

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe 80

Marco Frenschkowski

Offenbarung
und
Epiphanie

Band 2



Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

80

Offenbarung und Epiphanie

Band 2

Die verborgene Epiphanie in Spätantike
und frühem Christentum

von

Marco Frenschkowski



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Frenschkowski, Marco:

Offenbarung und Epiphanie / von Marco Frenschkowski. - Tübingen : Mohr
Bd. 2. Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum. – 1997
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2 ; 80)

ISBN 3-16-146456-7 978-3-16-157200-5 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

NE: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 02

© 1997 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Druck Partner Rübelmann in Hemsbach auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Buchbindelei Schaumann in Darmstadt gebunden.

ISSN 0340-9570

UXORI

Vorwort

Für diesen zweiten Band meiner Studie *Offenbarung und Epiphanie* gilt mutatis mutandis das im Vorwort zu Band I Gesagte. Die Arbeit wurde im Frühjahr 1993 abgeschlossen und SS 1994 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation angenommen. Der Umfang der Studie hat für die Drucklegung eine Zweiteilung erforderlich gemacht. Zugleich ist dies der erste Teil einer geplanten Reihe von monographischen Untersuchungen zum spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglauben, die auf das in Band I gelegte Fundament aufbauen sollen. Band III. soll Traum und Traumdeutung, Band IV. das Phänomen der Audition und seiner Wertung in den verschiedenen religiösen Traditionen der Spätantike behandeln. Beide Bände sind in Arbeit. Deshalb konnte nach 1993 erschienene oder mir zur Kenntnis gekommene Literatur nur in geringem Maße eingebaut werden.

Mein Dank gilt in erster Linie meinem Doktorvater Prof. Dr. Dr. Otto Böcher, der dieses Projekt mit freundlichem Interesse und wichtigen Ratschlägen begleitet hat. Weiter danke ich Herrn Prof. Dr. Günter Mayer, der meine Dissertation als Zweitreferent gelesen und wertvolle Berichtigungen beige-steuert hat. Schließlich danke ich allen Kolleginnen und Kollegen, aus deren Anregungen ich den einen oder anderen Hinweis verwertet habe. Die Verantwortung für die hier vertretenen Thesen und für Defizite der zugrundeliegenden Quellensichtung muß aber allein der Autor übernehmen. In einer Zeit zunehmender Spezialisierung der historisch-theologischen Arbeit ist es nicht möglich, ein fächerübergreifendes Thema zu behandeln, ohne wichtige Veröffentlichungen aus Nachbardisziplinen zu übersehen. Ich habe mich eher bemüht, die Quellen möglichst umfassend zu sichten, als jedem eventuell noch relevanten Aufsatz hinterherzujagen. Hinzu tritt, daß die Verknappung der öffentlichen Mittel den Mainzer Bibliotheken längst nicht mehr die Anschaffung aller forschungsrelevanten Literatur erlaubt. Auch war es mir wichtig, das Gespräch mit der älteren exegetischen

Literatur (ich nenne exemplarisch Wellhausen, Bousset, Zahn, Schlatter) nicht abbrechen zu lassen.

Der Text wurde weithin unverändert (doch leicht gekürzt) aus der Dissertation übernommen. Für seine professionelle Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage danke ich wieder Herrn Veit Brixius. Meine Frau Dr. Helena Frenschkowski hat auch an der Entstehung dieser Arbeit intensiv Anteil genommen.

Schließlich gilt mein Dank den Herausgebern der *Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament*, Herrn Prof. D. Martin Hengel, D. D. und Herrn Prof. Dr. Otfried Hofius, sowie dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) für die gewohnt sorgfältige Begleitung der Drucklegung.

Marco Frenschkowski

Hofheim (Ts.), 1. März 1996

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Inhaltsverzeichnis	VII
Einführung	1
 I. Hauptteil.	
Das Motivfeld der verborgenen Epiphanie in der nichtchristlichen Spätantike	3
 I. 1. <i>Einzelinterpretationen</i>	
0. Vorbemerkungen.....	5
1. Der pseudo-homerische Demeterhymnus	6
2. Philemon und Baucis (Ovid, met. VIII, 616-724)	10
3. Plautus, Amphitruo	15
4. Drei Männer bei Abraham (Gen. 18, 1-16a und Nacherzählungen)	24
5. Motive verborgener Epiphanie im Tobitbuch	38
6. Das Testament Abrahams	45
 I. 2. <i>Das Motivrepertoire der verborgenen Epiphanie</i>	
I. 3. <i>Verborgene Epiphanie und Weltbild</i>	112
 I. 4. <i>Die Topik der verborgenen Epiphanie im Kontext antiken biographischen Erzählens</i>	
	119

II. Hauptteil.	
Das Motivfeld der verborgenen Epiphanie im frühen Christentum	123
 <i>II. 0. Zum Horizont der Fragestellung</i>	 125
 <i>II. 1. Die verborgene Epiphanie im Dienst der Polemik gegen heidnische Religion (Acta 14, 8-18, 28, 1-6)</i>	 125
<i>Exkurs: Λυκαονιστί</i>	134
 <i>II. 2. Die verborgene Epiphanie im Dienst der Paränese (Hebr. 13, 2)</i>	 144
 <i>II. 3. Die verborgene Epiphanie im Dienst der Christologie - das Markusevangelium</i>	 148
1. Einführung: Das Markusevangelium als abgeschlossenes Werk - ein Buch geheimer Epiphanien?	148
2. Der Eingangsteil des Markusevangeliums (1, 1-15). Die Taufe Jesu	154
3. Jesus als Thaumaturg und das Logion 9, 19	165
4. Die Naturwunder Jesu und die Verklärung	176
5. Epiphaniezüge in der markinischen Wortüberlieferung	191
<i>Exkurs: Kennt Markus eine Präexistenz des Sohnes Gottes?</i>	197
6. Die Kreuzigung Jesu und der markinische Gesamtentwurf	199
7. Das Markusevangelium in der Spannung von verborgener Präsenz und Epiphanie - Versuch eines Resümees	210
 <i>II. 4. Die verborgene Epiphanie im Dienst des Ostergeheimnisses</i>	 225
1. Die Jünger auf dem Weg nach Emmaus (Lk. 24, 13-35)	225
2. Die Emmausjünger in der pseudomarkinischen Osterepithome (Mk. 16, 12f.)	243
3. Die verborgene Erscheinung Jesu nach Joh. 20, 14-18	248
4. Die verborgene Erscheinung Jesu nach Joh. 21, 1-14	257
<i>Anhang. Die Verkenntung des auferstandenen Jesus als eines Gespenstes</i>	266

III. Abschluß:

Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum	269
--	-----

Nachträge und Berichtigungen zu OuE I	275
---	-----

Register	286
Stellenregister	286
Sach- und Personenregister	370

Einführung

In Band I dieses Werkes ist der Versuch gemacht worden, antikes *systematisches* Nachdenken über Offenbarungen im Zusammenhang darzustellen. Weiter wurden geschichtsmythologische Voraussetzungen benannt, welche die Erfahrung und literarische Gestaltung von Offenbarungen im Umfeld des NT prägen; abschließend wurde eine knappe Zusammenschau der Offenbarungsweisen geboten, die im NT narrativ gestaltet werden.

Dieser zweite Band von *Offenbarung und Epiphanie* ist einer speziellen Offenbarungsweise gewidmet, die als solche zum Komplex der Epiphanien gehört. Im Rahmen dieses traditionsgehistorisch weit verzweigten Motivfeldes werden *verborgene Epiphanien* untersucht, d.h. solche, bei denen das Numen zuerst unerkannt unter den Menschen präsent ist, diese Verborgenheit aber im allgemeinen nicht völlig durchhalten kann, und schließlich - oft in einer triumphalen Szene - aus dem Verborgenen tritt und offenbar wird. Diese Auswahl ergab sich aus der Beobachtung, daß für eine Reihe theologiegeschichtlich wichtiger Traditionen die verborgene Epiphanie einen Verstehenshintergrund abgibt (was auch schon oft erkannt worden ist), diese aber noch nicht in einer größeren, jüdischen, griechischen, römischen und christlichen Texte zusammenschauenden Analyse behandelt worden ist.

Die Darstellung ist so angelegt, daß einige Einzelinterpretationen voranstehen, die den Blick auf größere Erzählzusammenhänge lenken. Es folgt ein Motivrepertoire, das die Bausteine zu einer traditionsgehistorischen Analyse bereitstellen soll und die motivgeschichtliche Arbeit zum Thema über die Benennung von Zufallsfunden hinauszuhelfen hofft. Das Sichten von Motivkonstellationen ist selbstverständlich noch nicht eigentlich Traditionsgeschichte; es stellt aber eine unverzichtbare Vorarbeit zu dieser dar. Im ntl. Teil ist angestrebt, alle theologisch interessanten Verwendungen des Motivfeldes im frühen Christentum zumindest anzureißen. Der Schwerpunkt wird dabei auf einer Überprüfung der wohlbekannten These von Martin Dibelius liegen, das Markusevangelium sei als ein Buch solcher verborgener Epiphanien zu lesen. Dieser These wird dabei in religionsge-

schichtlichem Fragehorizont energisch zuzustimmen sein, wobei sich das Messiasgeheimnis - oft als eine Art heuristischer Universalschlüssel zu Markus gebraucht - als nur ein Bereich vorgegebenen Materials erweist, mit dessen Hilfe der Evangelist als Erzähler die Geschichte der verborgenen Epiphanie des stellvertretend leidenden Gottessohnes zur Sprache bringt. (Ausgeblendet bleibt die Verarbeitung dieses Komplexes bei Matthäus und Lukas, die ich einer späteren Studie vorbehalten muß). Ausgeblendet bleiben auch einige allgemeinere Bezüge, in denen sich verborgene Epiphanien mit größeren mythologischen Rastern berühren, ohne in ntl. Zeit narrativ gestaltete Texte zu erzeugen. Ich diskutiere daher z.B. nicht die Affinitäten zur Christologie des Philipperhymnus (Phil. 2, 5-11). Andererseits wird ausführlich auf Christophanien im Osterkontext und einigen weiteren Komplexen eingegangen. Offenbar konnte die frühe Christenheit das zentrale österliche Geheimnis ihres Glaubens nur unter Heranziehung gerade dieses Motivfeldes versprachlichen.

Bei einer Arbeit, die sich primär die Erarbeitung der Quellenbelege zu bestimmten religiösen Traditionen zum Ziel setzt, versteht es sich von selbst, daß nur Ausschnitte der unübersehbaren Sekundärliteratur einbezogen werden konnten. Dies macht sich besonders bei Markus bemerkbar, der in den Sechzigern und Siebzigern im Mittelpunkt der ntl. Forschung stand. Im Motivrepertoire habe ich mich weitgehend auf literarische Quellen beschränkt, obwohl auch die Ikonographie einiges zur Sache hergibt. Ein Vergleich mit dieser muß aber dem Kundigeren vorbehalten bleiben.

Forschungsgeschichtliche Aspekte sind immer nur soweit herangezogen, als sie das *heutige* Verstehen fördern. Auf forschungsgeschichtliche Überblicke verzichte ich (abgesehen von einigen Detailfragen). Dies hat nicht zuletzt einen pragmatischen Grund darin, daß es bis heute eine zusammenfassende Monographie über verborgene Epiphanien nicht gibt, wohl aber eine Reihe von Spezialuntersuchungen, die am gegebenen Ort herangezogen sind.

Vertrautheit mit Band I, namentlich mit der Einführung zu diesem, ist vorausgesetzt. Insbesondere wird das Literaturverzeichnis nicht wiederholt; neuere bzw. von mir nachgetragene Literatur ist jeweils am Ort nachgewiesen. Die sich daraus ergebenden Inkonsistenzen der Zitierweisen scheinen mir erträglich. Überhaupt war mein Grundsatz, daß die Texte und Literaturangaben rasch für den Sachkundigen auffindbar sein sollen; eine völlige Vereinheitlichung der Angaben wäre nur bei umfassender Neubearbeitung möglich gewesen. Die Literaturangaben habe ich rigide begrenzt. Auch für die verwendeten Abkürzungen etc. verweise ich auf die Angaben in Band I. Um Beachtung bitte ich für die Nachträge und Berichtigungen zu *Offenbarung und Epiphanie I* (hier abgekürzt OuE I).

I. Hauptteil.

Das Motivfeld der verborgenen Epiphanie in der nichtchristlichen Spätantike

I. 1. Einzelinterpretationen

0. Vorbemerkungen

Wir sondern im folgenden aus dem breiten Motivfeld „Epiphanie“ einen Komplex aus, der für die Verwurzelung urchristlicher Offenbarungsmuster in den Denk- und Erfahrungswelten spätantiker Religiosität von besonderer Bedeutung und Anschaulichkeit ist und an dem sich einige allgemeine Beobachtung exemplifizieren lassen. *Unter einer verborgenen Epiphanie verstehen wir eine unerkannte Präsenz des Numens in menschlicher, zuweilen auch tierischer oder anderer Gestalt, bei der dieses in einem zeitlich und örtlich klar abgegrenzten Rahmen in der Menschenwelt einen zumeist wohldefinierten Zweck verfolgt. Gewöhnlich bildet die Klimax der Ereignisse der (oft allmähliche) Schritt aus der Verborgenheit in die offene, d.h. als solche erkennbare Epiphanie.*

Ohne uns länger bei Vorüberlegungen aufzuhalten, betrachten wir kurz sechs Texte bzw. narrative Traditionszusammenhänge, die den gewählten Oberbegriff zu erläutern geeignet sind. Der Blick auf das Ganze soll also dem auf die einzelnen Motive vorangehen. Wir wählen Beispiele, die hinreichend typisch sind, um die Gefahr der Motivisolation im darauffolgenden Motivinventar möglichst gering zu halten: aus der paganen Literatur den ps.-homerischen Demeterhymnus; die ovidische Fassung von Philemon und Baucis, deren Vorgeschichte uns nur erahnbar ist, die aber sofort zu einer der bekanntesten Versionen des Motivfeldes wurde; schließlich die Amphitryonsage in der Gestalt, die ihr Plautus verliehen hat. Aus der jüdischen Literatur wählen wir Gen. 18, 1-15, eine Perikope, an deren (jüdischer) Auslegungsgeschichte sich die theologischen Diskussionen über das Motiv sehr gut zeigen lassen, sowie zwei legendenartige Erzählungen, in denen verborgene Epiphanien eine profilierte Rolle spielen: das Tobiasbuch und das Te-

stament Abrahams. Der weite zeitliche Umkreis, der dabei um das Neue Testament gezogen wird, ist notwendig, um die Konstanz einiger Motivkonstellationen aufzuzeigen, die dann auch zu narrativ wenig „gefüllten“ Texten plausibel vermutet werden kann.

Die knappen Einzelanalysen und das Motivinventar verstehen sich als Bausteine zu einer anvisierten interreligiösen Traditionsgeschichte des Komplexes „verborgene Epiphanie“ in der Antike.

1. Der ps.-homerische Demeterhymnus¹

In der Antike zwar als Text nur spärlich rezipiert², aber für uns als ältester ausführlicher literarischer Beleg für den Mythos von den verborgenen Wanderungen der Demeter von grundlegender Bedeutung, werden wir am pseudo-homerischen Demeterhymnus wesentliche Strukturelemente und narrative Konstellationen unseres Motivfeldes beobachten können. Die Datierung der vorliegenden Fassung betreffend, wird das alte Argument, daß sich noch keine athenische Hegemonie über Eleusis bemerkbar macht,

¹ Die neueste kritische Bearbeitung liegt in der ausführlich kommentierten Ausgabe von Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, 21979 vor, der ich im folgenden vielfach verpflichtet bin. Zur Literatur (op. cit. S. IXf. XIIIff. 86-92) ergänze: Alderick, *Mythical and Cosmological Structure in the Homeric Hymn to Demeter*, Numen XXIX, 1989, 1-16; H. P. Foley, *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretative Essays*, 1993; D. Flückiger-Guggenheim, *Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie*, EHS.G 237, 1984, 81-100. Siehe auch Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 248-51. 426. Eine kommentierte Bibliographie zu Demeter und den eleusinischen Mysterien unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten findet sich bei Eliade I, 408-12.

² Der Text ist nur in einer Handschrift des frühen 15. Jhdts. und partiell auf zwei Papyri erhalten (Berol. 13044 aus der Mitte des 1. Jhdts. v. Chr. und Oxy. 2379, 3. Jhdts. - mit Abweichungen einer neo-orphischen Redaktion); dazu treten einige wenige Zitate (bei Philodemos, Pausanias und in einem Scholion zu Nikanders *Alexipharmaka*) und Anspielungen (bei Philodemos, Pausanias und Apollodor) in der antiken gr. Literatur (zu den Einzelheiten Richardson, op. cit. 67f.). Der Einfluß war aber größer als diese direkten Beziehungen; der Hymnus hat mit einiger Sicherheit u.a. Kallimachos, Apollonius Rhodius, Nikander, Ovid und vielleicht Claudian beeinflusst; s. die Diskussion op. cit. 68-73 (vgl. Nilsson, GGR I, 655 Anm. 1).

nach wie vor Geltung beanspruchen dürfen; wir kämen damit wohl in die Zeit um 600 v. Chr.³

Eine Gesamtgliederung und -besprechung des Hymnus, der zugleich unser ältestes und wichtigstes Zeugnis für die eleusinischen Mysterien darstellt, ist hier nicht möglich⁴, ebensowenig wie eine paraphrasierende Nacherzählung; wir beschränken uns auf eine Gliederung und Analyse des für uns interessanten Abschnittes 90-300. Demeter hat soeben vom Verbleib ihrer durch Hades-Pluton (der immer nur mit Umschreibungen genannt wird) geraubten Tochter Kore (Persephone) aus dem Munde der Hekate und des Helios vernommen und zieht sich in Zorn und Trauer aus der göttlichen Welt zurück, um unerkannt unter den Menschen umherzustreifen.

90-110: Exposition. Verärgert verläßt Demeter den Olymp und wandert in der Gestalt einer alten Frau auf der Erde umher. Brunnenbegegnung: Begrüßung durch die Töchter des Keleus, die Wasser holen wollen.

111-17: Freundliche Anrede durch die Keleustöchter im Tonfall respektvoller Protektion.

118-44: Falsche Selbstidentifikation der Demeter (von Piraten geraubt sei sie, Doso mit Namen, von diesen entflohen und nun nach Eleusis gelangt...). Sie bietet ihre Dienste als Amme an.

145-183: Antwort der Kallidike, der ältesten Keleustochter. Die Töchter kehren zurück, um Demeter alsbald im Auftrag ihrer Mutter in ihr Haus zu bringen. Die Ammenfunktion der Demeter für Demophoon wird vorbereitet.

183-223: Demeter tritt über die Schwelle von Keleus' Haus, wird von Metaneira (Keleus' Frau) begrüßt und nach einer kurzen Zeit wortloser Versunkenheit (von den Hausbewohnern mit Recht als Trauer verstanden) von einer Sklavin mit einigen derben Sprüchen aufgeheitert und von Metaneira willkommen geheißten.

Erste Durchbrechung der verborgenen Epiphanie: „ἡ (sc. Demeter) δ' ἄρ' ἐπ' οὐδὸν ἔβη ποσὶ καὶ ῥα μέλαθρον / κῶρε κάρε, πλῆσεν δὲ θύρας σέλαος θείοιο. / τὴν (sc. Metaneira) δ' αἰδῶς τε σέβας τε ἰδὲ χλωρὸν δέος εἶλεν.“ (188-90).

224-230: Demeter übernimmt die Funktion einer Amme bzw. Erzieherin für Demophoon.⁵

³ Richardson, op. cit. 5-11; Burkert, op. cit. 426; auch schon z.B. Wünsch, Art. *Hymnos*, PW IX 1, 140-83, hier 155.

⁴ Vgl. zur Gliederung des Makrokontextes Richardson, op. cit. 1-3.

⁵ Merkwürdig der Zug, daß sich Demeter namentlich als Schützerin gegen verderbliche Hexerei bzw. Schadensgeister anbietet und auf ihre Kenntnis von Heilkräutern verweist (zur Einzelinterpretation außer Richardson, op. cit. 229-31 auch Maas, *The Philinna Papyrus*, JHS LXII, 1942, 22-38, hier 33ff. und ders., *ἐπένυκτος*, Hesperia XIII, 1944, 36f. = ders., *Kleine Schriften*, 1973, 201f.).

- 231-241: Demeter beginnt die Immortalisation des Demophoon durch Feuer.⁶
- 242-274: Metaneira vereitelt den von ihr nicht verstandenen Vorgang. Antwort der Göttin. *Die Transponierung des Menschen in die Sphäre des Göttlichen scheitert an den Grenzen menschlichen Verstehenkönnens.*
- 268-74: Selbstidentifikation in der Form der „Ich-bin-Rede“. Auftrag zu Tempel- und Kultstiftung.
- 275-281a: Epiphanie. Die Gottheit tritt aus ihrer Verborgenheit und nimmt ihre eigentliche Gestalt in gleißendem Licht (V. 280: das Haus „wie von einem Blitz gefüllt“), jugendlicher Schönheit und wohlriechender Gewandung an.⁷
- 281b-300: Reaktion der Menschen - Entsetzen, Sprachlosigkeit, schließlich wird der Versuch der Besänftigung der erzürnten Gottheit (wohl mit Gebet und Opfer) unternommen. Keleus veranlaßt, als ihm am nächsten Morgen Kunde der Ereignisse überbracht wird, die Stiftung eines Tempels. Das Kind aber ἀέξετο δαίμονος αἴῳη.⁸
- 300ff.: Demeter zieht sich nun ganz zurück und entzieht mit ihrer heilvollen Gegenwart der Erde auch das Wachstum des Getreides und die Fruchtbarkeit. Die olympischen Götter müssen eingreifen, um sie zu besänftigen. Der Schlußteil der Erzählung spielt wieder völlig in der mythischen Welt, um sich in den letzten Versen als Hieros Logos des eleusinischen Heiligtums und Stiftungserzählung der Mysterien erkennen zu geben.

Ohne den mannigfachen Beziehungen dieses Hymnus zu den δρώμενα und λεγόμενα der eleusinischen Mysterien nachzugehen⁹, können wir doch

⁶ Die tieferen religionsgeschichtlichen Beziehungen dieses Versuchs (der in der gr. Mythographie zahlreiche Parallelen aufweist) können - als für unseren Zusammenhang nur peripherer Gesichtspunkt - hier nicht thematisiert werden. Grundlegend und m.E. in die richtige Richtungweisend sind die Erwägungen bei Eliade I, 269f.

⁷ Parallelen zu diesen Begleiterscheinungen der Epiphanie außer bei Richardson, op. cit. 252-4 ausführlich im folgenden Motivinventar.

⁸ Was das genau heißt, diskutiert Richardson, op. cit. 257. Einfacher wäre es, wenn wie in V. 235 δαίμονι ἴσος zu lesen wäre (allerdings ohne Rückhalt an den Textzeugen); das Kind bliebe dann auch nach der gescheiterten Immortalisation unter dem segensreichen Einfluß der Gottheit. S. z.B. in der Ausgabe von Evelyn-White z.St. In der orphischen Fassung stirbt das Kind, wie die Orphik ja überhaupt aggressive Mythen präferiert (Orph. Fragm. 49 Z. 100f. Kern; diese Fassung kennt auch Apollodor, bibl. I, 5, 1; Richardson, op. cit. 80f. 242 hält sie für traditionsge-schichtlich älter).

⁹ Vgl. Nilsson, GGR I, 469-477. 653-667 (der großen Wert darauf legt, die agrarischen Wurzeln von den mystischen Interpretationen der Spätzeit abzusondern); Richardson, op. cit. 12-30; Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 1961 (der den orph. Überlieferungen zu viel Gemeingültigkeit zutraut); Fauth, Art. *Eleusinia*,

einige narrative Grundstrukturen aufzeigen, die offenbar als deutendes Wort für eine der großen religiösen Feiern Griechenlands von der frühesten bis zur spätesten Zeit (Zerstörung von Eleusis durch Alarich 395 n.Chr., doch scheint der Kult selbst dies für eine Weile überdauert zu haben) Eingang fanden.

Von einer bei flüchtiger Lektüre leicht übersehenen Relevanz ist, daß der Aufenthalt der Demeter in der Menschenwelt nicht mehr der Suche dient; sie weiß, wo ihre Tochter ist - entrückt in der Unterwelt, damit auch der großen Göttin der fruchtbaren Erde und des Getreides entzogen. Voran war ja eine 9-tägige¹⁰ Suche gegangen, die ganz im mythischen Bereich bleibt und nicht in die Menschenwelt dringt. Es ist aber kaum zu bezweifeln, daß Vorformen des ja schon auf eine lange Erzähltradition zurückblickenden, künstlerisch gestalteten Hymnus alle Episoden der verborgenen Demeter in der Zeit ihrer Suche nach ihrer Tochter ansiedeln. Dafür spricht schon die Analogie der unten mehrfach angesprochenen Parallelen, die diese und andere Episoden ganz allgemein in den Kontext „Trauer-Suche-Wanderschaft“ integrieren.

Benennen wir das zugrundeliegende Paradigma:

- Die Gottheit hat sich aus Trauer und Verärgerung aus der himmlischen Welt zurückgezogen und
- wandert nun unerkannt, in niedriger Gestalt, durch das Land.
- Einer eher zufälligen Begegnung verdankt eine fürstliche Familie die Gunst des Numens, die jedoch
- durch eine Manifestation menschlicher Begrenztheit in äußerste Gefährdung gebracht wird.
- Auf die Offenbarung der Gottheit folgt die Stiftung eines Tempels und eines Kultes.

KP II, 243-45; ders., Art. *Mysterien*, KP III, 1533-42, bes. 1535; Burkert, op. cit. 426-32; ders., *Ancient Mystery Cults*, 1987, bes. 89-114 (je mit weiterer Lit.).

¹⁰ Richardson, op. cit. 165f. zieht mit guten Argumenten eine geradlinige Ableitung dieser neun Tage aus dem eleusinischen Ritual in Frage und erklärt den Zug aus der altertümlichen Dreiteilung des Mondmonats. Dazu ist zu ergänzen, daß die 9-Zahl in archaischen Kontexten oft von kosmologischer Relevanz ist (als 3x3; vgl. etwa Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, 263-67; Schimmel, Art. *Zahlensymbolik I.*, RGG³ VI, 1861-63, hier 1862). Die Zurückgezogenheit der Göttin ist ja „kosmisches“ Ereignis.

2. Philemon und Baucis (Ovid, met. VIII, 616-724)¹¹

Die Erzählungen von verborgenen Epiphanien finden nach der Meinung nicht weniger ihre „Krönung in der Geschichte von Philemon und Baucis“¹², jener Perle ovidischer Kunst, die wegen ihrer offensichtlichen Moral – im Unterschied zu so vielen der Verwandlungen – nicht aufgehört hat, christliche Leser zu faszinieren. Motiv- und traditionsgegeschichtlicher Arbeit stellt sich die Aufgabe, durch das moralische und ästhetische Element hindurch die narrative Struktur aufzudecken, die das einzigartige Werk der Weltliteratur mit zahlreichen Erzählungen nicht nur der Antike verbindet.

Auch hier müssen wir mit großem Bedauern auf eine interpretierende Paraphrase verzichten, setzten also Vertrautheit mit dem Ovidtext voraus und versuchen diesen vorerst nur recht ungefähr zu gliedern.

Met. VIII, 616-618a: Einleitung. In dem Redegang, der der Widerlegung des ungläubigen Spötters Pirithous, des Königs der Lapithen, dienen soll, ergreift Lelex (ein älterer Held aus der Gefolgschaft des Theseus) das Wort und erzählt

616a-724 die Geschichte von dem in Ehren, aber auch in Armut ergrauten, kinderlosen Ehepaar Philemon und Baucis.

617b-625: Ortsangabe der folgenden Geschichte, wobei die behauptete Autopsie mancherlei Lokalkolorit einzubauen gestattet.¹³

¹¹ Aus der unübersehbaren Literatur: Wagner, Art. *Baukis*, PW III 1, 153f.; Malten, *Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Sagenforschung. 1. Philemon und Baucis*, Hermes LXXIV, 1939, 176-206; ders., *dass. II. Noch einmal Philemon und Baukis*, Hermes LXXV, 1940, 168-76; von Geisau, Art. *Baukis*, KP I, 847; Hollis, *Ovid Metamorphoses Book VIII*, 1970, 106-28; Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar. Buch VIII-IX*, 1977, 190-232 (die umfassendste Untersuchung, die alle philologischen und traditionsgegeschichtlichen Fragen einbezieht und für jede Ovidinterpretation den gegebenen Ausgangspunkt bietet); zur Struktur und zu den verschiedenen Typen von Metamorphosen: Vögler, *Der Begriff der „Metamorphose“ bei Ovid*, Der altsprachliche Unterricht XVIII, 1975, 19-36; zum Nachleben: Beller, *Philemon und Baucis in der europäischen Literatur*, 1967. (Es ist ein hübscher Nachhall von met. VIII, 635f., wenn die altphilologischen Lexika die Episode gewöhnlich unter dem Namen der Frau abhandeln). Nilsson, GGR I, 209-12 (namentlich 209f. Anm 8) gibt Material zum griechischen und besonders spätantiken Baumkult, mit dem sich ein Zusammenhang nicht verkennen läßt (so auch Hollis, op. cit. 109; Malten, op. cit. I, 192-203).

¹² Pax, *Epiphanie* 25.

¹³ Vgl. 721f. und zur auffälligen Hervorhebung der Glaubwürdigkeit Bömer, op. cit. 197. Zum Erzähler Lelex s. op. cit. 115f.

- 626-636: Exposition mit Einführung der Charaktere: Philemon, Baucis, Zeus, Hermes. Verweis auf eine typische, also offenbar kaum näherer Ausführung bedürftige Situation: Zeus und Hermes in menschlicher Gestalt auf der Wanderschaft, nach Herberge Ausschau haltend. An den Türen der Reichen werden die Götter abgewiesen.
- 626-678: gastliche Aufnahme in der bescheidenen Hütte der Baucis und des Philemon.¹⁴
- 679-688: *Durchbrechung der Verborgenheit*. Der sich von selbst füllende Weinkrug läßt das Ehepaar das wahre Wesen ihrer Gäste ahnen; dem Erschrecken über das Ungenügen der eigenen Gastfreundschaft bieten die Götter Einhalt.
- 689-692a: Selbstoffenbarung der beiden Götter; Ankündigung von Lohn und Strafe.
- 692b-698: Flucht in die Berge; Untergang der Stadt, Bewahrung der Hütte von Philemon und Baucis
- 699-719a: Metamorphose
- 719b-720: Schluß - die Baummetamorphose als Ätiologie
- 721-24: Schlußwort des Erzählers Lelex.

