verstand Hans Hübner sich selbst als jemand, der die weitere Erforschung der Septuaginta mit angestoßen und angeschoben hat,¹¹ so bezog sich sein Interesse auf den Stellenwert, den die Septuaginta zur Vermittlung der alttestamentlichen Aussagen an die neutestamentlichen Texte und Autoren leistete. Hübner verfolgte die Septuagintaforschung zwar mit Interesse, widmete sich allerdings nicht selbst der Textforschung an der Septuaginta, sondern überließ dies den Septuagintaforschern und -forscherinnen, wie er sie beispielsweise im nahe gelegenen Göttinger Septuaginta-Institut antraf.¹²

Wie stark Hans Hübner auf die Septuaginta als Textgrundlage für die Rezeption im NT abzielt, geht nicht nur aus seinem programmatischen Aufsatz „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum“ hervor,¹³ sondern mehr noch aus den Editionen, wie er sie im *Vetus Testamentum in Novo* (VTIN) vorgenommen hat.¹⁴ In detaillierten Textvergleichen führen Hübner und seine Mitarbeitenden im Projekt vor, welche Rezeptionen sich aufgrund sprachlicher und theologischer Nähe zwischen AT und NT als möglich aufzeigen lassen. In das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) über viele Jahre hinweg geförderte Projekt *Vetus Testamentum in Novo* investierte Hans Hübner viel Schaffenskraft. Zusammen mit einem Mitarbeitendenstab¹⁵ sammelte er theologisch relevante Parallelen vom Alten Testament zum gesamten Neuen Testament. Von dem groß angelegten, mehrbändigen Opus, das sein Lebens-

⁹ Hübner, *Biblische Theologie* I, 64 (Hervorhebung im Original).

¹⁰ Vgl. Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 179–182; zur Neubewertung des antiochenischen Textes vgl. etwa Kreuzer, From „Old Greek“ to the Recension.

¹¹ So in seinem Selbstverständnis; literarisch in Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, sowie *Biblische Theologie* I, 37–70.

¹² Das Göttinger Septuaginta-Unternehmen ist maßgeblich für die Editionen der „Göttinger Septuaginta“ verantwortlich. www.septuaginta.uni-goettingen.de und https://de.wikipedia.org/wiki/Göttinger_Septuaginta-Unternehmen geben darüber weitere Auskunft.

¹³ Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*.

¹⁴ Hübner, *Vetus Testamentum in Novo* Bd. II, und Hübner, Labahn, Labahn, *Vetus Testamentum in Novo* vol. 1,2.

¹⁵ Als seine langjährige Wissenschaftliche Mitarbeiterin war ich für die Koordination der Recherchen durch die studentischen Mitarbeitenden zuständig. Zuletzt waren weiterhin Dr. Marco Voigt und Apl. Prof. Dr. Michael Labahn mit am Projekt beteiligt, auch über den Eintritt Hans Hübners in den Ruhestand hinaus.

werk in der Forschung an der Biblischen Theologie werden sollte, sind allerdings nur die Bände zu den Paulusbriefen, den Deuteropaulinen und dem Johannesevangelium zu seinen Lebzeiten publiziert worden. Weiteres ausgearbeitetes Material zu den synoptischen Evangelien, zum Hebräerbrief, zu den katholischen Briefen sowie zur Apokalypse des Johannes konnte nicht mehr zur abschließenden Publikationsreife gebracht werden.¹⁶

In den Textvergleichen des VTIN spielen vor allem wörtliche Parallelen eine Rolle, wie sie in Zitaten belegt sind, aber auch Anspielungen an griechische Sprachformen oder theologische Motive, sowie deren Kontexte sind von Interesse.¹⁷ Schließen die tabellarischen Textvergleiche auch den hebräischen Text der Masoretischen Textedition in einer Spalte mit ein, so geht doch aus den aufgezeigten und hervorgehobenen Parallelen zwischen dem Septuagintatext, der primär von Interesse ist, und dem neutestamentlichen Text hervor, welche Vermittlungsleistung die Septuaginta zur Aneignung des AT im NT gebracht hat. Hübner kann sogar so weit gehen, dass er formuliert, „dass der Septuaginta im Neuen Testament eine theologische Qualität zukommt, die der hebräische Urtext nicht besitzt“.¹⁸ Dabei geht es ihm wesentlich um die *theologische Relevanz* bei der Vermittlungsleistung der Septuaginta im Blick auf das NT. Weitere Textzeugen, wie z.B. die Schriften vom Toten Meer, finden hierin allerdings keine Berücksichtigung.

1.2. BIBLISCHE THEOLOGIE ALS REZEPTION UND INTERPRETATION

Seinen hermeneutischen Ansatz verfolgt Hans Hübner im Detail in seiner dreibändigen *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* (1990/1993/1995), wenn er die neutestamentlichen Schriften entlang der alttestamentlichen Zitate interpretiert, denen er wesentliche Impulse für den theologischen Aussagegehalt der gesamten neutestamentlichen Schriften entnimmt. Sieht er die alttestamentlichen Zitate als Kern der jeweiligen neutestamentlichen Schriften an, so entfaltet er von hier aus die Theologie einer neutestamentlichen Schrift. Mit diesem hermeneutischen Entwurf bietet Hans Hübner insofern ein neuartiges Konzept einer Biblischen Theologie, als er in den Rezeptionen das Verbindende zwischen den beiden Testamenten erkennt. Sonst würde, seiner Aussage nach, „das neutestamentliche Urbekenntnis ‚Jesus (ist) der Christus‘ ohne Bezug auf alttestamentliche Messiasvorstellungen zur unverständlichen Formel depraviert... Die sich durch das ganze Neue Testament hindurchziehende Grundüberzeugung ist, daß in Jesus von Nazareth als dem in der Schrift verheißenen Messias der rettende

¹⁶ Das handschriftliche Material befindet sich im Nachlass von Hans Hübner bei seiner Ehefrau Katharina Hübner in Bad Sooden-Allendorf, seinem letzten Wohnort.

¹⁷ Das VTIN ist eine Arbeitsgrundlage. Gestufte Hervorhebungen der Übereinstimmungen und Parallelen dienen der schnellen Orientierung.

¹⁸ Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 176.

Gott Israels und der ganzen Menschheit offenbar geworden ist... Nur aus dieser Perspektive des Christuseignisses wird die Schrift gelesen und ausgelegt.¹⁹ Hübners hermeneutisches Konzept bindet beides unaufgebbbar zusammen. Das christliche Christusbekenntnis baut auf den alttestamentlichen Messiasvorstellungen auf, die erst durch das Christuseignis ihren Sinn erhalten; d.h. ohne den Schriftbezug ist das Christuseignis nicht zu verstehen.

Damit entfernt sich Hübner von anderen biblisch-theologischen Ansätzen, die vorzugsweise nach einer gemeinsamen Offenbarungsgeschichte Gottes vom AT zum NT fragen, also nach einem Kontinuum, wie es im Kanon von AT und NT begegnet und traditionsgeschichtlich als Prozess kontinuierlicher Aktualisierung nachweisbar ist, so wie es z.B. im Entwurf von Hartmut Gese geschieht.²⁰ Hübner gibt demgegenüber den Grundsatz der ungebrochenen Kontinuität der beiden Testamente auf.²¹ Vielmehr ist für die Hermeneutik Hans Hübners charakteristisch, dass er bei den Rezeptionen von Zitaten und Anspielungen deren jeweiligen literarischen Kontext der Referenztexte so mit eingespeist sieht, dass er sowohl dem Verbindenden als auch dem Trennenden der beiden Testamente nachgeht. Sein Anliegen ist es, das „theologische Verhältnis beider Testamente zueinander“²² näher zu bestimmen, wobei auch er davon ausgeht, dass es „ein und derselbe Gott ist, der sich in der Geschichte Israels und in Jesus Christus offenbar machte ... und sich in Jesus Christus der ganzen Menschheit als Erlösergott erwies.“²³

Dazu bedient sich Hübner eines weiteren methodischen Zugriffs, indem er die damals noch recht selten in der deutsch-sprachigen Exegese verwendete Kategorie der Intertextualität für seine Biblische Hermeneutik fruchtbar macht, so in seinem Aufsatz „Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus“ von 1991.²⁴ In Intertextualität sieht er „ein Grundfaktum ... nämlich die *Beziehung von Texten aufeinander*, genauer: von bestimmten alttestamentlichen Texten auf jene neutestamentliche, die eben diese alttestamentlich rezipiert haben“.²⁵ Damit hebt Hübner seine Intention, nach „Feststellungen und Verifizierungen“ alttestamentlicher Zitate zu fragen²⁶ auf eine andere „Reflexionsstufe“: „Die Echos der Intertextualität signalisieren vielmehr im Sinne des Autors, daß *mehr* vorliegt als ein bloßes Gespräch von Büchern!“ Denn dies

¹⁹ Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 186.

²⁰ Vgl. Gese, *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie*, 11–14; s. dazu Merk, *Biblische Theologie*, 469–471.

²¹ Vgl. dazu Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, 5–9.

²² Hübner, *Sühne und Versöhnung*, 124.

²³ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, 240. Die „Selbigkeit Gottes“ kennzeichnet auch Schnelle, Einführung 205, als Mitte der Konzeption Hübners.

²⁴ Programmatisch: Hübner, *Intertextualität*.

²⁵ Hübner, *Intertextualität*, 252 (Hervorhebung im Original).

²⁶ Hübner, *Intertextualität*, 253.

wäre „für das Problem der innerbiblischen Intertextualität *ontologisch unzureichend*.“ „Die Prätexte samt ihrer Welt, der Text und der in seiner Welt lebende Autor, sie alle sind *zu einer neuen geistigen Einheit zusammengewachsen*.“²⁷

Die materiale Mitte von Hübners Entwurf stellen solche neutestamentlichen Passagen dar, die das Christusereignis in seiner soteriologischen Bedeutung für den Menschen, im Anschluss an Joh 1,18²⁸ theologisch deuten (Beispiele in Abschnitt 1.3.). Denn: „Christologie impliziert Gott als den *deus hermeneuticus*.“²⁹ Beruht in vielen neutestamentlichen Passagen die Interpretation des Wirkens Christi auf Rezeptionen alttestamentlicher Vorstellungen, so stellt Hübner heraus, inwiefern alttestamentliche Aussagen auf das Christusereignis hin adaptiert worden sind. Hübner spricht hier von der *Perspektivität des NT*, die das Christusereignis als Mitte der Schrift zur Verfügung stellt. Für die neutestamentlichen Autoren geht Hübner davon aus: „Es ist die messianische Erfüllung in Jesus von Nazareth, von der her das Alte Testament gelesen und ausgelegt wird.“³⁰ In diesem Zusammenhang geht es Hübner um die *Relevanz* alttestamentlicher Aussagen für das NT. Aufgrund dieser Perspektive kommt Hübner zu einer Unterscheidung zwischen rezipierten und relevanten alttestamentlichen Bezügen auf der einen Seite (also letztlich das *Vetus Testamentum in Novo receptum*) und auf der anderen Seite solchen alttestamentlichen Texten, Motiven und Themen, die im NT ausgehend vom Christusereignis irrelevant sind (also letztlich das übrige Material vom *Alten Testament per se*).³¹ Mit dieser Unterscheidung nimmt Hübner eine maßgebliche Eingrenzung vor, indem er die Bedeutung des AT auf seine neutestamentliche Wirkungsgeschichte in christologischer Interpretation zuspitzt.

Für Hans Hübner erlangen diese theologischen Aussagen erst im Hinblick auf ihren existentialen Bezug eine relevante Tragweite. Die Rede von Gott ist für Hans Hübner kein abstrakter Denkkontakt über ein fernes, von den Menschen zu trennendes göttliches resp. himmlisches Wesen, das machtvoll im Hintergrund wirksam wäre; vielmehr ist die Rede von Gott immer eine Rede über den Menschen. Die Grundidee zu diesem hermeneutischen Ansatz der existentialen Interpretation lässt sich Hans Hübner zum einen von Martin Heidegger und zum anderen von Rudolf Bultmann vorgeben.³² Hermeneutik definiert Hübner in diesem Zusammenhang als Verstehen von Lebensverhältnissen und Lebensäußerungen von Menschen. Von Heidegger übernimmt Hübner

²⁷ Hübner, *Intertextualität*, 264 (Hervorhebung im Original).

²⁸ Dazu Hübner, EN ARXHI EGΩ EIMI.

²⁹ Hübner, *Deus hermeneuticus*, 9 (Hervorhebung im Original).

³⁰ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, 65.

³¹ Zur Unterscheidung: Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 188.

³² Grundlegend in: Hübner, *Was ist existentielle Interpretation*. Vor allem zur Anknüpfung an Heidegger s.a. Hübner, *Zuspruch des Seyns*, und Hübner, *Wahrheit und Wort*.

die Intention, nach der „Geschichtlichkeit des Daseins“ zu fragen,³³ was bedeutet, dass der Mensch in der Entscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft steht, ob er die Eigentlichkeit des Lebens als Verstehender seiner Welt gewinnen oder verlieren will.³⁴ Mit Bultmann hört er darin den „Anspruch der Geschichtlichkeit“ und versteht darunter die Frage, wie der Mensch seine Existenz in der Welt begreift,³⁵ besser: deutet. Es geht Hübner also wesentlich um das ontologische Sein des Menschen in der Welt als grundlegende Kategorie, auf welches das neutestamentliche Kerygma insofern bezogen ist, als es eine Antwort im Glauben des Menschen in seiner Geschichtlichkeit auslöst.

Ohne hier näherhin auf die existenz-philosophischen Implikationen der beiden hermeneutischen Entwürfe, an die Hübner anknüpft, einzugehen, sei doch festgehalten, dass Hübner die theologischen Aussagen mit der existentialen Interpretation konsequent auf ihre Bezüge zum Menschen bezieht, und zwar in der Gestalt, wie sie durch das Christusereignis den Menschen anreden. Das hat dann zur Folge, dass theologische Aussagen erst dann zu ihrer Entfaltung kommen, wenn der Mensch als deren ange-redeter Zielpunkt mit in den Blick genommen wird und sich von ihnen anreden lässt. Eine Folge der Anrede Gottes stellt die unmittelbare Reaktion des Menschen als Annahme des Heilsereignisses in Gestalt von Glauben und Handeln dar. „Wir könnten also insofern von Gott als dem *deus hermeneuticus* sprechen, als er, der sich in der Verkündigung offenbarende Gott, durch den eben dieses Verkündigungs-Ereignis Rechtfertigung als Ereignis wirkt – freilich nur, wenn das Evangelium glaubend gehört wird.“³⁶

1.3. THEOLOGISCHE SCHWERPUNKTE IM NEUEN TESTAMENT NACH HANS HÜBNER

Diesen hermeneutischen Ansatz entfaltet Hübner in seiner dreibändigen Neutestamentlichen Biblischen Theologie,³⁷ wo er nach der theologischen Deutung des Christusereignisses und dessen soteriologischen Implikationen in den verschiedenen neutestamentlichen Texten fragt, dies in strengem Bezug auf den Menschen als Zielpunkt des göttlichen Erlösungshandelns durch Christus, wie es im Glauben realisiert wird.

Einen Schwerpunkt innerhalb des NT stellen für Hans Hübner die paulinischen (und in gewissem Maße in der unmittelbaren Nachwirkung des Apostels auch die deutero-paulinischen) Briefe dar.³⁸ Dies ist in zweierlei Hinsicht für Hübner relevant,

³³ Hübner, *Was ist existentielle Interpretation*, 236f.

³⁴ Hübner, *Was ist existentielle Interpretation*, 242f.

³⁵ Hübner, *Was ist existentielle Interpretation*, 239.

³⁶ Hübner, *Deus hermeneuticus*, 15 (Hervorhebung im Original).

³⁷ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I–III.

³⁸ So widmet Hübner den Briefen des Paulus auch den umfangreichsten Teil seiner Theologie: Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* II; der zweite Band ist mit insgesamt 450 Seiten der umfangreichste der Trilogie; nach Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 277, stellt dieser Band „das Herzstück der Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ dar, das vom Gesamtwerk tatsächlich am breitesten rezipiert worden ist.

einerseits in Bezug auf die Rezeption alttestamentlicher Vorstellungen und andererseits in Bezug auf die von Paulus entfaltete Soteriologie, wobei das eine nicht von dem anderen getrennt werden kann. Der Theologe Paulus entfaltet nach Hübner seine theologischen Gedanken durch Aufnahme und Interpretation alttestamentlicher Texte und Themen, in Anknüpfung und Weiterführung früh-jüdischer Auslegungspraxis. Diese bezieht Paulus auf das Christusgeschehen und entfaltet damit eine eigenständige Interpretation der alttestamentlichen Schriften. Beispielhaft seien die Neubewertung Abrahams als Ahnherr des Glaubens für alle Völker im Römer- und im Galaterbrief (Röm 4; Gal 3)³⁹ oder die Gegenüberstellung Adams mit Christus im Römerbrief (Röm 5,14) und im 1. Korintherbrief (1 Kor 15,21f) genannt. Ferner nimmt Paulus eine Neubewertung der Zielgruppe der Anrede Gottes vor, indem er in Röm 9–11 den Israelbezug der alttestamentlichen Prätexte zugunsten der Völkeranrede aufhebt. Zugleich gehören die Rezeption und Neuinterpretation von Erlösungsvorstellungen wie Sühne und Versöhnung im Zusammenhang der Rechtfertigung hierher, die unter Verwendung alttestamentlicher Begriffe neu interpretiert werden. Anhand dieser und weiterer Themen entfaltet Hans Hübner, wie Gottes Handeln auf den Menschen in seinem Sein in der Welt ausgerichtet ist und welchen Beitrag das Christusereignis zur Erlösung des Menschen aus der verderblichen Welt leistet. Dementsprechend bestimmt Hübner die „Hermeneutik der paulinischen Theologie“ so, dass es Paulus zuallererst ankommt auf „die theologische Reflexion des menschlichen Daseins ... Von Gott spricht Paulus, weil er darlegen will, was der Mensch vor Gott ist“.⁴⁰

Zentrale Bedeutung wird der Rechtfertigungslehre mit ihrem theologischen Verständnis des Sühnetodes Christi (z.B. Röm 3,25; 5,6ff) zugemessen, wie ihn Hans Hübner auf dem Hintergrund alttestamentlicher Sühnevorstellungen versteht. So stellt er heraus, „daß Paulus im Zusammenhang mit der Sühne in Christi Tod eine Vergebung von Sünden durch kultische Sühnung im Tempel des Alten Bundes gerade nicht erwähnt ... Was Paulus hier aus dem Alten Testament übernommen hat, ist einzig der Gedanke der von Gott selbst angebotenen Sühne. Radikal ignoriert wird aber der Sitz dieser Vorstellung im alttestamentlichen Kult.“⁴¹ Die immer wiederkehrende alttestamentliche Kulthandlung zur Erlösung des Menschen von seiner Schuld wird ersetzt durch das einmalige Geschehen im Kreuzestod Christi, dessen Sühnewirkung den Menschen zugutekommt. Die alttestamentliche „Existenzstellvertretung“ im Sinne von „Lebensstellvertretung“ und „Subjektübertragung beim Opfer“ wird neutestamentlich auf das Sühneopfer und die stellvertretende Sühneleistung Christi bezogen. Ist dabei sowohl das alt- als auch das neutestamentliche Opfer eine Fremdwirkung Gottes an

³⁹ Vgl. dazu ausführlich Labahn, *Erbe und Annahme der Verheißung*.

⁴⁰ So Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* II, 77 (im Original kursiv).

⁴¹ Hübner, *Sühne und Versöhnung*, 127.

dem Menschen, so wirken beide Opferarten in dessen Existenz hinein.⁴² Der entscheidende Unterschied, den Hübner stark macht, liegt aber darin, dass das Opfer Christi die alttestamentlichen Vorstellungen in seiner Wirksamkeit überbietet. Nach neutestamentlichem Verständnis kann Erlösung nur durch die vom Kreuz Christi erwirkte Versöhnung zwischen Gott und Mensch erfolgen und für Menschen existentiell nur insofern wirksam werden, als die Menschen diese Gabe im Glauben an Jesus Christus annehmen.⁴³ Dem so gerechtfertigten Menschen wird damit die Möglichkeit eingeräumt, Sühne für Schuld *sola gratia* zu erlangen und damit im neuen Sein Befreiung zu erhalten.⁴⁴

Auch im Blick auf biblisch-theologische Interpretationen in den Evangelien sind für Hans Hübner die Bezugnahmen auf alttestamentliche Verheißungen relevant, als deren Erfüllung das Leben und Wirken Jesu Christi gedeutet wird. Vor allem der Evangelist Matthäus schildert das Leben Jesu in dieser Perspektive, wie er es anhand der so genannten Erfüllungszitate aus dem AT zu belegen sucht. Für Hübner macht diese theologische Argumentationsstrategie der „christologisch-soteriologischen Aussage“ deutlich, dass „in Jesu Person Gott selbst gegenwärtig ist“ und die „quasi-messianischen Verheißungen“ aus dem AT (Jes 7,14; 9,5; 11,1ff) erfüllt werden.⁴⁵ Diesen Zusammenhang interpretiert Hübner so, dass die Heilsgeschichte Israels in dem Kommen des Messias Israels eine universalistische Ausweitung erfährt (vgl. Mt 1,21; 8,11), indem das Volk Jahwes bzw. der *qahal Jahwes* zur *ecclesia Christi* wird, da das Heil allen Völkern, einschließlich Israel, gilt.⁴⁶ Die Erfüllungszitate seien durch eine „christologische Intention“ geprägt, die auf den neuen, christologisch vermittelten Heilsuniversalismus hinweist, wie Hübner ihn auch in der „Erfüllungschristologie des Gesetzes“ (so zu Mt 5,17) „zu seiner inneren Sinnerfüllung“ gebracht sieht.⁴⁷ Dazu zählt er des Weiteren einerseits die Bergpredigt (Mt 5–7) und andererseits den Taufbefehl (Mt 28,20), wo er Jesus als „Lehrer des Gesetzes“ in neuer Interpretation alttestamentlicher Aussagen versteht, insofern das alttestamentliche Gesetz in Christus „typologisch überboten“ werde, wenn der Berg der Gesetzgebung und des Bundesschlusses nunmehr zum Berg der Offenbarung wird. So gilt einerseits eine „Kontinuität des Gesetzes“ und gleichzeitig andererseits eine „Diskontinuität der Glaubensgemeinschaften, nämlich ... Übergang von Israel zur Kirche“.⁴⁸

Die Rezeption des AT, wie Hans Hübner sie im NT findet, ist geprägt von seiner christologisch-soteriologischen Hermeneutik, die zu Anknüpfungen in Kontinuität,

⁴² So Hübner, *Sühne und Versöhnung*, 123; vgl. Hübner, *Deus hermeneuticus*, 16.

⁴³ Dazu im Detail Hübner, *Sühne und Versöhnung*.

⁴⁴ Hübner, *Sühne und Versöhnung*, 129. Im *sola gratia* fließt neben *sola fide* und *sola scriptura*, auf die Hübner sich ebenso bezieht, Luthers Terminologie mit ein.

⁴⁵ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* III, 101.

⁴⁶ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* III, 103.

⁴⁷ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* III, 110.

⁴⁸ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* III, 117.

aber auch zu Diskontinuität führt. Mit dieser Unterscheidung kommt er letztlich der Sache nach zurück auf seine grundlegende These des *Vetus Testamentum in Novo receptum* einschließlich der dadurch entstehenden zweistufigen Bewertung des AT, auch wenn er darauf in seiner materialiter ausgeführten dreibändigen *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* so nicht explizit rekurriert.

2. ZUR REZEPTION DER THEOLOGIE VON HANS HÜBNER

2.1. ZUR BEDEUTUNG DES ALTEN TESTAMENTS

Der hermeneutische Ansatz von Hans Hübner hat zur Folge, dass das Alte Testament als *Vetus Testamentum in Novo receptum* seine Bedeutung allein in der Gestalt erhält, *sofern und wie* es in seinen neutestamentlichen Rezeptionen zur Geltung kommt. Gegenüber dem *Vetus Testamentum in Novo receptum*, das Hübner als „eine neue theologische Größe“ bestimmt, verweist er weiter auf das *Vetus Testamentum per se*, das er mit dem kanonischen AT identifiziert.⁴⁹ Mit dieser Unterscheidung nimmt Hübner de facto eine rezeptionsgeschichtliche Sachkritik vor,⁵⁰ da alttestamentliche Aussagen in zwei verschiedene Kategorien aufgeteilt werden: einerseits in Texte, deren Bedeutung als Rezeption in modifizierter Gestalt weiterhin Geltung hat, andererseits in solche Texte, Motive, Ideen, Bilder und Passagen, die im christlich-theologischen Reden unberücksichtigt bleiben oder gar als überholt betrachtet werden.⁵¹ Ein solcher methodischer Ansatz denkt nicht von der Einheit der Schrift her,⁵² da er in seiner Folge dazu führt, dass weite Teile des AT als nicht mehr relevant für christlich-theologische Aussagen angesehen werden.

Unbestritten dürfte freilich sein, dass etwa bestimmte legislative Passagen des AT wie Speise- und Opfervorschriften für den christlichen Glauben keine Bedeutung mehr haben. Fraglich ist aber, ob eine inhaltlich schmale Relevanz des AT, wie sie durch den christologisch-soteriologisch bestimmten Rezeptionsgedanken in Form von Zitaten und Anspielungen trotz der Einbeziehung ihres Kontexts bei Hübner entsteht, für das Verständnis des christlichen Glaubens und seiner Wurzeln angemessen ist. Das AT wird dabei auf seine späten eschatologischen („messianischen“) Heilsaussagen redu-

⁴⁹ Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, 187.188. In Hübner, *Kanon*, 20 unterscheidet er „zwischen *Literalsinn* und *Rezeptionssinn* der Schrift“ (Hervorhebung im Original).

⁵⁰ Vgl. Schnelle, *Einführung*, 205.

⁵¹ Vgl. Hübner, *Kanon*, 28f. Deswegen ist für Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* II, 22 auch nach neutestamentlicher Sicht die alttestamentliche „Heilsgemeinde“ eine „überholte geistliche Wirklichkeit“.

⁵² Vgl. Söding, *Probleme und Chancen*, 173 zu Hübner. Kritischer bewertet Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 279f, die Unterscheidung als „konstruiert“ (279) und sieht darin das AT herabgestuft (280). Zwiep, *Bible Hermeneutics*, 959, nennt es „two distinct levels“.

ziert. Es scheint mir mit der Kritik Otto Merks vielmehr so zu sein, dass dabei „die theologischen Aussagen und Entfaltungen“ „verkürzt“ werden.⁵³ Das Weiterwirken von alttestamentlichen Bildern, Metaphern, Motiven und Ideen, die weitere Themen über das Christusereignis hinaus bieten, scheint mir hierbei nicht hinreichend zur Geltung zu kommen. Dazu zählen etwa die Geschichtsmächtigkeit Gottes, Aspekte von Gottes Wirken in Schöpfung und Erhaltung vom Menschen und seiner Lebenswelt, ferner solche Passagen, die menschliche Lebenswege in Freude und Leiden vor Gott deuten, wie es z.B. in den Psalmen geschieht, oder sozialkritische Aspekte, wie sie die Schriftpropheten anprangern, oder auch weisheitliche Sentenzen, die disparate Lebenserfahrungen zum Ausdruck bringen, sowie Aussagen zur Geschichtsmächtigkeit Gottes, die Geschichtsdeutungen und interpretierende Erzählungen zu Begegnungen von Menschen mit Gott in konkreten geschichtlichen Kontexten bieten. Viele dieser Themen sind im NT aufgenommen und spielen bei Jesus und seinen Nachfolgern eine Rolle. Das AT bietet vielfältige Aussagen, die sich nicht auf das Thema von Schuld und Erlösung reduzieren lassen.

Vielmehr bietet das AT – im Sinne von traditionsgeschichtlichen Bezügen – vielfältige Aussagen zur „soteriologischen Dynamik des Offenbarungshandelns Gottes“,⁵⁴ die über früh-jüdische Ausprägungen bis hin zum NT rezipiert worden sind. Auch wenn Rezeptionen sich vorzugsweise anhand von Zitaten und Anspielungen belegen lassen, wie es die Sammlung des VTIN vorführt,⁵⁵ so ist doch die Reduktion darauf eine Verengung. Neben der direkten schriftlichen Aufnahme – gerade angesichts des Modells der Intertextualität – ist mit weiteren Vermittlungs- und Rezeptionsformen zu rechnen, die etwa durch das kulturelle Gedächtnis bereitet sein können,⁵⁶ sei es auf der Ebene der neutestamentlichen Verfasser und Verfasserinnen oder auf der Ebene der Hörer und Hörerinnen bzw. Leserinnen und Leser.

Rezeptionen geschehen in einem gemeinsamen theologischen wie kulturellen Raum von Gedankenwelten. Dass dabei die Septuaginta als Vermittlungsinstanz in sprachlicher Hinsicht oder auch im Blick auf den erweiterten Septuagintakanon eine Rolle spielt, kann mit Hübner durchaus als plausibel angenommen werden, zumal wenn man bedenkt, dass die griechische Sprache und der hellenistische Kulturraum die Ausbreitung des Christentums in dem westlichen Mittelmeerraum befördert haben. Vorstellungen, Bilder und Motive werden transportiert, rezipiert und in ihrer Deutung wie Bedeutung dabei auch modifiziert, wenn sie in neue Kontexte eingebettet werden.

⁵³ Merk, *Gesamtbiblische Theologie*, 234. Präziser Hahn, *Theologie*, 15: er vermisst eine „Rückfrage nach Jesus und die Bedeutung des Osterkerygmas“.

⁵⁴ So Schnelle, *Einführung*, 205.

⁵⁵ Hübner, *Vetus Testamentum in Novo* Bd. II, und Hübner, Labahn, Labahn, *Vetus Testamentum in Novo* vol. 1,2 (= VTIN).

⁵⁶ Zur Methodik vgl. z.B. Ben Zvi, *Remembering the Prophets*.

Es ist mit einer Vielfältigkeit der Anknüpfungspunkte und Aneignungsmomente zu rechnen, die ein lebendiges Weiterwirken alttestamentlicher Bilder, Motive, Metaphern, Ideen und Gedanken ermöglichen, wie es im frühen Christentum geschehen ist.

So sehr es Hans Hübner ein Anliegen war aufzuzeigen, dass wesentliche theologische Gedanken des NT aus dem AT heraus erwachsen sind, und damit das Proprium des NT aufzuzeigen, wie es Otto Merk von einer Biblischen Theologie des NT gefordert hat,⁵⁷ so ist dies doch nicht umfassend. Hübners hermeneutischer Ansatz bei der (Be-) Deutung des Christusereignisses in Soteriologie und Anthropologie als Kern der neutestamentlichen Botschaft bildet einen Ausgangspunkt. Allerdings sollten die Rezeptionen aus dem AT dabei nicht stehen bleiben; vielmehr ist mit weiteren Aussagen zum Wirken Gottes zu rechnen, die sich durchaus als Interpretationen und Weiterwirkungen seiner alttestamentlichen Wurzeln erklären lassen, wie sie in Traditionen und kulturellem Gedächtnis seiner Träger und Trägerinnen sowie Boten und Botinnen zur Verfügung standen.

2.2. ZUM ANTHROPOLOGISCHEN ANSATZ UND ZIELPUNKT

Hans Hübner insistierte in seiner Hermeneutik darauf, dass theologische Aussagen nur dort, wo und insofern sie vom Menschen handeln, relevant sind. „Es ist, fundamentaltheologisch gesprochen, diese bereits im Alten Testament *fundamentale Dimension des Personalen*, die das reziproke Verhältnis von Gott und Mensch bestimmt und die das *christologisch-soteriologische* und zugleich das *anthropologische Fundament des kerygmatischen Geschehens* ausmacht, wie es z.B. in Röm 1,16f programmatisch zum Ausdruck kommt.“⁵⁸ Auch wenn Hübner seine Grundidee in systematisch-philosophische Sprach- und Denkformen kleidet,⁵⁹ die der Aufnahme seiner theologischen Einsichten in der akademischen Fachwelt im Wege standen,⁶⁰ so hat er doch mit dem Anredecharakter der neutestamentlichen Botschaft bzw. der Texte und Aussagen des AT wie des NT einen bedeutsamen Aspekt herausgestellt, der elementar für die Bedeutung der biblischen Botschaft ist. Die Anrede durch Gottes Wort trifft den Menschen in seiner

⁵⁷ Merk, *Gesamtbiblische Theologie*, 226.223.235.

⁵⁸ Hübner, *Kanon*, 24.

⁵⁹ Vgl. etwa die beiden längeren systematisch-theologischen Exkurse zum Thema „Offenbarung“ in Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, 149–172 und 203–239. Doch auch jenseits dieser Exkurse sind Hübners Publikationen durchweg von systematisch-theologischen Erwägungen durchzogen.

⁶⁰ Zur Wirkung Hübners in der neutestamentlichen Wissenschaft vgl. den Nachruf zu ihm von Jaspert, *Wahrheit im Wort*, der mehr auf Hübners Fundamentaltheologie eingeht, sowie Poulsen, *God, His Servant*, der Hübners biblisch-theologischen Ansatz kritisch reflektiert. – Erwähnung findet Hübners Entwurf in den Forschungsüberblicken zur Biblischen Theologie z.B. bei Merk, *Gesamtbiblische Theologie*, 233f; Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 277–281; Hahn, *Theologie*, 15f.185f; Schnelle, *Einführung*, 204f; Zwiep, *Bible Hermeneutics*, 959; allerdings ist Hübners Entwurf eine weitergehende Wirkung versagt geblieben.

Existenz. Hübner sah den Menschen als erlösungsbedürftiges, Schuld beladenes Wesen; durch die Annahme des Christusereignisses wird der Mensch befreit, so dass er des Heils Gottes teilhaftig wird. Das bedeutet, dass dieser existential betroffene Mensch in seinen spezifischen lebensweltlichen Bezügen, in denen ihm die Annahme durch Gott in Gestalt der Erlösung zukommt, angesprochen wird.

Von Gott und vom Menschen zu reden bedeutet zugleich, von den Lebensbezügen des Menschen zu sprechen – eine Lebenswirklichkeit, die je neu erschlossen und gedeutet wird. Reden biblische Texte, wenn sie von Gott handeln, auch vom Menschen, so lassen sie sich weitergehend als eine Deutung von Lebenswelt in ihren unterschiedlichen Kontexten begreifen. Der Begriff „Lebenswelt“ umfasst dabei nicht nur anthropologische und soteriologische Grundaussagen über den Menschen, sondern bezieht darüber hinaus die vielfältigen Bedingungen der Lebenswelt, wie sie in individuellen Interpretationen reflektiert sind, mit ein.

Die Wissenssoziologie hat das ordnende Verstehen der Welt und des Menschen in der Welt in kognitiven Konzeptionen herausgearbeitet.⁶¹ Die Lebenswelt des Menschen wird als der Raum unterschiedlicher Lebensbezüge individuell wahrgenommen und immer wieder neu kognitiv gedeutet. Rezeptionsmuster aus der Vergangenheit prägen das Verstehen von Gegenwart in ihren sozialen, kulturellen, religiösen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bezügen. Die Interpretation der Lebenswelt bezieht dabei also theologische Deutungsmuster, wie sie etwa auch in biblischen Zeugnissen oder Glaubensäußerungen späterer Zeiten begegnen, in Bewertungsschemata mit ein. Dabei kommt es zu einem individuell permanenten – bewussten oder unbewussten – Abgleichungsprozess überkommener Deutungsmuster mit deren Relevanz in einer jeweils aktuellen Situation.⁶²

Anders als bei Hübner setzen wissenssoziologische Modelle bei kognitiven Vorgängen im Menschen an und speisen verschiedene, auch religiöse, Lebensdeutungen in den Pool von verfügbaren Deutungsangeboten mit ein.⁶³ Ihnen geht es nicht um den Gedanken von Befreiung zu einem erlösten Sein im Leben, sondern um die Beschreibung von Grundkonstanten, die die Lebenswelt bestimmen, in der der Mensch sich orientieren und – wenn man eine theologische Komponente in der Deutung mit hinzunimmt – zu einer von Gott gewährten Identität von Freiheit in seiner Lebenswirklichkeit finden kann. Zielpunkt ist bei beiden methodischen Zugangsweisen – der wissenssoziologischen Konstruktion von Lebenswelt und der Hermeneutik Hübners – aber der Mensch, der sich als Angeredeter in seiner Lebenswelt wahrnehmen, orientieren und verstehen muss. Mit Hübners Hermeneutik kann auch in modernen wis-

⁶¹ Vgl. z.B. Schütz, *Theorie der Lebenswelt* Bd. 1–2; Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.

⁶² Inwiefern sich eine solche Lebensdeutung in geschichtstheologischen Texten spiegelt, habe ich versucht anhand der atl. Chronik (Labahn, *Levitischer Herrschaftsanspruch*) und ausgewählter frühjüdischer Schriften (Labahn, *Licht und Heil*) aufzuzeigen.

⁶³ Vgl. z.B. Häfner, *Konstruktion und Referenz*.

senssoziologischen Konzeptionen ein Lebensbezug mit theologischen Deutungen verbunden werden, insofern eine kognitive Verknüpfung einerseits Begründungen und Motivationen mit einschließt und andererseits theologische Aspekte bei der von ihr geleisteten Identitätsbildung nicht unberücksichtigt bleiben. Dass solche Deutungen in verschiedenen Konzeptionen unterschiedlich ausfallen, ist dabei nicht überraschend. Dass dennoch das Handeln Gottes an den Menschen und für die Menschen zentral in den Blick kommt, ist die Stärke von theologischen Deutungen von Lebenswelt(en) und deren schriftlichen Manifestationen, wie sie in den biblischen Schriften vorliegen und für multiple Rezeptionen durch die Zeiten hindurch zur Verfügung stehen.

3. EIN KURZES FAZIT

Hans Hübners Hermeneutik der Biblischen Theologie ist eine breite Nachwirkung versagt geblieben, auch wegen ihres sprachlich-argumentativen Wegs jenseits der exegetischen Methoden. Dennoch ist sein Versuch, Kontinuität wie Diskontinuität zwischen AT und NT zu erheben, beachtenswert. Sein theologisches Schaffen galt dem Verstehen, wie in biblischen Texten die soteriologische Anrede Gottes an den Menschen ausgesagt ist. Es lohnt, diesen Kerngedanken weiter zu denken und mit neuen Fragestellungen und neuen Lösungsmodellen zu verbinden, wie es hier versucht wurde.

BIBLIOGRAPHIE

- Ben Zvi, Ehud, "Remembering the Prophets through Reading and Rereading of a Collection of Prophetic Books in Yehud: Methodological Considerations and Exploration", in: Ehud Ben Zvi and Christoph Levin (eds.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah*, FAT 85, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 17–44.
- Gese, Hartmut, „Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie“, in: ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BevTh 64, München: Kaiser, 1984, 11–30.
- Häfner, Gerd, „Konstruktion und Referenz: Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion“, in: Knut Backhaus, ders., *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktion in Geschichtstheorie und Exegese*, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, 67–96.
- Hahn, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments Band I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Hübner, Hans, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf*, GlLeh 7, Witten: Luther Verlag, 1965.
- , *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judoisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Witten: Luther Verlag, 1973.
- , „Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel Biblischer Theologie“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum*

65. *Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 110–131.
- , „Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1Kor 1,18–31“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 155–165.
- , „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 175–190.
- , „Was ist existenziale Interpretation?“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 229–251.
- , „Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus. Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 252–271.
- , *Biblische Theologie des Neuen Testament Band 1 Prolegomena*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- , *Biblische Theologie des Neuen Testament Band 2 Die Theologie des Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- , *Biblische Theologie des Neuen Testament Band 3 Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- , *Vetus Testamentum in Novo Band 2 Corpus Paulinum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- , *Die Weisheit Salomos übersetzt und erklärt*, ATD.A 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- , „Deus hermeneuticus“, in: ders., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 9–17.
- , „Kanon – Geschichte – Gott“, in: ders., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 18–37.
- , „EN ARXHI EGΩ EIMI“, in: ders., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 65–81.
- , „Zuspruch des Seyns und Zuspruch Gottes. Die Spätphilosophie Martin Heideggers und die Hermeneutik des Neuen Testaments“, in: ders., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 109–138.
- , „Wahrheit und Wort. Heideggers ‚Vom Wesen der Wahrheit‘ und Wahrheit im Johannes-Evangelium“, in: ders., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 139–161.

- —, adiuvantibus Antje Labahn et Michael Labahn, *Vetus Testamentum in Novo vol. 1,2 Evangelium secundum Iohannem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Jaspert, Bernd, „Wahrheit im Wort. Zum Gedenken an den Göttinger Neutestamentler Hans Hübner (1930–2013)“, in: *Deutsches Pfarrerblatt 113* (2013), 129–131.
- Kreuzer, Siegfried, „From ‘Old Greek’ to the Recension. Who and What Caused the Change of the Hebrew Reference Text of the Septuagint“, in: Wolfgang Kraus and R. Glenn Wooden (eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SBL Septuagint and Cognate Studies 532, Leiden/Boston: Brill, 2006, 225–237.
- Labahn, Antje, *Licht und Heil. Levitischer Herrschaftsanspruch in der frühjüdischen Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels*, BThSt 112, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.
- —, *Levitischer Herrschaftsanspruch zwischen Ausübung und Konstruktion. Studien zum multifunktionalen Levitenbild der Chronik und seiner Identitätsbildung in der Zeit des Zweiten Tempels*, WMANT 131, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012.
- —, „Erbe und Annahme der Verheißung als Realisierung des Glaubens – die Rezeption Abrahams durch Paulus in Gal 3“, in: György Benyik (hg.), *Die Galater und der Brief an die Galater. 32. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2021*, Szeged: SZNBKA, 2022, 203–219.
- Merk, Otto, Art. Biblische Theologie II. Neues Testament, in: *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980), 455–477.
- —, „Gesamtbiblische Theologie. Eine offene Diskussion“, in: Christoph Dohmen / Thomas Söding (hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, UTB 1893, Paderborn etc.: Schöningh, 1995, 225–236.
- Poulsen, Frederik, *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1–9. Biblical Theological Reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner*, FAT II.72, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Schnelle, Udo, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, UTB 1253, 8. Durchgesehene und erweiterte Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Schütz, Alfred, *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, hg. v. Martin Endress, Ilja Srubar, Alfred-Schütz-Werkausgabe V.1, Konstanz, 2003.
- —, *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*, hg. v. Hubert Knoblauch, Ronald Kurt, Ahns-Georg Soeffner, Alfred-Schütz-Werkausgabe V.2, Konstanz, 2003.
- —, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, hg. v. Martin Endress, Joachim Renn, Alfred-Schütz-Werkausgabe 2, Konstanz: Springer, 2004.
- Söding, Thomas, „Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht“, in: Christoph Dohmen/Thomas Söding (hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, UTB 1893, Paderborn etc.: Schöningh, 1995, 159–177.
- Strecker, Georg, *Theologie des Neuen Testaments*, Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Horn, de Gruyter Lehrbuch, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Stuhlmacher, Peter, „Biblische Theologie des Neuen Testaments – eine Skizze“, in: Christoph Dohmen/Thomas Söding (hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, UTB 1893, Paderborn etc.: Schöningh, 1995, 275–289.
- Zwiep, Arie W., „Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments“, in: Oda Wischmeyer (hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin u.a.: de Gruyter, 2016, 933–1008.

Levente Balázs MARTOS

A “BIBLICAL THINKER” – BIBLICAL HERMENEUTICS OF PAUL BEAUCHAMP

Even in today’s globalized world of science, there is no denying that geography, cultural traditions, and various personal and community relationships influence what we learn and do in the world of science. Hungarian theological thought – and within it the small camp of Hungarian scholars of biblical studies – is certainly still more sensitive to the processes taking place in German universities, for example, even if it has already absorbed the influence of Anglo-Saxon thought. Academic theology is also affected by whether professors at major universities produce their work for and in complementarity with each other, sometimes in competition with each other, or whether they interpret their own existence in the wider, perhaps global, intellectual context, or whether they work essentially in the light of the perceived and real needs of the religious students or public.

The life’s work of Paul Beauchamp, Jesuit exegete and biblical thinker, is not among the best known in Hungary. The reason why I would like to deal with his thoughts in the context of biblical hermeneutics is, on the one hand, my own university experience: he was often referred to at the Biblical Institute in Rome (in the 1990s, mainly by Pietro Bovati), and I had the opportunity to listen to a lecture of his in 1999, but I have not really been confronted with the details of his thought until now. On the other hand, based on what I knew of his work, I perceived in him a particular profile of thought, a unique and profoundly insightful interpretation of the biblical text. A reading in which every detail of the text takes on a specific meaning, that is, in which the meaning of the text goes far beyond the specific meaning of the individual words or sentences.

I will begin by outlining Beauchamp’s life story, and then go on to list the main stages of his scientific career. I will then highlight some of the ideas from his life’s work that I find particularly worthy of consideration.

I. PAUL BEAUCHAMP 1924–2001: SOME WORDS ABOUT HIS LIFE AND CAREER

Paul Beauchamp was born in Tours, France, in 1924.¹ He joined the Society of Jesus in 1941. He was trained in literature and philosophy, and in 1948 he was sent on missionary work in China. In 1951, after the Communist takeover, he was expelled from China with the other religious, and returned home. He studied theology at the French Jesuit center in Lyon (Lyon-Fourvière) and was ordained a priest in 1954. Although he did not give up missionary work in China, he was asked to delve into biblical studies. He first studied Hebrew in Jerusalem for a year, then went to Rome to the Pontifical Biblical Institute. He began teaching in 1961 and his first publication appeared in 1962, the year of the opening of the Second Vatican Council.

He taught in Lyon and, from 1974, mainly at the Centre Sèvres in Paris, which he co-founded. In 1980, he returned to China with Cardinal Roger Etchegaray.² He took a personal and live interest in China throughout his life. His commitment to Scriptures was reflected in his publications and in the building of relations between the Church and the Jewish world. In the mid-1960s, 1963–64, he was briefly involved as a teacher at the Pontifical Biblical Institute in Rome.³ The Jesuit order and Jesuit institutions were the solid basis of his scholarly activities. In May 1999, at a symposium on the 90th anniversary of the founding of the Biblical Institute in Rome, chaired by Carlo Maria Martini, he spoke on the relationship between the Old and New Testaments,⁴ in the company of Norbert Lohfink and Romano Penna. In September of the same year, he took part in a symposium on Catholic interpretation of Scripture at the Vatican, where he spoke on the specificity of biblical theology.⁵

Father Paul Beauchamp died in Paris on 23 April 2001.

¹ On the life of Paul Beauchamp see Brigitte Picq, « À l'image de Dieu ». *Douceur et figure chez Paul Beauchamp* (Paris: Cerf, 2016), 26.

² The experience of this visit is reported in a separate study: Paul Beauchamp, “Église Catholique et Chine 1980,” *Études* 5.352 (1980): 679–689. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k441959z.image.r=jesus.f107.pagination.langFR>. (20 August 2022).

³ Cf. Maurice Gilbert, “L'étude des livres sapientiaux à l'Institut Biblique,” in Jean-Noël Aletti and Jean Louis Ska, eds., *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009), 157. The course dealt with the structure of the Book of Wisdom.

⁴ For the program of the festivity see: https://www.biblico.it/doc-vari/90_anniversario.html. (20 August 2022).

⁵ Cf. Paul Beauchamp, “Critères néotestamentaires pour une théologie de l'Ancien Testament (Réaction à l'exposé du prof. Thomas Söding),” in Vv.Aa., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*, Collana Atti e Documenti 11 (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2001), 266–272. Paul Beauchamp submitted a “reaction” in response to Thomas Söding's lecture.

2. BEAUCHAMP AS RESEARCHER AND WRITER

A perusal of the list of publications and some knowledge of the background of the papers and books he published reveals much about his thinking.⁶ In a certain sense, his life’s work is a natural succession of shorter writings and dictionary articles, larger-scale works aimed at deepening and researching, such as the part of his doctoral dissertation that was also published as a book,⁷ or his later, more famous works on the unity of the two testaments, which can also be considered his main work,⁸ and finally some works that, while simplifying the complexity of the former, build on their results and address a wider audience.⁹

Beauchamp worked to interpret the Bible for his faithful contemporaries through biblical scholarship, opening its treasures in the spirit of Vatican II. In addition to a detailed explanation of the text, he prefers to ask questions about the broader context of the texts. The literary background to his thinking is mainly structuralism. He does not seem to have called his approach “canonical reading”, he was not concerned with the category of the canon and the theological aspects that go with it, but rather interpreted his insights in terms of the interaction between word, language, literature, and reader.¹⁰

Beauchamp’s thinking is truly a pioneering work, somewhat solitary, combining the quest of philosophers, the courage of explorers, and the individual expression of poets. He often approaches the biblical texts from an individual point of view, applying specific heuristic categories that he brings to the text from outside. His books on the

⁶ A bibliography of Paul Beauchamp’s works from 1962 to 1995 can be found in: Pietro Bovati and Roland Meynet, eds., *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l’occasion de ses soixante-dix ans*, *Lectio divina* 162 (Paris: Cerf, 1995), 9–20. For works published between 1995 and 2001, see: Paul Beauchamp, *Conférences. Une exégèse biblique* (Paris: Facultés jésuites de Paris, 2004), 163–176. A comprehensive list of Beauchamp’s works is also available in Wikipedia’s French-language glossary. See: https://fr.wikipedia.org/wiki/Paul_Beauchamp (20 August 2022).

⁷ Paul Beauchamp, *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, LD 201 (Paris: Cerf, 2005).

⁸ Paul Beauchamp, *L’Un et l’Autre Testament*, Vol. 1. *Essai de lecture*, Parole de Dieu (Paris: Éditions du Seuil, 1977); *L’Un et l’Autre Testament*, Vol. 2. *Accomplir les Écritures*, Parole de Dieu 28 (Paris: Éditions du Seuil, 1990).

⁹ Paul Beauchamp, *Psaumes nuit et jour* (Paris: Éditions du Seuil, 1980); *Parler d’Écritures saintes* (Paris: Éditions du Seuil, 1987); *Cinquante Portraits Bibliques* (Paris: Éditions du Seuil, 2000). The book on the Psalms has been published several times in Hungarian by Bencés Publishers. The book, which contains portraits of 50 biblical characters, has also been translated into several foreign languages.

¹⁰ See the title of his book: Paul Beauchamp, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, *Cogitatio fidei* 114 (Paris: Cerf, 1992).

relationship between the two covenants are more essayistic, not a systematic presentation of the subject, but rather his own individual approach and exploration.¹¹

It is worth quoting at some length the words of a student, Brigitte Picq:¹²

“Paul Beauchamp’s style is very particular indeed: at once concrete and figurative, poignant and poetic, never speculative but always thought-provoking. He maintains the reader’s attention with the unexpected rhythm of his formulations, and even urges patience, because the reader is convinced that what he does not understand immediately still has to ‘work’ in him to reveal its full meaning. Patience, to which Beauchamp often referred, is a necessary condition for reading. We must accept that we do not understand everything immediately, and perhaps in the end we cannot be sure that we understand everything.”

Beauchamp has left a rich and varied lifework, which has only been partially recorded and processed. His students and colleagues have paid tribute to him in a collected volume,¹³ and after his death his former students published what they consider to be his most important studies in another volume.¹⁴ Work has begun on the now completed oeuvre.¹⁵

¹¹ It is worth reading the two short reviews in which we get to know a little-kept critique by a Dominican author: Johannes P. M. van der Ploeg, “Rezension zu *L’Un et L’autre Testament Vol. 1. Essai de lecture*,” *Theologische Literaturzeitung* 104 (1979): 100–101; “Rezension zu *Accomplir les Écritures*,” *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991): 345–346. About the first volume, van der Ploeg points out, among other things: “Gewisse moderne Linguisten bringen es fertig, wie es dem Rezensenten vorkommt, einfache sprachliche und philologische Tatsachen ganz kompliziert und in einer technischen Fachsprache vorzustellen, die nur im engem Kreise der Fachgenossen verstanden wird.” Then he adds: “Mit dem Inhalt, soweit für mich verständlich, kann man wohl einverstanden sein, obwohl nicht in allen Einzelheiten...” In the second recension we read: “Das Buch Beauchamps stellt ein eigenes ‘genre littéraire’ dar, unterschieden von der üblichen wissenschaftlichen Exegese, die dem Autor aber gut bekannt ist. Sein Hauptwert liegt in den theologischen Betrachtungen, die man annehmen kann oder auch nicht.”

¹² “En effet, le style de Paul Beauchamp est tout à fait particulier: concret, imagé, rugueux et poétique à la fois, jamais spéculatif, mais donnant à penser. Par le rythme et l’inattendu de ses formules, il retient l’attention de son lecteur, l’incite à la patience, car celui-ci est intimement persuadé que ce qui n’est pas saisi dans l’immédiat doit continuer à ‘travailler’ pour déployer tout son sens. La patience, souvent évoquée par Paul Beauchamp, est en effet une condition requise pour le lire, afin d’accepter de ne pas tout comprendre tout de suite, et peut-être finalement de ne jamais être sûr d’avoir tout compris.” Picq, « *À l’image de Dieu* », 27.

¹³ See: Bovati and Meynet, *Ouvrir les Écritures*.

¹⁴ Paul Beauchamp, *Testament biblique. Préface de Paul Ricoeur* (Paris: Bayard, 2001).

¹⁵ I found three doctoral theses dealing with Beauchamp’s world. Cf. Picq, « *À l’image de Dieu* »; Piera Francesca Balocco, *Ouvertures. Prospettive di esegesi esistenziale nell’opera di Paul Beauchamp*, Studi e ricerche. Teologica (Assisi: Cittadella Editrice, 2017); James R. Pambrun, *God’s Signature. Understanding Paul Beauchamp on Creation in the First Testament*, Terra nova 3 (Leuven: Peeters, 2018). The journal *Théophylion*, issue 2012/1, also dealt with Beauchamp’s thought, and I refer to its studies one by one.

3. KEY THEMES AND SOME MAJOR INSIGHTS IN PAUL BEAUCHAMP'S INTERPRETATION OF THE BIBLE

My selection from Beauchamp's wide-ranging oeuvre is introductory and subjective. In any case, I am drawing on the evaluations of many others, and I believe that I have touched on at least some of the more important themes, which will be worth adding to or expanding on later.

3.1. WISDOM LITERATURE AND CREATION HISTORY

Beauchamp's first publications dealt with wisdom literature and creation history. This dual beginning proves to be significant throughout his oeuvre. The wisdom approach also characterizes his own work. One of the features of the biblical texts, he argues, is that we seek the meaning of life in them.¹⁶ I believe that this approach is most closely related to wisdom texts, given the nature of the texts.¹⁷

Texts address the everyday life, but to do so, they must always be interpreted. However, Beauchamp argues, the interpretation must say something other than what is in the text. Reflecting on a text does not mean repeating or simply explaining the meaning of the text.¹⁸ We are talking about the text, or the truth that precedes the text.¹⁹ The truth, says Beauchamp, precedes the word. Yet the way to truth is through the word.²⁰

The other important starting point, the creation story, including the six- or seven-day priestly narrative, is also emblematic of Beauchamp's whole thinking.²¹ On the one

¹⁶ Yves Simoens, "Postface Testament Biblique," in Paul Beauchamp, *Testament biblique. Préface de Paul Ricoeur* (Paris: Bayard, 2001), 187. Beauchamp makes a statement against a certain way of researching the history of Israel: "Même si certains savants répugnent à le reconnaître, cette recherche n'apprend rien, du moins par voie directe, sur le sens de la vie, alors que la Bible a été répandue presque partout sur notre planète comme porteuse d'un message de cet ordre."

¹⁷ On the concept of wisdom and its context in Beauchamp, see: Daniela Caldiroli, "Chemins de Sagesse," *Théophylion* 17.1 (2012): 41–57.

¹⁸ Cf. Paul Beauchamp, "Le métier d'exégète," *Choisir* 65 (1965): 24: "Expliquer un texte, c'est dire autre chose que lui. (...) Un texte ne dit pas ce qu'il veut dire, mais ce qu'il dit. Ce qu'il veut dire, c'est nous, avant d'autres et après d'autres, qui le disons, ou avons à le dire. La Parole éjecte hors d'elle-même son commentateur, à l'air libre et à découvert."

¹⁹ Cf. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, Vol 1., 61: "La vérité n'est pas un produit, c'est elle qui produit des textes, impose des nécessités."

²⁰ The meaning of a word is only as much as life and history give it, and some words in the Bible are immediately authentic precisely because they travel the whole range of their meaning, and are as they were given the fire of God. Cf. Beauchamp, *Parler d'Écritures saintes*, 118. Beauchamp sees here the ultimate richness of the word 'love' in the text of Song of Songs 8:6.

²¹ See Simoens, *Postface*, 188–91. On the forms of creation in the Psalms, see: Bertrand Pinçon, "«La création selon Psaumes nuit et jour». Paul Beauchamp, sagesse des Écritures," *Théophylion* 17.1 (2012): 59–74.

hand, it is through this text that his doctoral dissertation shows in a comprehensive manner how textual analysis and exegesis, i.e. the philological and grammatical analysis of the text and a theological explanation based on it, are linked for him. Secondly, the content of the text. These are: (1) the creation by word; (2) the fact of human narration of a reality not known personally but conceived in faith; (3) the close connection, almost a reflection, of theology in the narrow sense, that is, the image of God and biblical anthropology; (4) the separation of the creatures from one another as a decisive element in the logic of the narrative,²² which is fulfilled in the ‘separation’ of the seventh day.

3.2. SINGLE WORDS AND UNIVERSALITY

Beauchamp bases his textual explanation on the narrative of the creation of the whole world, which sees the text as a mirror of the universe, a spiritual space of time and space, history and narrative. In the narrative, which can be read in a relatively short space of time, the world as it is shaped in history appears both in its permanence and in its mutability. Just as the concrete form of the word is singular and time-bound, yet it appears in history and can take on new and new meanings in new and new contexts, so the biblical word is both concrete and universal.²³

3.3. KINDNESS, GENTLENESS

Beauchamp observes the fulfilment of the creation story on the seventh day. God completes his work by resting, by separating himself from it. He is master of his own power, that is, he exercises his power gently.²⁴ He also calls to man to do the same. The creation story captures the ideal order of life in a past in which no violence was present in the world.

²² This idea, which has been very well received, has been criticised by Richard Neville, “Differentiation in Genesis 1: An Exegetical Creation *ex nihilo*,” *Journal of Biblical Literature* 103.2 (2011): 209–226. In Neville’s view, the preposition *min*, which is often found in the text of Gen 1, does not indicate the singularity of things and thus their separation, as Beauchamp claimed in his ThWAT article, but rather the unity of all the members of a whole composed of many members. I think that even if Neville’s arguments about the Hebrew word seem to be correct, the narrative does, on the one hand, have the logic of separation (using the root *bdl*) from the beginning. On the other hand, it is a typical example of Beauchamp’s procedure: some feature of the text is the starting point for his own interpretation, which does not contradict other features of the text.

²³ For the theme of universalism see: Pascal Marin, “Paul Beauchamp philosophe ou l’Universel à l’école de la Bible,” *Théophylion* 17.1 (2012): 75–93.

²⁴ Cf. André Wénin, *L’homme Biblique. Lectures dans le premier Testament* (Paris: Éditions du Cerf, 2009): 21. Quoting Paul Beauchamp, “Au commencement: Dieu parle, ou Les sept jours de la création,” *Études* 365.1–2 (1986): 113.

For Beauchamp, the question of violence is also an extremely important point of contact between the biblical world and present reality.²⁵ It is probable that he also wanted to answer the questions of the Bible readers when he repeatedly discussed this topic, but on the other hand, the text and his own thinking seem to have driven him in this direction by inner necessity. As for the violence in the pages of the Old Testament, he argued that God was only partially present in the events depicted there. Yet, this was sufficient to lead His people from violence to genuine love. When we read of these, we can put the violence and weakness of our own reality into God’s hands to shape us and lead us to wise, tested gentleness.²⁶

In Beauchamp’s interpretation, the divine and human authorship of the biblical word, which he claims to have been established by Vatican II, also testifies to God’s gentleness, which he associates with the Holy Spirit’s inspiration.²⁷ God is the only one who can and will approach man personally, by addressing his freedom. The word of God has a special “weakness”, connatural with the gentle and kind relationship between God and man. Just as the incarnate Word participates in the weakness and limitation of human nature, so the biblical Word is not perfect in every way – it reflects God’s love for us.

3.4. THE RELATIONSHIP BETWEEN THE TWO TESTAMENTS AND THE LAW

Perhaps the most frequently mentioned theme of Beauchamp’s thought, and the one that has been most elaborated in terms of exegesis and biblical studies, is a biblical theology²⁸ that focuses on the whole book and the relationship between the Old and New Testaments. As mentioned above, he did not develop a unified system, but rather confirmed and demonstrated certain basic insights in a variety of texts.

On the one hand, he argues that the central idea, the organizing principle, of the whole Bible is covenant. He speaks of the “kiss of the two covenants”. On the other hand, he interprets the relationship between the Old and New Testaments as one in

²⁵ Cf. Paul Beauchamp and Denis Vasse, *La violence dans la Bible*, Cahiers Évangile n°76 (Paris: Éditions du Cerf, 1991). For the theme see: André Wénin, “De la douceur première à la douceur conquise sur la mort. Violence, loi et justice dans les écrits de Paul Beauchamp,” *Théophylion* 17.1 (2012): 23–40.

²⁶ Cf. Beauchamp, *Parler d’Écritures saintes*, 114.

²⁷ Cf. Beauchamp, *Parler d’Écritures saintes*, 20: “L’Esprit Saint évoque précisément l’intériorité, la profondeur et par conséquent la *douceur* de l’action divine sur les auteurs de l’Écriture : une action aussi douce non seulement respecte, mais consacre les libertés.”

²⁸ Beauchamp considered anything that related biblical text to contemporary Christian faith to be biblical theology. He wrote that “tout exposé continu du rapport d’un texte biblique avec la foi chrétienne d’aujourd’hui est oeuvre de théologie biblique.” Paul Beauchamp, Art. “Théologie biblique,” in Bernard Loret and François Refoulé, eds., *Initiation à la pratique de la théologie Vol 1. Introduction* (Paris: Cerf, 1982): 190. Quoted by Benoît Bourguine, “Pour une Théologie biblique,” *RHPPhR* 99.2 (2019): 209.

which the essential element – again, the appearance, the form of the text, the unmarked but existing boundary, indicates this²⁹ – is that the New does not abolish, replace, or render obsolete the Old. We are talking about two events in the same story. Hence Beauchamp's appeal to Christians to discover and recognize in their Christianity what is Jewish, even in a very personal sense.³⁰

I would like to illustrate the impact of Beauchamp's ideas in this direction with a single example. If we follow the introduction to the first volume of *L'Un et l'Autre Testament*, we will notice that its spirit essentially prepares the ground, for example, for the document of the Pontifical Biblical Commission entitled *The Jewish People and the Sacred Writings in the Christian Bible*, published about a quarter of a century after Beauchamp's writing. Beauchamp's argument starts with the outward form of the book and then moves on to the specific duration of the life of Jesus Christ and its end as a moment of fulfilment. The moment of fulfilment, he writes, does not negate the significance of the life as a whole. The history that is condensed in this human life opens the way to a connection with other religions and, most fully, with Judaism itself. Beauchamp explicitly mentions the atrocities against Judaism, which, from a distance, may have relied on anti-Semitic readings of certain New Testament texts, and then calls for a new interpretation in opposition to these. What was considered avant-garde at the time of Beauchamp's book has become part of theological common thought a quarter of a century later. Christianity had to reassess its relationship with the history of humanity through the history of revelation. If it denies the beginning of its own history, it will not connect to the reality of humans.

Beauchamp writes about the role of the Law in several cases. The Law, he says, is in fact a disguise for God's love, by which God asks the reader, unspokenly, if he understands His hidden love.³¹ The Law has, like the biblical text itself, and all narratives, according to Beauchamp, a dynamic of identity and difference: in its concrete reality it prescribes and forbids, but its actual meaning is a hidden revelation of the love just

²⁹ Cf. Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament* Vol 1., 17: "L'espace du livre étant un mais divisible, la synchronie des deux livres implique leur distinction. Celle-ci est institutionnelle. L'institution est peut-être d'autant plus ferme que les deux réalités sont simultanées. (...) Dans la coexistence du livre, la différence des deux Testaments s'affirme davantage, bien que ce soit par une barrière invisible."

³⁰ In addition to the positive aspects, Beauchamp also points out the negative aspects. He writes, among other things, that Christians projected their own prejudices onto Judaism when they accused it of, for example, legalism. They could not see the beam in their own eyes, while they saw the speck in the other. "Ce que l'Église a estimé pouvoir reprocher au judaïsme en matière de légalisme et d'exclusivisme, cela s'est produit en elle. Et ceci nous conduit à l'heure où nous sommes. Il a été perçu qu'il était temps de reconnaître la poutre dans notre œil au lieu de voir la paille dans l'œil du frère (voir Mt 7,1–5), la reconnaître... et l'enlever."

³¹ See here, discussing the interpretation of the Song of Songs: Florent Urfels, "Faut-il allégoriser le Cantique des Cantiques? L'exégèse de Paul Beauchamp," *Revue Catholique Internationale Communio* 279 (2022): 15–27.

expressed. The Law, which for him, together with Jewish tradition, refers to the canonical unity of the Pentateuch on the one hand, and to the multiplicity of the prescriptions formulated on the other, is presented in a narrative framework, which must be read accordingly as a specific story, in the context of the people's wanderings. The mountain as a metaphor, as the place of the revelation of the Law, connects Moses and Jesus for Beauchamp, and becomes the guiding principle of the journey throughout the Bible.³²

4. CONCLUSION

Summarizing my study, I would like to reiterate that Paul Beauchamp's oeuvre is a significant and important research topic, in at least three respects.

The first is historical. Beauchamp's scholarship and oeuvre exemplify the development and directions of biblical scholarship in the Catholic Church in the years before and after Vatican II. His oeuvre displays both a Roman and a nationalist touch, the latter especially in its cultural embeddedness and in its dialogue with French literary criticism. In his personal commitment, Beauchamp exemplifies the personal and pastoral faithfulness expected of Catholic theologians, as well as his love for the scientific analysis and interpretation of Scripture. All this is, on the one hand, a timeless value, part of being Catholic. On the other hand, this theological oeuvre, which is sensitive to the signs of the times and cultivates the *sentire cum Ecclesia*, is a witness to a great age and a fine example of the Church's coming of age.

The second observation concerns the theological focus of Beauchamp's thought. With a singular commitment, the French exegete thought through and proclaimed the unity of the two covenants and sought to formulate the practical implications of this. It would require further research, but it is likely that Beauchamp's emphasis on the unity of the Old and New Testaments was at least inspired by Henri de Lubac, whom he may have known from Lyon and who, for his part, elaborated on such ideas in Origen.

The third aspect concerns Beauchamp's exegetical practice, his method of explaining Scripture, his hermeneutical foundation. Beauchamp considers Scripture to be intelligible, or an exegesis intelligible to his readers, in which he first formulates broad philosophical themes, expresses an axiomatic view of an approach, and then uses this view to reinterpret the text. He invites the reader to an ongoing exploration of the world as interpreted by Scripture and the Bible as interpreted by reality. This method or approach can sometimes have an eclectic effect, but it faithfully reflects the basic position of the believer who reads Scripture: he turns to Scripture in the community of the Church, but with his own questions and according to his own categories.

³² Cf. Paul Beauchamp, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu* (Paris: Éditions du Seuil, 1999).

BIBLIOGRAPHY

- Balocco, Piera Francesca. *Ouvertures. Prospettive di esegesi esistenziale nell'opera di Paul Beauchamp*. Studi e ricerche, Teologica. Assisi: Cittadella Editrice, 2017.
- Beauchamp, Paul. "Le metier d'exégète." *Choisir* 65 (1965): 24–26.
- —. *L'Un et l'Autre Testament*, Vol. 1. *Essai de lecture*. Parole de Dieu. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- —. "Église Catholique et Chine 1980." *Études* 5.352 (1980): 679–689.
- —. *Psaumes nuit et jour*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- —. Art. "Théologie biblique," in Bernard Loret and Francois Refoulé, eds. *Initiation à la pratique de la théologie Vol 1. Introduction*. Paris: Cerf, 1982, 185–232.
- —. "Au commencement Dieu parle, ou Les sept jours de la creation." *Études* 365.1–2 (1986): 105–116.
- —. *Parler d'Écritures saintes*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- —. *L'Un et l'Autre Testament*, Vol. 2. *Accomplir les Écritures*. Parole de Dieu 28. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Beauchamp, Paul and Denis Vasse. *La violence dans la Bible*. Cahiers Évangile n° 76. Paris: Éditions du Cerf, 1991.
- —. *Le Récit, la Lettre et le Corps*. Cogitatio fidei 114. Paris: Cerf, 1992.
- —. *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- —. *Cinquante Portraits Bibliques*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- —. "Critères néotestamentaires pour une théologie de l'Ancien Testament (Réaction à l'exposé du prof. Thomas Söding)," in Vv.Aa. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*. Collana Atti e Documenti 11. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2001, 266–272.
- —. *Testament biblique. Préface de Paul Ricoeur*. Paris: Bayard, 2001.
- —. *Conférences. Une exégèse biblique*. Paris: Facultés jésuites de Paris, 2004.
- —. *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. LD 201. Paris: Cerf, 2005.
- Bourgine, Benoît. "Pour une Théologie biblique." *RHPPhR* 99.2 (2019): 209–230.
- Bovati, Pietro and Roland Meynet, eds. *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*. Lectio divina 162. Paris: Cerf, 1995.
- Caldiroli, Daniela. "Chemins de Sagesse." *Théophylion* 17.1 (2012): 41–57.
- Gilbert, Maurice. "L'étude des livres sapientiaux à l'Institut Biblique," in Jean-Noël Aletti and Jean Louis Ska, eds. *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009, 151–172.
- Marin, Pascal. "Paul Beauchamp philosophe ou l'Universel à l'école de la Bible." *Théophylion* 17.1 (2012): 75–93.
- Neville, Richard. "Differentiation in Genesis 1: An Exegetical Creation *ex nihilo*." *Journal of Biblical Literature* 103.2 (2011): 209–226.
- Pambrun, James R. *God's Signature. Understanding Paul Beauchamp on Creation in the First Testament*. Terra nova 3. Leuven: Peeters, 2018.
- Picq, Brigitte. « À l'image de Dieu ». *Douceur et figure chez Paul Beauchamp*. Paris: Cerf, 2016.

-
- Pinçon, Bertrand. “«La création selon Psaumes nuit et jour». Paul Beauchamp, sagesse des Écritures.” *Théophylion* 17.1 (2012): 59–74.
- Simoens, Yves. “Postface Testament Biblique,” in Paul Beauchamp. *Testament biblique. Préface de Paul Ricoeur*. Paris: Bayard, 2001, 185–200.
- Urfels, Florent. “Faut-il allégoriser le Cantique des Cantiques? L’exégèse de Paul Beauchamp.” *Revue Catholique Internationale Communio* 279 (2022): 15–27.
- Van der Ploeg, Johannes P. M. “Rezension zu *L’Un et L’autre Testament Vol. 1. Essai de lecture*.” *Theologische Literaturzeitung* 104 (1979): 100–101.
- —. “Rezension zu *Accomplir les Écritures*.” *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991): 345–346.
- Wénin, André. *L’homme Biblique. Lectures dans le premier Testament*. Paris: Éditions du Cerf, 2009.
- —. “De la douceur première à la douceur conquise sur la mort. Violence, loi et justice dans les écrits de Paul Beauchamp.” *Théophylion* 17.1 (2012): 23–40.

THE BIBLICAL HERMENEUTICS OF SIMONE WEIL

I. OLD TESTAMENT

Emmanuel Lévinas said that “the intelligence of Simone Weil which is not only evidenced by her writings, mostly posthumous, was equalled only by her greatness of soul”. But he reproaches her for having ignored Judaism (“and my faith she has, she ignores it royally”¹). Although Simone Weil was born in a secular Jewish family in France, her biblical hermeneutics has its roots first of all in her reading of Greek and Latin philosophical and literary works, besides those of India.

In the text addressed in the 1993 international conference *Simone Weil – Paul Ricoeur* De Rio de Janeiro, Paul Ricoeur declares that this is the Greek Source and Biblical Source (Jewish and Greek) which he and Simone Weil have in common. He also highlighted the main trigger of her thought, human affliction which is considered to be an essential element of the human condition as well as of these two sources.² Another pertinent observation is shared by Father Perrin who suggests that in her mind the Old Testament became the focal point of opposition to her apprehension of truth. Thus Perrin writes, “Israel était vraiment la citadelle de toutes ses oppositions, le noeud de toutes ses résistances”³ (Israel was truly the citadel of all its oppositions, the crux of all its resistances). She draws a distinction between God’s historical revelation and the religious ethos of the nation in whose life it chose to occur. Although she mentions *deicide* several times, it is for her the condemnation of a false religious system rather than the involvement of individuals in a “collective guilt”.⁴

Moreover, Simone Weil’s critique of the Old Testament connects intimately to the concepts of good and evil: that is to say, a human finds the opposition of good and evil

¹ Emmanuel Lévinas, “Elle a ignoré royalement le judaïsme”, in François L’Yvonnet, Emmanuel Gabellieri, eds. *Simone Weil* (Paris: Editions de l’Herne, 2014), 357.

² Paul Ricoeur, “Message de Paul Ricoeur au colloque international Simone Weil–Paul Ricoeur de Rio De Janeiro, 13–15 septembre 1993”, *Théophilyon*, vol. 3. no. 1, 11–13. Reviewed by Ellen Fischer in *Cahiers Simone Weil* 21 no. 3 (1998): 241–245. Conference review by Alino Lorenzon: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1995_num_93_1_6929

³ J.-M. Perrin and G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l’avons connue* (Paris: Fayard, 1967), 69.

⁴ See also David John Raper, *Simone Weil’s Critique of the Old Testament*, thesis (Mc Master University, 1968).

unbearable. “An Albigensian tradition says that the devil used the following words to tempt the creatures: you’re not free with God because you can only do good. Follow me, and you will enjoy the power to do good or evil, as you please.”⁵ Man followed the devil, received what he had been promised, except for the fact that in his thrall, he feels like the little child who seized a glowing coal in his hand. He can toss the coal away in three ways. The first method is irreligious, consisting of denying the opposition between good and evil. The second method is idolatry. It is a religious method as long as we use the term in the way the French sociologists understood it: worship of social reality under the name of various gods. Plato compared it to the cult of the large beast/animal. The third method is mysticism, i.e. immediate experience of God. Mysticism is surpassing the opposition of good and evil in such a way that the soul unites with the absolute good.⁶

Emmanuel Gabellieri, for instance, looks at Weil’s reading of Durkheim in her school materials between 1931 and 1937 and its influence on the development of her understanding of the Jewish tradition particularly in light of her literal reading of Jewish scripture. Simone Weil is seeking access to a reality that is stripped of all idolatry. For Durkheim religion is a sacral supremacy of the community over the individual.⁷ Furthermore, she gradually paints in her oeuvre a refined conception of action, where metaphysics and politics, voluntarism and abandonment all combine in an original way, in order to create a social reality based on attention. This is the constant concern of her thought.⁸ From this point of view, she condemns the Old Testament as being the deification of a social group and differentiates between the books of the Old Testament from this point of view: she considers that the period of Babylonian captivity helped Jewish people to come out of the sin of idolatry.⁹ The first chapters of Genesis, Job’s Book or Isaiah originate from Egyptian, Chaldean and Mesopotamian sources, she states, “and they are pure”. As for the Chronicles, she refuses the image of God as edu-

⁵ “Cette guerre est une guerre de religion”, in Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Gallimard, 1957), 98.

⁶ Simone Weil, *Oeuvres complètes I Premiers écrits philosophiques* (Paris: Gallimard, 1998), 67.; Simone Weil, “Cette guerre est une guerre de religion”, in Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Gallimard, 1957), 98–108.

⁷ “Il n’y a pas selon lui, de religion individuelle.” (Simone Weil, *Cours de Bourges*, M. T. Tabourdeau, ms. 25–26, Fonds Simone Weil, Paris, BNF), cited by Emmanuel Gabellieri, “Judaïsme et querelle des Alliances”, in François L’Yvonnet, Emmanuel Gabellieri (eds.), *Simone Weil* (Paris: Editions de l’Herne, 2014), 358–369. English version: Emmanuel Gabellieri: “Simone Weil Between Paganism and the Bible: A Hermeneutic Dialogue with Ricoeur, Lévinas, Schelling and Pascal”, in Andrzej Wiercinski, ed. *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2002), 456–470.

⁸ See Joël Janiaud’s book entitled *Simone Weil. L’attention et l’action*. (Paris: Presses Universitaires de France, 2002.)

⁹ Simone Weil, *Attente de Dieu* (Paris: Fayard, 1985), 238–239.

cator (“Parler de Dieu éducateur à propos de ce peuple est une atroce plaisanterie.”¹⁰) (To speak of God as an educator about this people is an atrocious pleasantry), but emphasizes that the first alliance of God with mankind is in Noah’s story¹¹ and underlines the significance of the so-called (by J. Daniélou¹² cited by Gabellieri) “pagan saints” like Abel¹³, Noah¹⁴, Melchisedech¹⁵ or Job¹⁶. That is why she refuses the term paganism transmitted in the Judeo-Christian tradition, which did not recognise, or even worse, hid the truth. This interpretation would explain the violence of her *Lettre à un religieux*: “Il y a une certitude. C’est ce qu’on a voulu nous cacher quelque chose; et on y a réussi. Ce n’est pas par hasard qu’il y a tant de textes détruits.”¹⁷ (There is a certainty. This is that they wanted to hide something from us; and they succeeded. It is no coincidence that there are so many destroyed texts.)

Refusing the Social God and the powerful punishing Jahve of the Old Testament, by differentiation from the First and the New Alliance was a commonplace of the teachings from Lachelier, through Lagneau to Alain, master of Simone Weil at the École Normale Supérieure of Paris.

The New Testament, especially the Christology becomes the heart of Simone Weil’s hermeneutics of the Bible after her mystical encounter with Jesus (who “gathered her” while she was reciting a poem intitled *Love of George Herbert*¹⁸).

2. THE CHRIST OF THE NEW TESTAMENT AND HIS PREFIGURATIONS

As for the New Testament reading, we can extend the discussion of Tilliette, or rather of his explicator Emmanuel Gabellieri – which we can read in his *Être et don*¹⁹ – by noting that in Weil’s thought, the Holy Trinity transcends the dichotomy of “good” and “evil” in the descent and human incarnation, by the fact of Christ’s witnessing for Truth. Paul’s letter to the Philippians (2:5–9) reads thus about God’s self-emptying, His *kenosis*: “Let this mind be in you, which was also in Christ Jesus: who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God: but made himself of no

¹⁰ Simone Weil, *Cahiers III*, 210.

¹¹ Simone Weil, *Attente de Dieu*, 243–244.

¹² Jean Daniélou, *Les saints païens de l’Ancien Testament* (Paris: Éditions du Seuil, 1956).

¹³ *Cahiers III* (Paris: Plon, 1974), 204.

¹⁴ *Intuitions pré-chrétiennes*, (Paris: Fayard, 1985), 110.

¹⁵ Weil, *Cahiers II* (Paris: Plon, 1972), 136.

¹⁶ Weil, *Cahiers III*, 17.

¹⁷ Simone Weil, *Lettre à un religieux* (Paris: Gallimard, 1951), 90–91.

¹⁸ Love bade me welcome; yet my soul drew back, / Guiltie of dust and sin. / But quick-ey’d Love, observing me grow slack / From my first entrance in, / Drew nearer to me, sweetly questioning / If I lack’d anything.

¹⁹ Emmanuel Gabellieri, *Être et don* (Louvain/Paris/Dudley (MA): Éditions Peeters, 2003), 365–366.

reputation, and took upon him the form of a servant, and was made in the likeness of men: and being found in fashion as a man, he humbled himself, and became obedient unto death, even the death on the cross. Wherefore God also hath highly exalted him, and given him a name which is above every name...²⁰ In 1941–42, in Marseille, Simone Weil reads the Pauline epistles straight through, copies the entire text into her notebooks, and even translates them. She even extracts individual Greek words to explicate them: about “*ekenósen*” she writes: “il s’est vidé prenant l’essence d’un esclave,”²¹ (he emptied himself taking the essence of a slave) and she explains: “He who has his being in the form of God” (“Lui qui est de condition divine”) thus: “Le Christ s’est vidé de sa nature divine et a pris celle d’un esclave” (Christ emptied himself of his divine nature and took on that of a slave).²² In her *Philosophy and Kenosis*, Christine Hof demonstrates philologically that Weil’s concept of kenosis (and thus ‘décréation’) has Christian roots and becomes deeply rooted in her oeuvre through her study of the relevant portion of the epistle to the Philippians; it arrives at the determination that love is the giving of oneself (“don de soi”).²³

By that point, Simone Weil had dealt at great length with Christ’s prefigurations and the philosophical traditions around self-emptying, as she had encountered them in the *Bhagavad Gita* and in Taoist philosophy. Having noted the descent-elevation dual motion both in the philosophy of Antiquity and in the Indo-European tradition, she saw the universality of Christianity in it.²⁴ Her *Pre-Christian Intuitions* – entitled posthumously by Father Perrin to whom she left the manuscript before embarking in 1939 from Marseille to Casablanca in order to get to the USA. Though the manuscript was lost by the editor probably, Simone Weil’s father made a copy of two notebooks which

²⁰ Letter to the Philippians, 2:5–9; King James version. Dans la traduction de la Bible de Jérusalem: “Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus-Christ/Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus: Lui qui est de condition divine n’a pas revendiqué son droit d’être traité comme l’égal de Dieu Mais il s’est dépouillé prenant la condition d’esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme, il s’est abaissé devenant obéissant jusqu’à la mort, à la mort sur une croix. C’est pourquoi Dieu l’a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom afin au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux sur la terre et sous la terre, et que toute langue proclame que le Seigneur, c’est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père.” Simone Weil *Oeuvres complètes*, sous la direction d’André A. Devaux et Florence de Lussy, Vol. VI, 2 (*Cahiers II*) (Paris: Gallimard, 1997), 302–303.

²¹ See also OC VI. *Cahiers 2*, 308, and its application to her writing: “Écrire comme un traducteur, et agir de même.” (Ibid., 311.) (Write like a translator, and do the same.)

²² Simone Weil, *Oeuvres complètes VI. 2*, 302. See for more detail: Emmanuel Gabellieri, “Kénose, compassion et miséricorde chez Simone Weil”, *Communio*, N° 242 (November-December 2015), 109–119; Christine Hof, “Kénose et Histoire. La lecture de l’Hymne au Philippiens”, in Emmanuel Gabellieri and François L’Yvonnet, eds. *Simone Weil*, (Paris: Éditions de l’Herne, 2014), 385–395.

²³ Christine Hof, *Philosophie et kénose chez Simone Weil. De l’amour du monde à l’Imitatio Christi* (Paris: L’Harmattan, “Ouverture philosophique” series, 2016), in particular, 247.

²⁴ Simone Weil, *Oeuvres complètes VI, 1 (Cahiers I)* (Paris: Gallimard, 1994), 314.

served as a base for the annotated edition by Florence de Lussy and her colleagues.²⁵ These Marseille notes indeed take account of these precursors who are the implicit forms of the love of God, not in a syncretic or gnostic way, but being the proofs of the universality of Christianity. (Christ, by his incarnation is unified with all mankind, he is the Truth transformed to Life.) Some pages later, the word decreation (“décréation”) appears as her own expression for man being capable of being in contact with God by consenting to participate in the creation by emptying himself from all attachment creating obstacles, out of which first of all is the illusion of autonomous existence. Human decreation is a reply and analogy to Christ’s *kenosis*.

In her *Notebooks* written in New York and London (after the notes taken in Marseille), Weil, writing about poetry, alludes to Virgil’s sixth Eclogue: “Symbole de Pan (λόγος) surpris dans son sommeil par les bergers, enchaîné, et achetant la liberté par un poème. C’est la notion mallarméenne de la poésie.”²⁶ Mallarméan verse – in Simone Weil’s reading – is a liberation, the purification of the imagination. Pan, plenitude, God of Nature, the central element of orphic tradition, the image of *logos* in the *Pre-Christian Intuitions*, is nonetheless absolutely not the poet of the sixth Eclogue, subtitled *Song of Silenus*. Silenus is Pan’s or Hermes’s son and tutor of Dionysus, the latter being “the overflowing,” and in this respect, according to Weil, Christ’s prefiguration.²⁷ Silenus composes poems for his own salvation, and this is why Pan (*logos*) or Silenus can be associated with Christ. But Simone Weil goes even further: “l’usage de la lune comme symbole du Fils convient d’autant mieux que la lune soumit une diminution, une disparition, puis renaît; ainsi elle convient aussi comme symbole de la Passion.”²⁸ The waning, disappearing, then waxing moon is likewise the Son, and as such, symbol of the Passion; Apollo’s lyre, and in particular the shape of his instrument, also evokes the waxing moon, the moon-like growth, and the shape of horns. “Pan lui aussi est un dieu cornu. Son nom veut dire tout. Platon nomme sans cesse l’Âme du Monde le tout et il dit dans le *Cratyle* que Pan est le *logos*.”²⁹ Pan, *logos*, also bears horns. According to Weil’s hypothesis, everything that is moon-like and is connected to vegetal fluids also symbolizes the Word.

This is also why the kenotic imitation of Christ, for man, also encompasses rebirth from the water:

²⁵ Simone Weil, *Oeuvres complètes* IV.2 (Paris: Gallimard, 2009), 149.

²⁶ Weil, *Oeuvres complètes* VI, 4 (Paris: Gallimard, 2006), 409.

²⁷ See *liste des images du Christ*, in Weil, *Oeuvres complètes* VI, 3 (*Cahiers III*) (Paris: Gallimard, 2002), 224.

²⁸ Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes* (Paris: Fayard, 1985), 88.

²⁹ *Ibid.*, 89.

Acquiescence is divine love, God's soul within us. Blind obedience is the inertia of matter, its motionless inertness evokes in our imaginations the simultaneously resistant and fluid element, the image of water. At the instant we acquiesce in obedience, we are born from water and spirit. From that point on, we will be beings comprised solely of spirit and water.³⁰

It is in this obedient state that we become, as *imitatio Christi*, mediums in the Weilian sense, intermediaries, but even more mediations, relations, self-giving ("don de soi") on the model of the Holy Trinity:

(...) we, in so far as it is granted to us to imitate Christ, have this extraordinary privilege of being, to a certain degree, mediators between God and His own creation.

But the Christ is Mediation itself, and Harmony itself. Philolaus said: 'Things which are neither of the same species nor of the same nature, nor of the same station need to be locked together under key by a harmony capable of maintaining them in a universal order'. Christ is that key which locks together the Creator and creation. Since knowledge is the reflection of being, the Christ is also, by that same token, the key of knowledge. 'Woe unto you, lawyers!', said he, 'for you have taken away the key of knowledge'.³¹ He was that key, He whom earlier centuries had loved in advance, and whom the Pharisees had denied and were going to put to death.³²

In the chapter entitled *The Descent of God in Weil's Pre-Christian Intuitions*, necessity is associated with the second Person of the Trinity, whom she regards as the director (or adjuster) at some points, and as the World Soul at others. I quote this little-known text in its entirety:

Just as the world's order is a divine Person in the Godhead, which we can call the directing Word or the World Soul, in a similar fashion necessity is a condition within us, or rather, within the operation of our thinking. 'For the eyes of the mind,' says Spinoza, 'are none other than proofs'.³³ We have no power to change the sum of the squares of the sides of a right triangle, but neither does the sum exist if the mind does not operate and cannot grasp the proof. In the realm of integers, one can stand eternally next to one, and never shall they become two, if the mind does not complete the process of addition. Only the

³⁰ Ibid., 163. "Le consentement, c'est l'amour surnaturel, c'est l'Esprit de Dieu en nous. L'obéissance aveugle, c'est l'inertie de la matière, qui est parfaitement représentée pour notre imagination par l'élément à la fois résistant et fluide, c'est-à-dire par l'eau. Au moment où nous consentons à l'obéissance, nous sommes engendrés à partir de l'eau et de l'esprit. Nous sommes dès lors un être uniquement composé d'esprit et d'eau."

³¹ Luke 11:52.

³² Weil, Ibid., 163–164. Simone Weil, *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*, Elizabeth Chase Geissbuhler, ed. and tr. (London: Routledge and Kegan Paul, 1998 [1957]), 195. Hereafter *IC*.

³³ Spinoza, *Ethics* V.23, tr. R. H. M. Elwes (1887), <https://capone.mtsu.edu/rbombard/RB/Spinoza/ethica2.html#Prop.%20V>

attentive intelligence is capable of creating relations, and as soon as the attention flags, the relations dissolve.³⁴

With his love, God (Christ) descending into the world also inscribes His attributes into reality: numbers, physical laws, which, in Weil's world of thought, the centrally located attention without an object learns to solve in the course of the daily practice of the de-created I. These coded attributes only become intelligible to a complete attentiveness. Attention without an object is, in Simone Weil's writing, an inheritance from her professor at the École Normale Supérieure, while its origin can be sought in the Indian and Chinese (Taoist) traditions mentioned earlier.³⁵ This attention, the creative attention, is also the earthly image of one of God's attributes:

Intellectual attention – because of its power – becomes the image of God's Wisdom. God creates in the act of thinking. We, for our part, do not create with intellectual/spiritual attention, we do not bring anything into existence, yet in our own sphere of influence, in a certain sense we evoke reality.³⁶

Creation of reality arises from recognition of necessity and the relations representing necessity, as a consequence of the maintenance and daily exercise of attention:

There is an incorruptible fidelity in things to their place in the order of the world, a fidelity that a human being can approach only after achieving perfection, after having become identical to his or her own vocation. The contemplation of the fidelity of things, either in the visible world or in their mathematical relationships, or analogies, is a powerful means of achieving that fidelity. The first lesson of this contemplation is not to choose but to consent impartially to the existence of all that exists. This universal consent is the same thing as detachment, even the weakest and most legitimate in appearance, is an obstacle to it. That is why it must never be forgotten that light shines impartially on all beings and things. It is thus the image of the creative will of God, which upholds equally all that exists. It is to this creative will that our consent must adhere.³⁷

In the bidirectional movement of the bond of love between the Creator and the created world, which Christ as a bridge (*metaxy*) made possible, the “discreated” (“décréé”) I,

³⁴ Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 154.

³⁵ Concerning the influence of Jules Lagneau and Alain, see my earlier study, “Theatrum philosophicum: le dépassement du moi” [Theatrum philosophicum: overcoming the self], in G. Gutbrod et al., eds., *Simone Weil – philosophie, mystique, esthétique* [Simone Weil – Philosophy, Mysticism, Esthetics] (Paris: Archives Karéline, 2012), 35–53.

³⁶ Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 155.

³⁷ Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 189–190.

offering up its own autonomy on the model of Christ-like intermediation, no longer forms an obstacle.³⁸

3. CONCLUSION

The close lecture and translation of Paul's Letter was preceded by immediate experiences of God's Love by Simone Weil. These Jesus-encounters directed her to interpret the presence of the Love of God and his abasement in different traditions not as syncretic phenomena, nor as a sign of her affliction to paganism, but as a sign of the universality of the kenosis of Christ written in our cultures, a hidden movement of abasement and elevation written into the creation.³⁹ At this point I have to mention that Benjamin Braude (Boston College) in his very interesting talk entitled *Simone's Svengalis: A Petainist, a Missionary, and the Making of Simone Weil*⁴⁰ states that two of her first books published in the name of Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce* (Gravity and Grace, 1947/8) and *Attente au Dieu* (Waiting for God) (1950), were tendentiously fashioned and the packaging that the landowner Gustave Thibon and the missionary Jean-Marie Perrin – imposed, distorted her thought towards that of a Christ-possessed mystic. The critical edition of the *Cahiers de Marseille* (1997) and its editorial foreword seems to contradict this statement, because the texts of Marseille were published after Weil's father's copy on one hand, and on the other, Simone Weil did not consider – as she stated in her accompanying letter – the manuscripts as a print-ready version, because of the urgent need to leave quickly. Nevertheless, the fragmentary nature of the work gives the opportunity for further investigations.

We shall conclude that the historic, unique incarnation and the universal presence of the Word in human history works behind the later works written in New York and London by Simone Weil, it lies also beneath the metaphysics of *metaxy* developed by her. Her fragmentary works also suggest that the historic role of Christianity has not been accomplished yet, Incarnation being a beginning, not an accomplishment. She seems also to agree with Saint Augustine who states that since Christ we call 'christianity' the religion which has always existed.⁴¹

³⁸ For more detail on this theme, see "Décréation et poésie immobile dans une optique comparative (Alain, Mallarmé, Simone Weil et János Pilinszky)", in Jérôme Thélot – Jean-Michel Le Lannou – Enikő Sepsí, eds. *Simone Weil et le poétique* (Paris: Editions Kimé, 2007), 167–188.

³⁹ See Christine Hof, "Kénose et Histoire. La lecture de l'Hymne aux Philippiens", in *Simone Weil* (Cahiers de l'Herne, Éditions de l'Herne, 2014), 389.

⁴⁰ February 11 2015 : <https://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/mp3/F14/2015-02-11%20Braude%20talk.mp3> (download: November 18 2022). Cf. an in-depth analysis of Robert Chenavier, *Simone Weil, une juive antisémite? Éteindre les polémiques* (Paris: Gallimard, 2021)

⁴¹ Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle* (Paris: Gallimard, 1950), 23; Weil, *Lettre à un religieux*, 16–17.

BIBLIOGRAPHY

- Chenavier, Robert. *Simone Weil, une juive antisémite? Éteindre les polémiques*. Paris: Gallimard, 2021.
- Daniélou, Jean. *Les saints païens de l'Ancien Testament*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
- Gabellieri, Emmanuel. *Être et don*. Louvain/Paris/Dudley (MA): Éditions Peeters, 2003.
- —. “Judaïsme et querelle des Alliances”, in François L’Yvonnet and Emmanuel Gabellieri, eds. *Simone Weil*. Paris: Editions de l’Herne, 2014.
- —. “Kenose, compassion et miséricorde chez Simone Weil”. *Communio*, N° 242 (2015): 109–119.
- —. “Simone Weil Between Paganism and the Bible: A Hermeneutic Dialogue with Ricoeur, Lévinas, Schelling and Pascal”, in Andrzej Wiercinski, ed. *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*. Toronto: The Hermeneutic Press, 2002.
- Hof, Christine. *Philosophie et kénose chez Simone Weil. De l’amour du monde à l’Imitatio Christi*. Paris: L’Harmattan, “Ouverture philosophique” series, 2016.
- —. “Kénose et Histoire. La lecture de l’Hymne au Philippiens”, in Emmanuel Gabellieri and François L’Yvonnet, eds. *Simone Weil*. Paris: Éditions de l’Herne, 2014, 385–395.
- Janiaud, Joël. *Simone Weil. L’attention et l’action*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. “Elle a ignoré royalement le judaïsme”, in François L’Yvonnet and Emmanuel Gabellieri, eds. *Simone Weil*. Paris: Editions de l’Herne, 2014.
- Lorenzon, Alino. “Colloque international Simone Weil et Paul Ricoeur (13–15 septembre 1993)”. *Revue Philosophique de Louvain* 1995: 176–177, https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1995_num_93_1_6929
- Perrin, J.-M. and G. Thibon. *Simone Weil telle que nous l’avons connue*. Paris: Fayard, 1967.
- Raper, David John. *Simone Weil’s Critique of the Old Testament*. Thesis, Mc Master University, 1968.
- Ricoeur, Paul. “Message de Paul Ricoeur au colloque international Simone Weil–Paul Ricoeur de Rio De Janeiro, 13–15 septembre 1993”, *Théophylon*, vol. 3. no. 1: 11–13.
- Fischer, Ellen. *Cahiers Simone Weil* 21 no. 3 (1998): 241–245.
- Sepsi, Enikő. “Décréation et poétique immobile dans une optique comparative (Alain, Mallarmé, Simone Weil et János Pilinszky)”, in Jérôme Thélot et al., eds. *Simone Weil et le poétique*. Paris: Editions Kimé, 2007, 167–188.
- —. “Theatrum philosophicum: le dépassement du moi”, in G. Gutbrod et al., eds. *Simone Weil – philosophie, mystique, esthétique*. Paris: Archives Karéline, 2012, 35–53.
- Spinoza, *Ethics* V. 23, tr. R. H. M. Elwes, 1887.
- Weil, Simone. *Attente de Dieux*. Paris: Fayard, 1985.
- —. *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: Fayard, 1985.
- —. *Oeuvres complètes VI*. Paris: Gallimard, 2002.
- —. *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*. Elizabeth Chase Geissbuhler, ed. and tr. London: Routledge and Kegan Paul, 1998 [1957].
- —. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard, 1951.
- —. *La Connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950.
- —. *Cahiers II*. Paris: Plon, 1972.
- —. *Cahiers III*. Paris: Plon, 1974.

Oda WISCHMEYER

**ULRICH LUZ, *THEOLOGISCHE HERMENEUTIK DES NEUEN
TESTAMENTS. NEUKIRCHEN-VLUYN 2014***

Ulrich Luz (1938–2019) war Professor für Neues Testament in Tokyo, Göttingen und Bern und ist international bekannt einerseits durch seinen vierbändigen sehr einflussreichen Matthäuskommentar (EKK), andererseits durch sein Engagement für das Konzept der Wirkungsgeschichte¹ neutestamentlicher Texte sowie durch seine Bemühungen um wissenschaftlichen Austausch mit der orthodoxen Exegese. Mit seiner Theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments von 2014 hat er eine der bedeutenden deutschsprachigen theologischen Hermeneutiken geschrieben, die neben den Hermeneutiken von Peter Stuhlmacher (1975), Hans Weder (1986), Klaus Berger (1988), Elisabeth Schüssler Fiorenza (1988), Oda Wischmeyer (2004) und Gerd Theißen (2014) und weiteren steht² und unter Umständen als eine Art Zusammenfassung und Weiterführung der in den genannten Hermeneutiken vertretenen Zugänge gelesen werden kann.³ In jedem Fall handelt es sich um eine Zusammenschau und um eine Beschreibung des gegenwärtigen Status des Themas, an dem die Hermeneutikforschung nicht vorbeigehen kann.

I. DER ANSATZ VON LUZ' HERMENEUTIK

Was treibt einen Exegeten, der über Jahre hinweg einen mehrbändigen Matthäuskommentar geschrieben hat⁴, an, eine fast 600 Seiten lange Hermeneutik des Neuen Testaments zu schreiben und damit von der philologisch-historisch-kritischen Textsicherung und Textauslegung zur theoretischen Darstellung dieser Arbeit zu wechseln? Luz gibt selbst eine mehrgliedrige, aber nichtsdestotrotz präzise Antwort in seinem Vorwort:

¹ M. W. Elliott, "Effective History and the Hermeneutics of Ulrich Luz", in: *Journal for the Study of the New Testament* 33 (2010): pp. 161–173.

² Vgl. die Lit. bei Luz, THNT, IXX–IXX. Vgl. auch: R. Zimmermann und S. Luther, *Studienbuch Hermeneutik* (Gütersloh, 2014).

³ Vgl. S. Scholz, *Ideologien des Verstehens. Eine Diskurskritik der neutestamentlichen Hermeneutiken von Klaus Berger, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Peter Stuhlmacher und Hans Weder* (NET 13), (Tübingen, 2006).

⁴ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1–4) (Neunkirchen-Vluyn, 1985–2012 [Bd. 1, 1985, ⁵2002; Bd. 2, 1990, ⁴2007; Bd. 3, 1997, ²2012; Bd. 4, 2002]).

(Ich) *musste* ... dieses Buch schreiben, weil ich mich über grundlegende Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft, der Theologie und der Kirche in unserem sich schnell verändernden gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Umfeld besinnen wollte. Ich wollte Klarheit für mich selbst. Das ging nicht ohne intensiven Dialog mit anderen. ... Das Buch hat ... zwei Ziele. Erstens will es Grundwissen über wichtige hermeneutische Ansätze vermitteln. ... Das zweite Ziel des Buches ist, zur theologischen Identitätsbildung beizutragen.⁵

Es handelt sich damit um ein ebenso persönliches wie grundsätzlich und umfassend angelegtes Werk, dessen Anspruch weit über eine bloße textbezogene Verstehenslehre des Neuen Testaments hinausreicht, wie sie seit Origenes immer wieder konzipiert wurde.⁶ Luz will *viel*, wie Kapitel 1: „Die Aufgabe einer theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments“, zeigt.⁷ Er sieht vor allem *drei* Desiderate, die ihn zum Schreiben geradezu zwingen. *Erstens* sucht er eine Antwort auf seine „*erste hermeneutische Grundfrage ...: Wie kann man eine Kirche auf eine Bibel bauen, die scheinbar beliebig interpretierbar ist?*“⁸ Luz fragt hier im Anschluss an Luther und Calvin nach der eindeutigen Wahrheit der Schrift im Strudel von Individualismus und Pluralismus moderner Bibelauslegungen und sucht nach einem hermeneutischen Weg, den „Individualisierungsprozess der Moderne“ mit dem Anspruch des *sola scriptura* zu verbinden.⁹ Er formuliert klarsichtig, seine Hermeneutik habe „immer eine ekklesiologische Dimension“.¹⁰ Er schreibt also – auch – im Sinne und zugunsten der Kirche als einer theologischen Größe. An konfessionelle Hermeneutiken ist dabei nicht gedacht. Diese Wendung macht deutlich, wie sehr Luz seine ntl. Hermeneutik von vornherein als theologische Aufgabe versteht.

Zweitens fragt Luz „*nach einer ganzheitlichen Bibelinterpretation*“.¹¹ Was verbirgt sich hinter diesem – überraschend altmodischen – Begriff des „Ganzheitlichen“? Hier bleibt Luz erstaunlich allgemein. Einerseits verweist er auf die mittelalterliche *lectio divina* mit ihren Aneignungsstufen von *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* und uU *operatio* und vor allem auf die orthodoxe Bibelspiritualität: „Orthodoxe Christen exegesieren und predigen nicht nur die Bibel, sondern sie feiern sie, meditieren sie, singen sie, beten und malen sie“.¹² Wie derartige Zugänge im Kontext gegenwärtiger Universitätstheologie im deutschsprachigen Raum zu denken wären, muss ebenso gefragt werden

⁵ U. Luz, THNT S. V.

⁶ Vgl. die Einleitung von O. Wischmeyer (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken* (Berlin, 2016), 1–6.

⁷ THNT, 1–28.

⁸ THNT, 10.

⁹ THNT, 9.

¹⁰ Ebd.

¹¹ THNT, 11.

¹² THNT, 12.

wie offen bleibt, welche neutestamentlichen Texte sich für die genannten hermeneutischen Praktiken eignen. Weiterhin beklagt er den „Verlust ganzheitlicher Interpretation“ als „Folge der Moderne: Im Laufe der Entwicklung der Moderne haben sich immer mehr menschliche Lebensbereiche verselbständigt und von Religion und Kirche – damit auch von der Bibel – gelöst“. Luz nennt „Politik, Wirtschaft oder Kunst“, aber auch „Psychologie oder Ethik“.¹³ Er fordert, die „Möglichkeiten ganzheitlicher Interpretation der Bibel“ müssten „neu entdeckt und bestimmt werden“.¹⁴ Damit formuliert Luz eine umfassende Aufgabe, die man – kritisch gesehen – Rückgängigmachung, Korrektur oder Überwindung der Moderne nennen könnte. Hier muss Luz sich wie viele andere ntl. Hermeneutiker fragen lassen, ob eine ntl. Hermeneutik diese Aufgabe leisten könne und ob diese Aufgabe sinnvoll sei.

Die dritte Frage, die Luz vornehmlich beschäftigt, gilt dem „Reden von Gott in einem säkularen Kontext“.¹⁵ Er formuliert sie als die Frage „nach den hermeneutischen Möglichkeiten des Redens von Gott“.¹⁶ Luz diagnostiziert eine durchgehende Abwesenheit der Gottesfrage und der Gottesvorstellung in den europäischen Gesellschaften der Gegenwart. Demgegenüber stellt er lapidar fest: „Neutestamentliche Texte reden von Gott“.¹⁷ Hier sollte man allerdings theologiegeschichtlich mithören, wie Rudolf Bultmann die Theologie des Paulus definiert hat: „Sie handelt von Gott nicht in seinem Wesen an sich, sondern nur so, wie er für die Menschen, seine Verantwortung und sein Heil, bedeutsam ist“.¹⁸ Damit reagierte Bultmann zwei Generationen vor Ulrich Luz auf das Phänomen, das Luz selbst weniger analytisch, historisch oder ideengeschichtlich, sondern eher erzählend und aus der Perspektive seiner inneren Biographie her beschreibt, nämlich auf den langen Prozess der Entchristlichung Europas spätestens seit der Aufklärung, der in der deutschsprachigen Welt durch das Dritte Reich einen verheerenden Schub bekam und nach einer kurzen Restaurierungsphase nach dem Zweiten Weltkrieg weiter fortgeschritten ist. Luz sieht in diesem Gegensatz zwischen dem Neuen Testament mit seiner Rede von Gott und unserer europäischen politischen, sozialen, kulturellen und intellektuellen Welt – kurz unseren geistigen und materiellen Kontexten¹⁹ – den Grund für die gegenwärtige Unverständlichkeit des Neuen Testaments. Er formuliert daher seine dritte Grundfrage so: „Wie kann eine theologische Hermeneutik des Neuen Testaments dazu beitragen, ein neues Verständnis für den zu schaffen, der sein Zentrum ist, nämlich Gott? Wie kann das geschehen in einem kul-

¹³ THNT, 13.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ THNT, 15.

¹⁸ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 41961), 191f.

¹⁹ Ebd.: „Diese zentrale Frage ist eine sehr kontextuelle Frage.“

turellen Kontext, in dem in wachsendem Maße Gott nicht mehr Teil des kulturellen Erbes ist, aus dem die Menschen leben?“²⁰

Für diese drei zentralen Aufgaben, die Luz für eine theologische Hermeneutik des Neuen Testaments formuliert, gilt eine und dieselbe Regel: Luz muss sich fragen lassen, wie er die drei Aufgaben im Rahmen eines akademischen Werkes zur Hermeneutik des Neuen Testaments bearbeiten und einer Lösung zuführen will. Wieweit handelt es sich hier um spezifisch *hermeneutische* Fragen? Geht es um das *Verständlichmachen* der Botschaft des Neuen Testaments oder noch um Anderes?