Ovid hat mit dieser Geschichte einen Stein von Nachahmungen ins Rollen gebracht: Schon Petronius, sat. 135 wird das „sonderbare Idyll in der Küche der Oenothea“¹⁵ als satirische Imitation zu verstehen sein; Iuvenal und Statius lassen Bekanntschaft mit der Episode erkennen; Nonnos hat sie Dion. XVII, 37ff. als offenkundige Vorlage verwendet.¹⁶ Der Mädchenname Baukis, vor Ovid nur einmal belegt¹⁷, wird in der Folge zu einer beliebten Benennung für Sklavinnen und Freigelassene¹⁸ und ist auch in den *Carmina epigraphica* häufig^{19, 20}.

¹⁴ Die Mahlzeit wird von Ovid mit vielen altitalischen Details ausgemalt; Bömer, op. cit. 213-220.

¹⁵ Bömer, op. cit. 195; vgl. Hollis, op. cit. 107. 6 Vgl. die Diskussion bei Bömer, op. cit. 195 und Hollis, op. cit. 107f.

¹⁶ Vgl. die Diskussion bei Bömer, op. cit. 195 und Hollis, op. cit. 107f.

¹⁷ Für eine Gefährtin der Dichterin Erinna von Telos: *Anthologia Palatina* VII, 710. 712 (Lit. zu diesen Gedichten bei Bömer, op. cit. 193).

¹⁸ CIL VI 5230. 19419. 21711. 21762. 34368; X 6042. Der peiorative Ton, der dem Namen Persius IV, 21 anhaftet, entzieht sich meinem Verständnis.

¹⁹ Bömer, op. cit. 195 mit Verweisen. Eine Nachahmung der idyllischen Bewirtungsszene will Hollis, op. cit. 151-53 in einem Papyrusfragment des ep. Dichters Dionysios (3. Jhd.?) plausibel machen. Doch ist nicht erkennbar, wer hier bewirtet wird; Dionysos (op. cit. 153) ist nur geraten.

²⁰ Die Beziehungen zu Acta 14 werden u. ausführlich diskutiert.

Die so jüdisch-christlich anmutende „Moral“ der Geschichte darf nicht als Schwerpunkt Ovids verstanden werden; dem Dichter war vermutlich das idyllische Element interessanter als die „Moral“. So läßt er ja auch als ein gewisses Gegengewicht auf die Idylle die Burleske von Erysichthon folgen²¹.

Um die religionsgeschichtliche Bedeutung von met. VIII, 616-724 einzuschätzen, bedarf es vor allem einer Erwägung über die Quelle Ovids, d.h. über die ihm vorgegebene Tradition. Leider sind wir weitestgehend auf Vermutungen angewiesen; die Sage ist in keiner älteren Fassung überliefert. Nur eine maßvolle Verwendung der Hekale des Kallimachos ist nicht von der Hand zu weisen²², die aber weniger die hier zu untersuchenden Züge betrifft.²³ Erfunden hat Ovid die Geschichte mit Sicherheit nicht; der einzige ernstzunehmende Vorschlag für die Vorlage - Nikandros - ist nicht zu erweisen²⁴.

Bei altphilologischen Autoren wird meist die Nähe zu biblischen Stoffen betont, die sich aber bei näherem Hinsehen doch als viel zu vage erweist, um auf die Vorlage Ovids Licht werfen zu können. Eigentlich kommen nur das Motiv der verborgenen Erscheinung einer als wandernd gedachten Gottheit und der zweifache Ausgang belohnter Gastfreundschaft und bestrafte Herbergsverweigerung in Betracht, aber auch diese in einer nur oberflächlich gegebenen Ähnlichkeit.²⁵ Diese Affinitäten können nur richtig innerhalb des großen Motivfeldes gewertet werden, das im unten dar-

²¹ Vgl. Bömer, op. cit. 195. 232; zur Stellung im Gesamtwerk s. auch Kraus, Art. *Ovidius Naso*, PW XVIII 2, 1942f.

²² Vgl. Schmalzriedt, Art. *Hekale*, Kindlers Literatur Lexikon 4342f.; Malten, op. cit. (I) 182-85 u.ö.; Hollis, op. cit. 107; Bömer, op. cit. 192. 201ff.

²³ Die alte Frau Hekale bewirtet den vor dem Sturm in ihre Hütte geflüchteten Theseus, der sich auf dem Weg nach Marathon befindet. Die Episode ist auch aus Plut. Theseus 14 bekannt; gemeinsame Quelle ist wohl der Atthidograph Philochorus (vgl. 15, 2-16, 7 = FGrH 328 F 17). Kallimachos' Hekale, eines der einflußreichsten Kurzepen der Antike, berichtet zwar vom Lohn der Gastfreundschaft und von der Aufnahme des Theseus, aber nicht von der verborgenen Epiphanie einer *Gotttheit*.

²⁴ Diskussion bei Bömer, op. cit. 191 und Malten, op. cit. (I) 203-6. M. E. abwegig ist der Gedanke an Alexander Polyhistor (Hollis, op. cit. 111).

²⁵ Gen. 18. Die Diskussionen bei Malten, op. cit. (I), 186ff.; Hollis, op. cit. 109ff.; Bömer, op. cit. 190f.; ders., Gymnasium 82, 1975, 367-70 (Rezension zu dem Buch von Beller, o. Anm. 1); Speyer, *Spuren der 'Genesis' in Ovids Metamorphosen*, in: ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, 1989, 431-439 leiden allesamt an mangelhafter Differenzierung des biblischen Materials sowohl zum Thema Theoxenie als auch zur Flutsage (s.u.).

gebotenen Motivinventar ins Auge gefaßt ist, und relativieren sich dann sehr schnell.

Offenkundiger sind die Beziehungen nach Phrygien (VIII, 621), die die Episode dann zumeist als Literarisierung einer phrygischen Lokalsage sehen lassen. Aber was genau meint Ovid a.a.O. mit Phrygien? Der „Thyneius incola“ (720f.), der die beiden Bäume, die einst Philemon und Baucis gewesen wären, noch heute (d.h. zu Ovids Zeit; oder der seiner Vorlage?) zeigt, gehört nach Bithynien²⁶, vielleicht meint Ovid auch nur Kleinasien überhaupt²⁷. Beziehungen zu dem, was wir sonst von Phrygien und namentlich phrygischer Mentalität wissen, trifft sich allerdings recht gut mit dem „moralischen“ Charakter der Philemon-und-Baucis-Episode.

So ist die phrygische Landschaft in der Spätantike durch eine eigentümliche Bußstimmung geprägt, die eine eigene Gattung von Beicht- und Bußinschriften hervorgebracht hat (MAMA IV, 279-90; Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Epigraphica Anatolica 22, 1994 sowie zur Interpretation Steinleitner, *Die Beicht* (sic) *im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, 1913; Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, 1929, 92-104; Strobel, *Das Heilige Land der Montanisten*, 1980, 222ff. passim). Diese Mentalität hat sich dann im Montanismus vielfach fortgesetzt (der Montanismus als „indigenisation“ urchristlich-johanneischer Pneumatik: Strobel, op. cit. 228; die Literatur zur Sache gesammelt in meinem Artikel *Montanus*, BBKL VI, 77-81). Sagen über eine Straflut, die an die Heimsuchung der Stadt des Philemon und der Baucis erinnert, waren in Phrygien eigentümlich produktiv, wobei die Eingliederung jüdischen Materials zumindest in diesem Fall nicht zu widerlegen sein wird (FGrH 795 F 2; FGrH 800 F 3; dazu Schürer^e III, 1, 28-30 über die Lokalisierung der biblischen Flutsage bei Apameia in Phrygien, die zur Aufschrift ΝΩΕ mit entsprechenden Illustrationen auf Münzen seit der Zeit des Septimius Severus geführt hat, sich also behördlicher Stützung erfreuen konnte; vgl. noch Head, *Historia Nummorum*, ²1911. Nachdruck 1983, 666).

Ernst Haenchen hat den plausiblen Gedanken ausgesprochen, die ältere phrygische Überlieferung habe nur von der Einkehr der beiden Götter Zeus und Hermes bei dem Ehepaar, also der Theoxenie, und ihrer Belohnung gesprochen. Die Verbindung mit der Flutsage sei sekundär (vielleicht

²⁶ Bömer, op. cit. 230; Hollis, op. cit. 127; vgl. Oberhummer, Art. *Thynias 1*), PW VI A, 717f.; Ziegler, Art. *Thynias 2*), op. cit. 718-20; Lenk, Art. *Thynoi*, op. cit. 734f. (Thynoi und Bithynoi waren in frühester Zeit wohl zwei Hauptstämme eines Volkes; so Dörner, Art. *Bithynia*, KP I, 909).

²⁷ So Hollis, op. cit. 109ff.; Bömer, op. cit. 191.

aber schon vorovidisch) und erst recht die Baummetamorphose.²⁸ Pfister meinte, das ursprüngliche Märchen sei zur Tempellegende umgestaltet worden (aber von wem?).²⁹

Aus einem speziellen Grund, der unten, anlässlich der Analyse von Acta 14, 8-18 seine Erklärung finden wird, bewegt uns noch das Alter der Verbindung von Zeus und Hermes. Wie mehrfach betont³⁰, sind alle Versuche gescheitert, sie zu οὐρανὸς θεοὶ zu erklären. Doch gibt es immerhin Indizien für ihre Zusammengehörigkeit im zentralen Kleinasien.³¹ Ihre Verbindung in Lystra hätte nichts von vornherein Unwahrscheinliches. Auch in dem auf den folgenden Seiten besprochenen Amphitruo des Plautus treten sie, wenn auch in völlig anders gearteter Abzweckung, gemeinsam in menschlicher Leiblichkeit auf.

²⁸ Haenchen, *Apg.* 410 Anm. 1. Doch waren bei Nikander Verweise auf „Relikte“ der Metamorphosen wohl auch sonst anzutreffen, so daß sich die Baumverwandlung vielleicht ihm verdankt (Hollis, op. cit. 126).

²⁹ Art. *Epiphanie*, PW Suppl. IV, 292.

³⁰ Haenchen, op. cit. 410 Anm. 1 etc.

³¹ Calder, *A Cult of the Homonades*, Class. Rev. XXIV, 1910, 76-81, hier 77ff. (eine Inschrift aus dem 3. nachchr. Jhdt., gefunden nahe dem alten Sedassa, die Hermes und Zeus parallel nennt, doch sind die Personennamen auf ihr isaurisch; Calder hält die Verbindung beider Götter für lokalen Glauben); ders., *Zeus and Hermes at Lystra*, Expos. 7th. ser. X, 1910, 1-6; Swoboda/Keil/Knoll, *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien*, 1935, 72 Nr. 146; Malten II, 168-76; MAMA VIII, 1962, 1 (eine Trias Ἐπὶ τοῦ τοῦ, Ἡρμοῦς und - leider abgebrochen, doch aus Nr. 2 erschließbar - Ἡρ auf einem kaiserzeitlichen Bomos aus Lystra. Epekoos ist der Hochgott, also Zeus); Bömer, op. cit. 191. Über die Frage, ob Iuppiter und Mercur bzw. Zeus und Hermes als Interpretatio Romana bzw. Graeca kleinasiatischer Götter zu gelten haben, s.u. zu Acta 14.

3. Plautus, *Amphitruo*

Aus den zahlreichen Fassungen³² dieser beliebten Sage, die der Geburt des von den Römern hochverehrten Hercules³³ einen Zug burlesker Erotik verleiht, blicken wir nur kurz auf die Bühnenversion des Plautus, deren Publikumserfolg³⁴ beweist, daß sie populäre Fantasien traf. Plautus definiert die Gattung seines Stückes in einem längeren Passus selbst als „tragicomœdia“³⁵ (59). Der Stoff war ja schon mehrfach Gegenstand tragischer Dramatisierungen gewesen (Euripides, Sophokles), während Plautus das Komisch-

³² Übersicht bei Wernicke, Art. *Alkmene*; PW I 2, 1572-77; Escher, Art. *Amphitryon*, PW I 2, 1967-69; knapper bei von Geisau, Art. *Alkmene*, KP I, 271f.; ders., Art. *Amphitryon*, KP I, 317f., v. Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur I*, 1992, 133-167 passim oder bei Cook, *Zeus III*, 506-8; die Ikonographie des Sagenkomplexes ist dargestellt bei Trendall, Art. *Alkmene*, LIMC I 1, 552-56; ders., Art. *Amphitryon*, op. cit. 735-36 und dokumentiert im dazugehörigen Tafelband I 2, 413-16 und 592f. Sophokles' *Amphitryon* ist aus Fr. 118-20 Nauck nicht mehr zu erschließen. Nur wenig besser steht es um Euripides Drama; Fr. 88-104 Nauck (dazu Austin, *Nova Fragmenta Euripidea in Papyris reperta*, 1968, 84f. und Mette, *Euripides*, *Lustrum XII*, 1967, 38-41). Bei Accius ging es wohl um die Heirat zwischen Alkmene und Amphitryon (vgl. z.B. Warmington, *Remains of Old Latin II*, LCL, S. 340-47). Die unmittelbare Vorlage des Plautus ist umstritten. Eine humoristische Ausgestaltung bot die Νύξ μαχαρά des Komikers Platon, über die wir aber auch fast nichts wissen (Suda IV, 141 Nr. 1708 Adler; CAF I, 624f.). Religions- und motivgeschichtlich wichtige Versionen: Pherekydes (bekannt aus Scholien zu Homer, Il. XIV, 323 und Od. XI, 1266, abgedruckt FrGrH 3 F 13bc); Hesiod, *Aspis* 27-56; Pindar, *Nem.* X, 13f.; Scholion zu Eurip. *Herakl.* 798f.; Isokrates X, 59; Ps.-Apollodor, *bibl.* II, 4, 6-8. 11; Diodor. Sicul. IV, 9, 3; Hyginus, *fabul.* 28 (Schulbuchwissen!); Lukian, *dial. deor.* 10; Servius zu *Aen.* VIII, 103; *Mythogr. Vatican.* I, 50; II, 171. Vgl. Costa, *The Amphitryo Theme*, in: *Roman Drama*, hrg. A. Dorey/D. R. Dudley, 1965; Stärk, *Die Geschichte des Amphitryonstoffes vor Plautus*, *RhM CXXV*, 1982, 275-303; Lefèvre, *Maccus vortit barbare. Vom tragischen Amphitryon zum tragicomischen Amphitruo*, *AAWLM. G* 1982, Nr. 5. Zur Verwurzelung der Sage im archaisch-patriarchalen Charakter des Zeus (denn natürlich ist dieser, nicht der altitalische Iuppiter das Subjekt der Verführung) s. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 204.

³³ Latte, *RRG* 213-21. 256. 338 u.ö.; Eisenhut, Art. *Hercules*, KP II, 1054-57. Über die Anfänge der röm. Herculesverehrung handelt Radke, *Die Götter Altitaliens*, ²1979, 140-42.

³⁴ Vgl. Aichele, Art. *Amphitruo*, *Kindl. Lit. Lex.* 1000f.; Neues *Kindl. Lit. Lex.* XIII, 423.

³⁵ Dieser Begriff im Latein. wohl zuerst hier (*Oxford Latin Dictionary*, 1957); im Gr. ist ἰλαγοτραγωδία m.W. nur bei Rhinthon belegt (Suda ed. Adler IV, S. 295 Nr. 171); *LSJ* 828.

Burleske herausstreicht. Die Zeit der Uraufführung steht nicht fest; um 200 v. Chr. haben mehrere Daten einige Plausibilität³⁶. Es ist der erste und wohl einzige ausgesprochenermaßen mythische Stoff, den Plautus bearbeitet hat. Wir wählen die Fassung des Plautus, weil ihre Popularität beweist, daß sie mit volkstümlichen Vorstellungen, oder sagen wir vorsichtiger: Überlieferungen, geschickt zu spielen wußte. Das Publikum des Plautus verstand offenbar einiges an derartigen Anspielungen und Überschreitungen herkömmlicher Gattungsgrenzen.³⁷

Der Prolog aus dem Munde Merkurs (1-152) führt die Zuschauer in eine ihnen wohlbekannte Situation; die von Plautus bearbeitete Sage darf als weitgehend vertraut vorausgesetzt werden. Das ergibt sich u.a. daraus, daß der Name des Hercules-Herakles, um dessen wunderbare Geburt es letztlich geht, in dem gesamten Stück nicht einmal genannt ist und also nicht erklärend eingeführt werden mußte. Iuppiter selbst auf die Bühne zu bringen, bedurfte indes noch der Rechtfertigung - Plautus läßt Mercur auf einen Präzedenzfall verweisen (88-95). In den Prolog eingebaut finden sich Variationen der

- Sendungsformel: „Iovis iussu venio... pater huc me misit ad vos oratum meus“ (19f.)

und des

- Ego-Eimi-Wortes, d.h. der Selbstvorstellung: „nomen Mercurio est mihi“ (19). Alkmene ist bereits mit Iphikles schwanger (102f., auch dieser Name nie genannt), als sie von Iuppiter besucht wird. Die Verwandlung der imago (121. 124) bzw. forma (266) wird immer nur vorausgesetzt, aber nie auf der Bühne dargestellt. Iuppiter „ita adsimulavit se, quasi Amphitruo siet“ (115). Mercur tritt als Sosia, Amphitryons Sklave, auf.

Wichtig noch 134f.: Alkmene weiß nicht, wer ihr in der Gestalt ihres Gatten gegenübergetreten ist; die Verborgeneheit Iupiters ist also eine vollständige.

I. Akt, 1. Szene besteht fast nur aus der Verunsicherung Sosias durch Mercur. Darin für uns von Interesse

- 248f.: Iuppiter und Mercur waren auf dem Schlachtfeld, von dem Sosia und Amph. heimkehren, unsichtbar gegenwärtig.

³⁶ Buck, *A Chronology of the Plays of Plautus*, 1940, 25-30: 186 v. Chr.; Sonnenberg, Art. *Maccius*, PW XIV 1, 95-126, hier 100: vielleicht 201 v. Chr. Die Frage hängt hauptsächlich an der Schlacht, die Plautus bei seiner Schilderung Z. 203-61 vor Augen gehabt haben könnte: Zama (202)? Oder die gegen Ambracia in Ätolien (189)? Oder ist die Frage aus den vorhandenen Indizien überhaupt nicht entscheidbar (so Gaiser, *Zur Eigenart der römischen Komödie: Plautus und Terenz gegenüber ihren griechischen Vorbildern*, ANRW I 2, 1972, 1027-1113, hier 1090)?

³⁷ J.-P. Cèbe, *Le niveau culturel du public plautinien*, REL XXXVIII, 1960, 101-106.

- 284: „deos esse tui similis [sic] putas?“ (Mercur); in abgeschwächtester Form bietet die Verhöhnung Sosias eine Strafe für seine unehrerbietigen Worte über die Götter (279-83). Mercur gibt sich massiv und mehrfach als Sosia aus (373. 379. 387 u.ö.). Etwa ab Z. 423 ist Sosia ernstlich in seiner (eigenen) Identität verunsichert. Z. 441ff. entdeckt er allmählich (in ungemein glaubwürdiger Darstellung), daß der „falsche Sosia“ ihm aufs Haar gleicht. 455ff. fürchtet Sosia gar - dies noch einmal eine Steigerung - seine forma verloren zu haben. Exit Z. 462.

(Wir wählen wie bemerkt nur Szenen aus, die das verwendete Schema von Verborgenheit und Epiphanie zu erkennen geben).

2. Akt., 1. Szene: Amphitryon gibt drei Erklärungen für das seltsame Erlebnis seines Sklaven: Betrunkenheit, Wahnvorstellung, Traum.

Mit dem Wiedererkennen der von Iuppiter der Alkmene ausgehändigten patera erreicht die Irritation Amphitryons zum ersten Mal ein quasi numinoses Stadium: „perii“ (780).

Der 2., 3., ja selbst noch der 4. Akt enden jeweils in erheblicher Verwirrung der menschlichen Handlungsträger.

3. Akt. 861ff.: Gedankenspiel über die Leichtigkeit der göttlichen Verwandlungen im Munde Iuppiters. Nicht nur Mercur, auch Iuppiter selbst *spielt* mit den Möglichkeiten der Verwandlung, zum Ergötzen des Zuschauers.

989: Wieder eine Variante der Sendungsformel: „ego sum lovi dicto audiens, eius iussu nunc huc me adfero“ (Mercur).

Der zentrale dritte Akt ist von je einem Göttermonolog gerahmt (Iuppiter zu Beginn, Mercur am Schluß) - die Initiative zu allem Geschehen liegt im gesamten Drama nahezu ausschließlich in göttlicher Hand. Der 4. Akt. bringt die Konfrontation zwischen dem echten und dem falschen Amphitryon - also noch einmal eine Steigerung der Konfusion (leider mit einer großen Lücke in der handschriftlichen Überlieferung nach Z. 1037).

Im 5. Akt schließlich kommt es zur Aufklärung aller Verwicklungen - Plautus' Stück, das sich bisher ganz in den üblichen Handlungsmustern der Verwechslungskomödie bewegt hat³⁸, tritt nun wenigstens andeutungsweise in die genuin religiöse Dimension.³⁹

Als leitendes Schlagwort kann man „tanta mira“ auffassen (1057 im Munde der Bromia, einer Sklavin des Amphitryon, der in diesem Akt die Aufgabe der Berichterstattung und Interpretation des Geschehens zukommt; vgl. 1117 „Mira memoras“ Amph.). Die „mira“, die bisher in der menschlichen Welt nur Verwirrung angerichtet haben, erreichen nun ihr geheimes Ziel: die Geburt der Zwillinge Iphicles und Hercules.

³⁸ Vgl. die Gruppierung des *Amphitruo* bei Fuhrmann, Art. *Plautus*, KP IV, 911-17, hier 913.

³⁹ Die Frage nach Vor- und vielleicht auch Nachplautinischem in diesem Abschnitt ist außerordentlich komplex, aber für unsere Themenstellung peripher.

Wir gliedern die *Epiphanie*:

- 1060: Gebet der schuldlos verdächtigten Alkmene⁴⁰.
- 1061: Donnerschlag des Iuppiter tonans⁴¹ (zufolge 1077f. läßt er Amphitryon vor seinem Hause bewußtlos zusammenbrechen).
- 1064-67: Himmelsstimme: „quis maxima voce exclamat“ vgl. 1120 „voce clara exclamat“.

Ihren Inhalt können wir gliedern in:

- namentlichen Anruf: „Alcumena“
- ermutigenden Zuspruch: „adest auxilium, ne time... exsurgite... qui terrore meo occidistis prae metu“
- Verheißung: „et tibi et tuis propitius caeli cultor advenit“.

Es folgt der Bericht über die Geburt der Zwillinge. Zwillingsgeburten galten als besondere Gnade der Götter⁴²; daher schlägt bei ihrer Realisierung (1089 „Di me servant“) Amphitryons Stimmung schlagartig um.

Bemerkenswerterweise werden die Einzelheiten der Epiphanie fast gleichlautend 1091ff. noch einmal erzählt. Diese Doppelung beweist das Interesse an der Sache; die verbale Epiphanie Iuppiters ist die Klimax des Dramas. Ein kleiner Unterschied zur ersten Erzählung der Bromia verdient Beachtung: „aedes totae confulgebant tuae, quasi essent aureae“ (1095). Der Donner ist von einer Lichterscheinung - als Überhöhung des Blitzes - begleitet. Diese Differenz ruft dem Theologen selbstverständlich die dreifache Berichterstattung über die Vision des Paulus Acta 9. 22. 26 mit ähnlichen Unterschieden in Erinnerung. In beiden Fällen wird sich die Unausgeglichenheit aus der Übermächtigkeit des vorgegebenen Topik von Epiphanieschilderungen erklären, an die das Material in nicht ganz einheitlicher Weise akkomodiert wird.

⁴⁰ In der Version des Euripides scheint Alkmene gar von ihrem Mann als Ehebrecherin auf den Scheiterhaufen geschleppt worden zu sein, um erst im letzten Moment Rettung zu erfahren. Vgl. zur Rekonstruktion Stärk, op. cit. 294f.

⁴¹ Vgl. Thulin, Art. *Iuppiter*, PW X 1, 1130f. zum I. tonans und knapper Eisenhut, Art. *Iuppiter*, KP III, 1-6, hier 2f. Die Beziehung des gr. Ζεύς Βροντῶν bzw. Βρονταῖος zum Donner spielen in der Religion eine viel geringere Rolle als in Rom; vgl. Schwabl, Art. *Zeus I. Epiklesen*, PW X A, 292f. Der Donnerschlag als Auftakt der Epiphanie ist also wohl bei Plautus ein echt römischer Zug.

⁴² Bei vielen Völkern gilt bei Zwillingsgeburten zumindest einer der beiden als von einem übernatürlichen Wesen erzeugt; Stiglmayer, Art. *Zwillinge*, RGG³ VI, 1951f. mit Literatur sowie von Negelein, *Abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt*, ARW V, 1902, 271-73. Plinius bezeugt n.h. VII, 49 als volkstümliche Vorstellung, daß auch eine Schwangere noch einmal empfangen könne.

1130: Erneuter Donnerschlag. 1131ff.: Visuelle Epiphanie des Iuppiters (ob auch für die Zuschauer visualisiert, bleibe dahingestellt). Wort an Amphitryon (bisher sprach der epiphanie Gott nur zu Alkmene) mit ähnlichen Elementen wie 1064ff. an Alkmene:

- Zuspruch: „Bono animo es, adsum auxilio... tibi et tuis.“
- namentliche Anrede: „Amphitruo“
- Selbstvorstellungsformel: „quom sum Iuppiter“
- Verheißung: „eorum alter (sc. der Zwillinge), nostro qui est susceptus semine, suis factis te immortalis adficiet gloria“.
- Anweisung für das weitere Verhalten: „tu cum Alcmena uxore in gratiam redi...“

Das von Amphitryon geplante Opfer zum Zweck der mantischen Divination wird vergleichsgültigt: „hariolas, haruspices mitte omnes...“

- Deutendes Schlußwort: „mea vi subactast facere.“
- Ankündigung des Aphanismos: „ego in caelum migro.“

1144-46: Schluß des Dramas: „Faciám ita ut iubes...“; Aufforderung an das Publikum zum Applaus.

Es ist schon oft gesehen worden, daß diese in Griechenland und Rom so ungemein beliebte Sage starke Ähnlichkeit mit ägyptischen Hoferzählungen über die Herkunft des Pharaos hat. Dort gilt ja seit alters her der König als von einem göttlichen Vater (in der Verkleidung seines leiblichen Vaters) gezeugt. Wir können dafür Belege bis in ptolemäische Zeit nachweisen, zuletzt wohl zum bloßen Ornat der Hoftheologie herabgesunken.⁴³

⁴³ Vgl. für das ägyptische Material Brunner, Art. *Geburtslegende*, LÄ II, 475f. mit Lit. Ausführlicher ders., *Die Geburt des Gottkönigs*, 1964; Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen*, 131ff.; Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, ²1977, 79-81, vgl. noch 225; Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, 1975, 19-44. Das bekannteste Beispiel ist ein Relief von Deir el Babri, das Amon als göttlichen Vater Hatschepsuts thematisiert (Übersetzung bei Breasted, *Ancient Records of Egypt II*, Nr. 196). Merkelbach, op. cit. 80 spricht für die Amphitryonsage vorsichtig von „ursprünglich denselben Vorstellungen“ wie in Ägypten. Massiver Burkert, *Demarctos, Astrabakos und Herakles. Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege* (Herodot 6, 67-69), *Museum Helveticum* XXII, 1965, 167-69 und Capart, *L'Amph. de Plaute d'après un thème égyptien*, *L'Antiquité Classique* IX, 1940, 65f. Usener, *KS IV*, 263-70. 488 verkannte diese konkreten Hintergründe, als er Amphitryon für eine alte Hypostase des Zeus erklärte. Nebenbei bemerkt bedeutet das äg. Wort *ntr* „Gott“ etymologisch vielleicht etwa „der Verwandelte, unkenntlich Gemachte“ (vom König?); so Westendorf, *Kopt. Handwörterbuch*, 127 Anm. 7; anders Vycichl, *Dict. étymol. de la langue copte*, 145f. Vgl. noch Gitton/Leclant, Art. *Gottesgemahlin*, LÄ II, 792-812.

Da wir an dieser Stelle nicht die Verwicklungen des Motivfeldes „übernatürliche Geburt“ verfolgen können⁴⁴, beschränken wir uns auf einige *geschichtliche* oder halbgeschichtliche, also nicht ausschließlich im Mythos angesiedelte Ausläufer des Topos „ein Gott tritt zu amurösen Zwecken in der Gestalt eines menschlichen Ehemannes auf“. Wir greifen damit unserer Motivsammlung im folgenden Teil vor, werden aber zu einem besseren Verständnis des halb spöttisch-komischen, halb ernsthaft-religiösen Tones des Amphitryon-Dramas gelangen.

Eine Reihe von anekdotenhaft überlieferten Episoden in der griechischen und römischen Literatur beweist, daß der Glaube an eine sogenannte Erscheinung der Gottheit in breiten Teilen der Bevölkerung noch nicht ins Absurde abgeglitten war. Dabei sichten wir nur solche Erzählungen, in denen an eine massive, leibliche Gegenwart des Numens gedacht ist bzw. diese betrügerisch vorgetäuscht wird.

- Voran steht die bekannte Anubisepisode bei Joseph., ant. XVIII, 65-80: Um eine verheiratete Dame der besten römischen Gesellschaft, Paulina, für sich zu gewinnen, greift der Ritter Decius Mundus auf Anraten einer Dienerin zu der List, die Priester des äg. Gottes Anubis für ein Bestechungsgeld von 50 000 Drachmen zum Werkzeug seines Verführungsversuches zu machen. Der Gott habe Paulina zum intimen Umgange erwählt, richten ihr die Priester aus; das Zusammenkommen mit dem verkleideten Mundus findet im Tempel der Isis statt. Da Mundus es nicht unterlassen kann, sich später seines Betrugers vor Paulina zu rühmen, kommt es zum Eklat. Paulinas Ehemann Saturninus, der den Umgang mit dem Gott gebilligt hatte, bringt die Sache Tiberius zu Ohren; Mundus wird verbannt, die ägyptischen Priester gekreuzigt, der Tempel dem Erdboden gleichgemacht. Das Ereignis ist zufolge Tacitus, ann. II, 85, 4 auf 19 n. Chr. zu datieren (Josephus plazierte also falsch oder wahrscheinlich einfach ungenau; vgl. noch Sueton, Tiber. 36 und Seneca, ep. 108, 22). Vgl. zum ganzen Latte, RRG 228f. 283; Reitzenstein, HMR³ 99-101; Cichorius, *Römische Studien*, 1922, 440; Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, ³1931 (Nachdruck 1981), 76f. 239 Anm. 29; Becher, *Der Isiskult in Rom - ein Kult der Halbwelt?*, ZÄS 96, 1970, 81-90; Merkelbach, *Isis regina - Zeus Sarapis*, 1995, 131-133. 167; zum Platz des Tempels s. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book*, 1975, 327f. An der Geschichtlichkeit ist nicht zu zweifeln; im Hinter-

⁴⁴ Vgl. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, passim; Bieler, *Theios Aner*, 24-28; Taeger, *Charisma*, Band I+II Reg. s.v. Gottessohnidee etc. Viel Material auch in den religionsgeschichtlich aufgeschlossenen Kommentaren zu Mt. 1f. und Lk. 1f. (etwa Luz und Gnllka zu Mt., Schürmann, Fitzmyer und Bovon zu Lk., nach wie vor Klostermann zu beiden etc.; auch Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977, ²1993). Siehe auch oben Anm. 43.

grund mag der verbreitete Glaube stehen, ägyptische Priester könnten Göttererscheinungen herbeizwingen (Thessalos von Tralles; die Mandulis-Vision bei Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden* Nr. 4127). Iuvenal nennt Isis gar eine Kupplerin (VI, 489), was aber wohl Behauptungen wie die von Pap. Oxyrh. 1380 Z. 147 karikieren soll: Isis sei es, die Mann und Frau zusammenfüge.

- In der ganzen Alten Welt bekannt gewesen sein dürfte eine legendarische Fassung dieses Betrugsmotives, die Nektanebos-Sage. Der letzte legitime ägyptische Pharao sei durch mancherlei Verwicklungen und magische Kunststücke der eigentliche Vater Alexanders d. Gr., den er mit der Olympias unter Vortäuschung einer göttlichen Heimsuchung gezeugt habe. Ausführlichste Fassung im Alexanderroman des Ps.-Kallisthenes, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien*, hrg. van Thiel, 1974, 2-20 (Kap. 1-13); vgl. auch Plut., *Alex.* 2, 6. Zur Diskussion, die vor allem die national-ägyptischen Interessen hinter der Sage herausgearbeitet hat, vgl. grundlegend Weinreich, *Der Trug des Nektanebos*, 1911; weiterhin Pieper, Art. *Nektanebos*, PW XVI 2, 2234-40, hier 38f.; Merkelbach, *Die Quellen des gr. Alexanderromans*, ²1977, 77-83; Griffiths, *Apocalyptic in the Hellenistic Era*, in: AMWNE 273-93, hier 273-79 (trotz des in andere Richtung weisenden Titels eine umfassende Diskussion aus ägyptologischer Sicht).
- Eine novellistische Variante (Skamandros und Kalirrhoe) erzählt Aischines, ep. 10 (S. 38f. Hercher). Häufiger ist das Motiv in Erzählungen von betrügerischen Priestern, z.B. von einem Tynemos, der reiche Alexandrinerinnen in der Maske des Saturn verführt habe (Rufinus, h. e. II, 25 = GCS Eusebius II 2, 1908, S. 1031f. und z. S. Merkelbach, *Isis regina - Zeus Sarapis*, 167).
- Vergegenwärtigen wir noch einige ältere Beispiele aus dem Umfeld. Der Heros Astrabakos (seit alters Beschützer von Lakonien, Pausan. III, 16, 6) sei in der Gestalt des Ariston, Königs von Sparta, zu dessen Gemahlin geschlichen und habe so den Demaratos erzeugt, erzählt Herodot VI, 69 (vgl. dazu Rohde, *Psyche I*, 196f. und Burkert, op. cit. (Anm. 43)). Das ist die Amphitryon-Sage im Milieu des spartanischen Adels.
- Ähnlich Pausan. VI, 11, 2: Theagenes sei von Herakles selbst als φάσμα des Timosthenes gezeugt; vielleicht Erfindung eines Lokalantiquars.
- In die Zeit um 400 v.Chr. gehört eine pontische Frau, die behauptete, von Apoll selbst einen Sohn empfangen zu haben, den sie Silenos nannte. Lysandros, spartanischer General, der erste Grieche, der übermenschliche Ehrungen empfing (Habicht, *Gottmenschen und griechische Städte*, 1956, 3-7; Taeger, *Charisma I*, 1957, 161-63), versuchte, sie für seine Ziele politisch auszuschlachten (Plut., *Lysandr.* 26, 1; zum Historischen vgl. Nilsson, GGR I, 785f.). Doch bleibt offen, wie ihr der Gott erschienen sein soll.
- Der Mythos konnte sogar erzählen, wie ein Gott die Gestalt eines anderen angenommen habe, um sich einer Sterblichen zu nahen, z.B. Poseidon als Enipeus (ein Flußgott) bei Tyro, der Gattin der Kretheus (zuerst Homer, *Od.* XI, 235ff.; zu den weiteren Verästelungen der Sage s. von Geisau, Art. *Tyro*, KP V, 1026f.).

- Eur., Ion 1530ff. eröffnet Kreusa dem Ion, nicht Xuthos, ihr Gatte, sondern Apoll selbst sei sein Vater. Die Zweifel Ions werden durch eine Epiphanie der Athene beschwichtigt.
- Ganz analog zur Amphitryonsage habe Zeus den Achinoos in Gestalt des Phönix, des Gemahls der Kassiopeia (oder Ossia) gezeugt (ps.-clementin. homil. V, 13, 6 / rec. X, 22; Achinoos vielleicht nach Ps.-Apollodor, bibl. III, 1, 2, 3 in Atymnios zu ändern - so Corteliet; vgl. Ed. Rehm, ²1969, 98 App. z. St.).
- Ovid, met. III, 281f. steigert das Betrugsmotiv: „multi nomine deorum thalamos iniere pudicos“ (ein frivoler Gedanke, den der Dichter geliebt hat; vgl. zu Sache und Ausdruck met. IV, 218; amat. I, 8, 19; fasti II, 794). - In später Umkehrung redet Aphrodite der Harmonia ein, ihr (ganz und gar menschlicher) Freier sei kein anderer als der Gott Hermes (Nonnos, Dion. IV, 90f.; vgl. ähnlich 102-5).
- Erwähnen wir noch, daß die Mantik immer (wenn auch in hellenistischer Zeit nur als Folklore, nicht mehr als institutionell getragene Theologie) die Wahrsagerin als Geliebte des Gottes kannte (Material z.B. bei Norden, *Aen.* VI, 145f.; Latte, *The Coming of the Pythia*, HThR XXXIII, 1940, 9-18; kritisch Nilsson, GGR I, 173 Anm. 4; vorsichtig zustimmend Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 70).
- Jüdischerseits kann das Vorstellungsfeld nur umspielt werden. Die (späte) Legende von den „Zehn Märtyrern“ erzählt, wie der Erzengel Gabriel der Mutter des Rabbi Jischmael in der Gestalt seines Vaters erschienen sei: Midrasch Ele Ezkera 15, 1-19; in der Rezension VII (11, 1-13) des Midrasch von den „10 Märtyrern“ ist es Metatron, der der Mutter des Gelehrten als schöner Mann erscheint. Alle diese Texte bei Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern*, 1985 (zur Geschichte der Rezensionen zur Stelle s. S. 40); vgl. auch Bill. II, 98f. und unten unter B. 13.

Selbstverständlich befinden wir uns im Bereich dessen, was der hellenistisch Gebildete als Superstition durchschaute. Plutarch - religiös für alles Alte aufgeschlossen - findet nichtsdestoweniger den übernatürlichen Koitus mit der Göttin „schwer zu glauben“ (Numa 4, 3). Cicero hätte für diese Vorstellungen nur Spott übrig gehabt. Zum Zweck politischer Propaganda konnte die ägyptische Fassung des Motivs repristiniert werden, etwa bei der Geburt Caesars⁴⁵: die Priester von Hermonthis legitimierten ihn als vom Sonnengott in der Leiblichkeit Caesars gezeugt. Damit ist der Mythos zum Vehikel des Herrscherkultes geworden (was er in Ägypten immer war); in Rom und Griechenland konnten solche Legenden nicht mehr ernstgenommen werden. Die Vergottung der Kaiser hat sich später anderer Interpretamente bedient. Der Rationalismus konnte angebliche übernatürli-

⁴⁵ Vgl. Otto, *Priester und Tempel II*, 270; Stähelin, Art. *Kleopatra 20*), PW XI 1, 754; Morenz, *Ägypt. Religion*, 1960, 38.

che Geburten gar als Vergewaltigung durch einen Unbekannten deuten (etwa Diodor. Sicul. IV, 9, 3). Hierher gehört die Pandera-Sage, mit der sich das Judentum gegen die christlichen Legenden von der Geburt Jesu wehrte: ein römischer Soldat habe mit Maria Ehebruch getrieben⁴⁶. Ähnlich rationalistisch sieht Lukian, Alex. Abonut. 7f. die Fabeleien über die Geburt Alexanders. Ein anderer Weg war die mystische Umdeutung der erotischen Beziehung zur Gottheit; exemplarisch Ps.-Apul., Asclep. 21 (auch jüdisch: Philon, de cherub. 42, ganz abgeschwächt Sap. Sal. 8, 2. 9). Die Ausbildung einer Sexualmystik nach Art der Tantrik wäre in der Antike nur eine Frage der Zeit gewesen.⁴⁷ Hierher gehört auch die Demokratisierung des Hieros Gamos, wie sie für die 186 v. Chr. verbotenen Bacchanalien wahrscheinlich ist (Liv. XXXIX, 13, 10f.). Vgl. auch, wie Iamblich mit der angeblichen übernatürlichen Geburt des Pythagoras umgeht: v. Pyth. 8. Über Amphitruo und Sosia ließ sich lachen, aber solches Lachen verdrängte nicht die Ehrfurcht vor dem großen Soter Hercules.

Halten wir fest, daß die verborgene Epiphanie einer Gottheit zum Zweck weniger der bloß erotischen Verbindung mit einer sterblichen Frau, sondern vor allem zur Zeugung eines Sohnes von zukunftsweisender Bedeutung zum festen Vorstellungsschatz der paganen Antike gehört. Verlacht und umgedeutet, aber auch zum Vehikel der Politik gemacht, können die zugrundeliegenden Fantasien aus dem Besitz des kleinen Mann (dessen Stimme wir so selten hören können) nie ganz verdrängt worden sein.⁴⁸

⁴⁶ Diskussion der Texte bei Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, 1978, 256f. u.ö., der gezeigt hat, daß die Pandera-Sage wohl erst nachtalmudisch einwandfrei auf Jesus bezogen wurde. Jesu ehebrecherische Herkunft bezeugt als jüdische Behauptung aber schon Kelsos bei Origen., c. Cels. I, 28.

⁴⁷ Vgl. Reitzenstein, op. cit. 34-37. 245-52.

⁴⁸ Im antiken Judentum ist mir nur eine eventuelle Anspielung auf die Gestalt des Amphitryon erinnerlich: Ps.-Sophokles Frg. 1026 Nauck aus Clem. Al., Strom. V, 14, 111, 4-6 und Euseb, p. e. XIII, 13, 38, welches Zitat oft auf einen jüdischen Fälscher zurückgeführt wird (etwa Denis, PsVtGr III 173; Schürer III, 603; andererseits hält Attridge, OTP II, 826f. die Verse für echt, Walter [JSHRZ IV 3, 254] für jedenfalls nicht jüdisch). Christlich z. B. ps.-clem. homil. V, 13; rec. X, 22; Clem. Alex., protr. II, 28.

4. Drei Männer bei Abraham (Gen. 18, 1-16a und Nacherzählungen)⁴⁹

Aus dem umfangreichen Komplex, den die Genesisredaktion letztlich aus dem jahwistischen Geschichtswerk übernimmt⁵⁰, beschäftigt uns nur, wie mit dem Motivfeld der erst verborgenen, dann doch offenbaren Erscheinung umgegangen wird. Wir richten unser Augenmerk dabei in erster Linie auf die V. 1-16a, die natürlich seit ältester Zeit in den Faden von Kap. 18f. eingebaut waren und daher als Einleitung zu den Ereignissen um die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas gesehen wurden.⁵¹

Beginnen wir auch hier mit einer Gliederung *der Endfassung* unter dem Gesichtspunkt Verborgenheit-Offenbarung der Gottheit.⁵²

18, 1a: Überschrift - 1bc Angabe von Zeit und Ort.

18, 2a: Exposition mit den Konnotationen der Plötzlichkeit und des Geheimnisses (der Erzähler identifiziert die drei Männer nicht von vornherein).

⁴⁹ Wir wählen diese Perikope als ersten jüdischen Zeugen, einmal wegen ihres reichen Nachlebens, aus dem die folgenden Abschnitte nur wenige exemplarische Stimmen benennen können, zum anderen weil sie gerade in der altphilologischen Forschung immer wieder als *das* Beispiel für die biblische Verwendung des Motivfeldes erscheint (z.B. Malten und Bömer; s. bei I. 1. 3.; Speyer, *Spuren der Genesis in Ovids Metamorphosen?*, in: ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, 1989, 431-39, hier 437f. will mit bemerkenswerten Argumenten sogar direkte Kenntnis der Genesis bei Ovid nachweisen). Aus der Literatur erwähne ich außer den neueren Kommentaren von v. Rad, Zimmerli, Westermann und Wenham namentlich noch den älteren von Gunkel, der für folkloristische Affinitäten ja besondere Liebe entwickelt hat.

⁵⁰ Der auf J erst folgenden Traditionsstufe gehört nach Westermann, *Gen. II*, 333. 335 der „theologisierende“ Einleitungshalbvers 1a an, den z. B. Eißfeldt, *Hexateuch-Synopse*, 27* (vgl. 11) seiner Unterquelle L zugewiesen hatte (J zugehörig zufolge Zimmerli, *1. Mose 12-25: Abraham*, 1976, 76f.). Wenham, *Genesis 16-50*, 45 vergleicht 17, 1 als redaktionelle Bemerkung. In der Tat bleibt der Geheimnischarakter der ursprünglichen Erzählung besser erhalten, wenn V. 1a sekundär ist. Doch im Rahmen der Thora hat man Kap. 18f. nie ohne 1a gelesen. Westermann spricht sodann vom Zusammenwachsen zweier ursprünglicher Erzählvarianten A: Kinderlosigkeit - Ankündigung der rettenden Geburt und B: Besuch des Gottesboten - Aufnahme und Bewirtung - Verheißung des Kindes als Gastgeschenk (332). Der Verschmelzung beider Varianten verdanke sich der Numeruswechsel (337. 339), den wir daher hier nicht weiter problematisieren wollen (vgl. schon Gunkel, *Genesis*, ³1910 = ⁹1977, 194f.).

⁵¹ Vgl. Westermann, op. cit. 331. 334; von Rad, *Gen.* 173.

⁵² Zur Gliederung des Makrokontextes Gen. 18f. s. Wenham, *Genesis 16-50*, 1994, 40-55, der die Verschränkungen zwischen Gen. 18 und 19 herausarbeitet.

18, 2b-5a: Begrüßung durch Abraham - Einladung

18, 5b: Einwilligung der drei Männer (im Hebr. nur 4 Worte; ob diese extreme Knappheit die Frage nach der geheimen Identität der Besucher nicht steigern sollte?)

18, 6-8: Bewirtungsszene

18, 9-15: Sohnverheißung

V. 10: Erste *Durchbrechung der Verborgenheit*: die Kinderlosigkeit von Abraham und Sara wird als den Besuchern übernatürlich bekannt vorausgesetzt⁵³, dem Leser bzw. Hörer muß sie in einer Parenthese⁵⁴ (V. 11) nachgetragen werden.

Im Sarakomplex bewegt uns hier nur der Vorgang der Selbstenthüllung des Numens, den wir daher als Gliederungsprinzip verwenden⁵⁵. Dabei bedarf namentlich die Frage der Klärung, ob die Offenbarung in V. 13⁵⁶ oder in V. 14 zu suchen ist. Gegen erstere Möglichkeit hat Westermann mit Recht geltend gemacht, daß dann eine irgendgeartete Reaktion von Abraham und Sara zu erwarten wäre⁵⁷; kontrastiere etwa Jdc. 13, 20. Daß hier abgesehen von der Überschrift V. 1a zuerst יהוה mit Namen genannt ist, bleibt allerdings auffällig. Doch weiß der Hörer auch der noch nicht in J integrierten Erzählung natürlich ohnehin, von wem die Rede ist; so kann die Identität der Fremden nun auch explizit preisgeben werden.⁵⁸ In V. 12 be-

⁵³ Das hat vor allem von Rad, op. cit. 175 deutlich gesehen.

⁵⁴ Vgl. Westermann, op. cit. 340.

⁵⁵ Nach Westermann, op. cit. 332 wäre die Sohnesverheißung ursprünglich allein an Sara gerichtet gewesen, wodurch sich ihr Übergewicht in den Versen 9-16a erkläre. Aber gehört dieses Übergewicht nicht gerade zum Reiz der Erzählung, wie ähnlich von Adam und Eva Gen. 3, 1-7, so daß wir den Perspektivenwechsel (Abraham - Sara) nicht literarkritisch auswerten dürfen? Anders auch von Rad, op. cit. 176. Zur Gliederung des Gespräches mit Sara s. Westermann, op. cit. 338f.

⁵⁶ So z.B. von Rad, op. cit. 175.

⁵⁷ Westermann, op. cit. 341. Anders Gunkel, op. cit. 199, der die Identität der Fremden für die gesamte, bis V. 16aα reichende Erzählung als nicht gelüftet und die Enthüllung für die Urfassung in der verlorenen Fortsetzung sah.

⁵⁸ Westermanns eigene Erklärung, daß Jahwe eingeführt werde, weil die Botschaft ganz für den Sender stehe, und dieser daher hier anstelle des Boten zu nennen sei (op. cit. 341), ist künstlich und hängt an den m.E. verfehlten Ausführungen in seinem Exkurs über den Boten Gottes (289-91), die hier leider keiner ausführlicheren Kritik unterzogen werden können. Doch hat m.E. Westermanns Entontologisierung der Botenvorstellung, die mit dem Konstrukt eines „vormythischen“ Zeitalters in Israels Religionsgeschichte arbeiten muß, alle Plausibilität gegen sich. Es ist bezeichnend, daß Westermann den Motivkomplex der verborgenen Epiphanie, den er zu Gen. 18 durchaus heranzieht, in besagtem Exkurs völlig außen vor lassen muß - seine Berücksichtigung hätte der Alternative von funktionaler Erscheinung (eines unerklärten „Fremden“) und späterer Mythisierung den Boden entzogen, so

weist das Lachen der Sara, daß sie die Besucher noch für gewöhnliche Sterbliche hält⁵⁹. In V. 15 ist ihr Leugnen als Versuch zu sehen, dieses Lachen zurückzunehmen – jetzt hat sie verstanden⁶⁰. Wir müssen also die Selbstenthüllung in V. 14 sehen. Jetzt zuerst taucht ja יְהוָה im Munde des Fremden auf, verbunden mit dem Schlüsselwort הִיפֹלָא: der Erzähler hat nun seine Figuren ganz in den Raum des göttlichen פֶּלֶא geführt (vgl. Jdc. 13, 18).

Also: Gen. 18, 9-10a: Frage – Verheißung als erster Schritt aus der Verborgenheit

18, 10b-12: Vorläufige Reaktion: Unglauben

18, 13f.: Gestaffelte Selbstenthüllung – erneute Verheißung

18, 15: Leugnung der Manifestation des Unglaubens, d.h. des Lachens.

18, 16a: Aphanismos, nur angedeutet und durch 16b sofort relativiert, der die Überleitung zum Folgenden schafft.

Die Perikope V. 1-16a enthält in den Versen 10. 14 einen literarischen Ausblick, der in Gen 21, 7, bei der Geburt des Isaak, nicht mehr aufgenommen wird, also einen Hinweis auf ein ältere Stadium der Genese der Perikope bildet. Meines Erachtens erzählte die älteste Form der Geschichte von der Verheißung eines Sohnes durch drei⁶¹ Fremde und tritt schon gegen En-

unbestritten es auch Erscheinungen von unidentifizierten „Fremden“ als Offenbarungsträgern gibt.

⁵⁹ So richtig Westermann, op. cit. 340.

⁶⁰ Op. cit. 342 gegen von Rad, op. cit. 176.

⁶¹ In die Drei-Zahl auf der älteren Ebene darf nicht allzuviel hineingedeutet werden. Vielleicht ergibt sie sich erst als Retrojektion der zwei Männer, die Lot aus der Zerstörung von Sodom und Gomorrha retten, zusammen mit Jahwe selbst, der im Gespräch mit Abraham gezeigt werden soll. Es ist wahr, daß auch drei Götter den Hyrieus besuchen, in der engsten außerisraelitischen Parallelele zu Gen. 18 (Ovid, fasti V, 494-544), die Theoxenie und Sohnesverheißung als Gastgeschenk der Götter verbindet. Es ist aber nicht gesagt, daß die Dreizahl (Zeus, Poseidon, Hermes) hier etwas Besonderes besagt. Vielleicht erklärt sich die Zufügung des Poseidon zu dem Gespann Zeus-Hermes aus der Überlieferung, die in ihm den Vater des Orion (des verheißenen Sohnes) sieht (zuerst Hesiod Fr. 148 Merkelbach-West aus einem Scholion in German., Aratea S. 93. 13 Breysig; dann Eratosthenes, kataster. 32); diese Tradition ist aber durch Ovids Fassung, die sich sachlich schon Pindar Fr. 72f. Snell findet, verdrängt worden. Vgl. auch Euphorion v. Chalkis Fr. 103 Powell. Diskussion der Frage z.B. bei Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten II*, 1958, 321 und Wehrli, Art. *Hyrieus*, PW Suppl. VI, 118f. Allenfalls könnte die Dreizahl in der Hyrieussage funktionale Bedeutung haben, insofern sie z. B. eine Analogie in der Götterdreizahl der eddischen Anthropogonie findet (Völuspá 17 ed. Neckel finden die drei wandernden Asen Othinn, Hœnir und Lóthurr am Strand wandernd die Bäume „Asc oc Emblo“, aus denen sie mit ihren drei Gaben den Menschen schaf-

de des Gespräches in den Bereich des Wunderbar-Geheimnisvollen, um indes doch erst mit der Geburt und der Wiederkunft der Gottesboten im folgenden Jahr ihren narrativ befriedigenden Abschluß zu finden. Mglichlicherweise endete die ursprüngliche Erzählung mit der Namengebung durch die nun offenbaren Boten; Namengebungen sind bei Geschichten einer wunderbaren Kindesverheißung oft Offenbarungsinhalt⁶².

Der Jahwist hat die Sage in einen Komplex von Abrahamberlieferungen eingebaut und sie dabei zur Einleitung der Zerstörung von Sodom und Gomorrha sowie der theologisch gewichtigen Szene 18, 16-33 verwendet. Das Bild des Erzvaters, das auf diese Weise erzeugt wird, gemahnt in einem an den griechischen Minos (s.u.): Im engen, fast intimen, aber nie respektlosen Gespräch mit der Gottheit werden dem Freund Gottes deren verborgene Pläne enthüllt (18, 17-19). Spezifisch jüdisch ist die frbittende Funktion; eine derart weitreichende Sage über menschliche Intercession kennt die griechische Überlieferung nicht. Die Linie führt von hier nicht nur zur Theologie des Verdienstes der Erzväter, die sich im Targum z.St. ankündigt (s.u.) und die im Rabbinat massiv ausgebaut wird⁶³, sondern auch zu Aussagen wie Amos 3, 7, wo der Prophet⁶⁴ Träger einer grundsätzlichen Transparenz des göttlichen Handelns für das Volk Israel ist.

Unser Interesse erregt nun natürlich besonders, wie eine solche altertümliche Episode in hellenistischer und römischer Epoche problematisiert und gedeutet worden ist. Wir skizzieren knapp einige Übersetzungen und Nacherzählungen, nur auf die Gestaltungen unseres Motivfeldes achtend. Zu einigen Details blicken wir über den Horizont der Perikope auf das Ganze des Sodom-Zyklus.

LXX ist weitgehend nahe am Text. Wir bemerken die euphemistische Auslassung in V. 12, sowie die Akzentverschiebung in V.14: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\eta}\mu\alpha;$ für היפלא מיהוה דבר .⁶⁵

fen - sehr viel vornehmer als Ovid, fasti V, 531-34). All dies wirft wenig Licht auf Gen. 18.

⁶² Z.B. Mt. 1, 21. 25; Lk. 1, 13. 31; vgl. auch Jes. 7, 14 und 9, 5 (wo das prophet. Wort die Thronnamen des neuen Herrschers ansagt, vgl. Alt, KS II, 218-22 und Kaiser, *Jes. Kap. 1-12*, ⁵1981, 202-208, bes. 203), wohl auch Micha 5, 4a; entfernt vergleichbar Jes. 8, 1-4. S. auch Jubil. 16, 3, wo also das Derivat einen altertümlichen Zug wiederherstellt. Zur verlorenen Fortsetzung der Erzählung s. schon Gunkel, op. cit. 199.

⁶³ Vgl. z. B. Urbach, *The Sages*, 258. 496-508.

⁶⁴ Nicht für J, wohl aber für E ist Abraham Prophet (Gen. 20. 7), auch hier übrigens in seiner Funktion als Intercessor. Vgl. zur Sache Westermann, op. cit. 396.

⁶⁵ Merken wir noch an, daß das spätere Rabbinat in Gen. 18, 22 LXX einen Konflikt mit seiner Gesetzesauffassung sah und die Stelle daher mehrfach in Li-

Targum Onqelos⁶⁶ liest schon in V. 1a וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה וַאֲחַגְלִי לִיָּהּ für die Direktheit der Epiphanie, ist abgemildert. Von der Abneigung dieses Targums gegen die Nennung von Engeln⁶⁷ ist in unserem Text allerdings nichts zu spüren. V. 12f. wird der Charakter des Wunderbaren in der späten Empfängnis eher noch unterstrichen: בְּקוֹשְׁטָא דִּי עֲדָנָהּ לִי עֲדָנָהּ, sondern unterstreicht auch die Verjüngung, die mit dem Wunder Hand in Hand geht. Besonders interessant die Verschiebungen in V. 14: פְּתֻמָּא ... פְּתֻמָּא דִּי פִּלָּא ... רַבֵּר liest Onqelos; also der noetische Aspekt für den soteriologischen, die Offenbarung des Zukünftigen für das miraculöse Eingreifen, die Enthüllung der כְּסוּתָא für den פִּלָּא⁶⁸. Die Fassung der LXX mag man dagegen eine Ontologisierung des Wunders nennen (nichts ist für Gott unmöglich...).

Ps.-Jonathan Gen. 18, 5 läßt Abraham gar mit seinen Gästen das Tischgebet sprechen⁶⁹; diese Gäste sind Engel in Menschengestalt (V.2: מְלָאכִין, בדמות גּוֹבְרִין), denen je eine spezifische Aufgabe zukommt (vgl. Ps.-Jon. Gen. 11, 7f. und Dtn. 32, 8f.). Ps.-Jonathan Gen. 18, 8 essen die Engel nur scheinbar, obwohl dieser Targum auf der anderen Seite zu Gen. 4, 1; 5, 3; Dtn. 9, 9 die Körperlichkeit der Engel zu unterstreichen scheint.⁷⁰ Die Interpretation des überschriftartigen Verses 18, 1 verdient auch bei Ps.-Jon. Beachtung: וַאֲחַגְלִי עֲלֹהֵי יִקְרָא דִּי. Dem יִקְרָא entspricht der hebr. כְּבוֹד⁷¹, zu-

sten textkritisch problematischer Passagen aufführt. Vgl. Soferim I, 8; Tanchuma Schemot 22; Mechilta de R. Ischmael Pische XIV, 70; Ab. de R. Nathan B, 37etc. Zur Diskussion s. schon Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, 439-50; knapp auch bei Harl/Dorival/Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 1988, 121. Zur v. l., die die legendenumwobene Severusrolle z. St. las, s. Siegel, *The Severus Scroll and 1 QIs^a*, 1975, 19f. Zum Ganzen: E. J. Revell, Art. *Scribal Emendations*, *AncBDict* V, 1011f.

⁶⁶ Zu kleineren und sachlich nicht hierher gehörigen Abweichungen s. jetzt den Kommentar bei Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis*, AB VI, 1988, 75ff., den ich neben der Textausgabe von Sperber benutze. Zur allgemeinen Einschätzung der Targume, ihrer Geschichte und Abhängigkeit ist im folgenden der Diskussionsstand bei Schäfer, Art. *Bibelübersetzungen II. Targumim*, TRE VI, 216-28 vorausgesetzt.

⁶⁷ Vgl. Levine, *The Aramaic Version of the Bible*, 1988, 66.

⁶⁸ Vgl. zu den Übersetzungen von פִּלָּא in Onqelos Grossfeld, op. cit. 76f. Anm. 6.

⁶⁹ Vgl. Levine, op. cit. 151. 191. Ps.-Jon. oder Jeruśalmi I ist nach der Ausgabe von Clarke/Aufrecht/Hurd/Spitzer, 1984 zitiert, wozu die Übersetzung von Le Déaut, SC 245 dankbar verglichen wurde.

⁷⁰ Vgl. Levine, op. cit. 67.