2. LUZ' GRUNDSÄTZE ODER LÖSUNGSVORSCHLÄGE

Luz formuliert sechs Grundsätze, die die Basis für seine Hermeneutik bilden.

Erstens knüpft er an Schleiermacher an und definiert seine eigene Hermeneutik als „Spezialhermeneutik“ im Sinne Schleiermachers.²¹ Er wählt damit einen „Mittelweg“²² zwischen einer *hermeneutica sacra* und einer *hermeneutica universalis*, indem er Schleiermachers Forderung, die einzelnen neutestamentlichen Texte müssten „als Teile des kirchlichen Kanons interpretiert werden“, übernimmt, gleichzeitig aber seine Hermeneutik in den Rahmen einer allgemeinen Verstehenslehre setzt.²³ Lässt sich Beides miteinander verbinden? Ist diese Sicht nicht zu harmonistisch?

Zweitens unterstreicht er zurecht die „Alterität“ der Texte oder ihre „Fremdheit“.²⁴ Die Texte sind immer zuerst da (Dunn). Die Aufgabe des Hermeneuten ist, die Texte zu hören.²⁵ Luz findet den glücklichen Ausdruck vom „Primat des Gehörtwerdens“ statt einer vorgeordneten „Dignität“ oder „Autorität“.²⁶ Allerdings gilt dies Kriterium für alle Texte.

Drittens beschäftigt sich Luz mit der Bedeutung der Methoden im Rahmen einer Hermeneutik. Er hält alle Auslegungsmethoden für akzeptabel, differenziert dann aber doch: „Jedoch haben Methoden, welche direkt nach der Fremdheit des Textes fragen, einen relativen Vorrang vor anderen“.²⁷ Hier dominiert also die Kategorie der Fremdheit die Kategorie der Methodenvielfalt. Damit würde zum Beispiel die allegorisch-ethische Methode Philons, die bestimmte alttestamentliche Texte für seine Leserschaft

²⁰ THNT, 15.

²¹ THNT, 17. Luz F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1810), (Darmstadt, 1993), §140.

²² THNT, 18.

²³ THNT, 19.

²⁴ Ebd.

²⁵ Luz bezieht sich auf Dunn und auf Weder (Texte als fremde Gäste). THNT, 20.

²⁶ THNT, 21.

²⁷ Ebd.

verständlich und vertraut macht, hinter einer religionsgeschichtlichen Auslegung zurücktreten müssen, die beispielsweise anthropomorphe Aussagen über Gott als fremd und anstößig erscheinen lässt. These drei führt Luz zu zwei Konkretionen: Er plädiert für einen „*relativen Vorrang der Philologie*“ vor „historischen, sozialwissenschaftlichen, psychologischen und anthropologischen Methoden“²⁸, da die Philologie den Text *befragt*, statt ihn zu *hinterfragen*. Die zweite Konkretion betrifft die historische Kontextualisierung der neutestamentlichen Texte. Luz unternimmt an diesem Punkt eine zweite Methodengewichtung: „Historische Methoden (haben) auch in ihrer Ambivalenz einen relativen Vorrang gegenüber den meisten synchronen, strukturalen und literarischen Methoden, sofern diese dazu neigen, die Texte als kontextunabhängige »Textwelten« von ihren Kontexten zu isolieren und die letzteren zu ignorieren.“²⁹

Mit seiner *vierten* These geht Luz einen Schritt weiter: „Die Aufgabe der Interpretation besteht nicht nur darin, nach dem Inhalt der Texte zu fragen. Sie muss auch fragen, wie die Texte verstanden werden wollen.“³⁰ Luz findet „ein eigenes hermeneutisches Potential“ in den ntl. Texten, „nach dem die Exegese und natürlich auch eine neutestamentliche Hermeneutik fragen muss“.³¹ Diese Zusammenstellung ist aber nicht so natürlich, wie Luz sie darstellt. Seine Forderung ist plausibel, sollte aber weitergedacht werden. Ein Beispiel: Paulus entwickelt in 1 Kor 10,1–13 eine eigene christologisch-typologische Hermeneutik alttestamentlicher Texte. Exegetisch müssen wir diese textinterne Hermeneutik selbstverständlich darstellen³², werden sie aber auch kritisch befragen und – hier gegen Luz‘ Interessen – hermeneutisch hinterfragen.

In der *fünften* These geht Luz auf das vielverhandelte Verhältnis von Text und Leserschaft ein.³³ Luz findet hier einen „gleichberechtigten Dialog von gleichberechtigten Partnern“.³⁴ Diese metaphorisch-aktuelle Terminologie bleibt eher utopisch – man könnte auch von Text-Romantik sprechen. Texte sind nicht mehr gleichberechtigt! Weiter beschreibt Luz dann auch dies Verhältnis sachgemäß als unumkehrbaren Verstehensvorgang von Explikation und Applikation.

Besonders wichtig ist die *sechste* Vorgabe, in der der theologische Charakter von Luz‘ Hermeneutik sehr deutlich zum Ausdruck kommt: „Eine theologische Hermeneutik des Neuen Testaments nimmt die Wahrheitsansprüche der neutestamentlichen Texte ernst und tritt in einen Dialog mit ihnen. Sie ist weder rein deskriptiv, noch normativ,

²⁸ Ebd.

²⁹ THNT, 22.

³⁰ Ebd.

³¹ THNT, 23.

³² So zum Beispiel E.-M. Becker, *Letter Hermeneutics in Second Corinthians: Studies in 'Literarkritik' and Communication Theory* (JSNT 279) (London/New York, 2004).

³³ A. de Zwijp, *Tussen tekst en lezer*, 2 Bde (Amsterdam, 2009.2013).

³⁴ THNT, 23.

sondern dialogisch“.³⁵ Wieder eine harmonistische bzw. romantische Perspektive! Hier wäre auszuarbeiten, wie der hermeneutische Dialogpart zu denken ist: Soll hier jeweils theologisch-philosophisch über die hermeneutische Vermittlung hinaus argumentiert werden? Rudolf Bultmann hat mit der Forderung nach „Sachkritik“³⁶ schon in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts Luz‘ Anliegen formuliert und seine Forderung dann in dem Programm der Entmythologisierung³⁷ ausgearbeitet. Es bleibt unklar, wie Luz hier weiterdenken will. Deutlich ist, dass er hermeneutisch in der Linie von Karl Barth denkt und den Gottesbegriff in den Mittelpunkt stellt.

Luz fasst seine Überlegungen zur theologischen Hermeneutik in fünf Punkten zusammen:

1. Eine TH interpretiert die ntl. Texte im kanonischen Zusammenhang.
2. Eine TH argumentiert und interpretiert in Verbindung mit der Kirche.
3. Eine TH schenkt „der hermeneutischen Tradition der Kirche besondere Aufmerksamkeit“.³⁸
4. Eine TH ist dialogisch. Das gilt sowohl für die verschiedenen Kirchen als auch für die nichtchristlichen Religionen und für „die Welt“.³⁹
5. Eine TH beschäftigt sich mit dem zentralen Gegenstand des NT: mit der ntl. Rede von *Gott*.

So kommt Luz zu dem Schluss: „Theologische Hermeneutik erweist sich darin als theologisch, dass sie einen Beitrag zum gegenwärtigen Identitätsdiskurs von Christinnen und Christen und von Kirchen leisten will.“⁴⁰ Dies Ziel bleibt relativ blass und scheint dem Aktualitätsdiskurs geschuldet zu sein, dem sich keine ntl. Hermeneutik entziehen kann.

3. AUSBLICK AUF DIE THEOLOGISCHE HERMENEUTIK DES NT IM GANZEN

Luz entfaltet seine Hermeneutik in elf Kapiteln mit folgenden Themen: (1) Geschichte der neueren theologischen Hermeneutik in Europa, (2) Postmoderne Entwicklungen,

³⁵ THNT, 24.

³⁶ Art. „Sachkritik“, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik* (Berlin, 2009), 513f (L. Bormann und M. Petzoldt); R. Morgan, „Sachkritik in Reception History“, in: *Journal for the Study of New Testament* 33 (2010): pp. 175–190.

³⁷ R. Bultmann: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung [1941]“, in: H. W. Bartsch (Hrsg.): *Kerygma und Mythos*. Band 1 (Hamburg, 1960). Vgl. Art. „Mythos/Mythen“, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik* (Berlin, 2009), 404–407 (R. Bartelmus u.a.).

³⁸ THNT, 26f. Luz denkt hier an alle Konfessionen und besonders auch an sog. Randgruppen.

³⁹ THNT, 27.

⁴⁰ Ebd.

(3) Überlegungen zum „Text“, (4) „Psychologische Deutungsansätze“⁴¹, (6) Befreiungstheologische und feministische Hermeneutiken, (7) Bildtheorien, (8) Wirkungsgeschichte (Gadamer, Ricoeur, Habermas, Ebeling), (9) „Neutestamentliche Impulse für eine Hermeneutik“⁴², (10) Hermeneutik der Väter (Origenes, Irenäus, Tertullian, Augustin, Luther), (11) „Leitlinien der Wahrheit für die Auslegung neutestamentlicher Texte“.⁴³ Die Kapitelüberschriften machen deutlich, dass Luz das Feld neutestamentlicher Hermeneutik historisch und aktuell äußerst gründlich bearbeitet. Sein Ansatzpunkt bei der theologischen Komponente neutestamentlicher Hermeneutik wird überall durchgehalten. Einen Aspekt vermisst man allerdings: eine *theologische* Auseinandersetzung mit der Bibel der Kirche aus zwei Büchern und damit eine hermeneutische Darstellung des Neuen Testaments im Verhältnis zur Hebräischen Bibel und zum Alten Testament. Denn aus kirchlicher Sicht – und aus der Perspektive der textinternen Hermeneutik des Neuen Testaments! – bildet die „Schrift“ den hermeneutischen Rahmen der ntl. Texte, nicht nur das „Neue Testament“.⁴⁴

Zum Schluss: zuerst muss Luz' Hermeneutik als großes Buch gewürdigt werden. Luz verbindet eine sehr persönliche hermeneutisch-theologische Fragestellung mit einem stupenden Wissen und einer umfassenden Darstellung hermeneutischer Positionen. Seine Sorge gilt dem Status von Kirchen, Theologie, Bibel und letztlich der Gegenwart Gottes in der Gegenwart. Das macht seine Stimme unverzichtbar. Zugleich ergibt sich aus dieser Grundorientierung von Luz auch die entscheidende kritische Frage nach seinem Theologieverständnis. Er scheint „Theologie“ als eine Art von geistiger Haltung und persönlichem Interesse zu verstehen, weniger reflektiert er Theologie als wissenschaftliche Disziplin im Rahmen westlicher Universitätskonstruktion. Hier ist „Theologie“ nach Fächern geordnet und in ihren Aufgaben spezialisiert. Überschätzt Luz mit seinem existentiellen Theologieverständnis nicht die Aufgaben und Möglichkeiten der Bibelhermeneutik und achtet die Leistungen von Dogmatik und Homiletik zu gering?

Alle neueren Bibelhermeneutiken mindestens seit Bultmann sind sehr zeitbestimmt und außerdem von individuellem theologischem Zuschnitt. Wir lesen und hören in diesen Entwürfen die jeweilige Perspektive des Verfassers oder der Verfasserin auf seine Zeit und ihre Umstände auf „seine oder ihre“ Texte. Die Texte von Ulrich Luz sind die Texte des Neuen Testaments als des Grundbuches der Kirche Jesu Christi und sollen als wahre Rede von Gott interpretiert werden. Dieser Impuls verdient, im Fach Neues Testament gehört zu werden.

⁴¹ THNT, 205ff.

⁴² THNT, 411ff.

⁴³ THNT, 517ff.

⁴⁴ Zur paulinischen Schrifthermeneutik vgl. O. Wischmeyer, „Paulus als Hermeneut der GRAPHE“, in: *Hermeneutik des Alten Testaments*. Herausgegeben von Markus Witte und Jan C. Gertz (VWGTh 47) (Leipzig, 2017), 71–94.

Imre PERES

HERMENEUTIC MODALITIES IN THE EXEGESIS AND THEOLOGY OF PETR POKORNÝ

I. INTRODUCTION

Before Professor Pokorný could begin his work on hermeneutical writings, he first had to engage in serious theological battles for a long time with the more prominent professors of theology who were forming at the time. 1. It was Albert Fuchs from Linz who was primarily his opponent in the research of the Q source¹. Already in the sixties and seventies Petr Pokorný wrote numerous studies on the possible origin, development and modalities of the Q source, and the study of the Gospel texts became more and more important for him and he became very engaged in research of ancient texts. Perhaps it was Albert Fuchs whose sharp remarks set Professor Pokorný on this path. (Today we would say that this theological struggle was useful for Professor Pokorný's further theological work, which led him even more to the texts and directly to the center of hermeneutics) 2. At this time another front opened for him, that of the study of gnosis. It is known that Pokorný's head professor at first was the professor of New Testament Josef B. Souček. It was he who considered gnosis research important in the early 1970s, and Pokorný went in this direction in his research, which also led to several writings, including his doctoral thesis, his candidate thesis, and his habilitation. His profound knowledge of ancient languages enabled him to participate in the excavation of the Nag Hammadi expedition, and he was able to hold the excavated scrolls of the Gnostics directly in his hands.² The processing of these scrolls led him, among other things, to translate and annotate the Gospel of Thomas, which he published several times in Czech³ and English.⁴ Again, the text was the most important source for editing, translating, interpreting and explaining it correctly. But here, too,

¹ Cf. Albert Fuchs's articles on this subject in the *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (SNTU) which he edited until his death in 2010.

² Cf. Wolf B. OERTER – Petr POKORNÝ, (eds.): *Rukopisy z Nag Hammadí*. [Manuscripts from Nag Hammadi] (Praha: Vyšehrad, 2008, 2010, 2011).

³ *Evangelium Tomášovo*. [the Gospel of Thomas] (Praha: Kalich, 1981, 1982, 2001).

⁴ *A Commentary on the Gospel of Thomas: From the Interpretations to the Interpreted*. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 5. (New York–London: T. & T. Clark, 2009, 2012).

the proof did not go smoothly. He found himself between two fronts, between researchers of Gnosticism and Antignosticism. But again, the texts remained clear to him. 3. The third major theological debate took place with Eduard Schweizer. It is not known whether the two met by chance or faced each other in a remarkable theological debate. What happened was that both were invited to write commentaries on the Letter to the Colossians: Eduard Schweizer had already joined the EKK series in 1976,⁵ and Petr Pokorný had already joined the Theologischer Handkommentar zum NT series in 1985.⁶ The greatest controversy revolved around the Colossian hymn (Colossians 1:15–20).⁷ The origin and interpretation of this interesting poetic passage led to two different positions. Professor Pokorný remained in favour of the Gnostic interpretation, convinced by his study of the passage of Gnostic texts. Eduard Schweizer then revised the 4th edition of the commentary somewhat.

2. POKORNÝ'S PREPARATIONS

Professor Petr Pokorný, as a New Testament exegete and author of numerous works in the fields of commentaries,⁸ New Testament Christology,⁹ New Testament theol-

⁵ Cf. Eduard SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, EKK XII (Benziger – Neukirchener, 1976).

⁶ Petr POKORNÝ, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK NT 10/I (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987).

⁷ Vö. Zoltán TAKÁCS, *A Kolossé-levél Krisztus-himnusz* [The Christ Hymn of Colossians], SNC, (Komárno: Calvin Teológiai Intézet, 2001).

⁸ *Výklad evangelia podle Marka*. [Interpretation of the Gospel according to Mark] Ústřední církevní nakladatelství (Praha: Edice Kalich, 1974, 1982). *Evangelium podle Marka*. [Gospel According to Mark] [Centre for Biblical Studies of the Academy of Sciences of the Czech Republic and Charles University in Prague in cooperation with the Czech Biblical Society] (Praha, 2016); *Der Brief des Paulus an die Kolosser*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987, 1990); English edition: *Colossians: A Commentary*. (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/2. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992, 2013); *List Efezským*. [Ephesians]. Czech Ecumenical Commentary on the New Testament. Centrum biblických studií, Česká biblická společnost (Praha, 2005); *Skutky apoštolské*. [Acts of the Apostles] (Praha: Kalich Kiadó, 2020).

⁹ *Der Gottessohn. Literarische Übersicht und Fragestellung*. (Zürich: Theologischer Verlag, 1971); *Vznik Christologie*. [Origin of Christology] (Praha: Kalich, 1988); German edition: *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985); English edition: *The Genesis of Christology*. (Edinburgh: T & T Clark, 1987); *Jesus in the Eyes of his Followers: Newly Discovered Manuscripts and Old Christian Confessions*. Dead Sea Scrolls and Christian Origins Library 4. (North Richland Hills, Texas: BIBAL Press, 1998); Lexikalische und rhetorische Eigentümlichkeiten der ältesten Jesustradition, In: SCHRÖTER, J. – BRUCKER, R. (Hg.): *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*. BZNW 114. (Berlin–New York: De Gruyter, 2002), 393–408. *Ježiš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace*. [Jesus of Nazareth. Historical image and its interpretation] (Praha: OIKOYMENH, 2005). *Jesus in Geschichte und Bekenntnis*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 355. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016); *Jesus Christus: 1. Name und Titel. 2. Jesus als Christus*. In: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band IV. 4. Auflage. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001), 467–470., and in the English edition of it.

ogy literature,¹⁰ after several smaller or mixed hermeneutic writings,¹¹ at the age of almost 70, began to write, together with his colleagues and students¹², a more comprehensive work on the science of hermeneutics. This is not surprising, because all great hermeneutic works are written by professors who have written and taught a lot and thus have gained enough experience in certain questions or tricks of hermeneutics in their old age, cf. e.g. Ulrich Luz,¹³ or the Hungarians István Tőkés¹⁴ or János Bolyki.¹⁵ Petr Pokorný had more than 40 years of experience as a teacher and lecturer, lectured at numerous Czech colleges and church forums, accepted invitations to guest professorships at some foreign universities, and, as already mentioned, was involved in the excavation of the famous Nag Hammadi excavations and in the interpretation, translation and publication of the texts found there. But also, in Egypt and Jordan, for he was an excellent connoisseur not only of Latin and Greek, but also of Aramaic and Coptic. He worked with ancient texts in all these places. No wonder, then, that for him everywhere the text was the first thing to be researched, analyzed, translated, interpreted and explained.

¹⁰ *Theologie der lukanischen Schriften*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998); *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. (Tübingen, 2007) (with Ulrich HECKEL). *Od Ježíše k teologii. Soubor studií*. [From Jesus to Theology. Set of studies] Studie a texty Evangelické teologické fakulty 12. (Praha, 2008); *From the Gospel to the Gospels: History, Theology and Impact of the Biblical Term Euangelion*. (Berlin: De Gruyter, 2013). *Die Zukunft des Glaubens. Sechs Kapitel über Eschatologie*. (Stuttgart: Calwer Verlag, 1992; 2013). *Teologický a literární úvod do Nového zákona* [Theological and Literary Introduction to the New Testament] (Praha: Vyšehrad, 1993). *Apoštolské vyznání. Výklad nejstarších křesťanských věroučných textů*. [Apostles' Confession. Interpretation of the oldest Christian doctrinal texts] (Třebenice Praha: Mlýn, 1994).

¹¹ *Bibelauslegung als Theologie*. Hrsg. von Petr POKORNÝ – Josef Bohumil SOUČEK. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 100. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997); Pseudepigraphie I. Altes und Neues Testament. In: BALZ, Horst – KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XXVII. (Berlin: De Gruyter, 1997), 645–665. *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Hrsg. von Petr POKORNÝ – Jan ROSKOVEC (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2002).

¹² *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible* [Hermeneutics as a theory of understanding from fundamental questions of language to the interpretation of the Bible] (Praha: Vyšehrad, 2005). Hermeneutics written by Pokorný (pp. 17–215), Later it was published in English translation: *Hermeneutics as a theory of understanding*, Translated by Anna Bryson Gustová (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2011), with a foreword by James H. CHARLESWORTH.

¹³ Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014).

¹⁴ István TÖKÉS: *A bibliai hermeneutika története* [History of Biblical Hermeneutics] (Kolozsvár: Kolozsvári Református Egyházkerület, 1985). *Új hermeneutika* [New hermeneutics] (Hermeneutikai Füzetek 18) (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999).

¹⁵ BOLYKI János, *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, [Principles, forms and examples of interpretation of the New Testament] (Budapest: Kálvin Kiadó, 1998).

In his hermeneutical research, however, he did not want to be too theoretical, like Hans Weder,¹⁶ nor confessional, like Gerhard Maier.¹⁷ It was his earlier research and the world of ancient cultures, especially Hellenism (along with its religion, philosophy, and literature)¹⁸, that broadened his view and drew him to perceive hermeneutical moments that had already germinated in the works of ancient authors, as expressed in the works of Stanley E. Porter.¹⁹ It can be understood, for example, that the hermeneutical work of the latest summary does not include the coolest theological hermeneuticists working according to popular schemes, but authors – sometimes positive or negative – such as Plato, Augustinus, Flacius Illyricus, Luther, Erasmus, Heidegger, Schleiermacher, Bultmann, Juengel, Nida, and above all Ricoeur. Of course, he also likes to draw on the works of Czech scholars, from the Reformation to the present, such as Chelčický, Comenius, Voskovec, Čapek, Daněk, Hejdánek, Karfíková, T. G. Masaryk, Palacký, Patočka, Josef B. Souček, Martin Prudký, Jan Roskovec, etc.

3. JAMES CHARLESWORTH'S OPINION ON POKORNÝ'S HERMENEUTICS

James Charlesworth, who has written a fine analytical introduction to Pokorný's hermeneutics, published in English, summarizes the task of hermeneutics as described in Pokorný's book:

“It means that the ancient biblical documents, written by hand over 2,000 years ago, are full of information that Jews and Christians consider fundamentally important to understanding God's message to us today and to helping us answer, or approach answer to, all the eternally fundamental questions of human existence. That is, the biblical Scriptures offer insights for contemplating and sometimes answering these deeply spiritual questions:

Who am I, and how should I think and act?
 Who is God and what is God's will?
 What is meant by “salvation” and “justification”?
 What does it mean to “hear” God's call?
 Why am I valuable, and how do I receive that valuation?
 How do I recognize God's mighty deeds in history and the present?
 What should a person faithful to God do in the present?
 What is the meaning of time and eternity?
 How should I love God and other people?
 What should I believe about life after my own death?
 How can I be faithful to the Creator in life and in death?

¹⁶ Hans WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich, 1986).

¹⁷ Gerhard MAIER, *Biblische Hermeneutik* (Wuppertal–Zürich: Brockhaus, 1990, 1991).

¹⁸ *Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii* [Greek heritage in the Orient. Hellenism in Egypt and Syria] (Praha: Edice Oikúmené, 1993).

¹⁹ Vö. pl. Stanley E. PORTER (ed.), *A Handbook to the Exegesis of the New Testament* (Boston–Leiden: Brill, 2002).

Jews and Christians agree that these questions are the most important ones we face in our short lives. How do we move from these eternal questions to valid answers that are effective for us today? That is the task of hermeneutics. ”²⁰

4. POKORNÝ'S CONCEPTION OF HERMENEUTICS

Professor Pokorný's hermeneutical ideas can be defined in about 5 topics, the most important of which are: the nature of hermeneutics, language as a coding system, text/writing, symbol and metaphor, and various methods of interpretation. Let us now take a closer look at these topics:

4.1. WHAT IS HERMENEUTICS?²¹

Hermeneutics is the theory of explanation or interpretation. It certainly has old roots in the process of understanding, but it is only since the Reformation period that we can truly speak of a hermeneutics that began to pioneer the nature of understanding. Perhaps it was Friedrich Schleiermacher who had a major influence on the importance of hermeneutics as a discipline by emphasizing that hermeneutics is in some sense also closely related to art and that hermeneutics is not an exact science, but a science closely related to history and human subjects. According to Schleiermacher, a very important task of hermeneutics is to explain ancient texts, in which history, philology and linguistics must prevail. Nevertheless, it is an “art” in which inspiration, empathy and personal decision are tools that mediate between the general understanding and the encounter with the only one. That is, as Professor Pokorný says, “die Hermeneutik jedes alten Textes ist eine Disziplin, die sich mit dem Schweigen des geschriebenen Textes auseinandersetzt. Unmittelbarer Dialog mit dem Text ist nicht möglich, weil wir ihn nicht (be-)fragen können, wenn wir etwas nicht verstehen,²² wie es bei einer lebendigen Person der Fall ist. Und die Verdoppelung der Information im Bericht aus verschiedenen Blickwinkeln, wie sie uns in biblischen Texten vorliegt, die geschichtliche Schichtung ihres Textes und vor allem die zauberhafte Fähigkeit der Sprache, sich selbst zu relativieren und ‚über‘ etwas zu sprechen – das alles ist ein fragmentarischer, aber doch wirksamer Ersatz des lebendigen Dialogs. Deswegen begegnen wir in der Geschichte des Kanons der ständigen Spannung zwischen Schrift und Geist.”²³ (The hermeneutics of any ancient text is a discipline that deals with the silence of the written

²⁰ James H. CHARLESWORTH, *Hermeneutics: Hearing Gods Word Today*, in: Petr POKORNÝ, *Hermeneutics as a theory of understanding*, XI–XIV, here: XI–XII.

²¹ Petr POKORNÝ, *Hermeneutics as a theory of understanding*, 2–3. Petr POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible*, 17–19.

²² Cf. Platon, *Phaidros*, 274e–275e.

²³ Petr POKORNÝ, *Die biblische Vorgeschichte des Schriftprinzips*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 20 (2017, Heft 39/40), 143–158, here: 158.

text. Direct dialog with the text is not possible because we cannot question it if we do not understand something, as is the case with a living person. And the doubling of information in the report from different points of view, as we have it in biblical texts, the historical layering of their text and, above all, the magical ability of language to relativize itself and speak 'about' something – all this is a fragmentary, but still effective substitute of living dialog. That is why in the history of the canon we encounter the constant tension between scripture and spirit.) Thus, hermeneutics today has become a discipline that connects various fields of science and art. Its roots run deep in Greek philosophy and rhetoric, and its modern history is much more colorful than one might think. 1. The term hermeneutics derives from the Greek verb *hermeneuein*, which originally meant to imitate the god Hermes, who was the messenger of the gods in Greek mythology. Thus, the task of hermeneutics was, among other things, to interpret the affairs of the gods in human language. 2. Moreover, in ancient times, people spoke of hermeneutics as a translation from one language to another. 3. The third meaning of the verb *hermeneuein* was to explain the written text.

4.2. LANGUAGE AS A CODING SYSTEM

Earlier, in the 19th century, literary texts were interpreted as *messages* that *reported* certain events. It always depended on what kind they were and how they were interpreted. According to the latest approach, which began to prevail in the last 30 years, *linguistic study* has also become important in exegesis. In fact, an important emphasis has been placed on understanding that *language is a system of codes* that enables not only communication, but also thinking and proper orientation in the world. Or as Professor Pokorný literally puts it, "Jede Sprache ist ein System von Codes, welche die verschiedenen Phänomene und Beziehungen repräsentieren, mit welchen die Sprecher eine direkte oder indirekte Erfahrung haben."²⁴ (Every language is a system of codes that represent the various phenomena and relations with which speakers have a direct or indirect experience.) Since *language is creative*, it allows you to express experiences and distinguish certain phenomena in people's lives. Thus, the system of words forms a *language* in which words are lexical codes, that is, signs for recording and understanding reality. In order to understand and interpret the multiplicity of events in a unified way, language *must* form *words* that can produce a vocabulary that, if richer, is better suited for communication. Of course, a phenomenon can be interpreted with many different words, and each word can have several nuanced meanings, but it is important to create a system – i.e., *sentences* – with the right words that can express the event to be interpreted as accurately as possible. Therefore, in exegesis, for example, it is very dangerous to isolate words from each other and explain certain interpretations without

²⁴ Petr POKORNÝ, *Jesus in Geschichte und Bekenntnis*, 272.

context.²⁵ The world of language is not only a tool that captures the real world, but also one of its dimensions. Because in the world of language there is also a fact linked *to time*. It should be taken into account that the present, past and future are closely connected here. By interpreting time, we can not only orient ourselves in time, but the world expands and develops even deeper, because in this way we can put ourselves in a certain historical situation, with which we also create and interpret a certain *temporal space* for ourselves. Language thus forms a communicative and intersubjective model of reality in which we move and which we cannot abandon. The latest insight of linguistic research also concerns the question of how language can relativize itself, i.e. how it expresses that it speaks about a reality (“something”) that can transcend the world of language. This mysterious “something” can only be perceived through language, but it means that reality is not exhausted in the world of language. In the biblical texts we can recognize this by realizing that biblical texts are not automatically God’s Word, but they contain and prove God’s presence in this world.²⁶ Therefore, the word and language are important in hermeneutics, but we must be aware of their limitations and transcendence, whatever it may be.

4.3. TEXTS AND WRITING

When a linguistic phenomenon is fixed in *writing*, we can speak of a text or a metatext. When we read an ancient *literary text*, it can transport us to that ancient world. For while the old, fixed text is always the same, our world is quite impermanent. Nevertheless, thanks to the text, we can perceive the “mediation” of the old world. An important role is played by the writer and the legalist, who communicated the text with a certain intention and placed it in a certain *literary genre*. These literary forms or styles are important to properly convey their message. Of course, they also differ within a larger, otherwise unified work such as the Bible, in which the Gospels (including parables, miracles, tales of woe, etc.), travelogues (travel diaries), letters, apocalyptic visions, hymns, etc., appear side by side. In this way, authors who deliberately created certain *macrostructures* with their writings – and within those writings – gain prominence. Written texts, however, also have a downside, as Plato noted (which is why he created works of dialogue): They contain rich memories, but they remain silent when asked. Therefore, it is important to analyze and *explain* the text in order to convey the message of the text. The distance between the text and the reader (listener) is bridged

²⁵ Cf. *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. (Tübingen, 2007) (With Ulrich HECKEL). Petr POKORNÝ–Ulrich HECKEL, *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*, [Introduction to the New Testament. Survey of literature and theology] (Praha: Vyšehrad, 2013), 33–34.

²⁶ Petr POKORNÝ, *Hermeneutics as a theory of understanding*, 7–36. Petr POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k vykladu Bible*, 22–52. Petr POKORNÝ–Ulrich HECKEL, *Úvod do Nového zákona*, 35–36.

precisely through exegesis. This creates a certain tension because, on the one hand, the text is old and the reader is looking for answers to current existential (life and death) questions, and, on the other hand, the interpretation of the text mixes the intellectual level, knowledge, culture, spiritual world and “speaking skills” of the interpreter, with which the meaning of the text must be interpreted.

For this reason, a distinction should be made between reading the Bible for private purposes at home and listening to and commenting on it together in church services. The problem may also arise from the fact that the New Testament Scriptures were originally written for communal, i.e., worship purposes (with appropriate apostolic interpretation). But we in the Protestant environment also use the Bible for private reading, which, while good for spiritual edification, also gives rise to countless misunderstandings (and even misuse and distraction).²⁷ A distinctive feature of the biblical text is that it speaks of God and is interpreted as God’s word, God’s (self) revelation. Therefore, it would be important to properly supervise the interpretation of this serious message and interpret it in an authentic way. Therefore, the Church or the Bible readers should not close their minds to proper exegesis or to various historical criticisms such as textual criticism, redactional criticism, formal criticism, etc. Theology and proper exegesis have the task of dealing with reasonably reliable texts and communicating reliable messages. This is important because we must recognize that the New Testament is not only the most important historical source for the study of Jesus and his teachings, but also a fundamental standard for our Christian faith and conduct.²⁸

4.4. SYMBOLS AND METAPHORS

For an ancient man, with all the ancient legends, the *myth*, the framework that for him encompassed the world and in it connected all aspects of human life and history. Our problem arose when our *world* became *secularized*, because we left out all religious and hitherto unknown phenomena. From this point of view, religious communication suffers the most, because it is difficult to *verbalize* these phenomena with the lexical vocabulary at our disposal. If there is no common knowledge of the sign, it is difficult to establish an understanding between the speaker and the addressee, between the author and the reader, between the sender and the receiver. The codes only interpret what is already known. If we want to communicate something we do not yet know, we have to put known codes into a new context: They acquire a new function and “inolate”. Thus, the search for new combinations and meanings inevitably leads to *metaphor*. A word used metaphorically, interestingly, contains something of its old

²⁷ Therefore, almost every good Reformer wrote commentaries on the Bible in order to understand it correctly. (I.P.’s note).

²⁸ Petr POKORNÝ, *Hermeneutics as a theory of understanding*, 67–121. Petr POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible*, 83–138.

meaning, but can be used to imagine a new reality. For example, the phrase “kingdom of God,”²⁹ implies an extraordinary, exalted system, but it also helps to disguise the fact that this kingdom has no visible territory, no government employees, and no military. So it is something new that does not yet exist in this world, but which profoundly affects people and their relationships. Thus, although the metaphor is not verifiable, it gives us a model image that does not yet exist, and yet it becomes understandable to us with the help of the metaphor. At the same time, we must realize that a metaphor can never exhaust the whole reality. This automatically inspires us to use another symbolic sign system or to ask for the help of similes and symbols. For example, when Jesus speaks of the “kingdom of God,” he says it is *like* – and then comes a parable that uses a different symbolic language to explain the message of the metaphor. In this way, the new reality can be approached, so that metaphor can also be seen as a *secularized form of myth*. This is also true when metaphors can convey religious language well and convey realities that are very important in the Bible. Such expressions as the resurrection, the Son of God, redemption, etc., can never be understood in a physical sense. Therefore, a metaphor should be left as a metaphor. It should not be overloaded with literal interpretation, but one must learn to respect the distance that metaphor inevitably requires. A metaphor, with its figurative language and symbols, thus stands between two worlds that it connects but does not confuse. An example of this is the Lord’s Supper, in which a metaphorical representation is realized that would otherwise be very difficult to manifest and understand. A metaphor, then, is not only a collection of symbolic language, images, symbols or rituals, but also a connecting element and a space that helps us to experience the new reality within certain limits.³⁰

4.5. DIFFERENT METHODS OF INTERPRETATION

The task of *interpretation* is to bridge the gap between the text and the reader and to form a certain metatext. The exegesis must bridge the distance in time, the cultural distance, the distance caused by the social situation, the distance of the life situation of the first reader and the distance of the understanding of the situation of the current reader. Therefore, the exegesis forms a certain *metatext* for a better understanding of the text. The metatext is not an end in itself, but a bridge that can be used to get as close as possible to the original text or to the understanding of the original text. Through the exegesis, commentary, or explanation, the reader finds new access to the original text and thus to himself. The resulting “confrontation” is likely to bring the text and the contemporary reader closer together. Professor Petr Pokorný, drawing mainly on Rudolf Bultmann and Hans-Georg Gadamer, emphasizes the *connection* of

²⁹ Cf. Petr POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 52–54.

³⁰ Petr POKORNÝ, *Hermeneutics as a theory of understanding*, 37–65. Petr POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible*, 54–82.

horizons between the author of the text and the contemporary reader. This “encounter” also causes a certain tension in which questions and answers arise, in which a certain dialog develops between the reader and the text. Pokorný calls this a *hermeneutical circle*, in which the explanation can never be final, but it shows the direction of authentic interpretation. Since the original text is always alive, the reader cannot have power over it, but must learn to respect the text and acknowledge its always living reality. In this “obedience,” however, lies the chance for the *reader’s world to open up*, so that the original message from the ancient world can be addressed, inspired, re-shaped, and perhaps rebuilt with new strength and relevance—now concrete in its place, time, situation, and condition. Thus a new situation and a new future begin to take shape for the reader, and it is up to each individual to decide how deep and regenerative this “touch” will be.³¹

5. FROM TEXT TO INTERPRETATION

Professor Pokorný expresses the complexity between the text and its interpretation in many places in his writings. In an interview³² he spoke quite interestingly but quite simply about the nature of the exegetical-hermeneutical process and its context. It is worth quoting him verbatim:

“Archeology is about five percent of a biblical scholar’s training; I just need to be able to communicate with archeologists. My own work, however, consists of having several different critical editions of the Greek text and having to look up other sources. For example, I am writing a commentary on Acts right now in which I am supposed to explain to the reader something that is quite complex... I have to start from the text as told by the author, that is, the one who wrote the Gospel of Luke – we just call him Luke, although that may be just a middle name. His narrative contains information about events and their evaluation, which in turn is presented in the form of a narrative. To distinguish what is a fact and what is supplemented in order to make the connections clear to the reader is the task of the interpreter. This is what I have to deal with... Luke’s account, for example, contains long speeches by Paul of Tarsus that seem spoken. Certainly, they concerned the problems we can read from them, but the whole treatment is the work of the author and a manifestation of his thinking, his faith, his efforts to convince the reader. We can see what is characteristic of Luke and what is characteristic of Paul by comparing them with Paul’s authentic letters, which fortunately are available to us. Moreover, I must also try to reconstruct the events mentioned there, which I can only partially compare with the accounts of the historians of that time... So here we have the author, Paul’s letters and the events. We must distinguish these dimensions of the text, but we cannot separate them.

³¹ Petr POKORNÝ, *Hermeneutics as a theory of understanding*, 123–176. Petr POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible*, 139–190.

³² Cf. https://ceskapozice.lidovky.cz/tema/dejiny-jsou-otevrene.A170517_174434_pozice-tema_lube

The reader must always have them in mind in order to understand the text. Otherwise, he will not grasp the living movement to which the text bears witness. It should be added that the original addressee was not a reader but a listener of the text read; the vast majority of people could not buy the book. And readers had to practice reading, at that time there were no hyphenated words, they did not know capital letters, they did not have dots – reading aloud was also an acting performance.”

6. WHY ARE WE TALKING ONLY ABOUT HERMENEUTICAL MODALITIES?

Professor Pokorný was aware that his research and writings could not and cannot cover all aspects of hermeneutics. Despite his in-depth research, he modestly admitted that there were topics in hermeneutics that he had not explored in depth or included in his research spectrum. Despite his rich knowledge of hermeneutics and his familiarity with the main lines of hermeneutics, both ancient and modern, he modestly admitted that he did not want to or could not create a fundamental theoretical work on hermeneutics. It is therefore more appropriate for him to speak of modalities that he observed, but which he admits are also possible, to process the material of hermeneutics in various ways. Nevertheless, his critical reflections or developed interpretations seem to be reliable today and even extremely enriching and inspiring for hermeneutics as a whole or for some of its specific questions, for which we can only be grateful to Professor Pokorný.

Michael LABAHN

DAS „OFFENE KUNSTWERK“ UND DIE FREIHEIT UND DIE GRENZEN DES LESERS.

ÜBERLEGUNGEN ZU UMBERTO ECOS „DAS OFFENE KUNSTWERK“ UND „LECTOR IN FABULA“ UND DER ROLLE DES LESERS FÜR DIE BIBLISCHE HERMENEUTIK

I. VORBEMERKUNGEN

Autor, Text und Leser bilden ein für jegliche Interpretation bedeutsames wie konfliktreiches Dreieck, das in der jüngeren Diskursgeschichte vor allem auf das Verhältnis von Text und Leser als zwei spannungsvolle Größen konzentriert wird;¹ beide, Text und Leser gehören zusammen, damit der Sinn eines Textes lebendig werden kann; ihr Verhältnis pendelt zwischen Offenheit und Limitierung. Der folgende Beitrag geht diesem Verhältnis auf den Spuren der rezeptionsästhetischen Theorie Umberto Ecos nach. Dies geschieht in drei Abschnitten und beginnt mit einer im Rahmen dieses Bandes notwendig skizzenhaften Darstellung der spannungsvollen Relation von Text und Leser² bei Eco. Dessen Theorien haben, wie dieser Beitrag erinnern wird, mit guten Gründen Eingang in biblische Hermeneutiken gefunden haben. Ein zweiter Abschnitt nimmt sich eines Beispiels solcher Rezeption an, indem das Weiterdenken der rezeptionsästhetischen Theorie(n) in der „Hermeneutik des Unverständnisses“ beim

¹ Zur Rolle des Autors vgl. das bekannte Urteil Ecos: „Das Seelenleben des empirischen Autors ist gewiß unergründlicher als seine Texte. Zwischen der mysteriösen Entstehungsgeschichte eines Textes und dem unkontrollierbaren Driften künftiger Lesarten hat die bloße Präsenz des Textes etwas tröstlich Verlässliches als ein Anhaltspunkt, auf den wir stets zurückgreifen können“ (Umberto Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation* [dtv wissenschaft 4682; München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996], 97). So wenig das „Seelenleben“ des Autors erschließbar ist, so wird die Rückfrage auf den Autor – etwa in der Paulusexegese – bei aller notwendigen Textzentrierung unaufgebbar bleiben; vgl. z.B. Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014), 166–176. Zudem verschwindet der Autor auch bei Eco, wenn ich ihn recht verstehe, nicht völlig, sondern kommt in der Textstrategie als impliziter Autor mit der *intentio auctoris* wieder in den Blick.

² Da der Begriff des „Lesers“ sowohl als realer Leser eines Textes wie als Modellleser im Rahmen der literaturwissenschaftlichen Diskussion eine abstrakte Konstruktion darstellt, wird in diesem Beitrag bewusst auf die Differenzierung „Leser:in“ verzichtet, da diese Verwendung den modellhaften Charakter aufweicht; vgl. zur Sache die Notizen bei Stefan Gehrig, *Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches* (BWANT 190; Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 12 Anm. 4.

Wiener Systematiker und Bultmann-Forscher H. J. Ulrich Körtner zusammengefasst wird. Im dritten Abschnitt werden einige kritische Einwände gegenüber der Leserzentrierung, die vor allem das Problem der Normativität der Schrift in den Blick nehmen, mit Impulsen aus der neutestamentlichen Exegese besprochen. Den Abschluss des Essays bildet eine zusammenfassende Würdigung des rezeptionsästhetischen Impulses im Blick auf die „Freiheit“ des Lesers und der intendierten Vermittlung der Fülle des Lebens durch die biblischen Texte.

2. UMBERTO ECOS „DAS OFFENE KUNSTWERK“ UND „LECTOR IN FABULA“

2.1. NICHT ALLEIN „IM NAMEN DER ROSE“ – SKIZZENHAFT ERINNERUNGEN ZU LEBEN, WERK UND EINFLUSS VON UMBERTO ECO (1932–2016) AUF DIE BIBLISCHE EXEGESE

Umberto Eco,³ der gelegentlich auf sein herausragendes schriftstellerisches Werk, insbesondere den mit Sean Connery verfilmten Roman *„Im Namen der Rose“* reduziert wird, ist als Sprachphilosoph, als Schriftsteller und nicht zuletzt auch als ethische Autorität in der europäischen Kulturgeschichte zu begreifen. In der gesamten Breite seines beeindruckenden und herausfordernden Schaffens hat Eco in verschiedener Weise die biblisch-hermeneutische Diskussion, aber auch Systematik, Ethik und Praktische Theologie zwischen Zustimmung und Ablehnung belebt.

Zu diesem Werk gehören Ecos Studien *„Das offene Kunstwerk“* (*Opera aperta*, 1962; deutsch: 1973⁴) und *„Lector in Fabula“* (*Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, 1979; deutsch: 1987⁵). Sie stellen einen bedeutenden Beitrag zur rezeptionsästhetischen Diskussion⁶ um die Rolle des Lesers für den Text und seinen Anteil an der Interpretation eines literarischen Werkes dar.⁷ Diese Betonung des Lesers erschien im Rahmen eines vom 19. Jahrhundert geprägten, am Autor und sei-

³ Zu Person und Werk vgl. grundlegend die Biographie von Michael Nerlich, *Umberto Eco. Die Biographie* (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2010).

⁴ Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk* (stw 222; Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977).

⁵ Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation an erzählenden Texten* (dtv 30141; 3. Aufl.; München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1998).

⁶ Im deutschsprachigen Raum wird vor allem auf die Konstanzer Schule verwiesen, die durch die Antrittsvorlesung „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“ von Hans Robert Jauss im Jahr 1967 initiiert wurde (z.B. Thomas A. Schmitz, *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002] 100, 102–104 [kritische Darstellung]). Davon ist der textsemiotische Ansatz von Eco zu unterscheiden, wenngleich beide Impulse für die Rezeptionsästhetik grundlegend sind.

⁷ Zur Rolle des Lesers im semiotischen Konzept Ecos z.B. Helge Schalk, *Umberto Eco und das Problem der Interpretation. Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik* (Epistemata: Würzburger Schriften. Literaturwissenschaft 276; Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000), 151–160.

nem Genie orientierten Interpretationsgeschehens zum Erscheinen von Ecos *Offenem Kunstwerk* geradezu revolutionär.⁸

Eco selbst beurteilt im *Lector* das *Offene Kunstwerk* rückblickend als „Frage, was im Text die Freiheit der Interpretation zugleich reguliert und stimuliert“.⁹ Im Blick auf die kritische Rezeption reizt das *offene Kunstwerk* eher dazu, die Freiheit des Lesers in das Zentrum zu stellen, wohingegen der *Lector in Fabula* aber auch sein Werk „Die Grenzen der Interpretation“ (*I limiti dell'interpretazione*, 1990; deutsch: 1990¹⁰) als Regulierung der kritisch wahrgenommenen Vielzahl der Interpretationen gegenüber den Texten gelesen werden – beide Aspekte gehören bei Eco engstens zusammen,¹¹ der Text als offene Größe, die unterschiedliche Interpretationen ermöglicht, und die Freiheit des wiederum durch den Text gesteuerten Lesers.

Der Hinweis auf die genannten Werke gehört inzwischen geradezu zum „Kanon“ der Rezeptionsästhetischen Arbeit an biblischen Texten (und darüber hinaus in der *Systematischen Theologie* bis hinein in die *Homiletik*).¹² Sie verdienen es daher, im Rahmen der *Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2022* zur biblischen Hermeneutik in der notwendigen Kürze in Erinnerung gebracht zu werden.

2.2. DER ZENTRALE BEITRAG DES LESERS IN DER INTERPRETATION UND SEINE „LENKUNG“ DURCH DAS LITERARISCHE WERK

Eco bestimmt Texte als offene Kunstwerke und damit als polyvalent, so dass sie keine festgesetzte Bedeutung haben,¹³ sondern *auf unterschiedliche Interpretationen* ausgerichtet sind. Es ergibt sich die Aufgabe, „das Augenmerk ... auf die Rolle des Adressaten, der den Text versteht, aktualisiert, interpretiert“, zu richten.¹⁴ Damit stellt Ecos Rezeptionsästhetische Theorie den Leser *in den Mittelpunkt der Hermeneutik*. Diese Gewichtung des Leseaktes kann so verstanden werden, dass damit „dem Leser seine Rechte zu-

⁸ Diese Auseinandersetzung gehört in die akademische Biographie Ecos hinein; zur biographischen Verortung Nerlich, *Eco*, 37–49.

⁹ Eco, *Lector*, 5

¹⁰ Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation* (dtv wissenschaft 2644; München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995).

¹¹ Eco selbst beansprucht, dass die „Grenzen der Interpretation“ kein konservativer Rückfall gegenüber dem „offene[n] Kunstwerk“ ist, sondern um die „Oszillation ... zwischen Initiative des Interpreten und Werktreue. ... Die Grenzen der Interpretation fallen zusammen mit den Rechten des Textes“ (*Grenzen*, 22).

¹² Vgl. z.B. Gehrig, *Leserlenkung*, 14. Umgekehrt wird Ecos literatursemiotischer Beitrag zur Rezeptionsästhetik etwa im Lehrbuch zur Literaturtheorie in der klassischen Philologie von Schmitz, *Moderne Literaturtheorie und antike Texte*, unter dem Stichwort „Rezeptionsästhetik“ nicht erwähnt.

¹³ Eco, *Kunstwerk*, 8: „Das Kunstwerk gilt als eine grundsätzlich mehrdeutige Botschaft, als Mehrheit von Signifikaten (Bedeutungen), die in einem einzigen Signifikanten (Bedeutungsträger) enthalten sind.“ Eco verweist auf (die von ihm untersuchten) modernen Poetiken, betont aber, dass „dies bei jedem Kunstwerk der Fall ist“.

¹⁴ Eco, *Grenzen*, 27f.

rückgegeben“ werden, wie es Thomas Schmitz mit Hinweis auf die antiken Lese-theorien bei Aristoteles und Horaz formuliert.¹⁵

Erst in einem *aktualisierenden Leseprozess* erreicht der Text sein Ziel: „ein Text wird für jemanden gesendet, der ihn aktualisiert“.¹⁶ Damit wird die (jeweilige) Gegenwart zu einem wesentlichen Element des Verstehens durch den Leser.¹⁷ Zu diesem Leser gehört das gesamte Spektrum seiner Dispositionen. Der Begriff der Aktualisierung und die Vorstellung der Gegenwart führen damit auch zur Frage nach der Geschichte – ein Text ist in einer bestimmten Situation entstanden, die im Rahmen der Rezeptions-ästhetik mit der Leserorientierung ausgeblendet wird –; wir erinnern uns an Ecos Formulierung von „der mysteriösen Entstehungsgeschichte“ eines Textes.¹⁸ Der geschichtliche, sprachliche und kulturelle Rahmen des Werkes mitsamt seines zeitgenössischen Lesers ist zu beachten wie der des jeweilig aktuellen Lesers in seiner Zeit (s.u. mit dem Stichwort der *Enzyklopädie*).

Wenn aber der Fokus auf dem Leser liegt, so stellt sich die kritische Frage, ob sich der Sinn eines Textes als offenes Kunstwerk mit dem rezeptionsästhetischen Ansatz von Eco im Leseakt auflöst, und ist damit *jegliche* Interpretation *gleichberechtigt*? Könnte man gar formulieren, dass das Kunstwerk ganz dem Leser und seiner Willkür oder (positiv) der Freiheit seines Verstehens und Missverstehens ausgeliefert ist?

Solche Freiheit des Lesers entspricht der *Offenheit* des Kunstwerks. Zugleich liegt es aber im Konzept des literarischen *Kunstwerks*, dass dieses bzw. sein hinter dem Werk verborgener Autor den scheinbar unendlichen Möglichkeiten der Interpretationen durch Elemente der *Lesersteuerung* Grenzen setzt – nicht für den so genannten *Text-Gebrauch* bzw. der Text-Benutzung, die „als imaginärer Stimulus“ dem Text nicht gemäße Deutungen erbringen kann,¹⁹ sondern für die *Text-Interpretation*, bei der illegitime Auslegungen ausweisbar sind. In diesem Sinn betont Eco, dass man zwar mit den „Worten Dinge machen kann; aber nicht irgendwelche Dinge, sondern die Dinge, für die diese Worte geeignet sind“. Mithin bleibt die Freiheit des Lesers gegeben, aber der Text ist sein eigener Schutz vor Willkür, da nach Eco der Leser beim Verstehen

¹⁵ Schmitz, *Literaturtheorie*, 101.

¹⁶ Eco, *Lector*, 61–64 (Zitat: aaO., 64).

¹⁷ Hans-Ulrich Gehring, *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss?* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 105 (in Bezug auf Jauss, sachlich trifft dies auch für Eco zu): „Literarische Texte sind keine Gebilde ‚an sich‘ ... Vielmehr rückt mit jedem neuen Leser auch dessen je eigene Gegenwart in den Horizont des Textes ein ...“.

¹⁸ S.o. Anm. 1.

¹⁹ Eco, *Lector*, 72. So könne man Kafka's *Prozess* als Detektivgeschichte lesen, „aber textuell erbringt es ein äußerst kümmerliches Ergebnis. Man könnte sich aus den Seiten des Buches ebensogut Joints drehen, und man fände daran erheblich mehr Geschmack“ (aaO., 74). Die Unterscheidung von Text-Benutzung, die für Eco einen positiven Wert hat, aber keine Interpretation darstellt, ist für das Verstehen Ecos wichtig und durchweht seine Arbeiten.

nicht auf sich gestellt ist, sondern es der Text selbst ist, der „ihm ... hilft zu funktionieren“.²⁰

Dies geschieht, indem die Textstrategie einen Modell-Leser schafft.²¹ In einer Spitzenaussage kann Eco formulieren, dass der Autor eines „offenen“ Textes entscheidet, in welchem Maß sein Text den Leser „kontrollieren muss“.²² In dieser Weise ergibt sich für Eco eine Selbigekeit des Werkes in seinen unterschiedlichen Interpretationen: Es ist sein Werk, „das vom Leser in einer dem Autoren noch unbekanntem Weise zu Ende geführt wird, von dem aber gilt, dass „das zu Ende geführte Werk immer noch *sein* Werk (des Autors; ML.)“ ist und „nicht ein anderes sein wird, und daß am Ende des interpretativen Dialogs eine Form sich konkretisiert haben wird, die *seine* Form ist, auch wenn sie von einem anderen in einer Weise organisiert worden ist, die er nicht völlig vorhersehen konnte“.²³ Es bleibt jeweils erkennbar sein Text. Zugleich ist in dieser Überlegung ein Schlüssel mitgegeben, unterschiedliche Literaturgattungen, aber auch unterschiedlich soziologisch an ein Gemeinverständnis gebundene Werke mit diesem Ansatz zu verstehen, da die „Kontrolle“ des Lesers durch den Text und sein Zeichenrepertoire unterschiedlich erfolgen kann. Damit kommt bei Eco sogar die *intentio auctoris* in den Blick: „Der Modell-Autor ist jener Autor, der, als Textstrategie, einen bestimmten Modell-Leser hervorbringen möchte. Und das ist der Punkt, an dem die Suche nach der *intentio auctoris* und die nach der *intentio operis* zusammenfallen. ... Der Text ist weniger ein Parameter zur Bestätigung der Interpretation als vielmehr ein Objekt, das die Interpretation bei dem zirkulären Versuch, sich aufgrund dessen zu bestätigen, was sie konstituiert, selber erschafft.“²⁴ So ist der Text „ein Produkt ... , dessen Interpretation Bestandteil des eigentlichen Mechanismus seiner Erzeugung sein muss: einen Text hervorbringen bedeutet, eine Strategie zu verfolgen, in der die vorhergesehenen Züge eines Anderen miteinander bezogen werden.“²⁵ Für die Interpretation nach Eco ist – wie bereits zitiert²⁶ – dies „etwas tröstlich Verlässliches als ein Anhaltspunkt, auf den wir stets zurückgreifen können“.

²⁰ Eco, *Lector*, 64.

²¹ Vgl. Schalk, *Eco*, 152: „Es ist der Text selbst, der die Bedingungen seiner Interpretation im Sinne eines semiotischen Mechanismus festlegt, indem er einen Modell-Leser entwirft, dessen Interpretationsfähigkeit das Funktionieren der Textstrategien gewährleisten soll.“ Schalk, *ebd.*, urteilt pointiert: „Der Text scheint ... als vollständige Interpretationsanweisung zu funktionieren“.

²² Eco, *Lector*, 71 (Hervorhebung ML.).

²³ Eco, *Kunstwerk*, 55.

²⁴ Eco, *Grenzen*, 49.

²⁵ Eco, *Lector*, 65f. Die Begriffe „Produkt“ und „Hervorbringen“ weisen eine Transparenz zur *intentio auctoris* auf – dazu s.o.

²⁶ S.o. Anm. 1.

Mit der leserlenkenden Textstrategie einschließlich dem Idiolekt des Texts²⁷ ist die historische Thematik zu bedenken, die im Kontext der Theoriebildung von Eco mit dem Hinweis auf die (jeweilige) *Enzyklopädie des Lesers* beantwortet wird. Sie gehört zum „sozialen Schatz“ des Lesers und umfasst seine „kulturellen Konventionen und die ganze Geschichte gegebener Interpretationen zahlreicher Texte, einschließlich des gerade rezipierten“ also den „kulturellen und sprachlichen Hintergrund“ der Zeit des Textes.²⁸ Die verschiedenartigen Lektüreakte (aber auch die Textstrategie und der Idiolekt des Texts) sind verankert in der Kultur und Sprache ihrer Zeit,²⁹ woraus sich gleichzeitig wiederum eine Mehrzahl in dieser Enzyklopädie verankerter Lesarten ergibt.

So gehen Text und Leser eine Wechselbeziehung ein, in der der Text das bietet, was dem Leser Sinn erschließt. Der Text gibt sich der Wahrnehmung und der Freiheit des Lesers in seiner Sinnfülle (oder Sinnlosigkeit) also nur so weit preis, dass er zugleich seine „Identität“ – sofern man diese einem Text zuschreiben mag – wahrt. Folglich bewegt sich die rezeptionsästhetische Theoriebildung nicht nur bei Eco „in der Dialektik von Offenheit und deren Grenzen“.³⁰

Halten wir also fest: Im Mittelpunkt des Ansatzes von Eco steht die zentrale Funktion des Lesers bei der Textinterpretation. Dabei behält der Text als eine Quelle verschiedenartiger Interpretationen grundlegenden Einfluss, ohne dass die Dialektik von Limitierung der Interpretation und Offenheit des Lektüreaktes einseitig aufgelöst wird³¹ – *die Spannung entspricht der Polyvalenz der Texte, nicht der Beliebigkeit der Interpretation.*

Bei der Bestimmung dieses Einflusses bleiben Fragen offen. Auch wenn der Leser in den literaturwissenschaftlichen Theorien Modellcharakter hat, muss beachtet werden, dass jeder Leser / jede Leserin seine / ihre Wirklichkeitswahrnehmung an den Text und seine Wirklichkeitskonstruktion heranträgt. An dieser Schnittstelle sind Dynamiken zu beachten, die im Blick auf die Aktualisierung des Textes durch den Leser Beachtung verdienen.

²⁷ Hierzu Schalk, *Eco*, 151f.

²⁸ Eco, *Autor*, 75. 76; vgl. ders., *Lector*, 94–106.

²⁹ Auf der neutestamentlichen Ebene ist etwa das umfassende Projekt des *Neuen Wettsteins* ein Hilfsmittel, mögliche Lektüren im Rahmen der zeitgenössischen Enzyklopädie zu erfassen; vgl. hierzu Michael Labahn, „Zum ‚Neuen Wettstein‘. Vorstellung und Hinweise zur religionsgeschichtlichen Methodik,“ in: György Benyik (Hg.), *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament. 29th International Biblical Conference in Szeged, 27–29th August 2018* (Szeged: JATEPress, 2019), 255–279, 272.

³⁰ Gehrig, *Leserlenkung*, 32.

³¹ Z.B. Schalk, *Eco*, 152: „Dialektische Interpretationsprozesse ... vollziehen sich zwischen Leser und Text, indem sich Textstruktur einerseits und Rezipientenperspektive andererseits wechselseitig, d.h. zirkulär voraussetzen.“

3. DER INSPIRIERTE LESER UND SEINE VOM TEXT ZERSTÖRTE WELT – EINE SKIZZE ZU ULRICH H. J. KÖRTNERS „HERMENEUTIK DES UNVERSTÄNDNISSES“ UND ECOS „LECTOR IN FABULA“

Ein Beispiel für Ecos Einfluss auf die christliche Schrifthermeneutik sind Ulrich H. J. Körtners Überlegungen mit dem aussagekräftigen Titel „Der inspirierte Leser“ (1994).³² Der Wiener Systematiker sucht in seiner Rezeption von Eco und Rudolf Bultmann³³ die Traditionen biblischer Hermeneutik weiterzudenken. In kritischer Auseinandersetzung mit der exegetischen Methodik nimmt er Impulse aus den Literaturwissenschaften auf und betont die Leserorientierung für das Verstehen eines Textes.

Ausgangspunkt dieser rezeptionsästhetischen Hermeneutik ist die Wahrnehmung eines „Bedeutungsverlusts“ des Christentums.³⁴ Dieser geht einher mit einem Erinnerungsverlust, der im „Verlust der Sprache besteht, mit welcher auch der Bezugspunkt des Glaubens, Gott selbst zu entschwinden“, einhergeht.³⁵ „Mit unserem Lebensverhältnis zum christlichen Glauben ist auch der hermeneutische Zirkel der Bibellektüre nachhaltig gestört, da grundlegende Voraussetzungen zum Verstehen biblischer Texte nicht mehr im kulturellen Gedächtnis des Lesers bereitstehen. An die Stelle des *Vorverständnisses* tritt das *Unverständnis*“, weshalb Körtner eine „Hermeneutik des Unverständnisses“ fordert.³⁶ Eine solche Hermeneutik muss nach Körtner die „Gestalt einer literarischen Hermeneutik annehmen“.³⁷ Konkret tritt dabei mit Werner Iser der *Akt des Lesens* in den Blick,³⁸ mit dessen Hintergrund Körtner einen rezeptionsästhetischen Ansatz verfolgt.³⁹ Dieser erlaube, den „*biblischen Kanon* ... als ... Resultat einer fortge-

³² Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik* (Sammlung Vandenhoeck; Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1994). In diesem Buch wurde sein Aufsatz mit dem deutlich Ecos „Lector in Fabula“ aufnehmenden Titel „Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn,“ *WuD* 21 (1991), 215–233, bearbeitet und aktualisiert wieder abgedruckt: aaO., 88–113.

³³ Hierzu s.a. Luz, *Hermeneutik*, 49.

³⁴ Körtner, *Leser*, 13. Dieser „Bedeutungsverlust“, den Körtner dem Christentum der Moderne (und mithin auch der Postmoderne bzw. dem, was ihr folgt) zuschreibt, ist ihm so gewichtig, dass der Begriff gleich zweimal in kurzem Abstand vorkommt. Dem Bedeutungsverlust entspricht zugleich ein Kompetenzverlust, so dass die Situationsanalyse Körtners dem kommunikationstheoretischen Slogan bei Eco entspricht: „*Die Kompetenz des Empfängers ist nicht notwendigerweise die des Senders*“ (*Lector*, 64).

³⁵ *Ebd.*

³⁶ Körtner, *Leser*, 14.

³⁷ *Ebd.*

³⁸ Werner Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB 636; München: Fink, 1976). Zur exegetischen Rezeption Isters ist noch immer wichtig: Jörg Frey, „Der implizite Leser und die biblischen Texte,“ in: *Theologische Beiträge* 23 (1992), 266–290.

³⁹ Körtner, *Leser*, 17. Bei Iser bildet der Leser die „Systemreferenz“ für Texte, „die ihren vollen Sinn erst in den ausgelösten Verarbeitungsprozessen gewinnen“ (Iser, *Akt*, 38f.) – dies darf für biblische Texte gelten, die auf Akzeptanz und gläubige sowie handlungsorientierte Annahme zielen. Aller-

setzen Lektüre der in ihm zusammengestellten Texte“ zu lesen, „deren Einheit freilich nicht ein fixer Sinnbestand ist, sondern durch kombinatorische Lektüre im Akt des Lesens wieder neu entstehen soll.“⁴⁰ Mit dem Kanonbezug wird zugleich die Notwendigkeit einer *biblischen* Hermeneutik zu begründen gesucht,⁴¹ wobei der damit zusammenhängende Gedanke der „kombinatorischen Lektüre“ in Spannung zum beobachteten Verständnisabbruch tritt – zentraler Gedanke ist der *Akt des Lesens*, der Sinn in neuen Situationen generieren und damit den Verständnisabbruch überwinden kann: die Rezeptionsästhetik richtet „den Blick auf den Leser und seine aktive Rolle beim Zustandekommen eines Textsinns im einem neuen Lebenskontext.“⁴² Ohne den Leser kann der Text keinen Sinn generieren und mit dem Leser kommt die je aktuelle Lebenswelt mit ins Spiel.

Im Lektürevollzug sieht Körtner die Textwelt im „Akt des Lesens ... diejenige des Lesers“ zerbrechen,⁴³ wobei beide Größen, Text und Leser, ihren Anteil am Interpretationsgeschehen haben. Körtner hat dabei nicht so sehr den interpretierenden Leser generell im Blick, sondern zielt auf den Leser, dessen Antwort im Glauben besteht.⁴⁴

Man könnte insofern fragen, ob Körtner daher ein geeigneter Gesprächspartner ist. Treten wir jedoch in den Dialog biblischer Hermeneutik mit Eco ein, so ist gerade Körtners Entwurf mit den auf Antwort seiner Leser zielenden biblischen Texten ein beachtenswerter Dialogpartner, der auf Ecos Spuren die Freiheit des Lesers stark macht, ohne den den Sinn generierenden und die Interpretation leitenden Text zu verlieren.⁴⁵ Mit Eco verlangt für Körtner der Text „dem Leser ein hartes Stück Mitarbeit ab..., um ... die Räume des Nicht-Gesagten und des Schon-Gesagten auszufüllen.“⁴⁶ Dabei führt Körtner als dritte Größe, die zu einem gelingenden Miteinander von Text und Leser führt, den Geist Gottes ein, „der auch im späteren Hörer oder

dings wird durch eine solche „elementare Rolle der Leser für die Entstehung des literarischen Werkes“ (Gehrig, *Leserlenkung*, 28) geradezu zum hermeneutischen Schlüssel des Werkes.

⁴⁰ Körtner, *Leser*, 15f. „Akt des Lesens“ ist ein direkter Bezug auf das bereits genannte Werk von Iser.

⁴¹ Zur Funktion des Kanons in Körtners Überlegungen vgl. Clemens Haunschmidt, *Der Geist ist es, der lebendig macht: Biblische Hermeneutik im Diskurs zwischen John Greck, Ulrich Körtner und Joseph Ratzinger* (SBS 249, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2020), 72–74.

⁴² Körtner, *Leser*, 89.

⁴³ *Ebd.*

⁴⁴ S.a. Haunschmidt, *Geist*, 80.

⁴⁵ Im Rahmen der rezeptionsästhetischen Theorien ist für Körtner gerade die Limitierung der Interpretation durch die Texte bzw. die Textstrategie in Ecos Theorie von Bedeutung, die den Gedanken des „inspirierten Lesers“ ermöglicht; s.a. Haunschmidt, *Geist*, 72.

⁴⁶ Eco, *Lector*, 29. Zitiert bei Körtner, *Leser*, 109.

Leser lebendig ist oder Wohnung nehmen will“.⁴⁷ Durch den Akt des Lesens wird der Leser nach Körtner zu einem „inspirierten Leser“.⁴⁸

Wenn der anredende Gott auf Seiten der lesersteuernden Textstrategie in den Blick kommt, so lässt sich dies gut mit rezeptionsästhetischen Theorien vermitteln. Damit kann zugleich die Rede von dem den Leser inspirierenden Geist Gottes begründet werden, was aber m.E. eine theologische Überbeanspruchung der Rezeptionsästhetik und damit eine Setzung biblischer Hermeneutik darstellt – diese Differenz macht jedoch auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, dass die im Sinn der Textstrategien biblischer Texte gelungene Sinnkonstruktion des Lesers immer ein Geschenk des anredenden Gottes ist.

4. ECO, KÖRTNER UND WO BLEIBT DIE NORMATIVITÄT DER SCHRIFT – RÜCKFRAGE ZU KRITISCHEN ERINNERUNGEN?

In seinen kritischen Anfragen hat Ulrich Luz⁴⁹ das Ringen um die Bedeutung des *sola scriptura* als Problem biblisch-hermeneutischer Rezeption der Rezeptionsästhetik ausgemacht.⁵⁰ Auch Körtner selbst unterstreicht das Problem der Subjektivität der Leserbeteiligung in Relation zum Schriftprinzip: „Ist der *lector in biblia* konstitutiv für die Aktualisierung ihrer Texte, so wird augenscheinlich das reformatorische Schriftprinzip des *sola scriptura* ... durch eine pluralisierende literarische Hermeneutik in Frage gestellt“.⁵¹ Wird die Rolle des Lesers betont, dann stellen sich zwangsläufig Fragen nach der Orientierungsleistung des Textes, im Falle der biblischen Hermeneutik der Schrift und ihrer Normativität.⁵² Allerdings betont die Rezeptionsästhetik im Sinne Ecos, wie gezeigt, nicht, dass der Text keine eigene „Normativität“ hat, ohne dass Eco m. W. den Begriff verwendet. Dass die Schrift nicht ohne ihren aktualisierenden Leser und sein Einverständnis zum Ziel kommt, widerspricht nicht ihrer Normativität, sondern ent-

⁴⁷ Körtner, *Leser*, 86. Körtner vertritt damit die „These, daß der von den biblischen Texten *implizierte* Leser ein vom Geist Gottes *inspirierter* Leser ist. Der Sinn der biblischen Texte konstituiert sich neu in solchen Akten des Lesens, in welchen ihr Leser sich neu verstehen lernt, welche die Sprache der christlichen Tradition als Glauben bezeichnet“ (aaO., 16).

⁴⁸ Körtner, *Leser*, 112. In Aufnahme der altprotestantischen Unterscheidung in der Inspirationslehre von Gott als *causa principalis* und den Autoren als *causae instrumentalis* spricht Körtner den „inspirierten“ Leser als „causa instrumentalis“ an: „In diesem Sinne gehört der Leser auch nach theologischem Verständnis in den biblischen Text.“

⁴⁹ Luz, *Hermeneutik*, 52.

⁵⁰ Zur *sola scriptura* und *solus Christus* als hermeneutischer Herausforderung wirkungsgeschichtlicher Exegese Ulrich Luz, „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift“, in: Moisés Mayordomo (Hg.). *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, (SBS 199; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 15–37, 23f., s.a. aaO., 25f.

⁵¹ Körtner, *Leser*, 109.

⁵² Z.B. Gehrig *Leserlenkung*, 29.

spricht der Freiheit des – in diesem Fall – realen Lesers / Leserin, die wiederum vom Text angedredet werden.

Es kann mit vielen Beispielen gezeigt werden, dass die biblischen Texte auf Aktualisierung zielen. Beispiele aktualisierender Lektüre sind die intertextuellen Lektüren in den beiden Testamenten, aber auch zwischen dem Alten und Neuen Testament. Auch das synoptische Problem in der Aufnahme des Markusevangeliums durch seine Seitenreferenten oder die „nachösterliche Hermeneutik“ des Johannesevangeliums bei seiner Wahrnehmung der Jesuserinnerung⁵³ sind Beispiele aktualisierender Lektüre / Interpretation von Texten durch einen – im Horizont des Christusgeschehens – aktualisierenden Leser.

Entsprechend ist eine Polyvalenz der Texte in der Interpretation nicht zwangsläufig im Widerspruch zur Orientierungsleistung. Man kann daran erinnern, dass auch der neutestamentliche „Kanon“ als vielstimmige Antwort auf das Jesusgeschehen eine Mehrzahl unterschiedlicher Antworten ermöglicht,⁵⁴ was wiederum im Blick auf den gesamten Kanon die Diskussion um die „Mitte der Schrift“ einschließt. Dabei sind der Kanon als Kontext der biblischen Einzeltexte wie seine Vielstimmigkeit als Antwort auf das Gotteshandeln zugleich als limitierende Orientierung wie auch als Freiheit zu aktualisierender Antwort zu verstehen. Zielt das eine auf die Angemessenheit der Antwort, so ermutigt das zweite zu eigenstimmiger Antwort, die zu der Annahme der Sinnstiftung in neuer Wirklichkeitswahrnehmung führt – theologisch gesprochen zum Glauben. Zu beachten bleibt bei dieser Spannung, dass die Grenzen rezeptionsästhetisch durch den interpretationsoffenen Text gesetzt werden und nicht – selbst bei einem gemeinschaftsbezogenen Text – durch eine externe Autorität gesetzt werden sollten, ob sie Kirchenamt oder Lehramt genannt wird.⁵⁵

Zudem spielen die neutestamentlichen Texte beginnend bei der teilweise provokanten Gottesreichsverkündigung Jesu bis hin zur Johannesoffenbarung mit der Rezeptionsoffenheit ihrer Adressaten und Adressatinnen. Entlang der Textstrategie ihrer jeweiligen Erzähler wird mit aktualisierenden Antworten entlang der Leerstellen dieser Texte gerechnet, seien sie mündlich performt oder schriftlich verfasst. In den neutestamentlichen Gleichnissen sind die Hörer und Hörerinnen eingeladen mit ihren Möglichkeiten das Erzählte kreativ weiterzuleben. Die Gleichniserzählungen Jesu lassen sich

⁵³ Dabei kann es sich tatsächlich um eine Textlektüre handeln, wenn der Verfasser des vierten Evangeliums eines (oder mehrere) der synoptischen Evangelien gekannt hat; eine bis in die Gegenwart umstrittene Frage.

⁵⁴ Hierzu vor allem der Diskussionsbeitrag von Ernst Käsemann, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 214–223. Käsemann spricht von der Begründung der Vielfalt der Konfessionen durch den Kanon.

⁵⁵ Anders plädiert Frey, „Leser“, 287, für den „kommunikative[n] Kontext der Kirche“; „*Interpretation des Neuen Testaments ist daher eine primär und eigentlich kirchliche Aufgabe*“ (aaO., 288).

geradezu als Beispiele offener Kunstwerke verstehen, die erst durch die aktive und aktualisierende Rezeption ihrer Hörer, später Leser, zu ihrem Ziel kommen.⁵⁶ Dass diese Erzählungen eine eindeutige Botschaft mit anspruchsvoller Pragmatik verbinden, ist damit keineswegs bestritten. Bereits ihre Verschriftlichungen spiegeln kreative Rezeptionen und Interpretationen, die für ihre jeweiligen Leser mit neuer Textstrategie erzählt werden.

Nicht jede biblische Textgattung zielt auf Offenheit. So wird in kritischer Wahrnehmung rezeptionsästhetischer Theorien auf normative, für Gemeinschaften verfasste Texte wie die paulinischen Briefe⁵⁷ oder auf Textformen des Rechtslebens verwiesen. Dass rechtsbindende Texte sich einer verschiedenartigen Interpretation entziehen, mag intendiert sein, wird man angesichts juristischer Diskussionen um Interpretationen seit der Antike so aber kaum behaupten können. Texte aus Schulkreisen,⁵⁸ wie das Johannesevangelium, setzen nicht allein Diskussionen voraus, sondern auch frei, was zu Trennungserfahrungen führen kann (Joh 6,60–71; 1 Joh 2,19 u.ö.); tatsächlich stehen auch hier Grenzen der Interpretation und ihre Offenheit in einem spannungsvollen Verhältnis. Um ein weiteres Beispiel anzusprechen: die Johannesoffenbarung formuliert im Neuen Testament am deutlichsten die Grenzen seines Textes gegen Neuinterpretation: Offb 22,18–19 (vgl. Deut 4,1f.; 12,32).⁵⁹ Sie stellt damit einen normativen Anspruch auf von Gott geoffenbarte *Schrift* zu sein auf.⁶⁰ Neben dieser Begrenzung ihrer Lektüreakte erwartet sie – zumindest in der ethischen Lebensorientierung – einen kreativ aktualisierenden und entlang ihrer Grenzen applizierenden Leser;⁶¹ auch dies ist

⁵⁶ Vgl. z.B. Michael Labahn, „‘Enthüllte’ Wirklichkeit. Neutestamentliche Spielarten, wie Wahrheit und Glaube in der Erschließung und Wahrnehmung neuer Wirklichkeit zur Geltung gebracht werden,“ in: Christof Landmesser / Doris Hiller (Hg.), *Wahrheit – Glaube – Deutung. Theologische und philosophische Konkretionen* (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V.; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 51–78, 62f.

⁵⁷ Z.B. Barnbrock, „Rezeptionsästhetik: Überlegungen zu ihrer Bedeutung im Rahmen lutherischer Hermeneutik,“ *Lutherische Theologie und Kirche* 31 (2007), 105–127, 119f.

⁵⁸ Vgl. Udo Schnelle, „Die johanneische Schule,“ in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments* (FS Georg Strecker; BZNW 75; Berlin: de Gruyter, 1995), 198–217.

⁵⁹ Zur Textsicherungsformel in der Offenbarung z.B. Michael Tilly, „Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18f,“ in: Friedrich Wilhelm Horn / Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (FS Otto Böcher; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005), 232–247.

⁶⁰ Vgl. z.B. Michael Labahn, „‘Das Buch dieser Prophetie’ – die Schriften Israels und die Schrift des Sehers. Überlegungen zur Schrifthermeneutik der Johannesoffenbarung,“ in: Bart J. Koet / Steve Moyise / Jos Verheyden (Hg.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition* (FS Maarten J. J. Menken; NT.Sup 148; Leiden: Brill, 2013), 265–283.

⁶¹ Vgl. z.B. Michael Labahn, „Der Konflikt zwischen Gut und Böse und seine ethische Dimension für frühchristliche Gemeinden in der römischen Provinz Kleinasien. Überlegungen zur Begründungsstrategie der Ethik in der Johannesoffenbarung,“ in: Ruben Zimmermann / Stephan Joubert (Hg.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse* (FS Jan van der Watt; WUNT 384; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 371–396, 386, 396.

eine Variation der spannungsvollen Relation von Text und Leser zwischen Grenze und Freiheit im Rahmen so genannter normativer, gemeinschaftsgebundener Texte, die ermutigen, das Problem der Leserorientierung und der Leserlenkung entlang der Spuren der rezeptionsästhetischen Theorien Ecos (und anderer) im je aktuellen Methodendiskurs mit- und weiterzudenken.

Selbst Ergebnisse diachroner Forschung fügen sich in dieses Bild ein, kann doch beispielsweise ein Text wie das kanonische Johannesevangelium Ergebnis aktualisierender Lektüren sein – man kann mit Jean Zumstein vor der *Relecture* (einem im Wieder- und Wieder-Lesen verankertes Fortschreiben) sprechen:⁶² Nach Zumstein reiht sich „Die Endredaktion ... in die ihr vorausgehende Traditionsfolge ein, indem sie die Interpretation weiterführt. Ihr Ziel ist es nicht, den ihr vorliegenden Text zu zerstören ..., sondern ihn in Bezug auf die in der Schule betriebene theologische Arbeit und die auf der kirchlichen Ebene aufgetauchten Fragen zu rekontextualisieren“.

Die Vielfalt unterschiedlicher Interpretationen entspricht der Lebendigkeit der Schrift als Zeugnis des Wirkens eines lebenspendenden Gottes. In diesem Sinne ist die Bestimmung biblischer Texte als „offene Kunstwerke“ angemessen, das im Leser zum Ziel kommen will. Normativität ist nicht vorschreibbar, sondern Ergebnis einer gelingenden, Leben eröffnenden Lektüre, die nicht auf eine Form der Sinnerfassung begrenzt werden kann; wie im Konzept Ecos bedeutet dies keine beliebige Interpretation,⁶³ sondern der Interpretation sind „Grenzen“ durch die Zeichen des Textes, seine lesersteuernde Strategie, selbst gesetzt.⁶⁴ Die Kriterien für die Erfassung solcher Zeichen eines Textes methodisch zu bestimmen, bleibt einer biblischen Hermeneutik aufgegeben. Allerdings scheint die Kombination von synchronen und diachronen Methoden eine gute Basis, ohne dass ihre Justierung und Verfeinerung jemals abgeschlossen wäre.

⁶² Z.B. Jean Zumstein, „Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21),“ in: ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84; Zürich, 2004), 291–315. Bei der Mehrzahl der Exeget:innen ist zumindest Kap. 21 Ergebnis einer Fortschreibung; eine gewisse Plausibilität, auch nach meinem Dafürhalten, beanspruchen Joh 6,51b–58 und Joh 15–17.

⁶³ Zur Sache s.a. Frey, „Leser,“ 281–287. Sehr schön und illustrativ das (fiktive) Beispiel von Schriftauslegung, das Eco selbst diskutiert: „Würde Jack the Ripper uns sagen, er habe seine Taten aufgrund einer Inspiration begangen, die ihm beim Lesen des Evangeliums überkam, so würden wir zu der Ansicht neigen, er habe das Neue Testament auf eine Weise interpretiert, die zumindest ungewöhnlich ist.“ Ironisch ergänzt Eco, dass, „wenn das die Ergebnisse seines *misreading* sind,“ er froh wäre, „wenn Jack nie mehr lesen würde“ (Eco, *Grenzen*, 77).

⁶⁴ Vgl. die Darstellung bei Gehrig, *Leserlenkung*, 35–38, der die auf Texte und ihre sprachlichen Zeichen basierten Instrumente zur Interpretationssteuerung der rezeptionsästhetischen Ansätze von Iser und Eco diskutiert.

5. UND WAS BLEIBT VON DER FREIHEIT DER LESER?

Mit der Polyvalenz der Texte ist das Thema der „Offenheit“ der Lektüre und der Interpretation mitsamt einer Vielzahl als gleichberechtigter Leseakte in den Blick gekommen. Dabei kommen dem Leser und seiner jeweils neu aktualisierten Lektüre eine wesentliche Bedeutung in der Sinnbildung zu. Dies ist in Bezug auf die biblische Hermeneutik und die Frage nach der Normativität kritisch angesprochen worden. Zugleich konnte in dieser Freiheit des Lesers auch eine Chance und eine Antwort auf den Abbruch der Beziehungen zur christlichen Botschaft („Unverständnis“) eingebracht werden (Ulrich H. J. Körtner).

Ein Text „enthält Sinnpotentiale, die sich auf den Leser auswirken – viele biblische Texte suchen Einverständnis und Antwort des Lesers zu bekommen, indem sie bei ihren Lesern Sinn generieren – wenn man so will legt sich die Schrift im Leseprozess also in der Beteiligung des Lesers selbst aus.“⁶⁵ Ein biblischer Text kann allerdings die von ihm intendierte Fülle des Lebens nicht vermitteln, ohne durch den Leser wahrgenommen zu werden und als für seine je eigene Gegenwart befreiende Sinngebung Leben zu erschließen. Dazu entwickeln die Texte Rezeptionspotentiale, die den Leser für den Text empfänglich machen. Sie bedürfen dazu des antwortenden Lesers, der im Verstehensprozess das Sinnangebot zu seiner Sinnbildung werden lässt, aber der auch die Freiheit hat, sich dem Sinnangebot zu entziehen. Der Leser „erschafft“ die Sinnbildung des Textes in seiner Lebensperspektive neu. „Dadurch wird die Auslegung zu einem kreativen *mixtum* von *Sinnwahrnehmung* im Text und *Sinnkonstruktion* aus der Sicht des Lesers“.⁶⁶

Deshalb ist die Bedeutung des aktualisierenden Lesers mit seinem je eigenen Horizont für die biblische Hermeneutik nicht zu unterschätzen. Die Befreiung setzt voraus, dass der Text sein lebensstiftendes Sinnpotential erschließen kann – das im *sola scriptura* der Reformation oder im Anredecharakter des Gotteswortes Ausdruck findet –; beides als spannungsvolles Oszillieren zu verstehen, ist ein bleibender Impuls von Ecos Theorie. Dass der implizierte Leser als ein *von den biblischen Texten implizierter Leser* auf den Spuren Körtners zu einem durch den Geist Gottes *inspirierten* Leser wird, ist ein Geschenk Gottes.

⁶⁵ So „Die Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt,“ in: Moisés Mayordomo (Hg.). *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, (SBS 199; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 125–141, 129.

⁶⁶ Bühler, „Freiheit,“ 127.

BIBLIOGRAPHIE

- Barnbrock, Christoph, „Rezeptionsästhetik: Überlegungen zu ihrer Bedeutung im Rahmen lutherischer Hermeneutik,“ *Lutherische Theologie und Kirche* 31 (2007), 105–127.
- Bühler, Pierre, „Die Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt,“ in: Moisés Mayordomo (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, SBS 199; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005, 125–141.
- Eco, Umberto, *Das offene Kunstwerk* (stw 222); Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.
- — —, *Die Grenzen der Interpretation* (dtv wissenschaft 2644); München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995.
- — —, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation* (dtv wissenschaft 4682); München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996.
- — —, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation an erzählenden Texten* (dtv 30141); 3. Aufl.; München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1998.
- Frey, Jörg, „Der implizite Leser und die biblischen Texte,“ in: *Theologische Beiträge* 23 (1992), 266–290.
- Gehrig, Stefan, *Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches*, BWANT 190; Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Gehring, Hans-Ulrich, *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauf, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.*
- Haunschmidt, Clemens, *Der Geist ist es, der lebendig macht: Biblische Hermeneutik im Diskurs zwischen John Breck, Ulrich Körtner und Joseph Ratzinger*, SBS 249, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2020.
- Iser, Werner, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, UTB 636; München: Fink, 1976.
- Jauf, Hans Robert, „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft,“ in: ders., *Literaturgeschichte als Provokation* (edition Suhrkamp 418), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, 144–207.
- Käsemann, Ernst, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?,“ in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 214–223
- Körtner, Ulrich H. J., „Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn,“ *WuD* 21 (1991), 215–233
- — —, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Sammlung Vandenhoeck; Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Labahn, Michael, „‘Das Buch dieser Prophetie’ – die Schriften Israels und die Schrift des Sehers. Überlegungen zur Schrifthermeneutik der Johannesoffenbarung,“ in: Bart J. Koet / Steve Moyses / Jos Verheyden (Hg.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition* (FS Maarten J. J. Menken; NT.Sup 148); Leiden: Brill, 2013, 265–283.
- — —, „Der Konflikt zwischen Gut und Böse und seine ethische Dimension für frühchristliche Gemeinden in der römischen Provinz Kleinasien. Überlegungen zur Begründungsstrategie der Ethik in der Johannesoffenbarung,“ in: Ruben Zimmermann / Stephan Joubert (Hg.),

- Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse* (FS Jan van der Watt); WUNT 384; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 371–396.
- , „Enthüllte‘ Wirklichkeit. Neutestamentliche Spielarten, wie Wahrheit und Glaube in der Erschließung und Wahrnehmung neuer Wirklichkeit zur Geltung gebracht werden,“ in: Christof Landmesser / Doris Hiller (Hg.), *Wahrheit – Glaube – Deutung. Theologische und philosophische Konkretionen*, (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V.); Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019, 51–78.
- , „Zum ‚Neuen Wettstein‘. Vorstellung und Hinweise zur religionsgeschichtlichen Methodik“, in: György Benyik (Hg.), *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament. 29th International Biblical Conference in Szeged, 27–29th August 2018*, Szeged: JATEPress, 2019, 255–279.
- Luz, Ulrich, „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift,“ in: Moisés Mayordomo (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, SBS 199; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005, 15–37.
- , *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.
- Nerlich, Michael, *Umberto Eco. Die Biographie*, Tübingen: Narr Francke Attempto, 2010.
- Schalk, Helge, *Umberto Eco und das Problem der Interpretation. Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik* (Epistemata: Würzburger Schriften. Literaturwissenschaft 276); Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.
- Schmitz, Thomas A. *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Schnelle, Udo, „Die johanneische Schule,“ in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments* (FS Georg Strecker); BZNW 75; Berlin: de Gruyter, 1995, 198–217.
- Tilly, Michael, „Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18f,“ in: Friedrich Wilhelm Horn / Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (FS Otto Böcher); Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005, 232–247.
- Zumstein, Jean, „Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21),“ in: ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, ATThANT 84; Zürich, 2004, 291–315.

A SELECTION OF 20TH CENTURY HERMENEUTIC CONCEPTS

Hermeneutics in the 20th and 21st centuries has brought exciting twists and turns to the understanding of texts. Martin Heidegger's existential-ontological analysis has had a profound impact on a dominant strand of German theology, including the thinking of Rudolf Bultmann and his circle of disciples. An existential interpretation of texts made possible an understanding of faith that consistently read the propositions of Lutheran justification theory out of the texts. The dissatisfaction with this, however, stemmed precisely from the separation between text and historical understanding. Ernst Käsemann accused his master of outright Docetism: the content of faith and historical understanding were separated, and the hermeneutical circle and the process of understanding were in fact independent of the reality behind the text.¹ This remains a weakness of the later 'New Hermeneutics' movement – textual interpretation, influenced by structuralist readings of the text, focuses on the intrinsic force of the text. Gerhard Ebeling's "Wortgeschehen" and Ernst Fuchs's "Sprachereignis" identify the exposure to the text as the key to understanding the message to be discovered in the biblical text: the exegetical work remains in fact only a preparatory phase, after which the "purified" text can speak in its own power. The act of speaking is, however, to be found in the transformative power of the text and not in the work done with the text, the latter's role being to take away from the Word what hinders understanding. Whereas in Bultmann's case the purification is carried out by the consistent work of demythologizing, which eliminates the false stumbling blocks caused by the elimination of elements that are bound to the age, in the work of Ebeling and Ernst Fuchs it is the interpretation of mythological elements that does this.

The New Hermeneutics is based on the work of the late Martin Heidegger, who argues that existence is actually revealed through language, which can be accessed through poetry. *Ereignis*, or the event of language, brings the historical being and Dasein to itself. The work of Hans-Georg Gadamer is also a major influence on this theological foundation. The basis of the new philosophy of language is that the revelation of the being of the existent itself is not some reality without language that lies behind words, but something that cannot be separated from language, but can only be

¹ Ernst Käsemann: „Das Problem des historischen Jesus“, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1., 196.

expressed through it. For Bultmann, the kerygma is a reality even outside language, like a “diamond hidden in a porcelain vase”. According to him, it is through the breaking of language that we arrive at the real message, which is no longer a linguistic reality, but the power of God invading my being. According to the New Hermeneutics, however, language is in fact the sign of existence of itself. To reveal the grounding level of being, then, one does not have to break through language, but “let being speak.” It is this basic philosophy of language that will be decisive in focusing on the event that is revealed through the biblical texts and that leads to the encounter with God. “But while Heidegger thinks of the “path of language itself from its origin back to its origin”, Fuchs seeks to recognize the inner journey of language as the path of God’s word while listening to the New Testament.”² Theology thus becomes almost a hermeneutic, because it turns to the truth-content of the statements about revelation and its explication. The ultimate goal is the proclamation into which the revelations of the New Testament is translated – it is the event (*Ereignis*) which is the place of the encounter with God: the event of hearing.³

Deconstruction appears as a reaction to the linguistic-ontological turn. The work of Jacques Derrida, Paul de Man, Geoffrey Hartman and J. Hillis Miller mark the most important boundaries of this direction.⁴ Although Derrida himself distances himself from his method being called “post-structural” – as well as from considering deconstruction as a method – his work places great emphasis on the linguistic and grammatical organisation of texts.⁵ According to his powerful critique of metaphysics, the dominance of Western logocentrism seeks to construct an ideal of homogeneity of meaning, but this is in fact an illusion, since language never contains the fullness of its meaning, and the internal inconsistencies and tensions of writing always disrupt clear meaning. On a deeper level, this means that the system of relations of linguistic binary oppositions described by Saussure does not provide a fixable meaning, since what is actually signified by the markers is never present, it is in a constant state of postponement.⁶ Mark C. Taylor’s postmodern deconstructionist theology is one of the defining examples of a scepticism that aims to dismantle metaphysics, thereby liberating biblical texts from the clarifying and thus distorted dominion of theology. In his work, the dissemination of meaning, the dispersion of meaning, becomes a marker of Jesus’ self-dissipation; the death of the self becomes a condition of openness to the other, and the

² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer* [Truth and Method], 573.

³ Gerhard Ebeling, *Isten és szó* [God and Word] (Hermeneutical Notes 7, Budapest: Hermeneutical Research Centre, 1995), 27.

⁴ See Harold Bloom – Paul de Man – Jacques Derrida – Geoffrey Hartman – J. Hillis Miller: *Deconstruction and Criticism* (New York: Continuum, 1986).

⁵ Jacques Derrida: *Grammatológia* [Grammatology] (Budapest: Typotext Kiadó, 2014).

⁶ Jacques Derrida: „Az elkülönöződés” ([Becoming different] translated by Tímea Gyimesi in: Béla Bacsó (ed.): *Szöveg és interpretáció* [Text and Interpretation] (Budapest: Cserépfalvi, 1991).

revelation of the internal contradiction of structures becomes the overthrow of total ecologies.⁷

Meanwhile, fundamental changes were also taking place in theology. Scepticism about the images of Jesus drawn by the second phase of historical Jesus studies, and dissatisfaction with the “historical-critical method” in general, became more and more widespread. Walter Wink begins one of his works by stating: “the historical-critical method has failed.”⁸ The task of exegesis as understanding and its detached application gave rise to accusations of a separation of knowledge and practice, and this originally Semlerian separation led to what many saw as the emptying out of critical inquiry. At the same time, the history of design and tradition that provided the background and methodology for exegesis also underwent a transformation. Scriptural texts were increasingly read as literary works, partly as a result of structuralist textual theories (such as Erhardt Güttgemanns’ work opening up a new paradigm),⁹ and partly as a result of a redefinition of the role of the recipient in parallel with the emergence of reception aesthetics.¹⁰

One direction of literary readings is the so-called rhetorical criticism.¹¹ The approach is not new, going back at least to Augustine of Hippo; the twentieth-century practice of rhetorical criticism became widely known through the work of James Muilenburg¹² on Hebrew poetry and Amos Wilder’s¹³ lectures on early Christian rhetoric.¹⁴ Both focused their attention on the rhetorical properties of the text, believing that an analysis of the rhetorical formulas used by writers would bring us closer to uncovering the message of the text. The study of rhetorical forms, and that of the internal structure of texts, sheds light on the occasion of their creation, the rhetorical situation and the problem to which they are written in response. Moreover, rhetorical analysis has in many cases made us aware of the coherence of the texts and the organic nature of their structure, of the conscious work of the author, and has thus criticised the assumption

⁷ Mark C. Taylor: *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: Chicago University Press, 1984).

⁸ Walter Wink: *The Bible in Human Transformation – Toward a New Paradigm for Biblical Study* (Minneapolis: Fortress, 1973).

⁹ Erhardt Güttgemanns: *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums: eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte* (Munich: Chr. Kaiser, 1971).

¹⁰ Ulrich Körtner: *Az ihletett olvasó – A bibliai hermeneutika fő aspektusai*. [The Inspired Reader – Main Aspects of Biblical Hermeneutics] (Budapest: Hermeneutical Research Centre, 1999).

¹¹ Roland Meynet: *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, Sheffield, 1998).

¹² Rhetorical Criticism: *Essays in Honor of James Muilenburg* (1974).

¹³ Amos N. Wilder: *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Harper, 1964). Also by him: *Theology and Modern Literature* (Harvard University Press, 1967). Also by him: *The new voice: religion, literature, hermeneutics* (Herder and Herder, 1969).

¹⁴ Foss, Sonja K.: *Rhetorical criticism: exploration and practice* (Fifth ed.) (Long Grove, Illinois: July, 2017).

concerning the history of form and redaction that the texts of Scripture are not literary works but merely compilations of materials of tradition, put together by editors.

In addition, the role of the theological auxiliary sciences is being strengthened. Social science disciplines are increasingly demanding a major role in the study of Scripture, and in many cases are defining new starting points. Sociological and economic studies are opening up new dimensions by understanding contemporary social structures and starting from the basic assumption that meaning is always embedded in a social context, since communication is codified by shared values and socially legitimated behaviours.¹⁵ At some points, Gerd Theissen goes so far as to suggest that the problems behind certain polemics in the New Testament are not theological in nature, but rather they arise from social differences.¹⁶ John Dominic Crossan moves a serious cultural and social literature in his book on Jesus in order to chart the Mediterranean milieu.¹⁷ Along with this, the insights of cultural anthropology have opened our eyes to the fact that Antique thinking, the idea of the self, family and religious relations are fundamentally different from the modern Western set-up and ideology of today.¹⁸ Core values are honour and shame, everything is determined by the principle of a world of limited goods, the communal definition of the personality, the occupation of a place assigned by the community, the patron-client relationship, gender roles, the question of purity and impurity. An interesting, albeit recently fading, area of social science research has been the study of orality, focusing on the differences between the cultural settings of illiteracy and those relying on printed texts.¹⁹

The research history of parables also shows this diversity. John Dominic Crossan localizes a partially deconstructive method of theology of the multiplicity of texts and of playing with them, emphasizing that parables “call us to exist in parables” – only those who learn to live in them can understand them. At the same time, parables are also subversive and they are aimed at moving us out of the “safety of meaning”.²⁰ At the same time as the emergence of reader-centred criticism, the parables of Jesus are also being reassessed, essentially on the basis of the work of Wolfgang Iser and Hans

¹⁵ For example Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, and Paul-André Turcotte (eds.). *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002).

¹⁶ Gerd Theissen: *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019³).

¹⁷ John Dominic Crossan: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: T & T Clark, 1992).

¹⁸ This has been pointed out in comparison with American culture by Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, (Westminster John Knox Press, 1993).

¹⁹ A good summary of this line of research: Holly E. Hearon. *Orality and literacy* (New York: Oxford University Press, 2016).

²⁰ John Dominic Crossan: *In Parables – The Challenge of the Historical Jesus* (Sonoma, California: Polebridge Press, 1992), followed by *Cliffs of fall: paradox and polyvalence in the parables of Jesus* (New York: Seabury Press, 1980), which shows the influence of Derrida.

Robert Jauss, including in the late theological thinking of Robert Walter Funk.²¹ While the New Hermeneutics holds that the text does not need a reader, but the reader needs the text, the basic thesis of reader-centred hermeneutics is that the reader is a “co-author”, i.e. not a mere passive recipient of the text being read, but an active partner in the formation of meaning. Parables thus become dynamic events, metaphors in themselves, which have an impact and motivate action. Craig L. Blomberg goes so far as to say that parables have multiple meanings, and they cannot be reduced to a single message.²²

At the same time, the hermeneutic polyphony that emerged at the end of the twentieth century seems to have broken up the overly homogenizing arcs of paradigm shifts. The multiplicity of hermeneutical orientations, psychoanalytic, Marxist-materialist, feminist (and post-feminist), liberation-theological and post-colonial, fundamentalist and theological interpretations, to name but a few, coexist and complement each other.²³ The postmodern,²⁴ as outlined by Jean-François Lyotard, as a period of disintegration of the major paradigms, does not even tolerate the homogenization of the meaning of texts, while at the same time promoting the collaboration of disciplines. The tendencies themselves then give way to further sub-disciplines that use the results of different disciplines: psychoanalytic hermeneutics focuses on the interpretation of traumatic experiences that emerge in biblical texts;²⁵ postcolonial reading seeks to focus on the understanding of minorities, the economically and legally disadvantaged, and includes the study of physically and health-discriminated individuals and groups in the interpretation of biblical texts, alongside cultural-historical, psychological and anthropological studies.²⁶

²¹ His early work still shows the influence of structuralist analysis. See Robert W. Funk: *Language, Hermeneutic and the Word of God – The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology* (Harper & Row, 1966).

²² Blomberg, Craig L. *Interpreting the Parables* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990). For similar thinking, see Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2015).

²³ For a striking overview of these trends, see Tibor Fabiny: *Szóra bírni az Írást – Újra, Irodalomkritikai és teológiai irányok a Biblia értelmezésében*. [Making Sense of Scripture – Again, Literary Criticism and Theological Trends in Biblical Interpretation] (Budapest: Hermeneutical Research Centre, 2010).

²⁴ Jürgen Habermas – Jean Francois Lyotard – Richard Rorty: *The Postmodern Condition* (Budapest: Századvég/Gond, 1993).

²⁵ Ex. Elizabeth Boase – Christopher G. Frechette eds.: *Bible through the Lens of Trauma* (Atlanta: SBL Press, 2016); Joseph McDonald ed. *Hermeneutics of Trauma and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2022).

²⁶ Among others, Avalos, H., S.J. Melcher and J. Schipper, eds. *This abled body: Rethinking disabilities in Biblical studies* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007); Eiesland, N. L., and D. E. Saliers, eds. *Human disability and the service of God: Reassessing religious practice* (Nashville: Abingdon Press, 1998).

SOCIAL SCIENTIFIC INTERPRETATION. FOUNDATIONS AND PERSPECTIVES

Social-scientific criticism (SSC) of the New Testament is often seen as a development of historical criticism, a focused endeavour of interpreting the Biblical texts in the context of the first-century social world. This interpretation aims to pay attention to the Bible's meanings and values understood in the light of their original Mediterranean cultural context from which they come. Following the late twentieth century's 'linguistic turn', which marked the beginning of a new consciousness in hermeneutics and even epistemology in New Testament studies, a "cultural turn" became evident.¹ As a consequence, more and more scholars 'have come to view human beings as historical creatures located within the complex matrices of particular cultures and social worlds', and they increasingly deal with the "located, particular, pluralistic, and thoroughly historical nature of human existence, experience, and knowledge."² Thus a new approach emerged alongside the established methods of historical criticism using the theoretical frameworks of the social sciences, such as social/cultural anthropology, sociology, anthropology alongside with social-cultural, economic, religious and political theories. As a general term for the biblical approaches within this diverse interdisciplinary, in 1986 John H. Elliott coined the label "social-scientific criticism".³

¹ About this cultural turn in relation to the hermeneutics, see Martin, Dale B. "Introduction", in Martin, Dale B. and Miller, Patricia Cox, eds. *The cultural turn in late ancient studies. gender, asceticism, and historiography* (Durham: Duke University Press, 2005), 1–21. The linguistic turn's origin could be traced back to Ludwig Wittgenstein, but the term was coined by the volume of Rorty, M. Richard, ed. *The Linguistic Turn Essays in Philosophical Method* (Chicago: Chicago University Press). See also: Punt, Jeremy. "A cultural turn in New Testament studies?" *HTS Theological Studies*, vol.72 n.4 (2016): 1–7.

² Davaney, Sheila Greeve. "Theology and the turn to cultural analysis", in Brown, Delvin; Davaney, Sheila G. and Tanner, Kathrin (eds.). *Converging on culture. Theologians in dialogue with cultural analysis and criticism*. (AAR Reflection and Theory in the Study of Religion Series, Oxford: Oxford University Press, 2001), 3–16, 5.

³ See Elliott, John H. "Social-scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models." in Elliott, John H., ed. *Social-scientific Criticism of the New Testament and its Social World* (Semeia 35, Decatur, GA: Scholars Press), 1–33. Elliott initially suggested the term "sociological criticism" (see Elliott, John H. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* [Philadelphia: Fortress, 1981]), mainly due to his German academic background. In the main European languages there is little difference between "politics" and "political". In the American universities the reference to "sociological" studies of the New Testament was overly misleading. The

I. EMERGENCE AND DEVELOPMENT OF SSC

Generally speaking, the Biblical interpretation by the time of the second part of the 20th century could be characterized by a growing awareness of the social and cultural contexts of texts and traditions. Some earlier this awareness was referred to by historical critics as the *Sitz im Leben*. But the “prehistory” of SSC could be traced back to the very beginnings, as Fiorenza insisted: “I don’t think there is a historical method without a social or sociological awareness and conceptualization. For example, historiography as a discipline has been conceptualized as one of national states and their identity, and that is a social or sociological concept.”⁴

The need for a more refined analysis and articulation with a programmatic methodological enterprise emerged since the 1970s. Certainly as in any other areas of interpretation, the merger of exegesis and the social sciences was not without predecessors.⁵ Among such important pioneering studies were written by scholars as historian Ernst Troeltsch (1911), sociologist Max Weber (1919), biblical scholars as William R. Smith or Adolf Deissmann, representatives of the “Chicago School” as Shirley J. Case or Donald Riddle, Marxian analysts such as Karl Kautsky, and social historians as Edwin A. Judge.⁶ Prior to the 1970s, the social awareness did not meet with a systematic methodology among scholars.⁷ This process begun only in the last three decades of the 20th century, when “clear efforts were undertaken to engage the social sciences and to lay out the theoretical and methodological foundation for a specifically social scientific study of the Bible and its environment.”⁸

generic “social-scientific” label was more inclusive to all the approaches in duty, thus this earned a general use.

⁴ Quoted from a scholarly interview by Martin, Dale B. *Social-scientific Criticism*. In McKenzie, Steven L. and Haynes, Stephen R. eds. *To Each Its Own Meaning, Revised and Expanded: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. (Expanded, Subsequent edition, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999), 125–141, 125.

⁵ For a pivotal overview see Elliott, John H. *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), especially 17–35: “The Recent Emergence of Social-Scientific Criticism”.

⁶ For studies that analysed the difference among these early precursors and the later SSC authors, see Morgan, Robert and Barton, John. “Theology and the Social Sciences”, in *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 133–166; Osiek, Carolyn. “The New Handmaid: The Bible and the Social Sciences.” *TS* 50 (1989): 260–278.

⁷ Several scholars argue against the direct influence. Wayne Meeks for example states: “The *Religionsgeschichtliche Schule* [history of religions school] pursued a history of ideas and methodology, lacking any kind of sociological dimension. And the form critics, who talked about *Sitz im Leben*, did not use anything that resembles sociological method in order to define what the typical life settings were.” (Quoted by Martin, Dale B. *Social-scientific Criticism*, 126)

⁸ Elliott, *What is Social-Scientific Criticism*, 18.

Accepting the formulation of Gerd Theissen,⁹ who – from a mainly German scholarly perspective – divides the interest in the sociological interpretation of the New Testament into three phases: 1970–1920; 1920–1970; 1970s onwards, one must be aware that from in the middle phase (the 1920s until the 1970s), the scholarly interest in the social dimensions of early Christianity decreased. The foremost reasons of this are all connected to the most prominent biblical scholar of the age, namely Rudolf Bultmann. Cullmann's attempt to include a sociological dimension to form criticism was redirected by Bultmann, and in reality the attempt for finding the *Sitz im Leben* of the texts, the *Sitz him Glauben* (setting in faith) became dominant, while the New Testament kerygma became significantly removed from its socio-cultural context.¹⁰

After Gerd Theissen's ground-breaking study in 1973¹¹, a great number of scholars began using social scientific approach. A relevant bibliography would be too exhaustive to provide, but a few influential works of this initial period must be mentioned.¹² These include Wayne Meeks (who built on ideas of Peter Berger and Thomas Luckmann¹³) which covered in the sectarian perspective of the Gospel of John especially on the motif of the descending and ascending Son of Man (1972). Gerd Theissen published several studies between 1976 and 1982 on the social dynamics of the Jesus' movement. Fernando Belo discovered the debt system behind the Gospel of Mark (1974). John Gager studying the social background of the Revelation of John, introduced several social-scientific ideas to the field, like cognitive dissonance, charismatic authority, millenarism (1975). Robin Scroggs applied the sectarian theory to the early Christian movement (1975), continued by John Elliott's analysis on the background of the First Peter (1981). Bengt Holmberg used Max Weber's theory to explain Pauls' position on authority (1980). Bruce Malina published several books on the ancient Mediterranean perceptions and values between 1981 and 1986, and contoured a cultural anthropology of the Christian origins. Howard Clark Kee wrote on the Christian Origins from sociological perspective (1980); Harold Remus (explored the pagan-Christian conflicts over miracles, 1983). In Great Britain, Stephen Barton (social-symbolic analysis of the cross and resurrection in Pauline letters, 1984), or in Norway, Halvor Moxnes (especially on open table fellowship and economic relations 1988). In the 90s, the number of books and studies has increased significantly, resulting in a vast bibliography.