⁷¹ Vgl. Kittel, Art. δόξα E., ThW II, 248-50.

folge V. 3 ist er wohl mit der שכניה praktisch identisch. Ihr Verhältnis zu den Engeln bleibt ungeklärt. V. 16 fügt der Targumist die Himmelfahrt eines der Engel ein (סליק לשמיה מרומא), solcherart die Diskrepanz zwischen Gen. 18, 2 (3 Engel) und 19, 1 (2 Engel) erklärend. Die Grenze zwischen Targum und Midrasch ist damit schon fast überschritten, wie der ganze Passus ja auch in die beispiellose Überhöhung Abrahams und seines Verdienstes hineingenommen ist (Ps.-Jonathan Gen. 18, 18: בזכותיה בזכותיה בדיליה werden die Völker gesegnet).

Der Fragmententargum, der Neofiti (s.u.) in vielem recht nahe steht, enthält große Auszüge aus Gen. 18, kleinere aus Gen. 19. Das ist insofern bemerkenswert, als aus dem Abrahamzyklus sonst nur Gen. 15 und 22 mit längeren Passagen vertreten sind, andere Kapitel aber fast ganz ausfallen (z.B. 17, nur ein Vers). In Betracht kommen die Fassungen der Handschriften MS Paris Bibl. nat. Hébr. 110 und MS Vatican Ebr. 440, fol. 198-227⁷², die in den sachlich für uns wichtigen Partien weitgehend identisch sind.

Besonders ausführlich sind die Amplifikationen zu Vers 1, dessen Übersetzung wir vollständig hierherstellen wollen.

„Und es erschien ihm Jahwe: zu dieser Zeit beschnitt Abraham das Fleisch seiner Vorhaut. Und drei Engel wurden für drei Aufträge (מילין) gesandt, denn es ist unmöglich für die Engel der Himmelshöhen (מרומא) mehr als einen Auftrag auszurichten: der erste Engel wurde gesandt, unserem Vater Abraham anzukündigen, daß Sara ein Kind gebären sollte, der zweite Engel wurde gesandt, um Lot aus dem Untergang (Sodoms) zu retten, der dritte Engel wurde gesandt, Sodom und Gomorrha, Admah und Zeboim zu Fall zu bringen. Diese Engel wurden zu unserem Vater Abraham gesandt. Und das Wort Jahwes (מימרא דיי) wurde ihm offenbart in der Ebene der Schau (במישרי חיווא), während er vor der Öffnung seines Zeltes saß und sich in der Tageshitze von seiner Beschneidung erholte.“ (So MS Paris; MS Vatic. hat mehrere kleine Abweichungen, z.B. wird Abrahams Beschneidung nur am Ende erwähnt).

Die verborgene Epiphanie Jahwes wird also ganz zur Angelophanie umgestaltet, eine Rahmenangabe, die das Verdienst Abrahams herausstellt, erfunden, und den drei Engeln je eine spezifische Aufgabe zugewiesen. Die merkwürdige Einschränkung der Macht der Engel soll vielleicht ihrer theologischen Überhöhung wehren. Aus den folgenden Versen erwähnen wir noch die Weiterführung von Gen. 19, 3: והוון מתחמיין איך הוו אכלין ואיך. הוו שתיין. Also die Engel aßen und tranken nur scheinbar; diese Frage wird uns noch beschäftigen.

⁷² Zit. nach der Ausgabe von Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch*, 2 Bände, 1980.

Neofiti⁷³ erweckt vielfach den Eindruck, die Fassung des Fragmententargums noch eine Schritt weiter zum Midrasch zu führen (was sich von vielen anderen Passagen dieses umstrittendsten der Targume nicht sagen läßt). Zu V. 1 gibt Neofiti über die oben zitierte Auffüllung noch einige belanglose Ergänzungen. Ab V. 2 folgen sodann einige Explikationen, die der Erzählung den Zauber des Rätselhaften zugunsten theologischer Eindeutigkeit rauben. V. 2 sieht Abraham von vornherein drei Engel בְּרִיךְ . Die Bitte um das Bleiben der Gäste in V. 2 ist gleichfalls theologisierend ergänzt: לא חסלק איקר שכנתך מעילווי עבדך (V. 3). Der Targumist macht nicht mehr ernst mit dem *Nicht-Erkennen* der Engel durch Abraham. Wie im Fragmententargum erscheint es Neofiti zu Gen. 18, 8 nur so, als ob die himmlischen Besucher äßen und tranken (ohne diese Relativierung zu Gen. 19, 3). Das sind die für uns entscheidenden Akzentverschiebungen.

Kommen wir zu den midraschartigen Nacherzählungen. Wir blicken kurz auf Josephus, ant. I, 196-198 (199-204 die Zerstörung Sodoms) und Philon, de Abr. 107-118, wozu noch die allegorische Auslegung 119-132 und quaest. Gen. IV, 1-19 zu vergleichen sind.

Josephus identifiziert die drei Besucher von vornherein als τρεῖς ἀγγέλους, die Abraham für Fremde hält (νομίσας εἶναι ξένους). Dann, wie im palästinischen Targum, οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων.⁷⁴ Das Lachen der Sara ist massiv abgeschwächt; aus dem γελῶν der LXX wird ein höflich-zurückhaltendes μειδιάσαι. Als die Engel nun ihre Verheißung bekräftigen wollen, οὐκέτι κατέσχον λανθάνοντες ἀλλ' ἐμήνυσαν ἑαυτοὺς ὄντας ἀγγέλους τοῦ θεοῦ. Es folgt noch ein Hinweis auf ihren Sendungsauftrag: einer der Engel habe Abraham und Sara ihren Sohn ankündigen sollen, die anderen beiden sind zur Zerstörung Sodoms und Gomorrhas gesandt. Lot habe seine Gastfreundschaft aus dem Umgang mit Abraham gelernt, sagt Josephus, ant. I, 200, ein Gedanke, der sich ähnlich auch im Rabbinat findet⁷⁵.

⁷³ Zit. nach der Ausgabe von Diez Macho, *Neophyti I. Génesis*, 1968. Vgl. noch zum Wechsel zwischen אָמַר (Ps.-Jon.) und אָמַרְתָּ (Neofiti), also dem „Kommen“ der Engel vs. ihrem „Gesendetsein“ - einer interessanten Differenzierung, die ich hier nicht diskutieren kann - Arens, *The Elthon-Sayings*, 281, der passend Mk. 1, 38 par. Lk. 4, 43 vergleicht.

⁷⁴ Thackeray nennt das in einer Anm. zu seiner Übersetzung sehr hübsch „doketische“ Angelologie.

⁷⁵ Etwa Gen. R. 50, 4 und PRE 25; vgl. zur Beurteilung Lots im Rabbinat Ginzberg, LJV, 240 Anm. 171.

Nach seiner knappen Erzählung über die Vorgänge in Sodom und Gomorrha (übrigens auch bell. IV, 483-85) folgt noch ein Hinweis darauf, Josephus habe die Salzsäule, zu der Lots Frau erstarrt sei, selbst gesehen. Man wird an die Autopsiebetuerungen des Lelex in der Philemon- und Baucis-Episode (Ovid, met. VIII, 622. 719f.) denken dürfen; das Relikt verbürgt die Wahrheit des Berichteten.

Philon handelt zweimal ausführlich (s.o.) über die Perikope Gen. 18, 1-16a.⁷⁶ In beiden Fällen bemüht er sich um eine eindringliche philosophische Analyse, die den Passus in sein Bild von Gott und Welt integrieren soll. Quaest. Gen. IV, 1⁷⁷: Gott habe eine Lichterscheinung geformt, die, durch das Auge wahrgenommen, die Seele zur inneren Schau des Archetyps emporführen solle. Natürlich habe Abraham die Männer nicht mit den Augen des Leibes, sondern denen der Seele⁷⁸ wahrgenommen. Philon bietet dann

⁷⁶ Vgl. J. Cazeaux, *Mystique et sagesse: le repas des trois anges et d'Abraham à Mambré, vu par Philon d'Alexandrie*, in: *Prière, mystique et Judaïsme*, Actes du Colloque de Strasbourg, 12-14 Septembre 1984, Paris 1987, 21-41. Über den nur armenisch erhaltenen Traktat *de deo*, der gleichfalls unsere Perikope interpretiert, handle ich hier nicht, da mir seine philonische Herkunft unsicher scheint (Übersetzung bei Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten I*, 84-93).

⁷⁷ Für die nur armen. erhaltene Schrift *Quaestiones et Solutiones in Genesin*, die formal dem Paradigma der Zetemata-Literatur folgt, benutze ich die engl. Übersetzung von Ralph Marcus, da meine Armenisch-Kenntnisse für eigenständige Arbeit mit armen. Texten nicht ausreichen. Ich erlaube mir jedoch, die nicht hinreichend bekannte Tatsache in Erinnerung zu rufen, daß die armen. Übersetzungsliteratur zumindest für Philon durch den sklavischen Anschluß des Übersetzers an seine Vorlage und durch die morphologischen Ähnlichkeiten der Sprachen in so hohem Maße rückübersetzbar wird, daß de facto die gr. Begrifflichkeit im armen. Philon-Corpus weitgehend erschließbar ist. Vgl. Marcus im Vorwort zu seiner Übersetzung. Die beste neuere Übersicht über den armenischen Philon-Bestand bietet Folker Siegert, *Der armenische Philon*, ZKG C, 1989, 353-69; s. noch knapp Inglisian, *Die armenische Literatur*, in: *Armenisch und kaukasische Sprachen*, HdO I, 7, 1963 S. 163. Einige Bruchstücke aus quaest. Gen IV, 8 sind bei Lydus, de mens. II, 8 und in Florilegien erhalten, s. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* XXXIII, hrg. Petit, 1978, 147-49.

⁷⁸ *Augen der Seele* u.ä. ist ein Lieblingsbegriff Philons, der seine platonisierende Wahrnehmungslehre offenbar besonders deutlich auf einen Nenner bringt; s. etwa quaest. Gen. IV, 138; de sacr. Ab. et C. 69; de poster. 118. 167 (*Augen der διάνοια*); de migr. Abr. 39. 165; qu. her. div. 89; de Abr. 70; de praem. et poen. 37; de provid. II, 9; v. Mos. II, 74; de decal. 68; de spec. leg. I, 37. 49; III, 4. 6; IV, 140; quod omnis probus liber sit 5 und öfter; etwas anders leg. ad Gai. 3. Zur Herkunft des Bildes vgl. Platon, rep. 533d; zur Verwendung in der Popularphilosophie z.B. Ps.-Aristoteles, de mundo 1 (391a); vgl. weiter Cic., Tusc. I, 64; de nat. deor. I, 19 (und Pease z. St.); CH IV, 11; VII, 1; X, 6.

sowohl eine „wörtliche“ als auch eine allegorische, tiefere Auslegung, die beide zu nahezu jedem Detail des Textes durchgeführt werden. Wir vermerken, daß Philon die religionsgeschichtliche Umgebung der Erzählung ganz richtig geahnt hat, wenn er quaest. Gen. IV, 2 (gegen Ende) Od. XVII, 485-88 zitiert⁷⁹. Die Erscheinung wird in geheimnisvoller Doppelheit wahrgenommen: als Manifestation des *einen* Gottes, aber auch als Angelophanie von drei Kräften Gottes (etwa quaest. Gen. IV, 6; vgl. de sacr. Abelis et Caini 60)⁸⁰. Das Essen sei nur ein scheinbares gewesen, wie wir für Philon fast nicht hervorheben müssen: "It is clear that 'they ate' (is said) symbolically (συμβολικῶς) and not of food, for these happy and blessed natures do not eat food or drink red wine, but it is (an indication) of their readiness in understanding and assenting to those who appeal to them and put their trust in them... For, more figuratively (τροπικώτερον), the pious and worthy life of a virtuous man is the food of God" (quaest. Gen. IV, 9). Die Unkörperlichkeit der Engel steht für Philon jedenfalls grundsätzlich fest (de sacr. Abelis et Caini 5; de spec. leg. I, 66).

Nicht so minutiös ausdeutend, dafür klarer und den hermeneutischen Ansatz stärker auf den Punkt bringend sind Philons Ausführungen in der Schrift de Abrahamo, die das Leben Abrahams, des Freundes Gottes (z.B. 89), als des durch Belehrung vollendeten Weisen zur Darstellung bringt.

Besonders hilfreich ist Philons klare Scheidung zwischen wörtlicher und allegorischer Interpretation. Mit einiger Plausibilität dürfen wir in ersterer ein höheres Maß an konsensfähiger Aussage (d.h. das zeitgenössische Verständnis der Erzählung) erwarten als in der mehr die Ingeniosität des Theologen zur Schau stellenden Allegorese. Die Perikope wird als Exempel der φιλανθρωπία Abrahams eingeführt (107); das verdient Beachtung. Abraham sieht die drei des mittags ὡς ἄνδρας ὁδοιποροῦντας – οἱ δὲ θειοτέρως ὄντες φύσεως ἐλελήθησαν. Es folgt eine an der LXX orientierte Paraphrase, die das ethisch-vorbildliche Verhalten des Erzvaters unterstreicht (109-110). Sara leugnet ihr Lachen, als sie die wahre Natur der Besucher zu ahnen beginnt, nämlich als σεμνοτέρων ἢ προφητῶν ἢ ἀγγέλων μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδεῖν (113). Die Auslegung hebt dann mit einem Exkurs über die Gastfreundschaft an (114-118) als Hauptinhalt der wörtlichen Bedeutung. Auch eine Angabe über den Zweck der Erscheinung in menschlicher Ge-

⁷⁹ Diese Verse der Odyssee diskutiert Philon auch de somn. I, 233, dort fast im Sinne von Varrons oder Ciceros theologischem Utilitarismus: auch wenn sie nicht wahr seien, so müßten sie doch um ihres Nutzens bei der Regierung und Erziehung des Volkes festgehalten werden.

⁸⁰ Über Angelophanien bei Philon vgl. Wolfson, *Philon I*², 1948, 379-81.

stalt bietet Philon, nämlich μεμορφῶσθαι χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἄστυον (118). Das ist vage, wird aber dem entsprechen, was die Synagogenpredigt zur Sache zu sagen wußte.

Der folgende lange Abschnitt 119-132 (133-67 dann zu Gen. 19) entfaltet eine ausführliche symbolische Exegese, die die drei Männer auf das Prinzip der göttlichen Einheit sowie die Dualität von kreativer und königlicher bzw. wohlthätiger und strafender Macht Gottes deutet, wobei Philon den auch in heutiger Auslegung wichtigen Numeruswechsel geschickt einzubauen versteht. Dadurch ist ihm eine Distanzierung der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas vom göttlichen Willenszentrum möglich - Philon schafft vielfach das geistige Rüstzeug, in dem später die Gnosis ihre Abwertung des Demiurgen zur Denkmöglichkeit wird machen können (s. etwa 142f.). Zum Essen der drei Männer (für Philon eine Frage der *wörtlichen* Exegese) im Sinne der Quaestiones in Genesin vgl. auch de Abr. 118.

Das Genesis-Apokryphon (IQ GenAp) ist zu Gen 18f. nicht erhalten.

Das Jubiläenbuch⁸¹ (16, 1-4) läßt die Speisung der Engel aus; angesichts der Probleme, die man mit der Perikope hatte, sicher die drastischste Lösung. Die 1. Person Plural der Passage ergibt sich aus der Fiktion, der Text verdanke sich dem Diktat des Angesichtsenfels⁸² für Moses (1, 27). Die Erscheinenden sind Engel; der Offenbarungsinhalt verschiebt sich von der Sohnesverheißung zur Übermittlung des auf den himmlischen Tafeln enthaltenen Namens des Isaak (16, 3). Auch die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas und die Errettung Lots sind radikal verkürzt, wobei alle narrativ-legendenhaften Züge entfallen (16, 5-7).

Auch LAB 8, 3 drängt stark zusammen; die Engel werden nicht mehr erwähnt: „Et visus est deus Abram dicens: Seminis tuo dabo terram hanc...“ Offenbar konnte der Verfasser der Szene nur wenig Reiz abgewinnen, wie

⁸¹ Nach der neuen Ausgabe und Übersetzung durch VanderKam, 2 Bände, CSCO 510/511, 1989, die nun kritisch neben Übersetzungen wie die von Berger, JSRZ II, 3 zu halten sind. Der latein. Text von 16, 1-4 ist in der Mailänder Handschrift ausgefallen (Rönsch, *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*, 1874 = Nachdruck 1970, 14); auch sonst ist zu dem Abschnitt keine Nebenüberlieferung erhalten (Vanderkam I, 271), so daß wir ganz auf das Kufälē angewiesen sind.

⁸² Äth. mal'aka gaṣṣ, letzteres im Ge'ez kuschitisches Lehnwort (Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 1987, 206; zur Verwendung vgl. Dillmann, *Lex. Ling. Aeth.* 1208), welches m.E. aus Tabugründen gemeinsemitisches *pV ersetzt hat. Über die komplizierte Verfasserfiktion des Jubiläenbuches s. VanderKam, *The Putative Author of the Book of Jubilees*, JSS XXVI, 1981, 209-17.

er die Vätergeschichte ohnehin mit raschen Schritten zu Mose und zum Auszug aus Ägypten hinführt.

Aus den zahlreichen rabbinischen Interpretationen erwähnen wir besonders nur die merkwürdige Stelle Ber. R. 48, 9 zu Gen. 18, 2. Dort findet sich im Munde des R. Levi, eines Amoräers der dritten Generation, die Auslegung:

„אחד נדמה לו בדמות סרקי ואחר בדמות נווטי ואחד בדמות ערבי“,

„Einer erschien ihm in Gestalt eines Sarakenen, einer in Gestalt eines Nabatäers und einer in Gestalt eines Arabers.“⁸³

Die Identität der drei Männer wird meist mit Michael, Gabriel und Raphael angegeben (etwa durch Rab, gest. wohl 247 n. Chr.: Midr. Haggadol zur Genesis ed. Margulies 291 zu Gen. 18, 2; bBM 86b ohne Angabe des Tradenten; ähnlich Tanchuma Wajjera 8 und Jalqut Gen. 82 u.ö.). Günter Stemberger hat in einer wichtigen Untersuchung gezeigt, wie sich die frühchristliche Katakombenkunst zu dieser und anderen Szenen in deutlicher Affinität zu den rabbinischen Auslegungen bewegt⁸⁴. Das Essen der Engel ist auch dem Rabbinat ein Problem, das besonderer Erklärung bedarf (Num. R. 10, 5 zu Num. 6, 2; bBM 86b; Ex. R. 47, 5 zu Ex. 34, 28 etc.). Auch Dtn. R. 11, 4 essen Engel nicht, eine Eigenschaft, an der Mose für eine gewisse Zeit Anteil erhält.

Fassen wir zusammen. Folgende Fragestellungen aus dem Themenfeld der verborgenen Epiphanie haben die altjüdische Beschäftigung mit Gen. 18 geprägt:

⁸³ Nach Ed. Theodor/Albeck II, 485f. Schwach bezeugte Varianten lesen für Sarakene und Nabatäer u.a. „Getreidehändler“ und „Schiffer“; vgl. op. cit., App. z. St.

⁸⁴ *Die Patriarchenbilder der Katakombe in der Via Latina im Licht der jüdischen Tradition*, Kairos N.F. XVI, 1974, 19-78, hier 21-33. Dazu einige Einschränkungen bei Prigent, *Le judaïsme et l'image*, 1990, 329f. Siehe zum ganzen Motivfeld noch W. Braunfels, Art. *Dreifaltigkeit*, LCI I, 525-537, hier 532; E. Lucchesi Palli, Art. *Abraham*, op. cit. 20-35 (auch reiches Material zur altkirchlichen Auslegung) sowie H. Schreckenberg/K. Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, CRINT III, 2, 1992, 198-201.

- *Wer* erscheint dem Abraham?⁸⁵ - In *welcher Gestalt* werden die überirdischen Wesenheiten sichtbar?
- Ab *welchem Zeitpunkt* und *wodurch* sind sie für Abraham und Sara nicht mehr nur verborgen epiphan, sondern in ihrer Identität durchschaubar?
- Ist ihr *Essen* ein wirkliches oder scheinbares?⁸⁶ Worauf die Antwort entweder auf eine Akkomodation der Engel an die menschlichen Verhältnisse rekurriert, oder aber, häufiger, jegliches reale Essen in Abrede stellt.⁸⁷ Im philosophischen Kontext resultiert hieraus in abstrakterer Form die Frage nach der Materialität der Engel, mit durchaus ganz verschiedenen Antworten.

⁸⁵ Die Kirchenväter haben dies bekanntlich alsbald mit einem Hinweis auf die Trinität beantwortet; s. Thunberg, *Early Christian Interpretation of the Three Angels in Gen 18*, Studia Patristica VII, 1966 = TU 92, 560-570. Stemberger, op. cit. 24 sieht darin eine Fortführung der durch Philon (vgl. oben) gegebenen Interpretationslinie. Auf der anderen Seite ist viel über eventuelle frühere, gar vorjahwistische Identifikationen der drei Gestalten spekuliert worden (exemplarisch Gunkel, op. cit. 199f.: drei Götter; Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 25f. hielt Jahre für genuin, die beiden Engel für spätere Zutat). Auch dies muß hier auf sich beruhen. L. Köhlers Satz „Gott redet nicht mit den Menschen wie ein Wanderer mit dem anderen“ (*Theologie des AT*, 1935, 105f.) bedarf allemal der Einschränkung. Die ersten Christen haben sich nur wenig mit Gen. 18 beschäftigt: Gal. 3, 8 zitiert vielleicht Gen. 18, 8, möglicherweise aber auch nur Gen. 12, 3; Röm. 9,9 greift Gen. 18, 10. 14 auf - in beiden Stellen geht es um Verheißung und Glauben, nicht um die Epiphanie. Andere Berührungen mit ntl. Passagen (aufgelistet Nestle-Aland, NT²⁶, 740) sind vage. Eine rein angelologische Deutung wohl judenchristl. Herkunft steht ps.-clem. homil. XX, 7. S. noch Berger, Art. *Abraham II*, TRE I, 372-82. Über Hebr. 13, 2 s.u.

⁸⁶ Vgl. Ginzberg, LJ V, 236 Anm. 143; Urbach, *The Sages*, 150; Stemberger, op. cit. 30-32; D. Goodman, *Do Angels Eat?*, JJS XXXVII, 1986, 160-175. Noch der Qur'an läßt Abraham mißtrauisch werden, als die Engel seine aufgetragene Speise nicht anrühren (Sura 11, 71); er hält die Besucher für feindlich gesonnen. Dazu s. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, 1931 = 1988, 147-50 mit umfassender Diskussion auch des jüdischen haggadischen Materials.

⁸⁷ Ps. 77, 25 LXX gilt das Manna als „Brot der Engel“ (TM Ps. 78, 25 hat לֶחֶם אֱבִירִים „Brot der Starken“); auch der Engel bei Manoach Jdc. 13, 16 verweigert menschliche Nahrung (diese Stelle wird von Philon ausführlich interpretiert in der nur armenisch erhaltenen Schrift de Sampson 14). Ähnlich Tob. 12, 19 (auch aramäisch: 4Q 196 Frg. 17i = DJD XIX, 24f.). Vgl. auch Jos. et Asen. 16, 14 und weiteres Material bei Berger, *Die Auferstehung des Propheten*, 1976, 455f. Anm. 98.

- Häufig wird die exemplarische Gastfreundschaft Abrahams thematisiert, die des überirdischen Besuches gewürdigt wurde. Abraham wird zum *ethischen Paradigma*⁸⁸.
- Schließlich: eine verborgene Erscheinung Jahwes ist nur noch da erträglich, wo sie durch Hypostasen vermittelt wird (Philon). Ansonsten wird die Erzählung zur ausschließlichen Angelophanie.

Im Besuch der Gottheit erweist sich Abraham als „Freund Gottes“⁸⁹ – ein Leitwort jüdischer, christlicher und islamischer Abrahamdeutung.

Ein bemerkenswertes Indiz für die Bekanntheit des Erzählzyklus um Abraham und Lot in ntl. Zeit bietet ein pompejanisches Graffito, das in großen Buchstaben mit Kohle auf einem Fresko an der Wand eines Tricliniums lesbar ist (heute teilweise zerstört; die Reste befinden sich im Museo nazionale in Neapel, Inv.-Nr. 114323):

Sodom[a], Gomora

[Erstveröffentlichung 1885. CIJ I, Nr. 567. Neueste Ausgabe: David Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe I. Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge 1993, 57-59 (Nr. 38)]

Diese Worte könnten unter dem unmittelbaren Eindruck der Ereignisse von 79 n. Chr. (Vesuviusausbruch) geschrieben sein (vgl. Plin. d. J., ep. VI, 16). Falls sie älter wären, würden sie wohl das pompejanische Leben durch einen Vergleich mit den untergegangenen Städten als unmoralisch geißeln wollen. Auf die erstgenannte Interpretation könnte ein weiteres Graffito weisen, das im sog. »Antiquarium« in Pompeji gefunden wurde:

POINIUM

CHEREM (danach zwei Pentagramme)

[Erstveröffentlichung 1974; hier zitiert nach Noy, op. cit. 58 (Nr. 39)]

⁸⁸ Neuerdings ist schon für die ältere Zeit vielfach auf die Funktion der Vätererzählungen für die *jüdische Familienfrömmigkeit* namentlich der exilischen Diaspora hingewiesen worden; s. zusammenfassend zu unserem Text Gen. 18 Albertz, *Religionsgeschichte Israels I*, 1992, 58f. Siehe noch T. D. Alexander, *Lot's Hospitality: A Clue to His Righteousness*, JBL CIV, 1985, 289-91 (zur Funktion der Gastfreundschaft in Gen. 19).

⁸⁹ Jes. 41, 8; 2. Chron. 20, 7; Dan. LXX 3, 35; Jub. 19, 9; Jak. 2, 23; 1. Clem 10, 1; rabbin.: Bill. III, 755; islam.: Sura 4, 125 (vgl. weiter Eisenberg/Wensinck, Art. *Ibrāhīm*, HlsI 192f.).

Falls das zweite Wort hebr. חרם "Fluch, Bann" in lateinischen Buchstaben darstellt, könnte das erste Wort auf griech. ποινή »retribution, ransom, blood-money« zurückgehen. Noy (der auch andere Deutungen bespricht) übersetzt: »Retribution! Doomed to destruction!«. Vielleicht haben wir eine zeitgenössische Interpretation der Katastrophe von 79 n. Chr. in apokalyptischen Farben vor uns. Das erstgenannte Graffito beweist in jedem Fall Bekanntschaft mit Gen. 18f. Die Inschrift wird von einem Juden stammen, obwohl das nicht ganz sicher ist. Vgl. noch die Diskussion bei Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period II*, 1953, 55 (der auch andere Zeugnisse für Juden in Pompeji bespricht). Die Jünger Jesu können gar mit den Engeln im Sodom-Zyklus verglichen werden: Mt. 10, 15; Lk. 10, 12.⁹⁰

⁹⁰Nach Abschluß meiner obigen Ausführungen erschien Robert Ignatius Letellier, *Day in Mamre. Night in Sodom. Abraham and Lot in Genesis 18 and 19*, Biblical Interpretation Series 10, Leiden 1995. Dies ist vor allem eine strukturalistische Feinanalyse der internen Erzählstrukturen und Bezüge in Gen. 18f., verbunden mit einer ausführlichen Forschungsgeschichte zur neueren Pentateuchforschung und ihrer Relativierung der »klassischen« Positionen in Sachen Quellenkritik. Insofern trägt die Monographie wenig für die religionsgeschichtlichen Fragen aus, an denen mir oben besonders gelegen war. Immerhin wird 196-254 das »symbolic substratum« des Komplexes erörtert, also die Tiefenstruktur der Motive, wozu auch mythologisches und folkloristisches Vergleichsmaterial in den Blick kommt. Leider wird dieses aber nur ganz knapp und pauschal behandelt (zu den griechischen Parallelen wird nur wenig Sekundärliteratur und das Quellenmaterial fast überhaupt nicht benannt). Über Götterbesuche handelt der Autor 200f. und 210-212, ohne neue Gesichtspunkte beizusteuern und ohne genauern Blick auf die außerbiblischen Texte. Die für unsere Fragestellung besonders wichtige Rezeptionsgeschichte in den nachbiblischen jüdischen Schriften liegt fast völlig außerhalb seines Fragehorizontes.

Interessant sind die Hinweise auf ugaritische Analogien, die ich oben nicht genannt habe. Aqhat V, 5-30 erzählt von einer Theoxenie der Götter Khotar und Khasis durch den Heros *DNIL* und dessen Frau *DNTY* (Text und Übersetzung z. B. bei Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1978, 107). Das ganze erinnert in der Tat sehr stark an die Bewirtungsszene in Gen. 18. Allerdings entwickelt sich das weitere Geschehen dann ganz unterschiedlich. Vor allem erkennt *DNIL* die Götter von vornherein als das, was sie sind: es gibt keine Phase der Verborgenheit. Die Erzählung bewegt sich insofern vollständig in einem mythologischen Binnenraum. Die Verheißung des Sohnes Aqhat ist in diesem Mythos vom Götterbesuch unabhängig und geht ihm vielmehr um viele Jahre voraus (die Ankündigung geschah in einem Traum durch El). Als Khotar und Khasis den weisen *DNIL* aufsuchen, ist *'AQHT* bereits erwachsen. Besäßen wir mehr westsemitische Literatur, gäbe es vermutlich reicheres Vergleichsmaterial.

Nicht zugänglich war mir W. T. Miller, *Mysterious Encounters at Mamre and Jabbok*, BJS 50, Cico, CA 1984.

5. Motive verborgener Epiphanie im Tobitbuch⁹¹

In größere Nähe zum Erzählstil und Motivinventar der hellenistischen Welt, namentlich zum Roman und zur erbaulichen Legende (die selbstverständlich nicht nur das Judentum kennt) gelangen wir mit dem gr. Tobitbuch, dessen Gattung jüngst Deselaers überzeugend als „romanhafte Lehr-erzählung“⁹² bestimmt hat.

Da die Monographie von Deselaers (Anm. 92) die gesamte *theologische* Literatur zu Tobit umfassend aufarbeitet, begnügen wir uns zu vielen Fragen weitgehend mit Verweisen auf die von ihm gegebene Dokumentation und Diskussion. Leider gilt das nicht für die orientalistische und sonstige philologische Literatur zur Sache, die Deselaers nur ungenügend kennt. Auch diskutiert er die Affinitäten von Tob. zum hellenist. Roman zwar sachlich überzeugend (273-79 u.ö.), aber doch fast nur anhand der Sekundärliteratur, ohne die antiken Romane selbst heranzuziehen. Dadurch entgeht ihm mancherlei. Die oft herausgestellten Märchenzüge, insbesondere die Nähe zum Erzähltyp „Der dankbare Tote“ wird an armenischen, russischen und rumänischen Beispielen der jüngsten Vergangenheit illustriert (280-292; vgl. 268-70), ohne die antiken Belege zu notieren, von denen z.B. Cicero, *de div.* I, 56 (vgl. *Val. Max.* I, 7, 3) einige Beachtung verdiente: *Simonides „qui cum ignotum quendam proiectum mortuum vidisset eumque humavisset haberetque in animo navem conscendere, moneri visus est, ne id faceret, ab eo, quem sepultura*

⁹¹ Zit. nach Ed. Hanhardt, 1983 (Göttinger Septuaginta VIII, 5). Das Buch liegt griechisch in drei Rezensionen vor; vgl. die Übersicht Schürer^e III 1, 227f., zwischen denen das Pendel in Sachen Alter allmählich zugunsten der Langfassung auszu-schlagen scheint (z.B. Rüger, *Art. Apokryphen I*, TRE III, 299; Thomas, *The Greek Text of Tobit*, JBL XCI, 1972, 463-71; Schürer^e III 1, 228f. mit m.E. entscheidenden Argumenten; anders etwa Deselaers, *Das Buch Tobit*, 1982, 19f.; Hanhardt, *op. cit.* 33 läßt die Frage offen). Der Grundtext war wohl hebräisch (Beyer, s.u., anders z.B. Thomas), doch wurde er bald durch eine aramäische Fassung verdrängt; schon Origenes konnte den hebr. Text nicht mehr auffinden (*ep. ad Africanum* 13). Die aramäische Version, die auch Hieronymus kannte (Vorwort zu Tob., MPL XXIX, 23), ist durch einige bisher nur teilweise veröffentlichte Qumran-Fragmente bekannt (bequem zusammengestellt Beyer, *ATTM* 298-300 und *ATTM Erg.-Bd.* 134-147; vollständiger jetzt DJD XIX, 1995, 1-76); das gilt auch für die noch bruchstückhafteren hebräischen Fragmente (Übersicht mit Literaturangaben Schürer^e III 1, 225 Anm. 6). Die Geschichte der Textformen und Übersetzungen kann noch nicht als abschließend geklärt betrachtet werden. Vgl. noch C. L. Moore, *Art. Tobit*, *Book of*, *AncBDict* VI, 1992, 585-94, hier 590f. mit reichen Literaturangaben.

⁹² Deselaers, *Das Buch Tobit*, 1982, 278. Über die jüd. Novellistik im Kontext des antiken Romans s. zusammenfassend L. M. Wills, *The Jewish Novellas*, in: *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, hrsg. von J. R. Morgan/R. Stoneman, 1994, 223-238.

affecerat; si navigasset, eum naufragio esse peritum; itaque Simonidem redisse, perisse ceteros, qui tum navigassent.“ Die Vision ist sicher als Traum gedacht. Die Admetossage wird ohne genaue Stellenangabe (!) nur nach Glasson, *The Main Source of Tobit*, ZAW LXXI, 1959, 275-77 thematisiert (Deselaers 281); sie steht Ps.-Apollodor, bibl. I, 9, 15; III, 10, 4 und auch sonst sehr oft in der antiken Literatur („Die Sage ist eine der populärsten im Altertum“, Wentzel, Art. *Admetos* 1), PW I 1, 379; ebd. 377-80 Diskussion der Zeugen). Beide, die Simonideslegende und die Admetossage, beleuchten aber doch nur die globale Strukturähnlichkeit populären Erzählens, ohne die vorliterarische Genese des Tobitbuches wirklich zur Evidenz erheben zu können. Für die Psychologie des Märchenmotivs „der dankbare Tote“ ist das angrenzende Motiv von den „dankbaren Tieren“ zu berücksichtigen, das in der gr. Welt gut belegt ist (A. Marx, *Griechische Märchen von dankbaren Tieren*, Stuttgart 1889 vor allem nach Aelian, de anim. und v. h.). Allgemein über wiederkehrende Tote im griechischen Umfeld s. Nilsson, GGR I, 182-84. Die in mehreren Motiven vergleichbaren Texte aus dem europäischen Volksmärchen enthalten mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Stratum refofklorisierten christlichen Legendenstoffes und sind insofern vielleicht nicht unabhängig vom Tobitbuch (wofür etwa das neugriechische Märchen zahllose Parallelen bietet). Über die angeblichen Affinitäten zur Khonsu-Sage (ANET 28-31. 671) hat schon Charles I, 187f. alles Nötige gesagt.

Deselaers hat die inneren Beziehungen der Schrift so umfassend diskutiert, daß wir für den Gesamtrahmen des Buches, d.h. für die narrative Struktur, auf seine Ausführungen⁹³ verweisen und nur die uns interessierenden Motive in seine Gliederung⁹⁴ einzeichnen.

1, 1f.: Buchüberschrift

1, 1-3, 17: Doppelte Rahmenerzählung⁹⁵. Die Not des Tobias und der Sara mündet in das Gebet beider um den göttlichen Beistand (3, 1-6. 11-15). Die Handlung des Tobitbuches beginnt pointiert *auf der Erde*.

3, 16f.: Die *himmlische Reaktion*: Gebetserhörung und Sendung Raphaels (doppeltes passivum divinum εισηκούσθη und ἀπεστάλη). Koinzidenz-Motiv:

⁹³ Deselaers, op. cit. 57-236. 374-500. Die umfangreiche Straßburger Dissertation von Koehlhoeffer, *Le livre de Tobit*, 3 Bände, 1976, war mir nicht zugänglich.

⁹⁴ Zusammenfassend zu Beginn der seiner Monographie als Beiheft beigegebenen Übersetzung.

⁹⁵ Der Wechsel zwischen 1. und 3. Person ist wohl Stilmittel und m.E. nicht literarkritisch auszuwerten, wie das ähnlich nach neueren Arbeiten auch für die Wir-Passagen der Apostelgeschichte gilt (Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition*, 1989; auch z.B. schon Haenchen, *Die Apg.*, 96 und Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 174). Wahrscheinlich erklärt sich im Tobiasbuch der Perspektivenwechsel aus dem Bedürfnis nach einem „allwissenden Erzähler“, der mit der 1. Ps. Sing. nicht verträglich war.

die Sendung erfolgt noch während des Gebetes der beiden (vgl. Dan. 10, 12).

4, 1- 14, 1: Binnenerzählung - Von der Reise des Tobias bis zur Heilung des Tobit.

Darin:

5, 1-23: Werbung und Beauftragung eines Reisegefährten.

Der Frage nach seiner Identität weicht Raphael erst aus (5, 12), um sie nach dem Drängen des Tobit *verschleiert* zu beantworten. Für Tobit unverständlich, enthält der vordergründig falsche Name Asarja einen Hinweis auf die Sendung Raphaels (עזריה „Jahwe hilft“)⁹⁶. Diese Interpretation⁹⁷ wird durch die auffällige κληδών 5, 17 bestätigt.

- Καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ συμπορευθήτω ὑμῖν. (5 I)

- Καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ συνοδεῦσαι ὑμῖν μετὰ σωτηρίας. (5 II)

Beide Formulierungen lassen Tobias unwissentlich und nur dem Leser erkennbar mehr sagen, als er zu sagen meint. Dazu V 22 das Trostwort des Tobias an seine Frau mit dem Stichwort ἄγγελος ἀγαθός, das uns nach Milik auch in seiner aramäischen Form erhalten ist: מלאכא טובא⁹⁸.

⁹⁶ Es wird gemeinhin nicht beachtet, daß sich die Namen Asaria und Raphael gegenseitig interpretieren. Die angenommene Identität des Engels ist nicht zufällig; sie ist dem Leser (der Verfasser schreibt sicher für solche und nicht z.B. für die Synagogenlektion) schon ein geheimer Hinweis auf das Rettungswerk, zumal er den wahren Namen des göttlichen Helfers aus 3, 17 kennt. In den paganen Erzählungen von verborgenen Erscheinungen ist diese narrative Feinheit sehr selten, vgl. aber immerhin den von Demeter angenommenen Namen Δωσω (für das handschriftl. bezeugte δώς) Hom. Hymn. II, 122, der nach Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, 188 subtil auf Kultepitheta wie Ἀνησιδώρα, ἀγλαόδωρος und Εὐδῶσω verweisen soll. Nebenbei bemerkt lösen sich damit auch die chthonischen Konnotationen des Namens Raphael (רפא II = רפה „schlaff werden, untätig sein u.ä.“; רפאים „Totengeister“), in denen man einen Nachhall des dankbaren Toten in dem mutmaßlichen Volksmärchen, das in Tobit theologisiert sei, vermutet hat, in nichts auf. Was der Autor alludiert wissen wollte (רפא I „heilen“), ergibt sich aus der Gleichung Asaria = Raphael. רפא zielt selbstverständlich auf mehr als die körperliche Gesundheit; Stoebe, Art. רפא, THAT II, 803-9. Doch hat das Tobiasbuch den Engelnamen Raphael nicht ad hoc erfunden, wie dessen breite Streuung zeigt (äth. Hen. 10, 4; 20, 3; 32, 6; 54, 6; 68, 2ff.; 71, 9; Apk. Ad. Ev. 40, 2; Or. Sib. II, 215; 3. Bar. [slav. Rez.] 4, 7; Test. Sal. 5, 9; 13, 6; 18, 8; gr. Esra 1, 4; 6, 2; 1 QM 9, 15; Rabbinisches: Bill. II, 97f.). Einen doppelten Namen hat Raphael auch in der Handschrift P zu Test. Sal. 13, 9 [ed. McCown S. 44* App. z. St.], nämlich außer Raphael noch Ἀφρωφ, was immer das heißen soll. Allgemein über die symbolischen Wertigkeiten der Namen im Tobiasbuch s. Moore, op. cit. 590.

⁹⁷ Bei Deselaers, op. cit. 110 Anm. 123 ohne religionsgesch. Analogien der Sache nach erkannt.

⁹⁸ Milik, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyra, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*, 1972, 199; auch Beyer, ATTM 229.

- 6, 1-9: Das Geschehen am Tigris. Man beachte, daß zufolge V. 5 Raphael *ißt*, anders 12, 9. Beide Stellen werden von Desalaers verschiedenen literarischen Schichten des Tobitbuches zugeordnet⁹⁹. Das mag auf sich beruhen.
- 6, 10-7, 17: Planung und Vorbereitung der Hochzeit zwischen Tobias und Sara. *Die Initiative liegt ganz bei Raphael*; der Engel wird zum Vermittler und sichtbaren Ausdruck einer überlegen waltenden göttlichen Vorsehung.
- 8, 1-10, 7: Die Hochzeit. 8, 2f.: Vom Geruch des exorzistischen Räucherwerks vertrieben¹⁰⁰, flieht der Dämon in die oberägyptische Wüste¹⁰¹ und wird dort von Raphael¹⁰² gefesselt. Die Wahl der spezifischen Örtlichkeit ist noch nicht hinreichend erklärt¹⁰³.
- Der Engel ist also nicht konstant in seiner menschlichen Gestalt, er kann zwischendurch in seine überirdische Wirkungsweise zurückkehren.
- 10, 8-11, 19: Rückkehr des Tobias und Heilung Tobits.

⁹⁹ 6, 5 seiner „Grunderzählung“, 12, 19 seiner „1. jerusalemischen Erweiterungsschicht“ (in seiner Übersetzung durch Drucktypen unterschieden).

¹⁰⁰ Vgl. Böcher, DD 193f. und ausführlich, mit babylon. und mandäischem Vergleichsmaterial, Dion, *Raphaël l'exorciste*, Biblica LVII, 1976, 399-413. Übrigens wissen wir nach von Soden, *Fischgalle als Heilmittel für Augen*, in: ders., *Bibel und Alter Orient*, 1985, 76f. (zuerst AfO XXI, 1966, 81f.) auch, an welchen Fisch der Verfasser für die Augenheilung und die Dämonenaustreibung gedacht haben wird: Es ist der akkad. „kuppû“ genannte Aal (eventuell auch ein großer Raubfisch von schlanker Gestalt), dessen Galle als Augenheilmittel durch babylonische Quellen bezeugt ist (vgl. noch ders., AHWI, 509).

¹⁰¹ Die Wüste als Aufenthaltsort des Dämonen: Böcher, *Christus Exorcista*, 1972, 29; DD 65- 67. 311-13 u. ö.

¹⁰² Der Name nur in ̣ II, aber auch in ̣ I ist sicher nicht an einen neuen Engel gedacht.

¹⁰³ Man hat an den Zufluchtsort Tefnuts in dem bekannten ägyptischen Märchen gedacht (demotisch: Spiegelberg, *Der ägypt. Mythos vom Sonnenauge nach dem Leidener demotischen Papyrus I*, 384, 1917 und Tait, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and Greek*, 1977, 35-37; griechisch: Reitzenstein/Spiegelberg, *Die griech. Tefnutlegende*, 1923, zu ergänzen durch: West, *The Greek Version of the Legend of Tefnut*, JEA LX, 1969, 161-183; Lit.: Smith, Art. *Sonnenauge*, LÄ V, 1082-87 und Verhoeven, Art. *Tefnut*, LÄ VI, 296-304; deutsch z.B. bei Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 1986, Nr. 17; Loprieno, in: TUAT III, 5, 1995, S. 1038-1077). Aber der springende Punkt dieser Erzählung ist die Rückkehr der Sonnenkatze; die Parallelen sind also vage. Man wird vielleicht daran erinnern dürfen, daß sich aus einer Steigerung und Allegorisierung der Exodustypologie „Ägypten“ als Inbegriff der Gottesferne nahelegte (oft bei Philon: deter. 95; de fuga 180; leg. ad Gai. 162. 166etc.; aus der gnost. Lit. denke man an das Perlenlied; vgl. Apk. 11, 8); auch gilt Ägypten im Judentum weithin als das Land der Zauberei par excellence (Bill. I, 84f.; II, 678f.; Blau, *Altjüdisches Zauberesen*, 1898 = 1974, 38ff.; vgl. auch Hopfner, OZ I § 388; II 1 § 17 u.ö.). Zur Konkretion „Oberägypten“ vgl. noch Desalaers, op. cit. 337.

- 12, 1-5: Raphael soll entlohnt werden, als Einleitung zur
 12, 6-20: *Epiphanie*. Diese können wir gliedern in:
 12, 6-11: Hymnische und didaktische Einleitungsrede des Engels.
 12, 12f.: 1. *Schritt der Selbstenthüllung* - „Ich war mit dir...“
 12, 14: 2. *Schritt* - Sendungswort (ἀπέστειλέν με ὁ θεός Θ I / ἀπέσταλμαι und ἀπέσταλκεν με ὁ θεός Θ II, mit einem bzw. zwei Infinitiven, zu diesen s.u.).
 12, 15: Ego-Eimi-Wort.
 12, 16: 1. Reaktion - Bestürzung.
 12, 17-20: Trostwort des Engels, Aufforderung zum Gotteslob.
 Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir in diesem Schluß die spezifisch jüdische Abwandlung des gemeinantiken Motivs der Aufforderung zur Errichtung eines Tempels, zum Opfer bzw. überhaupt zur *kultischen Antwort* auf die Epiphanie sehen.
 12, 21: Aphanismos (fragmentarisch aramäisch erhalten: Beyer, ATTM Erg.-Bd. 144f. mit Nachweis der Erstveröffentlichung und Literatur).
 12, 22: 2. Reaktion: Lobpreis, inhaltlich und funktional vergleichbar dem Chorschluß in der Wundergeschichte¹⁰⁴.
 13, 1-14, 1: Der Lobpreis des Tobit.
 14, 2-15: Abschluß der Rahmenerzählung - Testament und Tod des Tobit.

Die Motivkonstellation von zuerst verborgener und schließlich - aber erst kurz vor dem Aphanismos - enthüllter Präsenz des Numens als Vehikel der göttlichen Führung und Errettung steht massiv im Zentrum des Tobitbuches. Inwiefern hat der Erzähler seine Geschichte „geglaubt“? Diese Frage ist viel schwieriger, als es den Anschein haben könnte, und soll an dieser Stelle auch nur angerissen werden. Schon die Verlegung in eine ferne Vergangenheit¹⁰⁵ warnt vor voreiliger Identifikation zwischen fiktionaler und religiöser Weltdeutung. Sicher will der Autor seine Leser ermutigen, ihr Leben als in der Hand des Gottes Israel gut aufgehoben zu erkennen. Aber damit ist in Wahrheit noch sehr wenig gesagt. Die Gattung Roman - zu der Tobit ja unübersehbare Affinitäten hat - hat in der Antike (und z.T. bis in unsere Tage) ja immer auch ein Stück Gegenwelt, erzählerisches Korrektiv

¹⁰⁴ Vgl. Dibelius, FE 50. 54f. 64. 72; z. S. auch Bultmann, GST 241 und ergänzend (kritisch zum klass. Begriff „Chorschluß“) Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, ⁵1987, 78-81.

¹⁰⁵ Tobit ist wohl Ende des 3. oder Anfang des 2. Jhdts. geschrieben, kaum in der frühen Makkabäerzeit, vielleicht auch erst Mitte des 1. Jhdts., jedenfalls vor dem herodianischen Tempelausbau (vgl. 14, 5). S. die Diskussionen bei Eißfeldt, *Einleitung in das AT*, 792f.; Deselaers, op. cit. 320-343. 423. 448-50. 498-500; Schürer^e III 1, 223f.; Moore, op. cit. 591; H. Engel in: E. Zenger (Hrg.), *Einleitung in das AT*, 1995, 188-190. Die Handlung spielt nach 14, 4-8 vor 612, der Zerstörung Ninives.

der greifbaren Wirklichkeitserfahrung dargestellt. Es ist daher nicht von ungefähr, wenn Verfasser oder Redaktor die Schlußrede, das Testament Tobits (14, 3-11), mit apokalyptischem Gut anfüllen. Die narrativ geschlossene Welt, die auf die Befriedigung von Herz und Verstand gleichermaßen zielende Handlungsführung (vgl. die vielen „sentimentalen“ Szenen) ist theologisch nur im Ausblick auf das Eschaton vertretbar gewesen. Letzteres ist ein entscheidender Unterschied zum hellenistischen Roman, dessen Vorstufen in frühhellenistischer Zeit wir leider nur errahnen können.

Von der Vergleichen mit dem antiken Roman herkommend, möchten wir das Augenmerk noch auf einen weiteren Punkt richten, der die Wirklichkeitserfassung des Autors zu verstehen hilft. *Die Ortsangaben zeichnen vor das Auge des Lesers das, was man gemeinhin eine Seelenlandschaft nennt.*

Jerusalem, der geheime Mittelpunkt der Erzählung, von dem sie herkommt und auf den sie zielt (1, 4-7; 13, 10. 13. 17; 14, 4-7) ist der Ort der Gottesnähe, damit zugleich der Ort, an dem Israels Existenz in die Krise gerät. Ninive, wo Tobias lebt, bietet sich nicht nur als Stätte der Diaspora an, sondern als schon legendäres Beispiel einer von Gott vollzogenen Strafe, in der sich die letztendliche Heimführung ganz Israels ankündigt. Tob. 14, 8 wird auf Jona verwiesen; vgl. auch Zeph. 2, 13; Nahum passim¹⁰⁶. Ägypten als Ort des Bösen haben wir schon thematisiert. Die Wanderung des Tobias durch die fernen und für den Verfasser mit Sicherheit geographisch kaum greifbaren¹⁰⁷ Städte des Ostens ähnelt den Irrungen des Helden im griechisch-hellenistischen Roman.

Ein besonderes Rätsel ist mit der nicht geringen Bedeutung verbunden, die dem iranischen Rhagai durch das ganze Geschehen hindurch zukommt (1, 16; 4, 21; 5, 9. 15; 6, 7; 9, 3. 6). Rhagai ist nicht irgendeine Stadt, es ist *das* Zentrum mazdayasnischer Religiosität in der Epoche des Verfassers. Schon im Avesta wird es als „*ra-ya zarađuštriš*“ „das zarathustrische Rhagai“ vorgeführt (Yasna 19, 18; alle avest. Belege bei Bartholomae, *Altiran. Wb.* 1497). Mary Boyce hat es jüngst als das „Rom“ der Zoroastrier bezeichnet (*Hist. of Zoroastrianism* I, 190; II 8f. 279; III, 70. 81f.); vgl. aus der reichen iranistischen Lit. noch Darmesteter, *ZA* I, 170; Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 110 („Missionsstation“ des Zoroastrismus). 233; Herzfeld, *The Persian Empire*, 1968, 301; ders., *Zoroaster and his World* 1947 = 1974, I 45. 63f. II 741 (Spekulatives); Hoffmann/Narten, *Der Sasanidische Archetypus*, 1989, 90; Gnoli, *De Zoroastre à Mani*, 1985, 27f.; Frye, *History of Ancient Iran* 67. 152;

¹⁰⁶ Torrey, „*Niniveh*“ in *the Book of Tobit*, JBL 41, 1922, 237-45 hat gemeint, der Verfasser identifiziere Niniveh, dessen reale Lokalisierung in Vergessenheit geraten sei, mit Seleukia am Tigris. Unwahrscheinlich.

¹⁰⁷ Die Dauer der Reise zwischen Rhagai und Ekbatana wird 5, 6 (vgl. 9, 2-5) unterschätzt. Weitere Fehler diskutiert Moore, op. cit. 587f.

Humbach, *The Gāthās of Zarathustra I*, 1991, 45-49. In parthischer Zeit ist es eine der königlichen Residenzen (Athen., deipn. XII, 513f). Angesichts der auch sonst festgestellten iranischen Komponente im Tobiasbuch¹⁰⁸ verdient diese Beobachtung Beachtung, auch wenn sie z. Z. ein blindes Gleis bleiben muß, das wir nicht in größere traditionsgeschichtliche Zusammenhänge einordnen können.

Es bedarf kaum des Hinweises, daß die Einzeichnung der Handlung in den Raum einer solchen Seelenlandschaft ein Proprium des griechisch-hellenistischen Romans ist. Das schönste Beispiel dürfte die spannungsvolle Bewegung zwischen Griechenland und Äthiopien in Heliodors *Aithiopika* sein; Äthiopien ist dort das Land des Sonnengottes, wo sich alle Handlungsfäden treffen und es zur Entwirrung aller Irrtümer kommt. Ein Reiseroman, der in Wahrheit eine geistige Verortung des Titelhelden beinhaltet, ist auch das Leben des Apollonius von Tyana aus der Feder Philostrats (besonders in den Schilderungen Indiens und Äthiopiens bzw. Ägyptens). Die Ortsangaben haben immer auch eine sozusagen spirituelle Bedeutung, sie signalisieren den „Ort“ der Handlungsträger nicht nur zwischen „Heimat“ und „Ferne“, sondern auch zwischen Irrungen und Versuchungen der Seele, zwischen religiöser Einweihung bzw. Offenbarung und Gefährdung des *Homo religiosus*.

Wir haben nur wenige Aspekte der Tobiterzählung anschneiden können. Halten wir fest, daß das Judentum hellenistischer Zeit zwar nicht mehr

¹⁰⁸ Vgl. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 37 mit Anm. 126. Bekanntestes Beispiel ist der Dämonenname Asmodaios, der auf avest. *aēšma daēva* (Belege: Bartholomae, op. cit. 35f.; M. Hutter, Art. *Asmodeus*, DDD 197-200) zurückgeht. Dieser, in der Frühzeit die Verkörperung der von Zarathustra abgelehnten ekstatischen Männerbünde (mit deren ind. Namen, *išmin-*, den mythisierten Gefolgsmännern des Indra, *Aēšma* etymolog. verbunden werden kann, s. jetzt Mayrhofer, *Etymolog. Wb. des Altindoarischen I*, 271), hat sich dank der Ablehnung durch Zarathustra zu einer zentralen Dämonengestalt des iranischen Raums entwickelt. Natürlich darf der Asmodaios des Tobitbuches nicht mit den avestischen Vorstellungen, sondern nur mit den späteren der mittelliranischen Überlieferungen verglichen werden (Buch-Pahlavi *ešm dēw*, vgl. Nyberg, *Manual of Pahlavi II*, 1974, 99f. s.v. *hešm*; zur Sache immer noch grundlegend Jackson, *GrIrPhil.* II, 657-59; s. auch Hampel im *Wb. d. Mythol.* IV, 232-35 und Colpe, ebd. 293; Haupt, *Asmodeus*, JBL XL, 1921, 174-78; Hunzinger, Art. *Asmodi*, RGG³ I, 649; Hultgård, *Das Judentum in der hellenist.-röm. Zeit und die iranische Religion*, ANRW II 19, 1, 1979 S. 553 Anm. 209). Der Vergleich ergibt indes nur wenige Berührungspunkte zwischen dem iranischen und dem jüdischen Dämon; es handelt sich wohl mehr um die Rezeption eines Namens als einer individualisierten Dämonengestalt. Über Asmodaios im Testament Salomons und in der rabbinischen Literatur ist hier nicht zu handeln. Zu weiteren Affinitäten des Tobiasbuches zu iran. Stoffen s. zusammenfassend Boyce, *History of Zoroastrianism III*, 1991, 414f.

vom verborgenen Wandeln Jahwes auf der Erde erzählen konnte, dafür aber andere Wege fand, um dem religiösen und narrativen Bedürfnis nach der religiösen Grundvorstellung von Verborgenheit und Offenbarung der *numinosen Präsenz* Ausdruck zu verleihen. Der *Zweck* der vorläufigen Verborgenheit wird in der Sendungsformel Tob. 12, 14 auf einen bzw. zwei knappe Nenner gebracht:

- καὶ νῦν ἀπέστειλén με ὁ θεὸς ἰάσασθαί σε καὶ τὴν νύμφην σου Σάρραν. (Θ I).
- τότε ἀπέσταλμαι ἐπὶ σὲ πειράσαι σε, καὶ ἅμα ἀπέσταλκέν με ὁ θεὸς ἰάσασθαί σε καὶ Σάρραν τὴν νύμφην σου. (Θ II).

Die zweite Variante bietet die altertümliche Ambivalenz, die in den paganen Erzählungen eine so zentrale Rolle spielt: das Numen *prüft* die Sterblichen. Die erste Fassung vereindeutigt zu Gunsten des heilvollen Eingreifens Gottes in das Leben seiner Erwählten. Beiden Auffassungen ist religiöns-geschichtlich und theologisch ihre Würde nicht abzusprechen.¹⁰⁹

6. Das Testament Abrahams¹¹⁰

Diese midraschartige Legende, die mehrfach an Gen. 18 anknüpft¹¹¹, obwohl sie sich inhaltlich ganz anderen Fragen – der Bewältigung des un-

¹⁰⁹ Eine theologische Betrachtung des Tobiasbuches wird sich in den von Deselaers, op. cit. 309-73. 418-22. 493-515 u.ö. vorgezeichneten Bahnen bewegen können. Zur Verborgenheit Raphaels und ihrer Funktion ebd. 509.

¹¹⁰ Die Kurzfassung wird B, die Langfassung A abgekürzt; beide sind nach der neuen Ausgabe von Schmidt, *Le Testament grec d'Abraham*, 1986 zitiert, wo sie getrennt abgedruckt werden (die Kurzfassung wird ihrerseits in zwei Versionen aufgespalten). Das literarische Verhältnis beider Texte ist noch nicht geklärt, doch hat A weitaus mehr eindeutig christliche Züge; auch ist das Vokabular oft bereits byzantinisch. Andererseits kann A nicht ohne weiteres als Bearbeitung von B verstanden werden. S. die Diskussionen bei Schürer^e III 2, 761-67; Delcor, *Le Testament d'Abraham*, 1973, 5-15; Nickelsburg (Hrg.), *Studies in the Testament of Abraham*, 1976; Janssen, JSHRZ III, 2, 195-204; Sanders, OTP I, 871-881. In der älteren Forschung (etwa Schürer III, 338f.) wurde die Schrift oft für rein christlich gehalten; das wird heute mit Recht kaum noch vertreten. Wir beschränken uns in unserer kurzen Betrachtung auf B; nur zum Ende wird knapp A herangezogen werden. Handschriftensigel nach Schmidt. Zur Gesamtbeurteilung s. noch J. R. Mueller, Art. *Abraham, Testament of*, AncBDict I, 43f.

¹¹¹ B 2, 10; 6, 9ff.

ausweichlichen Todesgeschickes - zuwendet, bietet eine Fülle von Illustrationen zum Motivfeld verborgener Angelophanien. Leider entziehen sich Herkunft¹¹² und Entstehungszeit¹¹³ der Schrift bisher der Verifikation an konsensfähigen Argumenten.