⁹ Theissen, Gerd. *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and the World of the New Testament*. (trans. Margaret Kohl) (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), 1–29.

¹⁰ Ibid.

¹¹ „Wanderradikalismus: literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum“ *ZTK* 70 (1973): 245–271.

¹² See Elliott, John H. Social-scientific criticism: Perspective, process and payoff. Evil eye accusation at Galatia as illustration of the method. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1) (2011): 4.

¹³ Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Anchor Books, 1966).

2. PROFESSIONAL GROUPS AND PROJECTS

As the literature grew, the methodology of the SSC became more and more self-reflective and well established. An important factor proved to be the formation of several professional groups. The most important among these are the formation of an international group of scholars, including John Elliott, Bruce Malina, Jerome Neyrey, and John Pilch, whose work led to the formation of Context Group, defined as: “Project on the Bible in Its Cultural Environment.” The Context Group has met annually since 1986, and whose members are engaged in an inter-disciplinary study of the Bible involving the merger of traditional exegesis with the research, theory, and methods of the social sciences. Another important initiative has been the Catholic Biblical Association of America, with its task force on “Social Sciences and New Testament Interpretation” led by Bruce J. Malina. Also under the Society of Biblical Literature Section’s two groups: Social History of Formative Christianity and Judaism, and Social-Scientific Criticism of the New Testament.¹⁴ Several universities established their own research project, among them lately at the St Mary’s University of London the Centre for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity was formed.¹⁵

Thus within the past 50 years, the need for, and utility of, the social sciences in the exegetical repertoire have become self-evident. In his 2002 overview of Social-Scientific Criticism¹⁶, David Horrell concluded that “the use of the social sciences in studies of early Christianity is now widespread and firmly established.” In many universities it has become the norm for students of biblical studies to learn that determining the cultural background of biblical texts is as integral a part of the exegetical process.

2.1. WHAT IS, AND WHAT IS NOT SSC?

In order to describe SSC, most authors reach back to Elliott’s broad definition: “Social scientific criticism of the Bible is that phase of the exegetical task which analyses the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of the social sciences.”¹⁷

Behind this generalized definition the aim is more clearly explained by Bruce Malina: “The social-scientific approach to studying the New Testament has as its goal to

¹⁴ For a historical overview see Elliott, John H. From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973–2005. *Biblical Theology Bulletin. A Journal of Bible and Theology* 38. 1. (2008): 26–36.

¹⁵ <https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/jewish-and-christian-studies/overview.aspx>

¹⁶ Horrell, David G. “Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement”, in Blasi, A. J., Duhaime, J. and Turcotte, P.-A. *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002), 3–28, 24.

¹⁷ Elliott, *What is Social-Scientific Criticism*, 7.

find out what an initial audience understood when it heard some person read a given document aloud. [...] But texts really do not say anything, much less do texts mean to say anything. It is only persons who say and mean to say. Presumably, then, the problem in biblical interpretation is to find out what persons meant as they spoke or wrote to each other at a given time and place in the past. The full set of questions involved would be: who said (or wrote) what to whom, when, where, why, to whose benefit and with what effect? The “when” question serves as a chronological door leading to general historical criticism rooted in chronology. However, for some adequately meaningful interpretation, it seems that answers to all the rest of the questions would be necessary. And the task of discovering those answers obviously requires knowledge of the social system of a given group of people.”¹⁸

It is important to highlight that SSC criticism is not a new or independent methodological paradigm, but a sub-discipline of the historical-critical method, with the addition that the questions it addresses are those of the social sciences, especially of sociology and cultural anthropology. Elliott clarifies: “As a component of the historical-critical method of exegesis, Social-Scientific Criticism investigates biblical texts as meaningful configurations of language intended to communicate between composers and audiences. In this process it studies not only (1) the social aspects of the form and content of texts but also the conditioning factors and intended consequences of the communication process, (2) the correlation of the text’s linguistic, literary, theological (ideological), and social dimensions and (3) the manner in which this textual communication was both a reflection of and response to a specific social and cultural context, that is, how it was designed to serve as an effective vehicle of social interaction and an instrument of social as well as literary and theological consequence.”¹⁹

The intention is clear. For centuries the interpreters, while noting social aspects in biblical texts, in most cases have tended to limit their attention to ideas and the realm of theological concepts and thought. As Robin Scroggs puts it: “To some it has seemed that too often the discipline of the theology of the New Testament (the history of ideas) operates out of a methodological docetism, as if believers had minds and spirits unconnected with their individual and corporate bodies. Interest in the sociology of early Christianity is no attempt to limit reductionistically the reality of Christianity to social dynamic; rather it should be seen as an effort to guard against a reductionism from the other extreme, a limitation of the reality of Christianity to an inner-spiritual, or objective-cognitive system. In short, sociology of early Christianity wants to put

¹⁸ Malina, Bruce J. Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism: Why Won’t Romanticism Leave Us Alone? In Porter, Stanley E., ed, *Rhetoric, scripture and theology: essays from the 1994 Pretoria Conference*. (Journal for the study of the New Testament / Supplement series 131; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 72–101, 73.

¹⁹ Ibid.

body and soul together again.”²⁰ Every single writing in the Scripture describes a reality that is social in nature. Thus each biblical text is not simply “literature”, but also a social and rhetorical product with social, literal and ideological (theological) aspects. As such, each text is intended to deliver message, to serve as a tool for social communication, and also to call into social interaction in order to inspire a certain behaviour and action. Since biblical texts are both records and products of sociality, a targeted exegesis with social-scientific dimension is needed.

As clear as it seems both the definition and the intention (to address the issues above both at the level of the text and at the level of the social context), the application of the SSC is far from being easy. First of all, we have text from the distant past. So we have literature and we have history. SSC distinguishes itself from both directions.

Several studies analysed the differences and overlays between SSC and Literary Criticism.²¹ Vernon Robbins clarifies the main difference in what they personify: “Literary critics begin with language and literature to gain entrance into the verbal signs in the text; social-scientific critics begin with social and material data in the world to gain access into the represented world in the text. (...) Social-scientific critics personify aspects of human activity in the social world outside of text and transfer this ‘worldly’ mode of personification onto aspects of a text. (...) Literary critics, in contrast, personify verbal signs in text and transfer these personified aspects of ‘verbal signs’ onto texts.”²² Bruce Malina objects to this kind of personification, telling, that texts by themselves do not do anything, only people do. And since we have no direct access to those people behind the texts, we do activate the verbal signs of theirs in the texts. Thus we have to be aware of their social situation, and ours as well in the process of interpretation. Malina lists the main differences between SSC and Literary Criticism as follows:²³

Social-scientific criticism

Meaning derives from and is embedded in the social group.
The world functions in the way

Literary criticism

Meaning derives from and is embedded in individual experience.
Personal experience indicates that the

²⁰ Scroggs, Robin. “The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research” *New Testament Studies* 26 (1980): 164–179, 165–166.

²¹ See for a survey and for bibliography Robbins, Vernon K. “Social-scientific Criticism and Literary Criticism. Prospects for cooperation in Biblical Interpretation”, in Esler, Philip F. *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context* (London–New York: Routledge, 1995), 274–289. Also applied to a concrete subject: Zetterholm, Magnus. *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. (Routledge Early Church Monographs; London: Routledge, 2003), especially 1–17.

²² Robbins: *Social-scientific Criticism*, 283.

²³ Malina: *Rhetorical Criticism*, 98.

persons are enculturated to believe that it functions.	world does not function in the way persons have been enculturated to believe that it functions
There are socially rooted preexisting patterns for morality.	Just as there are no preexisting patterns for art, so too there are no preexisting patterns for morality
There are socially rooted preexisting patterns for morality.	Human perception of reality is essentially subjective.
The mind has access to itself, society, and objective reality.	The mind essentially has access only to itself.
Reality is socially interpreted.	Reality is socially constructed.
Objective knowledge derives from social interpretation	Objective knowledge is an illusion.
The social must be evaluated and may be trusted.	The social is untrustworthy; only the true self is to be trusted.
Science is a way of knowing, controlling, and predicting.	Science is a way of smothering personal knowledge and experience.
Sociology and cultural anthropology consist of valid generalizations about human social behavior	Since persons are unique, it is impossible to produce any valid generalizations about human social behavior
Emphasis on what each individual has in common with others and in difference from others, a preoccupation with the social, socialized, and unique self.	
Emphasis on what each individual has in difference from others, a preoccupation with the unique self.	
Each work of art does not have its own aesthetic law, and each person must comply with objective moral standards.	Each work of art must have its own aesthetic law, and each person must, within obvious limits, determine his or her own moral standards.

Several social-scientific critics distinguish the method from ‘social history’ since that approach seeks to examine social dimensions of biblical texts without the explicit use of ideas of social sciences.²⁴ As Gager puts it: „Any sociological approach to early

²⁴ Esler, Philip F. Social-scientific Approaches. In Porter, Stanley E. ed. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* (London–New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2007), 337.

Christianity will be concerned with *explanations* of social facts, whereas a social history need not concern itself with anything more than a description of the relevant social data. The two approaches are certainly not antithetical. But neither are they identical.²⁵

Elliott even formulates a criteria: “study is not social-scientific unless and until it presents a hypothesis concerning a relationship of some social phenomena, a hypothesis that guides a collection of data that are then used to illustrate and explain the relation, meaning and function of the social phenomena.”²⁶

Also several attempts of classification were formulated in accordance with the scope and the methodology. The first and most referred categorization – built on earlier attempts as Jonathan Smith’s and Philip Richter’s²⁷ – was offered in 1993 by John Elliott.²⁸ He distinguishes the following five categories:

1. “investigations of social realia... generally to illustrate some feature or features of ancient society but with no concern for analysing, synthesizing, and explaining these social facts in social-scientific fashion”; 2. studies which seek “to construct a social history of a particular period or movement or group” but with a predominantly historical conceptual framework and “an eschewing of social theory and models”; 3. studies of “the social organisation of early Christianity”, and of “the social forces leading to its emergence and its social institutions”, which include “the deliberate use of social theory and models”; 4. studies which focus on “the social and cultural scripts influencing and constraining social interaction” in the “cultural environment of the New Testament”; 5. studies which use “the research, theory, and models of the social sciences... in the analysis of biblical texts.”

Building on, and arguing against Elliotts’ classification, Ralph Hochschild offers in 1999 a fourfold model.²⁹ This model uses two axes, methodological and hermeneutical stance: (1) “social descriptive” (sozialdescriptiv), (2) “social-proclamatory” (sozialkerygmatisch), (3) “social-scientific” (sozialwissenschaftlich) and (4) “materialist” (materialistisch). Hochschild presents the first two categories as methodologically conservative, deliberately avoiding the use of social-scientific models, whereas the last two categories are presented as methodologically innovative, using several models from the social

²⁵ Gager, John. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979), 175. [emphasis added].

²⁶ Elliott: *From Social Description to Social-Scientific Criticism*, 5. See also Aarde, Andries van. Methods and models in the quest for the historical Jesus: historical criticism and / or social scientific criticism. *HTS Theological Studies* 58.2 (2022).

²⁷ Smith, Jonathan Z. “The Social Description of Early Christianity” *Religious Studies Review* 1 (1975): 19–25; Richter, Philip J. “Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament”. *Religion* 14 (1984): 77–90.

²⁸ Ibid. 18–20.

²⁹ Hochschild, Ralph. *Sozialgeschichtliche Exegese: Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neotestamentlichen Forschungsrichtung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/ Freiburg: Universitätsverlag, 1999), 24, 243.

sciences. Regarding the hermeneutical stance, two categories (two and four) are giving prominence to the significance of the texts for the contemporary world, whereas the first and the third categories keep a greater distance.

Horell articulates the theoretical question about the adequacy of any methodological distinction between history and social science.³⁰ He argues that “any approach to history is guided by the methods, presuppositions and convictions of the researcher, and the adoption of a merely empirical interest in the data must be seen as a concealment of (implicit) theory, which theoretically-conscious works aim to render perspicuous and therefore open to critical scrutiny.” At the end it turns out that the main difference among the SSC scholars are to be found in the theoretical position concerning the social-scientific models: if they do or do not use a model-based approach, and in what extent.

3. MAIN DIRECTIONS

The “spit” goes back as early as 1973, with the establishment by the Society of Biblical Literature of a research group on “The Social World of Early Christianity”, chaired by Wayne Meeks and Leander Keck. Soon one group of scholars considered their work to be “social history”, while others more like to be “social-scientific”.³¹ Since that time the question of methodology became the main issue among scholars. Some, like Edwin Judge, expresses the concern that sociological models or theories may be imposed upon the ancient evidence.³² Cyril Rodd expressed similar concern, wondering whether the ancient sources yield adequate data of a kind suitable for sociological analysis, and call attention to the danger that a model may be used to fill in the lacking evidence.³³

It turned out that in the heart of the debate over method the different uses of the term “model” lied: for some it meant an explicit appropriation of a finely defined research method, for others a flexible appropriation of social historical categories, while for others simply the presuppositions of the author.³⁴

³⁰ Horrell, David G. *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), 26–31.

³¹ One might include into the “social history” group scholars like Wayne Meeks, John Gager, Howard Kee, while on the “social-scientific” side scholars like John Elliott, Jerome Neyrey, Bruce Malina, Antoinette Wire, some of the founders of the “Context Group”.

³² Judge, Edwin A. “The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History” *Journal of Religious History* 11 (1980): 201–217, 210.

³³ Rodd, Cyril S. ‘On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies’ *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981): 95–106.

³⁴ See Martin: *Introduction*, 129–131.

With making great effort on clarifying the methodology, two major methodological focal points have become clear. The first should be labelled as Socio-Cultural Anthropology, while the second as Social-Scientific Exegesis.

The Socio-Cultural Anthropology focuses on topics usually discussed by cultural/social anthropologists. An example in this line of work is the book edited by John J. Pilch and Bruce J. Malina entitled *Handbook of Biblical Social Values*.³⁵ Briefly, the purpose of this work “is to describe some of the values prominent in the New Testament and frequently referred to in the Bible in general.” For example, a few of the values described in the book are (typically pairs in binary opposition): honour/shame, individualism/dyadism, and being/doing, also labelling and deviance theory), as well as social institutions (e.g., temple/household, patron-client relations) and social dynamics (e.g., social location of the author, status transformation, and ceremonies). Such books “seek to read biblical texts with social scenarios originating in a group-oriented and honour-focused culture, where all goods are thought to exist in limited quantities and patron-client relations are entered into as a way of coping with such feature.”³⁶ These authors identify two types of societies. Low-context and high-context. Low-context societies produce detailed texts giving as much information as possible, while high-context societies produce sketchy and mysterious information. Authors of the Bible and other writers of the Mediterranean peoples are high-context communicators. The purpose of SSC is to fill in the gaps of high-context documents. The problem for modern readers is that the Bible is a culturally conditioned book written in a different place and time. Only the original author, and original hearer knew the totality of conditions. The modern reader must be sensitive to the cultural diversity between Mediterranean cultures and Western cultures.³⁷

As for the Social-Scientific Exegesis, the approach is more *exegetical* in that its focus, and its aim is still on determining the meaning of the biblical documents, while it does not neglect other operations of the exegetical enterprise such as textual, literary, narrative, historical, tradition, form, redaction, rhetorical, and theological (ideological) criticisms. In the same time the approach is *sociological*: it exercises the presuppositions, theories, analytical methods, and comparative models of the discipline of sociology.

The Method of Social-Scientific Exegesis contains several presuppositions. These presuppositions of social-scientific criticism are not only related to methodology and

³⁵ Pilch, John J. and Malina, Bruce J. eds. *Handbook of Biblical Social Values* (Hendrickson Pub., 1998). See also earlier Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox / London: SCM, 1981). Or Pilch, John J. *A Cultural Handbook to the Bible* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012).

³⁶ Porter: *Dictionary of Biblical Criticism*, 339.

³⁷ Ibid.

the objects being interpreted, but they also relate to the interpreter. The methodology of the Context Group usually considers ten of such.³⁸

1. Knowledge is Socially Conditioned
2. Analytical Method Must Provide a Way to Distinguish Social Locations
3. Models as a Means to Finding Meaning
4. Employing Abduction/Retroduction
5. Basing Models on (Circum-Mediterranean and Ancient Near Eastern) Emic Information
6. Linguistic Presuppositions Regarding Texts
7. Social-Scientific Criticism Is Distinct From But Complementary to Historical Approach
8. To Study “Religion” in the Bible Requires the Study of Social Structures and Relations
9. Social-Scientific Critics Draw on the Full Range of Social-Science Theory and Practice
10. Concern for Aggregated Meaning of the Biblical Documents

These presuppositions with a theoretical consciousness capacitate the interpreter to be conscious of the distance separating the modern reader from the world and literary productions of the ancient cultures under examination. Also serves with “plausibility structures” for interpretation. A correct and argued methodology helps to minimise anachronistic and ethnocentric readings and evaluations of Biblical texts.

4. CONCERNS AND LIMITATIONS

Social-scientific criticism offers many potential benefits and contributions to biblical studies. But there are also some concerns and limitations.

There is a limitation concerning sociological approaches. Several scholars using social approaches to the Bible claim to find less and less useful insights in the sociological approaches, while more and more in the anthropological ones.³⁹

Vernon Robbins points out that “literary and social-scientific criticism of the Bible emerged in a context where post-modern methods were moving into the humanities and the social-sciences. (...) The result has been not only the practice of a new histori-

³⁸ Dvorak, James. John H. Elliott’s Social-Scientific Criticism. *Trinity Journal* 28NS (2007): 251–278, 257–268.

³⁹ See Neyrey, Jerome H. *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), intro.

cism, in biblical interpretation but also new rhetoricism.”⁴⁰ In this new setting, language itself became a social phenomenon, but not only in the side of ancient texts, but also in the case of the interpreters. This voice is especially conscious and loud in the works of radical social history and emancipatory theologies.

Since the beginning point for SSC is outside of the text, the methodology is crucial, especially in the case of applied models. Critics have identified several concerns with the method. They acknowledge that the method is still in its developmental stage; the lack of a unified and concise vocabulary; the indiscriminate use of models and methods, and indistinct sense of direction for when and how to use the method. As with any other method, there is the danger of over-interpreting a text, especially in case of using models.

Meeks reservation about some (miss)use of models stays long with us: “Once one has a model, one is tempted to use it no longer as a pattern for sorting out data or a heuristic model to look through, but as material to fill in gaps where we do not have evidence. One is tempted to reify things, not only models, but types, and treat them as real things in the world. I am not satisfied, however, that any of the models is comprehensive enough to account for all the historical material; some are too bound to a particular cultural setting, usually ours, and whether they fit the ancient setting is often very difficult to tell.”⁴¹

Still, as a conclusion we might say that we cannot open a single biblical text without encountering issues relating to social groups behind it. The Bible is not a work of abstract theologizing, for the theological issues found within it have a social embodiment. As the Fourth Evangelist says, the Word was not only made flesh, but ‘lived among us’ (John 1:14).

SCC proved to be immensely useful concerning the historical Jesus research. Bruce Malina’s summary leaves us with a great conclusion: “In sum, we possess quite a bit of general information about Jesus, his collectivistic personality and social concerns from his cultural setting alone. Coupled with further historic information, we know with certainty that Jesus proclaimed theocracy, formed a political faction, was concerned with Israel alone and spoke only of the God of Israel in typical ethnocentric fashion, and thus necessarily dealt with political religion and political economy in Israel. We can with certainty sketch his career in terms of the stages of small group development, from formation to adjournment. We can likewise use social psychology to draw a sketch of the collectivistic modal personality of the time and place, altered state of consciousness experiences and concerns for group integrity. All of this information is useful for assessing the traditions about Jesus presented in the gospels, canonical and otherwise. While it may be too abstract and non-psychological to form

⁴⁰ Robbins: *Social-scientific Criticism*, 288.

⁴¹ Wayne Meeks interview, May 22, 1991, in Martin, Dale B. *Social-scientific Criticism*, 130.

an adequate modern biography of Jesus, it surely provides a set of boundaries that will warn us when some historians' Jesus research is erroneous because anachronistic and/or ethnocentric."⁴²

Though social-scientific criticism has limitations and is susceptible to serious pitfalls, overall it is beneficial for the biblical interpreter to add this method to his or her exegetical toolbox. If employed, in concert with the other conventional methods of historical-critical interpretation, it can bring new insights, new perspectives, new ways of reading the Scripture. We now know more than ever before not only about how the ancient world *looked*, but also how it *worked*. SSC in particular has given us better maps for surveying the social and cultural terrain of the biblical world, comprehending these foreign biblical texts with greater cultural sensitivity, and seeing more clearly the possibilities and limits of finding in the Bible guidelines for addressing the pressing issues of our own time.

Understanding and using this methodology wisely, the question, as put by Philip Esler,⁴³ is not "Do we need the social sciences?", but rather "How can we get along without them?"

⁴² Malina, Bruce J. "Social-scientific Approaches and Jesus Research" in Holmén, Tom and Porter, Stanley E. *Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vols)* (Leiden and Boston: Brill, 2011), Vol. 1, 743–775.

⁴³ Esler, Philip F. *The First Christians in Their Social Worlds: Social-scientific approaches to New Testament Interpretation* (London and New York: Routledge, 1994), 18.

Éva KOCZISZKY

WOZU CHRISTENTUM IN EINER POSTSÄKULAREN GESELLSCHAFT? BADIOU, ŽIŽEK UND AGAMBEN LESEN DAS NEUE TESTAMENT

Die Frage, ob die christliche Kirche noch eine Funktion habe, ob sie noch nützlich für die Gesellschaft sei, wurde in den letzten Jahrzehnten immer häufiger gestellt. Die Religion des Abendlandes stand unter heftigen Diskussionen. Ein ganz anderes Bild gewinnt man jedoch von der Gegenwärtigkeit des Christentums, wenn man jene Auseinandersetzungen mit der Bibel ins Auge fasst, die von „außen“, aus der Ecke der ansonsten als „links“ geltender politischen Philosophie stammen. Aus der immanenten Perspektive der Theologie können zwar solche philosophischen Zugänge zur Heiligen Schrift als bloßes Instrumentalisieren im Interesse eines politisch-philosophischen Konzepts erscheinen, jedoch zu Unrecht, da sie die christliche Erfahrung existentiell und geschichtlich für fundamental halten und von der Fruchtbarkeit der Bibeltex-te für das gegenwärtige Denken überzeugt sind. Ich stelle deshalb im vorliegenden kurzen Vortrag drei hermeneutische Deutungen der Kernaussage der Evangelien vor, die auf den Kreuzestod und die Auferstehung Christi fokussiert sind und aus drei unterschiedlichen hermeneutischen Grundpositionen den Bibeltext lesen. Die philosophische Hermeneutik von Alain Badiou stellt die Frage, warum die christliche Glaubenserfahrung auch für den Atheisten modellartig ist, wenn er aus bloßem Lebewesen Subjekt werden will. Von der Subjektphilosophie Badiou inspiriert stellt Slavoj Žižek die psychoanalytische Frage, wie die pervers gewordene Psyche des Menschen des globalen Kapitalismus mit der Botschaft der Evangelien überwinden ließe? In Auseinandersetzung mit den beiden vorherigen Philosophen liest Giorgio Agamben das Christus-Drama als juristischen Prozess und überlegt dessen Botschaft für den geschichtsphilosophischen Moment unserer Epoche.

I. ALAIN BADIOU: SUBJEKT WERDEN

Seit dem weltweiten Erfolg seiner Paulus-Monographie mussten von Alain Badiou auch die Theologen Kenntnis nehmen. Ihm wurde jedoch von allen Seiten vorgeworfen, er lese die Bibel wie ein „Grieche“, oder sogar wie ein „Marcion“ – und zwar nicht ganz zu unrecht, da er selbst von seinen Zuhörern nicht weniger als ein Platon unserer Zeit betrachtet wurde, womit nicht nur seine denkerische Größe anerkannt war, sondern auch seine Überzeugung zur Sprache kam, dass die Philosophie ihre Frage nach

der „Wahrheit“ stellen soll, und dass es auch heute noch, nach dem Ende der Metaphysik universale objektive „Wahrheiten“ gibt.

Wahrheiten sind Badiou zufolge an Ereignisse gebunden, aus denen das Subjekt seine Geburt nimmt und zu denen es als Subjekt lebenslang Treue hält: Wahrheit ist so nichts anderes als „ein wirklicher Prozess der Treue zu einem Ereignis.“¹ Unter „Ereignis“ wird hier nicht ein herausragendes Geschehen verstanden, wie man es gewöhnlich versteht, es ist auch nicht identisch mit etwas Schockierendem, Unerhörtem, sondern, wie Slavoj Žižek es interpretiert, „etwas, was von nirgendwo kommt, ohne erkennbare Gründe“, aber plötzlich auf unerwartete, wunderbare Weise da ist² und mich auffordert zu entscheiden, ob ich meine Existenz auf es setze und meine Taten, mein Denken d.h. mein ganzes Selbst nach ihm ausrichte.

Solche Ereignisse treten aber selten ein. Ihr unerwartetes Erscheinen, ihre Plötzlichkeit, ja sogar ihre Unberechenbarkeit läßt es sogar (mit einem Hinweis auf Pascal) mit dem „Wunder“ vergleichen. Neben umwälzenden religiösen oder politischen Ereignissen (wie etwa die Französische Revolution) zählt Badiou zu den Ereignissen die große Liebe oder die Begegnung mit den unser Leben verändernden Werken der Kunst. Ohne ein alles bestimmendes und die Person lebenslang prägendes Ereignis vermag der auf die Welt geborene einzelne Mensch nicht zu sagen, dass er *ist*. Er *ist* ja nicht, er *wird nur*. „Allein das Ereignis ermöglicht es dem Subjekt, dass es mehr sei als sein totes Selbst.“³ Das Sein des Einzelnen ist auf ein Minimum reduziert, ist ein totes Sein, wenn es nicht aus dem Beharren auf einem sein ganzes Existieren bestimmenden Ereignis speist. „Es gibt nur ein besonderes Tier, das von den Umständen aufgefordert wird, ein Subjekt zu *werden*. Oder besser: sich zu einem Subjekt zusammenzustellen. Dies will besagen, dass alles, was es ist – sein Körper, seine Fähigkeiten –, in einem gegebenen Augenblick erforderlich ist, damit eine Wahrheit sich durchsetzen kann. In diesem Augenblick ist das menschliche Tier aufgefordert, der Unsterbliche, der er nicht war, zu sein.“⁴

Obwohl der philosophiegeschichtliche Zusammenhang solcher Formulierungen zu Martin Heidegger zurückführen, ist es nicht zu überhören, dass diese eventale Philosophie zugleich aus dem *Neuen Testament* schöpft. Badiou ist überzeugt, unter allen Religionen stehe das Christentum am nächsten zur richtigen Fragestellung nach der Wahrheit. Und zwar deshalb, weil das Neue Testament das Wesen der Wahrheit ereignishaft auffasst, und sagt, dass man in die Nähe der Wahrheit nie durch Kontemplation, sondern nur durch einen Eingriff in die Welt geraten kann. Im Herzen des Christentums ist ja ein mustergültiges Ereignis platziert, der Kreuzestod des Gottessohnes.

¹ Alain Badiou, *Ethik* (Berlin: Turia + Kant, 2015), 63. (Französisches Original 1993 Paris).

² Slavoj Žižek, *Was ist ein Ereignis?* (Frankfurt am Main: Fischer 2016), 8.

³ Ebd.

⁴ Badiou, *Ethik*, 61.

Und aus diesem Grund richtet sich der christliche Glaube nicht an einen alleinherrschenden Gott mitsamt seiner unendlichen Regierung, sondern an diesen einzigartigen Tod und an die Treue zu diesem Ereignis, wie auch Pascal sagte: „Außerhalb von Jesus Christus wissen wir nicht, was ist unser Leben, was ist unser Tod, ohne ihn wir wissen nicht, was ist Gott. Was sind wir.“⁵

Badiou übernimmt aus dem *Neuen Testament*, dass ein Wahrheit-Ereignis, wie es beispielhaft der Kreuzestod und die Auferstehung Christi bezeugen, das Verbindende zwischen der einzigartigen, personalen Existenz und der Ewigkeit ist. Er wählt als Modell für die Entstehung des Subjekts den Apostel Paulus, dem ein solches Ereignis plötzlich und ganz unerwartet auf der Reise nach Damaskus widerfuhr. Dieses Ereignis war, das rein und einfach auf der Namenlosigkeit einer Straße eintrat – legt Badiou den Bericht aus der *Apostelgeschichte* aus – ein subjektives Zeichen des eigentlichen Ereignisses, der Auferstehung Christi.⁶ Das subjektive Erlebnis, zu dem kein Außenstehender Zugang hat, zu dem Paulus in seiner Verkündigung lebenslang Treue hielt, kann ein Wahrheitsereignis genannt werden, das keiner äußeren Prüfung oder Legitimation bedarf. Wie es bereits von Heideggers Wahrheitsbegriff galt, dass sie nicht auf einem Entsprechen zwischen einer Aussage und eines äußeren Tatbestands beruht, sondern die Wahrheit mit der Unverborgenheit des Seins gleichsetzte, so geht es auf einer ähnlichen Weise im Wahrheitsereignis um das unverborgene Erscheinen des Subjekts in seiner Einzigartigkeit und zugleich in seiner Universalität. Alles, was Paulus nachher denkt und tut, alles, was er mit seinem Mund sagt, tritt aus diesem Ereignis wie aus einem Fokus heraus, all seine Verkündigung, also seine politische Tathandlung wird aus der Treue des Apostels zu diesem Ereignis vereint. Paulus' Verhältnis zur Auferstehung Jesu als die einzige Botschaft des Christentums war also nicht hermeneutisch, nicht theoretisch, sondern ereignishaft, d.h. trat aus dem Entschluss hervor, dass das Subjekt fortan alles aus der Perspektive dieses Ereignisses sieht und versteht, alles aus der Treue zu ihm tut.

Der christliche Diskurs ist also vollkommen neu, folgert Badiou, er unterscheidet sich vom hebräischen und zugleich vom griechischen Diskurs, da er einen „Eingriff in die Geschichte“ markiert. Mit dem Fleischwerden wird die Geschichte nicht mehr von einer transzendenten Kalkulation gesteuert, sondern sie entzweit sich.⁷ Das Christentum ist der Diskurs des Sohnes, seine einzige Botschaft sei der Sieg über den Tod, der sich *hic et nunc* in unserer Auferstehung ereignet. Während die psychoanalytische Philosophie Slavoj Žižeks auf die Monstrosität des Kreuzestods fokussiert, ist der wahre Moment des Ereignisses für Badiou die Auferstehung Jesu, die als die einzige Kern-

⁵ Alain Badiou, *Das Sein und das Ereignis* (Zürich: Diaphanes 2016, Franz. Orig. 1988), 21. Meditation.

⁶ Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus* (München: Diaphanes 2002), 36.

⁷ Badiou, *Paulus*, 67.

aussage in der Verkündigung des Apostels betrachtet wird. Es ist auffällig, wie wenig Badiou auf den Kreuzestod Bezug nimmt, und wie emphatisch er seinen Blick auf die Auferstehung richtet. Man kann darin einen starken katholischen Akzent sehen, ich denke jedoch eher daran, dass er sich an der neutestamentlichen Idee des Lebens, des Lebens als *zoé* und nicht als *psyché* oder als *bios* festhält.⁸ Bereits in der Sprache des klassischen Griechentums bezeichnete *zoé* das strömende, unzerstörbare Leben, das die Mythologie in der dionysischen lebendigen Natur erkannte.⁹ Im *Neuen Testament* ist dieses Leben nicht nur erfüllt und durchglüht von göttlicher Intensität, sondern auch *hic et nunc aiónios*, ewiglich. Somit gilt der Apostel als universales Muster für den Übergang des Ereignisses in das Sein.

Was können jedoch solche biblischen Worte wie „Auferstehung“, oder „ewiges Leben“ in einem atheistischen Kontext bedeuten? Benutzt der Philosoph sie willkürlich metaphorisch? Es handelt sich sicherlich um eine Metapher, die aber ein gewaltiges Wunder bezeichnet: den Austritt des Menschen aus seinen sozialen, gesellschaftlichen, historischen, ja zeitlichen Bindungen, aus den Fesseln von Privilegien wie Reichtum, Klasse, Rasse oder Geschlecht. Badiou denkt das Christentum in seiner vergessenen Radikalität, wie es heute sicherlich nicht mehr ist. Heute spricht man in den Gemeinden nicht einmal metaphorisch von Auferstehung und vom ewigen Leben. Radikal wendet sich aber Badiou auch gegen solche poststrukturalistischen und dekonstruktiven Konzepte, für die das Subjekt selbst nichts mehr als leerer Begriff ist, und als nicht existent aufgefasst wird. Man denke nur an Baudrillards oder an Lyotards heftigen Angriff auf den metaphysischen Begriff des Subjekts, das sie für tot deklariert haben bzw. das sie es lediglich als „eine Position im Satz“ anerkannten.¹⁰ Badiou stellt sich gegen diese postmoderne Tendenz und besteht emphatisch nicht nur auf das Subjekt selbst, sondern auch auf seine fundamentalen konstitutiven Energie, die sich in seinem Beharren auf ein sehr fragiles Es-Ist-Geschehen, aus dem es geboren wurde.

Die Orientierung am Wahrheitsereignis der Auferstehung öffnet den Weg zum Universalen, das heißt zum Leben in der Wahrheit. Das ist ein Leben in der Liebe. Das neue Leben vollziehe sich nämlich in der Dreifältigkeit von „Glauben, Hoffnung und Liebe“, die von ihrer leeren Formelhaftigkeit befreit neu gedacht wird. Der Glaube sei demnach kein bloßer Zustand des Herzens (Paulus sei ja kein Mystiker gewesen), son-

⁸ Psyche ist das eingehauchte Leben, das durch Gott in den Menschen eingehaucht wurde: dies ist vergänglich, dies verlässt den Menschen mit dem Tod. Bios ist das, was die Römer auch *vita* nennen, die Erzählung eines Menschenlebens, was man vom Leben eines Einzelnen biographisch niederschreiben kann. Dzoé ist hingegen jenes unzerstörbare Leben, das der angekommene Messias seinen Jüngern verspricht.

⁹ Karl Kerényi: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (Stuttgart: Klett-Cotta 1998); Siehe außerdem die philosophische Interpretation des Zoe-Begriffs der Evangelien von F. Jullien. François Jullien: *Resources of Christianity* (Cambridge: Polity Press 2021).

¹⁰ Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien* (Berlin: Matthes & Seitz, 1991; Franz. Orig. 1983). Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit* (München: Fink 1987; Franz. Orig. 1983).

dern sei die Sache des Mundes, „das öffentliche Bekennen des Ereignisses“. ¹¹ Der bezeugte Glaube wäre jedoch ohne Liebe nicht mehr als unfruchtbarer Subjektivismus, da allein die Liebe verwirkliche die Einheit von Denken und Handeln in der Welt. „Die Liebe muß Gesetz werden, damit die Universalität, die der Wahrheit nach dem Ereignis eignet, sich beständig in die Welt einschreibt und die Subjekte auf den Weg des Lebens verpflichtet“. ¹² Ohne Liebe könne die Wahrheit des Christentums nie universal werden, seine Wahrheit könne nicht einen jeden ansprechen. Somit soll die wohl bekannte Passage des Ersten Briefes an die Korinther verkünden: Der Glaube ist die „Öffnung zum Wahren“, die Liebe ist die „universalisierende Wirksamkeit“ des Weges der Wahrheit, und die Hoffnung ist schließlich die „Maxime der Ausdauer“ in der Befolgung dieses Weges. ¹³

Die ereignisphilosophische Interpretation der Paulusbriefe führen also einerseits in die verdrängten Bereiche des christlichen Glaubens mitsamt seinen möglichen politischen Implikationen hinein. Inmitten der sich miteinander aggressiv konkurrierenden Partikularitäten habe die Demokratie die Idee der Freiheit verraten, da sie zwar die *Meinungsfreiheit* zu garantieren glaubte, aber die Freiheit für das Wahrheitsdeklarieren negierte. Außerdem nimmt man Badiou's Anspruch auf Universalismus kritisch auf. Alain Badiou entgeht aber nie dem Weg des Skandalösen, und das hat er wohl ebenfalls aus den Evangelien übernommen.

2. SLAVOJ ŽIŽEK: MONSTRÖSES CHRISTENTUM

Slavoj Žižek hat sich wie Badiou und Agamben jahrzehntelang mit dem Christentum auseinandergesetzt. Er betrachtet aber das Christentum als monströs, unheimlich und extrem herausfordernd, und trotzdem sieht er in ihm die einzige Hoffnung auf eine Gegenkraft angesichts der verheerenden Selbsterstörung des globalen Konsumkapitalismus. Žižek fragt: Gibt es überhaupt einen Mittel gegen jene Perversion, welche die Postmoderne auf die Welt brachte? Besitzt das Christentum noch die Energie, die Leidenschaft für das Ewige und für das Neue, um das Denken eines in Pessimismus, Gleichgültigkeit und Relativismus gesunkene Gesellschaft zu erneuern? Er betrachtet sich als einen Nicht-Gläubigen, der aber an die christliche Erfahrung selbst glaubt, er glaubt an deren enorme Wichtigkeit im jetzigen Zeitalter des globalen Konsumkapitalismus, und denkt über die christliche Erfahrung aus der Perspektive der lacanschen Psychoanalyse nach.

Žižek charakterisiert den postmodernen Zustand mit der Herrschaft der Perversion. In der spätkapitalistischen liberalen Gesellschaft wurde das Wort „Verboten“ aus dem Wörterbuch nicht nur gestrichen, sondern das Verbot selbst ist verboten geworden. In

¹¹ Badiou, *Paulus*, 164.

¹² Badiou, *Paulus*, 166.

¹³ Badiou, *Paulus*, 174.

der Welt der verbotenen Verbote gibt es aber dann überhaupt keine Schuld mehr. Wenn aber das Über-Ich die Schuld an sich annulliert, wird es selbst obszön und verlangt, all das zu tun und sogar zu genießen, was ansonsten zu verbieten ist. „Es ist deine Pflicht geworden, all deine Gelüste ohne Hemmungen zu befriedigen.“¹⁴

In dieser historischen Situation wird über die Weltreligionen festgestellt, sie seien alle auf der Ebene der Weisheitsliteratur und begnügten sich damit, den klugen Rat zu erteilen: Man müsse in den Freuden der Welt Maß halten oder man solle sie vermeiden. Auch die jüdische Religiosität biete mit dem Gesetz nicht mehr, als die Erkenntnis der Sünden. Žižek vergleicht das Judentum mit der Freudschen Psychoanalyse, die keine Befreiung von der traumatischen Vergangenheit verspricht, der Patient muss sich auch mit dessen Erkenntnis begnügen. „Hingegen offeriert das Christentum Christus als ein sterbliches und zeitliches Individuum und insistiert darauf, dass der Glaube an das zeitliche Ereignis der Fleischwerdung der einzige Weg zur ewigen Wahrheit und Rettung ist.“¹⁵

Nur das Christentum beansprucht, das Jetzt ereignishaft mit der Ewigkeit zu verbinden, deshalb ist es nur vom Christentum vorstellbar, dass durch es auch praktisch ein Ausweg aus der postmodernen psychischen Verfassung des Menschen gefunden wird. Das Freiheitsprinzip der Evangelien rechnet damit, „dass die Ewigkeit einen traumatischen Punkt besitzt, und deshalb das Objekt des Glaubens ein zeitliches Ereignis ist, und dieser fragile zeitliche Moment führt den Glaubenden zur ewigen Wahrheit“. Wenn Žižek über Trauma und Fragilität spricht, denkt er durchaus protestantisch. Er sieht den Erlöser in einer düsteren Welt, am Kreuz hängend, in seiner Agonie und mit den letzten Worten in seinem Mund: „Eli Eli, lama sabaktani“. Dieser Christus ist weniger mit Mose oder mit dem König David verwandt, sondern ein Hiob, dessen Leiden Gott in der Schwäche manifestierten. Der Kreuzestod wird aus der theologischen Vorstellung der Heilsökonomie gelöst, die Žižek für unakzeptabel hält und die ihm einen grausamen Gott vermittelt, der seinen geliebten Sohn aufopfern will. Anstatt dessen folgt der slowenische Philosoph der Idee der Entäußerung der Transzendenz, das heißt am Kreuz distanzieren sich Gott von sich selbst.¹⁶ Auf diese Dialektik Gottes baut Žižek seine Theologie der illusionslosen, nüchternen aber wahren Liebe, die sich in den furchtbaren vier Worten des Evangeliums am klarsten zum Ausdruck kommt: „Er ist Mensch geworden.“¹⁷

¹⁴ Slavoj Žižek, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen* (Berlin: Volk und Welt, 2000), 41.

¹⁵ Žižek, *Das fragile*, 124.

¹⁶ Vgl. Dominik Finkelde: *Slavoj Žižek zwischen Lacan und Hegel* (Wien–Berlin: Turia + Kant, 2009), 144.

¹⁷ John Milbank, Slavoj Žižek, *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* (Cambridge: MIT Press 2009), 25 f.

Im historischen Moment der nicht mehr aufhaltbaren Amoklauf der Menschheit in den Abgrund hofft Žižek auf die Christen, damit sie dieses Rasen mindestens noch bremsen können. Die Umkehr und das Sündenbekenntnis der Gläubigen versprechen in sich mehr als eine Wiederherstellung der kosmischen Ordnung. Das neue Leben, die neue Kreatur in Christus verspricht die Veränderung des Vergangenen, da die Metanoia ein solches zeitliches Ereignis ist, das für einen fragilen Moment mit der Ewigkeit eins ist, und deshalb deklariert, dass die Sündenvergebung das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, also das Ewige einbegreift und verändert. Ohne Gnade wäre aber unser Schicksal nicht veränderbar.¹⁸ Er beruft sich auf den Messianismus von Walter Benjamin, nach dem die revolutionäre Tat auch rückwärts, also der Vergangenheit eine Erlösung anbietet. Sogar die weltarme Eidechse Martin Heideggers¹⁹ vermag nur deshalb als eine Metapher für den Mangel funktionieren, weil sogar das Tier den Schmerz dieser Welt irgendwie miterlebt, den nur die Parusie des göttlichen Logos aufheben wird. Der humorvoll apokalyptische Philosoph behauptet somit, dass er an keinen säkularen Ausgang aus der totalen Krise des kapitalistischen Nihilismus mehr glauben kann. So vermag er nichts anderes vorzuschlagen als eine „radikale Heterodoxie“, ein radikales materielles Christentum, die an die Stelle orthodoxer Theologie treten solle.

3. GIORGIO AGAMBen: KOLLISION DER REICHE

Giorgio Agambens Denken war von Anfang an von seinem Interesse für die Rechtsphilosophie geprägt. Die rechtsphilosophische Perspektive hat sein fünfbändiges Hauptwerk *Homo Sacer* bestimmt und sie kennzeichnet auch seine neuesten Schriften zur Theologie des Bösen und vor allem sein schmales Buch, *Pilatus und Jesus* (2014),²⁰ in dem er die neutestamentliche Erzählung über die Verhaftung, Verurteilung und den Kreuzestod Jesu rechtsgeschichtlich auslegt. Die Kernaussage des Buches besteht darin, dass der juristische Prozess, der zum Tode Jesu führte, ein Schlüsselmoment der Menschheitsgeschichte sei, da es darüber entscheidet, ob sich der irdischen Geschichte ein eschatologischer Sinn zuschreiben läßt. Agamben interpretiert ausführlich jene Passagen des *Johannesevangeliums*, in denen vom Gerichtsverfahren erzählt wird, das Pilatus gegen Jesu führte (Joh 18,28–19,19). Der Philosoph stellt fest: obwohl das Verfahren dem römischen Recht entsprechend begann, nahm es in den Dialogen zwischen dem Statthalter und dem Sohn Gottes eine sonderbare Wende. Es ging dann nicht mehr darum, ob der Angeklagte schuldig oder unschuldig sei, sondern um eine Kollision zwischen der irdischen und der überirdischen Macht. Pilatus besaß ausreichend

¹⁸ Žižek, *Das fragile*, 124 f.

¹⁹ Hinweis auf Martin Heideggers *Einführung in die Metaphysik*.

²⁰ Giorgio Agamben, *Pilatus und Jesus* (Berlin: matthes & seitz, 2014).

rechtliche Mittel für das Freisprechen, aber auch für das Verurteilen Jesu, argumentiert Agamben, den Ausgang des Prozesses bestimmen aber jene Gespräche, in denen der Sohn Gottes über sein Reich, das nicht von hier sei, spricht, und sogar dem rechtlichen Vertreter des irdischen Reichs erklärt, dass er keine Macht besäße, wenn es ihm nicht „von oben“ gegeben wäre. In dieser klaren Gegensätzlichkeit und zugleich Verschränkung von irdischer und überirdischer Macht sieht Agamben den Grund, weshalb Pilatus im Prozess eigentlich kein Urteil fällt. Anstatt sein richterliches Amt zu gebrauchen, „liefert“ – παρέδωκεν – er den Gefangenen an den Sanhedrin „aus“. Der griechische Ausdruck für die „Auslieferung“ heiße Paradosis, das gleiche Wort also, das auch „Tradition“, „Überlieferung“ bedeutet, und somit weise es auf eine äußerste Ambivalenz hin. Die Auslieferung geschehe also im Sinne einer Tradition. „Der Repräsentant des irdischen Reichs wäre befugt“, setzt Agamben fort, „das Reich, das von nicht hier ist“, zu „richten“. Der Statthalter leitet ja eine solche Macht aus Jesu eigenen Worten ab, er nimmt aber das Angebot nicht an, weil er darin eben die Kluft zwischen einer fragilen Historizität und der Ewigkeit real erkennt.

Eine kritische Bezugnahme auf Dante Alighieris *De monarchia* (1312) gestaltet Agambens Argumentation. Dante zufolge soll die Verurteilung des Messias rechtmäßig gewesen sein, da sich in ihr der Einklang zwischen den zwei Reichen manifestiere, ihr Zusammenwirken an der Eschatologie der Geschichte.²¹ Diese später in der protestantischen Theologie besonders bevorzugte heilsökonomische Argumentation²² setzt Jesu Auslieferung zuerst beim Gott-Vater an, der seinen Sohn den bitteren Kelch austrinken lässt, dann mit Judas, der ihn verrät, und erst zuletzt käme Pilatus, der ihn an den Sanhedrin ausliefert, damit er am Kreuz getötet werden kann. Agamben bezweifelt hingegen, dass Pilatus bloß ein Werkzeug im Plan Gottes gewesen wäre. Seine durchaus realistische Gestalt und seine autonome Handlung widersetzen sich solcher Spekulation. Sollte folglich der Schlüssel für den Ausgang des Prozesses in der Kollision der zwei Reiche bestehen, dann tut sich der Konflikt zwischen Geschichte und Heilsgeschichte eben in diesem Ausgang des Prozesses auf. Jesus steht da als die Verkörperung von Gnade und Erlösung. Die Welt will aber keine Gnade und Erlösung, sie will „Gerechtigkeit“: „Denn die Welt will in ihrer Vergänglichkeit nicht Erlösung, sondern Gerechtigkeit. Und sie will sie eben deshalb, weil sie nicht erlöst werden möchte.“²³

Diese Schilderung des einsamen Erlösers am Ausgang des Prozesses kann uns Leser an den einsamen Christus aus Pier Paolo Pasolinis *Il Vangelo Secondo Matteo* (1964)

²¹ Dante argumentiert (in *De Monarchia* II, 12) mit dem sonderbaren Sachverhalt, dass im Prozess Jesu eine Strafe über einer solchen Person verhängt wird, der selbst die Gerichtsbarkeit des Strafens besitzt. „Hätte Christus nicht unter einem ordentlichen Richter gelitten, wäre seine Strafe keine Bestrafung“. Agamben, *Pilatus*, 52.

²² Man erwähne nur Karl Barths *Kirchliche Dogmatik*.

²³ Agamben, *Pilatus*, 61.

erinnern, in dem der junge Agamben die Rolle des Apostels Philippus spielte. Der ein halbes Jahrhundert später entstandener Essay projiziert diese kosmische Einsamkeit in das Drama der Erlösung hinein und blendet einen entscheidenden Bestandteil des juristischen Prozesses aus: Die Freilassung des mörderischen Räubers Barabbas, der anstatt Jesus freigelassen wurde und somit ihm eine Begnadigung erteilt wurde. Ihm, Barabbas wird ja statt Jesu juristisch Gnade erteilt. Dieser Akt der Begnadigung signalisiert aus doppeltem Aspekt das Ende des Gesetzes. Dem Mosaischen Gesetz zufolge kann ein solcher Bösewicht nicht unbestraft werden, und aus der Perspektive der Evangelien kommt das Skandalon des Kreuzes hinzu: anstatt Barabbas geht Jeshua ans Kreuz, um auch ihn von seinen Sünden zu befreien. Das juristische Urteil Gottes ist ebenfalls aufgehoben.

Der rechtsgeschichtliche Kommentar Agambens führt aber in eine ganz andere Richtung, zur Frage nach dem veränderten Verhältnis zwischen dem irdischen Reich und dem Reich Gottes, und somit zur Frage nach einem eschatologischen Sinn der Geschichte. Agamben nimmt Distanz zu einer Theologie, welche die profane Geschichte bedenkenlos theologisch legitimiert und die Kluft zwischen den Herrschaftsformen nicht wahrnehmen will. Deshalb schlägt er vor, anstatt einer eschatologischen, teleologisch verstandenen linearen Zeit von einer messianischen Zeit zu sprechen. In Hinblick auf das Trauma von Auschwitz zitiert er Walter Benjamins *Theologisch-politisches Fragment*: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis. Es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern nur einen religiösen Sinn.“²⁴

Agamben sieht in dieser dunklen Formulierung Benjamins das genaue Argument gegen jene Heilsökonomie, die eine inhärente Tätigkeit des Reiches Gottes in der Geschichte voraussetzt. Das Messianische hingegen rechnet mit dem Ende der Geschichte, das nicht als Endpunkt, sondern als eine Zeit vom Ende her zu denken sei, als eine Zeit, die der Apostel Paulus als eine Zeit, die bleibt, nannte (2Thess 2, 1–10). Eine solche Jetztzeit also, die uns als messianische Zeit die Unwirksamkeit des Gesetzes und die Illegitimität jeder Macht enthüllt,²⁵ die uns auffordert, unsere Wahl zu treffen, welchem Reich wir zugehören.

²⁴ Walter Benjamin, GS II, 203 f.

²⁵ Giorgio Agamben, *Das Geheimnis des Bösen* (Berlin: matthes & seitz, 2015), 52.

Allen drei Denkern dient die Botschaft der Evangelien als Denkmodell. Trotzdem sind sie von der enormen Wichtigkeit des Christentums in der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft überzeugt und setzen Hoffnungen auf es. Alain Badiou nimmt die Apostelschaft von Pauls in seiner hartnäckigen Verkündigung der Auferstehung Christi zum einzigartigen Muster jener Treue zum Ereignis, die das menschliche Tier zum ethischen Subjekt zu umformen vermag. Slavoj Žižek kennt keinen anderen Ausweg aus der Perversion der Postmoderne als die Neugeburt. Agamben sieht in der johanneischen Erzählung des juristischen Prozesses Christi einen Beweis dafür, dass die irdische und die ewige, unsichtbare Macht miteinander in Kollision stehen, dass sich folglich die Geschichte sich nicht heiligen lässt. Die ecclesia solle mit einem erneuerten Verständnis das Böse der Geschichte erkennen und ihre Entscheidung für die messianische Zeit treffen.

Imre HORVÁTH

**THE PARABLES OF JESUS: A HERMENEUTICAL CHALLENGE.
READER-ORIENTED APPROACHES IN THE 20TH CENTURY**

**I. INTRODUCTION
LITERARY STUDIES AND PARABLE EXEGESIS – A NEW HERMENEUTICAL
PERSPECTIVE?**

Is it possible to study biblical narratives by using the methodological base of literary theory? Can literary theory be interpreted as *ancillae theologiae*?

Raising this question demands a clear position even for exegetes whose historical approach occupied a central position in biblical text research for many years.

Narrative forms, which represent great importance in the biblical text units, got out of the specific *turris eburnea* position and became approachable from a fiction theory, and narratological point of view. Of course, texts that record the images of salvation history in a narrative (especially parables, similes, proverbs, and parables belonging to the meaning of *mašal*) were always the basic texts of exegetical thinking, but at the same time, following the perspective system of the Origenian and Augustinian tradition, the dominance of allegorical interpretation prevailed for a long time.

The meeting of literary studies and biblical texts can (also) be characterized by the convergence of paradigms, the phenomenon of paradigmatic shift, using the often-mentioned terms. The effect of the linguistic turn can be felt relatively clearly in connection with dogmatic questions and exegetical aspects. The process, which appeared prominently in the 1970s, opened new dimensions for the examination of religious statements. After initial reluctance, the theologians also validated the linguistic turn of the philosophy of religion in their thinking, contributing to the fact that nowadays a significant part of the writings on the philosophy of religion deals with the analysis of religious language. In this context, the interpretation of the appearance and rhetorical characteristics of the language in canonized texts is an obvious issue. The field in which a cooperative dialogue between philosophers, literary scholars, and theologians has developed is the field of theology of the word.

Of course, it cannot be our aim to provide a detailed overview of the research examining the relationship between literary studies and biblical exegesis, however, drawn in outlines, a few authors and methods must be mentioned. Our study aims to emphasize

the importance of recent parable research, and to present some reader-oriented approaches.

Theology has always used the paradigm of some fields of profane science, philosophy, and historical studies, and especially in the period of postmodernism the paradigm of literary studies.

In literary studies, the earlier, traditional methods – the biography and the historical background research methods – were replaced in the first half of the 20th century by promising trends like Russian formalism, French structuralism, and not least the Anglo-American New Criticism.

Theological recognitions were first inspired by Erich Auerbach's book entitled *Mimesis*, a demonstrative overview that focused on the narratives of biblical revelation through literary and biblical parallel analysis of texts.¹

In Amos Wilder's remarkable book (*Early Christian Rhetoric*) some of the significant biblical literary genres and modes were analyzed: the narrative, the parable, the image, symbol, and myth.²

Hans Frei's recognitions were equally important in hermeneutics, linguistics, or literary science, and had a great influence on narrative theology.³

Northrop Frye examines the Bible as the single most important influence in the imaginative tradition of Western art and literature. Frye rejects both the dogmatic and literal interpretations while celebrating the uniqueness of the Bible as distinct from all other epics and sacred texts. His highly original analysis shows the Bible as redeeming history with a visionary poetic perspective that complements science in the understanding of man's nature.⁴

Robert Alter and Frank Kermode focused attention on the literary strategies and the precise modes of expression through which biblical authors communicated their most profound convictions. Coming to the study of the Bible from literary studies, Alter in Hebrew Bible studies, and Kermode in New Testament studies, achieved wide recognition.⁵

From the last third of the 20th century new fields of study in the linguistic analysis of the parables can be summarized under the heading literary approaches, which established themselves, particularly during the linguistic turn in biblical exegesis. It is no longer the historical origin or the textual prehistory that is of central importance but

¹ Erich Auerbach, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern: Francke, 1946).

² Amos Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Cambridge: Harvard UP, 1964).

³ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale UP, 1974).

⁴ Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (Toronto: Toronto UP, 1982).

⁵ Robert Alter and Frank Kermode, eds. *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard UP, 1987).

rather the transmitted texts themselves. The hermeneutical principle here is that a parable can be appropriately understood if one understands its linguistic structure.

Several works that can be summarized under the label “the literary turn in parable studies” had a ground-breaking effect. Two examples are the studies of Robert Funk and Dan O. Via, which are also representative of the two main approaches and fields of study in the linguistic analysis of the parables. Robert Funk placed his central focus on metaphoricality, Dan O. Via emphasized the narrativity of the parables from a structuralist perspective.⁶

The analysis of narrative passages and the examination of the figurative nature of the canonized texts marked the beginning of the dialogue between literary studies and theological exegesis.

“The parables offer an excellent workshop of examples” in which hermeneutics can be studied – states Anthony Thiselton.⁷

It can be said with some simplification that the synoptic *parables* and *paroimia* (the technical term for figurative language utilized in the Gospel of John) can be understood from a historical perspective as well as from a text-based, literary perspective.⁸ The parable interpretation of the past half century can be understood within a framework including these perspectives.

In a historical perspective, the issue cannot be the reconstruction of the authentic words of Jesus and a postulated path of transmission. Nevertheless, we ask historical questions when we look socio-historically for the “reality” from which the metaphor of the parable draws its imagery.

The literary dimension comes to the fore to the extent that an exact narrative analysis of the texts is called for. In such an analysis, the examination of the plot structure, the characters, time and space, and the focalization reveals important insights into the way of recounting New Testament parables.

⁶ Robert Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology* (New York: Harper and Row, 1966); Dan. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu: Ihre literarische und existentielle Dimension* (München: Kaiser, 1970); See Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2015), 31.

⁷ Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 35.

⁸ Cf. “The technical term for figurative language utilized in John, namely *παροιμία*, is traditionally very similar to the term *παραβολή* – in some instances the terms are used synonymously. The clear and simple sayings concerning the ‘grain of wheat’ (Jn 12.24), the ‘woman in labour’ (Jn 16.21), or the Shepherd who leads out his sheep (Jn 10.1–5), [...] simply cannot be characterized as allegories; rather, they arise out of the everyday experiences of agrarian life in Galilee. Conversely, the conception of ‘nontheological’ parables in the Synoptics must be questioned, since key terms and themes such as vineyard, shepherd, or harvest had already previously been imbued with theological meanings in Jewish traditions.” Ruben Zimmermann, “Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 (2011): 245.

Parables have a “transferred” or literally metaphoric meaning. The transferred meaning, highlighted in the preceding section, suggests metaphor as a model for understanding the nature and function of the gospel parables in their narrative contexts.⁹

Thus, we may ask how a metaphor is to be recognized, and how it functions. Interpreters are looking for signals in the text indicating a transfer of meaning and the manner in which interaction between the two semantic fields is brought together within the metaphoric text. In order to protect the text from purely ideological agendas and prematurely articulated appropriations, its literary form, and aesthetic structure should first be examined and described.

Parables are not regarded as poetic “autonomous works of art” that can be understood in pure isolation. Reading a particular text within the context of the macro text is also an important aspect of literary analysis. The aim of the parables is, however, to instigate the process of understanding. Historical and literary aspects should not be investigated for their own sake; instead they ultimately serve to attain a deeper understanding.

2. THE PARABLE AS TEXT

It can be declared without exaggeration that the parables of Jesus are among the best-known and most influential stories in the history of narratives.

The parabolic mode of communication was central to Jesus’ teaching¹⁰, however, understanding of these texts was widely divergent in early Christianity. Even the earliest Christian texts share this assessment as one finds Gospel accounts relating that those listening to Jesus’ teaching did not understand the parables.

“And he said to them, ‘Do you not understand this parable? Then how will you understand all the parables?’” (Mk 4:13)

“Jesus used this figure of speech with them, but they did not understand what he was saying to them.” (Jn 10:6)

The disciples themselves had to ask Jesus, “Explain to us the parable ...!” (Mt 13:36 cf. Mk 4:10), which is to say that even they did not, or not immediately, understand the parables.

⁹ Cf. Ruben Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium: Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10.*, WUNT 171. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 7–28; and Ruben Zimmermann, “Paradigmen einer metaphorischen Christologie”, in Jörg Frey – Jan Rohls – Ruben Zimmermann Hrsg., *Metaphorik und Christologie*, TBT 120. (Berlin – New York: W. de Gruyter, 2003), 1–34.

¹⁰ “Jesus spoke all these things to the crowd in parables; he did not say anything to them without using a parable.” (Mt 13:34; Mk 4:34). The Biblical passages are quoted according to the *NRSV: Catholic Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2015). Cf. David Wenham, *The Parables of Jesus: Pictures of Revolution* (London: Hodder and Stoughton, 1989), 244; Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus*, 3–4.

Studying the parables of Jesus is a hermeneutical challenge with regard to meaning. There is a growing tendency among New Testament scholars to recognize that it is not possible to narrow down the meaning of parable narratives to a single interpretation. There is a variety of appropriate or possible interpretations, which is also seen in New Testament text units when one parable is narrated in different contexts within two or three Gospels. We can think of the well-known and inspiring chapters of the parable of the *Mustard Seed*, the *Budding Fig-Tree*, the *Wicked Tenants*, the *Wise and Foolish Use of Talents*, or the *Sower and Seed* (with explanation).¹¹

Studying the parables of Jesus is a challenge with regard to the texts themselves. Most of these typical passages are metaphoric texts that cannot be transformed into one single message and to a univocal meaning. Understanding parables is not simple or uncontroversial. This is true of the longer, more complex parables as well as of the shorter miniature narratives that were formerly called metaphoric sayings or similitudes.

The enigmatic character of parable speech is expressed by the term *παραβολή*, the predominant term with which the genre is identified in the New Testament since its traditional-historical derivation from the Hebrew *משל* suggests precisely this essential enigmatic character.¹²

Studying the parables of Jesus is a challenge with regard to methodology. There are many ways to approach these texts.

We can distinguish methods of historical-critical exegesis (form criticism, redaction criticism), literary methods (narrative criticism, study of metaphor), as well as methods oriented to the readers' contemporary context (feminist exegesis, liberation theology, or reader-oriented criticism). Each of these methods has value, and each of them offers an important perspective.

The dominance of historical-critical questions in the exegesis of the past several centuries has allowed the historical approach to occupy a central position in parable research for many years. Parable scholarship was also closely connected to the question of the historical Jesus.

Charles H. Dodd emphasized that parables must be linked to a concrete circumstance in the life of Jesus.

"Thus we should expect the parables to bear upon the actual and critical situation in which Jesus and His hearers stood [...] The task of the interpreter of the parables is to find out [...] the setting of a parable in the situation contemplated by the Gospels, and hence the application which would suggest itself to one who stood in that situation."¹³

¹¹ Mt 13:31–32; Mk 4:30–32; Lk 13:18–19; Mt 24:32–35; Mk 13:28–31; Lk 21:29–33; Mt 21:33–46; Mk 12:1–12; Lk 20:9–19; Mt 25: 14–30; Mk 13:34; Lk 19:11–27; Mt 13:1–9 (13:10–23); Mk 4:1–9 (4:10–20); Lk 8:4–8 (8:9–18).

¹² E.g. "O mortal, propound a riddle, and speak an allegory to the house of Israel." (Ezek 17:2); "[...] to understand a proverb and a figure, the words of the wise and their riddles." (Prov 1:6)

¹³ Charles Harold Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Glasgow: Collins, 1961), 23.

It is no longer the historical origin or the textual prehistory that is of central importance but rather the transmitted texts themselves. The hermeneutical principle here is that a parable can be appropriately understood if one understands its linguistic structure. Several works that can be summarized under the label “the literary turn in parable studies” had a ground-breaking effect.

The parables of Jesus draw the reader into their narrated world by means of their narrative style, their proximity to reality, and in particular, their figurativeness. Parables need a reader in order to be interpreted and understood. The meaning of a parable cannot simply be captured absolutely in and of itself. Instead, parables require the process of reading, the reception.

The discoveries and positions of scholarship in hermeneutics and literary theory in the area of reader-response criticism are very applicable to parable texts.

Over the long history of Bible interpretation, there has been a balance of different approaches, and the present situation and questions posed by the readers have always played an important role in approaching the texts. In addition to this hermeneutical necessity, there is also a literary necessity for polyvalent interpretation.

In metaphoric texts images possess an open dynamics of meaning. Thus, the necessity for polyvalent interpretation genuinely corresponds to the form of metaphoric texts, and in particular to that of parables if the intention is to take their linguistic form seriously.

How does reader orientation work in the case of parables? How are the recipients involved in the hermeneutical process?

3. THE GENRE *PARABLE* AND ITS CHARACTERISTICS

The parables of Jesus (in their written form) are fictional texts that have a narrative frame and poetic style and that use literary devices. Among the many sayings of the synoptic tradition, those which best embody the speech of Jesus there are more than forty parables attributed to him. These parables range from short narratives to full-blown dramatic stories.

The question of understanding parable texts leads to the fundamental issue of biblical hermeneutics. The different methods of studying and interpreting the synoptic parables are in connection with the definition of the genre of parable, though no definition of parables is broad enough to cover all the forms.

In its original sense parable is not a fixed literary form. In the Greek translation of the Septuagint *παραβολή* translates the Hebrew *מִשְׁל*. Though the etymology of the term is uncertain, the term is used to describe a wide variety of literary forms, such as proverbs (1Sam 10:12; Prov 1:1, 6; 10:1; 26:7–9), riddles (Judg 14:10–18), taunt

songs (Mic 2:4; Hab 2:6), allegories (Isa 5:1–7; Ezek 17:3–24), and, in the intertestamental literature, long revelatory discourses (1 Enoch 39–71).¹⁴

The synoptic parables can be characterized by the same variety, where παραβολή can mean proverb (Lk 4:23), wisdom saying (Lk 5:36–39), allegory (Mk 12:1–11; Mt 22:1–14), or narrative pericope (Mk 12:1–12; Lk 20:9–19; Mt 25: 14–30; Mk 13:34; Lk 19:11–27; Mt 13:1–9; Mk 4:1–9; Lk 8:4–8).

Without any need for completeness, some definitions of the genre can be mentioned.

Among the canon of those authors who are indispensable for study of the parables, Charles Harold Dodd offered a comprehensive and adequate definition of the New Testament parables. He states “parables are the natural expression of a mind that sees truth in concrete pictures rather than conceives it in abstractions”.

“At its simplest the parable is a metaphor or simile drawn from nature or common life, arresting the hearer by its vividness or strangeness, and leaving the mind in sufficient doubt about its precise application to tease it into active thought”.¹⁵

Thomas Manson suggested “A parable is a literary creation in narrative form designed either to portray a type of character for warning or example or to embody a principle of God’s governance of the world and men”.¹⁶

Eta Linnemann, influenced by the hermeneutics of Ernst Fuchs, understood the original setting of the parable as a conversation: “the parable [...] is a form of speech. [...] Its original setting is discussion, conversation.”¹⁷

In a communicative event, a process of interweaving takes place between the judgment of the parable narrator and that of the hearer, and this process brings with it the potential for deepened comprehension.

Madeleine Boucher views a parable as “a structure consisting of a tropical narrative, or a narrative having two levels of meaning – this structure functions as religious or ethical rhetorical speech”. Parables are in the realm of figurative or tropical language

¹⁴ Cf. John R. Donahue, *The Gospel in Parable* (Minneapolis: Fortress), 1990, 5; See Timothy Polk, “Paradigms, Parables, and Mēšālīm: On Reading the Māšāl in Scripture.” *CBQ* 45 (1983): 564–568; Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 23.

¹⁵ Charles Harold Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 15–16. The influence of Adolf Jülicher is an essential piece to understanding the history of parable interpretation. Otherwise, Jülicher thought parables are expanded similes, whereas allegories are expanded metaphors. He viewed simile and parable as literal speech which is easily understood, while metaphor and allegory are nonliteral, saying one thing and meaning another. He thought metaphor and allegory are indirect speech, hide, and need to be decoded, and he allowed no mingling of parable and allegory. Cf. Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu I–II*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1910), I, 115; Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent*, 21.

¹⁶ Thomas Manson, *The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Contents* (Cambridge: Cambridge UP, 1939), 65.

¹⁷ Eta Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* (London: SPCK Publishing, 1966), 27.

where communication takes place through images and the suggestive power of language rather than through literal and precise speech.¹⁸

Arland Hultgren defined parable as “a figure of speech in which a comparison is made between God’s kingdom, actions, or expectations and something in this world, real or imagined.”¹⁹

The parable can be seen as an expanded analogy used to convince and persuade. This is the way ancient Greeks also used the term, and it is sufficiently broad to cover the majority of the ways the Evangelists use the word. The logic of Jesus’ parables is proportional analogy. The English terms tenor and vehicle are used to explain how analogy functions. Tenor refers to the theme being compared, the item for which insight is sought, and vehicle refers to the pictorial image, the parable, the instrument by which insight is conveyed. An analogy explicitly or implicitly draws one or more points of resemblance. Analogy, on the other hand, by its very nature can easily become “allegorical.”²⁰

Regardless of the differences, the texts that are named παραβολή in the Synoptic Gospels, demonstrate unifying characteristics of a common genre, so the following definition can be used.

“A parable is a short narrative fictional text that is related in the narrated world to known reality but, by way of implicit or explicit transfer signals, makes it understood that the meaning of the narration must be differentiated from the literal words of the text. In its appeal structure, it challenges the reader to carry out a metaphoric transfer of meaning that is steered by co-text and context information.”²¹

4. READER-ORIENTED APPROACHES

In the 20th century, the insights primarily of phenomenological hermeneutics, such as those of Hans-Georg Gadamer, contradicted the postulation of an objective understanding and developed the intentional relationship between the recipient and the object of understanding.

“The scope for understanding can be limited neither by that which the author originally meant nor by the scope of the addressee for whom the text was originally written.”²²

The literary critic Peter Szondi praised the ambiguity in texts, as a structural element:

¹⁸ Madeleine Boucher, *The Parables* (Wilmington: Glazier, 1981), 25. See Madeleine Boucher, *The Mysterious Parables: A Literary Study* (Washington: Catholic Biblical Association, 1977), 11–25.

¹⁹ Arland Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 3.

²⁰ See Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent*, 23–24.

²¹ Rüdiger Zymner, “Art. Pabel”, *HWR VI*. (2003): 502–514. See Ruben Zimmermann, “How to Understand the Parables of Jesus: A Paradigm Shift in Parable Exegesis”, *Acta Theologica* (2009:1): 170.

²² See Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 398.

“Ambiguity is neither a defect nor simply a stylistic device, it is the structure of the poetic text.”²³

There has been a growing interest in the last decades, within the field of hermeneutics, on the significance and identity of the reader and his (her) interaction with the text. As the focus shifted from the author to the text and eventually to the reader, important hermeneutical discussions have emerged: with a strong impact on biblical interpretation.

Is it possible to reconcile – at least to a certain point – the modern trends in hermeneutics (particularly various types of reader response criticism) and how a Christian regards and reads the Bible?

For most of the human ‘interpretive’ history, the reading of a text involved almost implicitly the challenge of understanding the mind of the author in the complex network of words, phrases, and concepts the author used. This has been in fact a reflection of our basic understanding of language as a means of communication.

With the radical changes that took place during the last two centuries in the field of science, philosophy (particularly epistemology) and linguistics, the primacy of ‘authorial’ intention has ceased to be as implicit as it was before.

During the 1940s and 1950s, the position of the author came to be questioned by some literary critics. Gradually, a movement took shape that emphasized the “text’s verbal form” and pleaded for the autonomy of the text. For the supporters of this view, the concern for the author “leads to intentional fallacy”, while “questions about the reader lead to the affective fallacy”.²⁴

To avoid both of these fallacies, New Criticism (as the movement came to be known) made the text to be the governing principle in reading. For New Criticism, interpretation begins with the text and deals exclusively with the reality of the text. The whole pursuit for meaning has to do with understanding the significance of the words in their context. In the interpretive process, the author is cut off from the text and the reader is subjected to the text. But the text proved to be a fragile ‘point terminus’ in hermeneutics. As the movement developed in different directions, it became clearer that in interpretation the text cannot exist by itself. Without an author to determine and control the interpretation, the text has to be subjected to other constraints; otherwise, meaning would have so many possibilities, that it could hardly be called meaning of a text.

Structuralist Criticism continues the agenda of New Criticism, refusing to accept that the author’s intention has anything to do with the meaning of the text. The move-

²³ Peter Szondi, *On Textual Understanding and Other Essays* (Manchester: Manchester UP, 1986), 161.

²⁴ Kevin J. Vanhoozer, “A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of ‘Aesthetic’ Theology”, *Trinity Journal* 8 (NS/1987): 43.

ment could be described as “a belief in the non-referential character of literature; a concern for literary form, shape, and genre”. The structuralist view makes the author to be “overshadowed by the literary codes that are held to be real determiners of meaning”. The text is the master of its own interpretation, as in the New Criticism. But the structuralists go further and speak about finding the meaning of the text by paying attention to cultural ‘codes’ and rules embedded in the text: “The unconscious constraints of linguistic convention, not the author’s conscious intent, are the real determiners of meaning.” These codes are different from one text to another and especially from one type of literature to another. Therefore, in the interpretive process, an important task is to accurately recognize the type of literature that a certain text belongs to and implicitly to acknowledge its appropriate ‘literary code’. Such an approach changes dramatically our way of reading and our ‘search’ in the text. The text is no longer seen as bearing the mark of its author, but rather as using ‘cultural conventions’ through which it “makes sense.” Either referring to the text or to the structures enclosed in it, New Criticism and Structuralist Criticism have a large common ground: the emphasis on the text along with the rejection of any ‘authorial’ claim in the quest for meaning. The text is completely cut off from the author and it has to be interpreted accordingly. Beginning with New Criticism in the 1940s and continuing through structuralism in the 1960s, literary critics have attempted to find a principle for determinate meaning based on the text alone, considered as an entity autonomous from its author.²⁵

While the main trend in literary criticism was to separate the interpretation from the author, there has been at least one ‘voice’ that sought to preserve the role of the author in interpretation. Eric Hirsch tried to reconcile the traditional concern for the author’s intention and the new emphasis on the text.

Hirsch (contrary to the perspective of most of his fellow contemporaries) argued for the author’s intent as foundational for the text’s meaning. In his view, “a text means what its author meant” and the author’s intention is the only principle that could govern the interpretive process. According to Hirsch “the meaning of a text is determined by virtue of its being grounded in the author’s intent. This intention is a matter of the author’s consciousness, and as an object of consciousness it may be reproduced”.²⁶

The difference that Hirsch made between meaning (defined as the author’s intention) and significance (the effect of the text upon the readers) showed that another concern was gradually becoming predominant: the reader. The text-oriented theories were closing the text into itself in such a way that there was no place for the reader in

²⁵ Kevin J. Vanhoozer, “A Lamp in the Labyrinth”, 44. See Kevin J. Vanhoozer, “The Reader in New Testament Interpretation”, in Joel B. Green, ed. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 304.

²⁶ Eric D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale UP, 1967), 1.

the interpretive process. The emphasis on the reader has resulted not only as a reaction to previous hermeneutical theories, but also as an effect of the discussions in culture and politics regarding human identity and the different ways in which each type of community relates to reality. The interpretive theories resulting from this approach take the attention away from the meaning of the text concerning its author and its context, and place the reader in the center of the hermeneutical process.

In its general form, reader-response criticism is defined therefore as a “theory of interpretation that asserts that the meaning of a text does not lie in the author’s intended message but in the thoughts and feelings of readers as they encounter the text”, investigating “how the reader responds to a text”.²⁷

Wolfgang Iser speaks about ‘gaps’ that exist in the text and that are filled by the reader in the interpretive process. Therefore, reading is defined as “filling in the blanks” and “making connections”. Without being filled, these ‘gaps’ in the textual meaning “remain only potential rather than actual”. In Iser’s words, “the text only takes on life when it is realized [...] The convergence of text and reader bring the literary work into existence”.²⁸

Due to the examination of biblical texts and the application of the methods of literary studies Paul Ricoeur’s oeuvre is of decisive importance.

As Frei in his exegesis, so Ricoeur in his theory affirms the text’s referent as inseparable both from its plot and from its reader response.

For Ricoeur, this response is a concrete, pragmatic one; it is marked by faithfulness to God and solidarity with the poor and dispossessed. It demands total commitment,

²⁷ According to the radical view of reader response, the reader is the absolute and unique source for meaning, creating it in the act of reading. “The reader determines what to make of the text” and his or her interests “drive the process of interpretation”. The interpretation is no longer a response to the text: it becomes a reaction, and even a reaction against the text: “we could speak of reader rejection rather than reader-reception of the text”. For neo-pragmatists as Richard Rorty, the main concern is not the meaning of a text, but rather its uses. There is not a ‘right’ reading, but rather there are readings that are more useful and interesting than others. See Richard Rorty, “Texts and Lumps”, *New Literary History* 17 (1985): 1–16. Besides neopragmatism, a dominant view in radical reader response is represented by Roland Barthes. With Barthes, the classical distinction between author and reader is surpassed, because he “proclaims both the death of the Author [...] and the birth of the Reader”. When the reader_response hermeneutics proclaims “the death of the Author”, the question is whether the status of the ‘reader’ himself or herself is not affected. Without an author to relate to, in front of a text that has no intrinsic meaning, the reader becomes eventually the creator of meaning and the actual ‘writer’ of the text. See Roland Barthes, “The Death of the Author”, in *Image, Music, Text* (London: Fontana, 1977), 142–148; Kevin J. Vanhoozer, “The Reader in New Testament Interpretation”, 304. Cf. Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story* (Oxford: Blackwell, 2006), 107–111.

²⁸ Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1974), 274–275.

for the biblical story overturns, dislocates, our “anthropocentric project of making a whole of our lives, a project which St Paul identifies with the act of self-glorification”²⁹

Ricoeur’s work provides a hermeneutical theory appropriate to a narrative interpretation of the Synoptic Gospel’s realistic stories. His literary principle of narrative meaning construes texts and readers as co-constitutive. Texts have meaning only to the extent that they have readers for whom they are meaningful. Readers, in turn, come to understand themselves only to the extent that they take the detour through the cultural texts of which they are a part.

His philosophical theory of textual truth and reference holds that these stories do not refer to themselves. They refer to a possible world opened up between the text and the reader. This world is inseparable from the text’s depiction of agents and events; it arises only in the story’s rendering of character and action. But it is also always possible for someone; it is in part the result of a reader’s imaginative response. When it comes to actual exegesis, the new theory does seem to encourage a slightly different way of reading the gospel. Ricoeur emphasizes the text’s testimony to the parabolic nature of the kingdom of God, Frei the text’s testimony to the parabolic nature of the kingdom of Jesus Christ.

For Ricoeur, the text not only has a meaning generally available to all, it also makes an intelligible, debatable truth claim. This claim, in part, is that we are not autonomous beings; we are fundamentally dependent upon each other and ultimately upon “God, the name of the unnameable”.³⁰

Paul Ricoeur not only thinks that the stories make truth claims, but he believes that they challenge the way modern philosophers think and talk about truth. In being willing to say what he means by ‘true’ here, he lends credence to the idea that the biblical narratives make genuine, public, perhaps even revolutionary claims about what is the case.

Iser and Ricoeur share the same concern for the role of the text as imposing, if not the content of interpretation, at least its limits. For both of them, reading remains an interaction between two sides, in which each side acknowledges the presence or the potential presence of the other. Their reader is free to interpret and search for meaning, but in doing so, the reader has to relate himself or herself to the text’s world. However, later reader-response theories discredited the text and build their entire hermeneutical edifice on the reader and on the history of readings.³¹

²⁹ Paul Ricoeur, “Biblical Hermeneutics”, *Semeia* 4 (1975). 125.

³⁰ Paul Ricoeur, “Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation”, *HTHR* 70 (1977), 26.

³¹ Cf. Paul Ricoeur, *Time and Narrative [Temps et Récit]* 1. (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 113–117.

Reader-response criticism emphasizes the role played by “interpretive communities” in governing the interpretation of a certain text. A reader will always be a part of a “reading community” that has its own history, tradition, values, and methods in interpretation.

Referring particularly to the Christian community and the Bible, this form of reader-response criticism helps the interpreter to understand the various ‘driving forces’ in interpretation; but in the meantime, it remains subjective and pluralistic.

At the core of the Christian belief is the fact that Christ Jesus is not merely our truth, but *the Truth*. A reader will always be influenced by the community to which – consciously or not – he or she belongs. His or her reading will be either along with the community’s interpretation (“obedient reading”) or against it (“revolutionary reading”). But the approach of a Christian reader to the Bible transcends such a status. A Christian reader of the Bible will not interpret *for* believing but rather interpret *while* believing. Moreover, the reader who belongs to a Christian community would see the community (the Church) as a place for both worship and interpretation, where each of these ‘acts’ is done in the light of the other. For the believer, reading is an act of worship, as the reader stands in front of God’s revelation expressed in human words.

BIBLIOGRAPHY

- Barthes, Roland. “The Death of the Author”, in *Image, Music, Text*. London: Fontana, 1977, 142–148.
- Boucher, Madeleine. *The Parables*. Wilmington: Glazier, 1981.
- Donahue, John R. *The Gospel in Parable*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Hirsch, Eric D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale UP, 1967.
- Hultgren, Arland. *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Iser, Wolfgang. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: John Hopkins UP, 1974.
- . *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: John Hopkins UP, 1978.
- Jülicher, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu I–II*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1910 [Reprint ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963].
- Linnemann, Eta. *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. London: SPCK Publishing, 1966.
- Manson, Thomas. *The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Contents*, Cambridge: Cambridge UP, 1939.
- Ricoeur, Paul. “Biblical Hermeneutics”. *Semeia* 4 (1975): 29–148.
- . “Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation”. *HTbR* 70 (1977): 1–37.
- . *Time and Narrative [Temps et Récit] 1*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Rorty, Richard. “Texts and Lumps”. *New Literary History* 17 (1985): 1–16.

- Snodgrass, Klyne R. *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*. Oxford: Blackwell, 2006.
- Szondi, Peter. *On Textual Understanding and Other Essays*. Manchester: Manchester UP, 1986.
- Thiselton, Anthony C. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Vanhoozer, Kevin J. "A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology". *Trinity Journal* 8 (NS/1987): 25–56.
- —. "The Reader in New Testament Interpretation", in Joel B. Green ed. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 301–328.
- Wenham, David. *The Parables of Jesus: Pictures of Revolution*. London: Hodder and Stoughton, 1989.
- Zimmermann, Ruben. „Paradigmen einer metaphorischen Christologie“, in Jörg Frey – Jan Rohls – Ruben Zimmermann eds. *Metaphorik und Christologie*. TBT 120. Berlin – New York: W. de Gruyter, 2003, 1–34.
- —. *Christologie der Bilder im Johannesevangelium: Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10.*, WUNT 171. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- —. "How to Understand the Parables of Jesus: A Paradigm Shift in Parable Exegesis", *Acta Theologica* (2009:1): 157–182.
- —. "Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 (2011): 243–276.
- —. *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*. Minneapolis: Fortress, 2015.
- Zymner, Rüdiger. "Art. Parabel", *HWR VI*. (2003): 502–514.

Márton HOVÁNYI

AMERICAN DECONSTRUCTION AS THEOLOGY

The idea of this study originated from a conversation that took into account the possibilities of supplementation of a major book on Biblical hermeneutics presented in 2022 at the 33rd International Biblical Conference.¹ The volume edited by Oda Wischmeyer, has already been published in Hungarian, does not dedicate a separate, elaborate chapter for a possible way of interpretation spreading at the end of the 20th century primarily from North America, signified by the word ‘deconstruction’, and leaving a permanent trace on theology.² When I am writing now that “I would like to write about deconstruction”, I inevitably feel a temptation – not in the theological sense of the word – to cease the well-known binary opposition of external and internal by talking about deconstruction in the language of deconstruction. This is impossible, however, because deconstruction itself denies the existence of such a separate discourse. We do not hasten to conclude that by stating as much, we have already arrived at the field of aporia, where the abolishment of statements about their own existence leads to the classical questions of *being*, *writing* and *claiming*. Yet, how nice it would be to say without irony that this study first wishes to historically reconstruct the establishment of American deconstruction, and then will systematically show what deconstruction contains for theology as potential with the help of an example.

Richard Rorty began his summary of deconstruction in the eighth volume of *The Cambridge History of Literary Criticism* by giving three proper names: Jacques Derrida, Michel Foucault and Paul de Man.³ Considering the three of them, he attributed the political path and later the path of Cultural Studies to Foucault, the philosophical path to Derrida and the one considered to be literary from the start to de Man. From a European aspect, this approach, especially Foucault’s role may seem surprising, but Rorty was aware of this. Nevertheless, there is a consensus in the historical works researching the literary theory of the recent past that the American appearance of deconstruction connects to two institutions in any case: Johns Hopkins University and

¹ *A bibliai hermeneutikák kézikönyve. Órigenésztől napjainkig*, (BHK) ed. Oda Wischmeyer-György Benyik (Szeged: Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2022).

² A short outline on deconstruction is included in the book by Arie W. Zwiep, see BHK, 1044–1045.

³ Richard RORTY, *Deconstruction in The Cambridge History of Literary Criticism. From Formalism to Poststructuralism. Vol. VIII.*, ed. Raman SELDEN (Cambridge–New York: CUP), 166–167.

Yale University. The famous conference on structuralism was held in the former in 1966, when Derrida presented his criticism proposing post-structuralism, among others. Leaving Hopkins, Paul de Man and J. Hillis Miller joined Harold Bloom and Geoffrey Hartman already teaching at Yale after this conference. The Yale School thus formed was composed of Derrida regularly appearing as a guest lecturer in the 1970s and of the students of the four American leading professors.⁴ The originally closed circle of theoreticians at Yale School active until the middle of the 1980s started to spread with a vengeance when Derrida's first books were published in English.⁵ Ten years later, in its golden age, deconstruction was also referred to as 'New New Criticism' at least for three reasons: New Criticism also started at the university of Elm City; it was also characterized by close reading; and it also fascinated the whole continent as deconstruction had done in the 1980s. Vincent B. Leitch, who wrote an important introduction to deconstruction with the title *Deconstructive Criticism: An advanced introduction*, identified four phases in the course of spreading: 1) between 1968 and 1972, the American development of the theory, 2) between 1973 and 1977, the period of heated arguments about early texts, 3) between 1978 and 1982, the emergence of the American institution after the publication of translations of the significant works of Derrida, and in parallel, the publication of comprehensive introductions, and 4) deconstruction also affected other fields of science, for example, politics and presently our main concern, theology.⁶

According to Leitch's chronology, the connection between American theological discourse and deconstruction was first established by two books published in 1982: *Deconstructing Theology* by Mark C. Taylor and *Deconstruction and Theology* by Thomas J. J. Altizer. Although this double appearance in 1982 may seem iconic, in fact the process began earlier. For example, Mark C. Taylor started publishing studies on the topic from 1977, and his texts originally appearing in periodicals, together with a complementary study, came out as a volume in 1982 with the title *Deconstructing Theology*.⁷ His most influential work on deconstructive theology entitled *Erring. A Post-modern A/theology* was published only two years later by Chicago University Press. The publisher is important because it not only testifies the spreading of deconstruction far and wide, but also the paradigm shift to deconstruction that took place in literary studies laboriously perhaps, but smoothly in theology. Before describing this theology in detail, at the end of this schematic historical outline it is worth highlighting again the

⁴ For a review, see: *Rhetoric and Form: Deconstruction at Yale*, eds. Robert Con Davis and Ronald Schleifer (Norman: University of Oklahoma Press, 1985).

⁵ *Speech and Phenomena* 1973, *Of Grammatology* 1976, *Writing and Difference* 1978.

⁶ Vincent B. LEITCH, *American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties* (New York-Guildford-Surrey: Columbia University Press, 1988).

⁷ Mark C. TAYLOR, *Deconstructing Theology* (New York/NY: Crossroad Publishing Company, 1982; AAR Studies in Religion 28).

fact that the source of deconstructive theology in America was secular philosophy and literary studies. This is especially important if we think about what the mission examining biblical hermeneutics invites scholars to do. A general deconstructive theory, including an inevitable interpretation of the Bible, was originally inspired by literary theory and philosophy, thereby reversing the literary process of the Antiquity and the Middle Ages – as Wischmeyer's work also pointed out – when Biblical hermeneutics was the primary benchmark for every secular literary theory. It is also worth noting that there is good reason for a geographically based classification.⁸ The literary and, as a result, theological effect of deconstruction in North America was definitely much more significant than its philosophical effect in Europe. The influences were thus multiplied in North America and then returned to the European thinking. In other words, the connection of deconstruction to theology would have been much slower and less intense with merely the original philosophical influence in Europe, without the Anglo-Saxon detour.

What deconstruction actually means for theology is not really reflected by these affirmative statements, but much rather by the suspicious criticism against deconstruction. From the distance of almost half a century it seems that the feelings of suspicion and familiarity simultaneously inspired theology to turn towards deconstruction. The philosophical sources of deconstruction (e.g. Nietzsche and Husserl) could already have justified this attitude. Yet, it might even be more important that the instability that deconstruction constantly plays with during the reading of every text cannot be endured by any authentic text or interpretive audience without suspicion and anxiety for a long time. This is especially true for the interpretive gestures of the church that aim at final, closable and formable results concerning either Biblical or doctrinal questions. As a Catholic theologian I cannot resist touching upon the document entitled *The Interpretation of the Bible in the Church* published on the Ides of April 1993 by PBC as a suggestive instance. It is one of the most recent and comprehensive works of the Commission, which has close links to the Holy See, containing the Catholic enumeration of different biblical hermeneutics. The name of Martin Heidegger is mentioned five times, and Hans-Georg Gadamer twice, as representatives of 20th century philosophical hermeneutics, while Derrida and other thinkers related to deconstruction do not appear in the review of Pontifical Biblical Commission at all. It is hard to believe that by the time Derrida had already been to Hungary twice, in 1993 Rome did not notice the reading fever of deconstruction typical all over North America. Optimistically thinking, this blindness can be the sign of a somewhat cautious attitude.

⁸ Cf.: BHK, 7.

On the other hand, since theologians favor familiarity so much, as we can read at the end of Wischmeyer's publication about John D. Caputo, they fervently strive to "recognize" the postmodern counterpart of theology in deconstruction. It is not surprising that Caputo engaged in a serious debate with Martin Hägglund, Chair of Yale Department of Comparative Literature in the 2010s. The two authors are somewhat typically competing for the trophy of "who understands Derrida better", while they are searching for deconstruction among the possibilities of a new atheism as negative theology. Derrida dedicated subtle essays to the questions of negative theology indeed, but he never claimed that apophasis could be identified with deconstruction.⁹ Having described theologians' search for familiarity on the one hand and their rejection full of fear lasting until today on the other, let us displace the exploration of causes by a turn to how the reading of a specific biblical expression may become deconstructive theology.

For this, I would like to recall three sentence beginnings by Jesus; each of them was written by Luke. Let us focus on a single word with the meaning of truth in the Greek original of the well-known sentence beginnings. We may notice how the adverbial expression ἀληθῶς organizes the main sentence in the Gospel according to Luke:

Luke 9:27 (Nestle Greek NT, 2005)

λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

But I tell you truly, there are some standing here who will not taste death before they see the kingdom of God.

Luke 12:44 (Nestle Greek NT, 2005)

ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.

Truly, I say to you, he will set him over all his possessions.

Luke 21:3 (Nestle Greek NT, 2005)

Καὶ εἶπεν ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν·
And he said, Truly I tell you, this poor widow has put in more than all of them;

Why are these passages interesting? First, using the terminology of deconstruction, we may find displacement in them. The typical Hebrew version of the expression "truly", functioning rhetorically as testimony, would be אָמֵן // ἀμήν // amen. Instead, we read the Greek ἀληθῶς expression, but not at the conventional place of the Hebrew Bible,

⁹ See *Deconstruction and Negative Theology*, eds. Harold Coward and Toby Foshay (Albany/NY: State University of New York, 1992).

which is traditionally the end of sentences or paragraphs.¹⁰ This rhetorical-structural substitution is such a chiasmus that has emphatic power. As if the teaching rhetoric of Jesus moved the traditional place of signature from the end of the contract to the beginning, upsetting the hierarchy between center and periphery. The presence of the adverbial ἀληθῶς may remind us of the centurion's confession at the death of Christ on the cross in the Gospel according to Matthew, since both the semantics and the modality of the words are identical (Matt 27:54).

It is also equally significant that the displacement thus created between 'amen' and ἀληθῶς plays with the expression ἀλήθεια essential for Heidegger and Derrida deconstructing him. It is well known that Heidegger uses the literal meaning of the word, which is "the state of not being hidden".¹¹ Thus, in Luke's narrative, Jesus pronounces his parables and statements summarizing his teachings in a way that he *does not hide* what could be hidden. However, this doubled disclosure is only available in writing, and not even in Jesus' native language, but in Luke's Greek. In the light of deconstruction, this makes it impossible for us to understand Jesus' sentences as final proclamations. The rhetoric thus suspended may lead us to the most liberating question: Could Jesus expressing himself as logos in his teaching have a fixed meaning? Hardly, according to deconstruction. This is why we need biblical hermeneutics.

¹⁰ However, in other passages the word 'amen' (ἀμήν) appears in Greek (e.g. Mt 5:18; Mk 3:28; Jn 1:51; Lk 23:43). It is not a coincidence that in the narratives of the gospels, Christ's unique word order by which he places the Hebrew amen to the beginning of the sentences as opposed to the syntax of the Old Testament conspicuously provokes us to consider the emphasized messages beginning with "I truly say" to be the core statements of his teachings. In addition to theological explanations, this is also the reason why the Seer of Patmos could call Jesus "the Amen" (ὁ ἀμήν), in the form of a noun with a determiner, in Revelation 3:14.

¹¹ Heidegger's *Being and Time* is essentially based on this idea.

Erik KORMOS

HERMENEUTICS IN THE LANGUAGE OF LITERATURE IN THEOLOGY

I. INTRODUCTION

The interpretation of the Bible as a metanarrative, and narrative criticism of parts of the Bible in general, divides the academic space between theologians vs. literary scholars. The main problem is that narrative interpretation wittingly and unwittingly violates dogmatic theses on inspiration.¹ This can be either verbal inspiration or the authors' thoughtful inspiration, with distortions in both directions.² With regard to verbal inspiration, since even single words are important, the restorative intent of biblical textual criticism loses its meaning, as synonyms or even antonyms of a single word become acceptable. In addition, in the case of thought inspiration, it is the additional commentary of the person conveying the narrative that becomes problematic: if the original writer is thought to have been inspired, it is easy to come to the conclusion that the intermediary's additions are equivalent to the biblical text.³ Hence, literary criticism deprives the text of the abstract and unintelligible fact of inspiration by not distinguishing between the commentary formed by religions and the text of the Bible as a traditional material of equal standing.⁴

Observing this trend, it is an interesting phenomenon that in the small church missionary milieu, among fundamentalists, the value of conservative interpretation based on traditional verbal inspiration is not increasing, but there is an increasing shift towards narrative interpretation of Scripture as religious interpretation.⁵ This is partly because the secularisation of communication caused by the media and unchurch has changed people's attitudes towards communication. People are no longer interested in scientific exploratory explanations but in the experiential and emotional background

¹ Dennis L. Stamps, "Rhetorical and Narratological Criticism" in Stanley E. Porter ed. *Handbook to Exegesis of the New Testament* (Boston – Leiden: Brill Academic Inc., 2002), 219–240.

² Charles Ryrie, *Basic Theology*, (Hungarian edition, Budapest: Egyetemi Nyomda, 1996), 93–98.

³ Eric Douglas, *Interpreting New Testament Narratives. Recovering the Author's Voice* (Leiden – Boston: Brill, 2018), 103–109.

⁴ Wolfgang Kemp, "Critical Terms for Art History" in Rober Nelson and Richard Schiff (ed.), *Narrativa. Studies* (Chicago – London: Chicago Press, 2003), 62–74.

⁵ Erik Kormos „Veszélyben a textus, támad a narratíva” in *Adventista Szemle*, 2020. XIII. 1, 43–60.

of a narrative.⁶ On the other hand, we observe a growing lack of demandingness in church practice: there is little incentive for priests and pastors to prepare regularly and exegetically, to base their preaching and teaching on the Word.⁷

The above trend is certainly an area of hermeneutics worth addressing. My short essay opens the door to what might be a direction of hermeneutical possibilities: the interpretation of original biblical texts as narratives that preserve and do not violate our views on inspiration, whatever dogmatic camp we belong to, from verbal inspiration to the more liberal thought inspiration.

2. A POSSIBLE FRAMEWORKS FOR NARRATIVE HERMENEUTICS WITHIN THEOLOGY

Without further explanation, the definition of “within theology” is taken to mean that trends that insist on the inspiration of God’s Word are theological hermeneutics. We cannot depart from this point, even if we apply the hermeneutical specificities of the literary genre.⁸

Literary theory divides texts into two broad categories: 1) expository and 2) narrative texts.⁹

Expository texts have the characteristic of merely informing about something. They can be objective (German termin: geschichtliches) or subjective (historisch) accounts,¹⁰ but their main feature is that they do not indirectly convey a message. Allusions, intertextual and hypertextual relations are not characteristic of these texts.¹¹ They do not need to be homogeneous textual sources, they may feed from common sources together with another homogeneous source, but they do not convey a conceptual meaning. The most striking example in biblical studies is the quest-for-historical-Jesus study: if

⁶ Luc Herman and Bart Vervaeck, *Handbook of Narrative Analysis* (Lincoln – London: University of Nebraska Press, 2005), 1–9.

⁷ William Chris Hobgood, *The Once and Future Pastor. The Changing Rolle of Religious Leaders* (Herndon: The Alban Institute Inc., 1999), 65–87.

⁸ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: SCM Press, 1977), 1–40.

⁹ Alexandra Georgakopoulou – Anna De Fina: *Analysing Narrative. Discourse and Sociolinguistic Perspectives*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1–26.

¹⁰ In the English language it is difficult to distinguish between the two, and even in German verbal communication the distinction between the two concepts has now disappeared. German dictionaries before the 1970s still distinguish between the two. See: Peter M. Head, “The role of eyewitnesses in the formation of the Gospel tradition. A review article of Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story*” *Tyndale Bulletin Vol. 52* (2001): 275–294.

¹¹ To response this question, the use of allusion as a typology: Armin Lange, “Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature”, *Journal of Ancient Judaism Supplements* 5 (2011): 23–35.

the Gospels are considered source materials, they are too conceptual in themselves for a historian to consider them as independent sources.¹²

At the heart of narrative texts is the concept. Miklós KÖSZEGHY captures¹³ the essence of narrative perfectly: the Eastern man was not interested in whether a narrative was about reality or fiction, what mattered to him was what it taught. Therefore, it is also worth looking at ancient texts as teaching narratives in which concept is more important than objectivity.

Later on, when we talk about intergenerational transmission, the nature of narrative may change. One generation will pass on the message to another.¹⁴

The first source of transmission may still be called the *origin narrative*,¹⁵ but the medium in which it is passed on changes, so the message may also change if life supercedes it. This type of secondary communication is now called a *teaching narrative*.¹⁶ In essence, allusion in verbal communication and intertextuality in textual transmission establish the link between the *teaching narrative* and the *origin narrative*.¹⁷ However, they are also characterised more by subjectivity than by the thoroughness of the original fact-finding.

The link between objectivity and subjectivity can be established, even if literary theory does not acknowledge it (this is where the question of inspiration is located):¹⁸ the difference between the *origin* and the *supportive narratives* is not created by the corruption of the text or the independence of the multiple traditions, but by the personality of the mediator and the time that elapses between the beginning and the final communication.¹⁹ The conceptual definition of a *supportive narrative* is not specified here.²⁰ However, it is important to say that it refers to narratives that serve to reinforce a previously held view. This is why we also know *learned narratives* that are modified ac-

¹² Nathanael Vette, *Writing with Scripture. Scripturalized Narrative in the Gospel of Mark* (New York: Bloomsbury, 2022), 110–197.

¹³ Kőszeghy Miklós, „Igaza van-e a Bibliának?” *IPM Történelem* 2 (2021): 6–9.

¹⁴ James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament* (Michigan, Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 94–120.

¹⁵ Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985), 21–24.

¹⁶ Willam Roach, *Hermeneutics as Epistemology. A Critical Assessment of Carl F. H. Henry's Epistemological Approach to Hermeneutics* (Oregon, Eugene: Wipf & Stocks, 2015), 59–113.

¹⁷ This is particularly noticeable in the Greek-language parallels between the Old Testament and the New Testament. This is the case, for example, with the use of the so-called *indicativi – imperativi* parallels. See: Abner Chou, *The Hermeneutics of the Biblical Writers. Learning to Interpret Scripture from the Prophets and Apostles* (Michigan, Grand Rapids: Kregel Academic, 2018), 155–167.

¹⁸ Dennis L. Stamps, “Rhetorical and Narratological Criticism” in Stanley E. Porter, *Handbook to Exegesis of the New Testament* (Boston – Leiden: Brill Academic Inc., 2002), 219–240.

¹⁹ “Test-Linguistic Analysis” in David Alan Dawson, *Text-Linguistics and Biblical Hebrew* (Sheffield: Academic Press, 1994), 150–153.

²⁰ Janine Utell, *Engagements with Narrative* (New York: Routledge, 2016), 151–158.

ording to their transmission because of the informality of verbal communication.²¹ The essence of learned narratives is understanding they do not convey reality, but what the communicator has understood from it.

The basic difference between expository and narrative texts can best be defined in terms of the objectivity of the exposure:²² the communicator does not really care whether the later understands his intention. His task is to record events and convey facts. Our task is to reveal the historical and philosophical background and, of course, the context of the text.²³

However, narratives are characterised by a mediating – listening (receiving) group.²⁴ This typically stems from verbal communication, which was later incorporated into forms of written topos: allegory, typology and (or as) analogy.²⁵ If we abstract from these two endpoints, we are left with the problems of why the Gospel communication of Mark or Matthew differs from that of Luke, or especially from the symbolic language of the Apostle John. Exploring the background will not answer all the questions.²⁶

In what follows, I will endeavour to give examples of these four hermeneutical features from the Bible scriptural interpretation: 1) mediator-listener groups, 2) origin narratives, 3) learned narratives, 4) origin narratives. The order I have set out here is not based on the logic communicated above.

2.1. SPECIFIC NARRATIVES OF MEDIATING – LISTENING GROUPS

One of the determinants of the narrative is that it reaches the target audience through a medium.²⁷ The medium in this respect can be the biblical canon, which characterises the church, and whose scholars, in the process of canonisation, have chosen, according to certain criteria, to make the documents representative of the beliefs and religiosity

²¹ From a hermeneutical point of view, the “perfectly clear” biblical message is not so clear about who is talking about what. In this context, see: Gordon D. Fee – Douglas Stuart, *Kétéliú kard. A Biblia olvasása és értelmezése* (Budapest: Harmat, 1996), 7–23.

²² Alexandra Georgakopoulou – Anna De Fina, *op. cit.*, 1–26.

²³ David W. J. Gill, “The Roman Empire as a Context for the New Testament” in Stanley E. Porter, *op. cit.*, 389–406.

²⁴ Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Boston – Köln: Brill Academic, 1998), 369–372.

²⁵ “Unity and Diversity in New Testament: The Possibility of Systematic Theology” in D. A. Carson, *Collected Writings on Scripture* (Illinois: Crossway Wheaton, 2010), 111–151.

²⁶ Ismo Dunderberg, “Johannine Anomalies and the Synoptics” in Johannes Nissen – Sigfred Pedersen (ed.), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel Aarhus 1997* (Sheffield: Academic Press, 1999), 120–125.

²⁷ “The Restoration Narrative in Literary Narrative” in Gene C. Jr. Fant, *God as Author. A Biblical Approach to Narrative* (Tennessee: B&H Academic, 2010), 109–128.

of Jewish-Christian groups.²⁸ In this case, the Church is the intermediary group. And we speak of biblical narratives when, without interpretation, we can say “according to the Bible...”, *analogia scriptura*, e.g. the world was created by God: in this case, the Bible’s creation story is the narrative, and the Jewish community for whom Genesis is revelation is the listening group.²⁹ Without the interaction of this mediator – listener group, Genesis cannot be meaningfully explained.

In the same way, not only any of the ancestral stories, but also the Gospels can be called narratives: the four canonical Gospels are four different narratives, articulated according to the intentions of the listener audiences and narrators.³⁰ A single apostolic letter can also be a narrative if the relationship between author (mediator) and reader (listener) is understood in the way we have described so far.³¹ Thus, for example, we can say that the Letter to the Philippians *fictio personae* “says”:³² (*Christ*) *being in very nature God, did not consider equality with God something to be grasped...* (NIV Phil 2,6). In fact, it is not the letter that says it, but Paul who wrote it, but from the point of view of narrative, this statement holds. Such a narrative formulation is often found in verbal communication in theology and theology, and the stylistic element of *fictio personae* is precisely this personification.³³

In the other hand, a church or religious community is a medium which defines itself on the basis of certain identity characteristics.³⁴ If, for example, a theologian states in an interview that “Lutherans believe, according to the Augustinian creed, that...”, he does three things at the same time: 1) he defines a group to which he belongs and whose values he wishes to emphasise, 2) he declares his profound respect for the similar values and opinions of other religious groups, and 3) he does not declare absolute

²⁸ “Tradition as a path toward essential being” in Antón Bousquet, *A (H)istory of Language and Beginning in the Bible, An Interpretation Based on Heidegger and Dürckheim* (England: Koadring Press, 2018), 42–44.

²⁹ Adele Berlin, *Interpretation of Biblical Narrative* (Indiana: Eisenbrauns, 1994), 13–22.

³⁰ Jeannine K. Brown, *Gospels As Stories: A Narrative Approach to Mathew, Mark, Luke, and John* (Michigan: Baker Publ. Group, 2020).

³¹ Melanie Debaufre, “Narrative, Multiplicity, and the Letters of Paul” in Danna Nolan Fewell (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* (Oxford: University Press, 2016), 362–372.

³² The *fictio personae* is the *πρόσωποποιία* used mainly by Quintilian in his orations. Its essence is that, just as an actor puts on a mask (*πρόσωπον*), but otherwise it is not his natural persona, so it is possible to endow inanimate things with a living quality, which can thus be a “speaking face”: István Szathmári (ed.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve* (Budapest: Tinta Kiadó, 2008), 240.

³³ Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Boston – Köln – Leiden: Brill, 1998), 369–372.