¹¹² Oft wird für Palästina (Janssen, op. cit. 199) oder Ägypten (Delcor, op. cit. 67-73; Mueller, op. cit. 44) votiert; ersteres hat die Analogien in der palästinischen Haggada, letzteres die unbestreitbar ägyptischen Einflüsse in den Jenseitsszenen, namentlich die Seelenwägung für sich. Doch sind diese von Hause aus ägyptischen Motive längst durch die ganze Mittelmeerwelt gewandert; sie sind ja z.B. auch den Mandäern vertraut (s. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, TU 56, 123-27 und Reg. s.v. Test. Abr.). Es bleibt ein zugegebenermaßen bescheidenes Argument, daß der jüdische Verfasser von B in phrygischem Dialektgebiet aufgewachsen sein könnte: B 6, 8 steht in der m.E. ältesten Fassung (hier durch die Handschrift C vertreten) οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν ζευμάτων τοῦ φωτός. Nun ist ζευμα ein in der gesamten antiken Literatur (pagan und chr.) nur noch *einmal* belegtes Wort: Hesych s.v. ζεύμαν· τὴν πηγὴν. Φρύγες (vgl. noch Diakonoff/Neroznak, *Phrygian*, 1985, 145, wo sich eine ausführliche Diskussion des Wortes im Rahmen der allmählich in Umrissen erkennbaren phrygischen Sprachgeschichte findet, sowie schon de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 1866 [Nachdruck 1966], 290). Diese Beobachtung findet sich in mehreren neueren Ausgaben zur Stelle, doch wird die Konsequenz kaum gezogen: Der Verfasser der Version B stammt aus Phrygien (über eine semit. Vorlage ist nichts Sicheres auszumachen). Es ist leicht verständlich, daß andere Textzeugen ändern: βημάτων E (Sanders, OTP I, 898 Anm. 6 e: "Michael is thus identified as a reader at a liturgical service", nach Schmidt. Aber wie paßt das in den Kontext?); τολμημάτων Hl. Schmidt nimmt S. 58 seiner Ausgabe βημάτων in den Text, was m.E. eine Verlegenheitslösung ist. Allerdings ist es äußerst mißlich, die Herkunft einer Schrift nach einer einzigen ungewöhnlichen Vokabel beurteilen zu wollen (die Sprache von B ist ansonsten LXX-orientiert, wie das im NT etwa für den Auctor ad Theophilum zutrifft). Man denke an βαῖον Joh. 12, 13, das einzige kopt. Lehnwort im NT (Westendorf, *Kopt. Handwörterbuch*, 19), aus dem auch kaum etwas über den Herkunftsort des Johannes-evangeliums wird geschlossen werden dürfen. Man wird noch daran erinnern, daß z.B. R. Meir, wie Naomi Cohen gezeigt hat (*Rabbi Meir: A Descendant of Anatolian Proselytes*, JJS XXIII, 1972, 51-59), phrygischer Abstammung war (über den phryg., vielleicht von einem Fluß Μίρος derivierten Personennamen Μείρος s. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, 1964, § 890). Ein jüdischer Autor phrygischer Herkunft ist also nicht undenkbar. Mehr kann beim Stand unseres Wissens nicht gesagt werden.

¹¹³ Die Vermutungen pendeln um das erste nachchristliche Jahrhundert: Delcor, op. cit. 73-77: 1. vor- oder 1. nachchristl. Jhdt.; Denis, *Introduction aux pseud-épigraphes grecs d'Ancien Testament*, 1970, 31-37: 1./2. nachchr. Jhdt. (so auch Sanders, op. cit. 871. 874f.); Janssen, op. cit. 200: zwischen 100 und 130 n. Chr., nach Schmidt; Schürer^e III 2, 764: vor 150 n. Chr., aber eventuell schon spätes 2. oder 1. vorchr. Jhdt. etc.

Die Schrift berichtet von zwei für Abraham zuerst nicht durchschaubaren Erscheinungen, der des Erzengels Michael und der des Todesengels, die beide mit dem Auftrag von Gott gesandt sind, Abrahams Seele abzuholen (d.h. ihn sterben zu lassen).

1, 1-3:¹¹⁴ Sendung Michaels.

2, 1ff.: Erscheinung Michaels bei Abraham als Reisender. Die Szene ist mutatis mutandis ganz nach Gen. 18 gestaltet, an welche Perikope mehrfach alludiert wird (2, 10; 6, 10etc.).

2, 2: Abraham weiß nicht, wer Michael ist. Der Frage Abrahams nach der Identität des Wanderers entzieht sich dieser geschickt mit einem Lob der Gastfreundschaft Abrahams (so ist *φιλόανθρωπος* εἶ σύ 2, 4 zu verstehen). Die Handschrift C läßt Michael sich als über Land ziehenden Soldaten ausgeben.

Mehrfach Motive durchbrochener Verborgenheit:

3, 1-4: Audition Abrahams, in Inhalt und Bedeutung noch nicht wirklich erklärt¹¹⁵.

3, 7f.: Die Vorahnung Abrahams über seinen herannahenden Tod.

3, 10f.: Michael weint Tränen, die zu edlen Steinen werden. Von Abraham und Sara nicht bemerkt, erfüllen sie keine weitere Funktion; ein reiner Märchenzug¹¹⁶.

6, 1-3: Die ominösen Träume Isaaks, die Michael seine Aufgabe erleichtern sollen (4, 16).

Man beachte, daß sich Michael sozusagen zwischendurch zurück in den Himmel begibt (4, 4-16), wo ihn Gott in seinem Auftrag bestätigt; ähnlich hatte ja Raphael unbemerkt von Tobias den Dämon Asmodäus am anderen Ende der Welt gebunden (Tob. 8, 3).

6, 7ff.: Sara erkennt den Gast als einen der Männer, die bei ihnen zu Mamre eingekehrt waren - geschickt erst nach einer Frage Abrahams ausgespro-

¹¹⁴ Verszählung (bei Janssen noch nicht durchgeführt) nach Sanders (namentlich in Kap. 14 von Schmidt abweichend).

¹¹⁵ Vgl. Delcor, op. cit. 97-101, der Analogien zu semit. Baumkult und zu orphischer Legendenbildung bespricht. Es sei daran erinnert, daß die heilige Eiche von Mamre noch zu Eusebius' Zeiten von Juden *und* Heiden verehrt wurde (Onomasticon 210), bis Konstantin eine Basilika an ihrer Stelle baute (vita Constantini III, 53, 2; Sozomen., h. e. II, 4; Socrates, h. e. I, 18), obwohl dieser Baum natürlich hier nicht gemeint ist. Vgl. noch Vikan/Ma'oz/Kazhdan, Art. *Mamre, Oak of*, Oxford Dictionary of Byzantium II, 1279f. und Welten, Art. *Mamre*, TRE XXII, 11-13. In der Verehrung heiliger Bäume treffen sich Religionen und Kulturen.

¹¹⁶ Ginzberg, LJ IV, 84: das Salböl verwandelt sich auf dem Leib Davids in Diamanten und Perlen. Vgl. Ovid, fasti IV, 521 von den Tränen der Ceres (den Gedanken, Götter weinten nicht, hat Ovid wohl aus Euripides, Hippol. 1396; vgl. Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten II. Kommentar*, 1958, 254).

chen. Vielleicht soll an das bekannte Motiv angespielt werden, daß eine Frau schneller als ihr Mann die Präsenz des Übernatürlichen ahnt (im NT etwa Mt. 27, 19). Doch habe auch Abraham beim Waschen der Füße¹¹⁷ das Geheimnis (μυστήριον) durchschaut.

- 7, 1: Beide wenden sich nun dem Fremden zu - Anrede (leicht pleonastisch: *κύριέ μου, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ*) - Bitte um Enthüllung von Identität und Sendungsauftrag.
- 7, 2ff.: Über Isaaks Traum, den Michael auslegt, wird Abraham sein bevorstehender Tod angekündigt - die Szene entwickelt große Subtilität in der Darstellung von Michaels Zaudern, Abrahams Vorbedingung.
- 8-12: Michaels Rückkehr in den Himmel. Abrahams Himmelsreise, die ihm die Orte des Lohns und der Strafe im Jenseits enthüllt. Dieses Kernstück muß in unserer knappen Betrachtung ausgeblendet bleiben.
- 13: Michael soll den Tod (einfach *ὁ θάνατος*) mit Schönheit und Jugend schmücken, damit er sich Abraham unbemerkt nähern kann. *Die verborgene Erscheinung dient also einem klar definierten Zweck, nämlich einer Überlistung Abrahams.* Die Personifikation des Todes ist natürlich uralte: Sie hat ihre Vorläufer in Ugarit und Phönizien¹¹⁸, ist mehrfach im AT belegt¹¹⁹, auch in der jüdischen Literatur der hellen.-röm. Zeit nicht selten¹²⁰, ebensowenig im Rabbinat¹²¹ oder im NT¹²². In Griechenland ist sie seit

¹¹⁷ Gen. 18, 4 stellt Abraham nur das Wasser zur Fußwaschung bereit; seine exemplarische Dienstbereitschaft ist gesteigert. Man beachte, daß sich Joh. 13, 1-20 (wo das Waschen der Füße eines Gastes v. 6. 16 als Sklaventätigkeit kenntlich wird) offenbar in sozial gehobeneren Verhältnissen bewegt.

¹¹⁸ Vgl. das ugarit. Epos *Baal und Mot* (Text und Üb. bequem bei Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, ²1978, 68-81); dazu Pope, Art. *Mōt*, Wb. der Mythol. I, 300-302. Bis hierhin zieht die traditionsgeschichtliche Linie z.B. Delcor, op. cit. 57-59.

¹¹⁹ Hiob 18, 14 (der מלך בלדור ist wohl von Hause aus der Gott der Unterwelt, ähnlich Nergal, Pluton etc.); Jes. 25, 8; Hos. 13, 14; 1. Chron. 21, 15ff. auch Healey, Art. *Mot*, DDD, 1995, 1122-1132; M. Krieg, *Todesbilder im Alten Testament*, 1988. Hierher gehören wohl auch bildliche Wendungen wie die von den „Stricken“ oder „Schlingen“ des Todes, z.B. 2. Sam. 22, 5f./Ps. 18, 5f.; Ps. 116, 3; Spr. 13, 14; 14, 27 etc. (dazu weiteres Material z.B. bei Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT*, ³1980, 63-68 passim u. ö.).

¹²⁰ Sap. Sal. 1, 14; Sir. 14, 12; Test. Jud. 10, 2; 4. Esra 8, 53; syr. Bar. 21, 22f.; gr. Esra-Apk. 6 (PsVtGr IV, 32f.; chr. redigiert) etc. Vgl. noch Bousset, *Die Religion des Judentums...*, 253.

¹²¹ Dort meist Sammael genannt und oft mit dem Satan identifiziert; s. etwa bAZ 20b; bBQ 60b; bBB 16a; weiteres Belege bei Bill. I, 144-49 vgl. IV, 520f. 525f. Janßen, op. cit. 197 sieht in diesen Stellen einen Reflex griechischer Thanatos-mythologie, eine m. E. überflüssige Affiliation.

¹²² 1. Kor. 15, 26. 54-56; Apk. 1, 18; 6, 8; 20, 13f.; 21, 4; wohl auch Röm. 5, 14. 17; 6, 9; vgl. auch Barn. 5, 6; 16, 9; van der Horst, Art. *Thanatos*, DDD, 1995, 1609-1613.

alters geläufig.¹²³ Daß der Todesengel (bzw. -dämon) in schöner und schrecklicher Gestalt kommen könne, ist nicht ungewöhnlich¹²⁴, aber daß er sein Opfer erst gleichsam überlisten muß, ist doch singulär. Immerhin kennt auch das deutsche Volksmärchen Verwandtes¹²⁵.

- 13, 4ff.: Abraham wird des Todesengels in seiner herrlichen Gestalt¹²⁶ gewahr und erkennt ihn als himmlisches Wesen, dessen Besuches er nicht würdig sei (13, 7); doch kann er ihn nicht identifizieren. Als Motiv durchbrochener Verborgenheit erscheint die überirdische Schönheit des Gottesboten (13, 9, 11), ein ganz hellenistischer Gedanke (s.u.). Die erste Reaktion Abrahams ist - wie auch in Epiphanieszenen - Furcht (13, 4f).¹²⁷
- 13, 11ff.: Das Begrüßungsgespräch entwickelt sich in mehreren Schritten und un-
gemein eindrucksvoll auf die Frage nach der geheimen Identität des Besu-
chers zu. Abraham erkennt aus den Andeutungen seines Gastes, wen er

¹²³ Rohde, *Psyche II*, 249 Anm. 1; Usener, *Götternamen*, 368; Lesky, Art. *Thanatos*, PW V A 1, 1245-1268 (der u.a. diskutiert, wie sich Volksglaube und poetische Fiktion in der Gestalt des Thanatos zueinander verhalten). Im neugriechischen Volksglauben ist er durch Charon ersetzt.

¹²⁴ Kolenkow, in: Nickelsburg (Hrg.), op. cit. 151 Anm. 16 meint unter Berufung auf Sir. 39, 27; Vita Ad. et. Ev 9, 1; 2. Kor. 11, 14; Apk. El. 13, 14, das Motiv des vielgesichtigen bzw. verkleideten Todes sei "common in the literature of the period". Doch sind diese Stellen alle anders gelagert als Test. Abr. Interessant ihr Hinweis auf Apk. Pauli 11: die Seelen der Sünder werden von feurigen, die der Gerechten von strahlend schönen Engeln abgeholt.

Nach bAZ 20b ist das Entsetzen vor der Erscheinung des Todesengels der eigentliche Auslöser des Sterbens. Vgl. noch die merkwürdige Stelle über die Melancholie des Todesengels angesichts menschlichen Vorwitzes: Debarim Rabba 9, 1 (205 c); dt. Bill. I, 148.

¹²⁵ Gebrüder Grimm, KHM 44 (vgl. 82. 177). Der Tod als Person ist germanischem Volksglauben ganz geläufig, Grimm, *Deutsche Mythologie II*, 700-713; *III*, 250-56; Geiger, Art. *Tod 4. Der Tod als Person*, HDA VIII, 976-79. Weiteres Material zum vorstehenden Komplex bei Böcher, DD Sachregister s.v. Thanatos; Tod; Todesdämon, Todesengel.

¹²⁶ Janssen, op. cit. 197 Anm. 18 nennt als Parallele zur schönen Gestalt des Todes Vidēvdād 19, 30 (nach Böklen, *Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der parsistischen Eschatologie*, 1902, 47). Das ist ein Mißverständnis: diese Strophe redet nicht vom Tod, sondern von der Daēnā, die der Seele als wohlgestaltetes Mädchen begegnet (vgl. schon Darmstedter, ZA II, 269f. z.St.). Nebenbei bemerkt spricht die Strophe davor (19, 29) von dem gräßlichen Todesdämon Vizar^eša (vgl. zu ihm GrIrPhil. II, 659), der in manchem dem Tod von Test. Abr. 14, 1-6 ähnelt.

¹²⁷ Die Kombination numinoses Erschrecken - Aufforderung an das Numen „sich zu entfernen“, d.h. den Menschen in seiner geschöpflichen Begrenztheit nicht zu überfordern, findet sich ganz ähnlich auch Lk. 5, 1-11, wo in V 8 wohl weniger das Bewußtsein moralischer Sündhaftigkeit als eher das kreatürlicher Minderwertigkeit gemeint ist.

vor sich hat, was dann auch V. 15 bestätigt wird. Man beachte die umschreibend-tabuierende Selbstvorstellung des Todes¹²⁸:

„ἐγὼ εἰμι τὸ πικρὸν ὄνομα·

ἐγὼ εἰμι κλαυθμός·

ἐγὼ εἰμι ἡ πτώσις πάντων·

ἐγὼ εἰμι ὁ ἀπροσωπὸλῃπτος·

ἐγὼ εἰμι ὁ χωρίζων τὰς ψυχὰς ἐκ τοῦ σώματος.“ (13, 15f.)

Das alte, von Hause aus polytheistische Stilmittel der Selbstvorstellung in der Ego-Eimi-Formel wird vom Verfasser meisterhaft zur ästhetischen Darstellung der Konfrontation mit dem unausweichlichen Tod genutzt - der Passus dürfte gleichrangig neben den großen Tragödien Griechenlands stehen. Halten wir fest, daß das Schema der etappenweisen Selbstvorstellung des unbekannten überirdischen Gastes so selbstverständlich vertraut ist, daß es künstlerisch-narrativ verfremdet und zum Vehikel anders gelagerter Aussageebenen werden kann.

14, 1-6: Abraham will auch die schreckliche Gestalt des Todes sehen. Angesichts der monströsen Epiphanie, die folgt, stürzen Abrahams Diener tot zu Boden, werden aber alsbald durch das Gebet ihres Herren wieder zum Leben erweckt.

14, 7-9: Abschluß. Gott selbst zieht Abrahams Seele ὡς ἐν ὀνείροις aus ihrem Leib und geleitet den Erzvater gen Himmel. So die Handschriften BFG, ECHI ist es der Tod, der Abraham die Seele nimmt; A und D lassen das Subjekt zu ἐξήνεγκεν aus, meinen aber doch offenbar auch den Tod. Ein Himmelswagen holt Abrahams Seele ab (wie 2. Kön. 2, 11): so EAHl; CD ist es der „Archistrategē“¹²⁹ Michael.

Etwas anders und vielleicht altertümlicher ist das Ende der Langfassung. Die Episoden der Kurzfassung sind hier nach dem Stile mönchischer Fantasie ins Absurde gesteigert (die Schreckenserscheinung des Todes bringt 7000 Kinder ums Leben); vor allem aber verdankt der Tod seinen schließlichen Sieg über Abraham einem Betrug: er bietet ihm wie zur Stütze seine rechte Hand - kaum hat Abraham diese ergriffen, geht seine Seele in den Machtbereich des Todes hinüber. Michael und seine Engel geleiten sie darauf in den Himmel (A 20). Daß der Tod eines Gerechten nur durch eine Täuschung habhaft werden könne, ist ein aus mehreren rabbinischen Geschichten wohlvertrauter Zug.¹³⁰

¹²⁸ Nach der Fassung von BFG. E ACDHI lesen im einzelnen anders. Vgl. den Apparat der Ausgabe von Schmidt.

¹²⁹ Dieses Wort in der Kurzfassung nur hier; vielleicht Eintragung aus der Langfassung.

¹³⁰ Vgl. bMQ 28a (auch Bill. I, 149). Die Sage vom Todesengel bei Abraham kennt auch der Islam, z. B. Ṭabarī, Tārīḫ ar-Rusul wal-Mulūk I, 349f. (II, 129f. in der engl. Üb.).

Ursprünglich hatte wohl die Verkleidung des Todes *darin ihren Sinn, den „Gerechten“, dessen „Heiligkeit“ der Tod nicht zu überwinden vermag, durch Täuschung in das Geschick aller Sterblichen hineinzuholen.*

Halten wir wieder die wichtigsten Punkte fest: Im Rahmen der Erzählkultur, die uns im Testament Abrahams entgegentritt, gehören verborgene Erscheinungen von Engeln zu den Grundvorstellungen der Angelologie.¹³¹ Die Verborgenheit ist aber nicht durchzuhalten; das wahre Wesen schimmert immer hindurch, um schließlich in verbaler und optischer Selbstenthüllung kenntlich zu werden. Der Freund Gottes wird in besonderer Weise der Erscheinung der göttlichen Boten teilhaftig, ja selbst der Tod muß sich um seinetwillen verwandeln.

¹³¹ Zur Sache vgl. noch Kolenkow, *The Angelology of the Testament of Abraham*, in: Nickelsburg (Hrg.), op. cit. 153-62.

1. 2. Das Motivrepertoire der verborgenen Epiphanie

Die motivgeschichtliche Arbeit ist sowohl in der Theologie als auch in der Literaturwissenschaft aus der Mode gekommen. Das hat seine Berechtigung, wenn sie sich in der Sammlung und ästhetischen Klassifikation von Belegen erschöpft, darf aber methodisch keinesfalls zum Verzicht auf die sachlich ordnende Zusammenschau eines Motivfeldes in einem bestimmten literarischen Umkreis führen. Das Ergebnis solchen Verzichtes ist die isolierende Verselbständigung von motivgeschichtlichen Zufallsfunden, aus der dann in einem zweiten Schritt zumeist die Verkenntung von Kontinuität und Innovation religiöser Erscheinungsformen im narrativen, mythischen und kultischen Bereich folgt. Motivgeschichte - also die diachronische Sichtung des synchronisch gesammelten Materials - ist noch keine Traditionsgeschichte. Aber Traditionsgeschichte, die auf die Erhebung möglichst umfassender Stellensammlungen verzichtet, entzieht sich der Verifizierbarkeit und wird zum Opfer ideologiegefährdeter Konstruktionen einer behaupteten Theologie- oder Religionsgeschichte. Die folgende Sammlung von Motiven und Motivkonstellationen im Umfeld *erzählter und gedeuteter verborgener Epiphanien* will die Bausteine bereitstellen, aus denen dann eine weitere Bearbeitung die typischen Ereignisabläufe, die erzählerischen Topoi in ihrer geschichtlichen Entwicklung, d.h. in ihrer jeweiligen Integration in ein literarisches Werk bzw. in einen religiösen Zusammenhang benennen und untersuchen kann. Naheliegende Vorbilder für ein solches - letztlich auf das Neue Testament ausgerichtete, aber sich doch nicht auf Parallelstellensammlung beschränkende - Motivinventar sind u.a. die entsprechenden Abschnitte in Gerd Theißens *Urchristlichen Wundergeschichten*¹³² und in der Arbeit meines Lehrers Otto Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, passim.

¹³² S. 57-128: „Inventar“ der Motive und Themen, in Anlehnung an Bultmann, GST 236-41 u.ö.

Motivzusammenstellungen bieten die Möglichkeit, die *Dynamik* der Einzeltopoi zu erkennen, die sich im Zuge der Religionsgeschichte wie von selbst in speziellen Kontexten zusammenordnen bzw. andere Gedanken und Bilder an sich ziehen und zu neuen narrativen Mustern zusammenwachsen. Jede Offenbarung tendiert - wenn sie sich entfalten kann - dazu, *totale* Offenbarung zu werden, so wie jedes Numen dahin tendiert, *alle Götter*, d.h. *Allgott* zu werden. So werden wir schließlich sehen, wie im ntl. Umfeld die verborgenen Epiphanie zum Vehikel christologischer Interpretationen zu werden vermag. Belege sind für uns natürlich umso interessanter, je näher sie dem NT stehen. Also jüdische eher als pagane, hellenistische eher als solche älterer oder weit jüngerer Herkunft. Doch wäre eine Beschränkung auf etwa nur solche Autoren, die direkt für die Umwelt des NT aussagekräftig sind, ein verhängnisvoller Fehlschluß.

Ein Beispiel. Besonders ergiebig ist für unser ganzes Motivfeld die antike Epik, aus der im folgenden denn auch ausgiebig Material herangezogen wird. Nun ist natürlich - sagen wir - Homer um Jahrhunderte vom Neuen Testament entfernt und sozialgeschichtlich - als Quellenschicht der archaischen Feudalgesellschaft - nicht minder von den paganen Lesern oder Hörern im Athen oder Antiochien des 1. Jhdts. Diese scheinbare Entfernung täuscht aber in zweifacher Weise: einmal hat kein „Autor“ (zumindest für die Antike ist Homer ja ein solcher) die *religiöse Fantasie* so genährt, ist so massiv zum Inbegriff der geistigen Kultur geworden wie Homer (mehr noch in Bezug auf die Ilias als die Odyssee). Homeranspielungen setzt nahezu jeder antike pagane Autor als in jedem Kontext verständlich voraus. In der Schule steht seine Kenntnis vornan (vgl. z.B. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, 1955, 4. 15. 51 u.ö.; auch Hengel, *JuH* 124; Harris, *Ancient Literacy*, 1989, 126. 137. 227 u.ö.), und zwar seit allerfrühester Kindheit (Dio Chrysost., or. 11, 4). [Kinder lernten ja selbst Teile platonischer Dialoge auswendig, um sie bei Tisch und sonst vortragen zu können (Plut., quaest. conv. VII, 711c).]

Zum anderen ist Homer Inbegriff einer sich perpetuierenden epischen Tradition, neben deren bekannte Vertreter wie Apollonius Rhodius, Vergil, Ovid, Lucan, Statius etc. zahllose weniger bekannte treten. Die epische als *exemplarische* Dichtung hat in der gr. und röm. Antike in etwa den Stellenwert, der heute - natürlich mit anderen Möglichkeiten der Multiplikation - den großen Romanwerken zukommt *und übernimmt gleichzeitig wesentliche Funktionen des Komplexes „Heilige Schrift“*. Das gilt zumal für Homer und Vergil, aus denen seit frühester Zeit orakelt wird, um die sich eigene Auslegungswissenschaften bemühen und die in der bildenden Kunst so allgegenwärtig sind wie die Evangelien im europäischen Mittelalter. Natürlich ist es richtig, daß der Gebildete diesen Traditionen gegenüber in der Antike ganz generell - und zunehmend in der Kaiserzeit - eine eher ästhetische als religiöse Haltung innehat. Dies bedeutet aber nur, daß der Umgang mit der epischen Tradition eine spielerischen Elementes nie ganz entbehrt hat. Selbstverständlich haben auch gebildete Juden Homer gekannt. Vgl. zum folgenden be-

sonders Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. II Kommentar*, 1992, 55-75 (mit massiven Angriffen gegen die unter Theologen verbreitete Verkennung dieser Zusammenhänge); ich ergänze Siegerts Ausführungen um einige spezielle Beobachtungen. Philon zitiert Homer über 50 mal (vgl. Ed. Cohn-Wendland VII, 3-26), wenn er ihn namentlich auch nur de fuga 61; de mutat. nom. 179 und de somn. II, 144 nennt; die Zitate bedurften kaum einer Identifikation. Wie für einen paganen Philosophen ist H. auch für Philon „der Dichter“ schlechthin: „der Dichter sagt“ meint fast immer Homer (z.B. quaest. Gen. I, 7. 76; III, 16; vgl. II, 27), wie nach verbreitetem hellenist. Sprachgebrauch (Siegert, op. cit. 61 mit Anm. 30). Über den erheblichen Einfluß der stoischen Homerallegorese auf Philon handelt z. B. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956, 480. 524. 572-74. Weitere Literatur über Homer bei Philon bei Schürer^e III 1, 872 Anm. 4. Für die Mischna (Jad. 4, 6) ist er zum Symbol gr. Kultur geworden. Zu dieser Stelle und weiteren rabbinischen Homererwähnungen vgl. Krauss, *Gr. und latein. Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum II*, 230 s.v. המירס (dazu eine Ergänzung 606); Lieberman, *Hellenism in Jew. Palestine*, 1962, 205-14; Hengel, JuH 139f. Midr. Koh. Rabba 9, 11 scheint gar ein Zitat aus Il. XX, 226 zu bieten (Lieberman, op. cit. 113f.). S. noch Heller, *Ein homerisches Gleichnis im Midrasch*, MGWJ LXXVI, 1932, 330-34. Die häufige Gräzisierung von Jerusalem als Ἱεροσόλυμα ist mit einiger Sicherheit als Angleichung an das „ruhmvolle Volk der Solymen“ von Il. VI, 184 zu erklären; vgl. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 1976, 166 und Conzelmann, HJC 113. In der alexandrinischen Judenschaft kennt ihn schon Aristobul (vgl. Hengel, JuH 303), was sich mit der großen Zahl von Papyrusfragmenten des Homer aus dem ptolem. Ägypten trifft (vgl. West, *The Ptolemaic Papyri of Homer*, 1967). Die gr. Fassung des Hiobbuches hat eine Reihe ausgesprochenermaßen homerischer Vokabeln benutzt (Nachweise bei Ziegler, *Beiträge zum gr. Job*, 1985, 110-12; diese Fassung zitiert ja auch sogar an einer Stelle Theophrast - Orlinsky, *Studies in the Septuagint of the Book of Job*, HUCA XXXIII, 1962, 119-33, hier 133). In der Weisheit Salomos ist Homereinfluß überzeugend plausibel gemacht worden (Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, 1969, 183-85; doch ist eine Emendation von Sap. Sal. 16, 29 nach Il. XI, 305-7 überflüssig – s. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom*, 1970, 136). Später hat die Übersetzung Aquilas angeblich starke Anklänge an Homer aufgewiesen (vgl. die Lit. bei Schürer^e III 1, 495). Einen „Ebraicus Omirus“, also wohl einen hebr. Homerübersetzer namens Sosates kennt eine dubiose Notiz in den Excerpta Latina Barbari (dazu Schürer^e III 1, 559 Anm. 74). Undenkbar ist das nicht, gab es doch auch syrische Homerübersetzungen (wenn auch erst im 8. Jhd: Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, 341), ja zufolge Aelian, v. h. XII, 48 (auch Dio Chrysost., or. 53, 6) schon im zweiten Jahrhundert solche ins Indische und Persische (womit aber andererseits auch die einheimische epische Tradition dieser Völker mißverstanden sein kann). Das demotisch-spätägypt. Petubastisepos ist sicher unter Homereinfluß geschrieben (z. B. Helck, Art. *Kultureinfluß*, LÄ III, 868). Nach Dio Chrysost., or. 53, 6f. lasen auch Barbaren Homer, die kaum Griechisch konnten (vgl. or. 36, 9). Josephus zitiert Homer c. Ap. II, 155; die Stelle c. Ap. I, 12 behauptet in der Folge der alexandrin.-jüd. Apologetik das höhere Alter des Moses im

Vergleich zu Homer. Ant. XIX, 92 steht ein Iliaszitat im Kontext der Ermordung des Caligula, was aber vielleicht aus paganer Mittelquelle stammt. Überhaupt hat z. B. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, 240 eigene Homerlektüre des Josephus bestritten; er verdanke seine Zitate den alexandrinischen Juden. Das mag hier auf sich beruhen.

Sicher ist es übertrieben, wenn Aristeas 121 behauptet, die Übersetzer der LXX hätten die griechische Literatur (also vor allem und zuerst Homer) gründlich studiert, aber immerhin kann auch der Jude Philon Homer ein hohes Lob aussprechen (quaest. Gen. IV, 2). Aus einer Homervita zitiert der jüdisch-syrische Menander 78-93 (OTP II, 594). Die Dritte Sibylle enthält zahlreiche Homeranspielungen (diskutiert bei Kurfess, *Homer und Hesiod im 1. Buch der Oracula Sibyllina*, Philologus C, 1956, 147-53 und Y. Amir, *Homer und Bibel als Ausdrucksmittel im 3. Sibyllenbuch*, in: ders., *Studien zum antiken Judentum*, 1985, 83-100; vgl. noch Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, 1970, Index 375 s.v. H.; der polemische Passus Or. Sib. III, 419-32 setzt Homerkenntnis allgemein voraus). Die hierzu mehrfach beigezogene Stelle Sir. 14, 18 indes muß nicht unbedingt auf Ilias VI, 145-50 zurückgehen (wie Sauer, JSHRZ III 5, 541 Anm. z. St. zu meinen scheint; abgelehnt z. B. bei Momi-gliano, *Alien Wisdom*, 95).

Weitere Lit. zu Homer bei den Juden s. bei Hengel, *Achilleus in Jerusalem*, 1982 (über eine frühbyzantinische Messingkanne mit Achilleusdarstellungen aus Jerusalem); Hüttenmeister-Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel I*, 1977, 62f. (Darstellungen aus der Odyssee in einem Haus, vielleicht einer Synagoge, in Beth Schean); Schürer^e III 2, 872 mit Anm. 4.