³⁴ Sonia Caputa, “Roman Catholic Religion and Folk Religiosity in the Fiction of Contemporary American Writers of Polish Descent” in Maria-Sabina Draga Alexandru – Dragos Manea (ed.), *Religious Narratives in Contemporary Culture. Between Cultural Memory and Transmediality* (Leiden – Boston: Brill, 2021), 33–54.

truth, if there is any. This also means, of course, that the narrative is not only limited by belonging to a group, but also provides a way of transcending it: as a private person, our opinions may be different from those of a group. Examples of this abound in church life, where academic theology claims far more than what is required by the constraints of a group's beliefs.³⁵

Theology can also be a narrative.³⁶ In this case, we are talking about a closed communication structure delimited by a particular theological orientation. If, for example, we argue for the theological importance of free will, we emphasize the characteristics of Arminian theology;³⁷ if we argue for the importance of predestination, we emphasize the characteristics of Calvinist theology.³⁸ In this way, we can speak in terms of Barthian theological terminology, or Hegelian dialectics, etc.³⁹ From a communicative point of view, we can use these terms to define the origin of our subject and, in a sense, to delimit its purpose: we are forming a specific narrative, which, from a theological point of view, has terminus technicus.

This mediating determination also influences the attitude of the group of listeners. Therefore, narrative never paints a complete picture of a subject, even of a particular group, but rather marks out the boundaries of the subjectivity that it represents.⁴⁰ It is limited in space and time: even a day later, it is possible to be forced to be more specific, and if the group of listeners is different, this will also determine the way in which words are used and the conciseness of the formulation.

2.2. THE SUPPORTIVE NARRATIVES

If the teaching parts of the Bible are taken as expository texts,⁴¹ the teaching character of the revelation is forgotten, the cultural background, the language and the religious context which limit its interpretative specificity become unnecessary, because the teaching character is relegated to the seven dimensions. This has been the practice for approximately two thousand years. During this time, the ecclesiastical tradition has

³⁵ The religious nature of "truth" is also characterised by relativism: Paul Tillich, *Rendszeres Teológia* (Budapest: Osiris, 1996), 131–133.

³⁶ Michael Goldberg, *Theology and Narrative. A Critical Introduction* (Oregon, Eugene: Wipf & Stocks Publ., 2001), 194–240.

³⁷ For the use of the term "Arminian narrative" see: Matthew Pinson, *40 Questions About Arminianism* (Michigan: Kregel Publications, 2022), 105.

³⁸ For the use of the term "Calvinian narrative" see: Bridget Tompkins, *Calvino and the Pygmalion Paradigm* (Bristol: University Publ. Ltd., 2015), 102.

³⁹ In theology, we also find an example of the term Barthian narrative: Roberts Cummings Neville, *Realism in Religion. A Paradigmatist's Perspective* (Albany: State University of New York Press, 2009), 2.

⁴⁰ Volker Küster, "Storytelling" in Birgit Weyel – Wilhelm Gräb – Emmanuel Lartey – Cas Wepe-ner (ed.), *International Handbook of Practical Theology* (Leck: CPI books GmbH., 2022), 569–571.

⁴¹ "Test-Linguistic Analysis" in David Alan Dawson, *Text-Linguistics and Biblical Hebrew* (Sheffield: Academic Press, 1994), 150–153.

been superimposed on it, and the history of the heathen nations is precisely the story of the segregation that the denial or reinterpretation of this tradition represents.

If we read in Rom 4,1–25 the Pauline reflection on the story of Abraham, then the Genesis origin story may be expository, and the version told by the Letter to the Romans narrative.⁴² Nothing proves this better than the fact that Jas 2,21–26 interprets the same origin narrative from a completely different angle. Thus, we have a Pauline and a Jacobean narrative of the exposition of Genesis, which can be seen as a faith-supporting narrative of Hellenistic and Judeo-Christianity, and which therefore differ in doctrine. The thinking of both groups is constrained by the religious, cultural and communicative factors that characterise them.⁴³

The debates between ecclesial or denominational theologies can also be included in this category. If, for example, in Frank STAGG'S New Testament Theology, the New Testament passages of the chapter "The Sabbath and the Day of the Lord"⁴⁴ are read in the context in which they are presented by the author, they are part of a narrative supporting a theological position. In the author's view, these are New Testament texts supporting the celebration of the Lord's Day, Sunday. On the other hand, if we read Samuele BACCHIOCCHI: From Saturday to Sunday, the same locutions,⁴⁵ in that context, are already texts justifying the Sabbath of the seventh day of the week, and are therefore part of a narrative supporting a different theological position. In both cases, it can be said that, placed in this context, the New Testament localities are the expository texts in these works, and together they become a theological narrative in which each text acts as a proof-text.⁴⁶

It can be observed that this closed communicative structure carries with it a specificity: *exposition conveys content*⁴⁷ that a group appropriates and later adds some interpretation to it, which may be due to tradition and religion. The interpretation is never

⁴² "Romans and Genesis 17 the Importance of the Gzerah Shawa" in Jean-Noël S. J. Aletti, *New Approaches for Interpreting the Letter of Saint Paul. Collected Essays Rhetoric, Sociology, Christology, and Ecclesiology* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012), 37–61.

⁴³ Darian R. Lockett, *Letters from the Pillar Apostles. The Formation of the Catholic Epistles as a Canonical Collection* (Oregon, Eugene: Pick Wick Publ., 2017), 1–18.

⁴⁴ Frank Stagg, *Újszövetségi teológia* (Budapest: TCM, 2007), 233–234.

⁴⁵ Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Rome: The Pontifical Gregorian University Press, 1977), 90–130.

⁴⁶ The role of this type of proof-text in the inter-relationship of certain biblical books is also being explored: Andrew J. Doole, *What was Mark for Matthew?* (Mohr Siebeck: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 344, 2013), 38–46.

⁴⁷ "Gap-filling and ethical thinking" in Janine Utell, *Engagements with Narrative* (New York: Routledge, 2016), 151–158.

an absolute revelation, but always what the community has taken on board from it.⁴⁸ It follows that in such cases the narrative supports a community opinion.

If we consider the Abrahamic tradition of Genesis 17 as an exposition, we can distinguish between the Pauline and the Jacobean narratives: Romans 4 is the supporting narrative of Hellenistic Christianity, and James 2 is that of Jerusalem Judeo-Christianity. If we try to see these two as one, tensions arise from the interpretation.⁴⁹

From this point of view, the closed nature of the narratives is precisely determined by the fact that their boundaries can be well defined according to different criteria. But this boundedness also means that narratives can be both supportive and learned in nature.⁵⁰ If the narrative reflects the views of a group, it is supportive. If, on the other hand, a group of listeners takes it on board and owes its understanding to the medium that has given it to them, it becomes a learned narrative,⁵¹ the nature of which can be defined in a similar way on the basis of certain criteria.

2.3. THE LEARNED NARRATIVE

The narrative can always be learned from the listener's point of view: the group of listeners not only appropriates the interpretation, but also passes it on as their *own*.⁵² Expository texts are appropriated together with interpretation and transmitted as what is usually experienced as "truth".⁵³

From a communicative point of view, it is rather difficult to say whether there is a so-called homogeneous text which is not learned but a typical origin narrative.⁵⁴ If there is such a text, it is in any case on the borderline between expository and narrative texts, and in any case it is more similar to expository texts.

⁴⁸ "The group dependence of collective memory" in Jan Assmann, *A kulturális emlékezet* (Budapest: Atlantisz Kiadó, 1992), 40–41.

⁴⁹ There are many publications that attempt to resolve the distinction between the two on theological grounds, with more or less success. See e.g. James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Michigan – Cambridge: William Eerdmans Publ. Co., 1998), 571–572 (33. footnote); 682–683 (46. footnote).

⁵⁰ In a biblical sense: "Reverse Symmetry" in Jerome T. Walsh, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative* (Minnesota: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book, 2001), 13–26.

⁵¹ "A narrative theology: purpose and method" in Timo Eskola, *A Narrative Theology of the New Testament* (Mohr Siebeck: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 350, 2015), 1–8.

⁵² From a hermeneutical point of view, the "perfectly clear" biblical message is not so clear about who is talking about what: Gordon D. Fee – Douglas Stuart, *How to Read the Bible for all Its Worth* (Michigan, Grand Rapids: Zondervan, 1981), 10–15.

⁵³ "Subjektive und objektive Vernunft" in Paul Tillich, *Systematische Theologie I–II* (Chicago: De Gruyter, 2017), 81–85.

⁵⁴ The so-called King James Onlyists treat the narratives of the Bible as homogeneous texts. This even implies a dynamic inspiration: the translators are considered inspired. See: Robert W. Jenson, *Systematic Theology. The Triune God, Vol 1.* (Oxford – New York: Oxford University Press, 1997), 33–35.

When the Apostle Paul writes in Romans 7 that a woman's marriage bond is broken when her husband dies, he is writing a narrative. The provision is taken from the Torah, Deut 24:1–5 is the exposition, which becomes a narrative along with the argument.⁵⁵ He does not simply recite the old provision, but from it he creates a typological explanation: Since Jesus Christ the covenant-binding party died, the church, symbolized by the woman, was freed from bondage, similar to the marriage covenant when one of the spouses dies.⁵⁶ When the apostle Paul concludes in Rom 7,25 that only Christ can set us free,⁵⁷ he is already using expository language, which is betrayed by the difficulties of translation and interpretation of the text of 7,24–25. However, there is more than exposition in this passage: Paul also refers to his own experience, and can therefore be interpreted as a learned-narrative, a transmission of experience (Rom 7,7–11).

The same happens when one comes into a church community through the acquisition of a profession of faith. The ecclesial nature of faith formation means that a supporting narrative is transmitted, which is a simplified version of a system: an extract from the way we have understood through theology the meaning of the Statement that is important to us.⁵⁸ Since this cannot help us to come to faith, only to accept religion, this is what we give to the participants in the catechism.⁵⁹ For them, it is an expository text, but once understood and mastered, it becomes a learned narrative that they can pass on.

If we know of specificities that lie in the 'demilitarised' area between religiosity and faith, they are certainly to be sought in this learned versus supportive and learned

⁵⁵ This is especially confirmed by the fact that in 7,7–25 he describes a first-person narrative of self-evaluation: Emma Wasserman, *The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology* (Mohr Siebeck: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 256, 2008), 136–144.

⁵⁶ Ben C. Dunson, *Individual and Community in Paul's Letter to Romans* (Mohr Siebeck: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 332, 2012), 147–161.

⁵⁷ It is not relevant to our topic, but from a translation point of view, the biggest question is who is the subject of the sentence, Christ or God. If it is God, then I am saved by Christ, if it is Christ, then we are dealing with a sentence with an absence and I am saved by Him. See: Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Michigan: Zondervan, 1996), 60; 87; 216; 532.

⁵⁸ This is borne out by the historical circumstances of the formulation of each creed: a creed is not an end but a consequence, but it is indispensable in the question of belonging for the group which later adopts it. See e.g., Tóth Endre, „A Heidelbergi Káté története” in Magyarországi Református Egyház (ed.), *A Heidelbergi Káté – A Második Helvét Hitvallás* (Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992), 7–20. (See also the same English examples.)

⁵⁹ For a methodological interpretation of the Credo, following Karl Barth, see: „A dogmatika módszere” in Barna Nagy, *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában* (Budapest: Kálvin Kiadó, 1999), 159–170.

versus supportive narrative. The latter is confirmed by a fourth feature of narratives, which is also the key to interpreting them in this way.⁶⁰

2.4. THE ORIGIN NARRATIVES

When we read a religious work based on the Bible and derived from a particular interpretation of it, even a narrative interpretation, it is difficult to separate the original, which is actually in the Bible, from the fiction, which is added to the original as an addition to it.⁶¹ Readers are usually familiar with more of this, e.g. L. DOUGLAS: *The Robe*, or from Finland, Mika WALTARI: *The Secret of the Kingdom*.⁶² Both are reality and fiction at the same time: if one does not have a good knowledge of the Bible, it is difficult to separate the two. The novels, according to their genre, the German Historischer Roman, both history and story,⁶³ is a novel that embraces the duality of fiction and reality. This ‘reality research’ has always found a home in theology: this is why many people distance themselves from the critical interpretation of the Bible by e.g., Tzvetan TODOROV (1939–2017),⁶⁴ as if the text of Scripture were a mixture of fiction and reality. However, in harmony with Jan VANISA’s (1929–2017) research on literalism,⁶⁵ we can speak of origin narratives that existed in oral form earlier than in writing, and in the case of a narrated origin narrative, it is hardly possible to distinguish reality from legend.

⁶⁰ The collection of narratives of personal learning experiences in education often has a characteristic that many educational researchers do not emphasise when conducting quantitative or qualitative studies. This feature is the dramatic point in each account that defines the personal nature of the narratives. See: Sheila Trahar (ed.), *Narrative Research on Learning Comparative and International Perspective. Symposium Books* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 26. (Introduction written by the editor.)

⁶¹ In this regard, it is important to note that if the Bible is considered an inspired work, it must be considered theologically original. This does not, of course, mean that the Bible is an origin narrative in its entirety.

⁶² The latter is less known to today’s audience. It is also available in Hungarian and the original title is in Finnish: Mika Waltari, *Valtakunnan salaisuus* (WSOY: 1959).

⁶³ Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 1–7.

⁶⁴ Charles LaPorte, *Victorian Poets and the Changing Bible* (Charlottesville – London: University of London, 1972), 21–22.

⁶⁵ “Traditions of Origin and Genesis” in Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985), 21–24.

This approach is still well known in historical Jesus research, whether it is ROBERTSON,⁶⁶ Gerd THEIßEN⁶⁷ or Géza VERMES.⁶⁸ The essence of their historical research and publications is that the pre-Easter Jesus accounts are original narratives, and the post-Easter image of Christ is a “tradition” or bogus image belonging to theology, which sceptics regard as fiction. In this respect, the Bible may also appear to be a mixture of reality and fiction, even if this is not the original purpose of this research. BULTMANN stresses the importance of the question of the kerygma:⁶⁹ what matters is not what is true and what is fiction, but the (ethical) message of the message, which can be a supportive or, if empirical, a learned narrative. The point is that the coherence of the whole text should not be affected by which part is placed where.⁷⁰

If someone asks us to present a religious movement as a glossary entry in an encyclopaedia of religious history, we can proceed in one of two ways: either we write an original narrative or we write a subjective opinion. If we were to create a dictionary on the Mormon religion, even a thorough analysis of the sources would be a subjective opinion, unless we belonged to the community: we would not be able to create an original narrative. However, if we were to write about our own denomination, such as the Seventh-day Adventist or the Evangelical Church, it would be a self-interpretation, because we ourselves are an integral part of it. Thus it would be an origin narrative, if we were to strive for an unbiased objective presentation.

In what follows, we shall look at how these four features can be understood in general in the interrelated fields of 1) religion as analogy, 2) the Bible as revelation, and 3) theology as reflection. Herein lies the distinctive narrative interpretation that provides a satisfactory link between the world of the Bible and the worldview of contemporary man for both the irreligious and the religious.⁷¹

3. FEATURE OF THE NARRATIVE-HERMENEUTICS USED

Importantly, I have presented two different narratives (biblical and religious) so far. In these we can equally observe the features that characterise this direction of biblical

⁶⁶ “The legend of Jesus Christ” in Archibald Robertson, *The Origin of Christianity* (London: Lawrence and Wishart, 1962), 81–128.

⁶⁷ Gerd Theißen, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte* (Gütersloh: Verlagshaus GmbH, 2004).

⁶⁸ Géza Vermes, *Jesus the Jew. A Historian’s Reading of the Gospels* (SCM Press Ltd., 1994).

⁶⁹ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1951), 42–53.

⁷⁰ “Reading Scripture as a Coherent Story” in Richard Bauckham, *The Bible in the Contemporary World. Hermeneutical Ventures* (Michigan – Cambridge: William Eerdmans Publ. Co., 2015), 1–17.

⁷¹ Luc Herman – Bart Vervaeck, *Handbook of Narrative Analysis* (Lincoln – London: University of Nebraska Press, 2001), 16–20; 137–145.

research. Most importantly, in both biblical hermeneutics and religious narratives,⁷² it is preferable that a reconstructive hermeneutical approach prevail rather than an applied (applicative) hermeneutical orientation.⁷³ Reconstruction leads us back to the level of the origin narratives, which in turn encourages honest biblical research.⁷⁴

The limitations of narrative hermeneutics are determined precisely by this factor: in literary studies, the entire Bible is considered an origin-narrative, the basis of the religious and moral theses of Judaism and Christianity.⁷⁵ However, this limitation is not uniformly reflected at the level of the four narratives. In what follows, I would like to summarize why and how these limitations can be exploited in scriptural interpretation.

So far, we have focused specifically on the specificities of narrative textual interpretation related to our topic. The formulation of religious narratives, however, distorts reality, especially when (3) learned narratives are sometimes distorted by necessity, and at other times by instinctive factors (2) into supporting-narratives.⁷⁶ Underlying this distortion are a number of reasons why some phenomena can be called religious analogies. The transformation of these into analogies always takes place within the framework of a harm communication group, and therefore falls under the scope of (1) mediator – listener groups.⁷⁷

In this chapter, we will endeavour to clarify the concept of analogy as clearly as possible and to relate it to the narratives found in Scripture.

3.1. THE SELF-LIMITING POWER OF THE NARRATIVE APPROACH: FORMS FOR ANALOGIES

The key to literary interpretation is to interpret narratives in terms of particular topos. Such topos can be analogies, typology and allegory.⁷⁸ The role of analogy is examined below, since analogy can be both typology and allegory. We will therefore look at ‘hidden’ analogies that appear in narrative forms.

⁷² The concept of religious analogy will be clarified later.

⁷³ Brien K. Jennings, *Leading Virtue. A Model for Contextualisation of Christian Ethics* (Peter Lang GmbH: Europäischer Verlag der Wissenschaften Publication, 2009), Vol. 147, 25; 28; 119.

⁷⁴ Gran R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Bible Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991), 15–28.

⁷⁵ E.g. Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (San Diego – New York – London: Harcourt Brace Jovanovich, 1981).

⁷⁶ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven – London: Yale University Press, 1974), 105–123; 307–324.

⁷⁷ Points to the lack of this: A. K. M. Adam, “Poaching on Zion Biblical Theology as Signifying Practice” in A. K. M. Adam – Stephen E. Fowl – Kevin J. Vanhoozer – Francis Watson (eds.), *Reading Scripture with the Church. Toward the Hermeneutic for Theological Interpretation* (Michigan: Baker Academic Grand Rapids, 2006), 14–26.

⁷⁸ Stanley Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament* (Michigan, Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 329.

4. THE MUSTARD-SEED ANALOGY

An interesting translation of Lk 17:6, which supports the narrative view, may be an unusual one. We are all familiar with the religious narrative of the mustard seed explaining the quantity of faith. This is because the parable of Jesus is known as the origin narrative,⁷⁹ and the explanation is the teaching narrative. The question is, however, what was Jesus' original intention in teaching if it is indeed an origin-narrative?

The version we know: He replied, "If you have faith as small as a mustard seed..." (NIV) is a translation of the phrase εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, which refers to the size of faith as a mustard seed.⁸⁰ In fact, however, the ὡς particle not only allows for this interpretation, it could simply be translated as:⁸¹ if your faith were like (this) mustard seed (also possessing the properties of growth) ... but this leaves an open question: how does the mustard seed "work"?⁸²

Although these are two different parables, it is worth focusing on Mt 13:31, because there κόκκῳ σινάπεως is the same seed that here is ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν,⁸³ i.e., **similar** to the kingdom of heaven. How is this resemblance manifested? ὁ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων – smaller than all other seeds... (Mt 13,32) and yet δὲ αὐξηθῆ μείζον τῶν λαχάνων ἐστὶν – yet greater than all seeds.

This similarity is emphasized by two genitive partitives (ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων ... σινάπεως, and τῶν λαχάνων ἐστὶν),⁸⁴ to which is added a dative (κόκκῳ) which follows the adjective and thus its meaning can be expressed with strong emphasis:⁸⁵ what seed? – mustard (variety, with all its characteristics), which can grow the tallest among all other plants. And what is more, it is not because the seed is small that it has this characteristic, but because it exists at all, despite the fact that it is almost imperceptible, and that, although small, it is capable of the 'miracle' of growth.⁸⁶ This

⁷⁹ Peter Yaw Oppong-Kumi, *Matthean Sets of Parables* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 145–167.

⁸⁰ An alternative translation is not to focus on the size of the mustard seed: "If only you had faith like a mustard seed has ... (i.e. even though it's small, it can still work wonders)"

⁸¹ Despite the conjugation anomalies, ἔχετε also applies to κόκκον σινάπεως. This is simply a sentence with an absent part, in which εἶχον should be used for mustard seed.

⁸² Some commentaries stress the importance of including "faith" with a definite article or "faith" without an article in the sentence: "Lege uns Glaube bei..." or "Lege uns den Glaube bei..." – the consequence of this: if you have faith as *big* as a mustard seed, you don't need to ask for it, because it's enough: Fritz Rienecker, *Das Evangelium des Lukas* (Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 2. Auflage, 1965), 402–403.

⁸³ Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Illinois: InterVarsity Press, 1990), 284–287.

⁸⁴ According to Blomberg this is an allusion to Ez 17,23; Ez 31,6; Dan 4,12 and Ps 104,12: *op. cit.*, 285, 1. par.

⁸⁵ Wallace draws our attention to this dative, in *op. cit.*, 174.

⁸⁶ This includes the fact that in Eastern thought, at the level of proverbs, the mustard seed is considered the smallest seed, even though it is not in fact the smallest seed. This is because the mustard plant, which can grow to a height of 3–4 m, is called a mustard tree. These two extremes best express

description is an analogy of faith, described by means of metaphor and typology, based on a paradox expressed in extremes.

In the case of hapax legomenons, a method for better understanding the context of words is known, introduced by the Jewish rabbi RES LAKISH in the 2nd century AD:⁸⁷ substitution of words with synonymous meanings, in the case of similarity of context in the text, if two similar synonyms are known.⁸⁸ Taking this into account, it seems that a synchronic and diachronic parallel can be drawn between *ἀναλογία* and *ὁμοίωμα*, even if no equivalence mark can be placed, in any case.⁸⁹ There are several derivatives of *ὁμοίωμα* (*ὄμοιος*, *ὁμοιότης*, *ὁμοιόω*, *ὁμοιώσις*, *ὁμοίωμα*, *ἀφομοιόω*, *παρόμοιος*, *παρομοιάζω*) in the Bible,⁹⁰ all of which, depending on the grammatical form, express the degree of similarity and all of which can be replaced by the particle *ὥς*.

According to SCHNEIDER,⁹¹ an interesting parallel, literally an analogy, can be seen in Romans 6,5 *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* – in the likeness of his death – in phraseology between *σύμφυτος* and *ὁμοίωμα*. This comparison is the essence of the RES LAKISH method, although it is worth noting that here SCHNEIDER uses the analogy in a philosophical sense and means by it a virtual agreement, which should be avoided as far as the meaning of these two words is concerned.⁹² Thus, the analogy is rather a reference to the *similarity* of *σύμφυτος* and *ὁμοίωμα*, if we proceed with greater caution. And in this case, returning to what was said before, the mustard seed is an analogy of faith, which if it were ... would be like (*εἰ ἔχετε ... ὥς*) – further thought: if it were (at all) then it would be like (as) the smallest, yet the greatest, because it is capable of miracles.

These suggest that faith is static, and that the most appropriate word to translate analogy is not certain to be the measure used in mathematics, but rather similarity and ratio.⁹³ In the translation of Rom 12:6, ...*who received the gift of prophecy according to*

the essence of the parable: Fritz Rienecker, *Das Evangelium des Matthäus* (Wuppertal: Wuppertaler Studienbibel, Brockhaus Verlag, 4. Auflage, 1961), 182.

⁸⁷ Rabbi Simeon ben Res Lachish, or Reis Lachish in other pronunciations, was a Jewish scholar of extraordinary talent (200–275 AD) active in Syria and Palestine: Richard Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity* (London: Routledge, 1999), 3–26.

⁸⁸ I previously called this method the Res Lakish method: Erik Kormos: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve I.* (Mauritius: Globe Edit, 2018), 154–167.

⁸⁹ The assumption of equality of meaning is an exegetical error even in the LXX-New Testament relationship, but the similarity of meaning based on synchronic and diachronic parallels is a useful method: D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Michigan, Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 27–64.

⁹⁰ *Theological Dictionary of New Testament* (TDNT), *ὁμοίωμα*

⁹¹ TDNT, *op. cit.*

⁹² D. A. Carson, *op. cit.* 27–64.

⁹³ Although it is desirable to avoid anachronisms, it is noteworthy that in modern Greek, *ἀναλογία* is very close to this statement: 1) ratio, 2) pair of ratios in mathematics, 3) correspondence, 4) dependence – “depending on”. But it also means dose, and ration, by the synonym of measure: András Mohay, *Újgörög – magyar kézisztár* (Budapest: Akadémia Kiadó, 2007), 62.

the *likeness of faith* (as given to us) – is very conceivable because of the participial structure (ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν), which in turn expresses the likeness of the two things to each other because of the *κατὰ*.

The interpretative translation follows a similar logic: ...*whether a prophet or not, preach in accordance with the Christian faith*⁹⁴ – although it would be desirable to specify this: e.g. in accordance, i.e. in a manner similar to the grace by which the gifts were given, thus: ...*preach in the likeness of the Christian faith (the measure of the gifts)*⁹⁵ – Thus it is clear that it is not the faith that is dynamic, but the charism that gives rise to the characteristics of faith. And this is probably distinguished by few.

According to this translation, the apostle Paul is revealing the relation between faith and spiritual gifts:⁹⁶ the more spiritual gifts we have, the more we bear witness to our existing (ἔχοντες) faith, because both are given: on the other hand, if someone feels lacking in faith, or, in other words, lives his faith in a conditional mode (εἰ ἔχετε), it is not due to lack of faith as a gift, but to lack of use of spiritual gifts. The parables of the talents (Mt 25:14–28) and the minas (Lk 19:11–27) are examples of this: a little can be more if we use it.⁹⁷

It is clear that, in the sense of *analogia scriptura*, these narratives are about a certain thing. The mustard seed analogy can be seen as an origin narrative, pointing to the existence of faith, and the Pauline text as a teaching narrative, a reflection, pointing to a quality of faith. The origin-narrative is followed by the teaching-narrative, not vice versa, although chronologically the Epistle to the Romans is earlier.

5. THE RELATIONSHIP BETWEEN ἀναλογία AND ὁμοίωμα

The ὁμοίωμα occurs relatively few times in the New Testament, a total of 6 times,⁹⁸ four of which occur in the letter to the Romans. Since both Romans and Philippians⁹⁹ are Pauline documents, we will first examine Rev 9:7, which may differ from them.

⁹⁴ Some explanatory translations follow this logic. In Hungarian, the translation by the former Reformed theologian Gergely Budai (*Az új testámentom*, Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája, 1967) may serve as a model for Hungarian speakers. In English, a similar literature-centric solution can be found in the Easy English translation, but in many places it ends up being linguistically inconsistent and its usability is questionable.

⁹⁵ F. F. Bruce, “Romans 12,3–8” in Elijah E. Dunbar (ed.), *Teaching and Understanding Pneumatology and Spiritual Gifts. Exegesis and Apologetes Emphatically on Leadership and Ministry, An Interdisciplinary Text* (USA: Xlibris Corporatin, 2009), 129–136.

⁹⁶ Don Garlington, *The Obedience of Faith. Pauline Phrase in Historical Context* (Oregon, Eugene: Wipf & Stock, 1991), 19–37.

⁹⁷ Jim Greene, *A Place of Faith. When There is Nowhere Else to Go* (Bloomington: West Bow Press, 2012), 23–27.

⁹⁸ Rom 1:23; 5:14, 6:5; 8:3; Fil 2:7; Jel 9:7

⁹⁹ We usually use the computer program Bible Works 7.0 to determine the occurrence numbers. Also relevant here: Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982), 361.

In Revelation 9:7 we find an allusion to a Joel context:¹⁰⁰ the locusts were shaped like horses prepared for battle (ὅμοια ἵπποις ἠτοιμασμένοις). This corresponds to the intertext¹⁰¹ of Joel 2,4: ...*They look like horses...* (LXX ὡς ὄρασις ἵππων) – which is apparently different in the Septuagint text from Rev 9:7, but a linguistic analogy (ὅμοια – ὡς) is observed. In Hebrew the word מְרֹאֵה (מֵרֹאֵה), appearance, likeness,¹⁰² is expressed by the preposition כְּ (כְּמֹרֵאֵה), the same as ὡς in Greek. The point of the allusion, however, is not correspondence, but the associative *implication inherent in similarity*.¹⁰³ Understandably, the apostle John uses different language than the Alexandrian translators of the Septuagint, but this is of no consequence from this point of view, because, according to the principle of analogia scriptura, the two are quasi identical.

A lesson can be drawn from this structure: ὁμοίωμα can be expressed with the particle ὡς and כְּ, which in this case implies a visual similarity between harnessed war horses and locusts.¹⁰⁴ In linguistic terms, the allusion is an analogy: locusts are quasi like horses and vice versa.¹⁰⁵

Interesting is a passage in Phil 2:7 of the Kenosis hymn,¹⁰⁶ which says that Christ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ...became like men.¹⁰⁷ Dogmatic opinions are ignored here, we could get into a serious debate if we wanted to determine exactly what this likeness means. There has been enough controversy about this between the Eastern and Western branches of the Church.¹⁰⁸ However, if the previous example is true, so is this: Christ became quasi-human, which is a divine-human analogy, and it is precise-

¹⁰⁰ Allusion is one of the means of intertextual textual linkage, which connects canonical documents through genre and linguistic identities. At least 2/3 of the 405 verses of Revelation are allusions of some kind, most of which link to the Old Testament. For the book of Revelation see: Young-Sam Won: *Remembering the Covenants in Song. An Intertextual Study of the Abrahamic and Mosaic Covenants in Psalm 105* (Oregon, Eugene: Wipf & Stocks, 2019), 68–77.

¹⁰¹ Identities in the same language, but outside of a single biblical text, which are logically as similar to each other as the verbs read in context, are called intertexts. And the analysis that involves treating two different texts as one is called intergenesis: George Aichele – Gray A. Phillips, “Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis” in George Aichele – Gray A. Phillips: *Intertextuality and the Bible. Semeia 69/70* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, Scholars Press, 1995), 7–19.

¹⁰² Pollák Káim, *Héber – magyar teljes szótár*, (Pozsony: Magánkiadvány, Lóvy és ts, 1881), 213.

¹⁰³ One type of intertextuality is allusion, which does not require congruence between texts: Allan H. Pasco, *Allusion, A Literary Graft* (Charlottesville: Rookwood Press, 2002), 3–21.

¹⁰⁴ Terry Muck (ed.): *Joel, Obdiah, Malachi. The NIV Application Commentary* (Michigan, Grand Rapids: Zondervan, 2006), 71–79.

¹⁰⁵ Thomas Edwards McComiskey (ed.), *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary, Vol. 1. Hosea, Joel, and Amos* (Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 257–269.

¹⁰⁶ Imre Horváth, *A János-evangélium képteológiája mint a balthasari krisztológia alapja* (Budapest: Kairosz Kiadó, 2015), 104–107.

¹⁰⁷ Horst Balz – Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament. Vol. 2.* (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdm. Publ. Co. 1994), 513.

¹⁰⁸ For a summary of the results of various biblical analyses rather than dogmatic opinions, see: Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, 102–111.

ly this similarity that means that both are at the same time and yet not equal to one another, but are similar to man, and at the same time pre (cf. Phil 2:6) and post (cf. Phil 2:9) equal to God.

Rom 8:3 expresses what we find in Phil 2:7 τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ... He sent his Son in a form similar to sinful flesh. Here we have the same prepositional word + dative (ἐν ὁμοιώματι) structure in both cases,¹⁰⁹ where the preposition is used in the abstract in the locative sense: in form (Rom 8:3) or in likeness (Phil 2:7) – the latter being understood in the locative sense.

In other places in Rom 1:23, the image of God is manifested in the created world – ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ. Here the prepositional word is also used in the phrase, but the translators do not give any sense of the importance of the image (εἰκόν), which is used typologically¹¹⁰ in the Bible for Jesus Christ (Col 1:15)¹¹¹ and Adam (LXX Gen 1:26).¹¹² This part of Romans is not about them, but about things like them: it is an analogy of cultic religiosity, which is the worship of the created world instead of the Creator, a distorted image (ὁμοιώματι εἰκόνοσ) rather than a likeness (κατ' εἰκόνα), that is, even in its likeness it is only similar to it, but cannot be the same as it.¹¹³

As we have pointed out in other cases, this similarity is found linguistically in the same dative, in the relation of different things to each other.¹¹⁴ In Rom 5:14 ...who did not sin like Adam's transgression of the law (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆσ παραβάσεωσ) here the ἐπὶ preposition has a similar role: in a casus realis conditional (εἰ γὰρ) sentence structure (Rom 6:5)¹¹⁵ ... If ... in the likeness of his death (εἰ τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ).¹¹⁶

Based on these examples, we can say: Analogy can be used not only to express agreement in biblical theology, but also to express the degree of similarity. We call this *analogia scriptura*.

¹⁰⁹ Wallace, *op. cit.*, 146–147.

¹¹⁰ The lessons of the other cases are not dealt with here, but the Jesus – Adam parallel is significant for the letter to the Romans.

¹¹¹ Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, 334–336.

¹¹² Harry O. Maier, *Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians, and the Pastoral Epistles* (London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury, 2013), 63–76.

¹¹³ In Barthian theology, the analogy of this part of the Letter to the Romans with pantheism has been raised as an analogy of faith, which we consider to be both exaggerated and a misunderstanding of the analogy: Joseph Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995), 15–20.

¹¹⁴ Porter, *op. cit.*, 326–333.

¹¹⁵ The criteria for typology include the similarity here between Rom 5:14 and Gen 1:26. Thus homology can also mean typological parallelism: G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation* (Michigan, Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 19–22.

¹¹⁶ Wallace, *op. cit.*, 964–696.

6. CONCLUSION

The examples presented are typical cases where the aim of the reconstruction is to achieve canonical agreement with the Bible. We are digging deep at the level of narrative, not approaching the text at the level of narrative criticism. However, we have adopted a literary studies approach: we have analysed the texts by analogy, which appears as typology and allegory in the narratives. A hermeneutical perspective was applied, based on the Lutheran principle of *analogia scriptura*.¹¹⁷ It is worth noting here that, along with others, narrative was one of the stylistic elements of Martin Luther's *post illas*.¹¹⁸ Luther was not a systematic theologian, but he was an excellent exegete. He realized that exegesis could reveal more of Scripture than the traditional methods of scholasticism. Therefore, analogy scriptura drew on exegesis.¹¹⁹

Today, various Protestant communities abuse the principle of sola scriptura. The Scripture – Scripture explains principle is also understood to apply to Bible translation. Some also attach to it ecclesiastical narratives (*prima scriptura*), making them virtually one with the text of Scripture. This narrative use of the Bible is also spreading in very church circles.

In my present essay, I have tried to point out that literary approaches, whether they are forms or styles, do not in themselves constitute either competition or opposition to the discipline of theology. When treated in its proper place, narrative criticism can also be helpful to biblical scholarship.

In the future, my aim is to examine this trend in more detail.

¹¹⁷ Adele Berlin, *Interpretation of Biblical Narrative* (India, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 13–22.

¹¹⁸ David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics* (Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2004), 56–62.

¹¹⁹ “Unity and Diversity in New Testament: The Possibility of Systematic Theology” in, D. A. Carson, *Collected Writings on Scripture* (Illinois: Crossway, Wheaton, 2010), 111–151.

György KUSTÁR

THE NATURE OF THE TEXT – SOME ASPECTS OF MIMO-HERMENEUTICS

I will elaborate on a hermeneutical endeavor that has its outline in my doctoral dissertation. This is the theory of mimesis or, as I call it, mimo-hermeneutics. To these theses, I arrived from different presumptions and different observations. This paper is only a sketch – a daring methodological and hermeneutical experiment. In the second part of my paper, I will demonstrate the functioning of the hermeneutical premises by analyzing a Jesus logion: the parable of the lamp and the light.

I. THE WAY TO MIMO-HERMENEUTICS

My first thesis comes from the examination of the theoretical literature about oral cultures. It can be assumed that the radical “enlightenment” that took place among the Greeks did not occur in Judaism – at least until the time of Jesus; in Palestina, consciousness similar to the ancient Greek culture works in terms of its basic structure and perception.¹ If we put the information into a systematic order, then, based on Erick Havelock’s categories, Judaism in the time of Jesus can be called “recitative orality.” József Zsengellér draws attention to the fact that writing permeated Jewish culture more and more intensely after the captivity. Of course, this does not mean the cessation of oral consciousness: texts are re-oralized, oral texts become written, and writing and speech remain in continuous interaction.² If this is so, then a specific oral way of thinking characterizes the time of Jesus, which has specific elements. Such is the “non-objective”, participation-based way of learning – as Malinowski and others pointed out.

The second is connected to the realization that respect for heroes and the imitation of their honorable deeds were essential elements in the Greco-Latin and Jewish culture of the Hellenic-Roman period. Recitative orality and mimesis are closely connected. We should also add that moral knowledge in a culture defined by orality is acquired

¹ The question is very complex, but if we take it in the havelockian sense and connect it with widespread literacy, this certainly does not occur in the first century, at least until the destruction of the church. see John P. Meier’s thorough analysis with ample bibliography in Meier, *A Marginal Jew*, Vol. I., 271–278, and lately Hezser, *Jewish Literacy*.

² Zsengellér, *A kánon többszölamúsága*, 43–46, 58.

primarily, not through written texts. However, if it does, it is still not the text that is important. The learning and teaching of the way of life do not happen as the early form-history presumed: not through the use of ideal-typical cases written in texts adapted to missionary propaganda, but basically in the relationship between the master and the student during an interpersonal event. The *Sitz im Leben* of the text is not the “congregation” of the *Urgemeinde*, but the historical situation of discipleship. Consequently, the acknowledged morality is never the mental mapping and affirmation of a truth extracted into an abstract statement but rather “mimesis”: identification and imitation.³ Abstractness and objective knowledge are the characteristics of literacy, in which the Platonic idea of the Good can appear, i.e., an absolute standard or the objective pattern of truth. This, however, does not characterize the time of Jesus, but it is the discipleship, which, according to early rabbinic writings, is an essential, though not exclusive, way of imparting knowledge. The master lives with the student, who sees his every movement and does not merely memorize his teaching.⁴ So once again: imitation is not the indoctrination of a pattern of behavior outlined by a narrative event (the internalization of something external) or, returning to the existential-ontological-based theological position, it is not a response to a call centered in the kerygma, but rather a process of genuinely interpersonal “sympathetic identification.”

Of course, regarding education, Philo of Alexandria and Josephus speak of “engraving” in accordance with the admonition in the Shema. The child learns in the strictest

³ I have explained the mechanism of this and how it works in Jesus’ time in my doctoral thesis. Kustár, *A mimesis szerepe*.

⁴ Gerhardsson emphasizes the rigidity of the teaching methods in the first century CE, contra Neusner, who states that after the destruction of the second temple, radical change has taken place in the Israelite society that permeated every aspect of life – even educational strategies. I agree with Gerhardsson – it is as problematic to state that the master-disciple relationship described in the Gospels are projections of a later time than to prove the opposite. Many times, the denial of the master-disciple relationship in the case of Jesus results not from proofs but axiomatic theological presuppositions, i.e., that Jesus is incomparable to the teachers of his time because of his “messianic uniqueness.” cf. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 58. Even Kittel states that while examining the meaning of *akoluthēō* (*ThWNt*, I. vol, 210–214.): “These statements show clearly that this is not in any sense an imitation of the example of Jesus, as later ecclesiastical interpretation assumed, but exclusively fellowship of life and suffering with the Messiah which arises only in the fellowship of His salvation.” (214.) It is a fact that Luke does not use the term and that the occurrence of *akoluthēō* is limited to the Gospels, but this does not mean that following is “limited to the relationship to the historical Jesus.” (215.) The problem with this is that the conceptual analysis itself cannot answer the question of “following” in the New Testament (e.g., Luke himself speaks of a teacher-disciple relationship, and Kittel acknowledges this [see *ibid.*], even if he does not use that term). But Mt also includes “post-paschal” teachings in his discourse to the disciples, which is a clear indication that the instructions about the conduct demonstrated during the sending out and mission are based on the words of the historical Jesus and are a further reflection of them: Mt adds to them, completes them. This is just the indication that the main activities of the Master (proclaiming the kingdom of God, healing, exorcism) are carried on into the time of the mission and that the lifestyle is to be instructed. On the other hand, the concept is again left vague: what are the parameters of “suffering” and “living community”? What is “participation in salvation”? These questions are not answered in the dictionary.

sense of the word: memorizes, repeats, and integrates. Nevertheless, what is important to see: this is never just mental work. Absorbing is practice. The Passover ritual, the selection of a spouse, the establishment of the relationship system that determines the individual's place in the smaller and larger community, or even the learning of the history of the Old Testament "heroes" and interiorizing their virtues are all *praxis*: they convey and maintain patterns of behavior. The fact that this way of learning reached the lowest level of society can be assumed from the texts as they are in front of us. The teaching situation in them is typical: it defines the master-student relationship as a father-child relationship.⁵ This leads to the conclusion of an educational activity initially carried out at home, which runs parallel to the operation of the official ways of education. However, since education was provided to the wealthiest families even in Ben Sira's time, the most important events in Israel's history and part of its cultural heritage are passed on by the family. Synagogues provide help for the exegesis of the Torah and the preservation of the traditions associated with it. The Jerusalem synagogue mentioned by the Theodotos inscription already functioned as a school three generations before the time of Jesus.⁶ Again, it is essential to emphasize that the "classroom" does not convey abstract knowledge. The curriculum, if you will, is the "life according to the Torah." Teaching is thus also setting an example: it is so because the acquisition of accepted and unaccepted social norms in ancient times was never separated from the process of passing on religious traditions.

We could see an excellent example of this in the practice of the Therapeutes and the Essenes. Imitation serves to master the way of life within the community, which is based not only on the Torah but – in the case of the therapist – on Moses, who perfectly fulfills the Torah's requirements, and his way of life. Through their relationship with their older brothers in faith in the community, young people enter into a follower-followed relationship with them.⁷ Similarly, according to the wisdom texts from

⁵ e.g. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 126–134.

⁶ Theodotus inscription [Online] <http://www.kchanson.com/ANCDOCS/greek/theodotus.html> [2018.02.16.]

⁷ Philo writes the following in *De Vita Mosis* 2,67–69: "Therefore he, with a few other men, was dear to God and devoted to God, being inspired by heavenly love, and honouring the Father of the universe above all things, and being in return honoured by him in a particular manner. And it was an honour well adapted to the wise man to be allowed to serve the true and living God. Now the priesthood has for its duty the service of God. Of this honour, then, Moses was thought worthy, than which there is no greater honour in the whole world, being instructed by the sacred oracles of God in everything that related to the sacred offices and ministrations. But, in the first place, before assuming that office, it was necessary for him to purify not only his soul but also his body, so that it should be connected with and defiled by no passion, but should be pure from everything which is of a mortal nature, from all meat and drink, and from all connection with women." We know from the therapists' practice that they defined themselves as a community of priests who extended the periodic chastity regulations for the priesthood to the whole community and their entire lifestyle. They ate bread, salt, and hyssop and drank no wine at their festive feasts. According to Philo, they often went without food for days to contemplate their philosophy. Besides, they were celibate. The figure of Moses and

Qumran, the virtuous life within the community will be a “heritage” for the “descendants,” a path on which one can walk in the footsteps of God.⁸

The third is the following: the Jesus tradition emphasizes Jesus’s deeds and considers their role essential in understanding him. From our point of view, Schürmann’s idea is essential, which also traces the narrative tradition back to the earliest times. Based on his sociological approach, he makes it probable that Jesus already organized his circle of disciples into a group in which he also regulated their relations and values.⁹

his sanctity are, therefore, a source of self-understanding for the community. *VitaCont* 63 refers to the community members as “disciples of Moses”, and *VitaCont* 85 speaks of the harmony of the therapists’ hymns as similar to the songs of the spontaneous worship choir formed under Moses’ conduct after crossing the Red Sea. Furthermore, *Vita Mosis*’ description of Moses and the congruence between the way of life of the therapists suggests that their abstinence, which exceeds the Torah’s standards of piety, also imitates his example. Thus, the lifestyle of young people in the community is also determined by what they heard about Moses’ life.

⁸ The teacher of 4Q185, for example, instructs the “simple” in the path of life. The third section of 4Q185 (iii 3–8) exhorts the “sons” to walk in the way which “He laid down for Ja] cob, and in the path He appointed for Isaac.” This may suggest that these two forefathers may be an example of walking on the road. The text, although fragmented, contains the idea of passing on knowledge: “Seek out for yourselves a way to life, a highway [...] a remnant for your children after you.” (col ii, 1–2) According to this, the path found, the way of truth, will also be a blessing for the sons, perhaps because the trodden path will be walkable, i.e., it will become an example for the descendants. Something similar appears in fragment 14 of 4Q525: „He will free you from all evil, and fear will not enter you [...] 13 your inheritance; He will fill your days with good, with much peace [...] 14 you will inherit honor, and when you are taken to eternal rest they will inherit [...] 15 and in your teaching they will walk; all who know you will [...] 16 together they will mourn, and in your ways they will remember you, and you will [...]. (fig. 14. 14–16) 4Q185 speaks of “heritage” in the same sense: “Hapöpy is the man who does it and does not play tricks against her, nor with [a spirit] 14 of deceit seeks her, nor holds fast to her with flatteries. As she is given to his fathers, so he will inherit her, and [hold fast] to her 15 with all the power of his strength and with all his immeasurable [might], and he will give her as an inheritance to his offspring.” (col ii 14–15) This passage also speaks of the disciple’s responsibility: his actions will be considered as teachings to be followed after his death by those who knew him. The second passage is concerned with an inheritance that comes to him through the fathers and which he himself will pass on. Interestingly, “inheritance” means destiny, but not merely that: destiny is the consequence of actions: both the wicked and the good have an “inheritance,” which is measured for them by their actions and character. The proverbs of 4Q424 describe the conduct of the wise man as distancing himself from the actions of the unworthy. For their fate is destruction. 4Q418 69 ii 11–15, which document was published in 1999 and is part of the collection called “Wisdom Literature A,” sets the steadfast learning of the angels as an example to the student: “But you, chosen ones of truth, who pursue [understanding,] see[k wisdom and] wat[ch] over all knowledge: how can you say »We are weary of understanding. We have been vigilant in pursuing knowledge in [every time] or in every p[lace]«? 12 But he is not tired of all the years of eternity. Does he not delight in truth forever? And (does not) knowledge [eternally] serve him? And the s[ons of] 13 heaven whose inheritance is eternal life, would they really say »We are weary of deeds of truth and [we] are tired of [vacat (?)] 14 all the periods«? Do they not mo[ve] to and fro in eternal light? vacat [gl]ory and an abundance of splendor are with them ... 15 in the firmaments of [holiness and in] the council of the divine beings are all [...] vacat And you, [understanding] son ...” According to Matthew J. Goff, this clearly shows that “The angels embody an educational ideal that the students should follow.” (Goff, *4QInstruction*, 236.)

⁹ Schürmann, *Vorösterlichen Anfänge*, 345.

Their relations within the community and to the master also appear in *apophthegms* (or *chreias*).

Interestingly, the *apophthegm* about “sending out disciples” classified by Kloppenborg in Q1 formulates imitation: The disciple must do what the master does: heal, cast out demons, and proclaim the kingdom of God.¹⁰ Consequently, the narrative tradition cannot be considered a secondary interpretation of the logia, or as mere examples of missionary preaching since they are also found in the earliest tradition-material. Moreover, as Gerhardsson puts it, they are independent teachings, forming the basis of *halakha*. Their significance is that they convey a way of life and define the parameters of following while encouraging the imitation of the person – through examples.¹¹

The examination of Q also indicates this, especially if we accept Theissen’s thesis that actions and their forms fixed in ethical instructions indicate the presence of some form of life that is in line with the formulated moral norms.¹² In this case, the non-narrative tradition also fits into a form of life: it supports it since it serves its survival and derives its strength and effectiveness from it. To sum up, as I have shown in my doctoral dissertation, Jesus also taught through his actions, consciously undertook his way of life, and defined himself by deeds of symbolic significance. The environment in which he worked treated him in the same way: they interpreted his actions and asked him about the foundations of the *halacha* associated with him or criticized him because of his specific Torah interpretation.

2. THE NATURE OF THE NARRATIVE TRADITION IN THE GOSPELS

Based on these observations, we can make some conjectures about the function and nature of the narrative Gospel texts. The text contains the traces of a form of life to be learned without being able to replace the imitation schemes realized in following the other, which is aimed at by mimesis. The text points outward from itself. It has its reference point in the relation between master and disciple. That means that the meaning of the text is inseparable from the living dynamic of discipleship which might be verbalized – and might find its way into language. By expanding Assmann’s category and shifting its emphasis, we could understand the transformation of the imitation into a text as a version of the “expansion of the hypoleptic horizon.”¹³ According to Assmann, in the process of cultural memory, the situation and the significant content related to it require the development of “institutions of dialogues with texts.” This necessitates writing as a medium and a “frame,” preserving the situation during its de-

¹⁰ Kloppenborg, *The Formation of Q*.

¹¹ Gerhardsson, *Tradition and Transmission*, 34.

¹² Theissen, *A Jésus-mozgalom*.

¹³ Assmann, *Cultural Memory*, 255–267.

tachment from the interaction. This is achieved by elevating the context into the text, the context in which the memorable event is conceived. In this way, the frozen situation “survives” its decay by being stabilized in written form.¹⁴ Following the process described by Assmann backward, we believe that the verbalized *behavior* of the “other” is the assmannian “frame,” the context, the origin of meaning, and the force that moves the whole process of understanding. The presence of the person and the characteristics of his exemplary life must be detected in the text since this is the “hypoleptic horizon” that helps the behavior pattern survive.

As I realized, in oral cultures, verbal consciousness uses narration techniques that correspond to its own way of thinking: it does not formulate abstract statements but tells the solution of personal or community problems in the framework of “dynamic narration.” Action and reaction, demonstrative acts and the judgment concerning these deeds form the essence of these narratives. A memorable deed related to a famous person, a virtue attributed to him, or a story related to highly effective teaching unfolding from the situation will become a “memory reference point” of the interpersonal relationship with the other person – a curriculum to be learned, so to speak.¹⁵

This concept is essential because, in my opinion, the text that encourages mimesis originates from and is woven into the praxis of mimesis, and mimesis returns to the recited story, searching for clues for its path, revives the forgotten “appropriate” behavior, or corrects the changed practice. This is the hermeneutic circle of mimesis. The works of the classics of orality research provide clues for understanding this process, especially Havelock’s text that talks about Homer being the mediator of undefined moral actions that cannot be turned into an abstract language but only into causative narration since they have a corrective and non-analytical role.¹⁶ Plato’s *Ion* can be read in this direction, now expanded with epistemological findings.

Since Havelock narrows down what can be considered a “meaningful” way of transmission to the word and its effect, he regards gestures, dance and lyre-plucking as a series of necessary elements that limit what is communicated. Suppose we take the author’s argumentation seriously; in other words, we admit that the truth of oral cultures appears in their texts primarily as “behavior” and not as “principle,” and if this is based on *imitatio*, which is not an imitation of an “ideal” behavior, but an example to be followed, then the question must be raised: would not the mode of *imitatio* explored by Havelock require an approach that goes behind the text more radically? For this, the extratextual elements of mimesis should be freed from the control of the text. Furthermore, beyond the ancient Greek and Hellenic school tradition, Plato’s *Ion* can

¹⁴ Ibid., 258.

¹⁵ Cheira research focuses attention on this dimension. Id. Alexander, *Memory and Tradition*, 113–154. The Gospels themselves are also apomneumatas.

¹⁶ Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 321.

provide an example precisely based on what Havelock says about it. Questioning the Homeric singer, Socrates encounters the problem that, although he wants to prove that the singer's whole activity is divine inspiration and holy madness (*mantikē* – *Ion* 533c), which is then spread to the audience, the singer's own words still echo the full consciousness of his presence on stage. According to Ekaterina V. Haskins, the dialogue ends with Socrates' frustration: he labels Ion a Proteus, a shape-shifter who slips out of his hands (*Ion* 542a). The performer identifies with the character on stage, which makes it impossible to know who he is. Ion knows well what a woman, a man, a servant, or a free person would say in certain situations, and he behaves accordingly during the performance. This makes it clear that Ion's behavior is not only a matter of speech but also a series of means of expression: mimicry, a set of body language, everything that makes him the person he mimes. "Ion's didactic claim is crucial in that it does not split proper social action from acts of speech – a union Plato is at pains to dissolve."¹⁷ This is exactly what Gregory Nagy observes in ancient poetry in general. He sees poetry as based on mimesis from the very beginning, namely on its most basic meaning: "to imitate something, to mime." Homer's works themselves, for example, are patterns that they imitate. However, this role is more than 'copying' since the poem is inseparable from the context of the performance, which is always the original context; mimesis is, therefore, more like reenactment. "So long as the authority of mimesis continues, we must reckon with its power to reshape the identity of those who take part in the process of performing a song or poem. Just as every performance becomes a potential re-creation in mimesis, that is, a virtual recomposition, so also the very identity of the performer stands to be re-created, recomposed. When the performer re-enacts an identity formerly enacted by previous performers, he or she is recreating his or her own identity for the moment. That is to say, a performer's identity is recomposed in performance."¹⁸ Although Gregory Nagy thinks about the *rhapsodos* as becoming Homer in every recital, the situation in Platon's *Ion* reflects more a conscious act of role-playing mimesis, a *re-modelling* of the homerian heroes. The audience adopts this mimesis in unison and learns it by identifying itself with the object of the mimesis, the character displayed in the actual performance.

From then on, however, Ion's "technique", in Gregory Nagy's term "impersonation", becoming someone else in the imitation, is a concrete and straightforward pedagogical instruction in which the representation of the behavior of the hero being played has significant power of meaning. The imitated hero becomes a role model through the way he is spoken about and the displayed behavior and features. This is exactly what Ion does in his "shape-shifting": he identifies with his role, acts it out, and portrays the person he is talking about. That is why we must ask the question: is it not

¹⁷ Haskins, *op. cit.*, 14.

¹⁸ Nagy, *Poetry as Performance*, 214.

possible that mimesis itself is a phenomenon embedded in a non-textual structure, for the “understanding” of which, whatever that understanding may be, the living, or the other representing the living, is indispensable?

However, even in the section analyzing a passage in the Republic, Havelock observes that Plato gives an enigmatic definition of political justice (Republic 432b2–434a2). According to this, justice is when “everyone is doing his own duty.”¹⁹ The formalized definition sounds surprisingly empty. However, it is full of dynamism: it talks about actions but does not say what they are. What does a citizen of the polis in his dwelling place do? What everyone does: fits into the order of expectations and refrains from blatant actions, and in this, Plato, like Hesiod or Euripides, is the child of his time’s oral culture, which is not organized based on the *defined* but rather on *applied* customary law.²⁰ Can we conclude from these and the previous statements that moral didaxis is essentially an action? This does not mean “verbal action” or “narrative efficacy,” as if the text would initiate or generate action, and does not even mean the ebelingian *Sprachereignis* as if the text would create a new reality by the very act of sounding it. Instead, I speak about “verbalized action”, which becomes living in its reactualization: in the conduct defined by the master-disciple relationship. Here we have encountered the problem of the world of the text and its reference to reality and the question of the relationship between thinking and concrete manifestations of life events, which Havelock fails to raise or answer convincingly.²¹

One of the reasons for this is that he reads the theory of “verbomotor cultures” by Marcel Jousse without the anthropology that underpins it. For this reason, he does not recognize the apparent connection between life situations, thinking, action, and text that Jousse sees. If he had read Jousse more thoroughly, he could have discovered the breakthrough element of the French anthropologist theologian’s system, namely the thesis that the transmission of deeds is not a process structured by the rules of texts or

¹⁹ Havelock, *Greek Concept of Justice*, 319kk.

²⁰ Ibid., 320. Plato does not provide an empty definition since justice has its own criteria. (see *ibid.*) Interestingly, these are also all about interpersonal actions: they do not say “what is the truth,” but “how to do it.”

²¹ I can clearly see that I am partly knocking on open doors when approaching this issue. There is, after all, a ‘mimetic tradition’, described by cultural scholars, which Jan Assmann considers to be one of the forms of tradition (Assmann: *Cultural Memory*, 19–20), but which he does not deal with in his discussion of cultural memory. “Also familiar is the fact that this knowledge is customarily performed through multimedia staging in which the linguistic text is inseparable from voice, body, mime, gesture, dance, rhythm, and ritual action.” (42.) Moreover, memory research is aware of a memory formation known as habitual memory. It is a process of recording actions and their meanings, not mentally but motorically. Ritual research treats the community identity-shaping role of meaningful actions and events, which are otherwise handed down with great precision and are carried out or supervised by authorized persons, as a truism.

language.²² Gesture precedes verbal action; the human being is – according to Jousse – “homo-mimans.” Epistemology is the interpretation of gestures and deeds. Movements are not secondary elements or ornaments that make verbal expressions more effective. On the contrary, gestures are organic and symbiotic actions connecting us with and mirroring our surroundings. We learn motorically, not through verbal instructions, not by sharing ideas.

Verbal reflection and pedagogical endeavor are secondary. Consequently, even the ethical does not happen in the texts and their interpretations but in the mimesis of the event in which we do what is right. In other words: in mimesis, we do not follow either the abstract idea of “good” or textual instructions but the “good master.” We do not read passages but “read” the master through the text. That is precisely what René Girard recognizes when he places the dynamic of mimesis into “the” reality outside the script and sees myths as tools that cover and preserve this mechanism. The text itself does not generate the meaning but refers to the outward, depending on the event that establishes it and stays subject to it. In other words: the narrative text attempts to bear the marks of something that no formal principle can replace, no abstract logical statement (proposition) can summarize. In this case, Assman’s “frame” is the non-linguistic, mimetic relationship behind the text, connected to the other, whose imprint appears in the text, not merely as incidental information but as an organizing dynamic, without which the text would fall lifelessly into fragments. Also, it would even become meaningless and unintelligible. Unfortunately, Havelock only leaves this thesis at the level of conjecture although Bergson, when discussing memory, emphasizes that “memory is a virtual action.” For “pure” memory, there is no such thing as an event torn from the past that has nothing to do with the present – the purpose of memory is to carry sustainable patterns for action.²³ Maurice Halbwachs, a student of Bergson, expresses the same idea and comes quite close to this realization when he talks about Christianity and highlights that “All his [i. e. Jesus’] acts and words were not only the realization of the prophecies but examples and promises of a new life. They were so often reproduced that they came to play in Christian consciousness the same role ideas play in our habitual thought.”²⁴ This quote speaks about a disciple’s constant effort and devotion that bears fruit: practice becomes habit and mentality. However, this realization of Halbwachs is still up in the air, reserving personal imitation over dogma for – what he calls – “mystical” Christian thinking while claiming that the church has forgotten that “Christianity is a direct imitation of the life of Christ.”²⁵

²² See Kustár, *Marcel Jousse és Jézus*, 1–24.

²³ Bergson, *Matter and Memory*, 309–310.

²⁴ Halbwachs, *Collective Memory*, 103.

²⁵ *Ibid.*, 116.

At this point, the Hellenic biographical tradition may be an illuminating example whose parallels with the Gospels should not be overlooked. As we have seen, in the Greek philosophers' biographies and their building blocks, in the *chreias*, for example, the events of the Master's life and the experience of his own death are the mirrors of his teaching, and at the same time, they measure the credibility of everything he said.²⁶ The teaching can only be interpreted in the context of the teacher's life. Therefore, we see again that the survival of the situation is a basic necessity, although we cannot be sure in every case whether this situation is the real-life situation of the teacher or a subsequent product of the ideal-forming process of a later period.

In any case, the characteristics of the teacher are emphasized in the *chreia* and the Gospel stories. Not just because of the authentication of the oeuvre or because of apologetic reasons, but also because of the requirement to follow.²⁷ And this is the process in which the student practicing mimesis "relives" or "reenacts" the master's life so that he himself becomes a source of mimesis for others. The relationship and interplay between mimesis's literary and interpersonal dimensions would deserve an independent and careful investigation, if only because, for example, Assmann writes: "One can only link up with texts, not with interactions."²⁸ By texts, of course, he means not only written or spoken transcripts fixed in syntax but also stories and teachings kept in memory, which are handed down in the same way as texts.²⁹ With this, Assmann repeats Havelock's thesis, but not exclusively: what he states is a proposition derived from the consensus of a much more deeply rooted "textual orientation." Nevertheless, he nowhere proves his statement but merely asserts it as an axiom. Despite all assumptions to the contrary, it seems that for Assmann, passing on patterns of behavior means passing on texts.³⁰ However, it is clear that even if the text is a reproduction of a life event, it is not the only possibility to preserve the pattern of the action. I surmise that there is a "mimetic tradition" (or, more correctly, "mimetic traditions") in the history of the church – as Halbwachs hints at it – that is transmitted alongside the textual ma-

²⁶ For this see especially Alexander, *op. cit.*, 113–155.

²⁷ This is clear in the case of ancient philosophical schools, of which a thorough monography was written by Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, esp. 264–277.

²⁸ Assmann: *Cultural Memory*, 258. Unfortunately, this would be a task far beyond our current capacity. But, indicating the problem, we come across the problem of the relation between mimesis and diegesis, as discussed by Plato and Aristotle: the exploration of this would require a thorough knowledge of the 'displaying' character of narrative and the 'representational' nature of mimesis, and to analyze their relation to each other and reality a close study of the texts of the State and the Poetics would be necessary.

²⁹ *Ibid.* Without giving too much importance to the quote, it is interesting that it refers to the example of Jesus at this point: "you have been told... but I say unto you..."

³⁰ He also refers to the mimetic tradition, but his analyses always return to the passing on of texts and knowledge, which is probably due to the influence of the views of Maurice Halbwachs that form the theoretical basis of his own work.

terial of the early Christians. Even if we take into consideration the linguistic facts, the Jewish and Greek expressions used for transmission presuppose personal and master-disciple relationships. Authoritative persons always hand down tradition to trusted disciples.³¹ Moreover, according to our presumption, it is not necessary that all habitual patterns, “mimetic tradition,” are converted into language. Of course, when a way of life is threatened by changes in the internal structure of the community or the external circumstances, the representation of mimesis included in the texts becomes a means of preserving the practice and, thus, serves its survival.

What does it mean then to understand these Gospel texts? The expression “understand” hints at an intellectual process built on words and concepts. Yet ancient philosophy was never separated from life; as we saw in oral cultures, “mimesis” was an important way of conveying knowledge. Neither were the Jewish texts. Just to mention one example of the many, in 1 and 2 Maccabees a new type of “heritage” appears. As the writer cannot legitimate the Hasmonean dynasty with the Davidic monarchic claims, he states that what fulfills the hopes of an ideal king is basically to be measured on their deeds. In the farewell speech of Mattathias (1Makk 2,51–61) he enumerates the heroes of the Jewish past and encourages his sons to follow their deeds. If they live accordingly, they “receive great honor and an everlasting name” (1Makk 2,51). Similarly, when we examine the earliest traditions of the Mishna, according to Jacob Neusner and Robert Kirschner, the Jewish teacher of Jesus’ time is the “personified Torah.”³² The analysis of other Jewish texts of the Hellenistic-roman era shows that the reverence of the heroes of the past and their imitation was common.

We can conjure from these findings that to understand means to “live accordingly.” *Verstehen* is not the process of admittance of the truth value of a moral or theological statement. It can be called “real-ization” because it is a dynamic in which what can be known becomes known in the progression of “becoming real.” The relation to the text is fundamentally personal and pragmatic in its purest sense – it exists and functions inside the frame of a *pragma*. We do not talk with the text; we do not meditate on it for spiritual gain. We imitate the master’s deed described in the text.

³¹ Surveying the history of Form-Geschichte, it becomes visible that Dibelius does not share Bultmann’s radical thesis about tradition. Dibelius holds that the transmission was a controlled process for the first Christians. (Dibelius, *Formgeschichte*, 20,1. footnote about the usage of מִסֵּר מִבְּרִי He presupposes the independent Sitz im Leben of the handing down of tradition (Ibid., 19.) and, in the case of the paradigms, the use of mnemotechnic devices and techniques (Ibid., 36.) However, for him, this process does not have significance in itself. Preserving the tradition is a means used for preaching and Christian mission. He admits the social embeddedness of the tradition, yet he does not realize the importance of personal, “relational,” and mimetic transmission.

³² Neusner is sceptical about the historical value of the stories about the *tannaim*. However, when he speaks of the narrative texts, he admits that they are pedagogical in nature: the “sage” is an example of vice or virtue. Neusner, *Introduction to the Rabbinic Literature*, 566, and Kirschner, *Imitatio Rabbini*, 77–78. See for more Jewish examples my doctoral dissertation.

The text that describes and prescribes the master-disciple relationship has the function to “de-realize” the originating event in order to preserve the event. The locus of the preserved event is the relational aspect and the “behavior pattern.” Elevated from the didactic situation and transformed into dynamic narration, the text conserves and hibernates a snapshot of life, paradoxically, in order to stay capable of re-actualization. In this hibernated stage, the text awaits the act of “realization” – longs for the mimetic reenactment. The truth of the text depends on the success of the “real-ization”, that is, the act of following in relation to others and the Master. In a sense, the text is not cut off from the actual situation. It sticks with it, interwoven with it – in its so to speak “derealized” state, it stays “real” as it contains the key to its decoding. The code is the mimetic event, and the text is understood if the mimetic reenactment of the text stays as close to the original intention as possible.

We also need to see that mimesis does not stay the same. Mimesis is dynamic in a way that it is subjected to change. This is understandable while the whole process is interpersonal and adapts to the circumstances and social milieu. Its change can also be detected in the tradition of the text and the stage of its development. I am convinced that it is possible to map these traces, and I attempted to do so during the analysis of Mk 9:14–29/Mt 17:14–21/Lk 9:37–43a. This example illustrated the tradition-historical process in which a significant and typical activity for the work of Jesus, the exorcism, is actualized. This analysis showed that, on the one hand, exorcism remains a practice – and this is supported by other references found in the New Testament – but on the other hand, it also changes: ritual elements are added to it (prayer and fasting). The text preserves a practice by imitating the master’s actions while documenting its change.

3. PROMISES OF MIMO-HERMENEUTICS

In a few thoughts, I will summarize the practical applicability of mimo-hermeneutics.

1) The results are not new; the approach to the text is novel. Furthermore, this transforms the text reading practice. Exegesis becomes existential and relational research: the mimetic relations discovered in the text confront the reader with the seriousness or frivolity of his own following of Jesus. However, as a way of reading, “mimetic reading” is far from a naive and benevolent standard-setting-judgmental text analysis. First, it confronts us with the distance: Jesus’ words calling for mimesis meant something different than what they mean for us now. However, this is precisely what makes our endeavor fruitful: by discovering the hermeneutical distance, we are motivated to search for parallels and show contrasts. It will be necessary to work out the hermeneutics of this distance. The relationship between the meaning of the present and the first-century texts cannot be cleared based on a simple “it was better in those days, and everything is worse today” scheme, as if the first-century picture of Jesus’ actions was

the absolute normative and today's practice needs correction. The relation is inherently more complex: our reading of the first Century texts in our present situation is the accomplishment of the 21st century, and a reconstruction is a theoretical approach that cannot be separated from its own theological standpoint. The revealed first-century mimetic system is, at best, a dialogue with the past: the reconstructed is always pervaded with the determining factors of our present historical situation and restored by interpreting it from that point of view. We referred to this when we considered typological mimesis appropriate: by unraveling the standard structure of different historical situations, we would define "Christlike ways of acting." There is nothing special about it since this is what constantly happens in the sermons: by actualizing the biblical story, we reveal the meaning that offers orientation to the congregation in the present.

2) Second, mimetic reading is practical: it does not address what I should believe but rather how I should act correctly by faith. The two questions do not become opposites, but the focus is elsewhere: the stake is not the truth or falsity of an article of faith but the truth or falsity of correct or incorrect following. Mimo-hermeneutic is concerned with the *way*. In other words, mimetic reading does not ask about *orthodoxy* but *orthopraxis*. The relationship between faith and normative way of life requires further study: obviously, different opinions about Jesus' life resulted in various religious practices in the Early Church.

3) For mimetic reading, however, the real stake is discovering Jesus' way of life. This is a bold but perhaps not impossible task to accomplish. All the more, the range of examined texts can probably be expanded beyond the *chreia* tradition I analyzed in my dissertation. On the one hand, at the level of genres: the unified composition of the Gospel as a Hellenic biography was, in all likelihood, also formulated by taking into account aspects of followability.³³ Moreover, the apostle Paul himself regards his own actions to be imitated – for he considers them to be the heritage of the "real" Christian way of life. The instructions formulated as moral teachings in the letters are presumably closely related to the apostle's way of life and what he meant by "existence in Christ." A more thorough analysis will also be necessary to reveal the mimetic element in Paul's teaching.

4) In any case, the recognition of the role of mimesis – despite the few examples in the thesis – can be fundamental because it makes us realize that Jesus does not merely bring a message but performs actions to be followed. Consequently, sometimes, the tendency to spiritualize the text must be stopped. The process of being called to follow is not an imperative for change of spiritual attitude, not a message understood by reason, nor even an invitation to join a spiritual club, but the way of life "according to Jesus." Of course, the Gospel texts are not merely mimetic clues. The Master has ac-

³³ This assumption is based on the generally accepted view that the Gospels are similar to the ancient genre of bios. See Burridge, *What are the Gospels?*

tions that cannot be repeated: they arise from his special call and are the signs of it. The stories of the Gospel commemorate, preach, inspire wonder, and explain why Jesus is the Messiah, how Jesus is more than Moses, what it means that he is the Son of God, and the connection between the Logos and Jesus, the human. However, this “unprecedentedness” is balanced with statements that vest the disciples with Jesus’ authority. It is enough to think of the confusing passage in John: “Very truly I tell you, whoever believes in me will do the works I have been doing, and they will do even greater things than these because I am going to the Father.” (John 14,12). Recognizing Jesus as a teacher calling for mimesis means a continuous confrontation; thus, mimetic reading pulls the ground out from under neutral theologizing.

This attitude can be somewhat uncomfortable nowadays when the Jesus research has long gone beyond the circles of Christian theology and become the topic of research at secular universities. The common ground of “value neutrality” is the point of connection between researchers and research groups from different backgrounds. However, theology can remain theology precisely by accepting its partiality: it studies the Bible because it wants to follow and agrees with the consequences of its words and actions before the highest forum. At the same time, mimesis research is far from becoming unscientific, as it entrusts with a serious task: it places the often depressing and confusing work of mediating between antiquity and the present on the subject’s expert.

4. EXAMPLE – MK 4,21

Mimo-hermeneutics studies the text in order to discover possible traces of imitation. It looks for action patterns and the authenticity of the practice. The eyes that study the text look for the possibilities of actions. It is a risky task, but the results are promising. I will follow the interpretation of a Jesus logion and demonstrate the process of mimetic exegesis. The Biblical verse I have chosen for analysis is Mark 4,21: “He said to them, »Do you bring in a lamp to put it under a bowl or a bed? Instead, don’t you put it on its stand?«”

First, mimetic reading tries to reconstruct the original situation. For this, it uses a variety of methods developed for exegetical work. This verse is a challenge in this respect, while it is quite puzzling, as it looks inept in its surrounding contexts. In Mt 5:14–16, “light” is connected with testimony, or as Yarbro Collins puts it, it is about the direct proclamation of the Kingdom of God.³⁴ It appears twice in Luke, in 8:16 and 11:33, but both contexts interpret the verse differently. 8:16 was written after the parable of the sower, and Jesus’ logion focuses on the “enterers”: they must see the light the lit lamp gives. The statement that nothing can remain a secret is attached to

³⁴ Yarbro Collins, *Mark*, 253.

this. Interestingly, there is tension between the parable and the logion of the lamp – they are challenging to connect thematically. In 11:33, light is linked to the image of the “eye”: the theme will be the inner and the outer brightness. The parable thus moves away from the original theme: the lamp becomes an allegory of the eye and vision: if the eye is bright, so will the body (σῶμα). If the eye is dark, the body will be dark as well.³⁵

One thing is clear from the different usages: the *logion* was probably originally passed on independently.³⁶ I agree with Jeremias, who says: “Recognizing that these endings are secondary in the context is of great importance for the understanding of a given parable, because with the new ending, the emphasis is almost everywhere, often fundamentally, shifted.”³⁷ This means that the saying must be examined on its own and we must find out what role it might have had and what situation it originally fit into. It is possible that the terms “lamp” and “light” originally referred to something else – not to the eye, visibility, revelation of secrets, or mission. If we peel off the Gospel’s interpretation of the text, my first consideration is that the parable’s emphasis is not on the light but hiddenness. In Mark, the expressions “kindle” and “light” do not appear at all; instead, the expression ἔρχεται (“comes”). In Luke, the words light (ἄψας) and hide (κρύπτειν) next to each other create tension: the lit lamp is not to be placed in a hidden place.

At the same time, the second half of the section (ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέποσιν) is already an addition, and thus the meaning of the original text changes: the reason for the lamp placed is so that the visitor can see it. This is the opposite of Matthew’s interpretation, namely that those inside the house need the light (τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ). Consequently, this interpretative section can also be considered secondary. John Kloppenborg agrees with this and refers a heavily abbreviated version to Q: “No one light<s> a lamp and puts it [[in a hidden place]], but on the lampstand, [[and it gives light for everyone in the house]].”³⁸ According to Francis Bovon, the version that gives both the negative and the positive example comes from Q: the version that mentions the two negative examples and also calls to account is Mark’s variant.³⁹

Nevertheless, the three versions are essentially similar because all three present a *paradox*. The lamp is taken out to be used. The very moment of picking it up or lighting it presupposes that the lamp will light up – it will provide light for those who want

³⁵ Kozma, *Jézus Krisztus példázatai*, 46.

³⁶ Similarly Stein, *Mark*, 192, and Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 64.

³⁷ Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 90.

³⁸ Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, 134.

³⁹ Bovon, *Evangelium nach Lukas*, II. 208.

to use it. A lamp placed under a bowl (or bed) is dangerous⁴⁰ on the one hand and pointless on the other. Joachim Jeremias's interpretation is interesting, as the explanation that the lamp is extinguished with the bowl (μόδιος) adds to the tension and to the absurdity of lighting the lamp.⁴¹ The moment of "covering" then appears in the interpretations of the parable – it is connected with the "unhidability" of the city built on the hill in Matthew; in Luke, it becomes parallel to the lack of rays ("darkness") emanating from the eye.

Mimetic exegesis, secondly, looks for "*relations*." It presupposes that the real intention of the text is to preserve conduct that instructs the disciple. Consequently, the primary concern of the text is the personal – or, more precisely, the act of a person that can be a pattern to follow or a misguided act that can be rejected. Accordingly, based on the Q version, my second important idea is that the basis of the comparison is not the lamp – as the Gospel authors interpret it allegorically – but the *person* who lights the lamp. The actor and his action will be the example. This, again, only directs attention to the absurd moment. The essence is concentrated in the tension between using and not using the lamp. What is the point in taking out a lamp if it is not used? Light it and then hide it? Or: light it and put it out by placing it under the basket, then under the bed? The point is the moment of meaninglessness: the person who lights the lamp is at the center of the logion, and what he did appears in a negative light in the original parable.

However, probably none of the evangelist's interpretations miss the original message entirely. And here, too, the consideration of textual criticism can be applied, namely, that the original version must be able to explain the other versions. In this case, what does this picturesque logion have to say? Based on the above, what is interesting is not how bright an ancient lamp is or how much light it gives (with which it was probably impossible to work)⁴², but whether it fulfills its function or not, i.e., what the user does with it. This suggests that, in some way, the "functioning of the following" is the main idea of the saying. While in Mark, this becomes a clear Christological reference and turns into a parable of Jesus' mission, the lighter of the lamp can be identified with the "disciple" in Lk and Mt (and also in Q)⁴³. The controversy related to Jesus is the interpretive framework in Luke: Jesus as Beelzebub's ally, the demand for a sign, and the internal impurity of the Pharisees are the topics of the teachings surrounding the parable: thus, the interpretation of the image of the lamp points in the direction of the message accepted despite the lack of understanding. It is noteworthy that the short saying is directed to the outward: it speaks about something that has relevance for the

⁴⁰ Beavis, *Mark*, 83.

⁴¹ Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 120–121.

⁴² Elrasheedy and Schindler, *Illuminating the Past*, 40.

⁴³ Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 120.

“outsiders” or the “followers.” All the more, it is connected to Jesus’ mission, as Mark rightly senses. Jeremias notes: “Der scharfe Kontrast Anzünden/Auslöschten, dem der analoge Kontrast im Bildwort vom Salz (Salzen/Wegwerfen Mt. 5,13) entspricht, dürfte am besten Sinn geben, wenn Jesus das Wort im Blick auf seine Sendung sprach, etwa in einer Situation, in der man ihn vor Gefahren warnte und ihn bat, sich zu schonen (vgl. Lk. 13,31). Aber er darf sich nicht schonen.” At this point, a clear connection is made between master and disciple. Not on the level of the proclaimed message, however. It is clear that testimony in Matthew will be the logion’s center – directed towards outsiders. Yet, in the context of Matthew, this testimony, according to Turner, means “good deeds,” which are absurd to hide. A disciple whose actions are not visible is not a disciple. This “deed-oriented theology” is essential to Matthew (cf. 7,24–27; 13,23.38; 10,22; 24,13), and Turner’s thesis is probably correct, although when he talks about the lamp embodying separation, he overinterprets the saying. Again, in Mk, if the emphasis is genuinely Christological, Jesus’ deed (“who is the light”) will be an exemplum – since right after this, he warns in the other logion that there is nothing that can be hidden (i.e., the essence of Jesus’ actions will become visible) and that we must be careful what we say and how we judge (4,24). Mark’s Christological interpretation fits into Jeremias’ interpretation – it talks about the responsibility of Jesus’ mission.

To sum up, 1) Mark’s Christological aspect shows that the saying’s original context is related to Jesus’s mission and his decision that he does not give up despite the danger this decision entails. This Christological aspect reverberates in Luke also. 2) Matthew’s interpretation is located in the “deeds” of a disciple, so the parable is concerned with the deeds of following. 3) The double concern, on the one side, the Christological orientation and the focus on discipleship on the other side, shows the interest in the “pattern” and the exemplum that has to be realized in the life of the disciple. 4) If, despite the tendency of allegorizing, the central theme is the mission, behavior, actions, and attitude of the master and the disciple, and we take Jeremias’ statement seriously about the *ipsisima situ*, then it is clear that we have to consider the problem of imitation of a mentality as the central element of the teaching. The question in the background is: does the disciple’s mission, the following function?

Third, mimetic reading is dynamic. It does not search for theological statements but actions. It presupposes that texts represent the “life situations” they preserve. That is why a parable does not state but presents or describes “morality” through actions. Description is an inadequate expression, however. It presupposes an “idea” – an ideal act and ideal morality, a system of abstract propositions of truth. This is not the case, however. This saying does not “prescribe” anything in the sense of stating an ideal behavior or standard. This saying calls into the dynamics of experience – to live something instead of knowing something. A parable is a narrative action, a “mimetic refer-

ence point” that can be understood only while being in the dramatic process of following. Out of this context, the saying would not provide any meaning.

Based on this third consideration, the parable must be interpreted *dynamically*. What I mean is that the essential elements of the example are the process: take the lamp out, light it, then put it out, hide it or place it on the lamp holder. The paradox is revealed in the process. The lamp-lighter starts the process – then interrupts it by doing something nonsense: the exact opposite of what the audience expects. Considering what we said before, this progression is important because lighting the lamp and hiding it in the original context refers to the spoiled dynamic of discipleship: starting to follow, proclaiming the message, and then stopping. The following of Jesus is like the man who lights a lamp: it is primarily a pragmatic act whose aim is to “light up the room” (setting an example through preaching and actions). We are not to forget that this process is mimesis – since the disciple represents his master and, according to Matthew, does the same as his teacher. The teaching sounds with a warning edge. Lighting the lamp cannot be interrupted: it must be done all the way through, as the process ends with placing it in the candle holder – this is what following the master requires.

Mimetic exegesis is audience-oriented and considers the frequently neglected aspect of the texts, namely, that they originally were interwoven with the practice of Jesus and the first Christians. The teaching is not general wisdom that is independent of the life situation of its origin. It is not the *Sitz im Leben* of the church but the mimetic relationship between Master and disciple. In the case of our examined verse, this context is not only the (verbal) teaching situation of the historical Jesus but the life-form that is transmitted through example. The Master was always surrounded either by disciples or the crowd, with criticizing opponents. All his words and deeds were visible and were put under serious scrutiny, test and critique – since the Jewish teachers of Jesus’ time claimed the same as him: they demanded the position of “personifying the Torah.”⁴⁴

⁴⁴ cf. Kirschner, *Imitatio Rabbini*, 72. Gerhardsson quotes a rabbinic *maaseh*. “In b Erub. 93b, 94a, a *maaseh* tells how a dividing wall between two houses collapsed on the Sabbath. R. Samuel, in whose “area” this happened, commanded it to be replaced by a stretched cloth, at which point Rab turned away his head. Rab was, in fact, a guest of R. Samuel and was therefore compelled by custom to respect his “legislative” authority in that place. But his pupils (and others) could, on the other hand, has the impression on such an occasion as this that he also allowed the work mentioned above to be carried out on the Sabbath. He, therefore, turned away his head to avoid giving rise to a wrong interpretation of his tactful silence.” This quote shows that the teacher held the “personified Torah” and the embeddedness of the Master’s conduct into the educational context. The disciples (and the interested crowd) are around and look for the halacha in the deeds of the renowned rabbi. Gerhardsson puts it: “The teacher knows that his pupils will deduce his halakic opinions from his conduct; the conclusions they draw must be the correct ones. Therefore, he must be prepared to behave in such a way as to help his pupils interpret his conduct correctly.” Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 187. This situation, as I tried to show in my doctoral dissertation, was not different in the educational context of Jesus.

Accordingly, the fourth aspect is the *audience*. The value of a teacher is his circle of followers, whom he can convince of his authenticity and the truth of his teaching. One can always discredit someone in front of an audience – the goal of humiliation and discrediting is always to influence the community’s judgment, i.e., to convince them of the teacher’s incompetence.⁴⁵ Jesus’ parables always start from the audience’s expectations and transform them, often shockingly. Teachers work sensitively with the way of thinking, expectations, and desires of the people of their time. We can assume that it is not otherwise in Jesus’ case either. What might have been the reaction to this saying in its original situation? The audience hears about an obvious, everyday action: someone takes out the lamp, lights it, and then places it on the lampstand. And the fact that Jesus gives this action an unpredicted twist, that someone lights the lamp and then hides it, brings a smile to faces at least. Anyone who does so will be ridiculed for the absurdity of his action. In fact, he turns out to be indecisive, thoughtless, or worse: incompetent. And all this is connected with shame in the Mediterranean environment – such a person is dishonorable fool.⁴⁶

5. CONCLUSION OF THE EXAMPLE

In sum, the parable of the lamp becomes an important message of following and *mímesis*: if the logion has both a Christological and warning side, then the common mission of the master and disciple is connected in it. However, this is possible in only one way: by imitating the master. The broader context proves precisely this: it takes place among Jesus’ teachings to the disciples/crowd, i.e., its purpose is not simply to understand who he is but to show what discipleship entails. Discipleship is a task and a responsibility. Discipleship given up is associated with shame – because it is absurd, and those who start and then stop ridicule themselves. “If the disciple does not fulfill his task, the flame goes out; he ceases to be a disciple.” As the master is, so is the disciple: Jesus cannot back down, nor can the disciple. In this, the examined logion is similar to the message of the parables of the warring king (Lk 14:31–32) and tower-building (Lk 14:28–30), although they have different points of emphasis: they are similar in that they all talk about the weight of the decision to become a disciple. The importance of consideration appears in the case of tower-building and warfare: so those unable to undertake the mission do not remain in shame, and this passage encourages to carry on with the discipleship that has begun so that those who give it up will not be ridiculed.

⁴⁵ Plevnik, *Honor/Shame*, 100–101.

⁴⁶ *op. cit.*, 101.

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, Loveday. "Memory and Tradition in the Hellenistic Schools". in Werner Kelber et al., eds. *Jesus and Memory, Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2009, 113–154.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Beavis, Mary Ann. *Mark*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Bergson, Henri. *Matter and Memory*. London/New York: George Allen & Unwin/Ruskin House, Museum Street, 1911.
- Bovon, Francis. *Das Evangelium nach Lukas*. EKK III/2. Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag, 1996.
- Burridge, Richard. *What are the Gospels? – A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.
- Carr, David M. *Writing on the Tablet of the Heart – Origins of Scripture and Literature*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark – A Commentary*. Augsburg: Fortress, 2007.
- Dibelius, Martin. *Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1919.
- Elrasheedy, Ameera and Schindler, Daniel. "Illuminating The Past – Exploring the Function of Ancient Lamps". *Near Eastern Archaeology* 78.1 (2015), 36–42.
- Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1961.
- . *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Copenhagen: C. W. K. Gleerup, Ejnar Munksgaard, 1964.
- Goff, Matthew J. *4QInstruction*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life – Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. transl. Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Havelock, Eric A. *The Greek Concept of Justice – From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978.
- Hengel, Martin. *Nachfolge und Charisma, eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*. Berlin: Alfred Topelmann, 1968.
- Hezser, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2001.
- Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998¹¹.
- Kirschner, Robert. "Imitatio Rabbinica", *Journal for the Study of Judaism* 17.1 (1986), 70–79.
- Kittel, Gerhard. "akoluthēō". in ThWNt, I. vol. transl. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Kloppenborg, John S. *The Formation of Q*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- . *Q, the Earliest Gospel – An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2008.
- Kozma, Zsolt. *Jézus Krisztus példázatai*. Kolozsvár: Iránytű Alapítvány, 2002.

- Kustár, György. *A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében*. Doktori disszertáció, Budapest, 2019.
- —. „Marcel Jousse és Jézus – A mimézis metafizikájának kidolgozására tett kísérlet”. in *Sapientiana* 9.2 (2016), 1–24.
- Meier, John P. *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. *The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday, 1991.
- Nagy, Gregory. *Poetry as Performance – Homer and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Neusner, Jacob. *Introduction to the Rabbinic Literature*. New York: Doubleday, 1994.
- Philo Alexandrinus. “De Vita Mosis”. in *The Works of Philo, Complete and Unabridged*. transl. C. D. Yonge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993, 606–682.
- —. “Vita Contemplativa”. in *The Works of Philo, Complete and Unabridged*. transl. C. D. Yonge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993, 917–928.
- Plevnik, Joseph. “Honor/Shame”. in Pilch, John J. et. al., eds. *Biblical Social Values and Their Meaning, A Handbook*. Peabody: Hendrickson, 1993, 95–104.
- Schürmann, Heinz, „Die Vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu“. in Helmut Ristow et. al., hrsg. *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961, 342–370.
- Stein, Robert H. *Mark*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic Press, 2008.
- Theissen, Gerd. *A Jézus-mozgalom – az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2006.
- Theodotus inscription [Online] <http://www.kchanson.com/ANCDOCS/greek/theodotus.html> [2018.02.16.]
- Zsengeller, József. *A kánon többszólamúsága. A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*. Budapest: L’Harmattan – Kálvin Kiadó, 2014.

Susanne LUTHER

DIS/ABILITY STUDIES UND DIE AUSLEGUNG DES NEUEN TESTAMENTS: IMPULSE DER DIS/ABILITY STUDIES FÜR DIE BIBELHERMENEUTIK

I. HINFÜHRUNG

Einer der unumstrittensten Aspekte über den historischen Jesus ist, dass er als Heiler und Wundertäter erinnert wird. Verweisen die kanonischen Evangelien nicht darauf, dass es ein Kennzeichen des Wirkens Jesu war, alle Krankheiten und Gebrechen zu heilen? Und wird dies nicht auch als Aufgabe und Auftrag seiner Nachfolger verstanden? Unser Blick als Leserinnen und Leser ist sehr von diesen Texten geprägt: Wir nehmen Heilung und Gesundung als das zu erstrebende Ziel wahr, wie es die Wundererzählungen der kanonischen Evangelien nahelegen. Diese Lesart der Erzählungen und auch ihre Rezeptionsgeschichte bestimmen unsere Wahrnehmung und regulieren unser Denken und unsere eigene Interpretation der Texte.¹ Für heutige Leserinnen und Leser erscheint daher das Handeln des Petrus an seiner Tochter, wie es in den apokryphen Petrusakten erzählt wird, grausam und unverständlich:

„Am ersten Tag der Woche, der der Herrentag ist, versammelte sich eine Menge und man brachte zu Petrus viele Kranke, damit er sie heile. Einer aber aus der Menge wurde übermütig und sagte zu Petrus: ‚Petrus, siehe, in unserer Gegenwart hast du bewirkt, dass viele Blinde sehen und die Tauben hören und die Lahmen gehen. Und du hast den Schwachen geholfen und ihnen Kraft gegeben. Warum hast du deiner jungfräulichen, zu einer Schönheit herangewachsenen Tochter, die [...] zum Glauben an den Namen Gottes gefunden hat, nicht geholfen? Denn siehe, ihre eine Seite ist gänzlich gelähmt, und sie liegt dort behindert in der Ecke. Man sieht die, die du heilst – deine eigene Tochter hast du vergessen!‘ Petrus aber lächelte und sprach zu ihm: ‚Mein Sohn, Gott allein ist es offenbar, warum ihr Körper nicht gesund ist. Wisse also, dass Gott nicht zu schwach oder ohnmächtig wäre, meiner Tochter seine Gabe zu gewähren. Damit aber deine Seele überzeugt werde und die Anwesenden noch mehr glauben: –‘ [...] Er blickte nun seine Tochter an und sprach zu ihr: ‚Steh auf von deinem Platz, ohne dass dir jemand hilft außer Jesus allein, geh vor allen diesen Leuten gesund umher und komm zu mir!‘ Sie aber stand auf und ging zu ihm hinunter, und die Menge jubelte über das, was geschehen war. Petrus sprach zu ihnen: ‚Siehe, euer Sinn ist überzeugt worden, dass Gott nicht ohnmächtig ist bezüglich

¹ Vgl. dazu auch die Erzählungen von Susanne Krahe, *Der defekte Messias. Alternative Passionserzählungen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 147–149.

aller Dinge, um die wir ihn bitten. ‘Da freuten sie sich noch mehr und priesen Gott. Petrus sprach [...] zu seiner Tochter: ‚Geh an deinen Platz, setz dich hin und sei erneut in deiner Krankheit! Denn dies ist es, was dir und mir nützlich ist.‘ Wiederum ging das Mädchen fort, setzte sich an seinen Platz und wurde wieder wie vorher. Die ganze Menge weinte, und man bat Petrus, dass er sie gesund mache. Petrus sprach zu ihnen: ‚So wahr der Herr lebt, dies ist ihr und mir nützlich. Denn an dem Tag, da sie mir geboren wurde, sah ich eine Vision und der Herr sagte zu mir: ‚Petrus, dir ist heute eine große [...] Versuchung geboren worden. Denn dieses Mädchen wird viele Seelen verletzen, wenn sein Körper gesund bleibt.‘ [...]‘²

In dieser Erzählung heilt der Apostel seine Tochter, die bislang gelähmt in einer Ecke gelegen hat, um an ihr die wunderwirkende Kraft Gottes zu demonstrieren. Nach diesem Schauwunder ‚entlässt‘ er sie jedoch wieder in ihre Lähmung und sie kehrt in ihre Ecke zurück, denn dies sei ihr nützlich, so formuliert der Apostel: eine hübsche, gesunde, körperlich starke – und damit für Männer attraktive – junge Frau wäre aus der Perspektive der asketischen Ethik der Petrusakten im Nachteil. Unabhängig von unserer heutigen Bewertung der in den apokryphen Petrusakten vertretenen asketischen Ideale³ ist hervorzuheben, dass die Behinderung der Tochter in dieser Erzählung nicht negativ betrachtet wird, sondern als gottgegeben, als hilfreich, als Bestimmung.

In den neutestamentlichen Texten finden wir hingegen häufig negative Bezugnahmen auf Behinderung. In der Erzählung von der Heilung eines Gelähmten in Mk 2,1–12 wird z.B. eine enge Verbindung zwischen der Lähmung des von seinen Freunden zu Jesus Gebrachten und dessen Sünde konstruiert.⁴ Bevor Jesus den Mann heilt, spricht er ihm die Vergebung zu. Eine ähnliche Verknüpfung – diesmal von Blindheit und Sünde – wird in Joh 9 thematisiert.⁵ Die diesen Texten unterliegenden soziokul-

² Übersetzung nach Uwe-Karsten Plisch, „Vom Nutzen der Krankheit (Heilung vieler Kranker und Verweigerung der Heilung der Tochter des Petrus) BG/Kopt. Pap. Berlin 8502,4 (p. 128–132.135–141)“, in Ruben Zimmermann et al., Hg. *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 2: Die Wunder der Apostel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017), 583–593, 584.

³ Vgl. dazu Susanne Luther, „Mit den Augen der Seele wirst du die Herrlichkeit Gottes erkennen...“. Doxologische Aspekte rigoroser Askese in den *Acta Petri*“, in Andrea Bieler et al., Hg. *Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 63–83.

⁴ Vgl. dazu die Ausführungen bei Markus Schiefer Ferrari, „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Bernd Kollmann und Ruben Zimmermann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, WUNT 339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 627–646; zudem ders., „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47, bes. 28–31.

⁵ Zur Auslegung dieser Texte aus Sicht der Dis/ability Studies siehe die entsprechenden Beiträge in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012).

turellen und theologischen Konzepte setzen bestimmte Wertungen und Konnotationen von Behinderung voraus (z.B. körperlicher Defekt, Ausgrenzung, negative moralische Implikationen), die im Text nicht explizit diskutiert werden, für das Verständnis der Texte jedoch konstitutiv sind. Der konventionelle historisch-kritische exegetische Zugang, der auf der Basis des antiken Kontextes und des sozialgeschichtlichen Hintergrunds argumentiert, hinterfragt die Implikationen der Konzepte und Wertungen für die Betroffenen zumeist nicht oder nicht hinreichend.

Eine Hermeneutik auf Basis der *disability studies*⁶ fragt darüber hinaus: Was bedeutet es für Gelähmte, wenn ihr Umfeld ihre Krankheit auf sündiges Verhalten zurückführt? Und was bedeutet dies für die heutigen Leserinnen und Leser, die sich in der Rezeption der Texte den in ihrer jeweiligen Kultur und Gesellschaft gültigen Kategorien ‚behindert‘ und ‚normal‘ zugeordnet sehen? Aufgrund welcher Kriterien, Strukturen, Ideologien oder Diskurse werden diese Kategorien überhaupt konstruiert und werden Menschen damals und heute der einen oder anderen Kategorie zugerechnet?

Ein hermeneutischer Zugang zu den neutestamentlichen Texten auf der Grundlage der *disability studies* erweitert somit die historisch-kritische Exegese und narratologische Zugänge um eine hermeneutische Perspektive, die darauf abzielt, diejenigen Konzeptionen und Machtstrukturen zu dekonstruieren, die zur Stigmatisierung und Diskriminierung von Individuen beitragen, die nicht dem soziokulturell konstruierten Ideal von Normalität und Selbstbestimmung entsprechen. In den letzten Jahren ist eine ganze Reihe von Publikationen zur Exegese des Neuen Testaments unter Einbeziehung *disability*-kritischer⁷ Perspektiven erschienen. Dieser Beitrag möchte einen Einblick in die Anliegen der *disability*-kritischen Hermeneutik sowie in die in der Forschungsliteratur vorgestellten Zugänge bieten und die Bedeutung einer *disability*-kritischen Hermeneutik für die Auslegung des Neuen Testaments beleuchten.

⁶ Der Schrägstrich in *disability* ermöglicht im englischen Sprachraum, einen dekonstruktiven Zugang zu Behinderung auch sprachlich abzubilden. Er zieht eine Grenze zwischen „able“ und „dis“, die betont, dass beide Seiten Konstruktionen sind, die aufeinander angewiesen sind, dass also „able“ zu sein durch eine konstruierte Differenz zu „disabled“ Personen entsteht und umgekehrt. Zugleich wird die Unschärfe des Gegenstands und die kontextuelle (historische, kulturelle, ideologische usw.) Bedingtheit der Kategorien hervorgehoben. Vgl. dazu Markus Schiefer Ferrari, Art. *Disability Studies*, in *WiReLex* (2019) (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200578/>); Anne Waldschmidt, „Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programmatische Überlegungen“, in Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Disability Studies 6 (Bielefeld: transcript Verlag, 2010), 13–27, 20.

⁷ Die Methode wird auch als „dis/ability-sensibler“ Zugang bezeichnet, im exegetischen Kontext spricht man bislang häufig noch von einem „dis/ability-kritischen“ Zugang in Analogie zur Bezeichnung historisch-kritischer Methoden wie z.B. dem formkritischen oder dem redaktionskritischen Zugang.

2. DIE ANLIEGEN DER *DIS/ABILITY STUDIES* UND IHRE REZEPTION IN DER BIBELWISSENSCHAFT

Im Kontext der *disability studies* wird „Behinderung“ als eine Kategorie verstanden, die auf der Wahrnehmung oder Konstruktion körperlicher Differenzen basiert und diese negativ bewertet.⁸ Dabei wird unterschieden zwischen ‚impairment‘, d.h. „der medizinisch oder psychologisch diagnostizierbaren Beeinträchtigung oder Schädigung“, und ‚disability‘, „der aus ihr resultierenden sozialen Beeinträchtigung“.⁹ Diese Unterscheidung unterstreicht, dass die körperliche Beeinträchtigung bzw. Differenz nicht mit einer Behinderung im Sinne einer Stigmatisierung oder beeinträchtigten Partizipation gleichgesetzt werden muss. Der Ansatz der *disability studies* beschäftigt sich daher mit der kritischen Analyse der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Bedeutungszuschreibungen sowie der theologischen, ideologischen, diskursiven usw. Bedingungen, die zu diesen Zuschreibungen geführt haben und noch führen. Im Fokus steht somit die Konstruktion von Normalität (im Gegenüber zu „Andersheit“) durch unterschiedliche Wissenschaftsdisziplinen aufgrund bestimmter Normen und Ideale.¹⁰

Disability wird als Kategorie verstanden, die Ungleichheit in den Fokus rückt, ähnlich wie *Gender, class, race and age*.¹¹ Dabei ist *disability* aber sehr breit gefasst und stellt „einen höchst komplexen, eher unscharfen Oberbegriff [dar], der sich auf eine bunte Mischung von unterschiedlichen körperlichen, psychischen und kognitiven Merkmalen bezieht, die nichts anderes gemeinsam haben, als dass sie mit negativen Zuschreibungen wie Einschränkung, Schwäche oder Unfähigkeit verknüpft werden“.¹² Daher wird in den *disability studies* nicht zwischen ‚behindert‘ und ‚normal‘ unter-

⁸ Werner Schneider und Anne Waldschmidt, „Disability Studies“, in Stephan Moebius, Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2012), 128–159, 132.

⁹ Anne Waldschmidt, „Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies“, in dies. und Werner Schneider, Hg. *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Disability Studies 1 (Bielefeld: transcript Verlag, 2007), 55–77, 57.

¹⁰ Vgl. dazu Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Disability Studies 6 (Bielefeld: transcript Verlag, 2010).

¹¹ Anne Waldschmidt, „Disability Goes Cultural. The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool“, in dies., Hanjo Berressem und Moritz Ingwersen, Hg. *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*, Disability Studies 10 (Bielefeld: transcript Verlag, 2017), 19–27.

¹² Anne Waldschmidt, „Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programmathe Überlegungen“, in Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Disability Studies 6 (Bielefeld: transcript Verlag, 2010), 13–27, 14.

schieden, sondern eine differenziertere Abstufung vorgenommen, indem in Bezug auf jeden Menschen von ‚temporarily abled‘, ‚differently abled‘ oder ‚embodied difference‘ gesprochen wird.¹³ Man unterscheidet in den *disability studies* drei Behinderungsmodelle:

(1) *Das individuelle bzw. medizinische Modell*: Dieses Modell sieht eine direkte Verbindung zwischen individueller Schädigung (*impairment*) und Behinderung oder Beeinträchtigung (*disability*). Eine objektiv-wissenschaftliche medizinische Einschätzung der körperlichen Funktionsfähigkeit/Nicht-Funktionsfähigkeit sowie der Eigenständigkeit/Abhängigkeit einzelner Individuen wird verknüpft mit einer Abwertung von Krankheit, Schwachheit, Abhängigkeit und Behinderung sowie mit einer Deutung dieser Zustände als individuelles Schicksal bzw. Unglück.

(2) *Das soziale Modell*: Nach diesem Modell entsteht Behinderung (*disability*) „durch systematische Ausgrenzung und ist nicht einfach das Ergebnis medizinisch festgestellter Pathologie. Menschen werden nicht aufgrund gesundheitlicher Beeinträchtigung behindert, sondern durch das soziale System, das ihnen eine marginalisierte Position zuweist und Barrieren gegen ihre Partizipation errichtet. Entsprechend wird Behinderung in den Kontext sozialer Unterdrückung und Diskriminierung gestellt und als soziales Problem thematisiert, das wohlfahrtsstaatlicher Unterstützung und gemeinschaftlicher (Selbsthilfe)Aktion bedarf“.¹⁴

(3) *Das kulturwissenschaftliche Modell*: Dieses Modell – das in der deutschen Forschung am breitesten vertreten wird – geht davon aus, dass Behinderung kulturell konstituiert ist und richtet den Fokus auf die Analyse und Kritik derjenigen kulturellen, strukturellen und ideologischen Bedingungen, die eine Kategorisierung und folglich ein Marginalisieren und Stigmatisieren der Behinderung erst ermöglichen. Zudem wird betont, dass die Kategorien ‚behindert‘ und ‚normal‘ einander bedingen und somit eng zusammenhängen, d.h. neben den *disability studies* auch Studien dessen notwendig sind, was unter „Normalität“ gefasst wird.¹⁵

¹³ Anne Waldschmidt, „Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programmatische Überlegungen“, in Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Disability Studies 6 (Bielefeld: transcript Verlag, 2010), 13–27, 14f.; vgl. dazu auch Markus Schiefer Ferrari, „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Bernd Kollmann und Ruben Zimmermann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, WUNT 339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 627–646, 631f.

¹⁴ Werner Schneider und Anne Waldschmidt, „Disability Studies“, in Stephan Moebius, Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2012), 128–159, 139. Zur Kritik an diesem Modell vgl. a.a.Ö., 141ff.

¹⁵ Vgl. dazu Anne Waldschmidt, „Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung“, *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29 (2005): 9–31, bes. 25ff.; vgl. zudem Werner Schneider und Anne Waldschmidt, „Disability Studies“, in Stephan Moebius, Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2012), 128–159.

Neben diesen drei klassischen Modellen werden weitere Modelle diskutiert, z.B. ein *religiöses Modell*, das die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der Institution Kirche und Menschen mit Behinderung erfasst (und ggf. auch auf antike religiöse Kontexte übertragen werden könnte).¹⁶

Bereits Mitte des 20. Jh. finden sich international einzelne Ansätze im Themenbereich der Forschung nach Behinderung;¹⁷ doch entwickelten sich die *disability studies* erst in den 1970er Jahren im Zusammenhang mit der politischen Behindertenbewegung zunächst in den USA und in England.¹⁸ Auch in Deutschland nahm die Bewegung in den 1970er Jahren ihren Anfang, etabliert – z.B. auch im Bereich des universitären Wissenschaftssystems – haben sich die *disability studies* jedoch erst zu Beginn der 2000er Jahre.¹⁹ Inzwischen sind *disability studies* in den Sozial-, Kultur-, Geschichts-, Erziehungs- und Literaturwissenschaften fest verankert und durch die Intersektionalität des Themas vielfältig interdisziplinär eingebunden.²⁰

Für die neutestamentliche Hermeneutik ist der Ansatz der *disability studies* von großer Bedeutung, da die Texte des Neuen Testaments – insbesondere die Wundererzählungen – vielfach Konzepte und Sprache verwenden, die in der damaligen Zeit, Kultur, Gesellschaft und Theologie verankerte Differenzvorstellungen tradieren. Von *disability studies* inspirierte Ansätze der Auslegung decken auf, inwiefern sich die normativ gewordenen Texte des neutestamentlichen Kanons auch weiterhin an der Konstruktion und Etablierung bestimmter Kategorisierungen und Bewertungen beteiligen,

¹⁶ Vgl. dazu Edward Wheatley, *Stumbling Blocks Before the Blind. Medieval Constructions of a Disability* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010), 10–19; dazu auch Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47, 39.

¹⁷ Vgl. z.B. Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (München: Hanser, 1973).

¹⁸ In den USA (Irving Kenneth Zola, Society for the Study of Chronic Illness, Impairment and Disability/SSCIID, später Society for Disability Studies/SDS) und England (Mike Oliver, Colin Barnes, Disability Research Unit/DRU, später Centre for Disability Studies/CDS), vgl. dazu <https://disabilitystudies.de/hintergrund/>.

¹⁹ Markus Schiefer Ferrari, Art. Dis/ability Studies, in *WiReLex* (2019) (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200578/>), verweist hier auf einige Meilensteine, wie z.B. die 2001 mit der Deutschen Behindertenhilfe – Aktion Mensch e.V. durchgeführte Tagung und Ausstellung „Der (im-)perfekte Mensch“, die 2002 durchgeführte Tagung „PhantomSchmerz“ und v.a. im Jahr 2002 die Gründung der AGDS, der Arbeitsgemeinschaft Disability Studies in Deutschland (vgl. Website der Arbeitsgemeinschaft Disability Studies (AGDS) <https://disabilitystudies.de/>). Zudem die 2006 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen beschlossene Behindertenrechtskonvention (vgl. <https://www.behindertenrechtskonvention.info/>).

²⁰ Vgl. dazu grundlegend Markus Dederich, *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies*, Disability Studies 2 (Bielefeld: transcript Verlag, 2007); Anne Waldschmidt und Werner Schneider, Hg. *Disability Studies. Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Disability Studies 1 (Bielefeld: transcript Verlag, 2007).

die Behinderung und Normalität voneinander scheiden und erstere negativ konnotieren. Bibelwissenschaft aus der Perspektive der *disability studies* betont, dass gerade das nicht der Norm entsprechende, das Nichtnormale, „das Nichtheile, das Krumme und Minderbemittelte nicht mehr als Störfaktor betrachtet“ werden, sondern dass „Behinderte so behindert, wie sie sind, als einen Teil der geschöpflichen Vielfalt zu begrüßen [seien], statt sie als Mängelwesen zu beklagen“.²¹ Jedoch ist es nicht das Ziel, sich

„etwa auf Grund einer falsch verstandenen *political correctness* von biblischen Heilungserzählungen zu ‚verabschieden‘. Vielmehr liegt die besondere Herausforderung einer *disability*-kritischen Lektüre darin, einerseits das normkritische und wirklichkeitsverändernde Potenzial der Heilungserzählungen immer wieder neu zu entdecken, wenn Jesus sich kranken und behinderten Menschen zuwendet und damit (soziale) Normativitätserwartungen sprengt (vgl. z.B. Mk 2,12; 10,48), andererseits aber dennoch implizit transportierte exklusivierende Normalisierungsvorstellungen kritisch zu benennen“.²²

Schiefer Ferrari fordert daher eine „doppelte Kontextanalyse“, die „Texte innerhalb ihres sozioökonomischen und kulturellen Referenzsystems“ betrachtet und zu einer „adäquaten Interpretation“ gelangt, indem „sowohl die Kontextualität der hier eingeforderten LeserInnenperspektive als auch die des Textes ernst“ genommen wird.²³

Der Ansatz der *disability studies* bietet einen hermeneutischen Zugang, der die neutestamentlichen Texte und auch ihre Auslegungsgeschichte aus *disability*-kritischer Sicht hinterfragt, der nicht Behinderung und Andersartigkeit in den Blick nimmt, sondern die Mehrheitsgesellschaft und deren Textverstehen sowie dessen Auswirkungen und Folgen für Menschen mit Behinderung, um davon ausgehend um neue Wege der Wahrnehmung und Interpretation für heutige Auslegungskontexte zu ringen.

3. ZUGÄNGE DER BIBELWISSENSCHAFTEN: EIN EINBLICK IN DIE FORSCHUNGSLITERATUR

In der Bibelwissenschaft konzentrierte sich die Forschung über lange Zeit auf die Analyse der Wahrnehmung und der Darstellung von Krankheit und Behinderung in bib-

²¹ Susanne Krahe und Ulrike Metternich, „Kraft oder Kränkung – Heilungsgeschichten im Neuen Testament kontrovers diskutiert“, in Ilse Falk et al., Hg. *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012), 25–43, 38.

²² Markus Schiefer Ferrari, „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Bernd Kollmann und Ruben Zimmermann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, WUNT 339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 627–646, 646.

²³ Markus Schiefer Ferrari, „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Bernd Kollmann und Ruben Zimmermann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, WUNT 339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 627–646, 632.

lischen Texten wie auch in der Umfeldliteratur. In den letzten Jahren ist im Zuge des Neuverständnisses des Konzepts ‚*disability*‘ in dessen sozialer und kultureller Lesart die Forschungsliteratur zum Thema in den biblischen Fächern stark angewachsen.²⁴

Hector Avalos unterscheidet in seinem 2007 erschienenen Forschungsüberblick drei grundsätzliche Zugänge zu den biblischen Texten unter *disability*-kritischer Perspektive (die sich natürlich z.T. überschneiden): (1) den „redemptionist approach“, der versucht, die biblischen Texte anhand verschiedener Erklärungsmuster vor Missverständnissen und Verurteilung durch heutige Leserinnen und Leser zu retten, z.B. indem die negativen Assoziationen mit Behinderung ‚(weg)erklärt‘ oder die Verbindung von Sünde und Krankheit durch andere Textpassagen nivelliert wird; (2) den „rejectionist approach“, der (biblische) Texte – hinsichtlich ihrer Applikation auf heutige Situationen – vollständig der Kritik preisgibt und nicht mehr versucht, autoritative oder normative Aussagen daraus zu erheben; diese beiden Zugänge lassen das Ringen um die theologische und ethische Autorität der biblischen Texte für heutige Rezipientinnen und Rezipienten deutlich in den Blick treten. Als einen weiteren Zugang identifiziert Avalos (3) den „historicist approach“, unter dessen Vorzeichen die Texte als historische Dokumente gelesen wurden, als Dokumente einer Gesellschaft, in der es keinen *disability*-kritischen Diskurs gab, die somit in eine Welt hineinsprechen, in der geistige und körperliche Behinderung wie auch jede Krankheit schnell existenzbedrohend werden konnten. Der historische Zugang strebt nicht an, die biblischen Texte auf heute zu applizieren, sondern intendiert vielmehr ein vielgestaltiges historisches Bild vergangenen Umgangs mit *disability* zu zeichnen.²⁵ Dieser Fokus auf die historische Perspektive von *dis*/

²⁴ Die erste substantielle Sammlung von Untersuchungen unter der Perspektive des sozialen und des kulturellen Modells im Bereich der Bibelwissenschaften ist Hector Avalos, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Able Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), kurz darauf erschien Candida R. Moss und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011); Einzelstudien zu alt- und neutestamentlichen Texten stammen z.B. von Hector Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Harvard Semitic Monographs 54 (Leiden: Brill, 1995); ders., *Health Care and the Rise of Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1999); Louise A. Gosbell, *The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame. Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, WUNT 2/469 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018); Louise J. Lawrence, *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Candida R. Moss, *Divine Bodies. Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity* (New Haven: Yale University Press, 2019); Saul M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Rebecca Raphael, *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*, LHBOTS 445 (New York: T&T Clark, 2008); Jeremy Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story* (New York: T&T Clark, 2006); ders., *Disability and Isaiah's Suffering Servant* (New York: Oxford University Press, 2011); Anna Rebecca Solevåg, *Negotiating the Disabled Body. Representations of Disability in Early Christian Texts*, ECL 23 (Atlanta: SBL Press, 2018).

²⁵ Hector Avalos, „Redemptionism, Rejectionism, and Historicism as Emerging Approaches in Disability Studies“, *Perspectives in Religious Studies* 34 (2007): 91–100. Avalos wertet abschließend folgendermaßen: „Overall, in Disability Studies we have a vital field that can be more useful and

ability in antiken Texten – in den biblischen Fächern wie auch in angrenzenden Disziplinen – führt den klassischen Zugang fort und erweist sich weiterhin als ertragreich.²⁶

Darüber hinaus bildeten sich in den letzten Jahren spezifische Tendenzen heraus: Zum einen wurde der Fokus der Kritik von den biblischen Texten selbst auf die Auslegungsgeschichte hingelenkt, indem z.B. kritisiert wurde, dass die negativen Zuschreibungen durch die Jahrhunderte fortgeschrieben und in der modernen Gesellschaft verankert wurden.²⁷ Des Weiteren erfolgte eine intersektionale Erweiterung des Forschungsfelds, indem z.B. die Überschneidungen zwischen *disability studies* und *gender*²⁸ und *race*,²⁹ aber auch mit Forschungen zu Kindern³⁰ und zum Altern³¹ in den

applicable than many other sub-disciplines of biblical and religious studies. Disability Studies, after all, is primarily concerned with the valuation of people rather than objects (e.g., formal features of texts, pots, walls) that are so often the focus of other sub-disciplines in biblical studies. Disability Studies, therefore, has relatively more potential to affect positively the lives of people today“, a.a.O., 100.

²⁶ Zu Literatur zu Behinderung in der Antike, in der Bibel und im frühen Christentum vgl. z.B. Hector Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1999); ders., Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Aabled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007); Robert Garland, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995); Christian Laes, Chris E. Goodey und Martha Lynn Rose, Hg., *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies A Capite ad Calcem* (Leuven: Brill, 2013); Louise J. Lawrence, *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Candida R. Moss und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011); Saul M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Mikeal C. Parsons, *Body and Character in Luke and Acts. The Subversion of Physiognomy in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); Rebecca Raphael, *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*, LHBOTS 445 (New York: T&T Clark, 2008); Martha E. Rose, *The Staff of Oedipus. Transforming Disability in Ancient Greece* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003); Jeremy Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story* (New York: T&T Clark, 2006); Michael Stoltzfus und Darla Schumm, Hg. *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011).

²⁷ Vgl. Amos Yong, *The Bible, Disability, and the Church. A New Vision for the People of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

²⁸ Vgl. dazu allgemein Anna Bè, „Feminism and Disability. A Cartography of Multiplicity“, in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies* (Abingdon: Routledge, 2012), 363–375. Zudem Brittany E. Wilson, *Unmanly Men. Refigurings of Masculinity in Luke-Acts* (New York: Oxford University Press, 2015). See also Elaine Wainwright, *Women Healing/Healing Women. The Genderization of Healing in Early Christianity* (London: Routledge, 2006); Candida R. Moss und Joel S. Baden, *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

²⁹ Vgl. Deborah Stienstra, „Race/Ethnicity and Disability Studies. Towards an Explicitly Inter-sectional Approach“, in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies* (Abingdon: Routledge, 2012), 376–389.

³⁰ Vgl. John Davis, „Conceptual Issues in Childhood and Disability. Integrating Theories from Childhood and Disability Studies“, in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies* (Abingdon: Routledge, 2012), 414–425.

³¹ Vgl. Christine Bigby, „‘I Hope He Dies before Me’. Unravelling the Debates about Ageing and People with Intellectual Disability“, in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies* (Abingdon: Routledge, 2012), 426–439.

Blick genommen werden. Interdisziplinäre Studien arbeiten z.B. im Bereich von Theologie und Medizin, das Corpus der kanonischen Texte wird durch die Einbeziehung außerkanonischer Texte erweitert und der Fokus auf Krankheit und physische Behinderung wird erweitert auf Unfruchtbarkeit, psychische Krankheit oder körperliche Versehrtheit (z.B. Eunuchentum).³² Auch der Ansatz der *disability history*, der Menschen mit Behinderung als Handelnde und als Individuen in der Geschichte darzustellen bestrebt ist, findet Eingang in theologische Studien.³³ Kommentare wie *The Bible and Disability* lesen die biblischen Schriften – analog zu z.B. feministischen oder befreiungstheologischen Kommentaren bzw. Kommentarreihen – bewusst und umfassend unter der Perspektive der *disability studies*.³⁴ Dass sich der Forschungsansatz in den letzten Jahren etabliert hat, zeigen zudem die Publikation von Handbüchern wie das *Routledge Handbook of Disability Studies*³⁵, sowie Zeitschriften, wie das *Journal of Disability and Religion*.³⁶

4. DIE PERSPEKTIVE DER BETROFFENEN: CHRISTUS UND PAULUS AUS SICHT DER DIS/ABILITY STUDIES

Häufig werden in christlichen Kontexten auch heute noch Behinderung und Krankheit z.B. als Strafe, als Glaubensprüfung, als den Kindern auferlegte Sünde der Väter, als

³² Vgl. zu diesen neueren Ansätzen mit Literaturverweisen Hector Avalos, „Disability Studies and Biblical Studies. Retrospectives and Prospect“, *Interp.* 73/4 (2019): 343–354; Isaac T. Soon, „Disability and New Testament Studies. Reflections, Trajectories, and Possibilities“, *Journal of Disability & Religion* 25 (2021): 374–387; vgl. zu dem die Beiträge von Joel S. Baden und Susan Ackerman (zu Unfruchtbarkeit) sowie von T. M. Lemos, David Tabb Stewart und Sarah J. Melcher (zu Eunuchen) in Candida R. Moss und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011); vgl. zudem Louise J. Lawrence, *Bible and Bedlam. Madness, Sanism, and New Testament Interpretation*, LNTS 594 (London: T&T Clark, 2018).

³³ Vgl. Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Disability Studies 6 (Bielefeld: transcript Verlag, 2010); zudem Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47.

³⁴ Vgl. z.B. Sarah J. Melcher, Mikeal C. Parsons und Amos Yong, Hg. *The Bible and Disability. A Commentary* (Waco: Baylor University Press, 2017); vgl. a.a.O., v: „Themes explored include religious life, ethics, doctrine, proclamation, liturgical practices, physical space, spirituality, and the interpretation of sacred texts through the lens of disability. Authors in the series are aware of conversation in the field of disability studies and bring that discussion to bear methodologically and theoretically in their analyses at the intersection of religion and disability.“ Vgl. dort auch den Überblick über die Forschungsliteratur in Sarah J. Melcher, „Introduction“, in dies., Mikeal C. Parsons und Amos Yong, Hg. *The Bible and Disability. A Commentary* (Waco: Baylor University Press, 2017), 1–27, bes. 1–13.

³⁵ Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies* (Abingdon: Routledge, 2012).

³⁶ Vgl. z.B. das *Journal of Disability and Religion* (seit 2014), früher *Journal of Religion in Disability & Rehabilitation* (1994–1998) und *Journal of Religion, Disability & Health* (1999–2013).

Handlung Gottes oder als Kombination aus den vorher genannten Begründungen gedeutet.³⁷ Heil wird mit Heilung verbunden³⁸ und wenn Heilung nicht eintritt, wird auf die zukünftige Herrlichkeit verwiesen, in der der Mangel behoben sein wird.³⁹ Dabei bleibt unberücksichtigt, dass Menschen ihre Behinderung oder Krankheit als Identitätsmerkmal begreifen und das Göttliche in dem versehrten Körper wahrnehmen. Aus der Perspektive der *disability*-kritischen Hermeneutik wird diesen Argumentationsmustern die Versehrtheit Christi entgegengehalten. Die neutestamentlichen Erzählungen von Tod und Auferstehung Jesu Christi, insbesondere die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen erwähnen seine Versehrtheit an Händen, Füßen und Seite. Die Inkarnation Gottes in Christus und die Betonung seiner Körperlichkeit zeigen sich darin, dass der Auferstandene die Zeichen seines Leidens an seinem Körper trägt. Daher gilt: „Resurrection is not about the negation or erasure of our disabled bodies in hopes of perfect images, untouched by physical disability“; vielmehr wird hervorgehoben, dass „Christ’s resurrection offers hope that our nonconventional, and sometimes difficult, bodies participate fully in the imago Dei and that God whose nature is love and who is on the side of justice and solidarity is touched by our experience. God is changed by the experience of being a disabled body“.⁴⁰ Dieser ‚*disabled God*‘ steht zusammen mit den Menschen mit Behinderungen am Rand der Ge-

³⁷ Nancy L. Eiesland, „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Stephan Leimgruber, Annebelle Pithan und Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik* (Münster: Comenius-Institut, 2001), 7–25, 7.

³⁸ Zur Verbindung von Heil und Heilwerden im Sinne einer Konkretisierung des Heils in den neutestamentlichen Texten vgl. Tobias Nicklas, „Gottesbeziehung und Leiblichkeit des Menschen. Frühjüdische und antik-christliche Perspektiven“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 127–140. Vgl. im weiteren Sinne auch David T. Mitchell und Sharon L. Snyder, *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*, Corporealities (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000).

³⁹ Dazu Nancy L. Eiesland, „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Stephan Leimgruber, Annebelle Pithan und Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik* (Münster: Comenius-Institut, 2001), 7–25, 20f.: „Behinderung ist eine der wenigen verbliebenen Gebiete, wo Theologinnen und Theologen als kirchliche Mitarbeitende in guter Absicht Menschen ermuntern, ihr Wohlergehen auf eine Welt zu verschieben, die erst kommen soll. Für uns ist Gesundheit eine Kategorie aus einer anderen Welt. [...] Ich nehme auch den persönlichen Schmerz wahr, dem sich ein Mensch mit einer Behinderung aussetzen muss, wenn er auf ein utopisches Ideal verzichtet: im Himmel wird meine Behinderung verschwunden sein. Das bedeutet, das Göttliche in diesem ‚unperfekten‘ Körper mit all seinen Schmerzen und Rätseln zu sehen und anzunehmen.“

⁴⁰ Beide Zitate aus Nancy L. Eiesland, *The Disabled God. Towards a Liberatory Theology of Disability* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 107. Vgl. zudem Jennifer Anne Cox, *Jesus. The Disabled God* (Eugene, OR: Resource Publications, 2017).

sellschaft und initiiert aus dieser dezentralen Position heraus Veränderungen.⁴¹ Er bietet somit eine Identifikationsmöglichkeit für Menschen mit Behinderung, denn:

„Our bodies participate in the imago Dei, not in spite of our impairments and contingencies, but through them. The conflation of sin and disability causes problems for the interpretation of the resurrected Jesus Christ. What is the significance of the resurrected Christ’s display of impaired hands and feet and side? Are they the disfiguring vestiges of sin? Are they to be subsumed under the image of Christ, death conqueror? Or should the disability of Christ be understood as the truth of incarnation and the promise of resurrection? The latter interpretation fosters a reconception of wholeness. It suggests a human-God who not only knows injustice and experiences the contingency of human life, but also reconceives perfection as unself-pitying, painstaking survival.“⁴²

Diese Neukonzeption Gottes, die Christus nicht mehr als leidenden Gottesknecht, als Vorbild des leidenden Gerechten oder als siegreichen Herrscher über Leiden und Tod ins Zentrum stellt, sondern ihn als ‚disabled God‘ liest, wird als kontextuelle Christologie charakterisiert und im Rahmen der Befreiungstheologie verortet. Der ‚disabled God‘ wird mit der Metapher der Gemeinde als Leib Christi in Verbindung gebracht, die es ermöglicht, dass „people with disabilities can affirm [their] bodies in dignity and reconceive the church as a community of justice for people with disabilities“.⁴³ So lässt sich aus Erzählungen wie der Begegnung der Jünger mit Jesus bei Emmaus (Lk 24, 13–35) oder dem Gespräch zwischen Jesus und Thomas (Joh 20, 24–29) die identitätsbildende Versehrtheit des Auferstandenen erheben – eine Erkenntnis, der weitreichende, die Kirche transformierende Bedeutung zukommt:

„Der Urgrund christlicher Theologie ist die Auferstehung Jesu Christi. Dennoch wird der Auferstandene selten erkannt als Gottheit, deren Hände, Füße und Seite die Zeichen deutlicher körperlicher Versehrtheit tragen. Der auferstandene Christus der christlichen Tradition ist ein behinderter Gott. [...] Christliche Theologie, insofern sie leibhaftige Theologie ist oder sogar Theologie der Inkarnation, ruft dazu auf, für Unvorhersehbarkeiten, Sterblichkeit und die Konkretheit von Schöpfung und Leiden einzustehen. [...] Diese Begegnung mit dem behinderten Gott war die Quelle der Befreiungstheologie der Behinderung, über die ich in ‚The Disabled God‘ geschrieben habe. Sie ruft sowohl zur Gerechtigkeit als auch zur Wiederentdeckung elementarer christlicher Symbole und Rituale auf. Auch wenn das Christentum manchmal Vorurteile und Ausgrenzungen fortsetzt, kann aus ihm heraus die Vision und das Engagement für eine bessere Gesellschaft, für eine an-

⁴¹ Vgl. dazu auch James Metzger, „Disability and the Marginalisation of God in the Parable of the Snubbed Host (Luke 14:15–24)“, *The Bible and Critical Theory* 6 (2010): 1–15.

⁴² Nancy L. Eiesland, *The Disabled God. Towards a Liberatory Theology of Disability* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 101.

⁴³ Nancy L. Eiesland, *The Disabled God. Towards a Liberatory Theology of Disability* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 94.

gemessenerer Theologie der Menschlichkeit und für ein Konzept von Kirche, in der alle in Fülle teilhaben, entstehen“.⁴⁴

Doch nicht nur Jesus, sondern auch Paulus gerät unter der Perspektive der *disability studies* ins Zentrum des Interesses, denn er beschreibt sein eigenes Leiden als „Stachel im Fleisch“ (2 Kor 12,7) und als „Schwachheit des Leibes“ bzw. als eine „Krankheit“ (Gal 4,13) – diese Hinweise wurden in der Exegese vielfachen und breit differierenden Deutungen zugeführt, unter anderem einer sprachlichen Einschränkung (z.B. Stottern), Migräne oder Epilepsie.⁴⁵ Fragt man danach, wie diese Hypothese unsere Wahrnehmung des Apostels und seiner Briefe beeinflusst, dann lässt sich mit Collins hervorheben, dass sich nicht nur die Visionen des Paulus, sondern z.B. auch die Wahrnehmung seines Auftretens und seine Kreuzestheologie, die die Schwäche des Gekreuzigten betont, in einem neuen Licht darstellen.⁴⁶ Zugleich wird man die im Corpus Paulinum wiederholt aufgegriffenen Aspekte von körperlicher Behinderung und Erkrankung, z.B. in der Narrenrede (2 Kor 11,2–12,13), die Erwähnung der Heilung als Charisma (1 Kor 12,9.28ff.) oder die Ermahnung zur Integration (1 Thess 5,14), neu perspektivieren.⁴⁷ Kritisch hingegen sind weiterhin Passagen zu lesen wie z.B. 1 Kor 11,29f., wo Paulus die traditionelle Verknüpfung von Sünde und Krankheit weitertradiert, oder Gal 5,12 mit dem polemischen Verweis auf die Verschneidung.⁴⁸ Zentral steht auch bei Paulus die Wahrnehmung des Auferstandenen: Christus wird im Corpus Paulinum in zwei Extremen gezeichnet, „as both ‚disabled‘ and ‚powerful‘. He preached not only ‚Christ crucified‘, the ‚disabled‘ Christ (‚crucified in weakness, 2 Cor 13:4), but also the glorified, powerful Christ – the Christ beyond all disabilities

⁴⁴ Nancy L. Eiesland, „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Stephan Leimgruber, Annebelle Pithan und Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik* (Münster: Comenius-Institut, 2001), 7–25, 11.

⁴⁵ Vgl. den Überblick bei Adela Yarbro Collins, „Paul’s Disability. The Thorn in His Flesh“, in Candida R. Moss und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 165–183, 172–174.

⁴⁶ Vgl. Adela Yarbro Collins, „Paul’s Disability. The Thorn in His Flesh“, in Candida R. Moss und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 165–183, 175f.

⁴⁷ Vgl. dazu die differenzierte Darstellung bei Michael Tilly, „Behinderung als Thema des paulinischen Denkens“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 67–80.

⁴⁸ Vgl. Michael Tilly, „Behinderung als Thema des paulinischen Denkens“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 67–80, 71; vgl. hierzu zudem Anna Rebecca Solevåg, „No Nuts? No Problem! Disability, Stigma, and the Baptized Eunuch in Acts 8:26–40“, *BibInt* 24 (2016): 81–99.

and limitations, including the limitations of death itself (e.g., Rom 6:9).⁴⁹ Dies wiederum führt eine *disability*-kritische Hermeneutik zu der Folgerung: „Paul preached ‚Christ crucified‘ – the ultimate symbol of disability, whether disability is considered as functional limitation or as social stigma. Paul’s gospel called for nothing less than a radical rethinking of the whole concept of ‘disability’. For it is precisely through this ultimate symbol of weakness and disability that divine power, strength, and ‘ability’ is revealed.“⁵⁰ Behinderung wird bei Paulus somit als eine Ermöglichung für die Manifestation der Macht des gekreuzigten und auferstandenen Christus in den Menschen betrachtet.

5. KRITIK AN DER AUSLEGUNG BIBLISCHER ERZÄHLUNGEN ÜBER DIE JAHRHUNDERTE

Markus Schiefer Ferrari hat für die Perikope Lk 14,12–14 vortrefflich aufgezeigt, wie sehr die Wahrnehmung eines Textes zwischen Betroffenen und Nichtbetroffenen differieren kann. Die klassische Auslegung sieht die zentrale Aussage des Textes darin, die Aufforderung als eine allen üblichen Wertmaßstäben widersprechende Provokation zu lesen: „Arme, Verkrüppelte, Lahme und Blinde“ (V. 13) einzuladen, die sich nicht revanchieren können und auch grundsätzlich nicht als angesehene Gäste gelten, wird „bei der Auferstehung der Gerechten“ (V. 14) Lohn einbringen, entsprechendes Handeln bringt somit das Reich Gottes näher. Diese oder ähnliche Positionen finden weite Verbreitung sowohl in wissenschaftlichen Kommentaren als auch in Auslegungen und Predigten. Schiefer Ferrari hat anhand der klassischen Deutungsschemata aus der exegetischen Forschungsliteratur eine Liste zusammengestellt, die diese Argumentationsstrategien einer *disability*-kritischen Hermeneutik unterwirft. Er listet z.B. Kontrastierung (Menschen mit Behinderung werden Menschen ohne Behinderung gegenübergestellt), Subsumierung (Menschen mit Behinderung werden undifferenziert unter eine größere Gruppe gefasst), Infantilisierung (Menschen mit Behinderung werden ihre Fähigkeiten und Kompetenzen abgesprochen), Anonymisierung

⁴⁹ Martin Abl, „For Whenever I Am Weak, Then I Am Strong“, in Hector Avalos, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Semeia 55 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 145–158, 147. Vgl. auch a.a.O., 149: „In the ancient world, a crucified person was the ultimate example of ‚disability‘. On the one hand, a crucified person was the ultimate symbol of ‚functional limitations‘ – a person stripped of all ability to do anything for him or herself. With regard to the second aspect of disability, a crucified person bore the ultimate in social stigmatization.“

⁵⁰ Martin Abl, „For Whenever I Am Weak, Then I Am Strong“, in Hector Avalos, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Semeia 55 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 145–158, 157f. Dennoch scheint Paulus an der Hoffnung festzuhalten, dass Krankheit und Behinderung letztlich überwunden werden, denn „Paul argues that Christ shares the disability and limitations of humans; followers of Christ, in turn, share in his suffering and atoning death. But it is precisely in this shared disability that the way is opened to a completely new way of life, free of disability, sin, and even death itself.“ a.a.O., 158.

(sie werden nicht als Individuen wahrgenommen), Stigmatisierung (sie werden mit negativen Konnotationen belegt) oder Ethisierung (sie werden im Rahmen von ethischen Weisungen herangezogen).⁵¹ Diese Analyse der klassischen Deutungsmuster stellt klar vor Augen, welche geringe Berücksichtigung die Perspektive der Betroffenen bislang in der Auslegung gefunden hat.

Aus der Perspektive der Betroffenen liest sich dieser Text natürlich ebenfalls als Provokation: Dorothee Wilhelm schreibt, die Perikope Lk 14,12–14 sei „einer der schlimmsten Texte, vielleicht der behindertenfeindlichste [...] der Bibel. Auf Kosten meiner und meinesgleichen sollen die Gastgeber spirituelles Kapital ansammeln; es geht um unsere spirituelle Ausbeutung“.⁵² Sie empfindet eine derartige Vision vom Reich Gottes als exklusiv. In der Auslegungsgeschichte wurde dies lange nicht gesehen. Dies lässt die dringende Notwendigkeit erkennen, hier Änderung herbeizuführen.⁵³ Insbesondere die neutestamentlichen Wundererzählungen stehen mit ihrem verstörenden Potenzial unter der Perspektive einer *disability*-kritischen Hermeneutik im Fokus. Um diese Texte für heutige Rezipientinnen und Rezipienten verantwortet auszulegen, bedürfen die Exegetinnen und Exegeten einer der jeweiligen Auslegungssituation angemessenen Hermeneutik, die unreflektierte Auslegungen verhindert, die nicht leibliche Unversehrtheit als das Ideal vorstellt oder gar Leiblichkeit als Ausdruck von Beziehungsfähigkeit (auch zu Gott) bestimmt. Wenn wir biblische Texte heute auslegen wollen, dann ist eine *disability*-kritische Hermeneutik als Maßstab jeder Auslegung vorauszusetzen.

6. DIS/ABILITY-KRITISCHE ZUGÄNGE ALS NOTWENDIGE ERWEITERUNG DER KLASSISCHEN HERMENEUTIK

Eine Hermeneutik unter der Perspektive der *disability studies* geht von der Erkenntnis der medizinischen, sozialen und/oder kulturellen Konstruktion der binären Kategorien „behindert“ und „normal“ aus und bringt diese in die Interpretation biblischer Texte ein. Sie fordert eine Interpretation der biblischen Texte, die die soziokulturelle und so-

⁵¹ Vgl. dazu Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47, bes. 18–35.

⁵² Dorothee Wilhelm, „Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse“, *Schlangenbrut* 62 (1998): 10–12. Vgl. auch Julia Watts Belser, „Grammars of the Imagination. Reflections on Jewish Goddess, Disability Ethics, and Theological Particularity“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 33/2 (2017): 111–116.

⁵³ Vgl. dazu auch Markus Schiefer Ferrari, *Exklusive Angebote. Biblische Heilungsgeschichten inklusiv gelesen* (Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017). Vgl. zudem Louise A. Gosbell, *The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame. Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, WUNT 2/469 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

ziohistorische Zuschreibung von Merkmalen und Identitäten sowie die Diskriminierung von Individuen aufgrund körperlicher Differenzen zunächst dezidiert wahrnimmt. Dadurch werden die Texte als Grundlage für „die Hervorbringung und Verfestigung wissenschaftlicher, kultureller und sozialer Differenzvorstellungen einer Gesellschaft“ erkannt und damit als Grundlage „einer narrativen Konstruktion von Behinderung als negativer Differenzkategorie“.⁵⁴ Die Auslegungsgeschichte der biblischen Texte ist vor diesem Hintergrund kritisch zu lesen. Der Ansatz der *disability studies* tritt somit der herkömmlichen Auslegung mit einer Hermeneutik entgegen, die darauf abzielt, diese über die Jahrhunderte hin etablierten Konzeptionen und Machtstrukturen zu dekonstruieren, um der Stigmatisierung, der Diskriminierung und dem Unsichtbarmachen von Individuen, die nicht dem soziokulturell konstruierten Ideal von Normalität und Selbstbestimmung entsprechen, die Grundlage zu entziehen und einer *disability*-sensiblen, inklusiven Lesart der Texte den Weg zu bereiten.

BIBLIOGRAPHIE

- Albl, Martin. “For Whenever I Am Weak, Then I Am Strong”, in Hector Avalos, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Semeia 55. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, 145–158.
- Avalos, Hector. “Disability Studies and Biblical Studies. Retrospectives and Prospect”. *Interp.* 73/4 (2019): 343–354.
- —. *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Harvard Semitic Monographs 54, Leiden: Brill, 1995.
- —. *Health Care and the Rise of Christianity*. Grand Rapids: Baker, 1999.
- —. “Redemptionism, Rejectionism, and Historicism as Emerging Approaches in Disability Studies”. *Perspectives in Religious Studies* 34 (2007): 91–100.
- Avalos, Hector, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Bê, Anna. “Feminism and Disability. A Cartography of Multiplicity”, in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 363–375.
- Belser, Julia Watts. “Grammars of the Imagination. Reflections on Jewish Goddess, Disability Ethics, and Theological Particularity”. *Journal of Feminist Studies in Religion* 33/2 (2017): 111–116.

⁵⁴ Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu dia-konisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47, 41.

- Bigby, Christine. "I Hope He Dies before Me'. Unravelling the Debates about Ageing and People with Intellectual Disability", in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 426–439.
- Bösl, Elsbeth, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*. Disability Studies 6. Bielefeld: transcript Verlag, 2010.
- Collins, Adela Yarbro. "Paul's Disability. The Thorn in His Flesh", in Candida R. Moss und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, 165–183.
- Cox, Jennifer Anne. *Jesus. The Disabled God*. Eugene, OR: Resource Publications, 2017.
- Davis, John. "Conceptual Issues in Childhood and Disability. Integrating Theories from Childhood and Disability Studies", in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 414–425.
- Dederich, Markus. *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies*. Disability Studies 2. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.
- Eiesland, Nancy L. „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Stephan Leimgruber, Annebelle Pithan und Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik*. Münster: Comenius-Institut, 2001, 7–25.
- —. *The Disabled God. Towards a Liberatory Theology of Disability*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Foucault, Michel. *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. München: Hanser, 1973.
- Garland, Robert. *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.
- Gosbell, Louise A. 'The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame'. *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*. WUNT 2/469. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Krahe, Susanne. *Der defekte Messias. Alternative Passionserzählungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Krahe, Susanne und Ulrike Metternich. „Kraft oder Kränkung – Heilungsgeschichten im Neuen Testament kontrovers diskutiert“, in Ilse Falk et al., Hg. *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012, 25–43.
- Laes, Christian, Chris E. Goodey und Martha Lynn Rose, Hg. *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies A Capite ad Calcem*. Leuven: Brill, 2013.
- Lawrence, Louise J. *Bible and Bedlam. Madness, Sanism, and New Testament Interpretation*. LNTS 594. London: T&T Clark, 2018.
- —. *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Luther, Susanne. „Mit den Augen der Seele wirst du die Herrlichkeit Gottes erkennen...‘. Doxologische Aspekte rigoroser Askese in den Acta Petri“, in Andrea Bieler et al., Hg. *Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 63–83.

- Melcher, Sarah J. "Introduction", in Sarah J. Melcher, Mikeal C. Parsons und Amos Yong, Hg. *The Bible and Disability. A Commentary*. Waco: Baylor University Press, 1–27.
- Melcher, Sarah J., Mikeal C. Parsons und Amos Yong, Hg. *The Bible and Disability. A Commentary*. Waco: Baylor University Press, 2017.
- Metzger, James. "Disability and the Marginalisation of God in the Parable of the Snubbed Host (Luke 14:15–24)". *The Bible and Critical Theory* 6 (2010): 1–15.
- Mitchell, David T. und Sharon L. Snyder. *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*. Corporealities. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.
- Moss, Candida R. *Divine Bodies. Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- Moss, Candida R. und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Moss, Candida R. und Joel S. Baden. *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Nicklas, Tobias. „Gottesbeziehung und Leiblichkeit des Menschen. Frühjüdische und antichristliche Perspektiven“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 127–140.
- Olyan, Saul M. *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Parsons, Mikeal C. *Body and Character in Luke and Acts. The Subversion of Physiognomy in Early Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Plisch, Uwe-Karsten. „Vom Nutzen der Krankheit (Heilung vieler Kranker und Verweigerung der Heilung der Tochter des Petrus) BG/Kopt. Pap. Berlin 8502,4 (p. 128–132.135–141)“, in Ruben Zimmermann et al., Hg. *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Bd. 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017, 583–593.
- Raphael, Rebecca. *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*. LHBOTS 445. New York: T&T Clark, 2008.
- Rose, Martha E. *The Staff of Oedipus. Transforming Disability in Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Schiefer Ferrari, Markus. Art. Disability Studies, in *WiReLex* (2019) (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200578/>).
- —. *Exklusive Angebote. Biblische Heilungsgeschichten inklusiv gelesen*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017.
- —. „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Bernd Kollmann und Ruben Zimmermann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*. WUNT 339. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 627–646.
- —. „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 13–47.

- Schipper, Jeremy. *Disability and Isaiah's Suffering Servant*. New York: Oxford University Press, 2011.
- —. *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story*. New York: T&T Clark, 2006.
- Schneider, Werner und Anne Waldschmidt. „Disability Studies“, in Stephan Moebius, Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2012, 128–159.
- Solevåg, Anna Rebecca. *Negotiating the Disabled Body. Representations of Disability in Early Christian Texts*. ECL 23. Atlanta: SBL Press, 2018.
- —. „No Nuts? No Problem! Disability, Stigma, and the Baptized Eunuch in Acts 8:26–40“. *BibInt* 24 (2016): 81–99.
- Soon, Isaac T. „Disability and New Testament Studies. Reflections, Trajectories, and Possibilities“. *Journal of Disability & Religion* 25 (2021): 374–387.
- Stienstra, Deborah. „Race/Ethnicity and Disability Studies. Towards an Explicitly Intersectional Approach“, in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 376–389.
- Stoltzfus, Michael und Darla Schumm, Hg. *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Tilly, Michael. „Behinderung als Thema des paulinischen Denkens“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 67–80.
- Wainwright, Elaine. *Women Healing/Healing Women. The Genderization of Healing in Early Christianity*. London: Routledge, 2006.
- Waldschmidt, Anne. „Disability Goes Cultural. The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool“, in dies., Hanjo Berressem und Moritz Ingwersen, Hg. *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*. Disability Studies 10. Bielefeld: transcript Verlag, 2017, 19–27.
- —. „Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung“. *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29 (2005): 9–31.
- —. „Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies“, in dies. und Werner Schneider, Hg. *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Disability Studies 1. Bielefeld: transcript Verlag, 2007, 55–77.
- —. „Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programatische Überlegungen“, in Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*. Disability Studies 6. Bielefeld: transcript Verlag, 2010, 13–27.
- Waldschmidt, Anne und Werner Schneider, Hg. *Disability Studies. Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Disability Studies 1. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.
- Watson, Nick, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012.

Wheatley, Edward. *Stumbling Blocks Before the Blind. Medieval Constructions of a Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010.

Wilhelm, Dorothee. „Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse“. *Schlangenbrut* 62 (1998): 10–12.

Wilson, Brittany E. *Unmanly Men. Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*. New York: Oxford University Press, 2015.

Yong, Amos. *The Bible, Disability, and the Church. A New Vision for the People of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

Marcell MÁRTONFFY

DAS UNERKENNBARE ALS NORMA NORMANS?

PAUL RICEURS PARABELTHEORIE UND DIE VIELSTIMMIGKEIT DER OFFENBARUNG

Die Frage, was göttliche Offenbarung innerhalb der biblischen Tradition bedeutet, läßt sich selbstverständlich nicht auf die andere Frage reduzieren, wie biblische Stellen als gelesene Texte überhaupt offenbaren können. Wird Offenbarung in ihrer theologischen Fülle betrachtet, so scheint sie der hermeneutischen Situation des Lesens als Dialog zwischen zwei „Teilnehmern“, dem Text und den Lesern, kaum Freiraum (mehr) zu gewähren. Kein Wunder also, wenn die im Hintergrund des ersten Satzes der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils – über die göttliche Offenbarung – erkennbare, von Karl Rahner geprägte transzendental-antropologische Kurzformel „Hörer des Wortes“ als die Bezeichnung aller versammelten Konzilsväter erscheint. Dort ist ja von der „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörenden und voll Zuversicht verkündigenden Heiligen Synode“ (DV 1) die Rede. Der Hörer des geöffneten Wortes ist demnach zunächst ein kollektives Subjekt. In den christlichen Bekenntnissen geht die Gesamtheit der Institutionen, die in der Vermittlung, und die jener Instanzen, die in der Schriftdeutung zuständig sind, dem verstehenden Subjekt des hermeneutischen Dialogs bekanntlich voraus. Was der ungarische Dichter Attila József von der Verstrickung des Ichs in das seit unvordenklichen Zeiten sich entfaltende Netz der „(Hundert)Tausende von Ahnen“ sagt, veranschaulicht auch die Art und Weise, wie der/die Leser*In der Bibel in der eigenen Tradition des Lesens und des Verstehens darinsteht:

„Ihnen gehört das Jetzt, mir die Geschichte.
Wir kennen uns wie Freude das Leid.
Sie fassen meinen Stift – so schreiben wir Gedichte,
Ich spüre sie, erinnerungsbereit.“
(*An der Donau* [1936], Übers. Wilhelm Droste)

Diese Selbstverständlichkeit soll hier nur deswegen angedeutet werden, weil sie in ihrer Ambivalenz wichtige Bereiche der Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift im Christentum durchgehend beeinflußt und sogar belebt. Es handelt sich ja letzten Endes um die Freiheit und die Verantwortung, sowie um die Autonomie und die Heteronomie der Interpretation.

I. QUELLEN DER AUTORITÄT

Auf solche Aspekte der komplexen Problematik der Offenbarung kann hier nicht einmal skizzenhaft eingegangen werden. Stattdessen soll an die Behauptung des nordamerikanischen reformierten Philosophen James K. A. Smith erinnert werden, laut dessen „die hermeneutische Frage nach der Intention des Autors ganz einfach unumgänglich ist für jene Tradition, die die Heilige Schrift als das Wort Gottes empfängt“, und dies impliziert notwendigerweise die Annahme, daß „die Autorität der Schrift irgendwie von Gott herzuleiten ist“.¹ Mit Bezugnahme auf Artikel 5 des *Niederländischen Glaubensbekenntnisses* aus dem Jahre 1562 stellt Smith dem göttlichen Autor jene gläubigen Menschen gegenüber, die „ohne allen Zweifel alles das“ glauben, was in den Heiligen Schriften enthalten ist, „und zwar nicht in erster Linie weil die Kirche sie als kanonisch annimmt und bestätigt, sondern vor allem weil der Heilige Geist“ ihren „Herzen bezeugt, daß sie von Gott stammen“.² Trotz der Betonung dieser (pneumatologisch begründeten) persönlichen, bzw. interpersonalen Glaubenserfahrung, die nicht zuletzt auch das brennende Herz der Jünger (oder Jünger*Innen!) aus der Emmausgeschichte (Lk 24,32) heraufbeschwört, kommt Smith am Ende seiner Erörterungen – die übrigens nicht gegen, sondern für die Möglichkeit dekonstruktiver (und somit selbst die Idee des Autors und der Autorität bestreitenden) Lesarten eintreten – auf die Schlußfolgerung, dass, einerseits, die persönliche Glaubensgewissheit hinreichenden Schutz gegen die Zerstörung geoffenbarten Sinns bietet, und dass, andererseits, die ekklesiale Gemeinschaft jeweils Garant des richtigen Schriftsinns und sichere Stütze der persönlichen Überzeugung ist.

Es ist einsichtig, daß diese klassische, von der ganzen Tradition unterstützte Dialektik – nämlich das Zusammenspiel von Schriftwort und göttlicher Autorität auf der einen Seite, sowie von gläubiger Vergewisserung und festem kirchlich-gemeinschaftlichem Grund auf der anderen Seite – zwar außerordentlich wirksam, durch die konfessionelle Praxis vielfach nachgewiesen und theologisch maßgebend ist. Dennoch wird sie in ihrer Abstraktheit keineswegs aller Bezüge der religiösen Rezeption der durch die kirchliche Überlieferung, Kultur und Institution vermittelten göttlichen Offenbarung gerecht. Denn, wie der deutsche Fundamentaltheologe Knut Wenzel in Anspielung auf das beeindruckende Bild des italienischen Humanisten Pico della Mirandola bemerkt, heißt „Nacktheit als Signum des modernen Subjekts“, natürlich nicht, daß dieses ungeschützte Geschöpf mit Gewissheiten wie mit einem Fell, Gefieder oder Panzer aus-

¹ James K. A. Smith, „Limited Incarnation. Revisiting the Searle/Derrida Debate in Christian Context“, in Kevin J. Vanhoozer, James K. A. Smith, Bruce Ellis Benson, hg. *Hermeneutics at the Crossroads* (Bloomington: Indiana UP, 2006), 112.

² URL: <http://www.serk-heidelberg.de/unser-glaube/unser-glaubensbekenntnis/> (Zugriff: 12.12.2022). Zitiert bei SMITH, ebd.

gestattet sein müsste. Vielmehr heißt sein Anspruch auf Sicherheit und auf Einbettung in seine Lebenswelt nichts anderes als „sich eigens bekleiden zu müssen“, wo Kleid mit Kultur identisch ist und wo Kultur die reflexive Neubestimmung der eigenen Beziehung zur Tradition mit enthält.³ Das reflexive Moment als die notwendige Freiheitskomponente der Tradition ist zugleich und zwangsläufig ein kritisches Moment. Dieses Moment des Abstands und der gleichzeitigen Zugehörigkeit – des Abstands inmitten der Zugehörigkeit – legt nahe, dass das angesprochene Subjekt des Gotteswortes, „der Hörer des Wortes“ auch bezüglich der gemeinschaftlichen Normen seines Glaubensverständnisses die eigene Freiheit ins Spiel bringen kann und muss, etwa im Sinne des ersten Thessalonicherbriefes: „Prüft alles und behaltet das Gute!“ (1Thess 5,21). Dementsprechend ist hier Freiheit kein Synonym der Willkür, sie ist vielmehr der achtsame Umgang mit Wahlmöglichkeiten, die sich nicht mehr einfach der Dichotomie von Gut und Böse zuordnen lassen. Wenn religiöse Überlieferungen Wahres und Unwahres vermitteln, wenn religiöse Gemeinschaften und Institutionen das Individuum befreien und unterdrücken können, wenn durch die Berufung auf die göttliche Autorität menschliche Machtansprüche sowohl prophetisch eingeklagt als auch politisch gerechtfertigt werden können, und umgekehrt, vom Gesichtspunkt der säkularen Wirklichkeit aus, wenn philosophische und ethische Entwürfe der Neuzeit auch neue theologische Wege eröffnen und wenn literarisch-poetische Zugangsweisen zur biblischen Offenbarung näher bringen, sowie die Erweiterung symbolischer Ausdrucksformen und deren Anpassung an die Erfahrung der Geschichte fördern können, dann heißt die Betätigung der kritischen Freiheit vor allem die Arbeit der unablässigen Unterscheidung, und, um ein Lieblingswort von Paul Ricœur in Anspruch zu nehmen, die der *articulation*, d.h. der Verknüpfung, der Zusammenfügung und sogar der Wiedervereinigung jener Elemente der Tradition, deren Sinn neu erschlossen wurde.

Es schwingt in dieser Hinwendung zu den Erkenntnissen der kritischen Moderne viel religiöses Vertrauen mit. Dieses Vertrauen wurde übrigens auch von einem entschlossenen Kritiker des Ricœur'schen Ansatzes, Kevin Vanhoozer, anerkannt und gewürdigt. Vanhoozer erblickt im Vollzug der vielseitigen Vermittlung zwischen verschiedenen Disziplinen, vor allem zwischen hermeneutischer Texttheorie und Theologie, das Wirken einer „theologischen Tugend“, nämlich der Liebe (*charity*),⁴ was m.E. keine nebensächliche Qualifizierung eines Denkstils ist, in dem die Anerkennung als Grundhaltung oder als ethische Grundlage nicht nur den Dialog mit Lebenswerken von Anderen begründet, sondern eben auch in der Semantik seiner Bibelinterpretation eine zentrale Rolle spielt. Verstehen, Anerkennung, Vermittlung und Gegenseitigkeit

³ Vgl. Knut Wenzel, *Offenbarung – Text – Subjekt: Grundlegungen der Fundamentaltheologie* (Freiburg i. Br., Herder, 2016), 154.

⁴ Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge UP, 1990), 4.

gehören ja, neben Vergebung und Versöhnung, zu den Merkmalen jenes „neuen Seins“, d.h. jener qualitativ sicherlich unüberholbaren Seinsmöglichkeit, die in Ricœurs berühmter Abhandlung über die Gleichnisse Jesu – in engem Zusammenhang mit der eigentlichen *poetischen* Leistung der neutestamentlichen Parabeln, nämlich mit der „Neuschreibung der Wirklichkeit“ (*redescription of reality*)⁵ – die primäre Sinnrichtung des Reich-Gottes-Symbols darstellt. Die ethische Substanz dieser realitätsschaffenden Sprachfigur findet dann ihren genuinen neutestamentlichen Ausdruck in der jesuanischen Absolutheit des Gebotes der Nächstenliebe.

2. VERNEHMEN UND VERSTEHEN (BARTH UND BULTMANN)

Damit ist bereits eine Schlussfolgerung der vorliegenden Erörterungen vorweggenommen worden. Ein wesentlicher Beitrag von Paul Ricœur zur Hermeneutik der Bibel scheint gerade die nachhaltige Offenheit gegenüber textpoetisch bedingten Ereignissen des *disclosure*, d.h. der Selbsterschließung neuen Sinns zu sein. Diese Offenheit für die Enthüllung von neuen Sinnperspektiven im geoffenbarten Wort, die auch das Unerwartete und das Unbestimmte in den Horizont des bereits Verstandenen, d.h. in die Aktualisierung der Heilsbotschaft einzubeziehen vermag, wurde von Vertretern jener theologischen Hermeneutik kritisch hinterfragt, die in der Nachfolge Karl Barths bemüht war (und ist), den Schriftsinn auf sein vorausgesetztes christologisches Zentrum zurückzuführen, bzw. davon abzuleiten. Ich kann in diesem Zusammenhang nur ganz flüchtig auf die Polemik zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann hinweisen, dieser Hinweis scheint jedoch nötig zu sein, um die jeweiligen Positionen in der Debatte zwischen zwei voneinander in ganz wesentlichen Punkten abweichenden Zugängen zur biblischen Offenbarung einigermaßen zu klären. Auf der einen Seite handelt es sich um den Ansatz des namhaften Theologen und Bibelhermeneuten der Yale University Hans Frei, bzw. seiner Schüler (und anderer von ihm inspirierter Theologen), die auf dem Unterschied zwischen dem unmittelbaren Gottesbezug der grundlegenden und verbindlichen Glaubenssätzen einerseits, bzw. deren kirchlich befestigten theologischen und existentiellen Interpretationen beharren. In Barths Formulierung beziehen sich die auf der neutestamentlichen Offenbarung fußenden Glaubenssätze „wohl alle auf die menschliche Existenz. Sie ermöglichen und begründen deren christliches Verständnis, und so werden sie denn – abgewandelt – auch zu Bestimmungen der menschlichen Existenz. Sie sind es aber nicht von Haus aus. Sie bestimmen von Haus aus das Sein und Handeln des vom Menschen *verschiedenen*, des dem Menschen *begegnenden* Got-

⁵ Vgl. Paul Ricœur, *Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics*, Semeia 4, SBL, 1975. Ungarisch: „Bibliái hermeneutika“, übers. Marcell Mártonffy, in Ders., *Bibliái hermeneutika* (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995), 51–148, siehe bes. Kapitel 2.3 über die metaphorische Übertragung in der narrativen Struktur, 100–105.

tes: des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes. Sie sind schon darum nicht auf Sätze über das innere Leben des Menschen zu reduzieren“.⁶ Für Barth steht der unhinterfragbare und unmittelbare Bezug der grundlegenden christologischen Aussagen zu Gottes Handeln, der das Wesenskern der christlichen Offenbarung derart zugänglich macht, daß die Wahrheit dieser Aussagen von keiner interpretativen Entfaltung abhängt, außer Zweifel. Dieser Bezug, der der Unbedingtheit des Glaubens vorbehalten ist, muß jede Art theologische Interpretation steuern.

Auf der anderen Seite ist diese Überzeugung für die Hermeneutik Rudolf Bultmanns, wie bekannt, gleichwertig mit dem *sacrificium intellectus* (mit der Aufopferung der Vernunft). Sie missverstehe sogar die theologische Aufgabe schlechthin, die es nicht umhin kann, die Erfahrungswelt des Menschen, „der nur im Lebenszusammenhang mit dem von ihm »Verschiedenen«, nur in den Begegnungen existiert“, in den Blick fassen und verstehen zu wollen.⁷ Etwas vereinfacht gesagt bestreitet Bultmann – natürlich – nicht die Begegnung des Menschen mit dem von ihm Verschiedenen, mit dem ganz Anderen, sondern die Möglichkeit eines der Interpretation entzogenen Wortes und den Vorrang des Vernehmens vor dem Verstehen. Schlußendlich widerspricht Bultmann einer Sprache der Wahrheit und der Glaubenserfahrung, die zwar menschliche Sprache, aber keine deutungsbedürftige wäre.

Hinter diesem scheinbar recht subtilen Konflikt zwischen den beiden Klassikern steht eigentlich das Dilemma, ob (mit Gadamer gesprochen) der Universalität der Hermeneutik sich auch die Theologie notwendigerweise unterordnet, da sie – selbst in der nächsten Nähe des Gotteswortes – jeweils menschliche Sprache ist, oder ob es dennoch einen abgesonderten semantischen Kern der neutestamentlichen Offenbarung geben kann, der den etwa suprahermeneutischen Offenbarungspositivismus von Barth rechtfertigen und fest begründen würde. Wieder anders formuliert: ist der Übersetzungsbedarf der zentralen Aussagen des Glaubens, was sinngemäß, als Grund neuen Verstehens, auch ihren Inhalt in Bewegung bringt, gleich schon Verweigerung des gläubigen Gehorsams? (Bultmanns Auseinandersetzung mit Barths Einwänden scheint allerdings diese Unterstellung zurückzuweisen.)

3. LITERALSINN UND METAPHORIZITÄT (FREI UND RICOEUR)

Es versteht sich von selbst, dass meine Erörterungen diesen berühmten Streit, zumal im Rahmen einer ungerecht knappen Zusammenfassung, nicht können entscheiden wollen. Es handelt sich ja um zwei starke und bis heute gültige Positionen, die ohnehin

⁶ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 2: *Die Lehre von der Schöpfung* (1948), 534. Zitiert nach Rudolf Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950) 1, 67.

⁷ Ebd., 68.

keine Lösung, sondern vielmehr eine Stellungnahme verlangen und sehr häufig zur existentiell-religiösen Entscheidung veranlassen, bzw. die auch verschiedene Glaubens-traditionen und hermeneutische Affinitäten ausdrücken und ansprechen. Derart beleuchten sie etwa vom Hintergrund jene Kritik an Paul Ricœurs theologisch interessierter hermeneutischen Philosophie, die besonders nach dem Erscheinen seiner bereits angedeuteten *Biblischen Hermeneutik* vor allem unter dem Einfluß der These von Hans Frei über den sogenannten Literalsinn der Bibel laut wurde.

Man könnte sagen, dass Hans Freis das berühmte Buch *The Eclipse of Biblical Narrative*,⁸ sowie die nur ein Jahr später, 1975 erschienene Studie *Biblische Hermeneutik* von Paul Ricœur, zusammen mit anderen Aufsätzen des Philosophen zur Poetik und zur Hermeneutik biblischer Texte, zu den wichtigsten erzähltheoretischen Annäherungen zum biblischen Narrativ gehören. In einem schnellen Überblick, die nur sehr wenige zentrale Einsichten beider Autoren ins Auge fassen kann, konzentriere ich, hauptsächlich aufgrund Vanhoozers Monografie über Ricœur⁹, auf den entscheidenden theologischen Einwand gegen den französischen Philosophen.

Wenn Hans Frei festmacht, dass Karl Barth den Literalsinn des Evangeliums bewahrt, während Bultmann das in Mythen gekleidetes (und verkleidetes) Selbstverständnis des Glaubens in den neutestamentlichen Erzählungen erblickt, dann ist es klar, dass Frei, der die Idee des „wörtlichen Schriftsinns“ (*literal sense*) erarbeitet, sich durch diese Vergleichung als ein Nachfolger Barths positioniert, während er Paul Ricœur als Bultmanns Anhänger betrachtet – ungeachtet der Tatsache, daß seinerseits auch Ricœur ein entschlossener, obwohl respektvoll und differenziert vorgehender Kritiker des Bultmannschen Programms der Entmythologisierung ist.¹⁰ Nach Freis Meinung sei Ricœurs Lesart des Evangeliums mythologisch beschaffen (oder mythologisierend), sie sei sogar gnostischer Prägung, sie opfere ja die „wörtliche“ Darstellung der Gestalt Jesu auf dem Altar von metaphorischen Referenzen auf „Mythen sind ja Geschichten, in denen der Charakter und die Handlung mit sich selbst nicht identisch sind“ – sie bedeuten etwas Anderes.¹¹ Für Frei sind die Evangelien weder rein historisch, noch mythologisch. Sie sind innertextuell, nämlich literarisch wahr, was sowohl den geschichtswissenschaftlichen Beweis als auch die allegorisierende Deutung unnötig macht. Sie sind realistische Narrative, die einfach aufgenommen und angenommen

⁸ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (Yale UP, 1974).

⁹ S. Vanhoozer, *Biblical Narrative* (Fn 3).

¹⁰ Vgl. bes. Paul Ricœur, „Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns“, *Evangelische Theologie* 33 (1973) 5, 457–467. Siehe noch Marcell Mártonffy, „A hosszabb út ígérete. Ricœur bibliaértelmezéséről“, in Ricœur, „Bibliai hermeneutika“ (Fn 4), 3–10.

¹¹ Hans Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 139, zitiert bei Vanhoozer, *Biblical Narrative* (Fn. 3), 162.

werden müssen. „Sie bedeuten wörtlich was sie sagen.“¹² Auf eine Kurzformel gebracht: Der Weg des referentiellen Lesens führt von der geschichtsähnlichen (*history-like*) Erzählung zur wahren Geschichte (*story*). Geschichtsähnlichen sind die neutestamentlichen Erzählungen deswegen, weil sie eine Welt darstellen, in der ein Hauptcharakter mit anderen Agenten in Interaktion tritt und das Leiden auf sich nimmt.¹³ Gott ist ein Akteur derselben Geschichte, er ist Teil der dargestellten Realität. Bei Ricoeur hingegen führt der Weg des symbolischen Lesens von der Textualität zum ontologischen Wirklichkeitsbezug, der die eigentliche theologische Aussage auf anthropologische Einsichten hin verdreht und ihres transzendenten Bezugs entblößt. Als ein besonders kompetenter Verteidiger von Freis Sache hält Kevin Vanhoozer etwa mit negativem Unterton oder zumindest – mit seinem Hinweis auf Heidegger – skeptisch fest, dass in Ricoeurs Auffassung „die Gleichnisse jener bevorzugte Ort sind, wo *Sein und Zeit* in einem »poetischen« Ereignis ihren Ausdruck *finden*“.¹⁴

In einer seiner Vorlesungen präzisiert Frei seinen Standpunkt weiter, indem er betont, geschichtsähnlich meint potenziell geschichtlich: „Was zählt, ist die mögliche Wahrheit, nicht die Textgestalt“.¹⁵ Hier kann keine eingehende Kritik des Freischen Begriffs des „literalen Sinns“ durchgeführt werden. Ohne das Recht und den Nutzen eines realistischen, referenziellen, dem primären Sinnangebot des biblischen Textes zustimmenden Lesens leugnen zu wollen – jener vertrauten und bewährten Lesart, die der Glaubenspraxis vieler Gemeinden und Einzelpersonen zugrunde liegt –, muss dennoch kurz bemerkt werden, dass einerseits die von Frei postulierte Eindeutigkeit selbst eine Art Allegorie, und zwar keineswegs eine zeit- und alternativlose Allegorie des Lesens ist, und dass andererseits die mögliche Wahrheit, von der bei Frei die Rede ist, in die „gefährliche“ Nähe der Vorstellung des Widersachers Paul Ricoeur gelangt. Denn gerade die erzählerischen Variationen derselben Erfahrung in den Evangelien – wir sollen z.B. an den Reichtum der Berichte über das Erscheinen des Auferstandenen denken – bezeugen jene Aktivität der schöpferischen Phantasie, die, wenn das Unsagbare vergegenwärtigt werden soll, auch für Ricoeur von besonderem Belang ist. Für den Philosophen ist ja die „Textgestalt“ oder die Textstruktur ein Medium möglicher Entwürfe der menschlichen Existenz, die keine gottferne Imagination vom ersehnten guten Leben als von einer rein immanenten Wirklichkeit vermittelt. Die „Welt“, die der Text im Vorgang des Lesens entwickelt, ist keineswegs willkürlich,

¹² Ebd., xiv, zitiert bei Vanhoozer, *Biblical Narrative* (Fn. 3), 162.

¹³ Vgl. Vanhoozer, *Biblical Narrative* (Fn. 3), 162.

¹⁴ Vanhoozer, *Biblical Narrative* (Fn. 3), 198 (Hervorh.: M. M.).

¹⁵ Hans Frei, „Conflicts in Interpretation: Resolution, Armistice, or Co-existence?“, in Ders., *Theology and Narrative: Selected Essays*, hg. George Hunsinger, William C. Placher (Oxford UP, 1993), 169.

ganz im Gegenteil: sie hängt semantisch vom biblischen Kontext, etwa von der auf Erfüllung wartenden Verheißung ab.

Frei bezeichnet die in die exegetische Arbeit (in seiner Sicht) eingreifende, jedenfalls auch mit Ergebnissen der Bibelexegese arbeitende Philosophen und Literaturwissenschaftler als Außenseiter, und macht eine scharfe Bemerkung über das poetische Interesse der Hermeneutik für die Parabeln. Mehr noch, er erwähnt ausdrücklich das Gleichnis vom großen Gastmahl (Lk 14,16–24), bzw. von der königlichen Hochzeit (Mt 22,1–14): „Was einen angesichts der Hermeneutik von Paul Ricœur und seiner theologischen SchülerInnen (...) tatsächlich überrascht, ist das enge Beziehung, die in ihrer Sicht zwischen der Sprache etwa der Parabeln (ihr häufiges Beispiel ist das Gleichnis vom großen Mahl) und der Extravaganz, der metaphorischen Eigenart, mithin der Schubkraft dieser Sprache, die über die literarische Form hinausweist und die Wirklichkeit neu zu beschreiben vermag.“¹⁶

4. BEDEUTUNGSVIELFALT UND FUNKTIONALE DIVERSITÄT DER PARABELN

Frei gibt hier eine verlässliche Kurzfassung von Ricœurs Parabelhermeneutik, und an diesem Punkt stellt sich die Frage, ob er doch nicht Recht hat, wenn er diesem von der unerschöpflichen Aussagekraft des Reich-Gottes-Symbols ausgehenden Interpretationsansatz Einseitigkeit vorwirft. Am Ende meiner Ausführungen möchte ich Freis Kritik insofern bestätigen, dass es aufgrund der Parabelforschung der letzten Jahrzehnte seit Ricœurs Parabelstudie viele starke Argumente gegen dessen theoretischen Entwurf vorgebracht wurden. Ich zitiere hier nur Birger Gerhardssons Summierung seiner jahrzehntelangen Auseinandersetzung mit dem frühesten christlichen Schrifttum, die davon überzeugen kann, dass die Hypothese einer poetischen Parabelgattung mit einheitlichen Gattungsmerkmalen nicht mehr vertretbar ist.¹⁷ Gerhardsson zählt nicht weniger als vierundzwanzig Fakten über die Parabeln, darunter Folgende, auf:

Die Tropologie der Parabeln gründe auf einer Vielfalt von rhetorischen Figuren, so könne sie mittels einer einheitlichen Theorie der Metapher kaum erklärt werden. Der Abstand zwischen Bezeichnendem und Bezeichneten, zwischen Wortbild und Begriff, zwischen Illustration und Erklärung ist in den meisten Fällen gering, so muss auch auf die Hypothese der unergründlichen Rätselhaftigkeit verzichtet werden. Zudem ist die figurative Sprache der Gleichnisse in der jüdischen Tradition verwurzelt, was ihre

¹⁶ Ebd., 170.

¹⁷ Birger Gerhardsson, „Basic Facts About the Synoptic Parables: What They Are and What They Are Not“, in Magnus Zetterholm, Samuel Byrskog, hg. *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts, and Constructions. Essays in Honor of Bengt Holmberg* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2012), 95–100.

poetische Autonomie, aber auch ihr originell jesuanischen Offenbarungsgehalt erheblich relativiert.¹⁸

Weiters sei, nach Gerhardsson, die vorwiegende Funktion der Parabeln indikativ, sodass sie keine absolut neue Wirklichkeit erschließen. Dementsprechend nennt der schwedische Wissenschaftler alle Äußerungen Jesu *meshalim*, nur unterscheidet er zwischen aphoristischen Meshalim (wie etwa die Makarismen) und narrativen Meshalim (wie die Gleichnisse), und misst auch Letzteren eine eher paränetische (ermahnende), bzw. exhortative (ermutigende) Rolle bei, was mit der Erschließung neuen Seins, von der Ricœur spricht, wenig zu tun hat. Die Gleichnisse gehören zur prophetisch-messianistischen Weisheitliteratur, sie fördern vor allem eine tiefere Einsicht ins Bekannte. Das Nachdenken sei innerhalb ihrer Pragmatik wichtiger als die Bekehrung oder die Entscheidung.

Betrachtet man das von Hans Frei als Musterbeispiel des philosophisch-poetischen Gebrauchs oder Missbrauchs von neutestamentlichen Texten herangezogene Gleichnis vom großen Festmahl durch Birger Gerhardssons Optik, so kann man sich gut vorstellen, dass die Gegenüberstellung der ersten und vertrauten Eingeladenen mit den neuen und fremden Ausgewählten keine neue Ära und keine neue Ordnung der durch das Kraftfeld von Gottes Herrschaft verwandelten Wirklichkeit ansagt, sondern Erstere zur Beachtung der Verkündigung der Propheten mahnt, und Letzteren, „den Armen und den Krüppeln, den Blinden und den Lahmen“ sowie allen Verachteten und Marginalisierten Hoffnung gibt (Lk 14,21) – genauso wie die Zuwendung Jesu zu den Armen Israels überhaupt. Diese viel allgemeinere und sozusagen gewöhnlichere Aussage schließt selbstverständlich nicht aus, daß das Gleichnis, besonders in ihrem narrativen Kontext, auch ganz unmittelbar und mit poetischer Kraft das Reich Gottes oder einen wesentlichen Aspekt des Gottesreiches erleuchte.

Wie dem auch sei, die These vom Gleichnis Jesu als in sich geschlossenem Kunstwerk, dessen metaphorische Wirkung ein schlagartiges Disclosure des Inhalts des Reich-Gottes-Symbols ermöglicht, scheint begrenzt gültig zu sein, indem der parabolische Sinn in erheblichem Maße das Produkt der Rezeption ist. Wenn Sally McFague die neutestamentliche Parabel als „sprachliche Inkarnation“ – oder Inkarnation in der Sprache – bezeichnet, die ihre Bedeutung erst durch Umwege zugänglich macht,¹⁹ dann besagt dies auch, dass die Umwege manchmal genauso wenig kalkulierbar sind, wie der Ort, wo sie enden.

¹⁸ Hier darf u.a. der ausgewiesene Wiener Alttestamentler P. Georg Braulik OSB erwähnt werden, der unlängst gegen die Äußerung von Papst Franziskus, die Geschichte des barmherzigen Samaritans veranschauliche das christliche Proprium der Nächstenliebe, in einem schönen Aufsatz Einspruch erhoben und die Bedeutung der Zuwendung zum Fremden im AT als deutlichen Hintergrund von Lk 10,25–37 hervorgehoben hat. Vgl. Georg Braulik OSB, „Den Fremden lieben“, *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität* 94 (2021): 3, 240–249.

¹⁹ Sally McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 58.

5. SCHLUSSBEMERKUNG: ÜBER DIE SUPERABUNDANZ

Die Eckpunkte der bisherigen Ausführungen könnten folgendermaßen zusammengefasst werden: In der Debatte zwischen Barth und Bultmann, dann später zwischen Hans Frei und Paul Ricoeur zeichnen sich zwei charakteristische Positionen als Gegenpole ab. Der eine Pol ist Gottes Wort als souveräne Macht und als dem menschlichen Deutungsanspruch entzogene Botschaft, die das Verstehen im Glauben in Anspruch nimmt und zu Gehorsam verpflichtet. Der andere Pol ist dementsprechend das zwangsläufig menschliche Medium von Gottes Selbstmitteilung: die Sprache, die verstanden werden will und ihren Hörer unumgänglich in die Situation der hermeneutischen Verantwortung versetzt. Ricoeurs Gleichnishermeneutik, die auf das Verhältnis von Symbol und Erzählung fokussiert – und welche, ansonsten, eine beachtenswerte Applikation seiner im gleichen Jahr (1975) veröffentlichten Metapherntheorie ist –, mag zwar insofern an Aktualität eingebüßt haben, dass, wie wir gesehen haben, die Grundannahmen der Parabelinterpretation sich kaum vereinheitlichen lassen. Die exegetischen Vorschläge bezüglich der Aussage und der Wirkung der Gleichnisse Jesu sind zahlreich und driften auseinander. Nichtsdestotrotz vermitteln sie die Botschaft Jesu über das Reich Gottes, jenes Symbols, dessen Bedeutung, Ausstrahlung, Zeitdimension, ethischer Auftrag und sprachliche Performativität, politische Kraft und/oder eschatologische Verheißung genauso ansprechend und anregend, wie schwer faßbar ist. Wir können mit dem Eichstätter Theologen Christoph Böttigheimer einverstanden sein: Das Reich Gottes ist die „verlorene Mitte“ und zugleich „der Kerngehalt“ des christlichen Glaubens.²⁰ Diese einmalige Funktion und Position ist es, die den rätselhaften Horizont der jesuanischen Verkündigung, zusammen mit der Vielfalt seiner möglichen Referenzen, zur unausweichlichen Norm der verstehenden Beziehung zur neutestamentlichen Botschaft macht.

Gerade deswegen bleibt Ricoeurs Annäherung an die großen Denkfiguren der Bibel hochaktuell. Einerseits identifiziert sie das Offenbarungspotential der metaphorischen Bibelsprache keineswegs ausschließlich mit der imaginären Erschließung einer „radikalen Vision“ des Seins oder des Daseins, nämlich mit immanenten Möglichkeiten, auf welche bereits die Alltagserfahrung des Menschen ausgerichtet ist. Im Gegenteil, Ricoeur unterscheidet in seiner *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*,²¹ wie bekannt, verschiedene Modalitäten der Selbstmitteilung Gottes innerhalb der Polyphonie der großen biblischen Diskursformen – namentlich im narrativen, im prophetischen, im vorschreibenden, im weisheitlichen und im poetischen Diskurs. Darüber hinaus

²⁰ Vgl. Christoph Böttigheimer, *Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu: Verlorene Mitte christlichen Glaubens* (Freiburg i. Br.: Herder, 2020).

²¹ Vgl. Paul Ricoeur, „Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation“, *The Harvard Theological Review* 70 (1977): 1–2, 1–37.

spricht Ricoeur konsequent von der Logik der Superabundanz,²² der überbordenden Gratuität und Güte als Quelle der menschlichen Existenz überhaupt. Im Sinne des Römerbriefs: „wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden“ (Röm 5,20b). Diese Überfülle als den Grenzwert des menschlichen Tuns entworfen zu haben ist ein kaum zu überschätzender Ertrag von Ricœurs biblisch ausgerichteten ethischen Philosophie.

²² Vgl. David W. Hall, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice* (Albany: State University of New York Press, 2007), bes. 127–133: “Basic Logics: Reciprocity and Gift”.

Áron NÉMETH

TRAUMA-HERMENEUTIK UND DAS ALTE TESTAMENT. EIN FORSCHUNGSGESCHICHTLICHER PANORAMA-SCHNAPPSCHUSS

I. EINFÜHRUNG

Terrorattacken, Massenmigration, Covid-Pandemie, Russland-Ukraine Konflikt. Ereignisse unserer Zeit, die für die heutige Generation ein traumatogenes Potential haben. Dazu kommen noch verschiedene individuelle Gewalterfahrungen, die Menschen traumatisieren können und seelische Wunden verursachen, die sogar transgenerational weitergegeben werden können. Das Phänomen ist zwar nicht neu, trotzdem ist es kein Wunder, dass der Begriff ‚Trauma‘ zu einem echten Schlagwort unserer Zeit wurde.

Die sogenannte Traumatheorie/Traumaforschung/*trauma studies* ist ein ziemlich neues Gebiet, das sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Bereich der Psychologie, Soziologie, Literar- und Kulturwissenschaft, und zuletzt auch im Bereich der Bibelwissenschaften entwickelt hat.¹

Das griechische Wort τραῦμα war nicht vom Anfang an ein Sachbegriff, die alten Griechen bezeichneten mit diesem Wort jegliche Wunden, Verwundungen, Verletzungen. Die medizinische Sprache verwendete später das Wort ‚Trauma‘ für Verletzungen durch Unfall oder Gewalt. Erst im 19. Jahrhundert wird Trauma zu einem *terminus technicus* für seelische Verletzungen. Die sogenannten *trauma studies* verbreiteten sich unter anderem durch die unbegreiflichen Erfahrungen des Holocausts und des Vietnamkriegs.²

¹ Janzen: *Violent Gift* (2012), 238; Stulman: *Reading* (2014), 179. Die Forschungsgeschichte bis 2014 wurde von David G. Garber zusammengefasst, Garber: *Trauma Theory* (2015), 24–44. Manche jüngere Arbeiten wurden von Dominik Markl in seinem WiBiLex-Artikel (2020) diskutiert, Markl: *Trauma* (2020), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>. Nikolett Móricz berichtet auch über den Forschungsstand der Trauma-Hermeneutik in ihrer Dissertation, Móricz: *Phänomenologie* (2021), 15–20.

² Neben traumatisierenden Kriegserfahrungen waren auch die Untersuchungen über vergewaltigte Frauen ein wichtiger Katalysator der psychologischen Traumaforschung in den 70-er Jahren. Als Vorläufer dieser psychologischen Ansätze können Pierre Janet und Sigmund Freud erwähnt werden. PTBS (Posttraumatische Belastungsstörung) wurde in 1980 in das *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* aufgenommen, siehe Frechette–Boase: *Defining “Trauma”* (2016), 3; Reed: *Yahweh’s “Cruel Sword”* (2015), 13; Móricz: *Traumák a zsolótörökben* (2019), 85; Furman: *Trauma and Post-trauma* (2020), 34–35.

Traumatheorie wurde in den letzten zwei bis drei Dekaden auch in der Bibelwissenschaft weitgehend rezipiert, seit 2010 ist – besonders im englischen Sprachraum – sogar ein Boom zu beobachten. An den Konferenzen der *Society of Biblical Literature* erschienen seit 2000 einige Präsentationen in verschiedenen Sektionen, die sich mit der Traumaforschung beschäftigten, aber seit 2013 wird schon eine eigenständige Sektion mit dem Titel *Biblical Literature and the Hermeneutics of Trauma* organisiert. Diese Forschungstendenz versucht die Traumatheorie auch für die Bibelwissenschaften fruchtbar zu machen, und eine Trauma-Hermeneutik zu entfalten, die eine neue Brille für die Bibelauslegung bietet. Die Anwendung der Traumatheorie ist keine neue exegetische Methode, sondern ein innovativer Bezugsrahmen für diverse Interpretationsmethoden und Zugänge,³ die den Zusammenhang zwischen historischen Ereignissen des Leidens und deren literarischen Repräsentation in der Bibel wahrnehmen.⁴

Diese Annäherungsweise wurde in erster Linie auf die Exilliteratur des Alten Testaments angewandt (Kgl, Jer, Ez, Deut-Jes, DtrG), aber auch das Buch Hiob und einige Psalmen wurden aus der Perspektive des Traumas in der neueren Forschung behandelt.⁵

Die Zielsetzung dieses Aufsatzes ist, sich mit dieser neuen Tendenz der alttestamentlichen Wissenschaft auseinanderzusetzen, und die bisherigen Ergebnisse und die eventuellen Grenzen der Trauma-Hermeneutik darzulegen. Dieser forschungsgeschichtliche Überblick kann nur ein Schnappschuss sein, denn mehrere Studien sind auch derzeit im Druck, und es laufen mehrere Forschungsprojekte auf diesem Gebiet. Ein Gesamtergebnis oder ein vollständiges Bild sind noch nicht wahrzunehmen. Auf der anderen Seite möchten wir – soweit es in dem gegebenen Rahmen möglich ist – ein Panoramabild präsentieren, das die Gesamtbreite der Forschung zu bieten versucht.

2. GRENZEN DER TRAUMA-HERMENEUTIK IN DER ALTTESTAMENTLICHEN WISSENSCHAFT

Zuerst möchten wir drei Probleme benennen, die die Grenzen der Trauma-Hermeneutik m.E. in der alttestamentlichen Wissenschaft markieren. Diese Probleme bzw. Spannungen und Fragen in der Forschung hängen natürlich eng zusammen.⁶

³ Nikolett Móricz schreibt: „Im Hinblick auf das vielfältige Instrumentarium der Trauma-Hermeneutik sind die folgenden methodologischen Ansätze zu benennen: Die an den Autoren orientierte sozialgeschichtliche Exegese und historische Psychologie und das an den Texten und ihren Welten orientierte New Literary Criticism und die synchrone Leseweise; des Weiteren an den Lesern und Leserinnen orientierte befreiungstheologische und feministische bzw. gendertheoretische Ansätze.“ Móricz: *Phänomenologie* (2021), 15.

⁴ Garber: *Trauma Theory* (2015), 25; Groenewald: *Trauma is suffering that remains* (2018), 96.

⁵ Vgl. Varga: *Büntetés vagy próbatétel?* (2020), 369–375.

⁶ Zu diesen Problemen auch Becker: *Trauma Studies' and Exegesis* (2014), 15–29.

2.1. ALTER BEGRIFF VS. MODERNE KONZEPTION

Ein grundsätzliches Problem betrifft die Terminologie. Den Trauma-Begriff der heutigen Psychologie und Soziologie findet man im Alten Testament gar nicht. Der Mensch im Alten Israel hat offensichtlich sein Leid und seine traumatisierenden Erfahrungen mit anderen Worten ausgedrückt. Die Frage ist: welche Begriffe verwendet das Alte Testament, wenn es zerstörerische, vernichtende Ereignisse und ihre psychischen Auswirkungen bestimmen will.⁷

Die Suche nach dem althebräischen Trauma-Begriff könnte bei der altgriechischen Übersetzung des Alten Testaments, bei der Septuaginta begonnen werden. In der Septuaginta stehen die griechischen Wörter τραῦμα, τραυματίας, τραυματίζω größtenteils für die hebräische Wurzel ללח₂ (Qal: durchbohrt sein; Pi.: durchbohren, verwunden), seltener für die Wurzel פצע (verwunden).⁸

Nach der Beobachtung von David G. Garber konzentriert sich die Wurzel ללח₂ gerade auf die exilischen Prophetenbücher des Alten Testaments, d. h. auf die Bücher Jeremia und Ezechiel; aber auch in den Klagegedichten ist sie häufig.⁹

Demgegenüber findet Ruth Poser den alttestamentlichen Trauma-Begriff in der Wurzel שםם, „mit der wesentliche Aspekte dessen, was heute als ‚Trauma‘ beschrieben wird, versprachlicht werden“.¹⁰ Diese Wurzel beschreibt einerseits physikalische Zerstörung und Verwüstung, andererseits psychisch-emotionale Vorgänge wie Furcht/Entsetzen und den somatischen Effekt des Erstarrens (*Freeze-Reaktion*).

In den einschlägigen wissenschaftlichen Arbeiten ist auch eine Unklarheit im Gebrauch von den Begriffen ‚Trauma‘, ‚Krise‘ und ‚Katastrophe‘ zu beobachten.¹¹

2.2. ANTHROPOLOGISCHE KONSTANTE VS. KULTURBEZOGENES PHÄNOMEN

Ein anderes Problem bezieht sich darauf, welche Ereignisse eigentlich im Altertum traumatisierend gewirkt haben? Kann man hier mit anthropologischen Konstanten rechnen, oder hatte der altisraelitische Mensch eine andere psychologische Ausrüstung Naturkatastrophen, Kriegserfahrungen, Deportationen, Epidemien usw. zu bewältigen? Wäre das Trauma in diesem Sinne eine eher zeit- und kulturbezogene Erscheinung?

⁷ Markl: *Trauma* (2020), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>; Garber: *Trauma Theory* (2015), 33–34.

⁸ Gesenius: *Handwörterbuch* (182013), 356.1069.

⁹ Garber: *Vocabulary* (2011), 309–322. Reed fokussiert in seiner Dissertation über das Trauma des Exils auf das Wort חרב ‚Schwert‘, und zeigt, wie die Autoren der Bücher Jeremia und Ezechiel göttliche Waffenmotive sowohl aus der fremden imperialen Rhetorik, als auch aus ihren eigenen Fluchttraditionen heranzogen, um Erzählungen zu gestalten, die das Trauma des babylonischen Exils thematisieren. Reed: *Yahweh’s “Cruel Sword”* (2015).

¹⁰ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 311–334.

¹¹ Dazu Dietrich: *Cultural Traumata* (2014), 148; Mórnicz: *Phänomenologie* (2021), 18–20.

Es wird oft die Zerstörung Jerusalems und die damit verbundene Deportation durch die Babylonier als die große traumatisierende Grunderfahrung des alten Israels bezeichnet. Manche Alttestamentler aber vermeiden das Wort ‚Trauma‘ in diesem Zusammenhang, denn wir wissen nicht genau, wie die Zeitgenossen die Belagerung psychisch erlebt haben. Es ist durchaus möglich, dass Krieg, Epidemie, Deportation im Altertum sozusagen alltäglicher und gewöhnlicher als heute galten, ihre traumatisierende Wirkung daher relativ kleiner (?) war.¹² Es wäre natürlich höchst problematisch eine euro-amerikanische Trauma-Konzeption ohne weiteres auf andere Kulturen anzuwenden. Auf der anderen Seite aber wäre es auch falsch, den traumatisierenden Effekt eines Krieges oder Deportation im Altertum völlig auszublenden und ihn als alltägliche Erfahrung zu betrachten. Im Anschluss an John B. Wilson macht Ruth Poser darauf aufmerksam, dass das Trauma eine Urform hat (*Trauma Archetype*), die der Mensch unabhängig von Raum, Zeit und Kultur wahrnimmt.¹³ Die Kriege des alten Israels waren echte Kriege, mit realem Tod, Leid und realen Wunden im Leib und in der Seele.¹⁴ Poser benutzt gelegentlich auch den Begriff ‚traumatogen‘ für Ereignisse, „die Traumata auslösen können, aber nicht auslösen müssen“.¹⁵

Jan Dietrich hat in einer Studie ein ganz ähnliches Problem behandelt, wenn er der Frage nachgeht, welche Katastrophe-Definition aus kulturanthropologischer Sicht sinnvoll und auf die Kulturen der Alten Welt anwendbar sei.¹⁶ Er weist auf einen grundlegenden Unterschied zwischen der antiken und der modernen Weltanschauung hin, die er durch die Begriffe ‚Zufall‘ und ‚Sinn‘ thematisiert. Für den modernen Menschen habe die Katastrophe an sich keinen Sinn, sie sei immer sinnlos (und daher traumatisierend), und sie werde nicht durch den Willen, sondern durch den Zufall verursacht. Das antike Denken hingegen schreibe allem einen Sinn zu, indem es das „Zufällige“ in seinem Weltbild personalisierte, d. h. einem höheren (göttlichen oder dämonischen) Willen zuschreibe. Katastrophen könnten somit ein fester Bestandteil des Weltbildes sein, und es stünden konventionelle Strategien für den Umgang mit ihnen zur Verfügung.¹⁷

2.3. PERSON VS. TEXT

Ein drittes Problem ist, dass die traumatisierten Menschen der alttestamentlichen Zeit nur indirekt, über Texte zu erreichen sind. Diese Texte haben meistens eine sehr

¹² Dazu Poser: *Ezechielbuch* (2012), 160–161; Smith-Christopher: *Reading War and Trauma* (2011), 264.

¹³ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 160–161.

¹⁴ Smith-Christopher: *Reading War and Trauma* (2011), 272.

¹⁵ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 162.

¹⁶ Dietrich: *Katastrophen im Altertum* (2012), 89.

¹⁷ Dietrich: *Katastrophen im Altertum* (2012), 94–97.

komplexe Entstehungsgeschichte und bestehen aus mehreren redaktionellen Schichten, und deshalb kann man nur selten konkrete Personen als Autoren bzw. Redaktoren bestimmen. Von daher erschließt sich kein Einblick in die individuelle Seelenwelt der Autoren.¹⁸ Eine Diagnostizierung der mit traumatisierenden Erfahrungen konfrontierten Menschen, die im Hintergrund alttestamentlicher Texte stehen, ist unmöglich,¹⁹ und ein persönliches Trauma ist durch biblische Texte kaum zu detektieren. In den biblischen Texten kann eher nach einem kollektiven, kulturellen bzw. transgenerationalen Trauma gefragt werden, wobei in den biblischen Texten sich die Grenze zwischen individuellen und kollektiven (Gewalt-) Erfahrungen oft sehr fließend erweist.²⁰ Es gibt auch mehrere, sogar kontroverse Definitionen, was ein kollektives Trauma heißen kann.²¹ Mit diesen Fragestellungen hängt auch die Problematik der Unterscheidung zwischen dem soziologischen und dem psychoanalytischen Trauma-Begriff eng zusammen.²² Eine sinnstiftende Narrative, die einen intellektuellen Rahmen bietet, um das Trauma einer Gruppe (*claimed experience*) zu erklären und zur gesellschaftlichen Kohäsion zu führen, sollte mit dem therapeutischen Prozess des einzelnen Traumapfegers (*unclaimed experience*) nicht gleichgestellt werden.²³

Texte können zwar Traumata widerspiegeln, es ist aber nicht immer eindeutig, wann und wie das geschieht. Zu den literarischen Merkmalen der Traumata zählt man Wiederholungen, plötzliche Sprechrichtungswechsel, Leerstellen, Abbrüche und Inkonsistenzen. Die sind aber zugleich auch Merkmale des literarischen Wachstums redaktionell bearbeiteter Texte. Welches Schweigen aber, welche Inkohärenz oder Fragmentation eines Textes gelten als Zeichen des Traumas? Sind diese Phänomene als Textverderbnis zu bewerten und literarkritisch aufzulösen, oder sollte man durch diese eher die seelischen Verletzungen des Autors oder des Trägerkreises wahrnehmen?

¹⁸ Markl: *Trauma* (2020), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>. Vgl. Furman: *Trauma and Post-trauma* (2020), 55.

¹⁹ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 162.

²⁰ Frechette–Boase: *Defining "Trauma"* (2016), 18, vgl. Esterhuizen: *Study* (2017), 38.

²¹ Vgl. zu den verschiedenen Annäherungen Erikson: *Notes on Trauma and Community* (1991), 455–472 und Alexander: *Toward a Theory of Cultural Trauma* (2004), 1–30.

²² David Janzen schreibt: „Es besteht also ein deutlicher Unterschied zwischen dem soziologischen und dem psychoanalytisch-literaturkritischen Ansatz zum Thema Trauma: Nach der Standardauffassung der Soziologen ist das Trauma eine von der Gruppe geschaffene Erzählung, die Sinn und Erklärung hervorbringt und auf soziale Solidarität hinwirken kann, während es dem Trauma nach dem literarischen und psychoanalytischen Verständnis an Chronologie, Anfang, Ende, Erfahrung, Wissen und Bedeutung fehlt und es somit anti-narrativ ist.“ Janzen: *Claimed and Unclaimed Experience* (2019), 194; siehe dazu noch Reed: *Yahweh's "Cruel Sword"* (2015), 5–69.

²³ Janzen: *Claimed and Unclaimed Experience* (2019), 163–185.

3. ALTES TESTAMENT LESEN DURCH DIE BRILLE DES TRAUMAS – RUNDBLICK

Die alttestamentliche Forschung legt nahe, dass das individuelle Trauma bestimmter Autoren oder biblischer Figuren, sowie das kollektive Leiden des Volkes Israel und die Krise des Exils eine spezifische Hermeneutik des Traumas erfordern und dass auch bestimmte biblische Bücher als Trauma-Literatur oder *survival literature* gelten können. Der primäre Ansatzpunkt für die alttestamentliche Traumaforschung ist die Gruppe der biblischen Texte mit direktem Bezug zur babylonischen Gefangenschaft. Die heutige Forschung begrenzt sich aber nicht mehr auf die Exilliteratur. Im Folgenden möchten wir die wichtigsten hermeneutischen Versuche vorführen, wo Schriften des Alten Testaments durch die Brille des Traumas gelesen werden.

3.1. DIE DREI GROßEN PROPHETEN (JES, JER, EZ)

Die prophetische Literatur stellt vorwiegend das schriftliche Erbe von Kriegsoffern dar, die aber zugleich weiter erfasst werden kann, als nur Kriegsliteratur. Prophetische Schriften interpretieren Israels Katastrophen und geben eine sinnvolle Erklärung für die Überlebenden.²⁴

Die Bücher Jeremia und Ezechiel waren unter den ersten alttestamentlichen Schriften, in denen exegetische Untersuchungen des Traumas berücksichtigt worden sind. Beide Propheten haben um die Zeit der Belagerung Jerusalems und der Deportationen der Judäer gewirkt. Schon relativ früh im 19. Jahrhundert begann die psychologische Analyse des prophetischen Verhaltens im Ezechielbuch. Es wurden in Form einer biblischen Psychologie bzw. psychologischen Exegese verschiedene Diagnosen aufgestellt wie Katalapsie, Schizophrenie, Melancholie, später auch Misogynie und PTBS.²⁵

Heute steht weniger die prophetische Gestalt, sondern eher das Buch und das Exil als historischer und gesellschaftlicher Kontext im Fokus.²⁶ Für das Ezechielbuch entwickelte David J. Garber (2004; 2005) als erste eine Art Trauma-Hermeneutik.²⁷ Dies wurde von Ruth Poser (2012) weitergeführt, indem sie in ihrer sehr anspruchsvollen

²⁴ Stulman–Kim: *You are my people* (2010), 6–7; Stulman: *Reading* (2014), 181–182; Esterhuizen: *Study* (2017), 43–44; Groenewald: *Trauma is suffering that remains* (2018), 88–102.

²⁵ Dazu ausführlich Poser: *Ezechielbuch* (2012), 12–29, vgl. Garber: *Trauma Theory* (2015), 25; Reed: *Yahweh's "Cruel Sword"* (2015), 19–20.

²⁶ In diesem Zusammenhang formuliert David Jobling seine Kritik gegen David J. Halperin's psychoanalytische Untersuchung (Seeking Ezekiel, 1993), Jobling: *Psychological Approach* (2004), 203–213, vgl. Smith-Christopher: *Biblical Theology of Exile* (2002), 89; Joyce: *Prophets and Psychological Interpretation* (2010), 133–148; Furman: *Trauma and Post-trauma* (2020), 55.

²⁷ Garber: *Traumatizing Ezekiel* (2004), 215–235; Garber: *Trauma, History and Survival in Ezekiel 1–24* (2005). Brad E. Kelle versucht später neben der priesterlichen Perspektive und dem „ecological hermeneutics“ auch die Traumatheorie in die Interpretation einzubeziehen, und diese drei innovativen Ansätze miteinander in Verbindung zu bringen, Kelle: *Dealing with the Trauma of Defeat* (2009), 469–490.

und umfangreichen Monographie das ganze Ezechielbuch als Trauma-Literatur behandelt.²⁸ Aufgrund der Theorie (*trauma-novel*) von Ronald Granofsky entfaltet Poser die These, dass das Ezechielbuch eine fiktionale Erzählung sei, in der die wesentlichen „Strukturelemente der *trauma response*“ zu finden seien, nämlich „*fragmentation, regression* und *reunification*“. ²⁹

Eine neuere Studie von Refael Furman (2020) versucht im Ezechielbuch ein „national-theologisches Post-Trauma“ zu identifizieren.³⁰ Furman untersucht ausgewählte Texte (Ez 3,22–27, 4,4–8; 16; 23) im Lichte der klinischen, soziologischen und philosophischen Literatur, die sich mit Traumata im Zusammenhang mit Zwangsmigration befasst.

Kathleen M. O’Connor versucht in ihrer Monographie von 2011 das Jeremiabuch unter Gesichtspunkten der Trauma- und Katastrophenforschung zu analysieren und zu interpretieren.³¹ Fragmentarische Erinnerung, Sprachverwirrung, Unempfindlichkeit, Glaubensverlust seien ihres Erachtens literarische Zeichen einer Katastrophe, eines traumatisierenden Erlebnisses.³² Das Buch funktioniert nach O’Connor als *survival literature* bzw. *survival manual*.³³

Juliana Claassens hat mehrere alttestamentlichen Schriften mit Hilfe der Trauma-Hermeneutik bearbeitet und auch einige Studien zum Buch Jeremia verfasst. Sie untersucht einmal die rhetorische Funktion der Jeremia-Predigten (Jer 7; 11,1–14; 17,19–27) vor dem Hintergrund des kulturellen Traumas.³⁴ In einer anderen Studie thematisiert sie die durch die strukturelle Gewalt verursachten Wunden am Beispiel von Jer 4–6,³⁵ und die Metapher der gebärenden Frau in Jer 30–31.³⁶ Zuletzt hat Christl M. Maier trauma-hermeneutische Beiträge zum Jeremiabuch vorgelegt, in denen sie den Ansatz von O’Connor durch Verwendung bestimmter Traumatheorien weiterentwickelt.³⁷

Es ist interessant, dass bei Deuterocesaja kein Wort über die konkreten Umständen des Exils vorkommt, und trotz einer Zion-zentrischen Perspektive berichtet der Pro-

²⁸ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 58.

²⁹ Poser: *Ezechielbuch* (2012); Poser: *No Words* (2016), 27–48; Poser: *Ezekiel as Trauma Literature* (2020); Poser: *Verwundete Prophetie* (2022). Zur Fragmentation siehe auch Odell: *Fragments of Traumatic Memory* (2016), 107–124.

³⁰ Furman: *Trauma and Post-Trauma* (2020), 32–59.

³¹ O’Connor: *Pain and Promise* (2011).

³² O’Connor: *Pain and Promise* (2011), 22–26.

³³ O’Connor: *Pain and Promise* (2011), 135–136.

³⁴ Claassens: *Preaching the Pentateuch* (2017), 27–37.

³⁵ Claassens: *Hidden Wounds* (2018), 613–629.

³⁶ Claassens: *Woman in Labor* (2013), 117–132; Claassens: *Rhetorical Function* (2014), 67–84.

³⁷ Maier: *Wer schreibt Geschichte?* (2020), 67–82; Maier: *Kollektive und individuelle Traumata im Jeremiabuch* (2022), 99–117; Maier: *Jeremiabuch als Erzählung eines kulturellen Traumas* (2022), 11–15.

phet nicht über die Belagerung und Zerstörung Jerusalems. Das historische Ereignis des Exils selbst scheint sich im „schwarzen Loch“ zwischen Jes 39 und 40 zu verschwinden. Francis Landy bemerkt zu Recht: „*Isaiah is all about exile – but in a way it is not about exile at all.*“³⁸ David Carr (2011) hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese literarische Lücke vielleicht mit der traumatisierenden Wirkung des Exils zu erklären sei. Das unausgesprochene Leid, das *speechless terror* stecke hinter der Lückenhaftigkeit des prophetischen Buches.³⁹

Neulich haben Elizabeth Esterhuizen and Alphonso Groenewald eine neue Lektüre von Jesaja 7,18–25 im Lichte der traumatischen Auswirkungen des Covid-19-Virus vorgeschlagen.⁴⁰ Groenewald hat sich auch früher mit Jesaja-Texten (Jes 12; Jes 65) aus der Perspektive des Traumas beschäftigt.⁴¹

3.2. DIE KLAGELIEDER JEREMIAS

Mit dem Aufkommen der traumatheoretischen Annäherungen an das Alte Testament wurde das Buch der Klagelieder auch schon früh als Trauma-Literatur, bzw. Überlebensliteratur behandelt. Elizabeth Boase hat in einer Studie festgestellt, dass dieses Buch wohl einer der klarsten Ausdrücke der Trauma-Literatur in der hebräischen Bibel sei.⁴²

Ein bedeutender Ansatz hat Tod Linafelt mit seinem Werk *Surviving Lamentations* (2000) dargelegt. Er meint, dass das Buch der Klagelieder sich nicht mit dem Sinn des Leidens beschäftigt, sondern es dort um das Verbalisieren, um das Aussprechen des Leidens gehe. Diese Sammlung von Gedichten sei ein literarischer Nachlass der Überlebenden.⁴³

Elizabeth Boase (2014) untersucht im Buch ein spezielles Phänomen, nämlich das der Somatisation. Sie stellt fest, dass im Kapitel 1–3. eine somatische Sprache dominiere, die das Trauma identifizieren lasse und aussagbar mache.⁴⁴

Jüngst hat James Yansen an den Klageliedern Jeremias gearbeitet, seine Dissertation erschien 2019 mit dem Titel: *Daughter Zion's Trauma. A Trauma Informed Reading of Lamentations*. Das Buch bietet eine neue kritische Lektüre der Klagelieder unter Verwendung von Erkenntnissen aus der Traumaforschung – insbesondere die rhetorischen

³⁸ Landy: *Exile* (2010), 241, vgl. Poulsen: *Black Hole in Isaiah* (2019), 1.21–29.

³⁹ Carr: *Reading Into the Gap* (2011), 297.

⁴⁰ Esterhuizen–Groenewald: *Traumatic Impact* (2021), a6333. Esterhuizen hat auch ihre Dissertation der Trauma-Hermeneutik gewidmet, Esterhuizen: *Study* (2016).

⁴¹ Groenewald: *Trauma and Resilience in the Isaianic Psalm* (2017); Groenewald: *Prophecy and Torah* (2017), 93–11.

⁴² Boase: *Fragmented Voices* (2016), 49.

⁴³ Linafelt: *Surviving Lamentations* (2000), 18.23.

⁴⁴ Boase: *Traumatized Body* (2014), 193–194.

Dimensionen des Traumaprozesses bei kulturellen Traumata –, ohne die historischen Fragen völlig auszublenden.⁴⁵

Für den kürzlich in Tübingen erschienenen Sammelband hat über das Buch der Klagelieder Else K. Holt einen Aufsatz geschrieben. In dieser Studie wird der Funktion der „gendered voices“ in der poetischen Verarbeitung des kollektiven Traumas nachgegangen.⁴⁶

Es scheint sich das Forschungskonsens herauszubilden, dass die Texte der Klagelieder als Mittel der Genesung und Traumabewältigung der ersten Leser/Hörer galten.⁴⁷ Diese fünf Gedichte helfen das Leid und den Schmerz beim Namen zu nennen, die Vulnerabilität bewusst zu machen, und die Resilienz zu steigern. Die erste Reaktion nach der Belagerung Jerusalems ist der schweigende Schock, das Verbalisieren der Katastrophe zeigt schon in die Richtung einer sich erholenden Identität.⁴⁸ Das Buch bietet der zerstörten Gemeinde eine neue kollektive Identität durch das kollektive Trauma.⁴⁹ Diese therapeutische Relevanz wird den Klagegliedern als ‚sinnstiftende Literatur‘ teilweise auch im Fall der individuellen Heilungsprozesse heutiger Traumaopfer zugeschrieben.⁵⁰

3.3. PSALMEN

Die ersten Impulse kamen von Claus Westermann (1974), der im Zusammenhang einer Anthropologie der Klage die Meinung vertrat, dass „[w]eder eine nur theologische noch eine nur soziologisch-politische, noch eine nur philosophisch-psychologische Anthropologie den Menschen als Ganzen erfassen [kann]“.⁵¹ Trotz diesem frühen Anstoß erreichte die Trauma-Hermeneutik das Buch der Psalmen relativ spät.

Als laufendes Forschungsprojekt ist das von Danilo Verde zu nennen. Der römisch-katholische Bibelwissenschaftler untersucht die Klagepsalmen aus der Perspektive des Traumas. Er fokussiert sich besonders auf die somatische Sprache der Klage. Seines Erachtens sind die Begriffe des Körpers, der Körperteile und der inneren Organe am meisten geeignet das Trauma zu verbalisieren.⁵² Der Titel seines Projektes lautet: *Trauma and the Body in the Book of Psalms*.

⁴⁵ Yansen: *Daughter Zion's trauma* (2016), 85.

⁴⁶ Holt: *The Strongman (Geber) Speaks Back* (2022), 133–146.

⁴⁷ So z. B. O'Connor: *Lamentations and the Tears of the World* (2002); Janowski: *Das erschöpfte Selbst* (2016).

⁴⁸ Grohmann: *Individualität* (2017), 266.

⁴⁹ Boase: *Fragmented Voices* (2016), 49.

⁵⁰ Siehe Serfontein: *Re-reading of Lamentations* (2021), a2688.

⁵¹ Westermann: *Rolle der Klage*, 258.

⁵² Verde: *Trauma, Poetry, and the Body* (2020), 208–230.

Im Schnittpunkt der Psalmen- und Traumaforschung arbeitet die ungarische Psychologin und Theologin Nikolett Móricz. Ihre Dissertation ist 2021 mit dem Untertitel *Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* erschienen.⁵³ Mit Hilfe klassisch-philologischer, literaturwissenschaftlicher und psychologischer Ansätze wird an den ausgewählten vier Psalmen (Ps 22; 88; 107; 137) eine Phänomenologie des literarischen Umgangs mit traumatischen Erfahrungen aufgezeigt. Móricz untersucht, wie traumatische Ereignisse poetische Gestalt gewinnen, und welche Resilienzpotential die Psalmen haben.⁵⁴

Wie bei der Klagelieder Jeremias geht auch bei den Klagepsalmen um Texte, die die Traumabewältigung fördern.⁵⁵ Brent A. Strawn spricht sogar über posttraumatisches Wachstum (*posttraumatic growth*) anhand „psalmischer Offenlegung“ (*psalmic disclosure*), d.h. eine Neulesung von Psalmen kann therapeutisch funktionieren und den heutigen Lesern zur Erholung von einem Trauma beitragen.⁵⁶ Aus trauma-hermeneutischer Perspektive gehört auch die manchmal grobe und violente Sprache der Rache-psalmen zum Prozess der Heilung. Es geht hier um eine symbolische Ausdrucksweise – so Christopher G. Frechette –, bei dem der Traumaüberlebende dem Täter (*internalized perpetrator*) unter sicheren Bedingungen gegenüber treten kann. Niemand wird in dieser aggressiven Fantasie verletzt, aber das Opfer kann den Weg der Heilung betreten.⁵⁷ Rebecca Poe Hays analysierte Psalm 78 im Lichte des traumatherapeutischen Ansatzes von Judith Herman, und argumentiert, dass Psalm 78 durch die Verknüpfung von Geschichte und Weisheit darauf abzielt, ein sicheres Umfeld zu schaffen, in dem sich die traumatisierte Gemeinschaft neu auf den Bund mit Gott ausrichten kann.⁵⁸ Diese Behandlungen besagen, dass die Psalmen sowohl einen deskriptiven als auch einen therapeutischen Charakter haben.

Neulich hat Danilo Verde auch einen anderen Aspekt beleuchtet. Er stellt fest, dass biblische Texte nicht nur zur Heilung, sondern auch zur Verwundung des Kollektivs verwendet und weitergegeben wurden. Durch das Erinnern werden alte Wunden

⁵³ „*Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst*“. *Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (FRLANT 28, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021).

⁵⁴ Zum Thema veröffentlichte sie weitere Aufsätze (auf Deutsch, Englisch und Ungarisch), jüngst gab sie zusammen mit Dorothea Erbele-Küster und Manfred Oeming einen Band heraus, das die Beiträge der internationalen Tagung zur »Traumaforschung und alttestamentlicher Exegese« (Heidelberg 2019) versammelt: „*Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*“ (Klgl 2, 13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022). (Dieser Band lag mir zum Zeitpunkt des Abschlusses des Manuskripts leider noch nicht vor.)

⁵⁵ Janowski: *Das erschöpfte Selbst* (2016).

⁵⁶ Strawn: *Trauma* (2016), 143–160.

⁵⁷ Frechette: *Internalized Perpetrator* (2014), 71–84. Zur praktischen Verwendung von Klagepsalmen in der Traumatherapie siehe Dickie: *Biblical Lament and Psychotherapy* (2019), 885–907. Kritische Einwände zum therapeutischen Wert biblischer Texte siehe bei Janzen: *Claimed and Unclaimed Experience* (2019).

⁵⁸ Hays: *Trauma, Remembrance, and Healing* (2016), 183–204.

wachgehalten, und durch das Rezitieren kollektiver Klagepsalmen werde die Gemeinde neu traumatisiert, und zwar nicht im psychologischen Sinne, sondern im kulturellen Sinne, um Israel dazu zu bringen, sich selbst als völlig beschädigt und daher rehabilitierungsbedürftig wahrzunehmen. Demzufolge sei das kollektive Trauma des babylonischen Exils zu einem (gewählten) kulturellen Trauma Jehuds während der persischen Zeit geworden.⁵⁹

Alphonso Groenewald versucht die Trauma-Hermeneutik auch auf einer umfassenderen redaktionellen Ebene des Psalters einzubeziehen. Er konzentriert sich nicht auf die Gattung der Klage, sondern möchte durch die armentheologische Redaktion der Psalmenbücher I. und II. die Perspektive des Traumas aufzeigen.⁶⁰

3.4. HIJOB

Das Buch Hiob skizziert in seiner Rahmenerzählung das tragisches Geschick Hiobs: er verliert sein Vermögen, seine Kinder, seine Gesundheit und bleibt danach sieben Tage lang still. Er wurde traumatisiert (?).

Eine traumatheoretische Bearbeitung des Hiobbuches wurde 2016 von Dan Mathewson dargelegt. Er behandelt das Hiobbuch als *survival literature* und sieht den hermeneutischen Schlüssel im Todesbild Hiobs: Hiob artikuliere in seinen Reden seine Leidenserfahrung als Todeserfahrung. Überlebenden einer Katastrophe hätten oft eine ähnliche Attitüde, sie kämpften darum, im Tod einen Sinn zu finden und den Platz des Todes in der Kontinuität des Lebens wahrzunehmen.⁶¹

Es gibt noch etliche Einzelstudien, die jeweils einen speziellen Aspekt hervorheben, um das Trauma im Hiobbuch zu erfassen. Aus der Perspektive des Traumas analysiert Samuel Balentine (2008) den Hiob-Prolog, besonders den Ausdruck: „ohne Grund“ (Hiob 2,3). Juliana Claassens (2015) nimmt das Konzept des tragischen Lachens in ihre Interpretation des Hiobbuches auf.⁶² In der Karikatur der dogmatisierenden Tröster könnten wir Elemente des Humors entdecken, und in den Reden Gottes im Kapitel 38–41 seien eine Fülle von komischer Tierdarstellungen vorhanden. Tragisches Lachen sei ein möglicher Weg des Widerstandes, ein Abwehrmechanismus inmitten von Trauma, denn es helfe, das Menschliche auch inmitten von Unmenschlichkeit zu sehen, die schmale Grenze zwischen Tragödie und Komödie zu überschreiten.

Die wichtigsten Sammelbände der biblischen Trauma-Hermeneutik enthalten weitere Studien über das Hiobbuch. Kirsten Nielsen (2014) versucht die Theorie von Ronnie Janoff-Bulman (*shattered assumptions theory*) in die Auslegung des Hiobbuches

⁵⁹ Verde: *From Healing to Wounding* (2022), 345–361.

⁶⁰ Groenewald: *Trauma Perspective of the Redaction of the Poor* (2018), 790–811.

⁶¹ Mathewson: *Death and Survival* (2006).