In Athen gab es öffentliche Homerrezitationen (Diog. Laert. I, 57); das wird in Tarsus oder Antiochien kaum anders gewesen sein. Rhetoren konnten sich in der öffentlichen Rede mit Homerzitaten entgegnen (Lukian, *Reviviscentes* s. Piscator 3) wie Jesus und der Teufel in der Versuchungsgeschichte mit solchen der Thora. Auch einem Kaiser stand es gut, seine Rede allenthalben mit Homerzitaten zu schmücken (z.B. Sueton, Claud. 41f.).

Homer (und mit ihm die epische Tradition) ist in der griechischen Welt *eine öffentliche Größe*. Und die philosophisch Gebildeten lasen in den Epiker ihre Metaphysik hinein, wozu ihnen die allegorische Auslegungsmethode die Mittel an die Hand gab (Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, 1986).

Auch Vergil hat die Grenzen des römischen Volkes früh gesprengt. Aeneas als Name im NT (Acta 9, 33f.) sagt noch nicht viel und kann nur ganz allgemein auf das Vorbild römischer und gr. Namengebung zurückgehen (auch ist der Name in Palästina auf Inschriften belegt: *Supplementum epigraphicum Graecum* 8, Nr. 255 - a. Seleuc. 201 = 112/11 v. Chr.) und auf den Papyri nicht selten (Preisigke, *Namenbuch*, 1922, 13; Foraboschi, *Onomasticon Alterum Papyrologicum*, o. J. (1972), 22). Weit mehr besagt schon Petron. Sat. 68, 4-8, wo ein Sklave des Habinnas (im Hause des neureichen Trimalchio) in scheußlicher Fehlaussprache Aen. V, 1 zu zitieren beginnt. Nur zwei Fehler habe er, sagt sein eingebildeter und halbgebildeter Herr:

„recutitus est et stertit“. Ersteres geht (wie Martial VII, 30, 5 und Pers., sat. V, 184) auf die Beschneidung, die wenig später als jüdisches Merkmal diskutiert wird (Sat. 102, 13f. vgl. Fragment 37); obwohl natürlich nicht nur Juden beschnitten waren, ist an dieser Stelle also doch mit einiger Sicherheit der Vergil rezitierende Sklave ein Jude. Vgl. noch Stern, GLAJJ I, 441-44. In Masada wurden Fragmente eines Vergilpapyrus (mit Aen. IV, 9) gefunden, den wohl ein römischer Soldat im Gepäck hatte (*Masada II. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports. The Latin and Greek Documents*, hrg. H. M. Cotton/J. Geiger, Jerusalem 1989, 31-35. Die Hrg. referieren S. 32 f. auch allgemein über Vergilpapyri aus der frühen Kaiserzeit). Der Halbgebildete der alten Welt nimmt, so gut es ihm möglich ist, am Bildungskonsens seiner Zeit teil. Homer in Griechenland und Vergil in Rom waren daher auch dem ein Begriff, der selbst vielleicht nicht einmal lesen und schreiben konnte. Petronius karikiert diese vagen Kenntnisse mehrfach: sat. 48. 52. 58f. (Homer) und 68. 89. 94. 111. 132 u.ö. (Vergil). Siehe auch M. Della Corte, *Virgilio nell' epigrafia pompeiana*, Epigraphica 2, 1940, 171f.; N. M. Horsfall, *Aspects of Virgilian Influence in Roman Life*, Atti del Convegno mondiale scientifico di studi su Virgilio II, 1981, 47ff. sowie ausführlich P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris 1989. Über die Überhöhung Homers als eines „unfehlbaren Weisen“ vgl. Buffière, op. cit. 204-27. Man denke auch an die beispiellose Bedeutung von Homerversen im Bodensatz der antiken Kultur, im Zauber (z.B. PGM IV, 820-34 oder PGM VII, I, 1 - IV, 148; Lukian, Charon 7; Weiteres bei Nilsson, *Opuscula Selecta III*, 1960, 138 und Hopfner, OZ II, 2 § 313f. 371; zu einem interessanten in mehreren Fassungen überlieferten Homerorakel s. die Neuveröffentlichung von Pap. Oxyrh. 3831 in *The Oxyrhynchus Papyri LVI*, 1989, 44-48, wo die Gebrauchsanweisungen vollständig erhalten sind). Wir dürfen die Haltung der modernen posthumanistischen Gesellschaft gegenüber ihren Klassikern keinesfalls in die Antike projizieren. Übrigens ist es auch nicht wahr, daß arme Leute in der Antike grundsätzlich keine Bücher besessen hätten - vgl. z. B. Iuvenal III, 206f. -, obwohl man natürlich die episch-mythischen Traditionen in den unteren Schichten eher mündlich und bildlich vermittelt zu denken hat. Es ist ein protestantischer Aberglaube, Literatur müsse, um im Volk präsent zu sein, von diesem *gelesen* werden. Die Bibel wurde im katholischen Mittelalter auch nur von wenigen gelesen, und war doch allgegenwärtig. Erwähnen wir abschließend das Detail, daß Polybios, Claudius' Minister a libellis und a studiis (es sind dies zwei verschiedene Ämter), den Homer ins Lateinische und den Vergil ins Griechische übersetzte, damit solches öffentliche Kulturgut wirklich allen zugänglich sei (Seneca, consol. ad Polyb. 8, 2; 11, 5).

Wir dürfen also die faktische Kenntnis der epischen Überlieferungen nicht unterschätzen, auch wenn wir ihr - wegen der bekannten freien und ästhetisierenden Haltung gegenüber solchen Stoffen - niemals ein *direktes* Zeugnis über volkstümliches Glauben und Denken entnehmen können. Dazu müssen dann andere Belege treten, die deutlicheren Aufschluß über die tatsächliche Verbreitung unseres Motivfeldes in zeitlicher und sozialer Hinsicht geben.

Wir müssen das Material daher nehmen, wo wir es finden; ein Interview mit Trimalchio ist uns verwehrt. Unsere Sammlung wird sich als Ausgleich gegen das Übergewicht des Episch-Mythischen um Streuung der übrigen Zeugen bemühen; die Kontinuität der Epik ist durch die kleineren Epen sowie - um zumindest einen Zeugen der spätesten Zeit zu Worte kommen zu lassen - durch die Dionysiaca des zu Unrecht vernachlässigten Nonnos vertreten.

Ilias, Odyssee und Aeneis werden ohne weiteren Angaben Il., Od. und Aen. zitiert. Pax, Ep. meint Pax, *Epiphanie*, 1955; Pfister, Ep. = Pfister, Art. *Epiphanie*, PW Suppl. IV, 277-323. Es sei daran erinnert, daß wir gegenüber diesen beiden grundlegenden Arbeiten (zu denen Pax, Art. *Epiphanie*, RAC V, 832-909 kaum Ergänzungen bietet) hier einem anderen Leitmotiv folgen und also ein Großteil des dort gebotenen Materials für uns nicht in Betracht kommt, insofern wir nämlich die von vornherein als solche kenntlichen, den Homo religiosus überwältigenden Epiphanien hier *nicht* betrachten. Christliche Belege werden hier, von peripheren Ausnahmen abgesehen, ausgeblendet, da sie unten ausführlichere Besprechung erfahren. Eine neuere Übersicht zur Sache bietet auch der kleine, aber materialreiche Art. *Epiphanie* von C. Wachsmuth, KP V, 1598-1601. Zur Darstellung der Götter und ihrer Erscheinung im Epos s. noch besonders D. L. Feeney, *The Gods in Epic*, Oxford 1991, der Konstanz und Variation der Motive von Homer bis Statius untersucht, sowie zu Vergil A. Thornton, *The Living Universe. Gods and Men in Virgil's Aeneid*, Mnemosyne Suppl. 46, 1976 und zu den mythologischen Zeugnissen Flückiger-Guggenheim, *Göttliche Gäste* (s. o. S. 6).

Selbstverständlich wurde nicht alles überall geglaubt; die Abhängigkeit einer Episode von einem nicht direkt ersichtlichen Motiv muß jeweils diskutiert werden. Darum sprechen wir ja von einem *Motivfeld*, das an verschiedenen Orten, in verschiedenen religiösen und kulturellen Zusammenhängen seine Wirkung in unterschiedlicher Ausprägung manifestiert und die mannigfachsten Konstellationen erlaubt. Insbesondere ist auch die allgemeine Haltung gegenüber solchen Erzählungen durchaus geteilt, wozu unten noch einiges zu sagen sein wird; die antike Religionskritik hat sie nicht verschont.

Wenn wir jüdische und griechisch-römische Zeugnisse nebeneinander stellen, wollen wir damit einen kleinen Beitrag zum Verständnis der *gemeinsamen religiösen Kultur* des Spätantike leisten, der sich in der Affinität von Motivkonstellationen besser bekundet als in oft nicht aus dem Bereich möglicher Zufälligkeit herauszuhebenden Einzelparallelen. Das „Proprium“ etwa des Rabbinate, Philons oder auch eines speziellen kultisch-religiösen Kontextes in Rom oder Kleinasien sind gesondert zu erfragen. Die Polarität Judentum-pagane Welt ist eine *theologische* und viel seltener als oft angenommen eine *religionsphänomenologische*.

Gliederung:

- A. Narrative Mikrostrukturen und Elemente textimmanenter Interpretation.
- B. Finale und integrative Motive: explizit ausgesprochene bzw. implizit gegebene *Abzweckungen* und *Ziele* der verborgenen Epiphanie, d.h. Antworten auf die Fragen, *warum* und *wozu* die Gottheit in verborgener Gestalt erscheint. Zugleich einige Beobachtungen zu den narrativen Makrostrukturen, d.h. den Grundmustern des Handlungsablaufs in ihrem jeweiligen Kontext.
- C. Interpretative Motive: Beispiele die Einzelerzählung transzendierender Aussagen zur theologischen und religiösen Deutung im Themenfeld. Verborgene Epiphanien und das religiöse Weltbild der Spätantike (I. 2. 3). Das Motivfeld der verborgenen Epiphanie in den Makrostrukturen der antiken Formen *biographischen Erzählens* (I. 2. 4).

A. 1. Die Vorgeschichte

Die verborgene Erscheinung eines Numens in der menschlichen Welt kann sich seinem eigenen Entschluß verdanken oder auf eine Sendung zurückgehen. Wir beschränken uns auf die Vergegenwärtigung der wesentlichen Möglichkeiten mit je nur wenigen exemplarischen Belegen. Sofern die Vorgeschichte narrativ gefüllt wird, ergeben sich u.a. folgende Motive, die zuweilen eigene Mikrogattungen zu bilden imstande sind:

a. Die himmlische Unterredung

Sowohl im paganen als auch im jüd. Raum wird die Situation der Ratsversammlung, der Audienz oder auch des vertrauten Gespräches in der Umgebung des Herrschers in den Himmel projiziert. Das Offenbarungsgeschehen kann auf diese Weise als auch in seiner transzendenten Verursachung *komplex*, vielschichtig, ja zuweilen ambivalent gekennzeichnet werden. Das Epos erzählt zahllose solche Unterredungen, die ursprünglich als himmlischer Ordnungsrahmen für das irdische Geschehen zu verstehen, oft aber schon literarisch verfremdet sind. Die Irrationalität der Götterentscheidung kann zum mythischen Ausdruck für die Irrationalität des menschlichen Lebens selbst werden, doch überwiegen klare *ordnende*, also die Handlung orientierende, vorwegnehmende, in Bewegung setzende Gesprächsführungen. Die Odyssee beginnt mit himmlischen Unterredungen; alle Epen der Antike benutzen sie als Gliederungshilfen (etwa in Buchanfängen). Zur Einführung verborgener Epiphanien exemplarisch Apoll. Rhod., Arg. III, 1ff.

b. Das himmlische Selbstgespräch

Eine Variante von a., die als Ausdruck der Übermächtigkeit *einer* Gottheit bzw. im Sinnzusammenhang des Monotheismus ähnlich Funktionen wie a. erfüllt. Exemplarisch Il. II, 1ff. bes. 6 (das nächtliche Grübeln des Zeus); Hom. Hymn. III, 388-92 (Apollon). In Israel abgewandelt im prophetischen Berufungsbericht (Jes. 6, 8f.; Dt.-Jes. 40, 1-9; vgl. noch 1. Kön. 22, 19-23; in die Form der himmlischen Unterredung hinüberführend Hiob 1, 6ff.; 2, 1ff.), der unser Motivfeld nicht berührt. Im NT einmal in einer lukanischen Ergänzung zum Weinbergsgleichnis: vgl. Lk. 20, 13 mit Mk. 12, 6.

c. Die Sendung

In den märchenhafteren bzw. altertümlicheren Erzählungen ist es oft die große Gottheit selbst - Jahwe, Zeus -, die in menschlicher Gestalt auftritt. Später wird das zunehmend unmöglich. Götterboten, Zwischenwesen übernehmen die Funktion der Offenbarung. Sendungsszenen und die sozialen Gegebenheiten, die sie zur Deutung religiöser Erfahrungen verwenden, sind mehrfach untersucht worden, aber vor allem für die orientalisch-atl. Welt. Vgl. Samuel A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, 1988; Delcor/Jenni, Art. מַלְאָךְ, THAT II, 909-16, bes. 913f.; einige interessante Beobachtungen auch bei Horst, *Hiob I*, ³1974, 12f. 14f. Der Art. ἀποστέλλω von Rengstorff, ThW I, 397-448 bietet leider fast nichts zur Sache. Zum himmlischen Hofstaat als Hintergrund atl. Sendungsszenen s. Jüngling, *Der Tod der Götter*, 1969, 38-68 und E. Th. Muller jr., Art. *Divine Assembly*, AncBDict II, 214-17. Aber auch die griechische Tradition hat für die Sendung himmlischer Wesen erstaunlich ähnliche Szenen ausgebildet, die offenbar in beiden Fällen monarchische Verhältnisse in die Götterwelt projiziert; als sich die politisch-sozialen Realien geändert hatten, war das Motivfeld längst erstarrt.

Exemplarisch für eine Sendungsszene als Auftakt einer verborgenen Erscheinung: Il. XXIV, 332f.; Aen. XII, 813-15; Stat., Theb. I, 292ff.; X, 634f. („Virtus, seu pater omnipotens tribuit, sive ipsa capaxis elegit penetrare viros...“). Bei peripheren Numina ist es so selbstverständlich, daß sich ihre Erscheinung einer Sendung verdankt, daß sich die Frage nach dem Sender alsbald von selbst stellt (Aen. XII, 634f.). Ähnlich wie die apollinischen Orakel über den genealogischen Mythos auf Zeus selbst zurückgeführt werden konnten (Apoll als Offenbarer seines Vaters), ließ sich auch eine Verbindung der verborgenen Epiphanien des Asklepios mit Zeus herstellen, doch ist dieser Gedanke anscheinend spät (Julian, c. Chr. 197, 13ff. Neumann). Der Götterbote par excellence ist Hermes, aber er erscheint nur selten verborgen. Ein göttlicher, namentlich aber nicht identifizierter Jüngling gibt sich im Traum als von Zeus gesandt zu erkennen: Liv. XXI, 22, 6. Sendungsszenen können vielfach übertragen werden: von den Musen: Asklep. I, 9 (Scott I, 302f.; Nock II, 307). Auch von Apoll, selbst in harmlos-folkloristischen Beispielen (Avianus, fab. 22).

Übertragen-metaphorisch kann Sendungsterminologie in hellenistischer Philosophie auch von Trägern philosophischer Weisheit benutzt werden, ohne daß

an eine Präexistenz im mythischen Sinn gedacht wäre (Epiktet., diss. I, 24, 6; III, 22, 69; 23, 46; IV, 8, 31 - immer ἀποστέλλειν mit Zeus als dem sachlichen Subjekt; III, 22, 56. 59 heißt Zeus ὁ καταπεμπούς, sc. den Philosophen).

d. Schilderungen des Weges in die irdische Welt

Im Epos zuweilen angedeutet: II. XXIV, 339ff.; Ovid, met. XI, 650-4; Stat., Theb. I, 309-11; X, 635-39. Eine weltbildhafte Anschauung wird eher selten entfaltet: „ab alto aethere se mittit (sc. Apollo), spirantis dimovet auras ascaniumque petit“ (Aen. IX, 644f.). Erst in der Gnosis zum Vehikel kosmologischer Esoterik aufgewertet.

e. Schilderungen der Verwandlung im engeren Sinn sind außerordentlich selten (in markantem Gegensatz zur Freude an Verwandlungen von Menschen in der Metamorphosenliteratur); gewöhnlich sind knappe, konstatierende Formulierungen: „faciem mutatus et ora Cupido pro dulci Ascanio veniat“ (Aen. I, 658f.) - das ist schon ein ausführlicheres Beispiel, vgl. Aen. VII, 415-18; Stat., Theb. II, 94-96; X, 639-41. Zuweilen spricht der Gott im Ich-Stil über seine Verborgenheit in der irdischen Welt, was naturgemäß nur auf einer erzählerischen Metaebene möglich ist: Eur., Bakchen 4. 53 u.ö. (Dionysos in einer Vorszene); Ovid, met. I, 213 (Iupiter in einem Göttergespräch).

Entfernt vergleichbar sind aus der jüd. Literatur Verwandlungsepisoden im Kontext der Himmelfahrt. Gott verleiht Mose die Gesichtszüge des Abraham, damit er unbeschadet an den Gerichtsengelein vorbei emporsteigen kann (Schem. Rabba 28, 1). In der Gnosis erleben Verwandlungen beim Abstieg des Erlösers zum Zweck der Täuschung der halbdämonischen Zwischenmächte eine große Aufwertung (vgl. nach wie vor Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 238-76). Ein früher Beleg ist Asc. Is. 10, 18-27.

A. 2. Die verborgene Epiphanie im engeren Sinn.

a. Das Numen nimmt eine den Handlungsträgern vertraute Gestalt an. Gegenüber b. ist dies erstaunlicherweise der Regelfall, der wichtige Rückschlüsse auf die Welterfahrung, die sich in der Episode spiegelt, erlaubt. Gewöhnlich handelt es sich um für die Haupthandlung periphere Gestalten, die als Träger der verborgenen Epiphanie nur vorübergehend in den Mittelpunkt des Interesses rücken. II. XIII, 43ff.; XVIII, 322ff.; XVI, 715f.; XX, 79ff.; Od. I, 105f.; II, 267f. 383f. 401; IV, 654; XXII, 206-10; XXIV, 503. 548 (Schlußvers der Od.); Aen. I, 658f.; V, 619f.; IX, 646ff.; XII, 222ff.; Stat., Theb. II, 94-96; VII, 738f.; IX, 811 (aber anders V. 807: obvia vultu); X, 639; Qu. Smyrn. XI, 134f.; Nonnos Dion. XL, 1-33 u.ö.

Keine dieser Verwandlungen ist zufällig. Athene als Μέντωρ wählt eine Gestalt, die eine innere Beziehung zu ihrer Funktion als Ratgeber des Odysseus hat: Mentor war ja dessen Jugendfreund; seiner Obhut waren

Haus und Gattin anvertraut (näheres bei Scherling, Art. *Mentor 1*), PW XVI 1, 963f.). Als ihre eigene Priesterin erscheint Demeter Kallimach., hymn. VI, 42f. Andererseits sagt Od. XIII, 312f., die Göttin Athene sei deshalb schwer zu erkennen, weil sie alle Gestalten annehmen könne.

Bei Plautus, *Amphitryon*, 1. Akt wird die Begegnung des verborgen präsenten Numens mit der dargestellten menschlichen Person zum Vehikel einer der vielleicht komischsten Szenen der römischen Satire: der Sklave Sosia begegnet seinem Ebenbild, Mercur, und wird von diesem kräftig verspottet (für den Zuschauer ist die Gottheit durch eine Feder von ihrem menschlichen Ebenbild zu unterscheiden, Z. 142-47).

Die erzählerischen Gründe für dieses Stilmittel liegen zumeist in der Möglichkeit, das Numen gleichsam in eine vorgegebene Beziehung der Beratung, Ermutigung, Warnung etc. hineinschlüpfen zu lassen, die dann eventuell in einem längeren Prozeß transzendiert werden kann.

Jüdisches: Elia kann als Charbona (ein Hofbeamter) vor den persischen König treten (Midr. Esth. 7, 8; TM und LXX sprechen natürlich von Charbona selbst), ja sogar als R. Chijja der Ältere die Zahnschmerzen des R. Jehuda (des Fürsten) heilen (jKil. 9, 3f., 32b // jKeth. 12, 1, 35a, // Ber. R. 33, 3 // Tanch. ירחי 3, 55a // TanchB ירחי 6, 108a - die Kil'ajim-Variante auch Bill. IV 2, 771). Ein Engel tritt als Mose auf, berichtet eine haggadische Überlieferung im Munde Bar Qapparas (um 210; jBerach. 9, 1, 13a, 37 // Midr. Schir HaSchirim R. 7, 5 // Debarim R. 2). In der Gestalt Salomos nimmt ein Engel dessen Thron ein (Midr. Qoh. 2, 2).

Verfolgt das Numen die Absicht eines gezielten (nicht in jedem Fall unheilvollen) Betruges, versteht sich die Identifizierung mit einer den Handlungsträgern bekannten Person in den meisten Fällen von selbst.

- b. Das Numen tritt in einer unbekannten Gestalt auf, die vom Erzähler nicht mit einer bestimmten menschlichen Person identifiziert wird. Dieses Ausformung eignet sich naturgemäß am ehesten für Zufallsbegegnungen von ominösem Charakter, die für den oder die Handlungsträger oft undurchsichtig bleiben und nur auf der der Metaebene des Erzählers/Lesers ihre Auflösung finden. Od. VII, 19-79; VIII, 194; XVI, 155-77 etc. Gabriel trifft Joseph auf freiem Felde und ruft ihm zu: „was suchst du?“ (Tg. Jeruschalmi I zu Gen. 37, 15).

Einen merkwürdigen Zwischentyp stellt Aelius Aristides, hier. log. II, 9 dar: dem Vater des Redners sei der Gott Asklepios in Gestalt des späteren röm. Konsuls Sabinus erschienen, freilich bevor er diesen kennengelernt hatte.

- c. Das Numen identifiziert sich zuweilen geradezu fälschlich: Ps.-homer. Hymnen II, 119-133; V, 107-142; XXIV, 397; Od. VII, 28ff. Aen. I, 314ff. weist Venus die Frage ihres Sohnes Aeneas nach ihrer Identität zurück, doch erkennt dieser sie bei ihrem Weggehen (402ff.). Ähnlich gibt sich auch Odysseus allerlei falsche Namen (z.B. Od. IX, 365; XIII, 256ff.; XXIV, 306 etc.).

Daß sich dieser Zug im homerischen Epos und den Derivaten häufiger findet, hängt historisch gesehen damit zusammen, daß die homerische Gesellschaft als Ausprägung einer „shame-culture“ (zu diesem Begriff s. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 28ff.) eine geradezu kindliche Freude an Verstellungen, Verkleidungen und gelungenen Lügen hat. Auch in Israel (das den Schritt zur „guilt-culture“ wahrscheinlich gar nicht so sehr viel eher als Griechenland vollzogen hat) lassen sich für diese Geisteshaltung vergleichbare Geschichten benennen, z. B. Gen. 25, 27-34; 27, 1-40; 30, 25-43; 38; 42ff.; Jos. 9; Jdc. 14-16; Ruth 3f.; 1. Sam. 21, 11-16; 25 u.ö. Das Epos prolongiert die seelische Disposition der „shame-culture“ im griechischen Raum.

Ein größeres Raffinement ergibt sich, wenn sich der in menschl. Gestalt im Hause des Pentheus präsente Dionysos selbst als einen Boten des Gottes bezeichnet (Euripides, *Bakch.* 466; zum textkrit. Problem s. Dodds, *Eur. Bakch.*, ²1960, 135f.). Ein weiterer Sonderfall liegt da vor, wo die Gottheit zu amourösen Zwecken in eine menschliche Hülle schlüpft (die Stellen dazu s. o. unter I. 1. 3).

Im Judentum: Tob. 5, 13 (dazu s.o.); mehrfach von Elia (s. unter B. 2. a.).

Nicht in die Verborgenheit, sondern schon in die Offenbarung im engeren Sinn gehört die *Verweigerung des Namens*. Sie dient dem Ausdruck der religiösen oder auch magischen Unverfügbarkeit des Numens: der Name verleiht ja Macht. Zuweilen berührt sie sich mit dem Motivfeld der *Grenzen der Offenbarung bzw. des Wißbaren*. Beispiele: Gen. 32, 30; Jdc. 13, 18; Ex. 3, 13f. (wenn die Interpretation zutrifft, daß diese Stelle aus der Ambivalenz von Verweigerung und Offenbarung, Zuwendung und Unverfügbarkeit lebt). Vgl. auch Jos. Asen. 15, 11-12x; etwas anders 14, 7f. In eklatantem Widerspruch zu Jdc. 13, 18 gibt LAB 42, 10 dem sich offenbarenden Engel übrigens doch einen Namen: Fadahel (wohl identisch mit dem Nomen proprium פִּדְהֵל Num. 34, 28; LXX Φαδαήλ).

Eine gespenstische Variante: bMeg. 3a rät ab, des nachts einen Passanten zu grüßen - es könnte ein Dämon sein.

- d. Zuweilen ist das Numen nur für einzelne Erwählte sichtbar (aber auch für diese in seiner wahren Identität vorerst verborgen). So regelmäßig in der Odyssee; Athene ist nur dem Odysseus bzw. dem Telemachos sichtbar, bzw. wird von diesen zuerst wahrgenommen (z.B. Od. I, 113; XVI, 159-63; XX, 30ff. vgl. 210; auch VII, 199-206 von den Phäaken) und auch

sonst in der epischen Tradition (Il. I, 197-200; Ovid, met. X, 650; Nonnos, Dion. III, 420-23 u.o.). Die Dämonen, d.h. die Zwischenwesen zwischen Menschen und Göttern, die oft in verborgener Gestalt auftreten, seien meist nur einzelnen sichtbar, sagt Apuleius, de deo Socr. XI, 145 ganz grundsätzlich. Nur Iason kann den Meergeist Glaukon sehen: Athen., deipn. VII, 296d. Aristides erzählt hier. log. II, 41f., wie er den Umstehenden eine Erscheinung der Athena habe zeigen wollen, die diesen indes unsichtbar geblieben sei und zu Zweifeln und Spott Anlaß gegeben habe. Nur zu Aristides habe Athena dann Worte des Trostes und der Ermahnung (mit passendem Verweis auf die Odyssee) gesprochen. Verwandt ist das Motiv, eine Vision (der als solcher das Moment anfänglicher Verborgenheit bzw. Verkennung mangelt) sei nur einzelnen, eben den spezifischen Offenbarungsempfängern wahrnehmbar, auch wenn andere Menschen etwa dabeistehen. So wird die Göttin Thetis nur von dem gesehen und gehört, dem sie sich zuwendet: Apollon. Rhod., Argon. IV, 854f. Ganz ähnlich im philosophischen Rahmen: Max. Tyr., or. IX, 7d-f (eine Stelle, die Conzelmann, *Apg.* 65 mit Recht als Parallele zu Acta 9, 7 heranzieht, aber das Motiv ist viel verbreiteter). Jüdisch: 1. Sam. 28, 13f.; Dan. 10, 7; Sap. Sal. 17, 3. 20f. im Kontrast zu 18, 1 (zur Interpretation s. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* 99f.); 3. Makk. 6, 18; Test. Hiob 52, 9f.; slav. Hen. (Kurzfassung) 55, 1; Targ. Jer. I und II sowie Neofiti zu Gen. 22, 10 (Isaaks Vision während der Aqedah ist für Abraham nicht sichtbar); Schem. R. 2, 5; Waj. R. 26, 7 (beide Stellen auch Bill. II, 690). Die Vision des Jadon beim gemeinsamen Mahl, die Josephus, ant. VIII, 240 seiner Vorlage 1. Kön. 13, 19 zufügt, wird auch als nur diesem sichtbar zu denken sein. Christl.: Acta 9, 7; 22, 9; 26, 13 (weniger deutlich, man beachte die Unterschiede der drei Fassungen); Acta Thomae 27 (fast passim auch in den Acta Phil.); die Vision des Elchasai ist nur diesem sichtbar (Epiphanius, pan. 30, 17, 6); spätere Belege bei Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, 1976, 554f. Philon, de praem. et poen. 165 sagt vom Messias, er könne nicht von allen gesehen werden, eine rätselhafte und m.W. noch nicht ausreichend erklärte Stelle. Genauer differenzierend können wir noch trennen zwischen der nur für einzelne *sichtbaren* und der nur einem einzelnen *als Gottheit durchschaubaren* Epiphanie. Beide Motive sind angesichts der in der ganzen Antike festgehaltenen *Objektivität*, d.h. Transpersonalität von Erscheinungen und Visionen eher selten.

Manche „idealen“ Völker gelten als den Göttern besonders nahe und darum auch mit ihrer Schau ausgezeichnet (Äthiopier, Hyperboreer, Meropiden etc.);

der Jude Philon kann Ähnliches einmal sogar von den medischen Magiern sagen (qu. omn. prob. liber sit 74). Das psychopathische Gegenstück – den Wahn, der mehr zu sehen glaubt, als dem Gesunden offenbar ist – kennt natürlich auch die Antike; dabei ergeben sich mancherlei Grenzfälle (Ovid, fasti IV, 236).

In der Aristie II. V, 127f. erhält Diomedes die Fähigkeit, Götter und Menschen auf Anhieb zu unterscheiden, indem ihm Athena die *ἄχλὺς* entfernt (ein rätselhaftes Wort, das die Lexica mit „Dunkelheit“ wiederzugeben pflegen; wegen des etymolog. identischen altpreußischen *aglo* n. „Regen“ wohl ursprünglich „Nebel“ o.ä.; Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wb.* 8). Man ist an Lk. 24, 31 erinnert (s. unter II. 4. 1).