⁶² Claassens: *Tragic Laughter* (2015), 150–151.

einzu beziehen.⁶³ Gerald O. West (2016) verknüpft in seinem Aufsatz die Traumatheorie (im südafrikanischen Kontext) mit dem Prozess des *Contextual Bible Study*.⁶⁴ Zuletzt schrieb Manfred Oeming (2022) eine kritische Äußerung über das Hiobbuch im Lichte der Traumaforschung.⁶⁵

3.5. GESCHICHTSSCHREIBUNG IM ALTEN TESTAMENT

An der Schnittstelle von alttestamentlicher Geschichtsschreibung und Traumaforschung steht das Problem, dass Trauma und Geschichte zueinander naturgemäß in einem antithetischen Verhältnis stehen. Trauma ist Anti-Narrativ, es ist eigentlich Anti-Geschichte, da es nicht in das im Rahmen des aktuellen Weltbildes formulierte historische Narrativ passt, weil es nicht als Geschichte interpretiert werden kann.

In diesem Thema können die Studien von David Janzen hervorgehoben werden. Er unternimmt eine traumatheoretische Annäherung an das deuteronomistische Geschichtswerk, und kommt zu dem Ergebnis, dass das Trauma die Metaerzählung des Geschichtswerks immer wieder unterbreche, störe und untergrabe. Das Trauma sei dort zu spüren, wo es Lücken in der Erzählung gibt, wo die Erzählung mehrdeutig oder widersprüchlich wird. Das Trauma sei im historischen Werk also paradoxerweise durch seine Abwesenheit präsent.⁶⁶ Janzen zufolge wurde das Werk in der Exilszeit von einem einzelnen Autor für die babylonische Exilsgemeinde verfasst. Der Autor habe die Zerstörung Jerusalems nicht direkt miterlebt, er sei aber Nachkomme einer überlebenden Familie, und Mitglied einer Gemeinschaft, die durch das Trauma geprägt ist.⁶⁷

In einer späteren Monographie (2019)⁶⁸ vergleicht Janzen die Bücher der Könige und die Klagelieder Jeremias im Hinblick darauf, wie sie dasselbe traumatische Ereignis, nämlich die Zerstörung Jerusalems, behandeln. Janzen sieht die beiden literarischen Reflexionen als Gegenteil an: Während das Buch der Könige eine sinnvolle Erklärung der Katastrophe anstrebe und die traumatischen Ereignisse der Vergangenheit als Teil der Geschichte verstehe, seien die Ereignisse im Buch der Klagelieder nicht Teil der Vergangenheit, sondern der jener Gegenwart, die durch das Trauma (und sein Wiedererleben) kontinuierlich und dauerhaft wird.⁶⁹

⁶³ Nielsen: *Post-traumatic Stress Disorder* (2014), 62–70.

⁶⁴ West: *Between Text and Trauma* (2016), 209–230.

⁶⁵ Oeming: *Das Buch Hiob im Lichte der Traumaforschung* (2022), 197–221.

⁶⁶ Janzen: *Violent Gift* (2012), 5–6.

⁶⁷ Janzen: *Violent Gift* (2012), 4.6. Allerdings lässt sich der Autor nicht auf einen psychologischen Diskurs ein und diagnostiziert nicht, dass der Autor an einer PTBS leidet.

⁶⁸ Janzen: *Trauma and the Failure of History* (2019).

⁶⁹ Tiffany Houck-Loomis (*History through Trauma*, 2018) nähert sich dem Thema als theologisch gebildete Psychoanalytikerin, indem sie mit Hilfe der analytischen Psychologie von Carl Gustav Jung und der Objektbeziehungstheorie von Donald Winnicott die deuteronomistische Geschichtsdeutung sowie das Buch Hiob analysiert, das sie als symbolische Gegengeschichte definiert.

David Carr weist zu Recht darauf hin, dass die genauen Umstände und Ereignisse der Exilszeit nirgendwo im Alten Testament detailliert dargestellt sind. Dieses durchgehende Schweigen in der hebräischen Bibel bewertet er als Zeichen des Traumas.⁷⁰

3.6. WEITERE SCHRIFTEN

Traumatheoretische Zugänge zu den weiteren Schriften des Alten Testaments sind eher sporadisch zu finden. Einige Studien fokussieren sich auf die Narrativen des Pentateuchs. Diese Studien deuten darauf hin, dass die Erzählungen von bestimmten Figuren im Pentateuch eine Art Deckerinnerung (*screen memory*) darstellen, die das Trauma des Exils überdecken. In diesen Narrativen werden bedeutsame Erinnerungen durch die weniger bedeutsamen verdeckt, um der traumatisierten Gemeinde, die nicht geneigt war, direkt über ihren gegenwärtigen Zustand zu sprechen, die Traumabewältigung zu ermöglichen.⁷¹ Frechette und Boase bemerken noch, dass die Trauma-Hermeneutik sich auch auf Texte anwenden lässt, bei denen eine traumatogene Erfahrung im Hintergrund historisch unsicher ist; sie nennen als Beispiele die Erzählungen über Rut oder Hiob.⁷² Es sei aber nicht auszuschließen, dass diese Narrativen auch als Deckerinnerung funktionieren. Sogar das Predigerbuch wird von ihnen so dargestellt, dass dem Buch daran liege, soziale Bindungen wiederherzustellen, die durch das kollektive Trauma des Kolonialismus der persischen Periode zerrissen wurden.⁷³

Auch manche Bücher der kleineren Schriftpropheten wurden in der Forschung durch die Brille des Traumas gelesen. In der nahen Vergangenheit erschienen Studien z.B. zu Hosea,⁷⁴ Amos,⁷⁵ Micha,⁷⁶ Habakuk,⁷⁷ Nahum,⁷⁸ Joel⁷⁹ und Jona.⁸⁰ Die wich-

⁷⁰ Carr: *Reading Into the Gap* (2011), 297.

⁷¹ Vgl z.B. Carr: *Holy Resilience* (2014), 96; Sonnet: *Writing the Disaster* (2016), 349–357.

⁷² Frechette–Boase: *Defining “Trauma”* (2016), 14

⁷³ Helsel: *Collective Trauma and Qobeleth* (2016).

⁷⁴ Jonathan: *Social Disorder and the Trauma* (2016).

⁷⁵ Groenewald: *Social justice versus cult criticism* (2019).

⁷⁶ Groenewald: *Micah 4:1–5 and the Judean Experience of Trauma* (2017); Groenewald: *Reflections of Trauma in Micah 4:1–5* (2018); Claassens: *From Traumatic to Narrative Memories* (2018); Boloje: *Traumatic effects* (2020).

⁷⁷ Wagner–Beard: *Habakkuk as a Model for Posttraumatic Christian Prophetic Preaching* (2012).

⁷⁸ Garber: *Facing Traumatizing Texts* (2008); Wenyi: *Piles of Slain, Heaps of Corpses* (2017); Spronk: *The avenging God of Nahum* (2018); Wessels–Esterhuizen: *The trauma of Nineveh’s demise and downfall* (2020).

⁷⁹ Haney: *Reading Joel as a Rhetorical-Therapeutic Response to Trauma* (2019); Balla: *Book of Joel as an Example of Trauma Literature* (2021).

⁸⁰ Claassens: *Rethinking Humour* (2015); Boase–Agnew: *Traumatizing the Book of Jonah* (2016); Fischer: *Jona – Prophet eines traumatisierten Volkes* (2014); Fischer: *Der imperiale Traumatisierungsverursacher* (2017); Fischer: *Jonabuch als Anleitung zur Traumatisierungsbewältigung* (2018); Claassens: *Reading Jonah as a Postcolonial Trauma Narrative* (2021); Claassens: *Finding Words* (2022); Claassens: *Jonah as a Symbolic Trauma Narrative* (im Druck).

tigsten Aspekte dieser Studien sind: die traumatisierende Wirkung der assyrischen Invasion und des babylonischen Exils, die narrativen Lücken als Zeichen des Traumas, das tragische Lachen, das Resilienzpotezial der Fremdvölkersprüche, die symbolische Sprache.

4. AUSBLICK: TOTA SCRIPTURA ALS TRAUMA-LITERATUR

Thomas Römer hält das Alte Testament als Ganze für eine „Krisenliteratur“. Er begründet dies mit der Tatsache, dass die meisten Bücher des Alten Testaments in irgendeiner Weise die Eroberung Jerusalems, die Zerstörung des Tempels und das Exil reflektieren und der Entwicklung der jüdischen Religion eine neue Richtung geben.⁸¹

David Carr geht noch einen Schritt weiter, wenn er die These formuliert, dass die ganze christliche Bibel durch das Trauma gekennzeichnet sei.⁸² Darum werde die Bibel bis heute gelesen. Die Hochkulturen der Antike produzierten viel Literatur auf hohem Niveau, größtenteils fielen sie jedoch mit der Zeit in Vergessenheit und behielten das Interesse nur eines relativ engen Kreises. Carr schreibt die Relevanz der Bibel über mehrere Jahrtausende hauptsächlich der Art und Weise zu, wie sie über menschliches Leiden spricht. Die Bibel sei ein solider Aufbewahrungsort des Überlebens von Leid und gemeinschaftlicher Widerstandsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit (Resilienz).

BIBLIOGRAPHIE

- Alexander, Jeffrey C.: “Toward a Theory of Cultural Trauma”, in: Alexander, Jeffrey C. – Eyerman, Ron – Giesen, Bernhard – Smelser, Neil J. – Sztompka, Piotr (eds.): *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California, 2004, 1–30.
- Balla, Ibolya: “The Role of God’s Mighty Acts in Joel: The Book of Joel as an Example of Trauma Literature”, in: *The Biblical Annals* 11/1 (2021), 63–78.
- Becker, Eve-Marie: “Trauma Studies‘ and Exegesis: Challenges, Limits and Prospects”, in: Becker, Eve-Marie – Dochhorn, Jan – Holt, Else K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANt 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 15–29.
- Boase, Elizabeth – Agnew, Sarah: “Whispered in the Sound of Silence” Traumatizing the Book of Jonah, in: *The Bible & Critical Theory* 12/1 (2016), 4–22.
- Boase, Elizabeth: “Fragmented Voices: Collective Identity and Traumatization in Lamentations”, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 49–66.

⁸¹ Römer: *The Hebrew Bible as Crisis Literature* (2012).

⁸² Carr: *Holy Resilience* (2014).

- Boloje, Blessing O.: "Micah 2:9 and the traumatic effects of depriving children of their parents", in: *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 76/1 (2020), a5960.
- Carr, David M.: *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, New Haven – London: Yale University Press, 2014.
- —: "Reading Into the Gap: Refractions of Trauma in Biblical Prophecy", in: Kelle, Brad E. – Ames, Frank R. – Wright, Jacob L. (eds.): *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta: SBL, 2011, 295–308.
- Claassens, L. Juliana: "Like a Woman in Labor: Gender, Queer, Postcolonial and Trauma Perspectives on Jeremiah", in: Maier, Christl – Sharp, Carolyn (eds.): *Prophecy and Power: Jeremiah in Feminist and Postcolonial Perspective*, London: Bloomsbury, 2013, 117–132.
- —: "Facing the Colonizer that Remains: Jonah as a Symbolic Trauma Narrative", in: *CBQ* (im Druck)
- —: "Finding Words in the Belly of Sheol: Reading Jonah's Lament in Contexts of Individual and Collective Trauma", in: *Religions* 13/2 (2022), 91.
- —: "From Traumatic to Narrative Memories: The Rhetorical Function of Birth Metaphors in Micah 4–5", in: *Acta Theologica/Supplementum* 26 (2018), 221–236.
- —: "Preaching the Pentateuch: Reading Jeremiah's Sermons Through the Lens of Cultural Trauma", in: *Scriptura* 116/2 (2017), 27–37.
- —: "Rethinking humour in the Book of Jonah: Tragic laughter as resistance in the context of trauma", in: *OTE* 28/3 (2015), 655–673.
- —: "Surfing with Jonah: Reading Jonah as a Postcolonial Trauma Narrative, in: *JSOT* 45/4 (2021), 576–587.
- —: "The Hidden Wounds of Structural Violence: Exploring an Intersectional Understanding of Violence in Jeremiah 4–6", in: *OTE* 31/3 (2018), 613–629.
- —: "The Rhetorical Function of the Woman in Labor Metaphor in Jeremiah 30–31: Trauma, Gender and Postcolonial Perspectives", in: *JTSA* 150 (2014), 67–84.
- Dickie, June F.: "The Intersection of Biblical Lament and Psychotherapy in the Healing of Trauma Memories", in: *OTE* 32/3 (2019), 885–907.
- Dietrich, Jan: "Cultural Traumata in the Ancient Near East", in: Becker, Eve-Marie – Doehorn, Jan – Holt, Else K. (eds.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANt 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 145–161.
- —: „Katastrophen im Altertum aus kulturanthropologischer und kulturphilosophischer Perspektive“, in: Berlejung, Angelika (ed.): *Disaster and Relief Management: Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 85–116.
- Erikson, Kai: "Notes on Trauma and Community", in: *American Imago* 48/4 (1991), 455–472.
- Esterhuizen, Elizabeth – Groenewald, Alphonso: "And it shall come to pass on that day, the Lord will whistle for the fly which is at the end of the water channels of Egypt, and for the bee which is in the land of Assyria" (Is 7:18): Traumatic Impact of the Covid-19 Virus as a Lens to Read Isaiah 7:18–25, in: *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 77/3 (2021), a6333.
- Esterhuizen, Elizabeth: *A Study of the Tension Between Despair and Hope in Isaiah 7 and 8 from a Perspective of Trauma and Posttraumatic Growth* (PhD Diss.), Pretoria: UNISA, 2016.

- Fischer, Irmtraud: „Alles andere als zum Lachen“ Das Jonabuch als Anleitung zur Traumatisierungsbewältigung, in: Fabry, Heinz-Josef (Hrsg.): *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL 295), Leuven: Peeters, 2018, 305–314.
- : „Der imperiale Traumatisierungsverursacher. Eine Facette der Darstellung von Assur und Ninive in der Bibel“, in: Gießauf, Johannes (Hrsg.): *Zwischen Karawane und Orientexpress. Streifzüge durch Jahrtausende orientalischer Geschichte und Kultur. Festschrift für Hannes Galter* (AOAT 434), Münster: Ugarit-Verlag, 2017, 99–109.
- : „Jona – Prophet eines traumatisierten Volkes“, in: Wimmer, Stefan Jakob – Gafus, Georg (Hrsg.): „Vom Leben umfassen“. *Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg* (ÄAT 80), Münster: Ugarit-Verlag, 2014, 33–41.
- Frechette, Christopher G. – Boase, Elizabeth: „Defining ‘Trauma’ as a Useful Lens for Biblical Interpretation.“ in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 1–23.
- Frechette, Christopher G.: „Destroying the Internalized Perpetrator: A Healing Function of the Violent Language Against Enemies in the Psalms“, in: Becker, Eve-Marie – Doehorn, Jan – Holt, Else K. (eds.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANt 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 71–84.
- Furman, Refael: „Trauma and Post-Trauma in the Book of Ezekiel“, in: *OTE* 33/1 (2020), 32–59.
- Garber, David G.: „A Vocabulary of Trauma in the Exilic Writings“, in: Kelle, Brad E. – Ames, Frank R. – Wright, Jacob L. (eds.): *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta: SBL, 2011, 309–322.
- : „Trauma Theory and Biblical Studies“, in: *Currents in Biblical Research* 14/1, (2015), 24–44.
- : *Trauma, History and Survival in Ezekiel 1–24* (PhD. Diss), Atlanta: Emory University, 2005.
- : „Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet“, in: Ellens, J. Harold – Rollins, Wayne G. (eds.): *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, Volume Two: From Genesis to Apocalyptic Vision*, Westport – London: Praeger, 2004, 215–235,
- : „Facing Traumatizing Texts: Reading Nahum’s Nationalistic Rage“, in: *RevExp* 105 (2008), 285–294.
- Gesenius, Wilhelm (Hg.): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg – Dordrecht – New York et al.: Springer Verlag, ¹⁸2013.
- Groenewald, Alphonso: „Trauma is suffering that remains“. The contribution of Trauma Studies to Prophetic Studies, in: *Acta Theologica* 26 (2018), 88–102.
- : „A Trauma Perspective of the Redaction of the Poor at the End of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72) of the Psalter“, in: *OTE* 31/3 (2018), 790–811.
- : „Micah 4:1–5 and the Judean Experience of Trauma“, in: *Scriptura* 116/2 (2017), 55–65.
- : „For her wound is incurable: it has come to Judah“ (Micah 1,9): Reflections of Trauma in Micah 4:1–5, in: Fabry, Heinz-Josef (ed.): *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL 295), Leuven: Peeters, 2018, 353–364.

- —: “But let justice roll down like waters, and righteousness like an ever-flowing stream” (Am 5:24). Social justice versus cult criticism in Amos (5:21–24) and Isaiah (1:10–20): A trauma perspective, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75/3, a5629.
- —: “For great in your midst is the Holy One of Israel” (Is 12:6b): Trauma and Resilience in the Isaianic Psalm, in: *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 73/4 (2017), a4820.
- —: “A New Creation and a New City Overcome Trauma: Prophecy and Torah in Isaiah 65: 16b–25”, in: Häusl, Maria (Hrsg.): *Denkt Nicht Mehr an Das Frühere!: Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich* (BBB 184), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht – Bonn University Press, 2017, 93–11.
- Grohmann, Marianne: „Individualität und Selbstreflexion in den Klageliedern“, in: Andreas Wagner – Jürgen van Oorschot (Hrsg.): *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (VWGTh 48), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 259–277.
- Haney, Micah L.: *Reading Joel as a Rhetorical-Therapeutic Response to Trauma* (PhD Diss), Pasadena: Fuller Theological Seminary, 2019.
- Hays, Rebecca W. Poe: “Trauma, Remembrance, and Healing: The Meeting of Wisdom and History in Psalm 78”, in: *JSOT* 41/2 (2016), 183–204.
- Helsel, Philip Browning: “Shared Pleasure to Soothe the Broken Spirit: Collective Trauma and Qoheleth”, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 85–104.
- Holt, Else K.: “The Strongman (Geber) Speaks Back: Trauma, Cultural Memory, and Gender in Lamentations”, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (Hrsg.): „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 133–146.
- Houck-Loomis, Tiffany: *History through Trauma: History and Counter-History in the Hebrew Bible*, Eugene: Pickwick, 2018.
- Janowski, Bernd: „Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch“, in: Johannes Schnocks (Hrsg.): „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen* (HBS 85), Freiburg – Basel – Wien: Herders, 2016, 95–143.
- Janzen, David: *The Violent Gift: Trauma’s Subversion of the Deuteronomistic History’s Narrative* (LHBOTS 561), London – New York: T&T Clark, 2012.
- —: *Trauma and the Failure of History. Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem* (Semeia Studies 94), Atlanta: SBL, 2019.
- —: “Claimed and Unclaimed Experience: Problematic Readings of Trauma in the Hebrew Bible”, in: *Biblical Interpretation* 27/2 (2019), 163–185.
- Jobling, David: “An Adequate Psychological Approach to the Book of Ezekiel”, in: Ellens, J. Harold – Rollins, Wayne G. (eds.): *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures*, Westport: Praeger, 2004, 203–213.
- Jonathan, Kavusa Kivatsi: “Social Disorder and the Trauma of the Earth Community: Reading Hosea 4:1–3 in Light of Today’s Crises”, in: *OTE* 29/3 (2016), 481–501.
- Joyce, Paul M.: “The Prophets and Psychological Interpretation”, in: Day, John (ed.): *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, New York: T&T Clark, 2010, 133–148.

- Kelle, Brad E.: „Dealing with the Trauma of Defeat: The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel”, in: *JBL* 128/3 (2009), 469–490.
- Maier, Christl M.: „Kollektive und individuelle Traumata im Jeremiabuch“, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (Hrsg.): „*Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 99–117.
- —: „Wer ist schuld am Untergang Jerusalems? Das Jeremiabuch als Erzählung eines kulturellen Traumas“, in: *Bibel und Kirche* 77/1 (2022), 11–15.
- —: „Wer schreibt Geschichte? Ein kulturelles Trauma und seine Träger im Jeremiabuch“, in: *Vetus Testamentum* 70 (2020), 67–82.
- Markl, Dominik: „Trauma / Traumatheorie“ (2020), in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissen-schaft.de/stichwort/41144/> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 17.)
- Mathewson, Dan: *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and Traumatic Experience* (LHBOTS 450), New York – London: T&T Clark, 2006.
- Móricz, Nikolett: „*Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst*“. *Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (FRLANT 28), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- —: „Traumák a zsoltárokban. Az erőszak narratívájának poétikai feldolgozása a 22. zsoltár példáján”, in: *Ókor* 18/3 (2019), 85–95.
- Nielsen, Kirsten: „Post-traumatic Stress Disorder and the Book of Job”, in: Becker, Eve-Marie – Dochhorn, Jan – Holt, Else K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANt 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 62–70.
- O’Connor, Kathleen M.: *Jeremiah. Pain and Promise*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2011.
- —: *Lamentations and the Tears of the World*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- Odell, Margaret: „Fragments of Traumatic Memory: salmê zākār and Child Sacrifice in Ezekiel 16:15–22”, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 107–124.
- Oeming, Manfred: „Das Buch Hiob im Lichte der Traumaforschung“, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (Hrsg.): „*Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89). Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 197–221.
- Poser, Ruth: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VT.S 154), Leiden–Boston: Brill, 2012.
- Poser, Ruth: „Ezekiel as Trauma Literature”, in: Carvalho, Corrine (ed.): *The Oxford Handbook of Ezekiel* (Oxford handbooks online), New York: Oxford Academic, 2020.
- Poser, Ruth: „No Words: The Book of Ezekiel as Trauma Literature and a Response to Exile”, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 27–48.
- —: „Verwundete Prophetie: Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur“, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (Hrsg.): „*Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 119–132.
- Poulsen, Frederik: *The Black Hole in Isaiah: A Study of Exile as a Literary Theme* (FAT 125), Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

- Reed, William Justin: *Yahweh's "Cruel Sword": The Manifestation of Punishment and the Trauma of Exile*, Baltimore: Johns Hopkins University, 2015.
- Römer, Thomas: "The Hebrew Bible as Crisis Literature", in: Berlejung, Angelika (ed.): *Disaster and Relief Management: Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 159–177
- Serfontein, Johan L.: "Introducing a Re-reading of Lamentations Through the Lens of Trauma Studies: The Challenge of the COVID-19 Pandemic", in: *In die Skriflig* 55/1 (2021), a2688.
- Smith-Christopher, Daniel: *A Biblical Theology of Exile* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- —: "Reading War and Trauma: Suggestions toward a Social-Psychological Exegesis of Exile and War in Biblical Texts", in: Kelle, Brad E. – Ames, Frank R. – Wright, Jacob L. (eds.): *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta: SBL, 2011, 253–274.
- —: "Trauma and the Old Testament: Some Problems and Prospects", in: Becker, Eve-Marie – Doehorn, Jan – Holt, Else K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 223–243.
- Sonnet, Jean-Pierre: "Writing the Disaster. Resilience and Fortschreibung", in: Dubovský, Peter – Markl, Dominik – Sonnet, Jean-Pierre: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 349–357.
- Spronk, Klaas: "The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized", in: *Acta Theologica* 38/26 (2018), 237–250.
- Strawn, Brent A.: "Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness", in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 143–160.
- Stulman, Louis J. – Kim, Hyun Chul Paul: *You are My People. An Introduction to Prophetic Literature*, Nashville: Abingdon Press, 2010.
- Stulman, Louis J.: "Reading the Bible through the lens of trauma and art", in: Becker, Eve-Marie – Doehorn, Jan – Holt, Else K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 177–192.
- Varga, Gyöngyi: „Büntetés vagy próbatétel? A szenvedés- és traumatapasztalatok reflexiói az Őszövetségben", in: *Lelkipásztor* 95/10 (2020), 369–375.
- Verde, Danilo: "From Healing to Wounding: The Psalms of Communal Lament and the Shaping of Yehud's Cultural Trauma", in: *Open Theology* 8/1 (2022), 345–361.
- —: "Trauma, Poetry, and the Body: On the Psalter's Own Words for Wounds", in: *Biblica* 101/2 (2020), 208–230.
- Wagner, Kimberly R. – Beard, Brady Alan: "The Minor Prophets in Christianity: Habakkuk as a Model for Posttraumatic Christian Prophetic Preaching", in: O'Brien, Julia M. (ed.): *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, Oxford: Oxford University Press, 372–383.
- Wenyi, Jacob Onyumbé: *Piles of Slain, Heaps of Corpses: Lament, Lyric, and Trauma in the Book of Nahum* (PhD Diss.), Durham: Duke University, 2017.
- Wessels, Wilhelm J. – Esterhuizen, Elizabeth: "The Trauma of Nineveh's Demise and Downfall: Nahum 2:2–11", in: *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 76/4 (2020), a5794.

-
- West, Gerald O.: Between Text and Trauma: Reading Job with people living with HIV, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 209–230.
- Westermann, Claus: Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: Albertz, Rainer – Ruprecht, Eberhard (Hrsg.): *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II* (Theologische Bücherei 55), München: Chr. Kaiser, 1974, 250–268.
- Yansen, James W. S.: *Daughter Zion's Trauma: Reading Lamentations with Insights from Trauma Studies* (PhD Diss.), Boston: Boston University, 2016.

Vadim WITTKOWSKY

RUSSISCHE HERMENEUTIK UND IMPLIKATIONEN FÜR DIE BIBELEXEGESE SOWIE DEREN GESCHICHTE

Russlands Angriff auf die Ukraine, der – für viele von uns völlig unerwartet – im Februar 2022 stattfand, hat alles, was mit diesen Ländern in Verbindung steht, auf gewisse Weise wichtiger gemacht, als es außerhalb der ehemaligen Sowjetunion scheinen konnte. Diese Konferenz ist den Fragen der Hermeneutik, insbesondere der Bibelhermeneutik gewidmet, deswegen werden im vorliegenden Aufsatz die Entstehung der Hermeneutik in Russland behandelt, und zwar vor dem Hintergrund der Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Marxismus.

I. MARX UND ENGELS VS. MARKUS UND MATTHÄUS

Die vom jungen Karl Marx (1818–1883) im Frühjahr 1845 verfassten „Thesen über Feuerbach“ wurden zu den Lebzeiten des Autors nie veröffentlicht. Es war sein langjähriger Freund und Mitstreiter, Friedrich Engels (1820–1895), der diese Gedanken über die Vorgeschichte der – vor allem materialistischen – Philosophie im Jahr 1888 publizierte.¹ Dabei hat er sich einige Korrekturen erlaubt, die nicht nur für die Historiker des Marxismus, sondern auch für die Bibelkundigen, insbesondere Neutesamentler, von Interesse sein dürften.

Georges Labica (1930–2009), der französische Spezialist für die Geschichte der marxistischen Lehre, schrieb in seiner Monografie „Karl Marx – Thesen über Feuerbach“², dt. Übers. 1998, S. 10): „[D]ie allgemeinste und am wenigsten zweifelhafte [von den Hypothesen ist die,] dass Engels sich aufgrund seiner engen Verbindung mit der Arbeit von Marx wohl autorisiert fühlte, einen Text, der zur Veröffentlichung nicht vorgesehen war und den er über vierzig Jahre nach seiner Entstehung dennoch veröffentlichte, zu bearbeiten“.

Ein Beispiel, wie und was Engels im Urtext abänderte, zeigt, dass es sich dabei nicht immer nur um banale orthographisch-grammatische oder rein erklärende Korrekturen ging. Marx schrieb in seiner vierten These diese überaus harten Worte: „Also nachdem

¹ In seiner Broschüre „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“.

² Georges Labica, *Les Thèses sur Feuerbach* (Paris: Presses Universitaires de France, 1987). Die hier zitierte deutsche Übersetzung erschien in 1998 (s. dort S. 10).

z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden“. Engels wartete mit einer wesentlichen Korrektur auf: „Also z.B., nachdem die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden“. ³ G. Labica versteht zwar gut, dass Engels sich „darüber wohl nicht im unklaren“ war, dass „das ‚vernichten‘ von Marx“ „einer ganz anderen Sprache“ gehört als „theoretisch kritisiert“ oder auch „praktisch umwälzt“, aber, so weiter der französische Autor, „vierzig Jahre Erfahrung und Kampf haben ihn möglicherweise vorsichtiger gemacht, was den Widerstand des Weltlichen (unter Einschluss der *Familie*) angeht“. ⁴

Natürlich muss das Verfahren an die den Bibelkundigen so gut bekannte „Redaktion“ insbesondere der Evangelienschriften erinnern. Auch Matthäus entradikalisiert ja die Aussage des markinischen Jesus zum selben Thema „Familie“, wie später Engels deutlich „höflicher“ als Marx über die „bürgerliche“ Familie urteilt. In Mk 10,11 lesen wir: „Wer sich scheidet von seiner Frau und heiratet eine andere, der bricht ihr gegenüber die Ehe; und wenn sich eine Frau scheidet von ihrem Mann und heiratet einen andern, bricht sie ihre Ehe“. Die Bergpredigt bringt den Satz in einer deutlich anderen Form: „Wer sich von seiner Frau scheidet, es sei denn wegen Ehebruchs, der macht, dass sie die Ehe bricht; und wer eine Geschiedene heiratet, der bricht die Ehe“ (Mt 5,32).

Das Gesagte soll nur als Beispiel fungieren, dass es interessante und vielleicht auch nicht unwichtige Affinitäten gibt, die verschiedene Ideologien – in diesem Fall sind es Christentum und Marxismus, – in die Nähe voneinander bringen, insofern diese in ihrer jeweiligen Geschichte solche Epochen durchlebten, die weniger, und auch solche, die mehr Gelegenheit zur Reflexion und damit auch speziell zu hermeneutischen Überlegungen boten.

2. HERMENEUTIK IN DER SPÄTEN UDSSR UND FRÜHEN POSTSOWJETISCHEN RUSSLAND

Fast bis zur Implosion der UdSSR war Hermeneutik in Russland nicht nur unterentwickelt, sondern quasi nichtexistent. Der Totalitarismus – mitsamt den Umständen wie Krieg und Nachkriegswiederaufbau – verhinderten bis in die 60er Jahre hinein die Entwicklung der philosophischen Disziplinen. Man strebte voran zu den großen Erfolgen des Sozialismus, man kämpfte gegen Hitler, man machte wieder gut, was der

³ S. ebd., S. 13.

⁴ Ebd., S. 66. Die elfte These, die in goldener Schrift die Treppe im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin schmückt, lautet in der Urfassung des Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ Engels hat den Text seines Freundes in diesem Fall nur geringfügig „verbessert“: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu verändern“ (s. ebd., S. 15).

Krieg an Schaden angerichtet hatte – und man hatte normalerweise zu wenig Zeit, Lust und Impuls für Reflexion.

Davon gab es zwar im universitären Raum signifikante Ausnahmen, wie wir es im Weiteren sehen werden. Aber auch in den 60er und 70er Jahren, wo es auch in sogenannten sozialistischen Ländern wesentlich mehr Interesse für Philosophie bestand (und auch etwas mehr Freiheit), wurde die Hermeneutik kaum beachtet und, wenn überhaupt erwähnt, dann nur als eine mittelalterliche oder doch „bürgerliche“, im Grunde genommen also eine pseudowissenschaftliche (oder pseudophilosophische) Disziplin. Irgendwann in dieser Zeit konnten sich jedoch die früher vom Sowjetregime weitgehend verfeimten Wissenschaften wie komparative Linguistik, Genetik, aber auch (was für unser Thema wichtiger ist) Semiotik und Kybernetik etablieren. In den 80er Jahren hat dann doch auch die Hermeneutik erstmals das Interesse der sowjetischen Forschung geweckt, was, wie wir sehen werden, mit manchen etwas früheren Entwicklungen in der sowjetischen Philosophie einherging.

Man muss allerdings verstehen, dass alle diese Prozesse Teil einer spezifischen Kultur waren, in der nichtmarxistische Philosophie bestenfalls als Vorstufe des Marxismus oder gar als eine grundsätzlich antimarxistische Erscheinung empfunden wurde. Dementsprechend wurde Interesse dafür zumeist nicht gefördert. Der größte russische Kenner der Antike A. F. Lossew (1893–1988) durfte seine achtbändige Geschichte der griechisch-römischen Philosophie nur unter dem Titel „Geschichte der antiken *Ästhetik*“ veröffentlichen, und der Artikel über Platon im großen Philosophischen Lexikon durfte nicht länger sein als der Artikel über Lenin. Aber auch Verbote können fördernd sein, und so war es auch – zunächst für die wenigsten, mit der Zeit jedoch auch für weitere Kreise der sowjetischen Intellektuellen.

3. GEORGI P. STSCHEDROWITZKY (GEORGIJ PETROVIČ ŠČEDROVICKIJ; 1929–1994), DER MOSKAUER LOGIKER-KREIS UND DER MOSKAUER METHODOLOGEN-KREIS

Georgi P. Stschedrowitzky gehörte zur Nachkriegsgeneration der sowjetischen Philosophie. Er studierte zwischen 1946 und 1953 zuerst Physik und dann (ab 1949) Philosophie an der Moskauer Universität. Die Zeit sofort nach dem Tod des sowjetischen Führers Josef Stalin (März 1953) war von ungewöhnlich freien und inhaltsreichen Diskussionen zwischen der jüngeren und der älteren Generation der sowjetischen Philosophen geprägt, die selbstverständlich alle Marxisten waren und doch im Hinblick nicht nur auf die Facetten der marxistischen Lehre, sondern auch auf viele ganz grundsätzlichen Fragen unterschiedlicher Meinung waren. Um bei wenigen Beispielen zu bleiben (die Stschedrowitzky selbst in einem Interview anführt): Was ist der Gegenstand der Philosophie: ist es das Sein als solches oder ist es nur das Erkennen des Seins? Handeln die Menschen als Elemente der Gesellschaft nach bestimmten Gesetzen oder

sind sie grundsätzlich frei? Inwiefern sind Hegel oder auch Spinoza für den Marxismus wichtig?⁵

Zusammen mit einigen weiteren Mitstreitern⁶ gründete er den sog. Moskauer Logiker-Kreis (Moskovskij Logičeskij Kružok, MLK), der zwischen 1952 und 1958 – legal – existierte. Die „Arbeit“ des Kreises war vor allem durch lange Gespräche zwischen dessen ständigen Mitgliedern und ihren relativ zahlreichen Freunden gekennzeichnet, die während der Spaziergänge durch Moskau (und bei kaltem Wetter in den großen unterirdischen Hallen und Übergängen des Moskauer Metro) geführt wurden, zum Teil auch in den Kneipen der sowjetischen Hauptstadt, wenn man vom langen Gehen endlich müde war.

Der älteste in der Gruppe, A. A. Sinowjew sagte einmal während einer Diskussion, Karl Marx, würde er dieser Diskussion beiwohnen, hätte seinen elf Thesen über Feuerbach eine zwölfte hinzugefügt, und zwar diese: „Die bürgerlichen Philosophen haben die Welt (immerhin) erklärt, die sowjetischen hingegen tun nicht einmal das“ (Stschedrowitzky, der diese Geschichte erzählt, schreibt, das Publikum reagierte mit großem Applaus auf diese ziemlich „antisowjetisch“ klingende Sentenz). A.S. hat sowie Stschedrowitzky und ihre Mitstreiter (aber auch einige Opponenten, ebenfalls aus der jüngeren Generation) viel dafür gemacht, damit sich diese unmögliche Situation irgendwann Ende nimmt. So entstanden an der Philosophischen Fakultät in Moskau zwei Richtungen – die eine war die neohegelianische mit Edward Iljenkow (1924–1979) an der Spitze, die andere die (logisch-)methodologische, die von Sinowjew geleitet wurde. Es ist wichtig zu verstehen, dass die Theorien, an denen gearbeitet wurde, keineswegs einen Versuch den Marxismus zu widerlegen darstellten, obwohl man dabei gar nicht ohne nichttraditionelle (Re-)Interpretation desselben auskommen konnte.⁷ So konnte der dialektische Materialismus als eine – außerordentlich fruchtbare – Kombination der idealistischen Dialektik mit der materialistischen Philosophie interpretiert werden, d.h. eine Art Synthese zwischen Materialismus und Idealismus.

Ende der 50er Jahre trennten sich die Wege der Leiter des MLK, die alle sehr talentiert waren und dabei doch keine einheitliche Methode zu finden vermochten, die ihre Gemeinschaft weiter aufrechterhalten könnte. Um Stschedrowitzky bildete sich schnell ein neuer Kreis, dessen wichtigste Parole „Methodologie“ hieß. Diese weit größer gewor-

⁵ Hier und an anderen Stellen beziehe ich mich auf die Erinnerungen von Georgi P. Stschedrowitzky „Ich war immer ein Idealist“ (publiziert 2003), s. https://conflictmanagement.ru/wp-content/uploads/2015/04/i_idealist.pdf?ysclid=le174tacpy624322780.

⁶ A. A. Sinowjew (1922–2006), B. A. Gruschin (1929–2007) und M. K. Mamardaschwili (1930–1990). Die Rolle Sinowjews, eines später in Deutschland lebenden Logikers und bekannt gewordenen Schriftstellers, war dabei größer, weil er ja deutlich älter war als die drei anderen.

⁷ Wenn es kritische Aussagen gegen Marxismus als solchen gab, dann waren sie eher für Sinowjew als für Stschedrowitzky charakteristisch. Gerade weil man die sowjetische Umwelt unbedingt ändern (verbessern) wollte, blieb man lieber marxistisch, denn der Marxismus galt als die echte revolutionäre Lehre.

dene Gruppe, der auch eine viel längere Existenzzeit beschieden war, erhielt den Namen „Moskauer Methodologen-Kreis“ (Moskovskij Metodologičeskij Kružok, MMK).⁸

Eine ausführliche Darstellung der Tätigkeit des MMK, der besonders in der Perestrojka-Zeit vor allem durch ihre Management-Spiele berühmt geworden ist, wäre an dieser Stelle unmöglich, ist aber auch nicht nötig.⁹ Wichtig ist für unser Thema, dass zu den engsten Freunden des Stschedrowitzky und Mitgliedern des MMK auch ein Philologe wurde, der großes Interesse für Verstehensproblematik entwickelte und von entsprechender Seite die Forschungen des Stschedrowitzky aktiv unterstützte. Es handelt sich um G. I. Bogin.

4. GEORGI BOGIN (GEORGIJ ISAEVIČ BOGIN; 1929–2001) UND DIE TWERER HERMENEUTISCHE SCHULE

Das erste (und auch eines der wenigen) sowjetischen Bücher zum Thema Hermeneutik wurde 1982 von G. I. Bogin publiziert, der schon damals und dann bis hin zu seinem Tod in Kalinin (ehemals und heute Twer) tätig war, einer alten Bezirkstadt zwischen Moskau und Leningrad (Sankt-Petersburg). Das Buch hieß „Philologische Hermeneutik“.

In welchem Verhältnis stand denn die neue („Twerer“) Schule zur „Methodologie“ des Stschedrowitzky? Nina Gutschinskaja (1937–2001), die selbst zu einer anderen (Sankt-Petersburger) hermeneutischen Schule gehörte, schreibt darüber Folgendes: „Diese Frage soll gestellt werden: Ist denn die Hermeneutik eine selbständige Wissenschaft oder eine der Interpretationsmethoden, d.h. Methode der Methode, weil Interpretation, Analyse, Auslegung selbst schon Methoden jeder Wissenschaft sind? Aber welche Wissenschaft benutzt dann Hermeneutik als ihre Methode? Eine der Schulen der neuen russischen Hermeneutik, die Schule von Stschedrowitzky – Bogin, hat diese Frage beantwortet, indem sie die Hermeneutik in Methodologie umbenannte, d.h. jene zur Wissenschaft über die Methode machte“.¹⁰

Die Autorin *identifiziert* direkt Hermeneutik mit Methodologie. Dazu muss man sagen, dass jedenfalls die intensive Zusammenarbeit von Stschedrowitzky mit Georgi Bogin (und von den Schülern der beiden) diese Identifizierung (auch wenn diese nicht völlig korrekt ist) zumindest teilweise rechtfertigen kann.

⁸ Einige wagen sogar zu behaupten, der Kreis existiere auch jetzt noch. Jedenfalls ist sowohl der Sohn des Stschedrowitzky Pjotr Stschedrowitzky (geb. 1958) als auch einige weitere Kreismitglieder auch heutzutage sehr aktiv.

⁹ Zur Tätigkeit des MMK s. vor allem diese in Frankreich und England unlängst erschienenen Bände: Svetlana Tabachnikova, *Le Cercle de méthodologie de Moscou (1954–1989). Une pensée, une pratique* (Paris: EHSS, 2007); Viktor Christenko et al. (Hg.), *Methodological School of Management* (London: Bloomsbury, 2014), insbes. Part I, 1–137 (Texte des Stschedrowitzky).

¹⁰ Nina O. Gučinskaja, *Hermeneutica in nuce* (Sankt-Petersburg: Cerkov' i kultura, 2002), 10.

Zuerst wollen wir uns damit befassen, was Stschedrowitzky über „Verstehen“ (russ. *ponimanije*) dachte und lehrte, das ja der Gegenstand der Hermeneutik ist.¹¹

Das Verstehen ist eine besondere intellektuelle Funktion, und zwar „eine Art ‚Brühe‘, aus der dann alle anderen Formen erwachsen: Denken, Denk-Tätigkeit, Reflexion“¹². Verstehen ist eine Funktion, die alle Menschen in einem größeren oder geringeren Maß besitzen, die dem Menschen als solchen sozusagen immanent ist. Denken als solches besitzen die Menschen jedoch nicht (und eignen es sich auch nicht etwa dann an, wenn ein kleines Kind größer wird). Einer, der diese „exotische Arbeit“ nie gelernt hat, macht sie auch nie. Bei den meisten Menschen wird das Denken durch das Verstehen ersetzt.

Damit setzt zwar Stschedrowitzky das Verstehen als eine niedrigere Stufe im Vergleich zu anderen höheren, wichtig ist aber, dass sich dadurch das Verstehen entscheidend verselbstständigt, was erstmals wirklich Raum für die Hermeneutik als selbstständige – und eine sehr signifikante – philosophische (oder, wenn man will, methodologische) Disziplin macht. Ohne Verstehen, so Stschedrowitzky, gibt es kein Denken und keine Tätigkeit. Das Verstehen existiert aber auch an sich – ohne Denken und ohne Handeln; deswegen liegt es jeder intellektuellen Tätigkeit zugrunde.

Es ist an dieser Stelle eine Besonderheit des Stschedrowitzky und seiner Ansichten zu erwähnen. Dessen großer Wunsch bereits in seinen jungen Jahren war irgendein außerordentlich passender Raum für die wissenschaftliche und philosophische Untersuchungen der Intellektuellen, den er manchmal als „Groß-Rom“ (russ. „Velikij Rim“) bezeichnete. Mit der Zeit fiel ihm jedoch der Gedanke ein, dass der bestmögliche Raum hierfür doch genau der Kreis ist, den er zusammen mit anderen geschaffen hat. Dieses „Groß-Rom“ konnte nur noch besser werden, und zwar dadurch, dass er und die anderen ihre Arbeit im Rahmen dieses Kreises fortsetzten. Diese Einsicht des Stschedrowitzky war entscheidend für die spätere Ausformung des *elitären* Bewusstseins in den höheren Kreisen der sowjetischen und der postsowjetischen Gesellschaft. Der Elitarismus ist auch für die jetzige politische, wirtschaftliche und natürlich auch wissenschaftliche Situation in den Teilen der ehemaligen Sowjetunion höchst charakteristisch, und dazu hat Stschedrowitzky einen entscheidenden Beitrag geleistet.¹³

Vor dem Hintergrund der angedeuteten Lösung des Problems „Verstehen vs. Denken“ ist es klar, dass es mit der Hermeneutik deutlich anders werden konnte. Diese ist in der Sowjetunion wohl nie elitär gewesen und es auch in den späteren Jahren nie

¹¹ Das im Weiteren Zitierte ist mehreren öffentlichen Vorträgen des Stschedrowitzky in den Jahren 1988–89 entnommen, die im Internet zu finden sind.

¹² Wir brauchen hier diese für Stschedrowitzky und seine Theorien entscheidend wichtige Begriffe (russ. *myslenije*, *mysledejatelnost*, *refleksija*) nicht näher zu erörtern.

¹³ Typisch dafür sind u.a. solche Aussagen des Stschedrowitzky: „Selbst der schlechteste Bürokrat kann ohne Denken keinen Schritt machen. Er eignet sich diese exotische Funktion durch Übung an“. „Denken ist charakteristisch für diejenigen, die die Macht an sich gerissen haben“.

geworden. Schon Georgi Bogin kam aus viel bescheideneren Umständen als der „große Lehrer“ (Stschedrowitzky). Georgi Bogin wurde zwar in der „zweiten Hauptstadt“ Leningrad geboren (im selben Jahr wie Stschedrowitzky in Moskau), doch hat er fast sein ganzes wissenschaftliches Leben in den Provinzstädten Koktschetaw (Kokschetau) in Nord-Kasachstan und dann, wie gesagt, in Kalinin (Twer) verbracht.¹⁴ Das hat jedoch die Kooperation der beiden keineswegs gestört, im Gegenteil: auf der „niedrigeren“ Stufe sollte ja etwas geschaffen werden, was auf den höheren es immerhin schon immer gegeben hat. Damit konnte die Rolle des Georgi Bogin gerade im Rahmen des „methodologischen“ Programms recht signifikant werden.

Georgi P. Stschedrowitzky und Georgi Bogin waren sich darin einig, dass im Denkprozess bestimmte Inhalte (russ. *soderžanija*) bearbeitet und bewältigt werden, während dem Verstehen bestimmte Sinne (russ. *smysly*) zugrunde liegen. Georgi Bogin schrieb: „Die Tätigkeitsweisen des Autors und des Rezipienten erweisen sich als unterschiedlich. Deswegen kann ‚das Verstehen verschiedene Sinne im selben Text entdecken“. Die letzten Worte sind, wie man sieht, ein Zitat – und natürlich wird hier Stschedrowitzky zitiert.¹⁵

Verschiedene Verstehensmöglichkeiten ist eine wichtige Seite der Hermeneutik des Georgi Bogin. Der Autor, der sich vor allem mit den Texten der schönen (englischen und russischen) Literatur beschäftigt hat, schrieb beispielsweise: „In ‚Eugen Onegin‘ nur das zu verstehen, was die Zeitgenossen Puschkins verstanden haben, würde bedeuten, die Inhaltlichkeit Puschkins verkümmern zu lassen, aber sie würde auch verkümmern, wenn wir jenes nicht verstehen würden“. Die vom kreativen Schriftsteller kommende „Inhaltlichkeit“ ist ein legitimer und notwendiger Gegenstand des Verstehens seiner Texte durch den Leser, aber dabei soll es nicht bleiben. Das Verstehen muss breiter sein als das, was der Autor „sagen wollte“.

Gleichwohl ist in der Hermeneutik des Georgi Bogin wichtig – und es ist in der Tat wichtig auch für die Theologen, die als Alt- und Neutestamentler oft fast schon professionelle Philologen werden *wollen*, – dass nicht jedes Verstehen als richtig oder zumindest legitim bewertet werden darf. Auch nicht schon dann, wenn ein bestimmtes Verstehen oft vorkommt und als „normal“ gilt, nicht schon dann, wenn es mit Zitaten aus dem Text selbst genügend „untermauert“ zu sein scheint!

¹⁴ Georgi Bogin promovierte in Koktschetaw 1966 und habilitierte sich dann erst 1985 in Kalinin.

¹⁵ Bogin zitiert die Arbeiten des Stschedrowitzky sehr gern. Manchmal akzeptiert er allerdings eine Position des Stschedrowitzky, die jener zu der Zeit bereits aufgegeben hatte. So hat Stschedrowitzky in den 70er Jahren seine frühere Position revidiert, das Verstehen sei ein Teil der Reflexion, Bogin schreibt aber noch 1982, das Verstehen sei ein Teil der Reflexion (und zwar mit Verweis auf Stschedrowitzky). Man sollte aber darauf Rücksicht nehmen, dass ein pädagogisches Buch wie die „Philologische Hermeneutik“ von Georgi Bogin immer (zumal in einem Land wie die Sowjetunion) etwas konservativer sein musste als die Gedankengänge der revolutionären Denker wie Stschedrowitzky es einer war.

Solches „epiphänomenales“ Verstehen ist für viele Literaturwissenschaftler typisch – gar nicht nur für die sowjetischen; und nicht nur diese kritisiert ja auch Bogin So wird dem britisch-kanadischen Autor A. C. Wright vorgeworfen, den Roman „Der Meister und Margarita“ von Michail Bulgakow (1891–1940) „epiphänomenal“ verstanden, d.h. aber missverstanden zu haben, insofern er die Einführung „von Teufeln und Hexen“ für das Merkmal der Religiosität des Romans hält. Natürlich muss man nicht unbedingt Georgi Bogin in der Kritik dieses konkreten Aufsatzes¹⁶ folgen (es war wichtig, irgendwo im Buch „bürgerliche“ Slawisten zu tadeln, und zwar am liebsten für ihr Missverstehen des „Sowjetischen“ oder des „Russischen“), aber das hermeneutische Problem ist doch wohl korrekt gestellt.

Das Problem des Unverstehens (oder Missverstehens, russ. *neponimanije*) hält Bogin für das größte Problem der Hermeneutik überhaupt. In jeder „hermeneutischen Situation“ gibt es für den Rezipienten sowohl die Möglichkeit zu verstehen als auch nicht zu verstehen, je nachdem, ob diese Situation bewältigt worden oder unbewältigt geblieben ist. Die „sozialistische Kultur“ verbietet es, nach Georgi Bogin, jede Beliebbarkeit in Sachen Verstehen und Interpretation. Gemeint ist selbstverständlich eher so etwas wie das „Groß-Rom“ von Stschedrowitzky als der Raum des „realen Sozialismus“, unter dessen – ebenfalls sehr realen – Umständen Georgi Bogin mit vielen anderen sowjetischen Intellektuellen nicht wenig leiden musste.

Die Arbeit der Twerer Schule blieb auch nach dem Tod der beiden Lehrer – Georgi P. Stschedrowitzky und Georgi Bogin – von den Theorien des MMK beeinflusst. Es begann aber seit Anfang der 90er Jahre eine neue Zeit, in der marxistische Dogmen keine Rolle mehr spielten. Seitdem die Wege des Marxismus und der russischen Hermeneutik sich somit trennten, tendierte die Letztere zwangsläufig dazu, eine der „normalen“, „westlichen“ Schulen zu werden, zumal die europäische (vor allem deutsche) Philosophie auch für die sowjetischen Denker eine signifikante Rolle gespielt hatte. Das Spezifische der spätsowjetischen Hermeneutik bleibt also weitgehend – jedenfalls was die Twerer Schule betrifft – auf das Tandem „Stschedrowitzky – Bogin“ beschränkt. Weitere Untersuchungen dieser fruchtbaren Zusammenarbeit wären dennoch für die Geschichte der Hermeneutik und auch für manche theoretische Probleme der Hermeneutik von Bedeutung.¹⁷

¹⁶ Antony C. Wright, „Satan in Moscow: An Approach to Bulgakov's *The Master and Margarita*“, in: *PMLA* 88 (1973): 1162–72. Genau an der Stelle, wo Wright dem russischen Roman eine „tiefe Religiosität“ attestiert, geht es z.B. nicht um „Teufel und Hexen“. Wright schreibt vielmehr Folgendes: „Some concept of ‚God‘ is, I think, implicate here, and when all is said and done this remains a profoundly religious book. But it is not necessary to define ‚God‘ in a narrow, traditional sense“ (ebd., 1171–2).

¹⁷ Ein umfangreiches hermeneutisches Lexikon (in dem die Theorien der „Methodologen“ natürlich nicht zu kurz kommen) wurde von den Nachfolgern des Georgi Bogin in Twer vor kurzer Zeit veröffentlicht: Natalija Krjukowa (Hg.), *Seminarij po filologičeskoj germenewtike: Tverskaja škola* (Twer: Tverskoj Gosudarstvennyj Universitet, 2021).

5. ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN

Russische Philosophen und Hermeneuten der 1980er Jahre wirkten im Raum eines atheistischen Staates, der jedoch zu diesem Zeitpunkt bereits einige Zugeständnisse an die Religion und auch an die Orthodoxe Kirche gemacht hatte. Zur selben Zeit wurden die marxistischen Theorien in öffentlichen Diskussionen immer häufiger bezweifelt, kritisiert und sogar förmlich ausgelacht. Vor diesem Hintergrund ist es schnell naheliegend geworden, die Hermeneutik der „klassischen“ marxistischen Texte mit der Bibelhermeneutik – vor allem des Mittelalters – zu Vergleich zu ziehen. Bereits 1980 hat Georgi Stschedrowitzky in einem Interview den Gedanken geäußert, das Problem der absoluten und der relativen Wahrheit in Bezug auf den historischen Materialismus von Karl Marx gehöre zur „echten theologischen Problematik“, weil man sowohl im Marxismus als auch im Christentum nur den anderen die Relativität ihrer Wahrheit(en) vorwirft, nicht aber sich selbst. Man agiere in den beiden Fällen im Rahmen einer Weltanschauung, die sich selbst als „Krone der Schöpfung“ (russ. *venec tvorenija*) versteht.¹⁸ In der Theologie wird das Problem, so Stschedrowitzky, dadurch gelöst, dass man zwei verschiedene Welten postuliert: „die Welt Gottes, die Welt des Geistes“ und „die menschliche Welt“, was sich jedoch der Marxismus ja nicht gestatten kann.

Philosophische und hermeneutische Versuche der jungen sowjetischen Marxisten, zwischen denen die Arbeiten der MMK-Mitglieder eine besondere Rolle spielten, haben vieles in der Ideologie des Marxismus-Leninismus in Frage gestellt, obwohl man dieser Ideologie anfangs nur treu zu dienen glaubte. Die neuen Interpretatoren haben allerdings nicht nur den Marxismus, sondern auch die ganze westliche Philosophie zu reinterpreten und zu reformieren versucht. Dabei haben sie natürlich viele Fehler gemacht, bereits früher im Westen Gefundenes noch einmal (oder mehrmals) gefunden, sie waren oft zu kritisch oder zu optimistisch usw. Doch bleiben ihre Versuche auch jetzt interessant genug, und zwar – insbesondere für die Bibelkundigen – auch darum, weil die Christen der ersten (aber nicht nur der ersten) Jahrhunderte sich sowohl mit der Bibel und der jüdisch-monotheistischen Tradition als auch mit der Kultur und speziell mit der Philosophie der paganen Antike auseinandersetzen mussten. Und auch im frühesten Christentum kann man sogar schon beim Übergang von einem neutestamentlichen Autor zu dem anderen, von einem Evangelium zu dem anderen

¹⁸ Das Interview (s. Anm. 5 oben) war damals natürlich nicht zur Publikation vorgesehen, dennoch erzählt Stschedrowitzky dort ausführlich, wie er bereits 1950 (d.h. noch lange vor Stalins Tod) einen thematisch einschlägigen Seminarvortrag als Student gemacht hat und dann nach der eventuellen Relativität auch der marxistischen Wahrheit von einem Kommilitonen gefragt wurde. Nachdem der damals 21-jährige behauptet hat, jede Wahrheit sei nach Marx historisch relativ, der Marxismus müsste also ebenfalls unter die von ihm selbst festgesetzte Regel fallen, wurde sein Referat vom Dozenten als „ideologisch falsches“ abgebrochen.

wesentliche inhaltliche Änderungen der christlichen Lehre beobachten, wovon wir ein Beispiel ganz am Anfang angeführt haben.

Selbstverständlich verfolgte dieser kurze Aufsatz nicht das Ziel, die marxistische Lehre mit der christlichen zu vergleichen. Der Autor wollte nur auf einige Probleme der spät- und postsowjetischen Hermeneutik hinweisen, die für die Auseinandersetzung mit Problemen der Bibelhermeneutik – in der Antike, im Mittelalter und auch heute – gewisse Verwandtschaft zeigen.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

HERMENEUTICS AND CANON LAW – THE DOCTRINE AND DISCIPLINE IN HARMONY*

I. CHARACTERISTICS OF CANON LAW

Canon law, as a system of the Church's disciplinary rules that directs Christ's faithful (*christifideles*) "to divine worship, peace, and preserving Christian justice, at last to reach the eternal happiness" (i.e. Francis Schmalzgrueber S.J.¹), may for this reason actually be considered as "sacred law" (*ius sacrum*), since its norms promote, directly or indirectly, the sanctification of the individual persons.² If we contrast this with the norms regulating the common life of the human society (*ius civile*), then we may call it in a broad sense divine law (*ius divinum*), or law bound to the divine law, because a canonical law has a special bond to the divine law (i.e. Giovanni Paolo Lancelotti³). On one hand, numerous positive ecclesiastical laws merely formulate the divine law, the force of which no hierarchical level is able to dispense with. On the other hand, even in relation to merely ecclesiastical laws, it must be noted that these have a singular bond with divine law as the means of the observance and application of its contents.⁴ These meanings were crystallized during the Church's life, first in the customary law of administering the sacraments and proclaiming the Gospel, and then in written

* This article was written at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria* with generous support of the *Instituto de Derecho Europeo Clásico* (IDEC), in the *Collegio S. Norberto* (Rome) and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). It is a revised and extended version of my paper, entitled "Interpretation of the Church's discipline without the former sources?" (*Folia Theologia et Canonica* 4 [2015]: 253–266). It was presented at the 33rd International Biblical Conference (Szeged, August 25th 2022).

¹ Gomma Michiels, *Normae generales iuris canonici* (Lublin: Universitas Catholica, 1929), I. 11.

² Peter Erdö, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique* (Paris: L'Harmattan, 2009), 145–151.

³ Ioannes Paulus Lancelotti, *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo* (Coloniae: Sumptibus Lazari Zetzneri, 1609), 1050.

⁴ Cf. Peter Erdö, "Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre," in *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22), ed. Enrique De León and Nicolás Álvarez de las Asturias (Milano: Giuffrè Editore, 2003), 3–22, especially 15–16. Carlos José M. Errázuriz, "Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto," in *La cultura giuridico-canonica Medioevale*, ed. De León and Álvarez de las Asturias, 109–121, especially 114.

form. The entire canonical system is one, united logical structure – if you like: a pyramid –, gradually built on the doctrine of the Church, in order to protect that, in close connection to natural law (*ius naturale*) which statement is enlightened well by Zenon Grocholewski.⁵

Not a long time ago was possible to make distinction of validity and effect within canon law system only regarding few determined fields. If a canonical norm was validly created – by the competent ecclesiastical authority, based on the valid canonical legislative process and form, in harmony with the doctrine of the Church, addressed for determined group of faithful –, that had come into force without any expiring time-limit. This makes us to understand the theoretical background of the most important forgeries which arose in the canon law history.⁶ Without the developed form of juridical interpretation, the canonical norms which literally kept the earlier ecclesiastical conditions, only by textual transformation, changing of attribution, or by simple forgery could be updated the old canons, because those were still in force. For this technic the best example is the *Decretales Pseudo-Isidorianae* (847–852).⁷ More than half of the canonical material of this collection is false or interpolated.⁸ Those canonical prescriptions which had been composed in different epochs of Church history were in force at the same time. This caused serious problems in many times for proper application of ecclesiastical jurisprudence. The disciplinary material – organized into chronological or thematic order within the collections – contained several times partly or completely opposite instructions for same cases, because the majority of them was made for a concrete case, but based on different circumstances (geographical, sociological, historical, etc.). Thanks to the development of canon law science, has become possible to absolve this series problem of canons which had opposite meanings. The most important au-

⁵ Zenon Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa* (Roma: Consult Editrice, 2008) 41–49.

⁶ Cf. Carlo Fantappiè, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa* (Bologna, 2019).

⁷ *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. Paul Hinschius (Lipsiae: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1863; repr. Aalen: Scientia Verlag, 1963).

⁸ Peter Erdö, *Die Quellen des Kirchenrechts. Ein geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23; Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2002), 7479. Karl-Georg Schon, *Unbekannte Texte aus der Werkstatt Pseudoisidors. Die Collectio Danieliana* (MGH Studien und Texte 38; Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2006). Klaus Zechiel-Eckes, “Auf Pseudoisidors Spur. Oder: Versuch, einen dichten Schleier zu lüften,” in *Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen* (Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001; MGH Studien und Texte 31), ed. Wilfried Hartmann and Gerhard Schmitz (Hannover: Hahn, 2002). Karl-Georg Schon, “Zur Frühgeschichte der Fälschen Dekretalen Pseudoisidors,” in *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), ed. Peter Erdö and Szabolcs Anzelm Szuromi (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2010), 139–148. Szabolcs Anzelm Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18; Berlin: Frank & Timme, 2014), 35–44.

thors of this revolutionary solution were St. Ivo of Chartres (†1115)⁹, Alger of Liège (†1131)¹⁰ and Master Gratianus (cc.1075 – cc. 1147).¹¹ Must be mentioned here – besides the indicated scholarly results – that extraordinary important decision of the Fourth Lateran Council (1215) which clarified the hieratical levels of conciliar legislation and which decrees were promulgated by the Roman Pontiff in the very first time of the history of general councils.¹² Thanks to Jose Miguel Viejo-Ximénez' research,

⁹ The Prologue of the *Panormia*, i.e. *Prologue, texte latin et traduction française* (Sources canoniques 1; Paris: Cerf, 1997). Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* – (Aus Recht und Religion 14; Berlin: Frank & Timme, 2010). Christof Rolker, *Canon Law and letters of Ivo of Chartres* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 83–86. Martin Brett and his contributors (Greta Austin, Bruce Brasington, Linda Fowler-Magerl, Jörg Müller, Przemysław Nowak, Christof Rolker, Karl-Georg Schon, Robert Sommerville, Jose Miguel Viejo-Ximénez, Anders Winroth) made significant work on a critical form of Ivo's texts, which is available via internet: <http://ivo-of-chartres.github.io/>. The prefatory notes to these edited texts give considerable interpretations – with some new emphasizes – of the development of Ivo's canonical work.

¹⁰ Robert Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat "De misericordia et iustitia"* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2; Sigmaringen: Thorbecke, 1985); cf. Lotte Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law 1; Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1999), 272–273. Peter Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2; Venezia: Marcianum Press, 2008), 101–102.

¹¹ *Concordantia discorsantium canonum: Decretum Gratiani*; edition: *Corpus iuris canonici*, I. ed. Aemilius Friedberg (Lipsiae: Bernhard Tauchnitz, 1879; repr. Graz: Akademieverlag, 1955). Cf. LANDAU, P., *Gratian and the Decretum Gratiani*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140 – 1234*, ed. Wilfried Hartmann and Kenneth Pennington (History of Medieval Canon Law 6; Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 22–54. José Miguel Viejo-Ximénez, "Decreto de Graciano," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. Javier Otaduy, Antonio Viana and Joaquín Sedano (Pamplona: Editorial Aranzadi, 2012), II. 954–972. Kenneth Pennington, "The Biography of Gratian, the Father of Canon Law," *Villanova Law Review* 59 (2014): 659–706. José Miguel Viejo-Ximénez, "Graciano y la inartificosa eloquentia," *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri – La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII – XIII)*, ed. Paola Maffei and Gian Maria Varanini (Reti Medievali E-Book 19/1; Firenze: Firenze University Press, 2014), 439–450.

¹² Const. 6: Sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum, metropolitani singulis annis cum suis suffraganeis provincialia non omittant concilia celebrare, in quibus de corrigendis excessibus et moribus reformandis, praesertim in clero, diligentem habeant cum Dei timore tractatum, canonicas regulas et maxime quae statuta sunt in hoc generali concilio relegendes, ut eas faciant observari, debitam poenam transgressoribus infligendo. Ut autem id valeat efficacius adimpleri, per singulas dioeceses statuunt idoneas personas, providas videlicet et honestas, quae per totum annum simpliciter et de plano, absque ulla iurisdictione sollicitè investigent, quae correctione vel reformatione sint digna, et ea fideliter perferant ad metropolitanum et suffraganeos et alios in concilio subsequenti, ut super his et aliis, prout utilitati et honestati congruerit, provida deliberatione procedant; et quae statuerint, faciant observari, publicantes ea in episcopalibus synodis, annuatim per singulas dioeceses celebrandis. Quisquis autem hoc salutare statutum neglexerit adimplere, a suis beneficiis et executione officii suspendatur, donec per superioris arbitrium eius relaxetur. *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le scienze religiose, 3rd ed. 1973; hereafter: COD), 212–213; cf. X 5. 1. 25.

St. Isidor of Seville's (†636) essential work *Etymologiarum*¹³ has got important attention in the interpretation of Gratian's method, particularly regarding his technic on "distinctiones".¹⁴ In Isidor's concept the distinction is a grammatical instrument to distribute a concrete theme.¹⁵ Isidor frequently used Cicero's (†43 BC) writings to his descriptions who made also influence on the contents and technic of the *Decretum Gratiani*.¹⁶ In *Book V* Isidor speaks about laws and times (*De legibus et temporibus*)¹⁷ and gives precise definitions on classification of different forms and levels of laws (*lex divinis, lex humanis, ius naturale, ius civile, ius gentium, ius publicum*, etc.).¹⁸ His classification, which is rooted basically in Roman law sources, enlightens how the canonical system became more close to this technic since that time when the *Decretum Gratiani* was composed.¹⁹ It was not only used for distribution, instruction and interpreting the collected canonical material, but it has become part of the elementary canonical theory on law, preserving its "sacred" character.²⁰ These theoretic and fundamental jurisprudential principles had made possible the application and interpretation of that gradually growing canonical material which was called later on *Corpus iuris canonici*, and was in force basically until 1917, moreover, up to November 27th 1983 in the essential canonical interpretation.

It is crystal-clear therefore, that one of the chief characteristics of canonical material, which has been kept throughout the more than two thousand years – not depending on its date of origin – is its "sacred character".²¹ The Bible, the Holy Tradition and the Magisterium of the Church are basic and essential sources in the Church's life, there-

¹³ *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* (Biblioteca de Autores Cristianos 433–434), ed. José Oroz Reta, Manuel A. Marcos Casquero and Manuel C. Díaz y Dyaz (Madrid: Librería Antonio Azorín, 1993–1994).

¹⁴ José Miguel Viejo-Ximénez, "Distinciones," *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. 424–428, especially 425. José Miguel Viejo-Ximénez, "Cicerón y Graciano," *Folia Theologica et Canonica* 2 (2013): 191–214, especially 194.

¹⁵ Cf. Viejo-Ximénez, "Cicerón y Graciano," 194.

¹⁶ Cf. Carlos Larrainzar, "La mención de Cicerón entre las «auctoritates» canónicas," *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014): 93–118, especially 107–109.

¹⁷ *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, I. 508–565.

¹⁸ *Etymologiarum* 5.3: Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. Ius autem dictum, quia iustum [est]. Omne autem ius legibus et moribus constat. (...). *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, I. 510; cf. *Etymologiarum* 2.10 (...) Factae sunt autem leges, ut earum metu humana coherceatur audacia, tutaque sit inter inprobos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio referentur nocendi facultas. Legis enim praemio aut poena vita moderatur humana (...). *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, I. 374.

¹⁹ Christoph H. F. Meyer, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters* (Mediaevalia Lovaniensia I/XXIX; Leuven: Leuven University Press, 2000).

²⁰ Cf. *Etymologiarum* 5.8: *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, II. 512.

²¹ Cf. Peter Erdő, *Egyházig* (Szent István Kézikönyvek 7; Budapest: Szent István Társulat, 5th ed. 2014), 64.

fore these are also indispensable bases for canon law as norm-system which regulates the relations among persons and objects which participate in her very life. The scientific interpretation of the Church's life – as Gianfranco Ghirlanda S.J. pointed out among others in 2013²² – makes necessary to elevate canon law into the theological sciences, as it was expressively done by the Second Vatican Council. It does not mean that we can miss the application of juridical methodologies for its interpretation, but underlines the double nature of canon law which needs indeed a complex method for its analysis. The Roman law system, terminology and sources have made substantive influence on development of canon law, including its sources, methods, expressions and institutes.²³ This common heritage of the continental legal systems – wherein the canonical collections played one of the most effective roles – still determines essentially the ecclesiastical discipline, even several times the meaning has been modified. Roman law as constant element of theory of canon law must be considered in any epoch of Church's legislation from the patristic age until now. Obviously, the canon law sources have their own history as an independent discipline which was continually recognized in general – until the recent time – as a necessary background for proper understanding the current canon law.²⁴ Moreover, we are strongly convinced – and going to explain it in more detailed form – that the interpreter of canons even now cannot ignore the knowledge of the formal sources, if he/she likes to understand the entire context of a concrete canon in force, particularly if the canon cites or refers to the old law.

2. INTERPRETATION OF THE CANONICAL MATERIAL

Throughout the centuries several methods have arisen in order to interpret, to instruct and to applicate those canonical norms which were gradually composed. This long process extended from the early primary sources²⁵ (i.e. Biblical texts, papal letters and decrees, patristic texts, pseudo-apostolic collections, roman Law, conciliar canons from

²² Gianfranco Ghirlanda, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa* (Diritto Canonico 2; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013), 20–22.

²³ Jean Gaudemet, “Les sources du Décret de Gratien,” *Revue de Droit Canonique* 48 (1998): 247–261. José Miguel Viejo-Ximénez, “La recepción del derecho romano en el derecho canónico,” *Annaeus* 2 (2005): 139–169. José Miguel Viejo-Ximénez, “Un capítulo del authenticum Bolognès en la *Concordia discordantium canonum*,” in *Recto ordine procedit magister. Liber amicorum E. C. Coppens* (Iuris Scripta Historica XXVIII), ed. Louis Berkvens, Jan Hallebeek, Georges Martyn and Paul Nève (Brussel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2012), 313–329, especially 314–315.

²⁴ Enrique De León, “Historia del derecho canónico,” in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV, 333–338.

²⁵ Szabolcs Anzelm Szuromi, “Characteristics of the Christian Spiritual Life in the First Four Centuries – According to the Pseudo-Apostolic Collections and Eastern and Western Patristic Authors –,” [Conference of Theology and Canon Law CXXVIII] (Sevanavank, Kevorkian Seminary; September 15th 2022).

different levels of councils, other works of ecclesiastical authors, and Rules of life) to the period of the pre-Gratian universal canon law collections (e.g., *Coll. Dionysiana* – later on *Coll. Dionysio-Hadriana* (774), *Coll. Hispana*; *Coll. Dacheriana*; *Decretales Pseudo-Isidorianae*; penitential books; liturgical books; *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1004–1022); collections of the Gregorian Reform; collections Precursors of the *Decretum Gratiani*). The explanation of the listed sources had been clarified by the time of the rise of the cathedral schools, which were followed by the golden age of universities, from the mid–12th century. The basis of this last one was the *Decretum Gratiani* itself (1140). Firstly, reading the text, then interpret that by a casuistic way. Only after that the explaining of relations between the canonical material and the Church’s teaching could take place, together with analysis of the referred juridical principles.²⁶ The systematic interpretation differed from the casuistic one, and it was called “philosophical method” too. This more advanced interpretational form tried to lead back the concrete canons of different origin to the general principles and rules of canon law. Therefore, the canon could be enlightened through its premises, relations and their consequences. The systematic interpretation caused various canon law handbooks and auxiliary literature. We must mention also the so-called historical method, which is basically a minute exposition of a concrete canon and its sources. This technic could give a picture from the point of view of development of ecclesiastical institutions, which by this was able to describe a comprehensive overview on the actual canonical status of the analyzed question. The fourth – and last – form of descriptions is the exegetical or analytical method, which proceeding along each disciplinary decision and canon, analyzes their text and adds to them glossas, notes, and commentaries too, in order to explain them.²⁷ This interpretative method on one hand was focusing on the general canonical principles and definitions, on the other, did not intend to organize the concrete canonical norms. Pope Benedict XV (1914–1922) on July 16th 1917 addressed a letter to the Patriarch of Venice wherein the Roman Pontiff emphasized this last method as the most adequate and official technic to interpret the just promulgated *Codex iuris canonici*.²⁸ Naturally, because the structure of the Code made it necessary, this exegetical method was supplied with the systematic analysis of canon law, moreover, they explained several cases in order to give practical enlightening to understanding of the contents and context of canons. This official form of the exegetical method was therefore much more advanced than its original version and it involved every benefit of the three other technics of interpretation. It was especially use-

²⁶ Peter Erdő, *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999), 37–40.

²⁷ Franz Xaver Wernz, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium* (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1894), I. 75–78.

²⁸ *AAS* 9 (1917): 381.

ful regarding those cases which had received certain direction by Dicasteries of the Roman Curia.²⁹ The Sacred Congregation for Education had prescribed in a decree on August 17th 1917, that reflecting on CIC (1917) Can. 256, the canon law subject should be taught based on the structure of the Code at every canon law faculty or other higher educational institute. The same Congregation obligatory and expressively ordered the advanced form of the exegetical method as scientific method for instruction and interpretation by a new decree on October 31st 1918. This involved the interpretation of the Code based on literary and contextual meaning of its words, moreover gave attention to the systematic order of canons. It has been supplied with further explanation by the historical background and sources of every single canon, illustrated them in numerous cases. During the instruction the master had to focus on the proper explanation of the concrete canon's aim and to prepare sufficiently the scholar that he could be ready to interpret and applicate the already analyzed and understood canon in the future among any, even in new circumstances. Besides the two congregational decrees, further disciplinary improvement was given by the *Pascendi* Encyclical letter on April 27th 1927, which obligatory prescribed for the theological and canonical academic degrees the propaedeutic scholastic philosophical studies at the ecclesiastical faculties.³⁰ Pius XI (1922–1939) had expressed again in his Constitution *Deus scientiarum Dominus*, on May 24th 1931 that before the first academic degree in canon law should be completed the basic philosophical and theological studies. The “Ordinationes” which was added to the Constitution made also obligatory the canon law subject as indispensable main course – explaining the entire ecclesiastical disciplinary system – within the theological formation (i.e. instruction of the Sacred Congregation for Education and Seminaries on June 12th 1931).³¹ Thanks to the new mentioned legislation and the exegetical interpretation several useful commented editions of the Code of Canon Law had been published for scholarly and jurisprudential practice.³²

²⁹ Amleto Giovanni Cicognani, *Canon Law (I: Introduction to the Study of Canon Law; II. History of the Sources of Canon Law; III. A Commentary on Book I of the Code)*; Philadelphia: The Dolphin Press, 1935), 56–59.

³⁰ AAS 19 (1927): 194.

³¹ SC Stud, Instr. (12 iun. 1931), arts. 26–27: AAS 23 (1931): 270.

³² Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, „Az egyházi jogi oktatás és kutatás a Pesti Egyetem szemináriumi rendszerének létrejöttétől,” in *Studia dedicata seminariis universitatis. Tanulmányok az egyetemi szemináriumokról* (Bibliotheca Iuridica, Miscellanea 19; Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 2006), 140–148.

3. THE *CORPUS IURIS CANONICI* AS INDISPENSABLE BASIS IN THE INTERPRETATION OF THE CURRENT CANONICAL NORMS

The material of the six canon law collections (*Decretum Gratiani* [1140], *Liber Extra* [1234], *Liber Sextus* [1298], *Clementinae* [1317], *Extravagantes Iohannis XXII* [1325/1500], *Extravagantes communes* [1500/1503]) supplied with the decisions of the Council of Trent (1545–1563) and further papal and curial legislation, caused serious and difficult situation for those canonists who liked to applicate the Church's norms to a concrete canonical case. Even so, considering the specialties of that canonical material which we have already presented, such a using of the accumulated rich canonical texts intended to promote a most precise and much clearer application of the constant ecclesiastical disciplinary principles. This interpretation form kept in mind truly and conscientiously the Church's goal on the jurisprudential level. This very reason motioned the participants of the first codification to be watchful when they observe the almost two thousand years legislative, canonical interpretative and jurisprudential heritage of the Church, for fear of the canonical essential peculiarities and the contents of those norms which have crystalized in the most ancient times of the Church may suffer structural or even essential modification. Finally, they used Can. 6 of CIC (1917) to prevent this problem. Can. 6 expressively touched upon those particular cases when the canonist basically needs to consider the old law. Such a case could be when a particular text from the *Corpus iuris canonici* literally had taken place in the Code. We cannot find too many of this type of fragments in CIC (1917), however CIC (1917) Can. 884³³ and Can. 2351³⁴ belong to this group. If the canon in the Code was partly equal to the old law, but partly differing, the old law could be used to enlighten the meaning of the new one, keeping in mind the new canon's specific meaning too. The best example for such a case are the Can. 1172 § 2³⁵ and Can. 2271

³³ CIC (1917) Can. 884 – Absolutio complicitis in peccato turpi invalida est, praeterquam in mortis periculo; et etiam in periculo mortis, extra casum necessitatis, est ex parte confessarii illicita ad normam constitutionum apostolicarum et nominatim constitutionis Benedicti XIV *Sacramentum Poenitentiae*, 1 Iun. 1741. Cf. Benedictus XIV, Const. *Apostolici muneris* (8 febr. 1745) §§ 2–4; Benedictus XIV, Const. *Convocatis* (25 nov. 1749) n. XXIII; Benedictus XIV, Ep. Enc. *Inter praeteritos* (3 dec. 1749) §§. 56ff.; Benedictus XIV, Litt. Enc. *Benedictus Deus* (25 dec. 1750) § 5; etc.

³⁴ CIC (1917) Can. 2351 – § 1. Servato praescripto can. 1240, § 1, n. 4, duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes vel ipsum acceptantes vem quamlibet operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes illudque permittentes vel quantum in ipsis est non prohibentes, cuiuscunque dignitatis sint, subsunt ipso facto excommunicationi Sedi Apostolicae simpliciter reservatae. – § 2. Ipsi vero duellantes et qui eorum patrini vocantur, sunt praeterea ipso facto infames. Cf. § 1: X 3. 50. 9; X 5. 14. 1–2; Conc. Trid. Sess. XXV c. 19. – § 2; Conc. Trid. Sess. XXV c. 19.

³⁵ CIC (1917) Can. 1172 – § 2. Violata ecclesia, non ideo coemeterium, etsi contiguum, violatum censetur, et viceversa. Cf. VI 3. 21. un.

nº 2 of CIC (1917)³⁶ as compared with norm of the *Liber Sextus* (a. 1298). When there was questionable whether the contents of the Code differ or not from the old law, the old law should be used until that time when the Holy See issued authentic interpretation to that canon. Within the sanctions of the Church Can. 6 n. 5 of CIC (1917) resulted a unique situation, which expressed unambiguously that the Code does not mention every possible sanction either *latae* or *ferendae sententiae*. Therefore, this technicality gave further possibilities to use the old law, including the *Apostolicae Sedis* decree (1869) which had reformed the censures in the Church's discipline.

In order to interpret correctly these canons, the canonist needed to know – at least on basic level – the *Corpus iuris canonici*, including acquiring the meaning and method of the auxiliary abbreviation system. Good routine in the canonical Latin was an elementary presumption by the Code. These indicated capacities was served by the annotated edition of CIC (1917) which contained the sources of each canon in abbreviated form³⁷, and also the monumental – nine volumes – source edition to the CIC (1917) by Pietro Gasparri and Jusztinián Serédi O.S.B.³⁸ We only mention here that the knowledge of every original source was indispensable not only to the above listed canons – in order to make more clear the concrete cases – but also to understand the entire picture behind the other canons. This last general view was extraordinary important when the judge liked to locate the particular canonical problem among those casuistic customs which have crystalized at various ecclesiastical tribunals or diocesan curia throughout many centuries.³⁹

The current Code of Canon Law (1983) deals the old law also in Can. 6 and declares: “The canons of this Code when it cites the old law, shall interpret considering the canonical tradition too.”⁴⁰ This prescription indeed gives much less room for consideration of the *Corpus iuris canonici* and CIC (1917) within the day to day interpre-

³⁶ CIC (1917) Can. 2271 – 2.º In ecclesia vero cathedrali, ecclesiis paroecialibus vel in ecclesia quae unica sit in oppido, in iisque solis, permittuntur unius Missae celebratio, asservatio sanctissimi Sacramenti, administratio baptismatis, Eucharistiae, poenitentiae, assistentia matrimoniis, exclusa benedictione nuptiali, mortuorum exsequiae, vetita tamen quavis sollemnitate, benedictio aquae baptismalis et sacrorum oleorum, praedicatio verbi Dei. In his tamen sacris functionibus prohibetur cantus et pompa in sacra suppellectili et sonitus campanarum, organorum, aliorumve instrumentorum musicalium; sacrum autem Viaticum ad infirmos privatim deferatur. Cf. VI 5. 11. 19, 24.

³⁷ *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotationae et indice analytico-alphabetico ab E. mo Petro Card. Gasparri auctus* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1974).

³⁸ *Codex iuris canonici fontes*, I–IX, ed. Pietro Gasparri and Jusztinián Serédi (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1923–1939).

³⁹ Cf. *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, ed. Eduard Baura, Nicolás Álvarez de las Asturias and Thierry Sol (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 46; Milano: Giuffrè Editore, 2017).

⁴⁰ CIC Can. 6 – § 2. Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita.

tation or application of these sources, even in the jurisprudential practice, as compared with the concept of CIC (1917). Nevertheless, we must keep in mind the obligation of following the legislator's intention (e.g., CIC Can. 17). The last general council itself – the Second Vatican Council (1962–1965) – chronologically precedes the New Code which was promulgated on January 25th 1983, however the decisions of this general council are among the most prominent interpretative principles of this Code, never forget the certain intention of the conciliar fathers, promptly registered in the council's "Acta".⁴¹ It is also true concerning the Code's revision, because for the interpretation we cannot ignore those opinions, arguments, discussions which are clearly described in the gradually developing schemes of the New Code.⁴² Moreover, the current Code of Canon Law contains numerous canons which conserved the original text of the formal Code without significant modification.⁴³ However, there are still certain cases when until now the norm of CIC (1917) shall be applied. Here we would like to refer to Arthur Kaufmann's clear statement regarding the emergence of hermeneutical conception within the juridical method.⁴⁴ Javier Otaduy adopts well this concept to the canonical interpretation.⁴⁵ Therefore, it is not necessary to be there any textual similarity or quotation within the current canonical material in order to justify the application of old law, because even the indirect relation is sufficient for its deliberation. This is not relativizing incompetently the new law, because the interpreter's obvious intention is the text's better understanding. Let us use here Stephan Kuttner's short comment on the above indicated 11th century canonical collection of Ivo of Chartres for enlightening the canonical interpretation: "(...) Ivo's prologue was a milestone in the history of the art of interpretation, in that it transferred certain principles of biblical and rhetorical hermeneutics to the field of the sacred canons, enriching the traditional commonplaces with new ideas which were to prove of considerable consequence both in scholastic theology and nascent canonical science of the twelfth century. But hermeneutics – the art of reconciliation of sacred authorities – and divine harmony are closely correlated (...)"⁴⁶ Therefore, the separation of "ius vigens" from its formal sources, or those norms which regulated earlier the same sub-

⁴¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticanum II* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970–1977), I–IV.

⁴² *Communicationes* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966ff.).

⁴³ Cf. Rosalio Castillo Lara, "Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice," *Apollinaris* 56 (1983): 345–369.

⁴⁴ Arthur Kaufmann, "Concepción hermenéutica del método jurídico," *Persona y derecho* 35 (1996): 11–38.

⁴⁵ Javier Otaduy, "Interpretación de la ley," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI. 720–731, especially 723–724.

⁴⁶ Stephan Kuttner, "Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law," in *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, ed. Stephan Kuttner (Collected Studies Series CS 113; Aldershot: Ashgate, 2nd ed. 1992), I/1–16, especially I/4.

jects, institutes, actions, is impossible. As Enrique De León emphasized in 2012, the new law to be born among already existing circumstances, other norms, etc., and these make influence on the composition of new law, conserving the historical continuity.⁴⁷ We would like to mention here also that any translation is an interpretation, therefore, when the translation of the New Code was made officially possible, it also meant that for the most perfect translation the interpreter should know – as detailed as possible – the whole history of the final text of the Code, even those formal sources which regulated the same field earlier within canon law, namely the CIC (1917), but also the *Corpus iuris canonici*. Naturally, it is well known that the most frequented disciplines within the canonical system are the marriage law and the religious law which are soaked by those institutional frameworks and canonical principles, evolved from the revelation, ecclesiastical tradition and the ecclesiastical daily routine. These are respected by the New Code of Canon Law too, even these have strong bond to the old law. It is a substantial help for those who like to follow the ecclesiastical jurisprudence, if for their interpretation they try to get to know as well as possible the earlier norms and the very concept behind them. Nevertheless, this knowledge is also important for the legislator when he wills to dissolve any loophole (*lacuna legis*).

4. CONCLUSION

If we turn our attention to the annotated critical edition of the general councils, we can see many references to earlier councils as sources for the new legislation. It makes that significant impression on the analyst that even those many centuries which have passed away, the conciliar discipline has been superposed fully on each another. This is not accidental, because – as we already pointed out – the canon law itself is in a close relation to the pastoral and sacrament-administering life of the Church and its content together with its goal are defined by her funder. This is therefore that unchangingness which among alterations of external conditions signifies the immutability in the historically institutionalized Church's life. Relevant change can happen even in the essential function of some ecclesiastical institutes, based on the conditions and circumstances of the concrete epoch. However, the scope of duties (*munus*) constantly remains. An excellent example for this is the transformation of duties and rights of the cathedral chapters. The original scope of duties of this body has been entrusted to the College of Consulters in those countries where the bishop conferences have established them. That is why important to know the canonical sources which have arisen prior to 1917 for everyone who likes to interpret either the historical or current canon law material, in order to promote the understanding of the concrete analyzed disciplinary text.

⁴⁷ Enrique De León, "Historia del derecho canónico," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 334.

Therefore, that interpretation which dispense with the knowledge of earlier ecclesiastical sources while analyzes the current canonical system of norms – including those cases which have been transformed fundamentally, even essentially, within the institutional order – is not able to understand the real and concrete meaning of the canonical regulation. The history of Church’s legislation clearly demonstrates the unbroken requirement that the Church’s activity should be bound closely to Christ’s Person and the Apostolic Tradition, which external representation is the Church’s institutional unity. The effort to maintain this close bond – which has great bearing on even the outermost horizons of the Church’s activity – determines the proper work of ecclesiastical ministry, which is formulated in the last canon of the CIC in force (Can. 1752) in this way: “(...) keeping in mind the salvation of souls, which in the Church must always be the supreme law.”⁴⁸ That is, the system of canonical norms, as “sacred law” (*ius sacrum*), bound to the proper level of the “hierarchical communion”, holds together the integral working of the Church as the Mystical Body of Christ, and at the same time promotes the sanctification of her members.

⁴⁸ CIC Can. 1752 – (...) servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.

Endre VÁRADY

A HERMENEUTICAL SURVEY REGARDING THE QUALITY OF THE RESURRECTED BODY

I. INTRODUCTION

This notion of bodily resurrection is related to each person with no exception. Therefore, the whole topic is absolutely relevant to all of mankind as we are bound to the end-times. Death is unavoidable, and according to mainstream conservative biblical interpretation, upon death there will be the event of resurrection at a certain time in the future.

However, there have always been interpreters of the Scripture who firmly denied the event of resurrection. Even on the pages of the Bible we may encounter some of them, since “the resurrection of the body was a difficulty alike to Sadducees and Gentiles.”¹ Moreover, the Sadducees denied the possibility of any resurrection at all.²

Paul’s Jewish contemporaries, particularly the followers of the Pharisees held that the resurrection body was identical with the earthly body. Besides, the Greeks, thought of it as taking the form of disembodied spirits.³

Greeks thought only of soul-survival and denied any resurrection of the physical body. Consequently, some Corinthian believers assumed that Christianity taught that corpses were revived (“resuscitated”), and resurrection-life was simply a prolongation of material existence.⁴ Some scholars argue that a group at Corinth found themselves unable to believe in any kind of postmortal existence. (Estius 1613, Grotius 1645, de Wette 1845, Schmithals 1970) They compared the philosophy of the Epicureans in the Graeco-Roman world with the traditions of the Sadducees even within Judaism, and have emphasized that belief in life after death was less widespread in the first century than is often supposed.⁵

¹ Frederick W. Farrar, *I. Corinthians* (London: Funk & Wagnalls Company, s. a.) In H. D. M. Spence and Joseph S. Exell, eds., *The Pulpit Commentary*, 489.

² Matthew 22:23; Acts 23:8.

³ G. A. Buttrick et al., eds. *The Interpreter’s Bible* (New York: Abingdon Press, 1953), vol. 10, 246.

⁴ D. Guthrie and J. A. Motyer, eds. *New Bible Commentary* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1970), 1072.

⁵ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1172.

Some others tended to take it figuratively, which means that resurrection has already occurred. This reconstruction goes back to Chrysostom and to Luther: the group “alleged that the resurrection had taken place a long time ago” i.e., that resurrection has already occurred (2Tim 2:18).⁶ If Christian believers have already been raised with Christ to a new mode of life, all that happens at death is the dissolution of the physical body, while the already existing “pneumatic” or “spiritual” nature continues its existence without the frame of the body. In various forms this approach is linked with an overrealized eschatology and sometimes with spiritual enthusiasm or alternatively a high sacramentalism by such writers as Heinric (1880), Hans von Soden (1931), Schniedewind (1952), Munck, Wilckens, Grant, Käsemann, Shires, Barrett, Wilson, Bruce, Becker, Bünker, Martin – in Thiselton’s research.⁷

Notwithstanding, the issue of resurrection has been elemental over the history of Christian thought. This doctrine of the ‘Resurrection of the Flesh’ was incorporated in the Apostles’ Creed; – as Badham states – it was declared *de fide* for the Roman Catholic by the Fourth Lateran Council; it was the traditional teaching of the Church of England; it was taught in Calvin’s Institutes, and in Luther’s small Catechism.⁸

2. PROMISES OF RESURRECTION IN THE OLD TESTAMENT

The notion of resurrection is rooted in the Old Testament already. Below are quoted the most prominent passages in this regard, without any analysis, just to provide the fact of their presence at that period of revelation.

- a. “Your dead shall live, their corpses shall rise. O dwellers in the dust, awake and sing for joy! For your dew is a radiant dew, and the earth will give birth to those long dead.” (Isaiah 26:19)
- b. “Many of those who sleep in the dust of the earth shall awake, some to everlasting life, and some to shame and everlasting contempt.” (Daniel 12:2)
- c. “For I know that my Redeemer lives, and that at the last he will stand upon the earth; and after my skin has been thus destroyed, then in my flesh I shall see God...” (Job 19:25–26)
- d. “Thus says the Lord God: I am going to open your graves, and bring you up from your graves, O my people; and I will bring you back to the land of Israel. And you shall know that I am the Lord, when I open your graves, and bring you up from your graves, O my people.” (Ezekiel 37:12–13)

⁶ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1173 [Luther’s Works, vol. 28, 59. Chrysostom, 1Cor. Hom., 38:1]

⁷ Ibid., 1173.

⁸ Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (London: The Macmillan Press Ltd., 1976) 47.

3. PARTICULAR CASES OF RESURRECTION IN THE BIBLE

Not only promises of resurrection are found in the Bible, but there are also such particular cases, numerically 10 instances are documented when resurrecting miracles happened. *Three* are in the Old Testament that can be named: Elijah with the son of the widow at Zarephath (1Kings 17:21), then Elisha with the Shunammite's son (2Kings 4:35) and with an unknown man killed by the Moabites (2Kings 13:20–21). As for the New Testament, first of all, the deeds of Jesus Christ should be mentioned, when He performed resurrecting acts *five* documented times, such as: the daughter of Jairus (Mark 5:41), the son of the widow in Nain (Luke 7:15), and Lazarus (John 11:44). Then there is a uniquely mysterious happening as well, concurrently with the sacrificial death of Jesus on Good Friday: certain bodies were raised (Mt 27:52–53). At the climax of Christ's miracles is His Own resurrection at Easter, followed by a couple of performed acts of the Apostles: Peter with Dorcas (Acts 9:40) and Paul with Euthichus (Acts 20:10).

Based on the observation of the above listed instances, it can be uniformly stated that there is no information (not even any hint) found regarding the exact quality of the bodies of the resurrected individuals in the Bible.

4. TEXTUAL BASIS: 1COR 15:39–45

The most extensive argumentation of the topic is found in Paul's first letter to the Corinthians, where the apostle provides an account of historical data regarding the resurrection of Jesus, that serves as a basis of universal theological consequences regarding all mankind. The core statement of this passage is verse 44: "It is sown a physical body; it is raised a spiritual body. If there is a physical body, there is also a spiritual body." Ambrose reinforces the certainty of resurrection saying: "For it is as natural that all things living should rise again as it is unnatural that they should perish."⁹

The Basis of the argument lies in two doubts among some people at Corinth: Is resurrection as such real at all? The second is about the quality of the bodies of those, who shall rise: "With what sort of body do they come?"¹⁰ The former objection is that of those who opposed the doctrine, the latter is the enquiry of curious doubters. Paul's answer to the former is about the yearly renewal of life (circle of life), and according to his answer to the latter, a change takes place in grain that was previously sown; therefore, all flesh are not the same: that is, Earthly bodies are not adapted to the

⁹ Ambrose, "On His Brother Satyrus" 2.57 in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 170.

¹⁰ Raymond E. Brown and Joseph Fitzmyer and Roland E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 2000), 813.

heavenly regions, nor heavenly bodies fitted to the condition of earthly beings.¹¹ The direct response of Paul (36a) assumes that he labels the mere questioning as “insane” (that is unbelieving), consequently, he takes the way of realization granted and out of question. Similarly, he argues, it is insane not to believe in the fact of sowing and harvesting, just because the method is not understood.¹²

An essential element of the broader section is the analogy of Adam and Christ in verses 45–49, resulting the concept that man has a living spirit as long as a human being, but through the grace of redemption the regenerating (reviving) Spirit of Christ is received, in addition. As Calvin states: „Adam received the living spirit for himself and for his descendants, and Christ has brought the Spirit to us, who is the life.¹³ In Heil’s understanding: „In the antitheses the verb ‘it is sown’ is synonymous with ‘it is created’, but Paul prefers the metaphorical ‘it is sown’ because of the connotation that what is sown must die (36) before God gives it a body (44a).¹⁴ “Paul applies these scriptural examples of God’s creative power to the resurrection body in a fourfold series of antitheses that contrast the body of creation with the body of resurrection (42b–44a): sown in corruption – raised in incorruptibility; sown in dishonor – raised in glory; sown in weakness – raised in power; sown in physical body – raised a spiritual body. There is an emphatic climax of the series in which the contrasting prepositional phrases of the first three antitheses progress to the contrast between the adjectives – physical/spiritual – modifying the now explicitly expressed subject – the body...¹⁵ “Paul’s emphasis lies on the fourth contrast, between the natural body and the inspirited body. So What has been implicit becomes explicit in the fourth antithesis – adds Collins.¹⁶

In verse 40, the ‘celestial bodies’ are not the sun, moon, and stars of the next verse – for that would be a false antithesis to ‘bodies terrestrial’ – but bodies (or organisms) which belong to heavenly beings, such as the resurrection-body of our Lord and of glorified saints, or even in some sense of angels. (Mt 22:30)¹⁷ In Jewish tradition the stars were considered animate beings (1 Enoch 18:13–16; 21:3–6; Philo: De Plant. 12)¹⁸

¹¹ *Matthew Henry’s Commentary on the Whole Bible* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991), 2275.

¹² Campbell G. Morgan, *The Corinthian Letters of Paul. An Exposition of I and II Corinthians* (London: Oliphants Ltd., 1954) 127–129.

¹³ Kálvin János, *Az első Korinthusi levél magyarázata. Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8.* (Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2015), 357.

¹⁴ John Paul Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 239.

¹⁵ *Ibid.*, 238.

¹⁶ Raymond F. Collins, *First Corinthians. SP 7* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1999), 567.

¹⁷ F. W. Farrar, *I. Corinthians*. In H. D. M. Spence and Joseph S. Exell, eds. *The Pulpit Commentary* (London: Funk & Wagnalls Company, s. a.), 490.

¹⁸ Raymond E. Brown and Joseph Fitzmyer and Roland E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 2000), 813.

5. THE UNIQUENESS OF CHRIST'S RESURRECTION

While the basis of Paul's argumentation for bodily human resurrection is grounded by the most meaningful resurrection of Jesus, some crucial differences are necessary to be observed as of resurrected humans and Christ. There are a few accounts in the Bible portraying Jesus in his resurrected body (Luke 24, John 20–21, Acts 1:1–9, 2Cor 5:1–10). Based on them, the following observations can be made:

- a. On the one hand, Jesus the crucified was recognized in the resurrected Jesus, which is a proof of visible continuity in his earthly existence.¹⁹ (As opposed to mankind, a change of appearance is predicted.)
- b. On the other hand, new features appeared in the resurrected Jesus, which speaks of discontinuity in his case, as barriers of space-time²⁰ ceased to be applicable to Him.²¹ (But as for humans, all resurrected people continued the same way of living upon their miraculous resurrection.)
- c. Upon Easter, Jesus has never died again (but ascended), whereas humans were resurrected back to this earthly life, therefore they would die again (and permanently) at some point according to the principle: „people are destined to die once”. (Hebrews 9:27) In other words, Jesus was resurrected straight to eternity via ascension.²²
- d. Jesus was risen into the same body (cf. marks of the nails at the Thomas-story) versus average human will rise into something different according to 1Cor 15:40ff.
- e. His resurrection serves as prototype of / precedent to general human resurrection at eschaton, pictured by the concept of first fruits followed by the eventual harvest,²³ pointing ahead whereas the general resurrection at the very end of times concludes history.
- f. Jesus did not need an outer mediator to be perform resurrection, while all humans needed needed such intervention.²⁴

¹⁹ Luke 24:36–43

²⁰ Luke 24:31; John 20:19,26.

²¹ However, taking the whole Jesus story into consideration, a special treatment of natural forces can be detected even in his practice before Easter. See Matthew 8:8,13; Mark 6:48–49.

²² Some pertaining issues are still subjects to further considerations: Upon His ascension, what happened to the body of Jesus? Is it conceivable that He still exists in it in Heaven? If so, that body must be ageless, in addition, that would be a significant difference as for the body of Jesus born in Bethlehem compared to the resurrected body of Jesus upon Easter. And this at the same time would undermine the above-mentioned continuity of the Christ's body. Was His resurrection into body a requirement for ascension into Heaven?

²³ 1Cor 15:20–23

²⁴ Nevertheless, the question is unsettled whether Jesus resurrected himself or he was raised by the Father God?

- g. Jesus uses agricultural image (Jn 12:24) similar to that of 1Cor 15, yet the emphasis is somewhat different there, since it lays on the phenomenon of multiplication, whereas, generally speaking, human bodies will not multiply at final resurrection, they will only change in quality (as opposed to quantity).
- h. Consequently, the analogy of the resurrection of Christ and mankind is not theological, it is rather typological.

6. APPLICANTS OF RESURRECTION

The interpretation history of this issue defines two divisions (moreover, disproportional divisions) around the notion whether end-time bodily resurrection applies to only followers of Jesus or each individual ever born.

One concept formulates the view that end-time (bodily) resurrection applies only to followers of Christ.²⁵ According to this view, only “those who through faith and baptism are united with Christ will be raised at his coming”.²⁶ To put it differently: the physical body belongs to all men, but the spiritual body only to redeemed men.²⁷ As Barclay sees it: “...under the old way of life, we were one with Adam, sharing his sin, inheriting his death and having his body; but under the new way of life we are one with Christ and we shall therefore share His life and His being.”²⁸ Which means that by natural generation human beings after the first person Adam participate in the same earthly material. Those who by spiritual generation are given a new nature by the last Adam participate in his heavenly being. As the first Adam had successors, earthly people, so Christ has successors, heavenly people; and the contrast of the successors is based upon the contrast of the two Adams.²⁹ So, those who belong to him by faith will likewise bear a heavenly body like him (2Cor 5:4)³⁰ In other words, all men bear the image of the man of dust, that is Adam (Gen 5:3), whose future is death. But persons who are in Christ shall bear the image of the man of heaven and shall be given spiritual bodies that are not subject to corruption.³¹

²⁵ At this point, some more concerns are phrased: If exclusively Christ-followers are to be given new body (that is participation in the resurrection), what is going to be the form of appearance for the rest of mankind? In other words: in what form are they going to be present at the final judgement? Consequently, are the resurrection and the final judgement inclusively related?

²⁶ G. A. Buttrick et al., eds *The Interpreter's Bible*. Volume X. (New York: Abingdon Press, 1953), 249.

²⁷ Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 391–2.

²⁸ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 176.

²⁹ William F. Orr and James A. Walther, *I. Corinthians. The Anchor Bible*. (London: The Anchor Bible Doubleday, 1976) 348.

³⁰ *Ibid.*, 349.

³¹ Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 393.

A special viewpoint is phrased by Leitzmann regarding *σωμα πνευματικον*: resurrected body is a body that consists of heavenly pneuma. Since the Christian already has the pneuma since his baptism, he already bears the germ of this pneumatic body in and under his fleshly body.³² The dead in Christ shall not only rise but shall rise thus gloriously changed.³³ – affirms Matthew Henry, where his wording is somewhat PC, avoiding the term “body”, simply acknowledging the concept of “change”.

The other – decisively smaller – group of interpreters hold the view that there will be given a condition of incorruption and immortality at the resurrection also to sinners, that is, “as God assigns this state to the righteous for perpetuity of glory, so He assigns the same endless state to sinners for prolongation of punishment”.³⁴ And “thus it will come to pass that to each soul its own body will be restored, not a confused or foreign body but its own which it had when alive, in order that the flesh together with its own soul may – based on the present life – either be rewarded or punished.”³⁵ Origen adds: “The quality of a spiritual body is something such as will make a fitting habitation not only for all saints and perfected souls but also for that whole creation which is to be delivered from the bondage of corruption.”³⁶

According to the earlier mentioned analogy of Adam and Christ, mankind inherits earthly body (along with mortality) automatically from Adam, therefore, logically, all people should inherit resurrection with resurrected body through Christ, as well, and not exclusively believers, since once each person shall go through the final judgement. Rev 20:11–15 supports this view as it speaks of the judgement of all the dead in general upon resurrection.

In conclusion of this point, the question remains open whether what will be the agent of existence of non-believers at the final judgement if only believers are to receive resurrection body? In addition, would there be two different kinds of resurrection: in body and without body?

³² Hans Conzelmann, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 283.

³³ *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991), 2275.

³⁴ Rufinus, *Commentary on the Apostles' Creed* <https://www.newadvent.org/fathers/2711.htm> [2022. augustus 6.]

³⁵ Rufinus, *Commentary on the Apostles' Creed* <https://www.newadvent.org/fathers/2711.htm> [2022. augustus 6.]

³⁶ Origen, *On First Principles* 3.6.4. in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 173.

7. APOSTOLIC CREED: “I BELIEVE...THE RESURRECTION OF THE BODY...”

Among the fundamental statements of the Apostolic Creed is read and confessed: “I believe ... the resurrection of the body.” However, it does not go into theological details, does not even allude to specifics, so it takes the notion in a general sense.

8. PURPOSE OF THE RESURRECTION

Our next point is about the purpose of resurrection, constituted by the following statements:

All commentators agree that our physical bodies are simply not suitable for facing the glory of God. Being born again in Christ entails our shaping and molding to his likeness.³⁷ However, the Bodies of the dead, when they rise, will be so far changed, that they will be fitted for the heavenly regions,³⁸ in other words: a new type of body is needed for the new conditions of the next life.³⁹ According to another interesting assessment: Upon one’s earthly mission is completed, his body is buried to provide material for creation of spiritual body, which is suitable to inherit the Kingdom of God.⁴⁰

This statement induces some reservations nevertheless:

- It talks about the creating act of God but differently from the original “creatio ex nihilo”, since considers raw material necessary for this resurrecting act.
- Given the fact that the material of body will degrade, can we talk about raw material at all, in this case?
- Why would God need raw material for the re-creation once he needed nothing for the original creation?

Jeremias (Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God, 151–59) somewhat eases the issue as he argues that flesh and blood here refers not to a corrupted human corpse, but to human nature as such in its frailty and in its sinfulness.⁴¹ Another aspect provides the reasoning that the body that dies is a physical body, subject to the limitations of the mortal creature, while the body that is raised is spiritual body animated by the Spirit of God, and supernatural because it is fit for life with God who is Spirit.⁴²

³⁷ David Prior, *Pál első levele a korinthusiakhoz* (Budapest: Harmat, 1995), 295.

³⁸ *Matthew Henry’s Commentary on the Whole Bible*. (Peabody, Massachusetts: Hendrison Publishers, 1991), 2275.

³⁹ Donald Guthrie and J. A. Motyer, eds. *New Bible Commentary* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1970), 1073.

⁴⁰ David Prior, *Pál első levele a korinthusiakhoz* (Budapest: Harmat, 1995), 296.

⁴¹ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1275.

⁴² Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 391.

Therefore, just as it is necessary to have a physical body now, so it will be necessary to have a spiritual body in the future.⁴³

Talking about the purpose of resurrection, a further thought must be given: On the one hand, end-time resurrection body of man is likened to the resurrected body of Jesus at Easter, yet on the other hand, the end-time resurrection body is defined as the prerequisite of heavenly existence, which brings us back to our earlier question whether Jesus needed a resurrected body in order to be ascended to Heaven. Based on the Bible's recurring revelation of the spiritual existence of God in a totally different dimension from that of mankind, the following (presently unanswerable) question is raised: Why would the resurrection into body be a prerequisite for heavenly existence at all?

9. MEANS AND METHOD OF RESURRECTION

The bottom line of this aspect is the divine power, for which, "it is as easy to raise the dead, and recover their mouldered bodies, as out of the same materials to form so many different kinds of flesh and plants, celestial bodies as well as terrestrial ones."⁴⁴ Pelagius' question echoes the same belief: "If God could make the sun, moon and stars, what problem will he have in making new bodies for us?"⁴⁵ A remarkable argument from Calvin expresses that the substance of all bodies (animal and human alike) is the same, yet their qualities differ. And these differences are the preludes to resurrection, proving that God knows no difficulty in resurrecting our bodies in a changed form.⁴⁶ These agreeing views find the clue to the means of final resurrection in the original creating power of God.

Another aspect within this category deals with the factors of continuity and change, which seem to be intertwined in some ways. On the basis of the agricultural metaphor used in our core text, referring to the intertwining of continuity and change, it can be stated that although a plant has a lot in common with its original seed, yet it is totally different. Likewise is the relation of the natural body to the resurrected one.⁴⁷ Within the concept of change, Theodore of Mopsuestia puts the emphasis on quality in general, saying: A better body is to be constructed, one that is no longer flesh and blood but

⁴³ Ibid. 391.

⁴⁴ *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible* (Peabody, Massachusetts: Hendrison Publishers, 1991), 2275.

⁴⁵ Pelagius, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians 15* in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 170.

⁴⁶ Kálvin János, *Az első Korinthusi levél magyarázata*. Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8. (Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2015), 354.

⁴⁷ John F. Walvoord and Roy B. Zuck, *Apostolok cselekedetei – Kolossé*. A Biblia ismerete Kommentársorozat VII. (Budapest: KIA, 2007), 285.

immortal and indestructible.⁴⁸ In Kümmel's understanding, Paul is not seeking to show the possibility of a new bodily substance, but of a different body.⁴⁹ The body that is buried is not the same body that is raised because a transformation takes place. Here we should refer back to the four antitheses which show the difference between the body that dies and the body that is raised from the dead.⁵⁰

As for the Christian Fathers, we can assess that most of them insisted on the Resurrection of the Flesh, because according to their belief only bodily continuity could ensure personal survival. Although they believed in the immortality of the soul, they felt that this on its own was insufficient.⁵¹

The resurrection accounts of Jesus Christ are also worth our attention, where we can find that He was not always immediately "recognized" (Jn 20:14–15; 21:12; Lk 24:13–20) but this personal identity was recognized in terms of sociophysical gestures and characteristics (Lk 24:31; Jn 20:16,20,27–28; action, voice, hands, side).⁵² This also speaks more for the change in the frame of continuity.

Be the change in the resurrected body to whatever extent, all available accounts agree that the whole process requires God's creating power. Gregory of Nyssa says: "Paul is refuting those who ignore the particular standards of nature and assess the divine power in the light of their own strength. They think that God can do only as much as man can comprehend. They think that what is beyond us also exceeds the power of God."⁵³

Augustine adds: "It is the hidden penetrating power of God's irresistible presence that gives being to every creature that can be said to be, whatever its genus and species may be. For without his creative act, a nature would not only be in this or that genus. It simply could not have being at all."⁵⁴

Within this re-creating process some find the pattern of reversive restoration, which is best grasped by the sentence of Ambrosiaster: "Though it is sown in dishonor and

⁴⁸ Theodore of Mopsuestia in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 169.

⁴⁹ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1278.

⁵⁰ Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 391. p.

⁵¹ Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (London: The Macmillan Press Ltd., 1976), 47.

⁵² Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1278.

⁵³ Gregory of Nyssa, *On the Soul and Resurrection* in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 170.

⁵⁴ Augustine, *City of God 12.26* in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 171.

eaten by worms, the body will rise again in glory.”⁵⁵ Badham phrases the same idea more sophisticatedly: “The ‘particles composing each individual’s flesh’ will be collected together, the ‘sea will give up its dead’, the cannibal will restore the flesh he has borrowed, and ‘the identical structure which death had previously destroyed’ will be restored.”⁵⁶

10. THE QUALITY AND CHARACTERISTICS OF THE RESURRECTED BODY

The quotations above deal only with the fact of resurrection, notwithstanding the most interesting and mysterious element of the issue is the assumed characteristics of the resurrected body.

A. SAME PERSONALITY:

Many commentators hold the view that it is the same person who rises, however different the resurrection body may be. As Barclay states firmly: “We may be dissolved by death; we may be changed by resurrection; but it is still we who exist.”⁵⁷ Farrar adds that the resurrection-body is the same body, however not so much by way of material identity but rather of glorified individuality.⁵⁸

B. SAME BODY:

Another concept puts the emphasis more on the body than on personality. This goes back to apocalyptic literature, namely (II Baruch 50:2) “For the earth will then assuredly restore the dead...making no change in their form, but as it has received, so will it restore them.” Justin martyr shares this view when he says: We expect to receive again our own bodies, though they be dead and cast into the earth.⁵⁹ Origen’s opinion is the following: In regard to our bodily nature we must understand that there is not one body which we now use in lowliness and corruption and weakness and a different one which we are to use hereafter in incorruption and power and glory. Rather this same body, having cast off the weaknesses of its present existence, will be transformed

⁵⁵ Ambrosiaster in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 169.

⁵⁶ Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (London: The Macmillan Press Ltd., 1976), 47.

⁵⁷ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 175.

⁵⁸ Frederick W. Farrar, *I. Corinthians* (London: Funk & Wagnalls Company, s. a.) In H. D. M. Spence and Joseph S. Exell, eds., *The Pulpit Commentary*, 490.

⁵⁹ Justin, *Apology 1:8* in Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1281.

into a thing of glory and made spiritual, with the result that what was a vessel of dishonor shall itself be purified and become a vessel of honor and a habitation of blessedness.⁶⁰ Calvin confirms this, adding that our present bodies will keep their shapes at resurrection.⁶¹

C. SPIRITUAL BODY ALIKE CHRIST:

On the contrary, it is also often stated that the resurrection body will be some ways spiritual.⁶² As the basis for this, a narrower aspect is centered around the concept of Jesus' resurrected body being the prototype for all.^{63 64} Through his resurrection, Jesus – in contrast to the first Adam – is presented as a giver of life and not primarily and exclusively as a recipient of life.^{65 66} In other words, Jesus surpasses mankind at resurrection, because mankind never gives life, except for earthly life according to the order of Creation.

D. MYSTERY AND SOVEREIGNTY:

Nevertheless, the whole concept of resurrection remains mysterious in its details, by which the sovereignty of God is emphasized. As Heil puts it: "...God gives to something that is sown and dies, a body as He wishes,"⁶⁷ which body does not develop naturally from the previous one. In other words: continuity between the earthly and the heavenly body rests on a miracle.⁶⁸

⁶⁰ Origen, "On First Principles 3.6.6." in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 173.

⁶¹ Kálvin János, *Az első Korinthusi levél magyarázata*. Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8. (Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2015), 354.

⁶² Harold W. Mare & Murray J. Harris, *1, 2 Corinthians* in *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), 118.

⁶³ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 176.

⁶⁴ Harold W. Mare & Murray J. Harris, *1, 2 Corinthians* in *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), 118.

⁶⁵ Raymond E. Brown and Joseph Fitzmyer and Roland E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 2000), 814.

⁶⁶ C. Wolff, *Der erste Brief*, 407 in Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1278.

⁶⁷ John Paul Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 238.

⁶⁸ Gerhard Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament* vol. 6. (Michigan: Eerdmans, 1979), 421.

E. INCORRUPTIBLE, IMMORTAL, PURIFIED:

The most common features of the resurrected body are:

- Incorruptible, that is “in the life to come there will be a permanence where lovely things will never cease.”⁶⁹ – as Barclay puts it.
- Immortal, which refers to life eternal that will glorify the resurrected person.⁷⁰
- Purified: In the words of Augustine: “We will still be bodies, so vivified by the spirit, however, as to retain the substance of the flesh without suffering the accidents of sluggishness and mortality.”⁷¹

F. WORTHY “HOME” FOR THE SPIRIT:

Another essential segment of the notion is about becoming a worthy “home” for the Spirit. Chrysostom writes that after the resurrection the Spirit will dwell permanently in the flesh of the righteous^{72 73} And he adds a thought-provoking idea to it: now the grace of the Holy Spirit often leaves people who commit great sins, but after the resurrection this will no longer be so, because then the Spirit will dwell permanently in the flesh of the righteous.⁷⁴ In other words, at present we are imperfect instruments of the Spirit; but in the life to come we will be such that the Spirit can truly fill us, as can never happen here, and the Spirit can truly use us, as is never possible now.⁷⁵

II. CONCLUSIONS

There are a lot of questions regarding this issue that are left open to speculations. No consensual standpoints can be found in the questions below:

Those who argue that only followers of Jesus will enjoy bodily resurrection fail to answer the question regarding the rest of mankind, namely, in what form are they go-

⁶⁹ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 176.

⁷⁰ Harold W. Mare & Murray J. Harris, *1, 2 Corinthians* in *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), 118.

⁷¹ Augustine, “City of God 13.22” in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 172.

⁷² Chrysostom in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 169. p.

⁷³ This also touches on the issue of whether only believers are about to receive a new body at the resurrection? In addition, it raises the question whether God makes the body first suitable for the Spirit or the reviving Spirit enters and makes the body worthy of dwelling in it?

⁷⁴ Chrysostom, “Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians 41.5.” in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 173.

⁷⁵ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 177.

ing to experience the event of resurrection and what follows? Based on this, it may be assumed that at the moment of resurrection the destiny of human persons will be determined promptly and visibly by the fact whether one received a body or not, while a variety of aspects are emphasized parallel among the different characteristics of the resurrected body.

Nevertheless, in conclusion, one thing can be firmly stated, namely that the analogy of the resurrection of Christ and mankind is not theological, but rather typological.

Adrian GRAFFY

MILESTONES IN CATHOLIC BIBLICAL TEACHING

It is often stated that the encyclical letter of Pope Pius XII, issued in 1943, is the Magna Charta of Catholic Biblical Studies. This assertion has a certain justification, but we should note that it was written to commemorate fifty years since the encyclical of Pope Leo XIII, issued in 1893. In two stages, in 1893 and 1943, the Popes developed a new stance towards biblical studies, which was confirmed with a third milestone, the Dogmatic Constitution *Dei Verbum* of Vatican II.

The language of the first encyclical, *Providentissimus Deus* (1) (1: *Enchiridion Bibliicum, seconda edizione bilingue*, Bologna, 1994, 81–134; *Scripture Documents*, Collegeville, 2001, pp. 37–61), can be harsh, but despite this there is genuine progress being made in the understanding of the inspired word. A major cause of anxiety is the presence within the Scriptures of ‘scientific’ statements which conflict with the findings of science. The creation in six days is the clearest example. Is Scripture in error here? And, if so, can texts like Genesis 1 still be considered inspired? Should inspiration rather be seen as limited to matters of faith and morals? (2) (2: M. Gilbert, *Chiesa e Sacra Scrittura, Subsidia biblica 17*, Rome, 1994, p. 13) On this topic Leo XIII delivers what became known as his first ‘liberating word’ (3) (3: M. Gilbert, p. 18).

Leo finds the answer in the writings of St Augustine, who affirms that the authors ‘did not intend to teach the essential nature of the physical universe, things in no way profitable to salvation’ (n. 39; EB 121) (4) (4: St Augustine, *De Genesi ad litteram, II, 9, 20*). The scriptural writer expresses things in such a way that readers will understand, and is not concerned with the accuracy of scientific statements (5) (5: J. Levie, *The Bible, Word of God in Words of Men*, New York, 1961, p.68).

A tantalising sentence follows, and this constitutes the second ‘liberating word’. Leo XIII writes: ‘*It will help if these (principles) are also applied to cognate matters, and especially to history*’. (n.40; EB 123)

Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri.

The principles proposed in regard to science could helpfully be applied to history and other matters. These ‘cognate’ matters might be archaeology, geography, and such-like. The approach advised for science can also be applied to history. It is understood that the purpose of the writer is not to write accurate history, just as it is not to write accurate science. This is a way of answering the concern that, if there are such statements within Scripture, then such Scripture cannot be inspired by God. These ‘hu-

man' statements, which are inaccurate in various ways, do not conflict with the inspiration of the text, for they are not 'profitable for salvation'.

If it is the implicit intention of the author not to write accurate science, accurate history, or make accurate statements in cognate disciplines, the texts can still be inspired. The issue has been raised but the solution offered is insufficiently explained. We have been given pointers. This section of the encyclical requires the further elaboration to be found in Pope Pius XII's *Divino Afflante Spiritu*, to be published in 1943 (6) (6: J. Levie p. 68).

In the meantime, however, one of a string of instructions emanating from the Pontifical Biblical Commission is relevant. These instructions tackled enquiries sent to the Holy Office seeking authoritative answers to scriptural questions raised. In a document of 1905 the questioner asks whether biblical texts can sometimes be presumed to be unhistorical. The answer is no, but it is qualified. 'Negative, except in the case when it can be proved with solid arguments that the sacred writer intended not to give a true and strict history but to set forth, under the guise and form of history, a parable, or an allegory, or some meaning distinct from the strictly literal or historical sense of the words' (7) (7: EB 161; *Scripture Documents*, p.188). So, we might ask, what was the intention of the writer of Jonah, or of Genesis 2–3, of Exodus 14, or of Joshua 6? These texts have 'historical appearance' (*species historiae*), but are not historical (8) (8: M. Gilbert, p.20). This is a significant step forward, and it implicitly raises the question of genre.

Fifty years after the promulgation of *Providentissimus Deus*, in the midst of World War Two, Pope Pius XII issues *Divino Afflante Spiritu* in 1943 (9) (9: EB 538–569; *Scripture Documents* pp. 115–144). Pius takes up the issue of history raised by Leo and introduces a very significant step forward. The literal sense of a passage is established not simply through philology and context, he affirms, for the interpreter must take into consideration the forms of speech used in ancient times. Pius acknowledges that this investigation of genre 'has been carried out during the last decades' (n.20; EB 558).

It will surprise no one, Pius continues, that the sacred writers might use ways of expression which help communication (n.20; EB 559). Use of such devices in no way conflicts with the holiness of God. Thomas Aquinas affirms that in Scripture divine things are presented in a way to which human beings are accustomed (n.20; EB 559) (10) (10: Comment ad Hebr 1:4).

Pius then evokes the parallel between the Incarnation and the writing of Scripture: 'as the substantial Word of God became like human beings in all things but sin, so the words of God, expressed in human languages, are made in every way like human speech, except error' (n.20; EB 559). This, the pope continues, is the *sygekatabasis* ('divine condescension') of God frequently evoked in the writings of John Chrysostom (n.20; EB 559).

Biblical texts are ‘without error’, but, when genre is taken into account, it can be discovered that a text which seems to contradict historical or scientific truth in fact has a different purpose. By seriously considering the literary genre, difficulties raised by many texts can be resolved. This will lead to a fuller understanding of the thought of the sacred writer (n. 21; EB 560). Genesis 3 should for example be described as a ‘symbolic presentation’, as it is in the PBC 2019 document (11) (11: *What is Man? A Journey through Biblical Anthropology*, n. 295).

It is worth quoting at this point from the 1902 Toulouse lectures of Marie-Joseph Lagrange OP, founder of the Ecole Biblique in Jerusalem. He explains: ‘Inspiration does not change the conditions of literary genres. Each must be interpreted according to its rules. This will help to resolve the difficulties raised against the truthfulness of the Bible.’ (12) (12: M.-J. Lagrange OP, *La methode historique*, Paris, Etudes Bibliques, 1903 p. 94) Lagrange was way ahead in understanding how literary genre impacted on the question of inerrancy. One might quote once again from the Toulouse lectures: ‘*Dieu n’enseigne pas la science dans l’Ecriture.*’ (13) (13: *La methode historique*, p.111)

Pius XII announced the principle that the discernment of genre is necessary and should not be neglected (n. 21; EB 560). This is of enormous significance in biblical studies.

In the aftermath of *Divino Afflante Spiritu*, with its new openness to biblical studies, questions were asked about the ongoing validity of statements of the Pontifical Biblical Commission issued in the early years of the twentieth century dealing with what were seen as controversial points. In response to a question from the archbishop of Paris, Cardinal Suhard, a semi-official document from the Commission stated in 1948 that biblical scholars should not consider themselves constrained in their research (SD p. 21–223; EB 577–581)

The opposition to biblical renewal was however still strong. In 1961 the Holy Office issued a warning about ‘the authentic historical and objective truth of Scripture’ (SD p.225; EB 634). The warning was published with the consensus of the cardinals of the Biblical Commission. But the Biblical Commission had been asked by John XXIII to prepare a statement on the composition of the gospels (14) (14: J. Prior, *The Bible Documents*, Chicago, 2001, p.35). The instruction *Sancta Mater Ecclesia* came out in April 1964, and it allowed the prudent use of form criticism in relation to the gospels and explained the three stages of the composition of the gospels (SD p.229–232; EB 648–653).

Our third and final milestone of Catholic biblical teaching is the Dogmatic Constitution of the Second Vatican Council, known from its opening words *Dei Verbum* (15) (15: EB 669–708; *Scripture Documents*, pp.19–31). Issued towards the end of the final session of the Council, on 18th November 1965, it considers the issues of inspiration, truth and interpretation in its third chapter. As the most authoritative of state-

ments it builds on the insights presented in our earlier milestones. It sets forth a programme for biblical scholarship and biblical formation.

A major innovation is that *Dei Verbum* does not speak of the ‘inerrancy’ of the Bible (16) (16: *Providentissimus Deus* 40–41 EB 124–125; *Divino Afflante Spiritu* 20 EB 559). In the closing weeks of the Council Paul VI raised issues for consideration before the text of *Dei Verbum* could be finalised. One of these was precisely the issue of ‘inerrancy’.

The revised draft of the text spoke not of ‘inerrancy’ but of ‘salvific truth’ (*veritas salutaris*). This expression had its roots in Augustine’s statement that God ‘did not intend to teach....things not profitable to salvation’ (17) (17: *De Genesi ad litteram* II,9,20, quoted in *Providentissimus Deus* 39 EB 121). After further debate in the doctrinal committee Pope Paul VI ruled that the following phrase should be inserted, namely that ‘the Scriptures teach firmly, faithfully and without error the truth which God wished to be recorded in the sacred writings for the sake of our salvation (*nostrae salutis causa*)’ (n.11 EB 687) (18) (18: R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, Bologna, 1998, pp. 426–428). Yves Congar makes clear in his journal that this formulation was designed to allay fears that the expression *veritas salutaris* could have been used to limit inspiration to religious truths (19) (19: Y. Congar, *Mon Journal du Concile* II, Paris, 2002, p. 446).

The related question of literary genre also receives authoritative direction from the Council. Pius XII has already ruled that such study is an essential part of biblical exegesis. *Dei Verbum* asserts that one must pay attention to ‘the customary and characteristic modes of perception, speech and narrative that prevailed at the time of the sacred writer’ (n.12 EB 689). Thus the Council adopts the teaching of John Chrysostom about *sygkatabasis* (condescension) promoted in *Divino Afflante Spiritu*.

Paul VI was concerned about the genre of the gospels. The word *historicitas* is preserved, though debated (n.19 EB 698). When considering the emergence of the four gospels *Dei Verbum* echoes what had been proposed by *Sancta Mater Ecclesia* issued by the Pontifical Biblical Commission in 1964.

A nuanced literary genre is being proposed, in which historical record is blended with Christological understanding.

In the 2014 document of the Biblical Commission the issues are raised once more (20) (20: *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture*: Liturgical Press, 2014).

The process of inspiration needs to be understood in a ‘more nuanced way’, for ‘the Holy Spirit guides the process in ways that are not rigid or constrained’ (n.143). In particular, truth is to be seen ‘not as an aggregate of exact information on the various aspects of human knowledge but as a revelation of God and God’s salvific plan’ (n.144). In considering the great variety of literary genres the Commission speaks of a ‘polyphony of sacred voices’ (n. 145).

Csaba TÖRÖK

BIBELHERMENEUTISCHE FRAGEN IN DEN NACHKONZILIAREN KIRCHLICHEN VERLAUTBARUNGEN

Die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ ist in vielerlei Hinsicht ein Meilenstein. Auf der einen Seite war es ein erwartetes Dokument des Konzils, das über die vom Assumpta-Dogma aufgeworfenen Fragen nachdenken sollte (die korrekte Interpretation des Tridentinums im Bezug auf die göttliche Offenbarung, und die Beziehung zwischen Schrift und Tradition in der Sicht der Dogmenentwicklung); andererseits musste es Bilanz ziehen über das Erbe der vorangegangenen Jahrzehnte (die Ergebnisse der historisch-kritischen Annäherungen, die Methode der Literatur- und Textkritik, die fast hexenjagdartigen Verzerrungen des Antimodernismus und die „Gefangenschaft“ der katholischen Bibelwissenschaft in einer Art „wissenschaftlichem Ghetto“). Dass das Konzil auf diesem Gebiet erfolgreich war, zeigt nichts besser, als die vielen Dynamiken, die von der Katechese und Predigtpraxis bis zu den nationalen Ausgaben der Heiligen Schrift, von den zentralen Dikasterien in Rom bis zu den nationalen Bibelkommissionen stattgefunden haben. Diese haben das Leben der katholischen Kirchengemeinschaft mindestens so kraftvoll geprägt, wie die oft stärker betonte liturgische oder kirchenstrukturelle und kirchenrechtliche Erneuerung.

In unserem Vortrag versuchen wir, die Äußerungen des Lehramtes nach dem Konzil zu untersuchen, wobei wir uns auf einen einzigen Aspekt: die biblische Hermeneutik fokussieren.

I. PÄPSTLICHE VERLAUTBARUNGEN

Der unvoreingenommene Beobachter mag verwirrt sein, wenn er feststellt, dass während von Leo XIII. bis Pius XII. jeder Papst selbständige Dokumente mit biblischem und exegetischem Inhalt vorlegte, in der Zeit nach dem Konzil dies alles andere als der Fall war. Obwohl es kleinere päpstliche Verlautbarungen (Reden, Botschaften etc.) gibt, die stark auf die Schriftauslegung ausgerichtet sind, begegnen wir keine Enzykliken, die speziell diesem Thema gewidmet sind. Der Grund dafür liegt einerseits in der erneuten Tätigkeit der Päpstlichen Bibelkommission, andererseits vielleicht auch darin, dass das „Dei Verbum“ den grundlegenden und umfassenden Rahmen gegeben hat, die etablierte katholische Lehre auf weltkirchlicher Ebene zutreffend zu orientieren.

1.1. EVANGELII NUNTIANDI

Das nachsynodale Apostolische Schreiben von Paul VI. kann auch als eine Art missiologisch-pastorale Weiterentwicklung der Theologie des II. Vatikanums betrachtet werden. Im EN 9, 11, 12 und vor allem in EN 15 finden wir eine Zusammenfassung des II. Kapitels vom *Dei Verbum*: Der Kirche wurde das Neue Testament anvertraut, die Lehre des Herrn und der Apostel (vgl. DV 7), das Wort des Lebens, der lebendige Weg des Heils (vgl. DV 8), die Botschaft des Reiches. Aufgabe der Kirche ist es, diese Offenbarung zu bewahren und – durch Lehre, authentische Auslegung und Verkündigung – den Menschen zugänglich zu machen (vgl. DV 9–10). Auf diese Weise liest Paul VI. die dogmatische Konstitution des Vatikanischen Konzils über die Offenbarung nicht einfach im Lichte der Evangelisierung neu, aber er reorganisiert sie auch auf spezifische, kreative und synthetische Weise, und verbindet den christozentrischen Aspekt mit der kerygmatischen Vision des typisch ekklesiologischen Denkens von Paul VI. Das ist die spezifische biblische Hermeneutik des EN: die spezifische Formulierung der Schriftauslegung, die sich in der (kulturell taktvollen) Evangelisierung verwirklicht.

Auch wenn wir hier nicht näher auf diese Problematik eingehen können, dürfen wir dennoch sagen, dass das Apostolische Schreiben von Paul VI. eine hervorragende und einzigartige Synthese der Theologie des *Dei Verbums* ist, eine Neuinterpretation im Schlüssel der Evangelisierung, die auch die hermeneutische Vision stark beeinflusst hat. Bis zur 12. Generalsynode der Bischöfe über das Wort Gottes (2008) war unserer Meinung nach dies das bedeutendste Dokument der DV-Rezeption seitens des Lehramtes.

1.2. FIDES ET RATIO

Die Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II. wird am häufigsten im Blick auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie untersucht, im Zusammenhang mit dem erkenntnistheoretischen Schwerpunkt der Fundamentaltheologie im großen Kontext der katholischen Theologie. Gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, dass diese Enzyklika im ersten Kapitel (Nr. 7–15) eine neue Lesart des ersten Kapitels des DV bietet. In der Offenbarungs- und Bibeltheologie wird der klassische Wahrheitsbegriff, der auch als rational oder intellektuell bezeichnet werden kann, bestätigt. Das bedeutet, dass die Art der Interpretation stärker an den objektiven Anspruch der Wissenschaft (des Glaubens) gebunden ist und sich gleichzeitig gegen Ideen richtet, die die Bibelinterpretation in einem spezifisch individualzentrierten oder subjektiven hermeneutischen Rahmen betrachten.

C. Theobald stellt treffend über die Enzyklika von Johannes Paul II. fest: „Der Schwerpunkt hat sich verschoben (...), seit dem Ende des 20. Jahrhunderts nimmt die Kirche die menschliche Situation nicht mehr so wahr, wie in den 1960er Jahren“. Mit anderen Worten: während es im DV hervorzuheben war, dass – in der Dynamik der göttlichen Offenbarungsfülle stehend – die Einheit des Glaubens und Verstehens zwi-

schen Mensch und Gott verwirklicht werden kann, ist dieses Problem (typisch für die neuzeitliche Offenbarungskritik) im Text der FR nicht mehr das Wichtigste. Im Brennpunkt steht der postmoderne Mensch, der der Vernunft nicht mehr traut. Deswegen wird es betont, dass er – gerade durch die Offenbarung – zur Erkenntnis der Kraft und Möglichkeiten der ihm eingepflanzten *ratio* zurückfinden kann. Dies ist ohne eine determinierte Schrifthermeneutik undenkbar, die den objektiven Wahrheitsanspruch der Offenbarung hervorhebt.

Mit der FR hat sich das päpstliche Lehramt (und damit die „offizielle“ Rezeption des Konzils) deutlich in Richtung einer um den (inhaltlichen) Wahrheitskern organisierten Betrachtung der Offenbarung bewegt. Dies brachte zwangsläufig eine Veränderung der hermeneutischen Basis mit sich, da auf diese Weise die Glaubensregel zu einem Grundprinzip der wissenschaftlichen Auslegung wurde, in dessen Zusammenhang wir mit Spannungen der theologisch orientierten Exegese mit den kritischen Wissenschaften rechnen sollen.

1.3. VERBUM DOMINI

Die 12. Generalsynode der Bischöfe über das Wort Gottes fand am 5.–26. 10. 2008 statt. Benedikt XVI. bestätigte und erläuterte in seinen Ansprachen die exegetischen Prinzipien von DV, die ihn auch bei der Vorbereitung seiner Trilogie über Jesus von Nazareth leiteten. Dies ist ein Zeichen dafür, dass die in DV empfohlenen Richtlinien zur Schriftauslegung als generelle Grundlage für eine authentische kirchliche Exegese dienen.

Die Schlussbotschaft der Bischofssynode stellte die Darlegung der korrekten Schriftauslegung auf der Grundlage von DV in einen inkarnatorischen Kontext, wodurch das Erbe des Konzils nicht nur rezipiert, sondern auch neu gelesen und ergänzt wurde.

Das nachsynodale Dokument von Benedikt XVI. ist sehr konsistent, da es die kirchlichen Einwände in Bezug auf die „säkularisierte Hermeneutik“ gründlich untersucht. Es stellt fest, dass eine Herangehensweise an die Bibel als an einen bloßen alten, antiken Text nicht zulässig ist. Auf diese Weise würde eine zweistufige Auslegung auftreten – im Sinne einer *duplex veritas* –, die der Theologie unakzeptabel ist. Zur richtigen Interpretation bedarf es einer „Glaubenshermeneutik“: „Das Fehlen einer Hermeneutik des Glaubens in Bezug auf die Schrift zeigt sich außerdem nicht nur in Form einer Abwesenheit, sondern an ihre Stelle tritt unvermeidlich eine andere Hermeneutik – eine positivistische, säkularisierte Hermeneutik, deren grundlegender Schlüssel die Überzeugung ist, daß das Göttliche sich in der Menschheitsgeschichte nicht zeigt“ (VD 35). Diese verweltlichte Vorgehensweise schadet dem Leben der Kirche und der Seelsorge. Unter Bezugnahme auf seine eigene Ansprache an der Synode stellt der Papst fest: „Wo die Exegese nicht Theologie ist, kann die Heilige Schrift nicht die Seele der Theologie sein und umgekehrt, wo die Theologie nicht wesentlich Auslegung der Schrift in der Kirche ist, hat die Theologie kein Fundament mehr“ (ebd.).

Wir können also sagen, dass die Synode und das VD die Lehre des DV erläuternd zusammenfasst, und versucht sie zu synthetisieren, und noch entschiedener die Sichtweise des Glaubens durchzusetzen, besser gesagt: es fordert die „Hermeneutik des Glaubens“. Es ist eine ernsthafte Frage, wie diese Worte richtig verstanden werden können. Wir können definitiv eine neue Art von Spannung spüren, die seitens der Theologie (des Lehramtes) gegen die wissenschaftliche Exegese entstanden ist.

2. DIE DOKUMENTE DER PÄPSTLICHEN BIBELKOMMISSION

Das Konzil hat zu einer Neuorganisation der PBK geführt. Diese Umstrukturierung war mit dem Jahre 1974 abgeschlossen. Von da an trifft sich die Vollversammlung der Kommission für eine Woche im Jahr, setzt ihre beratende Arbeit zu vorher festgelegten Themen fort und bereitet die Dokumente vor, mit denen sie periodisch Orientierungshilfe für die katholische Bibelwissenschaft gibt. Die Kommission befasst sich mehrere Jahre lang mit jeder thematischen Einheit. Die Hermeneutik als direkte Fragestellung, als spezifischer Untersuchungsfeld, wurde zweimal zum Schwerpunkt des gegebenen Themas: zunächst in Bezug auf die Christologie und dann – in Vorbereitung auf das 100. Jahrestag „Providentissimus Deus“ von Leo XIII – in der Untersuchung der Methoden der Exegese. Jede Phase führte zu einem Dokument, von denen einige im Folgenden behandelt werden.

2.1. BIBEL UND CHRISTOLOGIE (1984)

Die Veröffentlichung des Textes war die Premiere des neu geordneten Gremiums, da die Publikation der Ergebnisse der vorangegangenen Forschungsperiode zur Rolle der Frauen in der Kirche vom Heiligen Stuhl verboten wurde.

Identifiziert man die biblisch bedeutsamsten Aussagen des Schreibens, kann man feststellen, dass im Vergleich zum (antimodernistischen) Ansatz vor dem Konzil eine wirklich erstaunliche und grundlegende Wende stattgefunden hat. Einige Schlüsselpunkte sind hervorzuheben:

- Die Neuwertung der Geschichtlichkeit (im Gegensatz zum leicht irreführenden Anspruch der klassischen Artikulierung der traditionellen Lehre, vgl. Nr. 1.2.1.1), einschließlich einer neuen Art des Verstehens der Realität und Geschichtlichkeit der Auferstehung als Ereignis, die aufgrund ihrer eigenen Natur, empirisch nicht nachweisbar ist (Nr. 1.2.6.2);

- Die Formulierung von Vielfalt als Forderung sowohl in der Bibelkritik als auch in der biblischen (und damit theologischen) Christologie (Nr. 1.2.7.2);

- Ernstnehmen der jüdischen Bestimmung im Bereich der korrekten Forschung und Interpretation, ohne die die akute Gefahr besteht, die Rolle des Ersten Bundes zu unterschätzen (Nr. 1.2.7.3);

– Die Notwendigkeit einer exegetischen Fundierung theologischer Reflexion (Nr. 1.2.10).

Aus den vorstehenden Punkten wird deutlich, dass die neue Ära der historischen Jesusforschung, die nun einheitlich als *Third Quest* bezeichnet wird, nicht nur in den Vordergrund trat, sondern sich grundlegend auf die Methode der richtigen Interpretation auswirkte. Die jüdische Bestimmtheit von Jesus (und den Aposteln, Jüngern, Evangelisten) bietet einen grundlegenden hermeneutischen Rahmen für die korrekte Auslegung und Forschung des Neuen Testaments. Man könnte auch (philosophisch gesprochen) sagen, dass die hebräische Sprache und Kultur, das religiöse und gesellschaftliche Leben der Juden einen Verständnishorizont bilden, außerhalb dessen das Neue Testament falsch verstanden und ausgelegt wird.

Das ist auch deshalb eine bedeutsame Einsicht, weil sie uns eine Grundregel präsentiert, die in der Analyse literarischer Gattungen in Bezug auf die alttestamentlichen Schriften schon früh Bürgerrecht erlangte: die Geschichtlichkeit von biblischen Texten bedeutet, sowohl begrifflich als auch inhaltlich, etwas anderes als im (westlichen) öffentlichen Denken. Gleichzeitig muss diese Überzeugung gerade wegen seiner Einbettung und seines spezifisch jüdischen Rahmens auch auf das Neue Testament übertragen werden. Wir müssen es für eine mutige und noch immer nicht ausreichend reflektierte Aussage halten, dass das Dokument diese Einsicht sogar auf die Auferstehung ausdehnt, die aus Sicht des gesamten Neuen Testaments (und der christlichen Glaubensidentität) als Schlüsselereignis gilt: die Auferstehung ist real, wirklich, aber diese Realität kann nicht als empirisch beweisbar angesehen werden.

Daher entsteht die Erwartung, dass die theologische Reflexion über die schriftliche Form der Offenbarung niemals die Notwendigkeit einer Begründung durch wissenschaftliche Exegese ignorieren sollte. Vielleicht gibt es einige, die behaupten, das II. Vatikanische Konzil hätte dies schon deutlich gemacht, als es schrieb: „... sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ (DV 24). Es stellt sich bis heute immer wieder die ernsthafte Frage, wie (dogmatische) Theologie seinerseits immer enger und lebendiger mit einer Exegese verbunden werden kann, die versucht, den Anforderungen kritischer Wissenschaft gerecht zu werden, und wie die Theologie andererseits die Ergebnisse dieser Forschung konsequent und mit ausreichender Offenheit in sein inneres System integrieren kann.

2.2. DIE INTERPRETATION DER BIBEL IN DER KIRCHE (1993)

Im Vorwort des Dokuments, das im symbolischen Jahr 1993 (dem 100. Jahrestag von Providentissimus Deus) veröffentlicht wurde, erklärt Kardinal Joseph Ratzinger, damals Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre (und in dieser Funktion Präsident der Päpstlichen Bibelkommission), dass dieser Text einen fundierten Überblick der Wege und Methoden der katholischen Exegese bietet, und gleichzeitig die Wissen-

schaftler und alle Gläubigen über die Möglichkeiten und Grenzen der Schriftauslegung informiert.

Am Anfang des Dokumentes wird erklärt, worin das Ziel des Textes liegt: „Es geht (...) darum, die verschiedenen Aspekte der heutigen Situation in Bezug auf die Interpretation der Bibel ernsthaft zu bedenken, Kritik, Klagen und Erwartungen aufmerksam anzuhören und die durch die neuen Methoden und Zugänge eröffneten Möglichkeiten zu nützen. Schließlich soll die Orientierung, die dem Auftrag der Exegese in der katholischen Kirche am besten entspricht, genau bestimmt werden“ (Nr. B).

Aus unserer Sicht ist der II. Teil bedeutsam, der sich mit „hermeneutischen Fragen“ befasst, indem zunächst die philosophische Hermeneutik analysiert (II/A) und die so gewonnenen Ergebnisse dann auf die Exegese angewendet werden (II/B). Nach Aufzählung von Autoren und philosophischen Schulen stellt die Kommission fest: Es muss zugegeben werden, dass diese Überlegungen sich für die Exegese in mehr als einer Hinsicht als nützlich erwiesen haben (Nr. II/A/2). Einerseits ist die Hermeneutik als wissenschaftliche Grundlage unverzichtbar: Die Grundlagen ihrer Anwendung finden wir in der Bibel selbst, aber auch in der Geschichte der Exegese. Es kann eine große Hilfe leisten, die Absicht des Textes (und der menschlichen Autoren und Redaktoren) richtiger zu erfassen. Darüber hinaus können die von diesem philosophischen Ansatz aufgeworfenen Fragen und die dargelegten methodischen Aspekte auch als eine Art gesunde (und kirchliche akzeptable) Antwort auf den übertriebenen und manchmal sogar verabsolutierten historischen Positivismus (auf die ausschließliche Dominanz der historisch-kritischen Methode) angesehen werden.

Dennoch gebe es problematische Punkte und unzureichend ausgewogene Ansätze im Bereich der biblischen Hermeneutik. Denn wir können die Christusbotschaft nicht als rein menschliche Kommunikation, als Philosophie (wie etwa die existentialistische Lesart Rudolf Bultmanns) verstehen. Die göttliche Offenbarung als Wort und als Ereignis könne niemals vollständig objektiviert werden, da ihr Zentrum und ihre Vollständigkeit eine Person ist: Jesus Christus. Deshalb reiche es nicht aus, den gemeinten (uroriginalen) Sinn des Textes zu erforschen, denn wir müssen mit Hilfe der Theologie zu Gott selbst und zu seiner Offenbarungsabsicht, zur göttlichen Botschaft kommen. Deshalb sollten wir uns der Bibel als einem einzigartigen, unikalen, mit keinem anderen vergleichbaren hermeneutischen Untersuchungsgegenstand nähern.

Der III. Teil des Textes befasst sich mit den „charakteristischen Dimensionen der katholischen Interpretation“ auf der Grundlage der im Dokument genannten Prinzipien. Aus hermeneutischer Sicht ist eines der wichtigsten Merkmale die Kontinuität, das Denken im Ganzen des Traditionsprozesses, das zweifach ist: Es berücksichtigt einerseits die Kontinuität innerhalb der biblischen Tradition, und andererseits die Kontinuität, die im Laufe der Kirchengeschichte in der exegetischen Überlieferung entwickelt wurde. Diese beide bilden zusammen (und nicht unabhängig voneinander) den Rahmen, an den sich die aktuelle Deutung und Auslegung zu orientieren hat. Konkret

bedeutet dies für katholische Exegeten, dass sie den historischen Charakter der Schrift als Grundposition berücksichtigen müssen, aber nicht vergessen dürfen, dass sie das Wort Gottes auslegen und dabei bedenken sollen, dass die Heiligen Texte eine christologische Bedeutung haben und immer in eine lebendige Verbindung mit der Kirche (und deren Glauben) stehen (Nr. III/C/1). Dies sind die vier Eckpfeiler des hermeneutischen „Spielfeldes“, auf dem sich laut dieses Dokumentes eine authentische katholische Schriftauslegung verwirklichen lässt:

- innerhalb der biblischen Tradition: die Geschichtlichkeit und die Göttlichkeit des Wortes,
- innerhalb der kirchlichen Tradition: die Christologie und der lebendige Glaube der Kirche.

2.3. WEITERE DOKUMENTE

a) Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel (2001)

Die katholische Interpretation der Heiligen Schrift nimmt eine einzigartige Position ein. Denn die wissenschaftlichen Kriterien für die Exegese werden von einer Art objektivem und äußerem Zusammenhang aus gesetzt, der die Schrift in einer Weise betrachtet, die dem kategorisch formulierten Glaubensbekenntnis vorausgeht (mehr als in der Sicht der früheren Dokumente); aber es wird gleichzeitig eine Art nach dem Glaubensakt entstehende Interpretation erwartet, die unter der Autorität des kirchlichen Lehramtes steht.

Die christliche Auslegung der Schrift – basierend auf hermeneutischen Erwägungen – kann die Bibel nicht in gleicher Weise lesen wie die jüdische Exegetik (bzw. Tradition). „...eine rein jüdische Lesung der Bibel führt notwendigerweise mit sich, alle ihre Voraussetzungen zu übernehmen, d. h. die vollständige Übernahme dessen, was das Judentum ausmacht, vor allem die Geltung der rabbinischen Schriften und Überlieferungen, die den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn ausschließen“ (Nr. 22.) Dies ist eine neue Fragestellung, die insbesondere im Hinblick auf die Überlegungen der *Third Quest* noch mehr Probleme aufwerfen wird, und bei der eine gründliche und wirklich konsequente Untersuchung nicht vernachlässigt werden darf.

b) Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift (2014)

Das Dokument thematisiert gerade in Bezug auf das Problem der inspirierten Wahrheitsübertragung immer wieder Aspekte der Hermeneutik. Teilweise in Anlehnung an das von Benedikt XVI. promulgierte „*Verbum Domini*“ stellt es fest, dass diese beiden Konzepte (Inspiration und Wahrheit) den Schlüssel zum Verständnis der kirchlichen Lehre bilden (Nr. 1).

Bezüglich der Frage, welche Aspekte im Bereich der rechten Schriftauslegung gelten sollten, verweist der Text auf das Dokument von 1993 (Nr. 149). Gleichzeitig erkennt

er auch die Grenzen der genannten Prinzipien an. „Es geht nicht so sehr um eine endgültige und erschöpfende Untersuchung schwieriger Probleme im Text der Bibel, als vielmehr um das Aufzeigen einer Hermeneutik und die Anregung zu weiterem Nachdenken, im Dialog mit anderen Interpreten des heiligen Textes“ (Nr. 150). Es ist, als sei sich die Päpstliche Bibelkommission der Tatsache bewusst, dass hermeneutische Spannungen entstehen können – wie wir bereits beim vorangegangenen Dokument gesehen haben – zwischen den Grundprinzipien des Glaubens und der Kirche, bzw. der Exegese mit ihrem wissenschaftlichen Anspruch. Das ist der Status *quaestionis*, der auch mögliche Richtungen für die zukünftige Forschung aufzeigt.

3. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Es steht außer Frage, dass die Konstitution „*Dei Verbum*“ im Wesentlichen den nachkonziliaren Ansatz zur richtigen, kirchlich authentischen Schriftauslegung definierte. Aber wir können überhaupt nicht sagen, dass die letzten sechzig Jahre keine Veränderungen und Akzentverschiebungen gebracht haben. Unter diesen müssen wir Folgende hervorheben:

– Während wir bei Paul VI. einem existentiellen hermeneutischen Rahmen begegnen (deren Schlüsselbegriffe „Reich Gottes“ und „Heil“ sind), steht bei Johannes Paul II. und Benedikt XVI. die erkenntnistheoretisch akzentuierte Hermeneutik eindeutig im Mittelpunkt (mit „Wahrheit“ und „Realität“ als Schlüsselbegriffen). In der Suche nach dem Grund dafür müssen wir unbedingt das Aufkommen des postmodernen Denkens, den immer größer werdenden Widerstand gegen die objektive Wahrheit (oder mit anderen Worten: die Kondition des *pensiero debole*) berücksichtigen.

– Die konziliaren und unmittelbar nachkonziliaren Texte betrachteten die wissenschaftliche Exegese mit Optimismus. Das ist heute keineswegs der Fall. Spezifische Situationen (z.B. der Konflikt zwischen der Päpstlichen Bibelkommission und dem Lehramt um die Frage der Frauenämter) sowie zahlreiche neue wissenschaftliche Ergebnisse und Erkenntnisse (insbesondere aus dem Bereich der *Third Quest*) führten zu einer Art kirchlichem Misstrauen, das letztendlich die immer stärkere Betonung der Rolle des Lehramtes mit sich brachte.

Die beiden Bewegungen machten gemeinsam deutlich, dass in mehr als einem Fall echte Spannungen zwischen der Hermeneutik des Glaubens und der wissenschaftlichen Interpretation der heiligen Texte entstehen konnten, auf die die Verlautbarungen des Lehramtes auf ihre Weise reagierten. Wir sind der Meinung, dass es in diesem Umfeld eine große Herausforderung liegt: wir dürfen nicht in die Situation vor dem Konzil zurückkehren, in dem Kontext sich der akute Konflikt zwischen Schriftwissenschaft und offizieller kirchlicher Lehre entfaltete. Mit anderen Worten: Obwohl sich die Konditionen und Gegebenheiten geändert haben, können bestimmte Grundtendenzen immer noch in gleicher Weise nachwirken. Die Lösung hierfür kann kein rein

Hierarchisches oder Autoritätsmechanisches sein. „Es ist daher unbedingt notwendig, den Hinweisen der dogmatischen Konstitution Dei Verbum in diesem Zusammenhang wieder mehr Aufmerksamkeit zu schenken.“ (VD 35) Aus den oben genannten Gründen gewinnt diese Idee des Apostolischen Schreibens nach der 12. Bischofssynode noch größere Bedeutung.

BIBLIOGRAPHIE

KIRCHLICHE VERLAUTBARUNGEN:

- II. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum (18. November 1965), https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/Bilder/Was_wir_bieten/Bibel/DEL_VERBUM.pdf (2023.01.09.).
- PAUL VI.: *Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute* (8. Dezember 1975) (VdAS 2), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1975 [=EN].
- JOHANNES PAUL II.: *Enzyklika Fides et ratio von Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft* (14. September 1998) (VdAS 135), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1998 [=FR].
- BENEDIKT XVI.: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche* (30. September 2010) (VdAS 187), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2010 [=VD].
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein* (Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von P.-G. Müller, einem Kommentar von J. Fitzmeyer und einem Geleitwort von Kardinal J. Ratzinger) (1984), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission* (23. April 1993) (VdAS 115), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1996.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001) (VdAS 152), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten* (22. Februar 2014) (VdAS 196), Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 2014.

FACHLITERATUR:

- Aparicio Valls, Carmen–Pié-Ninot, Salvador (Hrsg.): *Commento alla Verbum Domini*, Roma: Gregorian and Biblical Press, 2012.
- Brown, Raymond E.–Collins, T. A., 72. *Egyházi megnyilatkozások*. In Brown, Raymond E.–Fitzmyer, Joseph A.–Murphy, Roland E. (Hrsg.): *Jeromos Bibliakommentár, vol. III*. Biblikus tanulmányok, Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 237–249.

- Schelkens, Karim, *Catholic theology of revelation on the eve of Vatican II. A redaction history of the schema De fontibus revelationis (1960–1962)*, Leiden–Boston: Brill, 2010; ch. IV.1: *A Roman Controversy*, 111–132.
- Theobald, Christoph: *La réception du concile Vatican II, vol. I: Accéder à la source*, Paris: Cerf, 2009.
- Török, Csaba: *A bibliai hermeneutika kérdései a II. Vatikáni zsinat utáni egyházi megnyilatkozásokban*. In Wischmeyer, Oda–Benyik, György (szerk.): *Bibliai hermeneutikák Órigenésztől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 1063–1078.

György BENYIK

**INTERVIEW MIT DEM GNILKA-PREISTRÄGER DES JAHRES 2023,
HERRN PROFESSOR DR. IMRE KOCSIS**

Wo haben Sie Ihren priesterlichen Dienst begonnen und welche Erinnerungen haben Sie an diese Zeit?

Ich wurde am 29.06.1983 zum Priester geweiht. Wegen weiter unten zu entfaltenden Gründen begann ich meine Pastoralarbeit als Kaplan erst im Jahre 1984, an der Hauptpfarre in Kecskemét. Da ich den größeren Teil meiner Theologiestudien im Ausland, in Rom absolviert hatte und da dort eher die Theorie im Vordergrund stand, war ich in der Pastoralpraxis unerfahren. Zum Glück arbeitete ich mit phantastischen Kollegen: mein Pfarrer, Izidor Marosi, der Weihbischof von Vác empfing und begleitete mich mit großem Wohlwollen, und auch meine Kaplankollegen waren emphatisch és hilfsbereit. Den tiefsten Eindruck hinterließen in mir die Jugendreligionsstunden, da ich mich nur in diesen drei Kecskemét-Jahren mit Kindern ernster befassen konnte. Ich würde nicht behaupten, daß ich dadurch ein fachkundiger Religionspädagoge wurde, aber ich tat mein Bestes.

Wo haben Sie Ihr Theologiestudium begonnen, und wer waren die Professoren in Ungarn, die Ihre intellektuellen Einstellung bestimmt haben?

Nach zwei Jahren Pflichtmilitärdienst in der „Sozialistischen Volksarmee“ begann ich im Jahre 1977 meine Theologiestudien in Budapest an der sog. Römisch-katholischen Theologischen Akademie. In den vier Jahrzehnten des kommunistischen Regimes war diese Akademie nämlich keiner der staatlichen Universitäten angegliedert: sie war eine eigenständige theologische Hochschule, wo man aber auch die Doktorwürde erlangen konnte. Die biblischen Wissenschaften waren mir immer schon die wichtigsten, obwohl ich mich von anderen Disziplinen genauso angezogen fühlte, wie z. B. von der Patrologie und der Kirchengeschichte. Meine beiden Bibelwissenschaftsprofessoren waren sehr verschiedene Charaktere: der Alttestamentler Prof. Huba Rózsa hat uns den Stoff sehr präzise und geordnet präsentiert, und uns vor sehr harte Prüfungen gestellt; der Neutestamentler Prof. Béla Tarjányi hat seine Vorlesungen eher in lockerer Form gehalten, und wir hatten da mehr Möglichkeiten zum Dialog, ja zur Diskussion.

Wann sind Sie ins Institut Germanicum et Hungaricum in Rom gekommen, und was haben Sie an Neuem dort erfahren?

Im Juni des Jahres 1979 war ich gerade mit meinen Prüfungen fertig, als mir der Bischof von Vác, József Bánk zu meiner größten Überraschung mitteilte, daß ich nach Rom geschickt werde ins Collegium Germanicum et Hungaricum. Ich wußte kaum etwas vom Germanicum, da seit dem Jahre 1950 die kommunistische Regierung nur schon geweihte Priester dorthin schicken ließ, aber keine Theologiestudenten. Den Angebot habe ich natürlich angenommen, und Ende August machten wir uns mit Herrn László Vértessaljai, dem späteren Jesuitenpater, damals Priester der Erzdiözese Esztergom auf den Weg nach Rom. Meine erste italienische Erfahrung war die der Arbeitseinstellung (*sciopero*), demzufolge war unser Zug mit zwölf Stunden Verspätung in Rom eingetroffen. Vom Bahnhof fanden wir nur mit größter Mühe und mit Hilfe eines Taxifahrers zum Germanicum, wo wir sehr freundlich aufgenommen wurden. Sprachlich anzukommen war aber nicht ganz leicht: im Germanicum sprach man Deutsch, in der Stadt Italienisch, und obwohl ich in Ungarn Deutsch schon gelernt hatte, war mein Italienisch sehr spärlich. Das Germanicum organisierte uns einen Intensivsprachkurs in Italienisch, wo mir die wichtigsten grammatikalischen Regeln klar wurden, aber den Vorlesungen an der Gregoriana konnte ich anfangs nur schwer folgen. Meine Vorsteher und Seminaristenkollegen waren aber zum Glück sehr hilfreich: im ersten Semester sprach ich im Germanicum der Sprachübung halber eher Italiensich, was alle dort mit Bereitschaft hingenommen haben. Mein Deutsch festigte sich nur später, hauptsächlich in meinem dritten-vierten Romsemester. Im Germanicum war für mich auch das bunte Gemisch der Nationen neu, da es dort Deutsche, Österreicher, Schweizer, Holländer, Luxemburger, Schweden, Kroaten und Slowenen zusammen wohnten. Ungarn waren anfangs nur wir zwei, später gesellten sich aber schon Geweihte ungarische Priester aus Siebenbürgen zu uns; mit ihnen zusammen bildeten wir nun eine feste kleine ungarische Gemeinschaft. In den früheren Jahren hatten einige ungarische Priester aus Siebenbürgen, ja sogar aus dem zum Teil von Ungarn bewohnten serbischen Wojwodina im Germanicum studiert (z. B. György Jakubinyi em. Erzbischof von Gyulafehérvár/Alba Julia), aber gerade in dem Moment, wo wir zwei in Rom eingetroffen waren, wohnte im Germanicum kein einziger Ungar. Ganz auf uns gelassen waren wir aber doch nicht, denn ungarische Jesuitenpatres hielten sich im Hause auf, und wir konnten auch das Päpstliche Ungarische Institut besuchen. Ich versuchte mit allen Nationen im Germanicum eine gute Beziehung einzugehen, und mit einigen von den Kollegen entstanden tatsächlich bis heute bestehende Freundschaften. Während meiner Studienzeit im Germanicum waren viele berühmte Theologen und Bibelwissenschaftler (Josef Ratzinger, Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar) zu Besuch dort, so daß ich mir ihre Vorlesungen anhören und einige von ihnen sogar (Heinz Schürmann, Rudolf Schnackenburg) persönlich kennenlernen konnte.

Wer waren Ihre Professoren an der Gregoriana und auf welche Innovationen wurden Sie dort aufmerksam?

Als ersten nenne ich den ungarischen Professor Zoltán Alszeghy, der in Dogmatik, genauer gesagt in der theologischen Anthropologie Vorlesungen hielt und zu den bekanntesten Professoren der Gregoriana zählte. Er war es, der uns gleich nach unserer Ankunft in Rom seine Hilfe angeboten hatte; seine intellektuelle, ja geistig sogar geistliche Unterstützung genoss ich während meines ganzen Romaufenthaltes. Neben Professor Alszeghy müssen die Fundamentaltheologen Gerard O'Collins und René Latourelle, sowie der Dogmatiker Juan Alfaro genannt werden. Nicht zu vergessen ist, daß im Jahre 1982 auch der heutige Präfekt der Glaubenskongregation, Luis Francisco Ladaria Ferrer seine Lehrlaufbahn an der Gregoriana begonnen hatte. In diesen Jahren war deutlich zu spüren, daß die Wegweisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in die akademische Theologie umgesetzt werden wollten; die vorher genannten Professoren waren dem Konzil voll verpflichtet, aber es gab in dieser Hinsicht auch zurückhaltendere Professoren und Studenten.

Was war Ihr Lizenziatsthema, wer war der Betreuer ihrer Arbeit?

Der Titel meiner Lizenziatsarbeit laute: „Der auferstandene Christus ‚lebendigmachender Geist‘ (1Kor 15,45b). Die Bedeutung des Ausdrucks in seinem Kontext und in der paulinischer Theologie“. Ugo Vanni betreute meine Arbeit: er las an der Gregoriana über die paulinischen Briefe, am Päpstlichen Bibelinstitut über die Apokalypse. Meine Doktorarbeit reichte ich im Jahre 1986 in Ungarn ein, mit dem Titel „Christus als ‚Pneuma‘ in der paulinischen Lehre“; es war eigentlich die Fortführung und Vertiefung meiner Lizenziatsarbeit.

Welchen neuen Professoren sind Sie am Bibelinstitut begegnet, und welchen Eindruck machten sie auf Sie?

Nachdem ich im Jahre 1984 an der Gregoria die theologischen Lizenziat erworben hatte, kam ich nach Ungarn zurück, und begann meine am Anfang schon erwähnte Kaplanszeit in Kecskemét. Als mein dortiger Pfarrer, Herr Weihbischof Izidor Marosi zum Diözesanbischof von Vác ernannt wurde, hat er mir angeboten, wieder nach Rom zu fahren und am Bibelinstitut das Fachlizenziat zu machen. Das Bibelinstitut war mir nicht ganz unbekannt, da ich in meinen früheren Romjahren ein paar Kurse dort belegt habe. In den jetzt noch hinzukommenden zwei Jahren lernte ich dort die „großen Alten“ kennen: Luis Alonso Schökel, Maurice Gilbert, Ignace de la Potterie und Albert Vanhoye, der später Kardinal wurde; und in dieser Zeit begannen dort ihre Unterrichtstätigkeit paar neue Professoren, Pietro Bovati, Jean Louis Ska und Jean-Noël

Aletti, die später zu bestimmenden Persönlichkeiten des Bibelinstitutes wurden. Ich besuchte die Vorlesungen von ihnen allen sehr gern, aber die größte Wirkung auf mich übte Albert Vanhoye aus, der kein dynamischer Rhetor war, aber aus seinem besonnenen und präzisen Analysen habe ich sehr viel lernen können.

Wer war Ihr Themenleiter am Bibelinstitut, und was hat Sie zu dieser Ihrer Themenwahl geführt?

Auch im Bibelinstitut blieb ich Herrn Professor Ugo Vanni treu. In meiner Fachlizenzarbeit untersuchte ich die der Apokalyptik nahe stehenden Texte des ersten Korintherbriefes mit dem Titel: *La fine della morte nel rinnovamento escatologico*. Il senso de 1Cor 15,26.54–55 alla luce della letteratura apocalittica.

Sie haben in Ungarn dann an mehreren theologischen Hochschulen auf dem Lande unterrichtet (Eger, Vác), und in einigen hatten Sie auch eine Führungsposition inne. Worüber würden Sie von Ihren dortigen Erfahrungen sprechen?

Im Priesterseminar von Eger verbrachte ich zehn Jahre, von 1989 bis 1999. Ich las sowohl Altes, als auch Neues Testament. Am Anfang hatte ich kleinere Probleme, da mein Vorgänger im Vergleich zu mir viel weniger von der modernen historisch-kritischen Bibelwissenschaft angetan war, und meine neueren Ansichten brachten einige Studenten durcheinander. Ich mußte mir darüber klar werden: meinerseits sollten die einzelnen Themen mit mehr Sensibilität und aufmerksamer behandelt werden. Das bedeutete nicht, daß ich mich von meinen früheren Prinzipien verabschiedete, aber ich präsentierte das von mir Gesagte umsichtiger. Nach ein paar Jahren lösten sich dann die anfänglichen Studentenängste, und die Studierenden wurden der Bibel und der Bibelwissenschaft gegenüber immer offener. Nach zehn Jahren in Eger rief mich mein damaliger Vácer Bischof, Ferenc Keszthelyi in seine Residenzstadt zurück, um dort Rektor des neu eingerichteten propedeutischen Priesterseminars zu werden. Das war eine neue Herausforderung für mich, denn als Vorsteher eines Priesterseminars mußte ich persönlichere Kontakte zu den Seminaristen knüpfen, als in der Rolle des Bibelwissenschaftsprofessors in Eger. Noch dazu wohnten in diesem Institut Seminaristen im Vorbereitungsjahr, ich mußte ihnen also in der Klärung ihrer Berufung beiseite stehen, sie in ihrer Berufung stärken, ihre Fragen klären etc. Obwohl ich neben dieser meiner Arbeit auch kontinuierlich biblische Vorlesungen hielt (im Priesterseminar und an der Apor Vilmos Katholischen Hochschule für Katecheten und Religionslehrer), waren diese Vácer Jahre wissenschaftlich gesehen nicht besonders ertragreich. Aber ich versuchte mich doch in jedem Jahr durch ein paar Publikationen auf dem laufenden zu halten.

Seit wann lehren Sie an der Pázmány-Péter-Universität in Budapest, und welche Aufgaben wurden Ihnen dort zuteil?

Im Jahre 1995 wurde ich Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Pázmány Péter Katholischen Universität in Budapest. Ich wurde von Zeit zu Zeit, also nicht in jedem Semester beauftragt, einzelne Vorlesungen über biblische Themen zu halten. Im Fernstudium war meine Unterrichtstätigkeit kontinuierlicher, da wegen der damals hohen Zahl der dort Studierenden meine „äußere“ Hilfe benötigt wurde (heute ist die Zahl dieser Studienrichtung leider sehr gesunken). Im Jahre 2010 wurde ich mit dem Griechischunterricht an der Uni beauftragt, und seit 2012, als Prof. Béla Tarjányi emeritiert wurde, leite ich den Lehrstuhl für neutestamentliche Wissenschaft. Ich lese jetzt Einleitung, Exegese, und halte Kurse für PhD-Studenten.

Auch Ihre schriftstellerische Tätigkeit ist sehr umfangreich: 10 Bücher, mehr als 100 Veröffentlichungen auf Ungarisch, Deutsch, Italienisch, und zahlreiche Übersetzungen. Was sind Ihre Lieblingsthemen, und auf welches Ihrer Bücher sind Sie besonders stolz?

Meine Lieblingsthemen sind: die Theologie des Paulus, besonders seine Christologie und Pneumatologie; das Evangelium des Lukas und das lukianische Doppelwerk; die Bergpredigt. Die Geschichte der Umwelt des Neuen Testaments interessiert mich auch sehr, aber darin konnte ich mich noch nicht genug vertiefen. Am stolzesten bin ich auf mein zusammenfassendes Buch „Einführung in das Neue Testament“ (2019).

Welche Erfahrungen haben Sie mit der Entwicklung der ungarischen Bibelübersetzungen im letzten halben Jahrhundert gemacht, und welche Mängel sehen Sie auf diesem Gebiet?

Ich habe an mehreren ungarischen Bibelübersetzungen, bzw. Bibelausgaben mitarbeiten können, in verschiedenen Rollen. Ich nahm mit der Übersetzung einiger neutestamentlichen Bücher (Johannesevangelium, Paulusbriefe) an der Vorbereitung des Káldi-Neovulgata-Projektes der Katholischen Hieronymus Bibelgesellschaft teil. Dann wurde ich beauftragt, bei der Bibelübersetzung des Vereins des Heiligen Stefanus die Einführungen zu den einzelnen neutestamentlichen Bücher stark zu überarbeiten. Diese beiden Bibelübersetzungen waren früher in Teamarbeit entstanden, was viel Gutes mit sich brachte, aber meiner Meinung nach ergaben sich auch Probleme daraus, daß die Übersetzungsprinzipien entweder nicht klar genug formuliert oder zumindest nicht konsequent genug durchgesetzt worden waren. Später war ich noch offiziell beauftragter Lektor der neuen Übersetzung des Neuen Testaments durch den Benediktinerpater T. László Simon: diese Arbeit ist verständlicherweise sehr kohärent, aber in vieler Hinsicht erstaunlich neuartig (z. B. sind die Bücher nicht in kleinere Erzähleinheiten aufgeteilt). Die Zahl der erschienenen Bücher im Thema Bibelwissenschaft ist in den

letzten Jahrzehnten erfreulich gestiegen, z. B. auch durch die Veröffentlichungen der Internationalen Szegeder Bibelkonferenz. Mir fehlen aber solche leicht leserliche katholische Bibelkommentare, Kommentarreihen, die wissenschaftlich fundiert sind, aber sich nicht in den Details des Fachdisziplins verlieren. Zu den Evangelien liegen solche Bände schon vor – ich selbst habe über das Lukasevangelium einen geschrieben –, aber bei den anderen neutestamentlichen Büchern muß noch viel getan werden.

Was sind Ihre Pläne für die Zukunft?

Gerade vor kurzer Zeit beendete ich eine detaillierte Studie der Christushymnen im Neuen Testament. Fürs nächste mache ich mir Gedanken über Kommentare zu einigen neutestamentlichen Büchern (Paulus oder katholische Briefe), und über einen biblisch-theologischen Überblick des Themas Barmherzigkeit.

BIBLIOGRAPHIE VON IMRE KOCSIS

EIGENSTÄNDIGE BÄNDE

- Lukács evangéliuma* [Lukasevangelium], Szent István Társulat, Budapest 1995 (Újabb kiadás a Szent István Bibliakommentárok sorozatban; Budapest 2007), 530 Seiten.
- A hegyi beszéd* [Bergpredigt], Jel Kiadó, Budapest 1998 (²2005), 204 Seiten.
- „Isten elküldte Fiának Lelkét”. *A Szentlélek Pál apostol tanításában* [„Gott sandte den Geist seines Sohnes“. Der Heilige Geist in der Lehre des Apostels Paulus], Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2004, 176 Seiten.
- Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I* [Einführung in die Zeitgeschichte und Literatur des Neuen Testaments I], Szent István Társulat, Budapest 2010, 310 Seiten.
- Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II* [Einführung in die Zeitgeschichte und Literatur des Neuen Testaments II], Szent István Társulat, Budapest 2011, 274 Seiten.
- Az üdvösség ígéje. Újszövetségi tanulmányok* [Das Wort des Heils. Studien zum Neuen Testament], Szent István Társulat, Budapest 2013, 239 Seiten.
- Újszövetségi Exegézis* [Exegese des Neuen Testaments], Szent István Társulat, Budapest 2015, 165 Seiten.
- Az újszövetségi exegézis alapelvei és gyakorlata* [Prinzipien und Praxis der neutestamentlichen Exegese], Szent István Társulat 2016, 115 Seiten.
- Szolgálatok és szolgálattelvők az Újszövetségben* [Dienste und Dienende im Neuen Testament], Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2018, 126 Seiten.
- Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom* [Einführung in die Bücher des Neuen Testaments. Zeitgeschichte und Literatur], Szent István Társulat 2019, 663 Seiten.

BUCHBEARBEITUNG

- Az Eucharisztia a Szentírásban* [Die Eucharistie in der Heiligen Schrift]. *Biblikus tanulmányok az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való készület jegyében*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2018, 256 Seiten.

STUDIEN IN SAMMELBÄNDEN

A Lukács-evangélium szenvedéstörténete [Die Leidensgeschichte des Lukasevangeliums] in: Apokalipszis – A föltámadás (Biblikus Konferencia 1991–1992; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 1993, 91–94.

Pál apostol egyházképe a Korintusi levelek alapján [Das Kirchenbild des Apostels Paulus anhand der Korintherbriefe] in: Az Apostolok Cselekedetei – Szent Pál levelei a Korintusiakhoz (Biblikus Konferencia 1993–1994; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 1995, 109–120.

„Isten titokzatos, elrejtett bölcsességét hirdetjük” [„Wir verkünden Gottes geheimnisvolle, verborgene Weisheit“] in: Mivégett vagyunk. Emlékkönyv Bolberitz Pál hatvanadik születésnapjára (szerk. Török J.), Ecclesia, Budapest 2001, 227–239.

„Testetek a Szentlélek temploma”. *A test keresztény értékelése az 1Kor 6,12–20 szerint* [„Euer Körper ist das Tempel des Heiligen Geistes.“ Die christliche Bewertung des Körpers nach 1Kor 6,12–20] in: „Mindent az Evangéliumért”. Gyürki László 70. születésnapjára (szerk. Fancsali Andrásné), Körmend 2002, 199–210.

Az Eucharisztia értelmezése a Korintusiaknak írt első levélben [Interpretation der Eucharistie im ersten Brief an die Korinther] in: Az Ige szolgálatában. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése (szerk. Rózsa H.), SZIT, Budapest 2003, 115–138.

Egyetemes és szolgálati papság az apostoli levelekben [Allgemeines und Amtspriestertum in den Apostolischen Briefen] in: Emlékkönyv a 300 éve alapított Egri Hittudományi Főiskola jubileuma alkalmából (szerk. Dolhai L.), Eger 2004, 31–47.

Az „új szövetség” az Újszövetségben. A Jer 31,31–34 hatástörténete [Der „neue Bund“ im Neuen Testament. Die Wirkungsgeschichte von Jer 31,31–34] in: „Akik igazságra oktattak sokakat...” A 65 éves Rózsa Huba köszöntése (szerk. Fodor Gy. és Tarjányi B.), SZIT, Budapest 2005, 169–190.

A történeti-kritikai módszer [Die historisch-kritische Methode] in: A Biblia értelmezése (Nemzetközi Biblikus Konferencia 2004; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2005, 117–129.

A Szentlélek János evangéliumában [Der Heilige Geist im Johannesevangelium] in: Látó szívvel. Lukács Lászlónak (szerk. Bende J.), Vigilia, Budapest 2006, 328–336.

Az utolsó vacsora és a páli hagyomány [Das Abendmahl und die paulinische Tradition] in: Szenvédéstörténet (Nemzetközi Biblikus Konferencia 2005; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2006, 79–90.

A történelem értelmezése a Jelenések könyvében [Die Interpretation der Geschichte im Buch der Offenbarung] in: Porta patet. A 60 éves Török József köszöntése (szerk. Perendy L.), SZIT, Budapest 2007, 90–102.

Kosztolányi István [István Kosztolányi] in: Istenkereső tudósok (szerk. Kránitz M.), Vigilia, Budapest 2007, 155–160.

- „Mindennél magasztosabb út”. *A szeretet és a karizmák kapcsolata a szeretethimnusz (1Kor 13) fényében* [„Höhere Gnadengaben“ Die Beziehung zwischen Liebe und Charismen im Lichte des Liebeshymnus (1Kor 13)] in: *Rationale obsequium. A hatvanéves Rokay Zoltán köszöntése* (szerk. Szotyori-Nagy Á.), Budapest 2008, 229–243.
- Péter alakja és szolgálata az Újszövetség tanúságtételében* [Die Gestalt und der Dienst des Petrus im Zeugnis des Neuen Testaments] in: *A Péteri szolgálat a 2. évezred küszöbén* (szerk. Lukács L.), Vigilia, Budapest 2008, 6–45.
- Az Úr imádsága. Exegetikai megfontolások a Miatyánk két változatához* [Das Gebet des Herrn. Exegetische Überlegungen zu zwei Versionen des Vaterunsers] (*Mt 6,9–13; Lk 11,2–4*) in: *Út, Igazság, Élet. Biblikus tanulmányok* (szerk. Tarjányi B.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2009, 97–110.
- Jézus üdvözítő műve Lukács irataiban* [Das Erlöserbde Werk Jesu in den Schriften des Lukas] in: *Jézus a mi Üdvözítőnk. Konferenciakötet a megváltás művéről* (szerk. Kránitz M. és Puskás A.), SZIT, Budapest 2010, 55–72.
- A hit, a remény és a szeretet Pál apostol leveleiben* [Glaube, Hoffnung und Liebe in den Briefen des Apostels Paulus] in: *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése* (szerk. Simon T. L.), Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma 2011, 189–200.
- Két oszlopa igazságnak. Szent Péter és Szent Pál apostolok kapcsolata az Újszövetség tanúságtételében* [Zwei Säulen der Wahrheit. Die Beziehung zwischen den Aposteln Petrus und Paulus im Zeugnis des Neuen Testaments] in: *Minden kegyelem. A 65 éves Jakubinyi György köszöntése* (szerk. Marton J.; Oláh Z.), SZIT/Verbum, Budapest-Kolozsvár 2011, 79–87.
- Szóma pszükhikon – szóma pneumatikon. A földi test és a feltámadt test ellentéte az 1Kor 15,44-ben* [Soma psychikon – soma pneumatikon. Der Kontrast zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Körper in 1Kor 15,44] in: *„Testben élünk”* (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2011, 119–127.
- Az Eucharisztia és az Egyház titka a páli levelekben* [Das Geheimnis der Eucharistie und der Kirche in den Paulusbriefen] In: *Az élet kenyere: Az Eucharisztia ünneplése és teológiája* (szerk. Puskás A.), Budapest 2012, 26–38.
- „*A világ bölcsessége – Isten bölcsessége*” [„Die Weisheit der Welt – die Weisheit Gottes“] (*1Kor 1,25–2,16*), In: *Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat* (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2012, 153–166.
- „*Jaj nekem, ha nem hirdetem az evangéliumot!*”. *Pál apostol szolgálata az 1Kor 9 alapján* [„Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige!“ Der Dienst des Apostels Paulus aufgrund von 1Kor 9] in: *Apparatus Biblicus. Tanulmányok a 70 éves Schmatovich János tiszteletére* (szerk. Lukácsi Z.; Martos L. B.), Győr 2012, 115–126.

- Gazdagokról szóló példabeszédek Lukács evangéliumában* [Gleichnisse über die Reichen im Lukasevangelium] in: Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából (szerk. Balog M.; Kókai-Nagy V.), Debrecen 2013, 107–118.
- Hit és ész Pál apostol leveleiben* [Glaube und Vernunft in den Briefen des Apostels Paulus] in: Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések (szerk. Bakos G.; Sárkány P.; Szeiler Zs.), L'Harmattan, Budapest 2013, 53–72.
- Kívánság, belső meghasonlottság és a megváltást követő megújult élet: Róm 7,7–8,17* [Verlangen, innere Gespaltenheit und neues, erlöstes Leben: Röm 7,7–8,17] in: Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (szerk. Puskás A.; Perendy L.), SZIT, Budapest 2013, 89–107.
- Ókori nem-keresztény megnyilatkozások Jézusról* [Nichtchristliche Aussagen über Jesus aus dem Altertum] in: Jézustól Krisztusig (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2013, 155–167.
- Szentírás-értelmezés a „Dei Verbum” tanításában és a zsinat utáni magiszteriumi megnyilatkozásokban* [Interpretation der Heiligen Schrift in der Lehre von „Dei Verbum“ und in den lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Konzil] in: A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára (szerk. Puskás Attila, Perendy László), SZIT, Budapest 2013, 128–140.
- Armut und Reichtum im Lukasevangelium* in: The Bible and Economics (International Biblical Conference XXV.) (ed. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2014, 179–189.
- Apostoli szenvedés Szent Pál leveleiben* [Apostolisches Leiden in den Briefen des Heiligen Paulus] in: A szenvedő ember Isten színe előtt (szerk. Puskás A., Perendy L.), SZIT, Budapest 2014, 95–115.
- „A nap ne nyugodjék le haragotok fölött” (Ef 4,26). A harag, mint bűnös megnyilvánulás a Biblia tanúságtétele szerint* [„Die Sonne soll über eurem Zorn nicht untergehen“ (Eph 4,26). Die Wut als sündige Manifestation nach dem Zeugnis der Bibel] in: A hét főbűn. Teológiai tanulmányok (szerk. Puskás A., Perendy L., Hoványi M.), SZIT, Budapest 2016, 132–142.
- „Boldogok vagytok ti szegények” (Lk 6,20) – „Boldogok a lélekben szegények” (Mt 5,3): Megfontolások a Lukács- és a Máté- evangélium boldogmondásaihoz* [„Selig seid ihr, die ihr arm seid“ (Lk 6,20) – „Selig sind die Armen im Geiste“ (Mt 5,3)] in: „Kincseiből régít és újat”. Ünnepi kötet Gaál Endre 70. születésnapjára (szerk. Frankó T.), Esztergom 2016, 39–48.
- Der auferstandene Christus als Vermittler und Spender des Lebens in 1 Kor 15* in: Bogu – gospodaru i ljubitelju zivota (Mudr 11,26): Zbornik u cast prof. Dr. Sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine zivota (szerk. Lujić, Božo; Tepert, Darko), Krscanska Sadasnjost, Zagreb 2016, 229–242.

- A tengeri és a szárazföldi vadállat a Jelenések könyvében (Jel 13)* [Das wilde Meeres- und Landtier im Buch der Offenbarung (Apok 13)] in: Gyűlölet és kiengesztelődés a Bibliában (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2016, 105–113.
- Igazságosság és irgalmasság Máté evangéliumában* [Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Matthäusevangelium] in: Igazságosság és irgalmasság: Teológiai tanulmányok (szerk. Puskás, A.; Perendy, L.; Hoványi M.), Szent István Társulat, Budapest 2017, 19–31.
- A „hellenisták” és a „héberék”. Konfliktusmegoldás az ősegyházban az ApCsel 6, 1–6 szerint* [Die „Hellenisten“ und die „Hebräer“. Konfliktlösung in der frühen Kirche nach Apostelgeschichte 6,1–6] in: Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2017, 169–176.
- A karizmák a Róm 12,3–8-ban* [Die Charismen in Röm 12,3–8] in: Ars longa vita brevis. A hetvenéves Rokay Zoltán köszöntése (szerk. Vincze K.), Szent István Társulat, Budapest 2017, 87–96.
- A Bárány-Krisztus dicsőítése a Jel 5,9–14-ben* [Die Verherrlichung Christi, des Lammes in Offenbarung 5,9–14] in: Lángolt a szívünk... (Lk 24,32). A hetvenéves Takács Gyula köszöntése (szerk. Kuminetz G.), Szent István Társulat, Budapest 2017, 79–94.
- A hegyi beszéd boldogmondásai és antitezisei mint a keresztyén élet alappillérei* [Die Seligpreisungen und Antithesen der Bergpredigt als Grundpfeiler des christlichen Lebens] in: „Új bort új tömlőbe!“. A hegyi beszéd és a morálteológia (szerk. Papp M.; Vida M.), L'Harmattan Kiadó, Budapest 2018, 9–32.
- Die Charismen in Röm 12,3–6*, in: Interpretation of the Letter to the Romans in orthodox theology, during the renaissance, during the reformation period and in today's biblical studie (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2018, 125–134.
- „Selig, ihr Armen“ (Lk 6,20) – „Selig die Armen im Geist“ (Mt 5,3). Erwägungen zu den Seligpreisungen im Lukasevangelium und im Mättheusevangelium*, in: Znat ce da prorok bijase medu njima! (Ez 33,33): Zbornik u cast prof. dr. sc. Bože Lujica, OFM, povodom 70. godine zivota (szerk. Kljajić S.; Cifrak M.), Krscanska Sadasnost, Zagreb 2018, 297–306.
- Krisztushoz, Isten képmásához hasonlónak formálódni. A képmás-teológia a páli levelekben* [Dem Christus, dem Ebenbild Gottes ähnlich werden. Die Eikon-Theologie in den Paulusbriefen] in: Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok (szerk. Puskás A.; Perendy, L.), Szent István Társulat, Budapest 2019, 40–53.
- Die Diakonia in den griechisch-hellenistischen Schriften und im Neuen Testament: Eine kritische Annäherung an die neuere Forschung*, In: The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2019, 191–198.
- A Jelenések könyvének krisztológiája* [Die Christologie der Johannesoffenbarung] in: Tanulmányok a keresztyén bölcselet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből (szerk. Kuminetz G.), Szent István Társulat, Budapest 2019, 261–274.

- „*Lelki eledel – lelki ital*”. *Az Eucharisztia előképei és közösségteremtő funkciója az 1Kor 10,1–22 szerint* [„Spirituelle Nahrung – spirituelles Getränk“. Die Antitypen und die gemeinschaftsstiftende Funktion der Eucharistie nach 1 Kor 10,1–22] in: *Az Eucharisztia a Szentírásban. Biblikus tanulmányok az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való készület jegyében* (szerk. Kocsis I.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2020, 201–210.
- Christus als Vorbild der Demut nach Phil 2,1–11*, In: *Virtue or Obligation* (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2020, 133–140.
- A János-evangélium prologusának bibliai előzményei és vallástörténeti háttere* [Biblische Vorlagen und religionsgeschichtlicher Hintergrund des Johannesevangeliumprologs] in: *Bibliaértelmezés: korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György 68. születésnapja alkalmából* (szerk. Szőnyi E.), JATEPress, Szeged 2020, 83–94.
- Dr. Varga Lajos papi, püspöki és egyházkormányzati tevékenységének méltatása* [Würdigung der priesterlichen, bischöflichen und kirchenleitenden Tätigkeit von Dr. Lajos Varga] in: *A váci káptalan középkori oklevelei 1227–1342* (szerk. Tóth K.), Vác 2020, 11–14.
- Teremtett világ – emberi értelem – istenhit. Biblikus teológiai megfontolások a Róm 1,18–23 és az ApCsel 17,22–31 alapján* [Geschaffene Welt – menschliche Vernunft – Glaube an Gott. Biblisch-theologische Überlegungen aufgrund von Röm 1,18–23 und Apg 17,22–31] in: *Minden dolog kezdete és végső célja. Istantani kérdések egykor és ma* (szerk. Puskás A.; Gárdonyi M.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 55–66.
- „*Minden forrásom belőled fakad*”. *Kommentár a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus alapdokumentumának biblikus részéhez* [„Alle meine Quellen entspringen in dir.“ Kommentar zum biblischen Teil des Grunddokuments des Internationalen Eucharistischen Kongresses] in: *Élet az élet kenyereből* (szerk. Puskás A.; Laurinyecz M.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 35–42.
- Az Eucharisztia az Apostolok Cselekedeteiben és Szent Pál leveleiben* [Die Eucharistie in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Heiligen Paulus] in: *Élet az élet kenyereből* (szerk. Puskás A.; Laurinyecz M.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 43–61.
- Die christologische Interpretation von Ps 8 und Ps 118 im Neuen Testament*, in: *You who live in the shelter of the Most High (Ps. 91:1). The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions* (szerk. Fröhlich I.; Dávid N.; Langer G.), Vienna University Press, Wien 2021, 31–40.
- Die Feier der Eucharistie im Doppelwerk von Lukas*, in: *Sacrifice and Ritual from Abraham to Christ* (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2021, 147–153.
- A Zsoltárok krisztológiai értelmezése Lukács kettős művében* [Christologische Interpretation der Psalmen im lukanischen Doppelwerk] in: *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában: „Egész életemben az Úrnak énekelek,*

- zoltárokkal dicsérem, amíg csak vagyok.” (Zsolt 104,33) (szerk. Puskás A.; Gárdonyi M.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 111–121.
- Az Ige megtestesülésének célja a János evangélium prológusa (Jn 1,1–18) szerint* [Der Zweck der Menschwerdung des Wortes nach dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18)] in: A papnevelés szolgálatában. A 70 éves Dolhai Lajos köszöntése (szerk. Krakomperger Z.), Jel Kiadó, Budapest 2022, 46–60.
- Az Eucharisztia ünneplése Lukács kettős művében* [Die Feier der Eucharistie im Doppelwerk des Lukas] in: Iustitia duce, caritate comite. Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára (szerk. Kuminetz G.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 120–130.
- Der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14) in der Interpretation des heiligen Hieronymus*, in: Die Galater und der Brief an die Galater (szerk. Benyik Gy.), Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2022, 153–161.
- Az Eucharisztia és az Egyház a páli levelekben* [Die Eucharistie und die Kirche in den Paulusbriefen] in: 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 1.: Teológiai szimpózium (szerk. Fábry K.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 149–166.
- L’Eucaristia e la Chiesa nelle lettere di San Paolo*, 52. in: Congresso Eucaristico Internazionale 1.: Simposio Teologico (szerk. Fábry K.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 155–172.
- Jézus és a bűnök bocsánata Lukács evangéliumában* [Jesus und die Vergebung der Sünden im Lukasevangelium] in: Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2022 (szerk. Szécsi J.), Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest 2022, 174–185.
- A Miatyánk: Jézus és tanítványai imája* [Das Vaterunser: Das Gebet Jesu und seiner Jünger] in: Közelítések a Miatyánkhoz. Értelmezések és tanulmányok az ökumenizmus jegyében (szerk. Schöck Gy.), Schöck ArtPrint Kft., Budapest 2022, 69–84.
- Újszövetségi Szentírástudományi Tanszék* [Der Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft] in: Az emberibb jövőért. 30 éves a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (szerk. Elmer I.), Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2022, 58–60.

STUDIEN IN ZEITSCHRIFTEN

- Az igehirdető Pál apostol* [Paulus der Verkünder des Wortes] *Teológia* 20 (1986) 112–116.
- La fine della morte nel rinnovamento escatologico I–II*, *Folia Theologica* 3 (1992) 75–90; 5 (1994) 147–194.
- Jézus tanítása az ellenségszeretetről* [Jesu Lehre über die Feindesliebe] *Távlatok* 8. szám (1992/4) 544–551.
- Jézus születésének hírüladása (Lk 1,26–38)* [Die Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26–38)] *Jeromos füzetek* 10. szám (1992) 7–13.
- Szent Pál tanítása Istenről* [Die Lehre des Heiligen Paulus über Gott] *Vigilia* 58 (1993) 646–651.

- Lukács evangéliumának Krisztus-képe* [Das Christusbild des Lukasevangeliums] Jel 7 (1995) 172–175.
- A Jézus-kutatás mai állása* [Der aktuelle Stand der Jesusforschung] Teológia 30 (1996) 35–51.
- A tanító Jézus* [Jesus, der Lehrer] Vigilia 62 (1997) 901–911.
- Az „új szövetség” az Eucharisztia alapításáról szóló szövegekben* [Der „neue Bund“ in den Texten zur Gründung der Eucharistie] Studia Biblica Athanasiana 1 (1998) 53–64.
- Szent Pál tanítása a megváltásról* [Die Heilslehre des Heiligen Paulus] Jeromos füzetek 33. szám (1998) 9–16 és 34. szám (1998) 4–16.
- A hegyi beszéd, mint a keresztény erkölcs alapja* [Die Bergpredigt als Grundlage der christlichen Moral] Jel 11 (1999) 76–77.
- Krisztológiai fenségcímek a szinoptikus evangéliumokban* [Christologische Hoheitstitel in den synoptischen Evangelien] Teológia 38 (1999) 14–35.
- Krisztus ezeréves uralma. A Jel 20,1–10 magyarázata* [Die tausendjährige Herrschaft Christi. Erläuterung zu Offenbarung 20,1–10] Jeromos füzetek 38. szám (1999) 5–16.
- Bűnbánat és megtérés Jézus tanításában* [Buße und Umkehr in der Lehre Jesu] Távlatok 48. szám (2000/2) 191–200.
- Történelem és üdvtörténet Lukács kettős művében* [Geschichte und Heilsgeschichte im Doppelwerk von Lukas] Teológia 34 (2000) 99–114.
- Isten lelke lakik bennetek* [Gottes Geist wohnt in euch] Vigilia 66 (2001) 402–410.
- A lelkiismeret az újszövetségi írásokban* [Das Gewissen in den neutestamentlichen Schriften] Teológia 37 (2003) 101–117.
- Isten kegyelme és a Szentlélek Pál apostol megigazulástanában* [Gottes Gnade und der Heilige Geist in der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus] Teológia 38 (2004) 147–155.
- „A mi okulásunkra lettek megírva”. Keresztény midrás az 1Kor 10,1–13-ban* [„Uns zur Warnung wurde es aufgeschrieben.“ Christlicher Midrasch in 1Kor 10,1–13] Studia Biblica Athanasiana 7 (2004) 19–36.
- „Mi a megfeszített Krisztust hirdetjük” (Az 1Kor 1,18–25 magyarázata)* [„Wir verkünden den gekreuzigten Christus“ Erklärung zu 1Kor 1,18–25] Jeromos füzetek 59. szám (2005) 3–13.
- Megfontolások a Da Vinci-kódról* [Überlegungen zum Film The Da Vinci Code] Jeromos füzetek 66. szám (2006) 3–21.
- Jézus és az erőszak* [Jesus und die Gewalt] Vigilia 72 (2007) 413–422.
- Petrus und sein Dienst in den Schriften des Neuen Testaments*, Folia Theologica 19 (2008) 97–121.
- A Szentlélek Szent Pál teológiájában* [Der Heilige Geist in der Theologie des heiligen Paulus] Távlatok 80. szám (2008/2) 17–22.
- Szent Jeromos élete és munkássága* [Das Leben und Werk des heiligen Hieronymus] Jeromos füzetek 74. szám (2008) 4–10.
- Szent Pál egyházképe* [Kirchenbild des Heiligen Paulus] Vigilia 74 (2009) 162–169.

- A Parúzia-tan fejlődése a páli levelekben* [Die Entwicklung der Parousia-Lehre in den Paulusbriefen] Athanasiana 29 (2009) 25–39.
- Pál apostol környezete és kapcsolatai* [Das Umfeld und die Beziehungen des Apostels Paulus] Jeromos füzetek 85. szám (2011) 5–16.
- Szöma pszüchikon – szöma pneumatikon. Die Gegenüberstellung des irdischen und des auferstandenen Leibes in 1 Kor 15,44*, Folia Theologica 22 (2011) 21–31.
- A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusza – Fil 2,6–11* [Der Christushymnus im Philipperbrief, Phil 2,6–11] Teológia 46 (2012) 42–56
- Flavius Josephus megnyilatkozása Jézusról* [Die Aussage von Flavius Josephus über Jesus] Jeromos füzetek 89. szám (2012) 11–15.
- Péter hitvallása és a szenvedés első megjövendölése. A szinoptikus evangéliumok szövegének összehasonlítása* [Das Glaubensbekenntnis des Petrus und die erste Leidensvorhersage. Ein Vergleich der Texte in den synoptischen Evangelien] Jeromos füzetek 87. szám (2012) 3–14.
- A Kolosszeieknek írt levél Krisztus-himnusza: Kol 1,15–20* [Der Christushymnus im Kolosserbrief Kol 1,15–20] Teológia 47 (2013) 42–58.
- Die christologische Interpretation von Gen 2,7 in 1Kor 15, 44b–49*, Folia Theologica et Canonica 2 (2013) 9–23.
- Péter apostol személye és küldetése János evangéliumában* [Die Person und Mission des Apostels Petrus im Johannesevangelium] Jeromos füzetek 92. szám (2013) 3–9.
- Szegénység és gazdagság Lukács evangéliumában* [Armut und Reichtum im Lukasevangelium] Jeromos füzetek 93. szám (2013) 3–15.
- Szegények és szegénység Lukács evangéliumában* [Arme und Armut im Lukasevangelium] Teológia 47 (2013) 133–141.
- Róma az újszövetségi iratokban* [Rom in den neutestamentlichen Schriften] Praeconia 9 (2014) 19–27.
- Bibliaolvasás és bibliafordítás* [Bibellesen und Bibelübersetzen] Teológia 48 (2014/1–2) 6–10.
- A szenvedő Krisztus, Megváltó és példakép (1Pét 2,21–25)* [Der leidende Christus, Erlöser und Vorbild (1Pt 2,21–25)] Teológia 48 (2014/3–4) 123–137.
- Der Einfluss von Dan 7 auf die Johannes-Offenbarung*, Folia Theologica et Canonica 3 (2014) 27–39.
- Az 1. Timóteus-levél Krisztus-himnusza* [Der Christushymnus des 1. Timotheusbriefes] Teológia 49 (2015/1–2) 29–40.
- Párbeszéd a főparancsról, illetve az üdvösség útjáról. A szinoptikus evangéliumok szövegének az összehasonlítása* [Dialog über das erste Gebot und den Weg zum Heil. Vergleich der Texte der synoptischen Evangelien] Jeromos füzetek 101. szám (2015) 20–28.
- A fény szimbolikája a Bibliában* [Die Lichtsymbolik in der Bibel] Vigilia 81 (2016) 482–488.

- Kosokat vagy kecskéket választanak el egymástól az utolsó ítélet szemléletes leírásában?* [Werden in der anschaulichen Beschreibung des Jüngsten Gerichtes Widder oder Ziegen voneinander getrennt?] Jeromos füzetek 104. szám (2016) 30–33.
- Jézus mint irgalmas Üdvözítő a Lukács-evangélium szenvedéstörténetében* [Jesus als barmherziger Erlöser in der Leidensgeschichte des Lukasevangeliums] Teológia 50 (2016) 32–40.
- Jézus megkeresztelkedése és a keresztény kereszttség* [Die Taufe Jesu und die christliche Taufe] Jeromos füzetek 105. szám (2016) 26–35.
- Vezető testületek és szolgálatmegosztás az ősegyházban* [Leitungsgremien und Dienstaufteilung in der frühen Kirche] Jeromos füzetek 106. szám (2016), 17–25.
- Az első tanítványok meghívása Máté evangéliuma szerint (Mt 4,18–22)* [Die Berufung der ersten Jünger nach dem Matthäusevangelium (Mt 4,18–22)] Teológia 50 (2016) 140–149.
- Die Gnade Gottes und der Heilige Geist in der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus*, Folia Theologica et Canonica 5 (2016) 17–28.
- Karizmák és szolgálatok a páli levelekben* [Charismen und Dienste in den Paulusbriefen] Jeromos füzetek 107. szám (2017) 30–46.
- Az Újszövetségi Szentírástudományi Tanszék híresebb személyiségei* [Die berühmteren Persönlichkeiten des Lehrstuhls für neutestamentliche Bibelwissenschaft] Jeromos füzetek 109. szám (2017) 37–40.
- Szeretetszolgálat vagy megbízatás? Megfontolások a diakóniával kapcsolatos újabb biblikus kutatásokkal illetően* [Liebesdienst oder Auftrag? Überlegungen der neueren Bibelforschung zur Diakonie] Teológia 51 (2017) 148–161.
- Dániel könyve az Újszövetségben* [Das Buch Daniel im Neuen Testament] AXIS III/2 (2017) 51–70.
- Szolgálattévők az 1. Tim 3,1–13-ban* [Dienende in 1Tim 3,1–13] Jeromos füzetek 111. szám (2018) 3–16.
- Történeti Jézus – történeti Krisztus* [Historischer Jesus – historischer Christus] Magyar Sion 12 (2018) 3–12.
- Az Eucharisztia ünneplése az Apostolok Cselekedeteiben* [Die Feier der Eucharistie in der Apostelgeschichte] Teológia 52 (2018) 37–42.
- Biblikus reneszánsz a Katolikus Egyházban. A Biblia olvasása és értelmezése a II. Vatikáni Zsinat útmutatása és egyéb hivatalos megnyilatkozások fényében* [Renaissance der Bibel in der katholischen Kirche. Lesen und Interpretieren der Bibel im Lichte der Leitlinien des II. Vatikanischen Konzils und anderer offiziellen Verlautbarungen] Sárospataki Füzetek 22 (2018) 29–41.
- Simon és Jézus találkozása a Lukács evangélium alapján* [Die Begegnung von Simon und Jesus nach dem Lukasevangelium] Athanasiana 47 (2018) 7–19.

- „*Ne vígy minket kísértésbe*”. *Megfontolások a Miatyánk 6. kéréséhez* [„Führe uns nicht in Versuchung.“ Überlegungen zur sechsten Bitte des Vaterunsers] Jeromos füzetek 115. szám (2019) 15–20.
- Jézus tevékenységének kulturális és vallási háttere* [Der kulturelle und religiöse Hintergrund des Wirkens Jesu] Vigilia 84 (2019) 402–409.
- „*Minden forrásom belőled fakad*”. *A Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus alapdokumentumának ismertetése* [„Alle meine Quellen entspringen in dir.“ Präsentation des Grundlagendokuments des Internationalen Eucharistischen Kongresses] Jeromos füzetek 116. szám (2019) 1–5.
- A János-evangélium prologusának szerkezete* [Der Aufbau des Johannesevangeliumprologs] Teológia 53 (2019) 9–15.
- A család Lukács evangéliumában* [Die Familie im Lukasevangelium] Athanasiana 52 (2021) 22–32.
- „*Ezekben a végső napokban a Fiú által beszélt hozzánk*”. *A Zsidókhoz írt levél prologusának (1,1–4) magyarázata* [„In diesen letzten Tagen hat er durch den Sohn zu uns gesprochen.“ Erläuterung des Prologs des Hebräerbriefes 1,1–4] Teológia 55 (2021) 34–42.
- Dr. Tarjányi Béla professzor úr emlékezete* [Erinnerung an Dr. Professor Béla Tarjányi] Teológia 55 (2021) 243–244.
- Az antiochiai incidens (Gal 2,11–14) és a szinodalitás kérdése* [Der Vorfall in Antiochia (Gal 2,11–14) und die Frage der Synodalität] Teológia 56 (2022) 7–20.

ANDERE SCHRIFTEN

HOCHSCHULEHRBUCH

Bevezetés az Újszövetségbe [Einführung in das Neue Testament] Apor Vilmos Katolikus Főiskola, Vác 2007, 190 Seiten.

ÜBERSETZUNGEN

- János evangéliuma és néhány páli levél [Das Johannesevangelium und einige Paulusbriefe] in: *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1997.
- P.-A. Seethaler, *1. és 2. Péter levél. Júdás-levél* [1. und 2. Petrusbrief. Brief des Judas] (Stuttgarter Kiskommentár – Újszövetség 16), Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 143 Seiten.

MITARBEIT AN

Einführungen zu den Büchern des Neuen Testaments in der überarbeiteten Bibelübersetzung, herausgegeben von der Szent-István-Gesellschaft (Budapest 2003).

Als Mitglied des Theologischen Komitees Vorbereitung des biblischen Teils des Grundlagendokuments des 52. Internationalen Eucharistischen Kongresses. Titel des Dokuments: „Sono in te tutte le mie sorgenti”. L’Eucaristia, fonte della vita és della missione della Chiesa, Città del Vaticano 2018. Magyar fordításban: „Minden forrásom belőled fakad”. Az Eucharisztia a keresztény élet és az Egyház küldetésének forrása, Budapest 2019.

REZENSIONEN

Etwa 35 Buchrezensionen und Buchkritiken in den Zeitschriften *Mérleg*, *Vigilia*, *Teológia* und *Jeromos-Broschüren*.

INDEX

A, Á

- Aarde, Andries van (652)
Abraham ibn Ezra (309, 468)
Abū al-Faraj Hārūn (85)
Abū Ishāq Ibrāhīm (55)
Abū Ishāq Ibrāhīm al-Musannif (51)
Abū l-Faraj b. Ishāq b. al-Kattār (52)
Abū l-Hasan as Sūrī (50, 54, 56)
Abū Saʿīd b. Abī l-Hasan b. Abī Saʿīd (51)
Abu-l Fath (48)
Ackerman, Susan (738)
Ackroyd, Peter R. (86)
Adam, A. K. M. (700)
Adorno, Theodor W. (509)
Adriaen, Marc (235, 237, 245)
Aejmelaeus, Anneli (67, 69, 72, 73)
Aeschylus (64)
Agamben, Giorgio (659, 663, 665–668)
Agnew, Sarah (773, 774)
Agrippa (150)
Aharon Halevi rabbi (218)
Ahlström, Gösta W. (184, 194)
Aichele, George (704)
Akiba rabbi ↔ Akiva rabbi
Akiva rabbi (89, 90, 93, 94, 163, 164, 240, 310)
Al-Qumisi (81)
Alain (= Émile Chartier) (595, 599–601)
Aland, Barbara (12, 22, 168, 173, 175, 176, 245)
Aland, Kurt (168, 173, 175, 176, 245)
Alarcón, Enrique (294, 295, 302)
Albertz, Rainer (56, 181, 185, 195, 780)
Albl, Martin (742, 744)
Albrecht, Felix (71–73)
Albright, William F. (9)
Alcuin (299, 306, 321)
Aletti, Jean-Noël (582, 590, 695, 834)
Alexander Halensis (221, 313, 317, 323–334)
Alexander Jannaeus (36, 37)
Alexander Polyhistor (47)
Alexander von Afrodiasias (483)
Alexander von Hales ↔ Alexander Halensis
Alexander, Jeffrey C. (181, 185, 190, 194, 765, 774)
Alexander, Loveday (712, 716, 726)
Alexander, Philip S. (125)
Alexandru, Maria-Sabina Draga (693)
Alexios I emperor (284)
Alfaro, Juan (833)
Alger of Liège (= Algerus Magister) (793)
Alger von Lüttich ↔ Alger of Liège
Alkier, Stefan (489)
Alonso Schökel, Luis (133, 833)
Alszegehy, Zoltán (833)
Alt, Albrecht (168, 176)
Alter, Robert (670)
Althaus, Paul (527, 538)
Altizer, Thomas J. J. (684)
Amabilis (234, 243)
Ambrose ↔ Ambrosius
Ambrosiaster (812, 813)
Ambrosius (113, 144, 428, 805)
Ameling, Walter (72, 73)
Amenemope (145)
Ames, Frank R. (775, 776, 779)
Amir, Yehoshua (102, 103, 117, 126)
Ammonios Sakkas (256, 275)
Anderson, Robert T. (45, 54)
Andia, Ysabel de (268)
André de Saint-Victor (311, 320)
Andreas Presbyter (220)
Andreas von Kreta (327)
Andreas von St. Viktor (311, 319, 320)
Anoz, José (235, 245)
Antiochus Epiphanes IV (30, 35)

- Antoninus Pius (226)
 Aparicio Valls, Carmen (829)
 Aphrahat (20, 21, 305)
 Apion (98)
 Apollinaris von Laodicea (247, 328)
 Apró, Ferenc (197, 207)
 Aquila (10, 72, 235, 240, 241)
 Aquinas, Thomas (256, 283–292, 293–303, 306, 317, 318, 322, 511, 512, 560, 818)
 Arator, István (424)
 Aratos (225)
 Aristides (226, 231)
 Aristobul (65, 66)
 Aristophanes (64)
 Aristoteles (64, 104, 123, 154, 156, 323, 483, 484, 487, 511, 517, 530, 531, 534–536, 538, 560, 626, 716)
 Arnobius (227, 231)
 Arnswald, Ulrich von (561, 563)
 Aron ben Aser (83)
 Artapanos (66)
 Ascheri, Mario (793)
 Aschoff, Diethard (129)
 Asher of Stolin rabbi (135)
 Assmann, Jan (182, 192–194, 230, 695, 711, 712, 714–716, 726)
 Asturias, Nicolás Álvarez de las (791, 799)
 Athanasius (272, 510, 512)
 Athenagoras (227)
 Auerbach, Erich (670)
 Augustinus (113, 141, 143, 144, 147, 233, 234, 237, 287, 290, 300, 316, 317, 323, 333, 337, 399, 400, 403, 422, 428, 430, 455, 456, 464, 466, 467, 471, 472, 510, 517, 560, 600, 609, 614, 641, 669, 812, 815, 817, 820)
 Aulagnier, Jean (225, 230)
 Austin, Greta (793)
 Austin, John L. (504)
 Austin, Kenneth R. G. (448, 453)
 Avalos, Hector (643, 736–738, 742, 744)
 Avrohom Chaim Feuer rabbi (148)
 Ács, Pál (425)
- B**
- Bacchiocchi, Samuele (695)
 Bacher, Wilhelm (95, 310, 320)
 Backhaus, Knut (578)
 Backus, Irena (427, 428)
 Bacon, Francis (459, 460, 463)
 Bacon, Roger (306, 321)
 Bacsó, Béla (640)
 Baden, Joel S. (737, 738, 746)
 Badham, Paul (804, 812, 813)
 Badiou, Alain (659–663, 668)
 Baehrens, Wilhelm Adolf (311, 322)
 Baumler, Alfred (527)
 Bahr, Hermann (347)
 Bakhos, Carol (80, 85)
 Bakhtin, Mikhail (509)
 Bakos, Gergely (840)
 Bakócz, Tamás (356)
 Balassa, János (358)
 Balassi, Bálint (358)
 Balázs, Mihály (369, 415, 416, 421, 427–430)
 Baldermann, Ingo (148)
 Balentine, Samuel (771)
 Balla, Ibolya (773, 774)
 Balocco, Piera Francesca (584, 590)
 Balog, Margit (840)
 Balthasar, Hans Urs von (219, 832)
 Balz, Horst (613, 704)
 Bamberger, Selig (320)
 Banitt, Menahem (320)
 Bar Kochba (239)
 Barclay, William (808, 813–815)
 Bardtke, Hans (168, 176)
 Baringhorst, Sigrid (489)
 Barnbrock, Christoph (633, 636)
 Barnes, Colin (734)
 Barr, James (503, 504)
 Barth, Fredrik (184, 185, 194)
 Barth, Hans (343)
 Barth, Karl (497–499, 541, 563, 608, 666, 694, 697, 705, 752–754, 758)
 Barthes, Roland (679, 681)
 Barthélemy, Dominique (70, 73)
 Bartholomew, Craig (513)

- Barton, John (646)
 Barton, Stephen (647)
 Bartók, Zsófia Ágnes (441)
 Bartsch, Hans Werner (608)
 Bartuschat, Wolfgang (455)
 Basil of/von Caesarea (236, 241, 256, 328, 430, 510, 512)
 Basileios Ⲅ Basil of / von Caesarea
 Basilius Ⲅ Basil of / von Caesarea
 Bath, Berta (98)
 Baucham, Richard (699)
 Baudrillard, Jean (662)
 Baumbach, Manuel (164)
 Baumgarten, Albert J. (157, 159, 164)
 Baumstark, Anton (271, 281)
 Baura, Eduard (799)
 Bauscher, G. David (171, 175)
 Bălăcescu, Ioana (11, 23)
 Bánfi, Szilvia (415)
 Bánk, József (832)
 Bánóczy, József (359)
 Bárány, György (360)
 Báthory, István (416, 424)
 Báthory, Kristóf (359)
 Báthory, Zsigmond (407)
 Beale, Gregory K. (705)
 Beard, Brady Alan (773, 779)
 Beauchamp, Paul (581–591)
 Beavis, Mary Ann (722, 726)
 Becher, Matthias (340)
 Bechor-Schor, Joseph (312)
 Beck, Hans-Georg (284, 292)
 Becker, Eve-Marie (500, 607, 762, 774–776, 778, 779)
 Becker, Jürgen (215–217)
 Becker, Leonhard (51, 54)
 Becking, Bob (179, 181, 188, 189, 192, 194)
 Beda Venerabilis (219, 286–288, 306, 321, 337, 428)
 Beisser, Friedrich (376, 381)
 Bellantuono, Antonella (71, 73)
 Bellarmino, Roberto (371–373, 377, 379, 381, 382)
 Belo, Fernando (647)
 Belser, Julia Watts (743, 744)
 Belt, Henk van den (371, 381)
 Ben Zvi, Ehud (183, 184, 194, 195, 575, 578)
 Ben-Asher, Aaron ben Moses (9)
 Ben-Hayyim, Zeev (46, 50, 54, 83)
 Bencédi Székely, István (357)
 Bende, József (838)
 Bendersky, Joseph W. (348)
 Bene, Sándor (437, 440)
 Benedictus XIV (798)
 Benedictus XV (796)
 Benedictus XVI (255, 823, 827–829)
 Benjamin, Andrew (126)
 Benjamin, Walter (665, 667)
 Benoff, Tzvi (308, 320)
 Benoit, Michael (230)
 Benoshhofskey, Imre (207)
 Benson, Bruce Ellis (750)
 Benyik, György (37, 40, 131, 164, 198, 200, 207, 231, 234, 283, 292, 306, 311, 320, 322, 580, 628, 637, 683, 830, 838, 839, 842)
 Berber, Fr. (340)
 Berger, Klaus (494, 495, 497, 603)
 Berger, Peter L. (647)
 Bergson, Henri (715, 726)
 Berkvens, Louis (795)
 Berlejung, Angelika (775, 779)
 Berlin, Adele (693, 706)
 Bernard (Clairvaux) (221)
 Bernát, Lili (206)
 Berndt, Rainer (311, 320)
 Bernhofer, Jasper (51, 54)
 Bernstein, Moshe J. (101, 126)
 Berquist, Jon L. (185, 195)
 Berressem, Hanjo (732, 747)
 Berzsényi, Gergely (373, 382)
 Bessenyei, József (371, 382)
 Best, Werner (351)
 Bethlen, Gábor (358, 364, 385, 407, 409, 437)
 Betti, Emilio (509, 510)
 Betz, Hans Dieter (612)

- Betz, Otto (165)
 Beza, Theodore (390, 444)
 Bê, Anna (737, 744)
 Bél, Mátyás (360)
 Bianchi, Enzo (138)
 Biandrata, Giorgio (416, 428)
 Bieler, Andrea (730, 745)
 Bigby, Christine (737, 745)
 Bilen, Osman (560, 561)
 Billerbeck, Paul (167–177)
 Bischof Jovan von Dremvica (332)
 Bismarck, Otto von (350)
 Bitskey, István (372, 374, 381, 384, 386, 393)
 Blasi, Anthony J. (642, 648)
 Blau, Lajos (198)
 Blenkinsopp, Joseph (217)
 Bloch, Ernst (560)
 Bloch, Renée (121, 126)
 Blomberg, Craig L. (78, 85, 643, 701)
 Blondheim, David Simon (305, 311, 320)
 Bloom, Harold (525, 640, 684)
 Boase, Elizabeth (643, 761, 765, 768, 769, 773, 774, 776–780)
 Bobzien, Susanne (149, 153, 164)
 Bocskai, István (407)
 Bodor, Attila (13, 18–22)
 Bodó, Márta (179, 195)
 Boerner, Christian Friedrich (444)
 Boëthius (256)
 Bogáti Fazakas, Miklós (406, 407, 414, 453)
 Bogin, Georgi Isaievitsch (785, 787, 788)
 Boice, James M. (489)
 Bollins, Adela Yarbrow (720, 726, 741, 745)
 Boloje, Blessing O. (773, 775)
 Bolyki, János (613)
 Bonaventura (306, 313, 317, 320)
 Bonhöffer, Adolf (153, 164)
 Bonifatius VIII (512)
 Bonnard, Christophe (49, 50, 55)
 Bons, Eberhard (68, 69, 71–75)
 Borgen, Peder (97, 99, 108, 120, 125, 127)
 Bormann, Lukas (608)
 Bornemisza, Péter (358, 395–403)
 Boross, György (420)
 Borsa, Gedeon (415)
 Bosch, Hieronymus (522)
 Bosham, Herbert (312)
 Boucher, Madeleine (675, 676, 681)
 Boulnois, Olivier (226, 230)
 Bourguine, Benoît (587, 590)
 Bousquet, Antón (693)
 Bousset, Wilhelm (124, 127)
 Bouyer, Louis (227, 230)
 Bovati, Pietro (581, 583, 584, 590, 833)
 Bovon, Francis (721, 726)
 Bowker, John (557, 561)
 Bowman, John (55)
 Boyarin, Daniel (215–217, 228, 230)
 Boyarin, Jonathan (215–217)
 Boys, Mary (218)
 Bóid, Ruairidh (44, 45, 53, 55)
 Böcher, Otto (633, 637)
 Böhlau, Hermann (400, 403)
 Bösl, Elsbeth (731–733, 738, 745, 747)
 Böttigheimer, Christoph (226, 230, 758)
 Bracht, Katharina (72, 73, 75)
 Bradley, Andrew Cecil (525)
 Braicovich, Rodrigo Sebastián (153, 164)
 Brandenburg, Katalin (358)
 Brasington, Bruce (793)
 Braude, Benjamin (600)
 Braulik, Georg (147, 757)
 Bray, Gerald (805, 809, 811–815)
 Brecht, Martin (360)
 Breck, John (636)
 Breithaupt, Johan Friederich (314, 320)
 Brems, Alois (148)
 Brennan, Tad (153, 164)
 Brett, Martin (793)
 Brettler, Marc Zwi (215, 217, 218)
 Brewer, David Instone (78, 85)
 Breymayer, Reinhard (360)
 Brock, Sebastian P. (12, 14–16, 22, 279–281)
 Brockman, John (472, 481)
 Brody, Robert (80, 82, 85)
 Broer, Ingo (489)
 Bromiley, Geoffrey W. (726)
 Brooke, George J. (26, 34, 40)

- Brown, Alexandra R. (512)
 Brown, Delvin (645)
 Brown, Jeannine K. (693)
 Brown, Raymond E. (805, 806, 814, 829)
 Brown-deVost, Bronson (40)
 Browning, Don S. (612)
 Brownlee, William Hugh (26, 40)
 Bruce, Frederick Fyvie (370)
 Bruck, Karl Ludwig von (350)
 Brucker, Ralph (612)
 Bruegel, Peter (522)
 Brunzel, Hans Paul (347)
 Buber, Martin (139)
 Buber, Salomon (170, 176)
 Bucer, Martin (318)
 Buchanan, Emerson (525)
 Bucur, Bogdan G. (326, 337)
 Budai, Gergely (703)
 Bulgakow, Michail (788)
 Bullinger, Heinrich (426, 428)
 Bultmann, Rudolf (153, 154, 164, 497–499, 503, 504, 506, 515, 541, 546, 564, 565, 570, 571, 605, 608, 609, 614, 619, 624, 629, 633, 637, 639, 640, 647, 699, 717, 752–754, 758, 826)
 Burke, Edmund (536)
 Burkhard, John J. (372, 381)
 Burkhardt, Helmut (117, 119, 127)
 Burrige, Richard (719, 726)
 Burton, S. J. G. (419)
 Busa, Roberto (286, 288, 289, 292)
 Butler, Christopher (490)
 Buttrick, George Arthur (803, 808)
 Bühler, Pierre (635, 636)
 Bühler, Walter (56)
 Byrskog, Samuel (690, 698, 756)
- C, Ć, Cs**
- Caldiroli, Daniela (585, 590)
 Callahan, James Patrick (376, 381)
 Calovius, Abraham (450, 451)
 Calvin, Jean (221, 358, 368, 384, 388, 389, 410, 426, 428, 430, 433, 434, 440, 453, 497, 511, 604, 804, 806, 811, 814)
 Cambiano, Giuseppe (556, 561)
 Cameron, Euan (393)
 Canevet, Mariette (102, 127)
 Cano, Melchior (379)
 Cauty, Aaron M. (334, 337)
 Capito, Wolfgang (318)
 Caputa, Sonia (693)
 Caputo, John D. (543, 561, 686)
 Carbajosa, Ignacio (17, 18, 22)
 Carmignac, Jean (25, 40)
 Carmilly-Weinberger, Moshe (406, 407, 413)
 Carr, David M. (709, 726, 768, 773–775)
 Carroll, Robert P. (179, 195)
 Carson, Don A. (376, 381, 692, 702, 706)
 Cartwright, Steven (293, 302)
 Carvalho, Corrine (778)
 Casevitz, Michel (107)
 Casquero, Manuel A. Marcos (794)
 Cassianus, Johannes (318)
 Cassiodorus (233)
 Cassuto, Umberto (9)
 Castellio, Sebastian (444–446, 453)
 Catullus (445)
 Celan, Paul (544)
 Celsus (227)
 Ceriani, Antonio Maria (13, 22)
 Chalamet, Christophe (497, 498)
 Chapman, Honora Howell (164)
 Charlesworth, James H. (55, 613–615)
 Chelčický, Petr (614)
 Chenavier, Robert (600, 601)
 Chiesa, Bruno (83)
 Childs, Brevard S. (580)
 Chilton, Bruce D. (165)
 Chladenius, Johann Martin (508)
 Choptiany, Michał (419)
 Chou, Abner (691)
 Chrysippus (113, 153)
 Chrysostomos, Johannes (236, 284, 285, 300, 327–329, 337, 804, 815, 818, 820)
 Chwolson, Daniel (201)
 Cicero (445, 496, 794)
 Cicognani, Amleto Giovanni (797)
 Cifrak, Mario (841)

- Claassens, L. Juliana (767, 771, 773, 775)
 Claudius of Turin (299)
 Clemens (Alexandria) (66, 227, 231, 257, 258)
 Clement VIII (451, 452)
 Clementz, Heinrich (150, 164)
 Clifton, Judson Allen (808, 810, 812)
 Climacus, John (136)
 Cobb, John B. (537, 538, 541, 542, 563)
 Cohen, Jeremy (85, 86)
 Cohen, Mark R. (80, 85)
 Cohen, Naomi G. (99, 127)
 Cohen, Shaye J. D. (159, 164)
 Cohn, Laopoldus (119)
 Cohn, Leonard (97)
 Coleman, Francis (471, 481)
 Colijn, Jos (365, 369)
 Collins, John J. (39, 41)
 Collins, Raymond F. (806)
 Collins, Thomas Aquinas (829)
 Colson, Jean (227, 230)
 Comenius (614)
 Comins, Ryan (66, 73)
 Congar, Yves (820)
 Connery, Sean (624)
 Constantine VII Porphyrogenites (285)
 Constas, Maximos (268)
 Conticello, Carmelo Giuseppe (284, 292)
 Conzelmann, Hans (217, 809)
 Cook, Stanley A. (9)
 Coppens, E. C. (795)
 Corvey, Widukind von (340)
 Costerus, Franciscus (387, 388)
 Coward, Harold (686)
 Cowley, Arthur E. (48, 55)
 Cox, Claude E. (73)
 Cox, Jennifer Anne (739, 745)
 Crawford, Timothy G. (79, 80, 84, 85)
 Crăciun, Maria (416)
 Crossan, John Dominic (642)
 Crouch, Carly L. (185, 195)
 Crown, Alan David (43, 45, 46, 55, 56)
 Cunningham, Philip (218)
 Cureton, William (14, 22)
 Curley, Edwin (455, 457)
 Cyprianus (Karthago) (227, 231)
 Cyrillus (Alexandria) (328, 428)
 Cyrus (188)
 Czeglédy, Sándor (357)
 Czigány, Lóránt (384, 393)
 Čapek, Karel (614)
 Csabai, Tamás (470, 481)
 Csaholyi, Ferenc (355)
 Csepregi, Zoltán (318, 320, 360)
 Csikesz, Sándor (433, 440)
 Csomaközi, András (437)
 Csonta, István (195)
 Csulai Mór, Fülöp (355)
- D**
- Dahan, Gilbert (219, 298, 302, 306, 313, 319–322)
 Damaskios (255, 256)
 Damasus I (237, 242)
 Damgaard, Finn (101, 114, 125, 127)
 Daněk, Oldřich (614)
 Daniel Al-Qumisi (80)
 Daniélou, Jean (595, 601)
 Danker, Friedrichk William (175)
 Dannhauer, Johann Conrad (509)
 Dante, Alighieri (666)
 Darmesteter, Arsène (311, 320)
 Darré, Richard Walter (353)
 Dassmann, Ernst (148)
 Daur, Klaus-D. (400)
 Davaney, Sheila Greeve (645)
 David Kimchi rabbi (142, 211)
 Davidson, Donald (561, 563)
 Davies, Brian (295, 303)
 Davis, John (737, 745)
 Davis, Robert Con (684)
 Dawkins, Richard (475)
 Dawson, David Alan (691, 694)
 Day, John (777)
 Dăre, Amrâm (48)
 Dăre, Mârqe (48)
 Dăre, Nina (48)
 Dán, Róbert (405–411, 413, 414, 416, 425)

- Dáni, Ferenc (200)
Dávid, Ferenc (358, 359, 361, 362, 366, 367, 369, 370, 405, 415–431)
Dávid, Nóra (842)
De Cesare, Vittorio (559, 562)
De Fina, Anna (690, 692)
De León, Enrique (791, 795, 801)
de Vos, Jacobus Cornelis (129)
de-Rabbi Simon b. Jochai (175, 176)
Deák, István (346)
Debaufre, Melanie (693)
Decock, Paul B. (300, 302)
Dederich, Markus (734, 745)
Deferrari, Roy J. (375, 381, 453)
Deissmann, Adolf (646)
Delitzsch, Franz (142, 147)
Delkurt, Holger (148)
Demetrius (35)
Denys l'Aréopagite (268)
Denzinger, Heinrich (375, 381, 450, 453, 489)
Deproost, Paul-Augustin (235, 245)
Dér, Katalin (306, 320)
Derecskei, Ambrus (435)
Derrida, Jacques (504, 560, 640, 642, 683–687, 750)
Descartes, René (458, 466, 471, 473, 481, 506)
Dettwiler, Andreas (497, 498)
Deuser, Hermann (489)
Devaux, André A. (596)
Dexinger, Ferdinand (55)
Déri, Balázs (414)
Dévai Bíró, Mátyás (357)
Diaz y Dyaz, Manuel C. (794)
Dibelius, Martin (717, 726)
Dicker, Asher (173, 176)
Dickie, June F. (770, 775)
Didymus der Blinde (247, 275)
Diederichs, Eugen (347, 349)
Dienes, Dénes (365, 369)
Dietrich, Jan (763, 764, 775)
Dietrich, Thomas (373, 381)
Dillenburger, Elizabeth (417)
Dillon, John (113, 127, 130)
Dilthey, Wilhelm (497, 498, 545, 546)
Dimant, Devorah (26, 40)
DiMattei, Steven (111, 113, 127)
Diodorus (Tarsus) (233)
Diós, István (400, 404)
Dirksen, Piet B. (12, 19, 22)
Dobos, Károly (414)
Dobschütz, Lieber (95)
Dochhorn, Jan (774–776, 778, 779)
Dodd, Charles Harold (673, 675)
Doeve, Jan Willem (78, 85)
Dogniez, Cécile (62, 73)
Dohmen, Christoph (310, 320, 580)
Dolhai, Lajos (838, 843)
Dominicus de Guzman (291)
Donahue, John R. (675, 681)
Donne, John (518, 525)
Doole, Andrew J. (695)
Dostal, Robert J. (538, 541, 563)
Dostoevsky, Fyodor Mikhailovich (509)
Dotan, Aron (168, 176, 309, 320)
Douglas, Eric (689)
Douglas, Lloyd C. (698)
Doukas, Constantine (284)
Dömötör, Ákos (434–436, 440)
Dörries, Hermann (274, 281)
Dräseke, Johannes (290, 292)
Dremvicki, Jovan (337)
Droste, Wilhelm (749)
du Toit, David S. (75)
Dubovský, Peter (180, 195, 779)
Duchemin, Jean-Maire (49, 55)
Dufraisse, Roger (340)
Duhaime, Jean (642, 648)
Dulk, Mathijs den (305, 320)
Dulles, Avery (223, 224, 231)
Dunash ben Labrat (308)
Dunbar, Elijah E. (703)
Dunderberg, Ismo (692)
Dunn, James D. G. (606, 696)
Dunson, Ben C. (697)
Dupeux, Louis (343)
Durkheim, Emil (594)

- Düpp, Siegmар (231)
 Dvorak, James (655)
- E**
- Ebel, Eva (164)
 Ebeling, Gerhard (325, 545, 609, 639, 640, 714)
 Eberhard, Philippe (541, 543, 562)
 Eck, Johannes (318)
 Eckhart, Johann Dietrich (341)
 Eco, Umberto (623–631, 634–637)
 Ego, Beate (128)
 Ehmer, Manfred (351)
 Ehrman, Bart D. (14, 15, 23)
 Eiesland, Nancy L. (643, 739–741, 745)
 Elias, Joseph (173)
 Eliashib (189)
 Eliezer (93)
 Eliezer ben Hurcanus rabbi (88)
 Eliezer ben Yose HaGelili rabbi (78, 88–93)
 Eliezer de Beaugency rabbi (312, 317, 321)
 Elisabeth of Bohemia (458)
 Ellens, Jay Harold (776, 777)
 Elliger, Karl (168, 169, 175, 176)
 Elliott, John H. (645–649, 652, 653, 655)
 Elliott, Mark W. (603)
 Elmer, István (843)
 Elrasheedy, Ameera (722, 726)
 Elster, Jon (476, 481)
 Elwes, Robert Harvey Monro (598, 601)
 Emersleben, Lars (496)
 Emerton, John Adney (13, 23)
 Endress, Martin (580)
 Engel, Ferenc (320)
 Engels, Friedrich (781, 782)
 Enyedi, György (416–419, 421, 423, 429, 437, 440)
 Eötvös, Károly (197)
 Eössi, András (405–407, 412)
 Ephraem Syrus (20, 305, 327, 328)
 Eph'al, Israel (181, 183, 195)
 Epiktet (153, 154)
 Erasmus (Rotterdam) (235, 238, 245, 356, 427–430, 443, 614)
- Erbele-Küster, Dorothea (770, 777, 778)
 Erder, Yoram (80, 85)
 Erdő, János (425–428)
 Erdő, Péter (791–794, 796, 843)
 Ericksen, Robert P. (527, 538)
 Erikson, Kai (765, 775)
 Ernst, Alexander B. (148)
 Ernst, Paul (347)
 Errázuriz, Carlos José M. (791)
 Eshel, Hanan (35, 40)
 Eskhult, Josef (443–447, 453)
 Eskola, Timo (696)
 Esler, Philip F. (650, 651, 657)
 Estep, William R. (365, 369)
 Esterhuizen, Elizabeth (765, 766, 768, 773, 775, 779)
 Estius, Gulielmus (803)
 Etchegaray, Roger (582)
 Etzelmüller, Gregor (500)
 Eucherius (Lyon) (233)
 Euclid (462, 463)
 Euripides (714)
 Eusebius (97)
 Eusebius (Caesarea) (47, 66, 67, 235, 236, 240, 241, 243, 288)
 Eusebius (Emesa) (247)
 Eusebius (Teleda) (274)
 Eusebius Pamphilus (243)
 Eustochium (237, 238, 247)
 Evans, Christopher F. (86)
 Exell, Joseph S. (803, 806, 813)
 Eyerman, Ron (194, 774)
 Ezra (10, 180, 181, 183, 186–189, 192, 194, 195, 357, 447, 450, 452)
- F**
- Fabiny, Tibor (397, 404, 525, 643)
 Fabris, Antonio (543, 544, 562)
 Fabry, Heinz-Josef (776)
 Falk, Ilse (735, 745)
 Fallon, Francis (47, 55)
 Fancsali, Andrásné (838)
 Fant, Gene C. Jr. (692)
 Fantappiè, Carlo (792)

- Farrar, Frederic William (313, 320, 803, 806, 813)
Fábry, Kornél (843)
Fears, J. Rufus (151, 164)
Federbush, Simon (320)
Fee, Gordon D. (692, 696)
Fehér M., István (530)
Feig, András (322)
Fejérvári, Sámuel (441)
Feldman, Louis H. (99, 105, 107, 112, 114, 115, 117, 127)
Felle, Antonio Enrico (72, 73)
Feller, Joachim (360)
Ferenc József I (200)
Ferencz, József (420)
Ferrer, Luis Francisco Ladaria (833)
Festus, János (435)
Feuerbach, Ludwig (781, 784)
Fewell, Danna Nolan (693)
Félegyházy, Tamás (357)
Fichte, Johann Gottlieb (341, 352)
Fiedler, Peter (213, 217)
Filipowski, Herschell (308)
Finkelde, Dominik (664)
Finkelstein, Israel (179, 180, 184, 195)
Fischer, András (363)
Fischer, Ellen (593, 601)
Fischer, Irmtraud (773, 776)
Fishbane, Michael (27, 40)
Fitzmyer, Joseph A. (805, 806, 814, 829)
Flacius, Matthias Illyricus (483–488, 614)
Fleischer, Heinrich Leberecht (201)
Florea, Carmen (416)
Flores, Daniel E. (295, 302)
Fodor, Benedek (385)
Fodor, György (414, 838)
Fodorik, Menyhért (435, 436, 441)
Fohrer, Georg (146, 147)
Font, Zsuzsa (360)
Foot Moore, George (151, 152, 155, 157, 164)
Ford, David F. (557, 562)
Formika, Máté (392)
Forschner, Maximilian (113, 123, 127, 153, 154, 164)
Foshay, Toby (686)
Foss, Sonja K. (641)
Foster, Paul (231)
Foucauld, Charles de (133)
Foucault, Michel (683, 732, 734, 745, 747)
Fowl, Stephen E. (700)
Fowler, Alastair (26, 40)
Fowler-Magerl, Linda (793)
Földi, András (340)
Förköli, Gábor (436, 440)
Förster, Hans (453)
Förster, Niclas (129)
Fraade, Steven D. (127)
Fraenkel, Ernst (342)
Fraenkel, Jenő (320)
Fraizer, Jessica (545, 562)
Francesco d'Assisi (338)
Francis I (King of France) (368)
Franciscus (pope) (559, 757)
Franck, Sebastian (362)
Francken, Christian (430)
Frank, Daniel (80–82, 85)
Frank, Manfred (11, 23, 497)
Frankó, Tamás (840)
Frantz, Constantin (350, 351)
Franz II (Kaiser) (340)
Frechette, Christopher G. (643, 761, 765, 770, 773, 774, 776–780)
Freedman, Harry (168, 169, 171, 175, 176, 321)
Frege, Gottlob (560)
Frei, Hans W. (513, 670, 679, 680, 700, 752–758)
Fremantle, William Henry (238, 245)
Freud, Sigmund (541, 664, 761)
Frey, Jörg (55, 629, 632, 634, 636, 672, 682)
Fried, Ferdinand (347, 348)
Friedl, Alfred (300, 302)
Friedrich, Gerhard (217, 814)
Fritsche, Klaus (347)
Froehlich, Karlfried (314, 320)
Fromm, Le Roy Edwin (305, 321)
Frosch, Johann (435, 436)
Fröhlich, Ida (36, 37, 40, 221, 842)

- Frulla, Giovanni (99, 127)
 Frye, Northrop (670, 700)
 Fuchs, Albert (611)
 Fuchs, Ernst (545, 639, 640, 675)
 Fuchs, Ottmar (148)
 Funk, Robert Walter (643, 671)
 Furman, Refael (761, 765–767, 776)
 Fürst, Alfons (234, 235, 237, 243, 245, 247, 254)
- G, Gy**
- Gaál, Endre (840)
 Gabbay, Uri (29, 35, 40)
 Gabellieri, Emmanuel (594–596, 601)
 Gadamer, Hans-Georg (325, 458, 504–507, 513, 515, 527–538, 541–564, 609, 619, 639, 640, 676, 681, 685, 753)
 Gafus, Georg (776)
 Gager, John (647, 651–653)
 Galen (484, 485, 487)
 Galimberti, Umberto (131)
 Gandillac, Maurice de (268)
 Gaon, Saadja (81–84, 309)
 Gaon, Vilna (142)
 Garber, David G. (761–763, 766, 773, 776)
 Garland, Robert (737, 745)
 Garlington, Don (703)
 Garrett, Don (468)
 Gasparri, Pietro (799)
 Gaster, Moses (43, 49, 51, 53, 55)
 Gaudemet, Jean (795)
 Gazāl al-Duwaik (52)
 Ġazāl b. Abī al-Surūr al-Matarī al-Yūsufī al-Ġazzāwī (53)
 Gábor, Csilla (372, 393)
 Gál, Ferenc (292)
 Gál, Lajos (433, 440)
 Gálszécsi, István (357)
 Gánóczy, Alexander (443, 453)
 Gárdonyi, Máté (842)
 Gebarovsky-Shafer, Ellie (383, 393)
 Geerlings, Wilhelm (231)
 Geffré, Claude (542)
 Gehrig, Stefan (623, 625, 628, 630, 631, 634, 636)
 Gehring, Hans-Ulrich (626, 636)
 Geiger, Ari (313, 321)
 Geisler, Norman L. (231)
 Geissbuhler, Elizabeth Chase (598, 601)
 Geldsetzer, Lutz (485)
 Geleji Katona, István (433, 440)
 Gellérd, Imre (417, 418, 421, 422, 425)
 Gellérd, Judit (418)
 Genton, François (351)
 Genyijeva, Jekatyerina Jurjevna (415)
 Georgakopoulou, Alexandra (690, 692)
 George, Stefan (341, 544)
 Gerézdi, Rabán (356, 427)
 Gergely, Miklósné (203)
 Gerhardsson, Birger (230, 231, 708, 711, 724, 726, 756, 757)
 Gerleman, Gillis (64, 65, 73)
 Gerschon ben Juda (308)
 Gerstenberger, Heide (343)
 Gertz, Jan C. (609)
 Gese, Hartmut (569, 578)
 Gesenius, Wilhelm (763, 776)
 Geshem (188, 189)
 Gethmann, Carl Friedrich (483)
 Gförer, August Friedrich (118, 127)
 Ghirlanda, Gianfranco (795)
 Ghisalberti, Alessandro (323, 337)
 Ghitta, Ovidiu (416)
 Gianotto, Claudio (230)
 Gibellini, Rosino (541, 545, 562)
 Gießauf, Johannes (776)
 Giesen, Bernhard (194, 774)
 Gil, Moshe (80, 85)
 Gilbert, Maurice (582, 590, 817, 818, 833)
 Giles, Terry (45, 54)
 Gill, David W. J. (692)
 Gilly, Carlos (427)
 Ginsburg, Christian David (168, 176)
 Girard, René (715)
 Gleichen, Heinrich von (351)
 Glenny, W. Edward (68, 74)

- Gleßmer, Uwe (148)
 Glunz, Hans H. (306, 321)
 Goertz, Hans-Jürgen (370)
 Goff, Matthew J. (710, 726)
 Gogarten, Friedrich (215–217)
 Goldberg, Michael (694)
 Goldstein, Miriam (81, 85)
 Goldwurm, Hers (173, 176)
 Goldziher, Ignác (201, 205)
 Golitzin, Alexander (258, 262, 264, 266–268, 280, 281)
 Goodenough, Erwin R. (98, 121, 127)
 Goodey, Chris E. (737, 745)
 Goodman, Martin (80, 85, 86)
 Gordon, Bruce (453)
 Gosbell, Louise A. (736, 743, 745)
 Goshen-Gottstein, Moshe (10)
 Gould, Warwick (341)
 Goya, Francisco (533)
 Görg, Manfred (145, 147, 776)
 Gräb, Wilhelm (694)
 Grabner-Haider, Anton (483)
 Grabois, Aryeh (311, 321)
 Graetz, Heinrich (83)
 Granofsky, Ronald (767)
 Gratianus Master (793, 794)
 Graupner, Axel (148)
 Grebel, Konrad (363)
 Greck, John (630)
 Green, Joel B. (678, 682)
 Greene, Colin (513)
 Gregor von Nazianz ☞ Gregorius Nazianzos
 Gregor von Nyssa ☞ Gregorius Nyssenus
 Gregor von Palamas (329)
 Gregorius Nazianzos (256, 287, 328)
 Gregorius Nyssenos (259, 261, 286, 288, 317, 328, 812)
 Gregory de Valencia (372)
 Gregory of Nazianzos ☞ Gregorius Nazianzos
 Gregory of Nyssa ☞ Gregorius Nyssenus
 Greiffenhagen, Martin (343)
 Gretser, Jacob (389)
 Grgić, Filip (483)
 Grillmeier, Alois (490)
 Grocholewski, Zenon (792)
 Groenewald, Alphonso (762, 766, 768, 771, 773, 775–777)
 Grohmann, Marianne (769, 777)
 Grondin, Jean (541, 543, 549, 552, 553, 555, 560–562)
 Groß, Heinrich (147)
 Groß, Walter (147)
 Grossmann, Abraham (307, 309, 321)
 Grotius, Hugo (803)
 Groves, J. Alan (168, 175)
 Gruschin, Boris A. (784)
 Grünstäudl, Wolfgang (730, 734, 738, 739, 741, 743, 744, 746, 747)
 Grützmacher, Georg (247, 253)
 Gryson, Roger (235, 245, 452)
 Guardini, Romano (548, 562)
 Guignon, Charles (543, 561)
 Gustová, Anna Bryson (613)
 Gusy, Christoph (344)
 Gutbrod, Gizella (599, 601)
 Gutbrod, Walter (99, 112)
 Guthrie, Donald (803, 810)
 Gutschinskaja, Nina O. (785)
 Guttmann, Mihály (205, 359, 408, 413)
 Guttmann, Mihály (359)
 Günther, Hans Friedrich Karl (353)
 Güttgemanns, Erhardt (503, 641)
 Gwilliam, George Henry (15, 23)
 Gwynn, John (15, 23)
 Gyimesi, Tímea (640)
 Györkösy, Alajos (145, 147)
 Györi, L. János (433, 440)
 Gyulai, Farkas (367)
 Gyürki, László (838)
- H**
- Haacker, Klaus (165)
 Haaland, Gunnar (156, 164)
 Habermas, Jürgen (505, 609, 643)
 Hadas-Lebel, Mireille (113, 128)
 Hadot, Pierre (716, 726)
 Hadrian (emperor) (226, 233, 239)
 Hafenreffer, Matthias (373, 381)

- Hahn, Ferdinand (575, 576, 578)
Hahn, Lewis Edwin (538)
Halbwachs, Maurice (715, 716, 726)
Hall, David W. (759)
Hallebeek, Jan (795)
Halperin, David J. (766)
Halperin, Herman (312, 321)
Hamilton, Mark (130)
Hammond, Nicholas (470, 476, 481)
Hamza, Gábor (340)
Handy, Lowell K. (184, 194)
Haney, Micah L. (773, 777)
Hannick, Christian (328, 338)
Harëubeni, Ephraim (205)
Hargittay, Emil (374, 381, 382, 384, 386, 393)
Harkel, Thomas von (15)
Harkins, Franklin T. (293–295, 302, 318, 321)
Harl, Marguerite (107)
Harmos, Sándor (359, 408, 413)
Harris, Murray J. (814, 815)
Harris, Robert A. (82, 83, 85, 312, 321)
Hartman, Geoffrey H. (640, 684)
Hartmann, Wilfried (792, 793)
Hartog, Pieter B. (37, 40)
Harvey, Warren Zeev (455, 468)
Haskins, Ekaterina V. (713)
Haunschmidt, Clemens (630, 636)
Hauser, Alan J. (85)
Havelock, Erick A. (707, 712–716, 726)
Hay, David M. (119, 120, 128)
Hayek, Friedrich A. (530, 538)
Haynald, Lajos (200)
Haynes, Stephen R. (646)
Hays, Rebecca W. Poe (770, 777)
Häfner, Gerd (577, 578)
Hägglund, Martin (686)
Häusl, Maria (777)
Head, Peter M. (690)
Heal, Kristian S. (272, 278, 281)
Hearon, Hollyn E. (642)
Heater, Homer (74)
Heckel, Ulrich (613, 617)
Hegel, Georg (664, 694, 784)
Hegias (256)
Hegyfalusi, György (360)
Heidegger, Martin (504, 515, 527, 529–531, 534, 535, 541–546, 560–564, 570, 579, 614, 639, 640, 660, 661, 665, 685, 687, 755)
Heil, Günter (268)
Heil, John Paul (806, 814)
Heinemann, Isaak (98)
Hejdánek, Ladislav (614)
Helewa, Giovanni (136)
Heller, Bernát (205)
Heller, Hermann Ignatz (348, 349)
Helsel, Philip Browning (773, 777)
Heltai, Gáspár (357, 361, 415, 453)
Heltai, János (371, 374, 381, 382, 393, 433, 434, 437, 440)
Hempelman, Heinzpeter (489)
Hengel, Martin (64, 74, 165, 708, 726)
Hennis, Wilhelm (534, 538)
Henrix, Hans Hermann (218)
Henry, Carl F. H. (691)
Henry, Matthew (806, 809–811)
Hentges, G. (339)
Henze, Matthias (34, 40, 128, 130)
Herbert, Ulrich (351)
Herman, Judith (770)
Herman, Luc (690, 699)
Herodes (161, 162)
Herrmann, Siegfried (148)
Heschel, Abraham Joshua (138)
Hesiod (63, 714)
Hesychius (10, 236)
Hezser, Catherine (707, 726)
Héliodórosz (417)
Hidvégi, Máté (197, 199–202, 207, 208)
Hiebert, Robert J. V. (63, 74)
Hieronymus (10, 86, 228, 231, 233–235, 245, 247–253, 287, 299, 300, 302, 305, 306, 311–313, 316, 317, 337, 445, 446, 448)
Hilarius (329)
Hillel rabbi (78, 88, 89, 91, 92, 94)

- Hiller, Doris (633, 637)
Hilton, Allen R. (231)
Hinschius, Paul (792)
Hippolyt (72, 317)
Hirsch, Emanuel (527, 538)
Hirsch, Eric D. (678, 681)
Hirschfeld, Hirsch S. (95)
Hitler, Adolf (339, 342, 349, 538, 539, 782)
Hjäl m, Miriam L. (57)
Hobbes, Thomas (458, 459)
Hobgood, William Chris (690)
Hochschild, Ralph (652)
Hof, Christine (596, 600, 601)
Hoffhalter, Raphael (415, 422, 426, 429)
Hoffmann, David (93, 95, 175, 176)
Hoffmann, Melchior (365)
Hofmann, Hasso (348)
Hohnjeca, Nikole (840)
Holladay, Carl R. (47, 55, 128)
Holladay, Steven W. (184, 194)
Hollósi, Zsolt (197, 207)
Holmberg, Bengt (647, 756)
Holmén, Tom (657)
Holmes, Michael W. (14, 15, 23)
Holt, Else K. (769, 774–779)
Holthaus, Stephan (489)
Homer (64, 65, 97, 98, 125, 129, 219, 444, 712, 713, 726, 727)
Hondorffs, Andreas (436)
Honigman, Sylvie (183, 184, 195)
Hood, Jared C. (209, 217)
Horaz (626)
Horgan, Maurya P. (26, 40)
Horn, Friedrich Wilhelm (75, 165, 580, 633, 637)
Horneffer, Ernst (347)
Hornemann, Claudius Frees (117, 128)
Horrell, David G. (648, 653)
Horst, Pieter Willem van der (228, 231)
Horthy, Miklós (204)
Horváth, Ciril (359)
Horváth, Imre (704)
Houck-Loomis, Tiffany (772, 777)
Hoványi, Márton (840, 841)
Hovhanessian, Vahan S. (220)
Howles, Tim (527)
Hoye, William J. (323, 338)
Höfer, Josef (490)
Hölderlin, Friedrich (544)
Hörcher, Ferenc (538)
Hrabanus Maurus (220, 299)
Hubbard, Robert L. Jr. (78, 85)
Huber, Ernst Rudolf (339)
Hubmayer, Balthazar (362, 363)
Huet, Pierre Daniel (445)
Hufnagel, Gerhard (489)
Hugo de St. Cher (323, 337)
Hugo von St. Viktor (314, 318, 321)
Huizinga, Johan (548, 562)
Hultgren, Arland (676, 681)
Hultgren, Stephen (154, 155, 159, 162–164)
Humphrey, Lawrence (446)
Hunsinger, George (755)
Hunyadi, Demeter (416, 417, 421)
Husserl, Edmond (685)
Husz, János (356)
Huter, Jakab (363)
Hübmaier, Balthasar (365, 370)
Hübner, Hans (565–580)
Hübner, Katharina (568)
Hübner, Reinhard M. (148)
Hünemann, Peter (489)
Hypatia (256)
Hyrkanos, John (46, 47)
- I**
- Ibn Ezra (84, 142)
Ibrāhīm b. Ya'qūb b. Murjān al-Danfī (52)
Ibrāhīm b. Yūsuf al-Qabbāsī (52, 56)
Ibsen, Henrik (341, 346)
Ignatios (257)
Ilirik, Matija Vlačić (483)
Iljenkow, Edward (784)
Ingwersen, Moritz (732, 747)
Irenaeus (137, 227, 228, 231, 609)
Isaak ben Eliezer Halevi (307)
Isaak ben Juda (307)
Iser, Werner (629, 630, 634, 636)

- Iser, Wolfgang (642, 679–681)
 Ishmael ben Elisha rabbi (89)
 Isidor of / von Sevilla (317, 794)
 Ismael rabbi (Hillel) (78, 310)
 Ismā'īl ar-Rumaiḥī (52)
 Ivancsó, István (285, 286, 292)
 Ivo of Chartres (793)
- J**
- Jaeger, Werner (417)
 Jakob ben Jakar (307)
 Jakob von Edessa (13)
 Jakubinyi, György (292, 832, 839)
 James, Frank A. (426)
 Janet, Pierre (761)
 Janiaud, Joël (594, 601)
 Jankovits, László (440)
 Janoff-Bulman, Ronnie (771)
 Janowski, Bernd (69, 74, 145, 147, 148, 612, 769, 770, 777)
 Janzen, David (761, 765, 770, 772, 777)
 Jasper, David (706)
 Jaspers, Karl (507)
 Jaspert, Bernd (576, 580)
 Jassen, Alex P. (39, 40)
 Jauß, Hans-Robert (392, 393, 507–511, 624, 626, 636, 643)
 Jay, Pierre (234, 245)
 Jeanrond, Werner G. (541, 562)
 Jedan, Christoph (153, 164)
 Jedin, Hubert (283, 292)
 Jefford, Clayton N. (226, 231)
 Jehohanan (189)
 Jennings, Brien K. (700)
 Jenson, Robert W. (696)
 Jeremias, Joachim (124, 721–723, 726)
 Jerome ☩ Hieronymus
 Joachim a Fiore (221, 339, 341)
 Jobling, David (179, 195, 766, 777)
 Johannes Drungarius (220)
 Johannes Paulus II (545, 822, 828, 829)
 Johannes von Damaskus (327, 332)
 Johannes XII (340)
 Johannes XXIII (819)
 John Moschus (275)
 John of Damascus (255)
 John of Scythopolis (255)
 John Sigismund (359, 415, 417)
 John XI Bekkos (290)
 Johnston, Hank (185, 195)
 Jonah ibn Janah (309, 310)
 Jonas, Justus (318)
 Jonathan, Kavusa Kivatsi (773, 777)
 Jones, G. Lloyd (447, 453)
 Jones, Malcolm V. (509)
 Joosten, Jan (75)
 Jose bar Chanina rabbi (306)
 Josephus Flavius (1, 8, 66, 70, 97, 99, 107, 113, 117, 126, 127, 149–163, 236, 317, 708)
 Jossa, Georgio (223, 231)
 Josue rabbi (317)
 Joubert, Stephan (633, 636)
 Jousse, Marcel (714, 715, 727)
 Joüon, Paul (169, 170, 176)
 Joyce, Paul M. (766, 777)
 József, Attila (749)
 Jud, Leo (444, 445)
 Juda ben David Hayyuj (309)
 Judah ben Roez rabbi (90)
 Judah ha-Nasi rabbi (88)
 Judan rabbi (169)
 Judge, Edwin A. (646, 653)
 Juengel ☩ Jüngel, Eberhard
 Jullien, François (662)
 Jung, Carl Gustav (772)
 Jung, Edgar (351)
 Junillus (233)
 Junius, Franciscus (446–448)
 Justin (226–229, 231, 305, 813)
 Justinian emperor (256)
 Jülicher, Adolf (675, 681)
 Jüngel, Eberhard (612, 614)
 Jüngling, Hans-Winfried (64, 74)
- K**
- Kabdebó, Lóránt (371, 382)
 Kafka, Franz (626)

- Kahle, Paul E. (9, 83)
Kaisenberg, Georg (339)
Kaiser, Otto (69, 74, 113, 128, 146, 148, 217)
Kalimi, Isaac (60)
Kalita, Thomas Marina (319, 321)
Kalmin, Richard (702)
Kamesar, Adam (102, 112, 128)
Kannengiesser, Charls (236, 245)
Kant, Immanuel (529, 530, 533, 546, 547)
Kapitánffy, István (145, 147)
Kaposi, Krisztina K. (419)
Karavidopoulos, Johannes (168, 173, 175, 176)
Karádi, Pál (415)
Karfíková, Lenka (614)
Karrer, Martin (73–75, 128, 129, 245)
Kartveit, Magnar (45, 55)
Kasper, Walter (832)
Kattan, Assaad Elias (555, 557, 558, 562)
Katz, Dovid (173, 176)
Kaufmann, Arthur (800)
Kaufmann, David (198, 199, 207)
Kautsky, Karl (646)
Kazhdan, Alexander P. (292)
Kákosy, László (145, 146, 148)
Káldi, György (357, 358, 384, 392, 393, 437, 439, 440)
Káldos, János (415, 416)
Kálmáncschi Sánta, Márton (357)
Kálvin János ☞ Calvin, Jean
Károli Gáspár ☞ Károlyi, Gáspár
Károli, Péter (422)
Károlyi, Gáspár (357, 384, 426, 445, 446, 448, 453)
Kárpát, Paul (440)
Käsemann, Ernst (632, 636, 639, 804)
Keating, Daniel A. (295, 302)
Keck, Leander (653)
Kecskeméti Alexis, János (435)
Kecskeméti, C. János (435)
Kecskeméti, Gábor (434, 440)
Kee, Howard Clark (647, 653)
Keel, Othmar (145, 148)
Kelber, Werner (726)
Kelemen (Tomi), Sándor (370)
Kelle, Brad E. (766, 775, 776, 778, 779)
Kelley, Page H. (79, 80, 84, 85)
Kelly, John Norman Davidson (234, 236–238, 245, 247, 253)
Kemp, Wolfgang (689)
Kenney, John Peter (128)
Kénosi Tőzsér, János (419, 423)
Kenyon, Sir Frederick (306, 321)
Kepper, Martina (65, 74)
Kerenyi, Karl (662)
Kereszszegi Herman, István (435)
Keresztúri Bíró, Pál (435)
Kermode, Frank (670)
Kertész, Imre (475)
Kertscher, Jens (561, 563)
Kerularios (284)
Kéry, Lotte (793)
Keszthelyi, Ferenc (834)
Keynes, John Maynard (343, 345)
Khan, Geoffrey (81, 85)
Khristenko, Viktor (785)
Kieffer, René (234, 245)
Kierkegaard, Søren (555)
Kilgour, Robert (15, 23)
Kim, Hyun Chul Paul (766, 779)
Kimchi, David (312)
Kimchi, Joseph (312)
Kimchi, Mózes (322)
King Solomon (8)
Kirk, Russel (343)
Kirschner, Robert (717, 724, 726)
Kiss Farkas, Gábor (401, 404)
Kiss, Ilona (415)
Kitchen, Robert A. (271, 272, 278, 281)
Kittel, Gerhard (167, 176, 527, 538, 708, 726)
Kittel, Rudolf (168, 176)
Klaudemans, Bert (185, 195)
Klawans, Jonathan (149, 151, 153, 154, 156–164)
Kleantes (225)
Klein, Anne (731–733, 738, 745, 747)

- Klein, Ernest (172, 176)
 Klein, William W. (78, 85)
 Kleinknecht, Hermann (117)
 Klemperer, Klemens von (343)
 Klemperer, Victor (339)
 Klepper, Deean Copeland (313, 321)
 Kljajić, Stipo (841)
 Kloppenborg, John S. (711, 721, 726)
 Klösz, Jakob (435)
 Kmosko, Michael (271, 273, 276, 279–281)
 Knibb, Michael A. (73)
 Knight, G. Wilson (525)
 Knights, Lionel Charles (524, 525)
 Knoblauch, Hubert (580)
 Knoppers, Gary N. (45, 55, 181, 185, 187–190, 195)
 Kocsis, Imre (292, 842)
 Koet, Bart J. (633, 636)
 Kohen, Malachi (95)
 Kohl, Margaret (647)
 Kohn, Sámuel (47, 55, 405, 406, 408, 412, 413)
 Kohut, Sándor (321)
 Koivisto, Rex A. (168, 176)
 Kołakowski, Leszek (472, 475, 481)
 Kollmann, Bernd (730, 733, 735, 746)
 Kolnai, Aurél (530, 538)
 Koltai, Kornélia (57, 359, 409, 413, 414)
 Kolumbán, Vilmos József (421)
 Komáromi Szvertán, István (436)
 Komjáti, Benedek (356, 357)
 Komoróczy, Géza (359, 448, 453)
 Konradt, Matthias (153, 164)
 Kormos, Erik (689, 702)
 Kornis, Judit (407)
 Koskenniemi, Erkki (100, 128)
 Kossuth, Lajos (197)
 Kosztolányi, István (838)
 Kotzé, Gideon R. (73, 74)
 Kovács, Sándor (421, 423)
 Kozma, Zsolt (721, 726)
 Kókai-Nagy, Viktor (164, 840)
 König, Jason (113)
 Körtner, Ulrich H. J. (624, 629–631, 635, 636, 641)
 Köves, Slomó (322)
 Kőszeghy, Miklós (691)
 Kóváry, László (406, 407, 413, 414)
 Krahe, Susanne (729, 735, 745)
 Kratz, Reinhard Gregor (181, 195)
 Kraus, Georg (413, 414)
 Kraus, Hans-Joachim (142, 148)
 Kraus, Wolfgang (73–75, 130, 245, 580)
 Krause, Gerhard (613)
 Kránitz, Mihály (231, 838)
 Kreissler, Félix (352)
 Kreslins, Janis (434, 440)
 Kretzmann, Norman (293, 303)
 Kretzschmar, Robert (793)
 Kreuzer, Siegfried (73, 74, 245, 567, 580)
 Krey, Philip D. (313, 321)
 Krieck, Ernst (341)
 Krjukowa, Natalija (788)
 Kubanowski, Andrzej (295, 302)
 Kuckhoff, Adam (349)
 Kugel, James L. (125, 128)
 Kugelmeier, Christoph (60, 64)
 Kuhn, Thomas S. (508)
 Kuminetz, Géza (841, 843)
 Kurt, Ronald (580)
 Kustár, György (715, 727)
 Kustár, Zoltán (79, 80, 83–85, 433, 440)
 Kuttner, Stephan (800)
 Kühn, Carl Gottlob (484)
 Külling, Samuel R. (489)
 Kümmel, Werner Georg (812)
 Küster, Volker (694)
 Kyrill (Alexandria) (236)
 Kyrill von Jerusalem (329)
- L**
- La Peyrère, Isaac (458, 459)
 Labahn, Antje (567, 575, 579, 580)
 Labahn, Michael (567, 575, 579, 628, 633, 636)
 Labica, Georges (781, 782)

- Labrosse, Henri (313, 321)
 Lacan, Jacques (664)
 Lachelier, Jules (595)
 Lactantius (227, 231)
 Laes, Christian (737, 745)
 Lafont, Ghislain (229, 231)
 Lagard, Paul de (245)
 Lagneau, Jules (595, 599)
 Lagrange, Marie-Joseph (819)
 Lagrée, Jacqueline (455)
 Lakó, Elemér (419)
 Laktanz ☞ Lactantius
 Lampe, Geoffrey William Hugo (86)
 Lancelotti, Giovanni Paolo (791)
 Landau, P. (793)
 Landau, Samuel (95)
 Landmesser, Christof (633, 637)
 Landy, Francis (768)
 Lanfranc (Canterbury) (220)
 Lange, Armin (17, 22, 218, 690)
 Langer, Gerhard (842)
 Lanzinger, Daniel (98, 107, 127–129)
 Lapide, Cornelius a (377, 512)
 LaPorte, Charles (698)
 Lara, Rosalio Castillo (800)
 Larcher, Fabian R. (294, 295, 302)
 Larrainzar, Carlos (794)
 Lartey, Emmanuel (694)
 Latourelle, René (833)
 Latourette, Kenneth Scott (365)
 Laurinyecz, Mihály (842)
 Lausberg, Heinrich (499, 692, 693)
 Lauterbach, Jacob Zallel (95)
 Lawrence, Frederick G. (537, 538, 541, 563)
 Lawrence, Louise J. (736–738, 745)
 Lázár, István Dávid (283, 292, 306, 322)
 Le Lannou, Jean-Michel (600)
 Le Long, Jacques (444)
 Leiden, Jan von (366)
 Leimgruber, Stephan (739, 741, 745)
 Leitch, Vincent B. (684)
 Lemos, Tracy Maria (738)
 Lenhart, John M. (443, 453)
 Lenin (783)
 Lenzi, Alan (29, 40)
 Lenzi, Giovanni (242, 245)
 Leo (the Graet / der Große) (284, 285, 328, 333)
 Leo VI emperor (286)
 Leo IX (284)
 Leo XI (445)
 Leo XIII (817, 821, 824)
 Leonhardt-Balzer, Jutta (103, 128)
 Leppin, Volker (293, 303)
 Lessing, Gotthold Ephraim (341, 346, 511)
 Levie, Jean (817, 818)
 Levin, Christoph (578)
 Levine, Amy-Jill (215, 217, 218)
 Levy, Ian Christopher (219, 313, 317, 318, 321)
 Lewis, Agnes Smith (14, 23)
 Lewis, George (245)
 Lépes, Bálint (440)
 Lévinas, Emmanuel (593, 594, 601)
 Lichner, Miloš (179, 195)
 Lieu, Judith (13, 23)
 Lightfoot, Joseph B. (254)
 Lilla, Salvatore (268)
 Lillback, Peter A. (426)
 Lim, Timothy H. (26, 38–40)
 Linafelt, Tod (768)
 Lindbeck, George (505)
 Linde, Gesche (489)
 Lindemann, Andreas (230)
 Linnemann, Eta (675, 681)
 Lipschits, Oded (179, 181, 185, 194, 195)
 Litwa, M. David (108, 128)
 Lockett, Darian R. (695)
 Lohfink, Norbert (145, 147, 148, 582)
 Lonergan, Bernard (537, 538, 544, 560, 563)
 Longenecker, Richard N. (77, 78, 86)
 Lorenzon, Alino (593, 601)
 Loret, Bernard (587, 590)
 Lossew, Alexej F. (783)
 Louth, Andrew (257–259, 268, 555, 563)
 Louthan, Howard (372, 382, 416, 417)
 Lovas, Borbála (417–419, 424, 437, 440)
 Lowy, Simeon (43–46, 55)

- Lövinger, Sámuel (205, 208)
 Löw, Immanuel (197–208)
 Löw, Lipót (197, 198, 207, 208)
 Lubac, Henri de (219, 306, 321, 589)
 Lucian (10)
 Luckmann, Thomas (647)
 Lugosi, József (406)
 Luibheid, Colm (268)
 Lujčić, Božo (840, 841)
 Lukács, György (538)
 Lukács, László (838)
 Lukács, Otilia (179, 191, 195)
 Lukácsi, Zoltán (839)
 Lundin, Roger (501, 505, 515)
 Lussy, Florence de (596, 597)
 Luther, H. Martin (150, 152, 155, 163, 165)
 Luther, Martin (144, 147, 165, 221, 317–319, 321, 322, 349, 357, 359, 363, 365, 368, 376, 395–398, 400, 402, 403, 410, 426, 444, 445, 449, 452, 497, 511, 565, 573, 604, 609, 614, 635, 636, 706, 804)
 Luther, Susanne (494, 500, 603, 730, 745)
 Lutzky, Harriet (209, 218)
 Luz, Ulrich (323, 325, 327, 328, 332, 333, 338, 491, 494–497, 504, 513, 603–609, 613, 623, 629, 631, 635–637)
 Lücke, Friedrich (497)
 Lyotard, Jean-François (643, 662)
 L'Yvonnet, François (593, 594, 596, 601)
- M**
- Macarius of Alexandria (275)
 Macdonald, John (43, 55)
 Mach, Michael F. (126, 128)
 Machiela, Daniel A. (39, 40)
 Macierowski, Edward M. (306, 321)
 MacIntyre, Alasdair (511)
 Mackie, Scott D. (107, 128)
 Macquarrie, John (560, 563, 690)
 Macuch, Rodolf (57)
 Maczák, Ibolya (401, 404, 421, 437, 440, 441)
 Madame Périer, Gilberte (470, 481)
 Maffei, Paola (793)
 Magen, Yitzhak (47, 55)
 Magne Sæbo ☩ Sæbø, Magne
 Mahoney, James P. (291, 292)
 Maier, Christl M. (767, 775, 778)
 Maier, Gerhard (614)
 Maier, Harry O. (705)
 Maimonides, Moises (9, 93, 307, 457)
 Mainoldi, Ernesto Sergio (256, 268)
 Maisano, Riccardo (235, 236, 239, 241, 242, 244)
 Makita, Etsuro (507)
 Makkai, László (393)
 Malbim ☩ Meir Leibush ben Yehiel Michel
 Wisser
 Malcolm, Matthew (501)
 Maldonado, Juan (377)
 Malina, Bruce J. (642, 647–650, 653, 654, 656, 657)
 Mallarmé, Stéphane (597, 600, 601)
 Maloney, George A. (273, 281)
 Malpas, Jeff (561, 563)
 Maman, Aaron (308, 321)
 Mamardaschwili, Merab K. (784)
 Man, Paul de (640, 683, 684)
 Manea, Dragos (693)
 Mannheim, Karl (343)
 Manson, Thomas (675, 681)
 Mantskovit, Bálint (357)
 Manz, Félix (363)
 Marcella (249)
 Marcianus (273, 274)
 Marcion ☩ Markion
 Mare, Harold W. (814, 815)
 Margaritha, Antonius (318)
 Margitai Láni, Péter (433, 435–441)
 Marguerat, Daniel (225, 231)
 Marin, Pascal (586, 590)
 Markion (228, 248, 659)
 Markl, Dominik (180, 195, 761, 763, 765, 778, 779)
 Markland, Jeremiah (119)
 Markója, Csilla (532, 538)
 Marosi, Izidor (831, 833)

- Marshall, Donald G. (538)
 Marshall, I. Howard (502)
 Martin, Dale B. (645, 646, 653, 656)
 Martin, Josef (400)
 Martini, Annett (77, 78, 86)
 Martini, Carlo Maria (168, 173, 175, 176, 582)
 Martínez, Florentino García (25, 41)
 Martley, William Gibson (245)
 Marton, József (839)
 Martos, Levente Balázs (292, 839)
 Martyn, Georges (795)
 Marx, Karl (781, 782, 784, 789)
 Mary I (queen) (447)
 Masaryk, Tomáš Gavrigue (614)
 Masch, Andreas Gottlieb (444)
 Mason, Steve (152, 154–160, 163, 165)
 Massaia, Livia (544, 563)
 Mathewson, Dan (771, 778)
 Matusova, Ekaterina (67, 74, 104, 128)
 Maunz, Th. (340)
 Maximus Confessor (255, 328)
 Mayer, Bernhard (148)
 Mayer, Georg (422)
 Mayerhofer, Kerstin (218)
 Mayordomo, Moisés (631, 635–637)
 Márkos, Albert (419, 423)
 Mártonffy, Marcell (752)
 McComiskey, Thomas Edwards (704)
 McDonald, Joseph (643)
 McDowell, John (561, 563)
 McEvenue, Sean (147)
 McFague, Sally (757)
 McGing, Brian (99, 128)
 McGinn, Bernard (341)
 McGuckin, Terence (293, 302)
 McKenzie, Steven L. (646)
 McLean, Matthew (453)
 Meeks, Wayne (646, 647, 653, 656)
 Meier, John P. (707, 727)
 Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser
 (= Malbim) (88)
 Meir Zlotowitz rabbi (148)
 Meiri rabbi (142)
 Meiser, Martin (61, 68, 73–75, 128, 246, 316)
 Meißner, Otto (339)
 Melamed, Yitzhak Y. (468)
 Melammed, Yoséf (407)
 Melanchthon, Philipp (357, 358, 395, 400, 402, 403, 434, 484, 485)
 Melania the Elder (275)
 Melcher, Sarah J. (643, 736–738, 742, 744, 746)
 Melucci, Alberto (185, 195)
 Menahem ben Helbón (308)
 Menahem ben Sarukot (308)
 Menken, Maarten J. J. (633, 636)
 Merk, Otto (569, 575, 576, 580)
 Merx, Adalbert (52, 55)
 Mesch, Walter (154, 156, 165)
 Meshalma ibn Muryan (56)
 Meshullam son of Berechiah son of Meshezabel (189)
 Metso, Sarianna (27, 41)
 Metternich, Ulrike (735, 745)
 Metzger, Bruce M. (15, 22, 168, 173, 175, 176)
 Metzger, James (740, 746)
 Metzger, Martin (69, 74)
 Meyendorff, John (284, 292)
 Meyer, Christoph H. F. (794)
 Meyer, Heinz (306, 321)
 Meyer, Lodewijk (458, 463, 468)
 Meynet, Roland (583, 584, 590, 641)
 Méliusz Juhász, Péter (357, 422)
 Michael VII emperor (284)
 Michaelis, Johann David (117)
 Michiels, Gommar (791)
 Michon, Hélène (470, 481)
 Mielziner, Moses (95)
 Milbank, John (664)
 Miletz, Illés (360)
 Miller, J. Hillis (640, 684)
 Miller, Michael J. (549, 563)
 Miller, Patricia Cox (645)
 Miller, Shem (37, 40)
 Milotai Nyilas, István (435)

- Minns, Denis (231)
 Minucius Felix (227, 231)
 Mirandola, Pico della (750)
 Mitchell, David T. (739, 746)
 Mitchell, Tim (171, 175)
 Mittwoch, Eugen (205)
 Moebius, Stephan (732, 733, 747)
 Moehring, Horst R. (120, 128)
 Moeller, Karl (513)
 Mohay, András (702)
 Mohler, Armin (343)
 Moingt, Joseph (137)
 Moldaenke, Günter (485)
 Moltmann, Jürgen (515, 560)
 Mommsen, Wolfgang J. (340)
 Monok, István (379, 382, 415)
 Montaigne, Michel de (473)
 Montgomery, James (43, 55)
 Monti, Ludwig (132, 136)
 Moore, Lazarus (136)
 Moreau, Pierre-François (455)
 Moretto, Giovanni (541–544, 562, 563)
 Morgan, Campbell G. (806)
 Morgan, Robert (608, 646)
 Morin, Germain (245)
 Morris, Jenny (120, 121, 129)
 Morrison, Craig E. (17, 18, 23)
 Mortensen, John (294, 295, 302)
 Moses ben Aser (83)
 Moses ha-Darshan Narbonne (308)
 Moshe ben Maimon rabbi [☞] Maimonides,
 Moises
 Moss, Candida R. (736–738, 741, 745, 746)
 Mosse, George L. (343)
 Mossman, Judit (128)
 Motyer, J. Alec (803, 810)
 Mounce, William D. (168, 176)
 Moxnes, Halvor (647)
 Moyise, Steve (633, 636)
 Móra, Ferenc (197, 200, 202, 207, 208)
 Móré, Tünde (441)
 Móricz, Nikolett (761–763, 770, 777, 778)
 Muck, Terry (704)
 Muilenburg, James (641)
 Muir, Kenneth (525)
 Mulder, Martin Jan (12, 22, 55, 56, 126)
 Munajjā b. Sadaqa (51, 53)
 Munier, Charles (229, 231)
 Munsterus, Sebastianus (312, 444, 445)
 Muraoka, Tamitsu (169, 170, 176)
 Murdock, Graeme (372, 382, 416)
 Murphy, Francesca Aran (295, 302)
 Murphy, James Jerome (298, 302)
 Murphy, Roland E. (805, 806, 814, 829)
 Muslim/Musallim/Mešalma bin Murjān al-
 Danfi (52)
 Mußner, Franz (544)
 Mutius, Gerhard von (346)
 Müller, Adam (351)
 Müller, Christoph (349)
 Müller, Gerhard (613)
 Müller, Jörg (793)
 Müller, Mogens (100, 129)
 Müller, Paul-Gerhard (829)
 Münster, Sebastian [☞] Munsterus Sebastianus
 Münzer, Thomas (362, 366, 368)
 Mynatt, Daniel S. (79, 80, 84, 85)
- N**
- Nagy Szabó, Ferenc (405)
 Nagy, Barna (697)
 Nagy, Gregory (713, 727)
 Nagy, Lajos (423)
 Najman, Hindy (27, 41)
 Nash, W. L. (9)
 Nathan rabbi (88, 164)
 Naumann, Friedrich (350)
 Nebuchadnezzar (29, 187, 402)
 Neckam, Alexander (312)
 Nehemiah (179, 180)
 Nehunya ben HaKanah rabbi (94)
 Nelson, Rober (689)
 Nemes, Steven (376, 382)
 Nemoy, Leon (81, 86)
 Nerlich, Michael (624, 625, 637)
 Nestle, Eberhard (245)
 Nestle, Erwin (245)
 Neumann, Mathias (209, 218)

- Neumann-Gorsolke, Ute (147, 148)
 Neusner, Jacob (165, 708, 717, 727)
 Nève, Paul (795)
 Neville, Richard (586, 590)
 Newman, Albert Henry (370)
 Newton, Isaac (478)
 Neyrey, Jerome (648, 653, 655)
 Németh, Áron (440)
 Németh, Attila (373, 381)
 Németh, S. Katalin (415, 426, 429)
 Nicetas (Heraklea) (220)
 Nicklas, Tobias (739, 746)
 Nicolaus a Lyra (221, 298, 309, 312–315,
 317–319, 321, 322, 338)
 Nicolaus von Damascus (155)
 Nida, Eugene (503, 614)
 Niehoff, Maren Ruth (98, 99, 102, 108–
 110, 112, 116, 117, 122, 126, 129)
 Niekisch, Ernst (353)
 Nielsen, Kirsten (771, 772, 778)
 Nietzsche, Friedrich (343, 475, 507, 541,
 561, 685)
 Nikephoros III (284)
 Nikiprowetzky, Valentin (120, 129)
 Nissen, Johannes (692)
 Nitzan, Bilhah (39, 41)
 Noja, Sergio (51, 55)
 Normann, Friedrich (224, 232)
 North, John (13, 23)
 Nosson Scherman rabbi (148)
 Nowak, Przemysław (793)
 Noy, David (72, 75)
 Nóda, Mózes (179, 195)
 Nötscher, Friedrich (151–153, 165)

O, Ó, Ő

- Oakeshott, Michael (530, 536, 538)
 Oberlander, Baruch (322)
 Odell, Margaret (767, 778)
 Oden, Thomas C. (805, 809, 811–815)
 Oeming, Manfred (179, 185, 194, 195, 450,
 453, 770, 772, 777, 778)
 Oepke, Albrecht (100, 215, 218)
 Oerter, Wolf B. (611)

- Oláh, Miklós (356)
 Oláh, Szabolcs (395–397, 404)
 Oláh, Zoltán (19, 22, 234, 245, 839)
 Olbricht, Thomas H. (130)
 Oliver, Mike (734)
 Olyan, Saul M. (736, 737, 746)
 Onkelos (10)
 Oppenheim, Leo A. (27, 28, 41)
 Oppong-Kumi, Peter Yaw (701)
 Origenes (13, 86, 219, 227, 228, 231–233,
 235, 236, 241, 243, 244, 246, 247,
 256, 259, 300, 302, 305, 306, 311,
 317, 322, 327–329, 333, 338, 441,
 489, 497, 504, 580, 589, 604, 609,
 669, 809, 813, 814)
 Orlovsky, Géza (440)
 Orr, William F. (808)
 Osborne, Gran R. (700)
 Osiander, Andreas (318, 444)
 Osiander, Lucas (444, 448–450, 452)
 Osiek, Carolyn (646)
 Osten-Sacken, Peter von der (215, 216, 218)
 Otaduy, Javier (793, 800)
 Ott, Heinrich (541, 563)
 Otto I (emperor) (340)
 Otto, Eckhart (59, 60, 75)
 Ozorai, Imre (357)
 O'Brien, Julia M. (779)
 O'Collins, Gerard (833)
 O'Connor, Kathleen M. (767, 769, 778)
 O'Daly, Gerard (268)
 Ó hAnnracháin, Tadhg (372, 382)
 Őry, Miklós (372, 373, 382)

P

- P. Vásárhelyi, Judit (415)
 Pachomius (275)
 Paget, James Carleton (86)
 Pagninus, Santes (444, 445)
 Paksi, Balázs (355)
 Palacký, František (614)
 Palaeologus, Jacobus (425, 430)
 Palakeel, Joseph (705)
 Palinai, György (355)


- Palladius (272, 275)
 Palmer, Richard E. (538, 560, 563)
 Pambrun, James R. (584, 590)
 Pannenberg, Wolfhart (504, 515, 541)
 Papadakis, Aristeides (284, 292)
 Pape, Wilhelm (159, 160, 165)
 Paphnutius (275)
 Papp, György (19, 22)
 Papp, Miklós (841)
 Pareus, David (385)
 Parmentier, Martien F. G. (271, 272, 281)
 Parry, Donald W. (36, 37, 40)
 Parsons, Mikeal C. (737, 738, 746)
 Pascal, Blaise (469–481, 594, 601, 660, 661)
 Paschasius Radbertus (220)
 Pasco, Allan H. (704)
 Pasolini, Pier Paolo (666)
 Passoni Dell'Acqua, Anna (60, 75)
 Pastor, Jack (127)
 Patočka, Jan (614)
 Patsch, Ferenc (563)
 Patterson, Jeffrey (130)
 Paul VI (138, 537, 539, 820, 822, 828, 829)
 Paula (237, 238, 247)
 Paulos Burgos (307, 308, 314, 315, 318)
 Paulsen, Nenning (230)
 Pavlovits, Tamás (471, 481)
 Pálffy, Ferenc (200)
 Pázmány, Péter (358, 371–381, 383–392, 437, 439–441)
 Pearce, Sarah J. K. (108, 116, 129)
 Pedersen, Sigfred (692)
 Pelagius (234, 811)
 Pellican, Conrad (444)
 Pelling, Christopher B. R. (129)
 Penkower, Jordan S. (311, 322)
 Penna, Romano (582)
 Penner, Ken M. (150–152, 154, 155, 165)
 Pennington, Kenneth (793)
 Percan, Josip B. (334, 338)
 Perendy, László (838, 840, 841)
 Perényi, Ferenc (355)
 Pericles (536)
 Perrin, Jean-Marie (593, 596, 600, 601)
 Person, Raymond E. (56)
 Pesch, Jörg (245)
 Pesti, Gábor (357)
 Peters, Melvin K. H. (74, 75)
 Peterson, Erik (232)
 Petreius, Johann (444)
 Petrus Cantor (509)
 Petrus Olivi (313)
 Petrus von Lombard (337)
 Petzold, Kay Joe (308, 314, 322)
 Petzoldt, Matthias (608)
 Peukert, Helmut (483)
 Péchi, Simon (359, 405–413)
 Péchy, Simon (359)
 Pécsváradi, Péter (383–391, 393)
 Péter, Katalin (393)
 Péter, László (202, 208)
 Pfefferkorn, Johannes (318)
 Pflug, Julius (313, 319)
 Phillips, Obbe (365)
 Phillips, Gray A. (704)
 Philo (Alexandria) (8, 66, 67, 70, 97–130, 236, 244, 259, 261, 305, 310, 317, 606, 708, 709, 727, 806)
 Philoxenus (13)
 Photius (Patriarch) (105)
 Picasso, Pablo (522)
 Picq, Brigitte (582, 584, 590)
 Pié-Ninot, Salvador (829)
 Pieper, Josef (548, 563)
 Pietersma, Albert (33, 34, 41)
 Pilch, John J. (648, 654, 727)
 Pilinszky, János (600, 601)
 Pinçon, Bertrand (585, 591)
 Pindaros (225)
 Pineda, Juan de (377)
 Pinkerton, John (15, 23)
 Pinson, Matthew (694)
 Pio X ☸ Pius X
 Pippin, Tina (179, 195)
 Pirnát, Antal (366, 367, 370, 416, 425)
 Piscator, Johannes (511)
 Pithan, Annebelle (739, 741, 745)
 Pius X (135, 793)

- Pius XI (373, 797)
 Pius XII (221, 817–821)
 Placher, William C. (755)
 Plant, Kathryn (560)
 Platon (63, 64, 66, 100, 114, 115, 123, 125, 130, 497, 530, 544, 560, 563, 594, 597, 614, 615, 617, 659, 708, 712–714, 716, 726, 783)
 Plaut, Wolfgang Gunter (209, 210, 218)
 Plevnik, Joseph (725, 727)
 Plisch, Uwe-Karsten (730, 746)
 Plotinos (256)
 Plungian, Mordecai (95)
 Plutarch (101, 129)
 Pohl, Heinz (51, 55)
 Pokorný, Petr (611–621)
 Polk, Timothy (675)
 Polliack, Meira (80–82, 85, 86)
 Pollman, Karla (233, 246)
 Polykarp (13, 257)
 Pompeius (emperor) (38)
 Pope, Hugh (453)
 Popkes, Enno Edzard (74)
 Popkin, Richard E. (455, 468)
 Popović, Anton (326, 338)
 Popovic, Mladen (27, 41)
 Popović, Mladen (75)
 Popper, Leó (532, 538)
 Porat, Dina (218)
 Porphyrios (227)
 Porter, Stanley E. (501, 614, 649, 651, 654, 657, 689, 691, 692, 700, 704, 705)
 Poser, Ruth (763–767, 778)
 Possár, Anna-Mária (416)
 Possevino, Antonio (425)
 Potestà, Gian Luca (323, 338)
 Potterie, Ignace de la (833)
 Pouchelle, Patrick (73)
 Poulain, Augustin (554, 563)
 Poulsen, Frederik (566, 576, 580, 768, 778)
 Pöggeler, Otto (541, 563)
 Preda, Patrizia (323, 338)
 Prestel, Peter (60, 75)
 Price, R. M. (274, 281)
 Primasius (Hadrumentum) (220)
 Prior, David (810)
 Proclus (113, 255, 256, 260)
 Procopius (Gaza) (220, 236)
 Prudký, Martin (614)
 Prügl, Thomas (220, 293, 303, 313)
 Ps.-Hekataios (66)
 Psellos (284)
 Pseudo-Dionysius Areopagita (255–268, 280, 328)
 Pseudo-Eupolemos (46, 47, 66)
 Pseudo-Macarius (273)
 Ptolemäus I (100)
 Ptolemäus II Philadelphos (103, 237)
 Publius (274)
 Pummer, Reinhard (43–45, 55)
 Punt, Jeremy (645)
 Puratić, Željko (485)
 Puschkin, Alexander Sergeiewitsch (787)
 Pusey, Philip Edward (15, 23)
 Puskás, Attila (839, 841, 842)
 Pythagoras (123)
- Q**
- Quadratus (226, 231)
 Quintilian (499, 693)
- R**
- Rabbi Jose bar Chanina (306)
 Rad, Gerhard von (218)
 Radak ^{רד"ק} David Kimchi rabbi
 Radnitzky, Gerard (483)
 Raeder, Siegfried (426)
 Rahner, Karl (490, 553, 563, 749)
 Rajak, Tessa (13, 23)
 Rambach, Johann Jakob (511)
 Raper, David John (593, 601)
 Raphael, Rebecca (736, 737, 746)
 Rashi (84, 93, 94, 135, 141–143, 209, 221, 305–319, 407, 409)
 Ratzinger, Joseph (490, 548, 549, 563, 630, 636, 825, 829, 832)
 Ravasi, Gianfranco (131, 133, 141, 148)
 Ravasz, László (433, 441)

- Räisänen, Heikki (508)
 Rákóczi, György (358)
 Rákóczi, György I (385, 413)
 Rákóczi, Pál (358)
 Recalcati, Massimo (131)
 Redl, Károly (221)
 Reed, William Justin (761, 763, 765, 766, 779)
 Reeves, Marjorie (341)
 Refoulé, Francois (587, 590)
 Reginald of Piperno (294)
 Reich, Nurit (168, 176)
 Reif, Stefan C. (13, 23)
 Reinhartz, Adele (214, 218)
 Reinmuth, Eckart (494, 495)
 Reiss, Hans Siegbert (343)
 Reiter, Ernst (148)
 Reiterer, Friedrich V. (129)
 Reitzer, Aliz (203)
 Remigius (Auxerre) (220, 291)
 Remus, Harold (647)
 Renn, Joachim (580)
 Renner, Karl (345)
 Resseguí, James L. (691)
 Reta, José Oroz (794)
 Reuchlin, Johannes (312)
 Revell, Ernest John (84, 86)
 Reventlow, Henning Graf (78, 86, 234, 246, 247, 253)
 Rezetko, Robert (56)
 Rheda, Pál (435, 436, 441)
 Rheda, Péter (393, 435, 436, 441)
 Ricardo, David (351)
 Richards, Michael (372, 382)
 Richter, Philip J. (652)
 Ricks, Stephen D. (37, 40)
 Rico, Christophe (242, 246)
 Ricœur, Paul (455–457, 467, 468, 513–515, 517–525, 546, 590, 593, 594, 601, 609, 614, 679–681, 749–759)
 Riddle, Donald (646)
 Riedl, Matthias (341)
 Riemeck, Renate (351)
 Rienecker, Fritz (701, 702)
 Rigaux, Béda (490)
 Rikész, Mihály (440)
 Rilke, Rainer Maria (544)
 Ristow, Helmut (727)
 Ritoókné Szalay, Ágnes (356)
 Ritter, Adolf Martin (268)
 Ritter, Joachim (527, 534)
 Roach, Willam (691)
 Robbins, Vernon K. (650, 655, 656)
 Robertson, Archibald (699)
 Robinson, James M. (537, 538, 541, 542, 563)
 Rodd, Cyril S. (653)
 Rodgers, Zuleika (164, 165)
 Rohls, Jan (672, 682)
 Rokay, Zoltán (220, 839, 841)
 Rolker, Christof (793)
 Rollins, Wayne G. (776, 777)
 Römer, Thomas (126, 774, 779)
 Roques, René (263, 264, 268)
 Rorem, Paul (260, 268)
 Rorty, McKay Richard (506, 561, 643, 645, 679, 681, 683)
 Rose, Martha E. (737, 746)
 Rose, Martha Lynn (737, 745)
 Rösel, Martin (61, 73–75)
 Rosen, Gladys Levine (52, 56)
 Rosenberg, Alfred (353)
 Rosenstock, Eugen (347)
 Rosenthal, Erwin Isaak Jacob (13, 23, 80, 82, 83, 86)
 Rosenthal, Michael A. (468)
 Roskovec, Jan (613, 614)
 Roulstone, Alan (737, 738, 744, 745, 747)
 Roux, René (272, 278, 281)
 Rózsa, Huba (831, 838)
 Rössler, Martin (496)
 Rubinyi, Mózes (201, 208)
 Rudolph, Wilhelm (168, 169, 175, 176)
 Rufinus (228, 231, 237, 311, 809)
 Runia, David T. (97, 98, 117, 118, 127, 129)
 Rupert von Deutz (220)
 Ruprecht, Eberhard (780)
 Rush, Ormond (509)

- Rüger, Hans Peter (168, 176)
 Rütters, Bernd (348)
 Ryle, Gilbert (504)
 Ryrie, Charles (689)
 Ryu, Jang (107, 108, 113, 119, 129)
- S**
- Saadja Gaon (77, 80)
 Sabellius (252)
 Sadaqa al-Hakīm (56)
 Sadaqa b. Munaġġā (54, 57)
 Sadaqa b. Munajjā b. Sadaqa (51)
 Saliers, Don E. (643)
 Sallai, István (385, 386, 388–393)
 Salomon (egyptian monk) (275)
 Samuel rabbi (724)
 Sanballat (188–190)
 Sand, Alexander (215, 218)
 Sanderson, Judith E. (45, 56)
 Sarna, Nahum M. (210–212, 218)
 Sartorius, János (360)
 Sattler, Mihály (363)
 Sánchez, Gaspar (377)
 Sárkány, Péter (840)
 Sárközy, Péter (379, 382)
 Sæbø, Magne (7, 85, 86, 245, 307, 309, 312, 320, 322, 426)
 Schaeffler, Richard (483)
 Schaff, Philip (245, 313, 322)
 Schalk, Helge (624, 627, 628, 637)
 Schaper, Joachim (86)
 Scheck, Thomas P. (247)
 Scheffczyk, Leo (544)
 Scheiber, Sándor (201, 205–208)
 Schelkens, Karim (830)
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (594, 601)
 Schenker, Adrian (168, 175, 176)
 Scherer, A. (108)
 Schiefer Ferrari, Markus (730, 731, 733–735, 738, 739, 741–744, 746, 747)
 Schield, Stefan (443, 453)
 Schiff, Richard (689)
 Schiffman, Lawrence H. (218)
 Schillebeeckx, Edward (544, 563)
 Schimanowski, Gottfried (121, 122, 129)
 Schindler, Daniel (726)
 Schipper, Jeremy (643, 736–738, 741, 742, 744–747)
 Schirmacher, Thomas (489)
 Schleicher, Paul (356)
 Schleiermacher, Friedrich (11, 23, 496–500, 504–506, 513, 546, 556, 606, 614, 615)
 Schleifer, Ronald (684)
 Schlosser, Marianne (306)
 Schmalzgrueber, Francis (791)
 Schmatovich, János (839)
 Schmid, Carlo (341, 346)
 Schmid, Ulrich B. (23)
 Schmidt, Lawrence K. (552, 562)
 Schmidt, Werner Hans (146, 148)
 Schmithals, Walter (803)
 Schmitt, Carl (348, 527)
 Schmitz, Gerhard (792)
 Schmitz, Thomas A. (624–626, 637)
 Schmoller, Alfred (703)
 Schnackenburg, Rudolf (544, 832)
 Schneider, Gerhard (702, 704)
 Schneider, Werner (732–734, 747)
 Schnelle, Udo (154, 165, 569, 574–576, 580, 633, 637)
 Schniedewind, William M. (804)
 Schnocks, Johannes (777)
 Schöck, Gyula (843)
 Scholz, Stefan (500, 603)
 Schon, Karl-Georg (792, 793)
 Schöner, Alfréd (197, 208)
 Schorch, Stefan (43, 45, 46, 56, 410, 414)
 Schorr, Yisroel Simcha (173, 176)
 Schrage, Wolfgang (511, 512)
 Schröter, Jens (612)
 Schröter, Kristóf (363)
 Schubert, Anselm (433, 441)
 Schulek, Tibor (395, 404)
 Schuller, Eileen (27, 41)
 Schumm, Darla (737, 747)
 Schürer, Emil (129)
 Schürmann, Heinz (710, 727, 832)

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (603, 646)
 Schütz, Alfred (577, 580)
 Schwartz, Adolf (95)
 Schwartz, Mór (322)
 Schwarz, Hans (342)
 Schweitzer, József (57)
 Schweizer, Eduard (612)
 Scroggs, Robin (647, 649, 650)
 Searle, John R. (504, 750)
 Sebanc, Mark (306, 321)
 Sebestyén, Ádám (404)
 Sedano, Joaquín (793)
 Sedley, David (164)
 Seethaler, Paula-Angelika (847)
 Seland (130)
 Selden, Raman (683)
 Selderhuis, Herman J. (393)
 Seleznev, Mikhail (128)
 Sellier, Philippe (470)
 Semaiah rabbi (309)
 Semler, Johann Salomo (641)
 Seneca (122)
 Sepsi, Enikő (601)
 Serédi, Jusztinián (799)
 Serfontein, Johan L. (769, 779)
 Severos (Antioch) (255)
 Seybold, Klaus (148)
 Shakespeare, William (517, 520–523, 525)
 Sharp, Carolyn (775)
 Shehadeh, Haseeb (44, 50, 51, 56)
 Sheshbazzar (183)
 Shirer, William L. (339)
 Shlomo ben Yitzchaki rabbi [☞] Rashi
 Shunnar, Zuhair (52, 56)
 Siefert, Rolf Peter (343)
 Siegert, Folker (68, 75, 97, 98, 100, 102, 110, 112, 114, 124, 125, 129)
 Siegfried, Carl (120, 130, 317, 322)
 Sievers, Joseph (218)
 Silberman, Neil Asher (179, 195)
 Simén, Domokos (423)
 Simeon ben Eleazar (94)
 Simeon ben Res Lachish rabbi (702)
 Simeon the Just (88)
 Simmel, Georg (347)
 Simoens, Yves (585, 591)
 Simon, József (417)
 Simon, Maurice (168, 169, 171, 176, 321)
 Simon, Richard (445, 447, 449, 451)
 Simon, T. László (835, 839)
 Simonides, János (360)
 Simons, Menno (363, 365)
 Simó, János (420)
 Sina, György Bátor (197)
 Sinowjew, Alexander Alexandrowitsch (784)
 Sipos, Gábor (419)
 Sixtus Senensis (314, 315, 322)
 Sixtus V (451)
 Sík, Sándor (372, 382)
 Ska, Jean Louis (582, 590, 833)
 Skinner, Andrew C. (37, 40)
 Slotki, Judah Jacob (175, 176)
 Smalley, Beryl (219, 306, 312, 314, 322, 337, 338)
 Smelser, Neil J. (194, 774)
 Smith, Adam (351)
 Smith, Adrian J. (525)
 Smith, James K. A. (750)
 Smith, Jonathan Z. (652)
 Smith, Lesley (309, 312, 313, 317, 318, 321, 322)
 Smith, P. Christopher (538)
 Smith, William (454)
 Smith, William R. (646)
 Smith-Christopher, Daniel (764, 766, 779)
 Snodgrass, Klyne R. (675, 676, 682)
 Snyder, Sharon L. (739, 746)
 Socinus, Faustus [☞] Sozzini, Fausto
 Socrates [☞] Sokrates
 Soden, Hans von (804)
 Soeffner, Ahns-Georg (580)
 Sokrates (123, 713)
 Sol, Thierry (799)
 Slevåg, Anna Rebecca (736, 741, 747)
 Sommer, Johannes (425)
 Sommer, Michael (128)
 Sommerville, Robert (793)
 Sommervogel, Carlos (372, 382)

- Sonnet, Jean-Pierre (180, 195, 773, 779)
 Sontheimer, Kurt (347)
 Soon, Isaac T. (738, 747)
 Sophokles (145)
 Sorkin, David J. (85, 86)
 Souček, Josef Bohumil (611, 613, 614)
 Soussen-Max, Clair (313, 322)
 Sozzini, Fausto (366, 416, 428–430)
 Sozzini, Lelio (429)
 Sóvári Soós, Kristóf (435)
 Söding, Thomas (574, 580, 582, 590)
 Sótér, István (356)
 Spahn, Martin (351)
 Spann, Othmar (351)
 Spence, Henry Donald Maurics (803, 806, 813)
 Spieckermann, Martin (739, 741, 745)
 Spinoza, Baruch (455–468, 598, 601, 784)
 Spottorno, Maria Victoria (453)
 Sprague, Rosamond Kent (114, 130)
 Spronk, Klaas (773, 779)
 Spurgeon, Caroline F. E. (526)
 Srubar, Ilja (580)
 Staaldouine-Sulman, Eveline van (454)
 Stadelmann, Helge (489)
 Staff, Ilse (349)
 Stagg, Frank (695)
 Stalin, Joseph (560, 783, 789)
 Stamps, Dennis L. (689, 691)
 Stapleton, Thomas (372, 382)
 Stavrou, Michel (555, 563)
 Stayer, James M. (364, 370)
 Stähle, Karl (120, 130)
 Stählin, Gustav (151, 152, 155, 165)
 Stefanink, Bernd (11, 23)
 Stein Kokin, Daniel (414)
 Stein, Robert H. (721, 727)
 Stemberger, Günter (77, 78, 86, 310, 320, 322)
 Sterling, Gregory E. (97, 98, 107, 110, 113, 117, 124, 130)
 Stern, Fritz (343)
 Stevens, Kathryn (29, 41)
 Stewart, Columba (273, 281)
 Stewart, David Tabb (738)
 Stewart-Kroeker, Sarah (497, 498)
 Steyn, Gert J. (130)
 Stienstra, Deborah (737, 747)
 Stiver, Dan R. (679, 682)
 Stobbe, Heinz-Günther (544, 564)
 Stoltzfus, Michael (737, 747)
 Stolze, Radegundis (11, 23)
 Strabo, Walafrid (220)
 Strack, Hermann L. (78, 167–177)
 Strasser, Otto (352)
 Strawn, Brent A. (770, 779)
 Strayer, Joseph (311, 321, 322)
 Strecker, Georg (569, 580, 633, 637)
 Strenger, Gabriel (212, 218)
 Strutwolf, Holger (168, 175)
 Stschedrowitzky, Georgi Petrovich (783–789)
 Stschedrowitzky, Pjotr (785)
 Stuart, Douglas (692, 696)
 Stuhlmacher, Peter (494, 495, 566, 571, 574, 576, 580, 603)
 Stulman, Louis J. (761, 766, 779)
 Stump, Eleonore (293, 295, 303)
 Suchla, Beate Regina (268)
 Suhard, Emmanuel (819)
 Süpek, Ottó (356)
 Svartvik, Jesper (214, 215, 217, 218)
 Sylvester, János (357)
 Symmachus (10, 235, 240)
- Sz**
- Szabó, András (446, 454)
 Szabó, Ferenc (372, 379, 382)
 Szabó, Géza (407)
 Szalkai, László (355)
 Szathmári, István (693)
 Szczucki, Lech (366, 370)
 Szebeni, Olivér (362, 368, 370)
 Szeiler, Zsolt (840)
 Szelestei N., László (421)
 Szenci Kertész, Ábrahám (435–437, 441)
 Szenci Molnár, Albert (384, 392)
 Szentviktori Hugó  Hugo von St. Viktor
 Szetey, Szabolcs (437, 441)

- Szécsi, József (843)
 Székely, István (357)
 Székely, Mózes (412)
 Szigeti Molnár, Dávid (424, 437)
 Szigeti, Jenő (197, 207)
 Szilády, Áron (359, 408, 414)
 Szondi, Peter (676, 677, 682)
 Szotyori-Nagy, Ágnes (839)
 Szőnyi, Etelka (842)
 Sztompka, Piotr (194, 774)
 Szuromi, Szabolcs Anzelm (795, 797)
- T, Ty**
- Tabachnikova, Svetlana (785)
 Takács, Gyula (841)
 Takács, Zoltán (612)
 Tal, Abraham (44, 46, 47, 49, 56)
 Talabardon, Susanne (77, 78, 86)
 Talanga, Josip (483)
 Tamás (szent) ☩ Aquinas, Thomas
 Tanchuma ben Rabbi Abba rabbi (170, 176)
 Tanner, Kathrin (645)
 Tarentaise, Pierre (294, 298)
 Tarjányi, Béla (831, 835, 838, 847)
 Tarnói, László (440)
 Tasi, Réka (374, 381, 393, 441)
 Tatian (Syrer) (23, 227, 231)
 Taylor, Bernard A. (73)
 Taylor, Mark C. (640, 641, 684)
 Tegye, Imre (145, 147)
 Telegdi, Miklós (358, 395, 396, 401–403)
 Tella, Paul von (13)
 Teofilakt Ohridski (338)
 Tepert, Darko (840)
 Tertullian (227, 231, 428, 609)
 Tessore, Dag (247)
 Thackeray, Henry St. John (61, 75, 160, 161, 165)
 Theißen, Gerd (603, 642, 647, 699, 711, 727)
 Thélot, Jérôme (600, 601)
 Theobald, Christoph (822, 830)
 Theodor von / of Mopsuestia (328, 811, 812)
 Theodoretus Cyrrihi Episcopus (236, 272–274, 281)
 Theodorus (Heraclea) (247)
 Theodot (Epiker) (67)
 Theodotion (10, 70–72, 235, 238, 240)
 Theodotos (inscription) (709, 727)
 Theophilus (227, 231)
 Theophylactus (283–291, 328, 332, 337, 338)
 Thibon, Gustave (593, 600, 601)
 Thienemann, Tivadar (356)
 Thiselton, Anthony C. (501–516, 541, 564, 671, 682, 803, 804, 810, 812–814)
 Thom, Johan C. (152, 165)
 Thomas von Aquin ☩ Aquinas, Thomas
 Thomas, Carol (737, 738, 744, 745, 747)
 Thomas, Drew B. (417)
 Thomas, John Heywood (502)
 Thompson, James (130)
 Thomson, John (506)
 Tigay, Jeffrey H. (45, 56)
 Tigchelaar, Eibert J. C. (25, 41)
 Tillich, Paul (502, 560, 694, 696)
 Tilly, Michael (70, 72, 75, 633, 637, 741, 747)
 Tobiah (188–190)
 Todorov, Tzvetan (698)
 Tokics, Imre (197, 207)
 Tolmie, D. Francois (300, 302, 303)
 Tolnay, Charles de (532, 538)
 Tomori, Pál (355)
 Tompkins, Bridget (694)
 Toorn, Karel van der (57)
 Torkos, András (360)
 Torrell, Jean-Pierre (295, 303)
 Tov, Emanuel (17, 22, 25, 41, 45, 56, 70, 75, 240, 246)
 Tóth, Endre (697)
 Tóth, Gergely (440)
 Tóth, László (203)
 Török, Csaba (830)
 Török, József (838)
 Tőkés, István (613)
 Tracy, David (541)
 Trahar, Sheila (698)
 Trajan (129)

- Tremellius, Immanuel (446–448, 450, 453)
 Trencsényi-Waldapfel, Imre (356)
 Tribe, Keith (538)
 Troeltsch, Ernst (646)
 Tromp, Sebastian (490)
 Trotter, William Finlayson (469)
 Tryphon (228, 230, 305)
 Tulard, Jean (340)
 Turcotte, Paul-André (642, 648)
 Turi, Béla (203)
 Turner, Denys Alan (723)
 Túri, Tamás (441)
 Tyconius (219, 233, 317)
 Tyukodi, Márton (435, 437, 439, 441)
- U, Ú**
- Ungvári, Tamás (197, 199–202, 208)
 Urbach, E. Ephraim (163, 165)
 Urbanus IV (283, 285)
 Urfels, Florent (588, 591)
 Usener, Knut (64, 75)
 Utell, Janine (691, 695)
 Uzoni Fosztó, István (419, 423)
 Újlaki-Nagy, Réka (405, 414)
- V**
- Valjavec, Fritz (343)
 van den Bruck, Arthur Moeller (342–346,
 351–353)
 van der Kooij, Arie (19, 21, 23, 57, 60, 75)
 van der Meer, Michäel N. (65, 73–75)
 Van der Ploeg, Johannes P. M. (584, 591)
 van der Watt, Jan (633, 637)
 Vanheiden, Karl-Heinz (489)
 Vanhoozer, Kevin J. (512, 513, 677–679,
 682, 700, 750, 751, 754, 755)
 Vanhoye, Albert (833, 834)
 Vanisa, Jan (698)
 Vanni, Ugo (833, 834)
 Vansina, Jan (691, 698)
 Varanini, Gian Maria (793)
 Varga Papi, László (198, 208)
 Varga, Gyöngyi (762, 779)
 Varga, István (433, 441)
 Varga, Lajos (842)
 Varga, Zsigmond (440)
 Várhelyi, Rósa Izsó (203)
 Varjas, Béla (359)
 Vasse, Denis (587, 590)
 Vattimo, Gianni (561)
 Vedder, Henry C. (365, 370)
 Vehe Glorius, Matthias (405, 410, 425, 430)
 Veijola, Timo (72)
 Verbeek, Theo (455, 458, 459, 463, 468)
 Verde, Danilo (769–771, 779)
 Veress, Andreas (425)
 Vergilius ☞ Virgil
 Verheyden, Jos (633, 636)
 Vermeil, Edmond (343)
 Vermes, Géza (77, 78, 86, 101, 127, 129,
 699)
 Vermigli, Peter Marty (447)
 Vervaeck, Bart (690, 699)
 Veselský-Laetus, Jiří (436)
 Vessey, David (543, 564)
 Vette, Nathanael (691)
 Vértesaljai, László (832)
 Via, Dan O. (671)
 Viana, Antonio (793)
 Vico, Giambattista (506)
 Victorinus, Gaius Marius (247)
 Viczián, János (400, 404)
 Vida, Márta (841)
 Viejo-Ximénez, Jose Miguel (793–795)
 Viesel, Eran (81, 82, 86)
 Villey, Lucile (228, 232)
 Vincze, Krisztián (841)
 Vind, Anna (393)
 Virgil (597)
 Visi, Tamás (455, 468)
 Viswanathan, S. (526)
 Voegelin, Eric (530, 538)
 Vogel, Sándor (414)
 Voigt, Marco (567)
 Voigt, Rainer (57)
 Vollenweider, Samuel (152, 164, 165)
 Volp, Ulrich (165)
 Voltaire (475)

- von Lips, Hermann (64, 75)
 Voskovec, Jiří (614)
 Vööbus, Arthur (279, 281)
- W**
- Wace, Henry (245)
 Wagner, Kimberly R. (773, 779)
 Wainwright, Elaine (737, 747)
 Waldschmidt, Anne (731–734, 738, 745, 747)
 Walhout, Clarence (501, 505, 515)
 Wallace, Daniel B. (697, 701, 705)
 Walsh, Jerome T. (696)
 Waltari, Mika (698)
 Walter, Nikolaus (66, 75)
 Walther, James A. (808)
 Walther, Manfred (455, 463, 468)
 Walvoord, John F. (811)
 Ware, Kallistos (273)
 Warnke, Georgia (541, 564)
 Warren, Austin (26, 41)
 Washburn, Christian D. (371, 373, 382)
 Wasserman, Emma (697)
 Watson, Duane F. (85)
 Watson, Francis (700)
 Watson, Nick (737, 738, 744, 745, 747)
 Wächter, Ludwig (150, 152, 157, 158, 162, 163, 165)
 Weaver, J. Denny (365, 370)
 Weber, Max (544, 646, 647)
 Weber, Petra (341)
 Wechsler, Michael G. (81, 86)
 Wedel, Manfred (50, 56)
 Weder, Hans (494, 495, 498, 603, 606, 614)
 Weigelt, Frank (44, 46, 50, 51, 53, 57)
 Weil, Gérard E. (168, 176)
 Weil, Simone (593–601)
 Weinandy, Thomas G. (295, 302)
 Weingart, Kristin (189)
 Weinreich, Max (527, 539)
 Weinsheimer, Joel (538, 550)
 Weiß, Hans-Friedrich (158, 163, 165)
 Weisheimer, Joel (550, 564)
 Weisheipl, James A. (294, 295, 303)
 Weitzman, Michael P. (12, 13, 17, 18, 23)
 Wellek, René (26, 41)
 Wellesz, Gyula (322)
 Welte, Bernhard (541, 564)
 Wendland, Paulus (119)
 Wengst, Klaus (214, 218)
 Wenham, David (672, 682)
 Wénin, André (586, 587, 591)
 Wenyi, Jacob Onyumba (773, 779)
 Wenzel, Knut (750, 751)
 Wepener, Cas (694)
 Wernz, Franx Xaver (796)
 Wessels, Wilhelm J. (773, 779)
 West, Gerald O. (772, 780)
 Westbury, Christopher (472, 481)
 Westcott, Brooke Foss (454)
 Westerhoff, Matthias (272, 281)
 Westermann, Claus (769, 780)
 Wetsel, David (470, 481)
 Wette, Wilhelm Martin Leberecht de (803)
 Wevers, John William (69, 75)
 Weyel, Birgit (694)
 Wheatley, Edward (734, 748)
 Whitaker, William (389)
 Whitlock, Jonathan (103, 119, 130)
 Wiercinski, Andrzej (594, 601)
 Wifal, Walter (209, 218)
 Wilckens, Ulrich (804)
 Wilczek, Piotr (419)
 Wilder, Amos N. (641, 670)
 Wilhelm, Dorothée (743, 748)
 Wilini, Sándor (362, 366, 367)
 Wilk, Florian (73)
 Williams, H. George (416)
 Williams, Peter J. (15, 23)
 Williamson, Robert (26, 41)
 Wilson, Brittany E. (737, 748)
 Wilson, John B. (764)
 Wimmer, Stefan Jakob (776)
 Wink, Walter (641)
 Winnicott, Donald (772)
 Winroth, Anders (793)
 Winston, David (113, 127, 130)
 Winter, Jakob (175, 177)

- Wire, Antoinette (653)
 Wirsing, Giseler (350)
 Wischmeyer, Oda (1, 2, 60, 76, 219, 220, 233, 246, 306, 313, 314, 317, 318, 321, 322, 373, 381, 441, 491, 493–500, 580, 603, 604, 609, 683, 685, 830)
 Witherington III, Ben (454)
 Witte, Markus (609)
 Wittgenstein, Ludwig (502–505, 514, 515, 541, 564, 645)
 Wojtyła, Karol (545)
 Wolf, Hans Walter (148)
 Wolff, Christian (814)
 Wolfson, Harry Austryn (120, 130)
 Wolin, Richard (560, 563)
 Wolter, Michael (75, 215, 218, 633, 637)
 Won, Young-Sam (704)
 Wood, Donald (497)
 Wooden, R. Glenn (580)
 Wöhrle, Jacob (56)
 Wright, Antony C. (788)
 Wright, Jacob L. (181, 195, 775, 776, 779)
 Wünsche, August (169, 171, 172, 175, 177)
 Wyss, Beatrice (123, 130)
- Y**
- Yaaqov ben Asher (409)
 Yansen, James W. S. (768, 769, 780)
 Yarchin, William (82, 83)
 Yefet ben Eli (81)
 Yehoshua (183)
 Yeivin, Israel (79, 83, 84, 86)
 Yishmael rabbi (88, 90–94)
 Yocum, John P. (295, 302)
 Yong, Amos (737, 738, 746, 748)
 Yonge, C. D. (727)
 Yose HaGelili rabbi (88)
 Yoséf ben Avraham Hayyun (408)
- Yoséf ben Hayyim Yabec (408)
 Yūsuf b. Salāma b. Yūsuf al-‘Askarī (51)
 Yūsuf ibn Nūh (85)
- Z, Ž, Zs**
- Zamfir, Korinna (195)
 Zapff, Burkard M. (69, 76)
 Zechiel-Eckes, Klaus (792)
 Zedelmaier, Helmut (314, 322)
 Zehrer, Hans (349, 350)
 Zeller, Dieter (114, 117, 130)
 Zenger, Erich (145–148)
 Zerubbabel (183)
 Zetterholm, Magnus (650, 756)
 Zieba, Zbigniew (132)
 Ziegler, Joseph (64, 76)
 Ziemer, Benjamin (211, 212, 218)
 Zigabenos, Euthymios (329)
 Zimmerli, Walther (212, 218)
 Zimmermann, Ruben (165, 212, 494, 500, 603, 633, 636, 643, 671, 672, 676, 682, 730, 733, 735, 746)
 Zola, Irving Kenneth (734)
 Zombori, István (198, 208)
 Zovko, Jure (485)
 Zrínyi, György (358)
 Zuck, Roy B. (811)
 Zumstein, Jean (634, 637)
 Zunz, Leopold (307, 322)
 Zvonarics, Imre (373, 381)
 Zwickel, Wolfgang (74)
 Zwiep, Arie W. (489, 574, 576, 580, 607, 683)
 Zwingli, Ulrich (363, 444)
 Zymner, Rüdiger (676, 682)
 Žižek, Slavoj (659–661, 663–665, 668)
 Zsengellér, József (43, 45, 46, 49, 54, 57, 127, 707, 727)

CONTRIBUTORS

John Manabu AKIYAMA PhD
Professor. University of Tsukuba, JP
E-mail: kyofukoten@yahoo.co.jp

Benjámín BACSÓ
Teaching assistant. Baptist Theological Academy, Budapest, HU
E-mail: benjaminbacso@gmail.com

Orsolya BATHORY PhD
Senior research fellow.
ELKH–PPKE Research Group of Baroque Literature and Spirituality, Esztergom, HU
E-mail: orsolya.bathory@gmail.com

Eve-Marie BECKER Dr. theol. Dr. theol. habil.
Professor. Westfälische Wilhelms-Universität Münster, DE
E-mail: beckerev@uni-muenster.de

György BENYIK PhD
Associated professor. Gál Ferenc University, Szeged, HU
E-mail: benyik.gyorgy@gmail.com

Attila BODOR Dr. re bibl.
Postdoctoral researcher. Georg-August-Universität Göttingen, Faculty of Theology, DE
E-mail: attila.bodor@theologie.uni-goettingen.de

Gábor BOROS DSC
Professor. Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary,
Department of General Humanities, Budapest, HU
E-mail: boros.gabor@kre.hu

Mario CIFRAK, OFM PhD
Professor. University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology, HR
E-mail: mario.cifrak@ofm.hr

Szabolcs CZIRE PhD

Associated professor. Protestant Theological Institut, Cluj-Napoca RO

E-mail: cziresza@proteo.cj.edu.ro

Mark W. ELLIOTT PhD

Professorial fellow.

Wycliffe College, Toronto and the University of the Highlands and Islands, UK

E-mail: markw.elliott@wycliffe.utoronto.ca

Sándor ENGHY PhD habil.

Professor. Sárospatak Theological Academy of the Reformed Church, HU

E-mail: sandor.enghy@gmail.com

Tibor FABINY CSs habil.

Professor. Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, HU

E-mail: fabiny.tibor@kre.hu

Tord FORNBERG

Senior Lecturer. The Newman Institute, Uppsala, SE

E-mail: tord.fornberg@telia.com

Ida FRÖHLICH DSc

Professor emerita. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: frohlich.ida@btk.ppke.hu

Csilla GÁBOR PhD

Professor. Babeş-Bolyai University, Faculty of Letters,

Department of Hungarian Literary Studies, Cluj/Kolozsvár RO

E-mail: gaabor.csilla@gmail.com

Adrian GRAFFY

Parish priest and member of the Pontifical Biblical Commission.

E-mail: adriangraffy@brcdt.org

GÁBOR HAMZA DSc

Universitätsprofessor, ordentliches Mitglied der

Ungarischen Akademie der Wissenschaften (MTA), Eötvös Loránd Universität (ELTE)

Staats-und Rechtswissenschaftliche Fakultät, Budapest HU

E-mail: gabor.hamza@ajk.elte.hu

Jutta HAUSMANN PhD habil.
Professor emerita. Landsrabbinerseminar-Jüdische Universität, Budapest, HU
E-mail: hausmann@or-zse.hu

Imre HORVÁTH PhD
University of Pécs, Narrative Research Group, HU
E-mail: klaron0@gmail.com

Márton HOVÁNYI
Senior lecturer. Eötvös Loránd University of Budapest, HU
E-mail: hovanyi.marton@tok.elte.hu

Ferenc HÖRCHER DSc
Professor, head of institute. University of Public Service Ludovica, Budapest, HU
E-mail: horcher.ferenc@uni-nke.hu

Éva KOCZISZKY DSc
Retired professor. University of Theatre and Film Arts, Budapest, HU
E-mail: kocziszky.eva@lit.hu

György KOCSI
College associate professor. Gál Ferenc University, Szeged, HU
College associate professor. Archbishopal Theological College of Veszprém, HU
E-mail: kocsigy@gmail.com

Imre KOCSIS PhD habil.
Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU
E-mail: kocsis.imre@vaciegyhazmegye.hu

Viktor KÓKAI-NAGY PhD habil.
Assistant professor. Debrecen Reformed Theological University, HU
Assistant professor. J. Selye University Komárno, SK
E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

Kornélia KOLTAI PhD habil.
Associate professor. Eötvös Loránd University of Budapest, HU
E-mail: koltai.kornelia@btk.elte.hu

Erik KORMOS PhD

College associate professor, chair of new testament studies.
Hungarian Adventist Theological College, Pécel, HU
E-mail: kormoserik@atf.hu

Mihály KRÁNITZ PhD

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU
E-mail: kranitz.mihaly@htk.ppke.hu

György KUSTÁR PhD

Assistant professor. Sárospatak Theological Academy of the Reformed Church, HU
E-mail: kugyorgy@yahoo.com

Zoltán KUSTÁR PhD habil.

Professor, head of department. Debrecen Reformed Theological University, HU
E-mail: kustar.zoltan@drhe.hu

Antje LABAHN PhD

Privatdozentin. Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, DE
North–West University, Potchefstroom Campus, ZA (South Africa)
E-mail: labahn.pfarramt@gmx.net

Michael LABAHN PhD

Apl. professor. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, DE
Research Associate. North–WestUniversity, Potchefstroom Campus, ZA (South Africa)
E-mail: am.labahn@t-online.de

Borbála LOVAS PhD

Eötvös Loránd University of Budapest HU
E-mail: lovas.borbala@btk.elte.hu

Ottília LUKÁCS PhD habil.

Theological College of Pécs, HU
E-mail: lukacs.ottilia@pphf.hu

Susanne LUTHER Dr. theol.

Professor. Georg-August-Universität, Göttingen, DE
Email: susanne.luther@theologie.uni-goettingen.de

Ibolya MACZÁK

ELKH–PPKE, Forschungsgruppe für Barock Literatur und Spiritualität, Budapest, HU

E-mail: maczak.ibolya@gmail.com

Levente Balázs MARTOS PhD habil.

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

Email: martoslb@gmail.com

Marcell MÁRTONFFY PhD habil.

Associate professor. Andrásy Universität, Budapest, HU

Email: marcell.martonffy@andrassyuni.hu

Martin MEISER PhD habil.

Univ. Professor. Universität des Saarlandes, Saarbrücken, DE

E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Ludwig MONTI PhD

Biblical scholar. Rivista Biblica, Milano, IT

E-mail: ludwig.monti2020@gmail.com

Áron NÉMETH PhD

Associate professor. Debrecen Reformed Theological University, HU

E-mail: Nemeth.aron@drhe.hu

Zoltán OLÁH PhD

University lecturer, head of institute. Babeş-Bolyai University,

Faculty of Roman-Catholic Theology, Cluj-Napoca–Alba Iulia, RO

E-mail: ozoli2015@yahoo.de / zoltan.olah@ubbcluj.ro

Ferenc PATSCH, SJ PhD

Extraordinary professor. Facoltà di Teologia,

Pontificia Università Gregoriana, Roma, IT

E-mail: patschf@gmail.com

Ottó PECSUK PhD habil.

Associate professor.

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, HU

E-mail: opecsuk@gmail.com

Imre PERES PhD habil.

Professor. Debrecen Reformed Theological University, HU

E-mail: peres.theoluni@drhe.hu

Zoltán PRANCZ PhD

Associated Professor, Head of department.

Sola Scriptura Theological College, Biatorbágy, HU

E-mail: prancz.zoltan@sola.hu

Zoltán ROKAY PhD

Professor emeritus. Pázmány Péter University, Budapest, HU

E-mail: sfapa1@gmail.com

Gottfried SCHIMANOWSKI PhD

Senior Researcher. Universität Tübingen, Faculty of Protestant Theology, DE

E-mail: gschimanow@gmx.de

Ádám SEBESTYÉN

PhD student. Eötvös Loránd University of Budapest, HU

Email: akkon88@gmail.com

Enikő SEPSI PhD habil.

Professor, Head of Institute.

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, HU

E-mail: sepsi.eniko@kre.hu

József SZÉCSI PhD

Religious philosopher. H. associate professor. Jewish Theological Seminary,

University of Jewish Studies, Budapest, HU

E-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem. DSc

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: szuromi.szabolcs@ppke.hu

Imre TOKICS PhD habil.

Professor. Adventist Theological College, Pécel, HU

E-mail: tokicsimre@t-email.hu

D. Francois TOLMIE

Professor in New Testament Studies. Faculty of Theology and Religion,
University of the Free State (UFS) Bloemfontein, ZA (South Africa)

E-mail: tolmief@ufs.ac.za

Csaba TÖRÖK PhD habil.

Professor. Esztergom College of Religious Studies, HU

E-mail: torok@esztergomi-ersekseg.hu

Miklós VASSÁNYI PhD habil.

Associate professor. Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary,
Budapest, HU

E-mail: vassanyi.miklos@kre.hu

Endre VÁRADY PhD

Associate Professor, Head of New Testament Department.

Baptist Theological Academy, Budapest HU

E-mail: varady.endre@gmail.com

Oda WISCHMEYER DSc

Professor emerita. Friedrich-Alexander-Universität, Fachbereich Theologie,
Institut für Neues Testament, Erlangen-Nürnberg, DE

E-mail: Oda.Wischmeyer@fau.de

Vadim WITTKOWSKY PhD

Privatdozent. Humboldt-Universität zu Berlin, DE

E-mail: wittkovx@hu-berlin.de

József ZSENGELLÉR PhD

Professor. Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, HU

E-mail: zsengeller.jozsef@kre.hu