- e. Ein in noch höherem Maße „privater“ Charakter kommt der verborgenen Epiphanie zu, wenn sie im Traum geschieht. Trotz der beispiellosen Bedeutung revelatorischer Träume in allen Epochen der Spätantike ist diese Ausformung des Motivs außerordentlich selten. Gewöhnlich identifiziert sich ein im Traum erscheinendes Numen von vornherein oder wird an typischen Attributen erkannt (vgl. Pax, Ep. 16). Beispiele für eine im vollen Sinne verborgene Erscheinung im Traum stehen etwa II. II, 20f.; Od. VI, 20ff.; Ovid, met. XI, 633–79. Pausanias VIII, 28, 4f. erzählt den Fall einer erst im Traum enthüllten Epiphanie der Athene – der Traum also hier als der die verborgenen Tiefen der Wirklichkeit erschließende Bewußtseinszustand, wie oft in der Antike. Artemidor, oneir. III, 14 hält es für von guter Vorbedeutung, im Traum Gastgeber eines unbekannten Numens zu sein. II, 34–40 gibt der Meister der Traumdeutung eine Liste der Vorbedeutungen einzelner Götter, die je an ihren – z.T. geschilderten – Attributen erkennbar sind; Übles sagt ein Traum an, bei dem diese etwa in Unordnung geraten oder sonst nicht typisch seien (IV, 72). Heliodor, Aith. VIII, 11, 3 berichtet von einem Traum des Theagenes im Gefängnis, bei dem dieser nicht zu entscheiden weiß, ob ihm nun der weise Kalasiris oder ein Gott in dessen Gestalt erschienen sei. Eine trügerische Traumerscheinung der Athene steht bei Nonnos, Dion. XXVI, 1–37.

Elia sei einem römischen Kaiser im Traum erschienen und habe ihn vor der Verschwendungssucht gewarnt, fabelt R. Levi (um 300) Ber. R. 83. Der rabb. Erzähler wird kaum sagen wollen, der Kaiser habe den Propheten erkannt.

- f. Meist kann der Empfänger einer Vision *raten*, wer ihm da erschienen ist, auch wenn sich die Erscheinung nicht identifiziert hat. Hier fließen die Grenzen zwischen *verborgener* und *offener* Epiphanie naturgemäß besonders stark. Immerhin hat z.B. die Begegnung des jungen Curtius Rufus, der sich eines mittags in den (zu dieser Zeit im Süden menschenleeren) Säulenhallen der Stadt Adrumetum herumtrieb, mit einer Frau von

übermenschlicher Größe, die ihm seine künftige politische Karriere an-
sagt, viel von einer verborgenen Epiphanie (Tac., ann. XI, 21; Plin. d. J.,
ep. VII, 27, 2). Sie ist wohl als Provinzgenius seiner späteren Provinz
Africa zu denken (Koestermann, *C. Tacitus Annalen III Buch 11-13*,
1967, 68-70).

Anlässlich der Erscheinung eines Heros kann diskutiert werden, *wer* denn da
nun erschienen sei (Philostrat, Her. 21, 1 vgl. 51, 18). Manchmal ist die Identifika-
tion einfach: Od. X, 277ff. durchschaut Odysseus einen jungen Mann als Her-
mes; Il. XIII, 70-72 Aias (der Sohn des Oileos, nicht der Telamide) einen angebli-
chen Kalchas als Poseidon, ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ (72). Aen. XII, 632ff. versagt
die Gottheit geradezu schmähdlich in dem Versuch, unerkannt zu bleiben; Tum-
nus hat seine göttliche Schwester längst erkannt.

A. 3. Spezielle Gestaltungen der Verborgenheit

Die Verkleidung, die das Numen wählt, ist nicht zufällig. Sie steht sowohl in
einer meist erkennbaren Beziehungen zu seinem eigenen Charakter als
auch zu der speziellen Art seiner irdischen Manifestation.

- a. Demeter und verwandte Gottheiten nehmen die Form einer alten, un-
scheinbaren Frau an: Ps.- Homer. Hymn. II, 181-83 (hier trägt die Göttin
ein unauffälliges dunkles Gewand); Ps.-Apollodor, bibl. I, 5, 1; Ovid, met.
V, 446-61; fasti IV, 517f.; Pausanias I, 39, 1; II, 5, 8; 35, 4etc. Oft bietet sie
sich, wie im ps.-homer. Hymnus, als Amme und Erzieherin an (z.B. Pau-
san. II, 5, 8). All dies sind Eigenarten *agrarischer* Numina (vgl. Eliade III 1,
39 über ähnliche Erzählungen aus dem Baltikum).

Von Isis wird ähnlich erzählt: Plut., de Is. et Osir. 357a ff. (die Motivaffini-
täten zu den Wanderungen der Demeter ergeben sich aus Adaption an
diese: Griffiths, *Plutarch de Iside et Osiride*, 1970, 320f.; Merkelbach,
Roman und Mysterium, 1962, 173; etwas anders ders., *Isis regina - Zeus
Sarapis*, 1995, 37. 51 - das Umgekehrte hat P. Foucart, *Les mystères d'
Eleusis*, 1914, 47ff. behauptet, ohne überzeugen zu können; s. aber wie-
derum Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 1987, 20f.).

Eine Furie als freundliche alte Frau: Aen. VII, 415-19 (eine Gestalt, die sie nicht
lange durchzuhalten vermag...). Ähnlich Iuno: Ovid, met. III, 275-78; auch Pallas
Athene: ebd. VI, 26f.; Aphrodite: Il. III, 386ff. PGM XI a gibt einen Zauber, wie der
Adept eines Paredros in Gestalt einer Γραῦς teilhaftig werden könne; angeblich
soll der Zauber von Apollonius von Tyana benutzt worden sein.

Das Motiv eignete sich nicht nur zur Darstellung *überraschender Be-
gegnungen*, sondern auch *paradoxe Ambivalenzen* - das Harmlose

wird zum Träger des *Gefährlichen*: als alte Frau erschlägt Demeter den Feldherr Pyrrhus (Pausan. I, 13, 8, zufolge Nilsson, GGR II, 226 Anm. 2 aus einem Gedicht des Exegeten Lykeas).

Selbstverständlich kannten auch Christen diese allgemein verbreiteten Erzählungen (Demeters Wanderungen: Min. Felix, Oct. 22, 2; Cl. Alex., protr. II, 16f. u.ö.; exemplarisch für die spätantiken und byzantinischen Mythographen: Mythographus Vaticanus I, 8. 10 u.ö.). Sie haben sich zäh im griechischen Volksglauben gehalten (Nilsson, GGR II, 352; einen faszinierenden Nachhall aus unseren Tagen berichtet Eliade II, 352 nach der athenischen Tagespresse).

Eine männliche Gottheit als Greis ist viel seltener: von Apoll Aen. IX, 646f.; Poseidon als alternder Krieger Il. XIV, 135-51. Apoll „anum simulat“ (!): Ovid, met. XI, 310. Zwei δαίμονες in der Leiblichkeit alter Männer sind es, die Sosipatra erziehen (Eunap., v. Soph. 467 Boissonade = VI, 6, 5 Giangnade).

In der ganzen römischen Welt bekannt ist die Geschichte, wie die Sibylle als unscheinbare alte Frau dem Tarquinius ihre Bücher zu abenteuerlichem Preise zum Verkauf anbietet, und wie dieser erst beim dritten Mal die Bedeutung der Situation erkennt (Dion. Halik. IV, 62; Plin., n.h. XIII, 88; Solin. II, 17; Serv. zu Aen. VI, 72; Mythogr. Vatican. II, 88; Lydus, de mens. IV, 47etc.; zufolge Radke, *Vergils Cumaeum carmen*, Gymnasium LXVI, 1959, 217-46, hier 220 Anm. 16 kann die Episode erst im 2. Jhd. v. Chr. entstanden sein).

Es geht bei diesen Ausformungen des Motivs weniger um die *Niedrigkeit* im christologischen Sinn der göttlichen ταπεινώσεις (ein sowohl dem Juden als auch dem Griechen im Kontext der Epiphanie ganz fremder Gedanke), sondern um die *radikale Verborgenheit*, die die notwendige Kehrseite *einer radikalen Offenheit der Immanenz für die Transzendenz* ist.

Das Numen, das nicht in Fürst oder Priester, sondern als altes Weiblein und Bettler (s.u.) in die Welt tritt, durchbricht die gemeinantiken Grenzen zwischen Profanität und Sakralität, d.h. es *weitete den Raum der theophanen Begegnung aus*. Gerade die in hohem Maße orts- und kultgebundenen¹³³ Gottheiten der Antike bedurften offenbar der komplementären Ergänzung durch die Ubiquität der möglichen Epiphanie, um nicht *herabzusinken*, d.h. als Individuationen des Heiligen unbrauchbar zu werden.

Einfluß solcher Erzählungen wird vielleicht auf die Schilderung der verborgenen Epiphanie der Stadt Zion in 4. Esra 9, 38-10, 28 zu erwägen sein („mulier... vestimenta eius discisa, et cinis super caput eius“). Die Trauerkleidung ergibt sich aus der Sache, aber auch das Revelationsschema (Begegnung mit dem

¹³³ Selbst Jahwe ist vor 70 noch in viel höherem Maße an den Tempel gebunden, als wir das gemeinhin gerne hätten, wie die Auszugslegenden beweisen.

„verborgenen“ Numen - Dialog - „Krisis“ des Dialogs - plötzliche Verwandlung etc.) ist nahezu identisch mit dem allgemeinen der verborgenen Epiphanie.

- b. Eine Sonderform, die zu mystisch-allegorischen Tiefsinnigkeiten einlud, war die *verschleierte Erscheinung der Gottheit*. Ohne daß dies im einzelnen nachweisbar wäre, hat es doch die meiste Plausibilität für sich, darin einen *Schutz* der Menschen vor dem blendenden, gleißenden Licht der überirdischen Erscheinung zu sehen.

Das berühmteste Beispiel ist natürlich die verschleierte Isis von Sais (Plut., de Is. et Osir. 354c; die Inschrift ausführlicher in der oft übersehenen Parallelfassung Proklos, in Tim. I, 98 Diehl; dazu s. den Kommentar von Griffiths, op. cit. 283-85). Das unmögliche Aufheben des Schleiers ist vielleicht von Hause aus sexuell gemeint (so Griffiths unter Berufung auf PGM LVII, 16f.), wird aber schon für Plutarch zum Träger einer mystischen Verborgenheit der Göttin. Zu flach m. E. Merkelbach/Totti, *Abrasax II*, 1991, 96: „Der heilige Mantel der Isis verhüllt die Zukunft“. Auch Aphrodite kann verschleiert erscheinen (Nilsson, GGR I, 524), wie die große orientalische Liebesgöttin ganz generell (Winter, *Frau und Göttin*, 1983, 272-83). Eine verschleierte Dea Syria ist Cumont, *Or. Rel.* Tafel IV 1 abgebildet. *Das Standbild perpetuiert das Ereignis der verborgenen Epiphanie*. In Rom gab es ein verschleiertes Kultbild der Fortuna auf dem Forum boarium (Eisenhut, Art. *Fortuna*, KP II, 597-600, hier 599). Gerade alttümliche Scheu vor der Gottheit konnte zum Vehikel einer mystischen Theologie werden (Porphyr., de antro nymphae 6: der Himmel als Schleier der Gottheit).

Die Gottheit verschleiert sich, ehe sie empört über den Sittenverfall Haus und Stadt verläßt: Athen., deipn. X, 420f.

- c. Eine Steigerung von eminenter Bedeutung und erstaunlicher Häufigkeit in der gesamten antiken Literatur ist es, wenn das Numen als *Bettler* oder *mittelloser Fremder* in Erscheinung tritt. Berühmt ist die zentrale Stellung dieses Motivs in der Odyssee: XVII, 485-87; vgl. die ethische Konsequenz VI, 207f.; IX, 269-71 und XIV, 57f.; Zeus selbst sind alle Fremden und Bettler zu eigen. Auch Odysseus wird also ganz passend von Athene in die Gewandung eines Bettlers gesteckt (Od. XIII, 397ff. 429ff.; vgl. Dio Chrysos., or. 52, 13; 59, 3); seine schließliche Selbstenthüllung hat manches von der Epiphanie einer strafenden Rachegottheit. Hier dürften wir eine der religionsgeschichtlichen Wurzeln der Verehrung des Zeus *Ξένιος* (vgl. Schwabl, Art. *Zeus I*, PW X A, 341) sehen: Zeus ist der große Schutzgott der heimatlos Umherwandernden (z.B. Platon, leg. 729e-730a), weil er in ihrer unscheinbaren Hülle selbst prüfend durch die Welt zu ziehen pflegt (so auch vorsichtig Schwabl, Art. *Zeus II*, PW Suppl. XV, 1028f.; vgl. noch Nilsson, GGR I, 419-21; Cook,

Zeus III, 1096f. Anm. 4). Daher wird in Zeus' Namen Gastfreundschaft erbeten (Apoll. Rhod., Arg. II, 1131-33), dem ja nichts verborgen bleibt (II, 1179f.).

Andere Gottheiten heißen nur selten und spät *Ξένιος* (aufgelistet bei Weinreich, Art. *Xenios*, ALGM VI, 522-25; Art. *Xenia*, op. cit. 521; eine antike Liste der *Xenioi Theoi* steht Pollux I, 24). Isis als wandernde Bettlerin ist schon altägyptisch (so auf der Metternichstele XIV [TUAT II 3, 366. 371] vgl. VI [377]; s. weiter Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 174 und Brunner-Traut, *Altägypt. Märchen*, 1986, Nr. 14 und 15).¹³⁴ Hera als Bettlerin (*ἑγύρτια*): P. Oxyrh. 2164 = Aischyl. Frg. 355 Mette, Vers 16f. Vor Lykaon tritt Zeus als Tagelöhner auf (Pausan. VIII, 3, 1; anders Ovid, met. I, 163ff.); diese Fassung kennen auch Nikolaus von Damaskus und Clemens Alexandrinus (s. u.).

Die Relevanz dieses ganzen Motivs ergibt sich aus der weitgehenden Rechtsunsicherheit, in der der Fremde in der ganzen Alten Welt lebt (Griechenland: Weiss, Art. *Fremdenrecht*, PW Suppl. IV, 511-16; in Israel auch mehr in der Utopie verändert als in der sozialen Wirklichkeit, s. Stählin, Art. *ξένος*, ThW V, 1-36, bes. 8. 14. 18f. und neuerdings Christoph Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda*, FRLANT 153, 1992).

Der Kyniker ahmt nicht nur in seiner völligen Anspruchslosigkeit die Götter nach; er kann sich gerade als Bettler auf das Vorbild der Götter berufen (Diogenes, Brief an Hiketes, bei Malherbe, *The Cynic Epistles*, 1986 = 1977, 98). Bei wem der Bettelphilosoph Demonax uneingeladen zum Essen erscheint, fühlt sich einer *ἐπιφάνεια θεοῦ* gewürdigt, Lukian, Demonax 63; ähnlich satirisch verfremdet Athen., deipn. VI, 239, 6c. Eine altertümlich-folkloristische Anwendung der sich als Bettler gebärenden Götter scheint das in Griechenland verbreitete Heische-Wesen darzustellen - die Umziehenden sind gleichsam die Repräsentanten der Götter (dazu s. Schönberger, *Griechische Heischelieder*, 1980, 8). Auch in deutschen Bettelumzügen können Kinder als Gespenster verkleidet auftreten, deren Repräsentanten sie in abgesunkener Form sind (Sartori, Art. *Bettelumzüge*, HDA I, 1190f.; vgl. Meuli, *Bettelumzüge in Totenkultus, Opferitual und Volksbrauch*, in: ders., *Gesammelte Schriften I*, 1975, 33ff.). Athen., deipn. V, 185c kennt als Indiz besonderer Gastfreundschaft, den fremden Gast *nicht nach seinem Namen zu fragen*: Indiz einer altertümlichen Tabuierung des Fremden als eines möglichen überirdischen Wesens?

Eine wohl im Kern geschichtliche, superstitiös-tragische Manifestation dieses Glaubens wird die Austreibung des Pestdämons aus Ephesus

¹³⁴ Aus entfernteren Literaturen mag ein Hinweis genügen: In dem Epos *Inan-nas Gang in die Unterwelt* (ANET 52-57) tritt die Götterbotin Ninschubuna als Bettlerin auf; der Zusammenhang läßt darin eine Trauergeste, d.h. eine Selbsterniedrigung bzw. Angleichung der Lebenden an die Toten erkennen (was der älteste Sinn vieler Traueritten weltweit zu sein scheint).

durch Apollonius von Tyana gewesen sein, die in neutestamentliche Zeit fällt (Philostrat, v. Apoll. Ty. IV, 10). Ein alter Bettler, den der Weise als verkleideten Dämon „entlarvt“, wird zu Tode gesteinigt. Was hier historisch geschehen ist, läßt sich angesichts der Erregbarkeit der antiken *plebs* leider allzu leicht ausmalen. Die Legende hat dann eine Verwandlung des Erschlagenen in einen großen molossischen Hund hinzugedichtet. Ein Standbild des Apollon Ἀποτρόπαιος habe die (in jedem Fall gegebene) Blutschuld beseitigt. Vgl. zu dem Vorkommen auch VIII, 7 und ep. Apollon. Ty. 52.¹³⁵ Nach IV, 4 habe Apollonius auch früher schon die Pest angesagt, woher sich das populäre Zutrauen zu seiner „Entlarvung“ erklären wird. Nahe verwandt ist die „bekannteste Tat des Apollonius“ (IV, 25), seine Entzauberung der Lamia in Korinth. Man beachte, daß wir uns hier präzise im Korinth der paulinischen Korintherkorrespondenz bewegen, auch wenn die Legende auf ihrem Weg bis zu Philostrat gewachsen sein wird. Solche übernatürliche Schau hinter die Maske der Dinge ist eine Gabe der σοφία (VI, 11 vgl. VII, 32).

Ein Gespenst als Bettler verkleidet kennt auch Athen., deipn. III, 125d (zum Verständnis vgl. Nilsson, GGR I, 184).¹³⁶

Im Judentum tritt *Satan* oft als Bettler auf (s. unter B. 12.).

In der ntl. Literatur wird man entfernt an Mt. 25, 31-46 denken dürfen, Jesu Gleichnis vom Weltgericht, das Jesus sich mit den Hungrigen, Durstigen, Kranken, Gefangenen identifizieren läßt. Weiteres zur ethischen Anwendung der Vorstellung von der verborgenen Präsenz u. zu Hebr. 13, 2.

¹³⁵ Irgendwie muß das Vorkommen mit den Vorstellungen vom φαλακρός, der gr. Spielart des Sündenbocks (vgl. Nilsson, GGR I, 107-110; Frazer, *The Golden Bough* ³VI. *The Scapegoat*, 229-71; Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 139-42; dazu Speyer, *Religionen des griechisch-römischen Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne*, in: *Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse*, hrg. U. Mann, 1973, 124-43) zusammenhängen, deren Bedeutung für die älteste hellenistische Rezeption der Sühnopfer-Christologie jüngst Hengel herausgestrichen hat (*The Atonement*, 1981, 19-28).

¹³⁶ Diese Stelle erinnert an die alte Vermutung, die bei vielen Völkern verbreitete Speisung von Bettlern bei Totenfeiern erkläre sich aus der Sorge, der Tote selbst könne in solcher Gestalt wiederkehren (vgl. Schrader-Nehring, *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde* ², 34f.). In Rom ist das lectisternium, die Götterbewirtung, auch in den Totenkult eingedrungen (CIL V, 5272, kaiserzeitlich, aus Conum; s. auch Wissowa, Art. *Lectisternium*, PW XII 1, 1111). Vgl. allgemein Leander Petzoldt, *Der Tote als Gast*, 1968 (auch Diss. Mainz 1964). Weitläufig hierher gehört auch Kleists *Das Bettelweib von Locarno* (Erstveröffentlichung in den „Berliner Abendblättern“ vom 11. 10. 1810).

- d. Manifestationen *als Tier* sind in den antiken Verwandlungssagen, auch denen erotischer Ausrichtung, häufig. Doch gibt es nur selten auf der Ebene des Erzählten *sichtbare* Rückverwandlungen, die als Offenbarungsgeschehen qualifiziert werden könnten.

Die zahlreichen Tierscheinungen der homerischen Götter werden gewöhnlich nur für den Hörer als solche erkennbar und münden nicht in eine offene Epiphanie; sie werden archaisches Erbe sein (vgl. Nilsson, GGR I, 349; Burkert, *Gr. Religion* 113f.; Franz Dirlmeier, *Die Vogelgestalt homerischer Götter*, SHAW, PH 1967, 2; sehr viel zur Sache auch im Art. *Tierdämonen* von S. Eitrem, PW VI A 1, 862-921). Die *symbolische Präsenz* von Göttern in Tieren, etwa im hellenistischen Ägypten (in der Antike sowohl vielbestaunt als auch -belacht; Hopfner, *Der Tierkult der alten Ägypter*, 1913; Kessler, Art. *Tierkult*, LÄ VI, 571-88) und ähnliches gehört nicht in unseren Kontext, da sie statische und nicht ereignishaft Epiphanien sind. Immerhin wurden die schlangengestaltigen Erscheinungen des Asklepios und verwandter Götter noch in röm. Zeit außerordentlich ernst genommen (Liv., Periocha XI; Val. Max., *facti et dicta memorabilia* I, 8, 2; Ovid, *met.* XV, 622-744; Arnob., *adv. nat.* VII, 44-48; Lukian, *Alex. Abon.* 13-18).

- e. Der *Fremde* kann zur Offenbarergestalt schlechthin werden, dessen göttlich-überirdische Identität nie gelüftet werden muß. So schon bei Platon, der die späteren Entwicklungen oft vorwegnimmt bzw. ansatzweise erkennen läßt: im Sophistes wird der eleatische Ξένος gleich in den ersten Sätzen dahingehend mystifiziert, daß in ihm ja auch ein Gott präsent sein könne - mitnichten, antwortet Theodoros, Sokrates' zweiter Gesprächspartner, aber göttlich sei ja auf der anderen Seite jeder ernsthaft der Philosophie Ergebene zu nennen (216 a-c). Auch im Politikos werden einem namentlich nicht identifizierten Fremden wesentliche Aspekte des philosophischen Diskurses verdankt; er zeigt das Wesen des wahren Staatsmannes auf, wie im Sophistes das des Weisen. In den Nomoi vertritt ein „athenischer Fremder“ die Funktion, die in den anderen Dialogen Sokrates innehat. Aus dem klugen Frager wird hier, wie auch sonst bei Platon, immer mehr der Offenbarer. An wen Platon dachte, war schon in der Antike umstritten, worüber z.B. Diog. Laert. III, 52 referiert (Diog. Laert. selbst hielt sie wohl ganz richtig für *πλάσματα ἀνώνυμα*, Platzhalter platonischer Philosophie). In Anlehnung an solche Stellen läßt dann Plutarch, de facie in orbae lunae 942b einen pythagoreisierenden Fremden zu Worte kommen (vielleicht auch schon im verlorenen Eingangsteil des Dialogs), der dem Sulla den revelatorischen Mythos zu Gehör bringt, in dem der Dialog nach platonischer Manier gipfelt. Im Pinax des Kebes legt ein Namenloser den staunenden Sakral-

touristen in einem Kronostempel das allegorische Gemälde aus, dessen Interpretation dann den Inhalt der Schrift ausmacht (zum Verständnis s. die Anmerkungen in der Ausgabe Fitzgerald/White, 1983, 133-36, die den Fremden mit Recht als platonisierenden Zug in einem eher popular-philosophisch-kynischen Schriftchen erkennen). All dies sind *Stufen, Ansätze* auf dem Weg zum „Fremden als Offenbarer“.

Gleichfalls eine deutliche Platon-Reminiszenz wird man in dem fremden Greis sehen dürfen, dem der mit den philosophischen Lehrgebäuden unzufriedene Justin seinen ersten Hinweis auf das Christentum verdanken will, wie er Dial. c. Tryphone 3-8 ausführlich erzählt. Der Begegnung am Strand eignen alle Eigenschaften einer platonisierenden Offenbarungsszene - der Fremde beginnt mit behutsamen Fragen, die sich schließlich für Justin zur Normenkrise ausweiten, um ihn letztendlich auf die Alternative zu und Vollendung aller Philosophie zu stoßen - eben das Christentum. Nach dem Gespräch habe Justin den namenlosen Greis nie mehr gesehen (8); er kann so wenig dingfest gemacht werden wie sonst ein Himmelsbote. Nun will Justin offenbar nicht einfach sagen, hier sei ihm eigentlich ein Engel begegnet - die Szene oszilliert noch durchaus zwischen christlich-jüdischer Mythologie und philosophischer Tradition.

Ausführlich zu diesem Text: J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine*, Philosophia Patrum 1, Leiden 1971, 53f. 117f., der den Greis als Symbol der Weisheit sieht (118).

Noch einen Schritt weiter geht dann die Gnosis, der der „Fremde“ als soteriologisches Korrelat zum Weltgefühl der Heimatlosigkeit zum Offenbarer schlechthin wird; das können wir an dieser Stelle nicht verfolgen.

Exemplarisch aus der Lit.: Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 122-26 vgl. 96-98; Stählin, Art. ξένος κτλ. D, ThW V, 25-36; Marcions Gott bzw. Christus als der „Fremde“: Harnack, *Marcion*, 1985 = ²1924, 118-20. *288f. Oft im Mandäismus (Ginza R.T. S. 197, 15f. Lidz.; Mand. Liturgien 23, 1; 36, 7; 138, 2 Lidz. etc.), den Oden Salomos (17, 6 vgl. 28, 17) und den Schriften aus Nag Hammadi (NHC V 4, 51, 7 - kontrastiere 50, 22 -; VIII 2, 139, 21f.; XIII 1, 44, 7). Den Sethianern galt ihr Erlöser als ἀλλογενής (Epiphanius, pan. 40, 1-8). Vgl. schon Acta 17, 18 Stellen wie Joh. 1, 9-11 scheinen bereits gegen eine solche Theologie (ohne eine ausgebildete Gnosis vorauszusetzen) zu polemisieren.

Im Bereich großkirchlicher Legendenbildung wird man namentlich an die Apostel in den apokryphen Apostelakten denken dürfen, die als

„fremde Offenbarer“ auftreten, etwa Paulus (Acta Pauli et Theclae, passim) und Thomas (Thomasakten 4 S. 106 Bonnet; 136 S. 242 B.; syr. Thomasakten ed. Wright Üb. S. 209) etc.

Eine letzte Verdünnung dieses Topos liegt da vor, wo ein plötzlich auftauchender Fremder sprichwörtlich „vom Himmel gefallen“ heißt (Min. Fel., Oct. 23, 12; Lakt., inst I, 11, 55).

- f. Sachlich verwandt ist es, wenn der *Fürst* oder *König* in *Verkleidung* durch sein Herrschaftsgebiet streift, sei es, um selbst die Lebensverhältnisse der kleinen Leute in Augenschein zu nehmen, sei es aus weniger sittlichen Gründen. Dergleichen wird namentlich in bescheideneren Fürstentümern öfters vorgekommen sein, ist also nicht immer „Sage“ o.ä. Andererseits bot das Motiv der Fabulierfreudigkeit volkstümlichen Erzählens schon in der Antike reiche Nahrung und wurde in sagenhafter Ausprägung auf viele Könige der Vergangenheit übertragen, meist um einen Kontrast bzw. die Vergänglichkeit der Macht zu veranschaulichen. Weltliteratur ist der Topos nicht zuletzt in der Schilderung Harun al-Raschids in den *Alf Laila-wa-Laila* geworden (etwa in der 10. Nacht [I, 111 üb. Littmann]).

Antonius und Kleopatra ziehen in Dienerkleidung zu ihrem Amusement durch jene Straßen Alexandriens, die man heute das Rotlichtviertel nennen würde (Plut., Anton. 29, 1f.). Ähnliches wird von Nero berichtet (Tac., ann. XIII, 25, 1). Antonius IV. Seleukos als unbekannter Wanderer: Diodor. Sicul. XXIX, 32; vgl. Polyb. XXVI, 1, 10; Athen., deipn. V, 193de. Pelopidas: Plut., Pelop. 9, 1. Alexander der Gr. habe verkleidet das Lager seiner Gegner besucht, fabelt der Alexanderroman (Diskussion der Belege bei Merkelbach, *Die Quellen des gr. Alexanderromans*, ²1977, 89f.; zum Motiv „Flucht in Verkleidung“ s. Ritter, *Diadem und Königsherrschaft*, 172f.). Die Enthüllung kann Züge einer Epiphanie annehmen: so bei Coriolan unter den Volskern, im Hause des Tullus (Plut., Coriolan. 21, 1-3). Eine enge Parallele zu den Bewirtungszenen unter niedrigen Verhältnissen (Philemon und Baukis etc.) bietet Plut., reg. et imperator. apophthegmata 184de: Antiochos VII. habe auf einer Partherkampagne einst nach langer Jagd, getrennt von seiner Gefolgschaft, in einer Hütte armer Leute Unterschlupf gefunden; dort habe er die ersten offenen Worte über seinen Regierungsstil vernommen, für die er sich - als seine Identität am nächsten Morgen offenbar wird - durchaus dankbar zeigt. Hannibal erkundet als einfacher Soldat gekleidet die Stimmung in seiner Armee (Dio Cass. XIV, 6b = Zonaras VIII, 24). Die Ambivalenz solcher Erzählungen wird an dem Bericht des Josephus, ant. XV, 366f. über Herodes d. Gr. sichtbar: soll hier von Hause aus Herodes gelobt (der Herrscher, der den Kontakt zu seinem Volk nicht verlieren will) oder getadelt werden (Herodes als Spitze seines eigenen Überwachungs- und Bespitzelungsapparates)? Vgl. allerdings zur Historizität kritisch Otto, Art. *Herodes*, PW Suppl. II, 95. An

Tausendundeine Nacht erinnert die jüdische Sage, ein Engel habe einst Salomos Gestalt angenommen, damit dieser unerkannt unter den Menschen umherwandern könne. Zum Bettler herabgesunken, wird der König an den Toren seines eigenen Palastes abgewiesen. Tanchuma אֲחֻרַי 1/PesK 26, 2; dazu Ginzberg, LJ IV, 169-72; VI, 299-302. Der weise Diogenes erscheint unter den Menschen wie ein als Bettler verkleideter König, sagt Dio Chrysost., or. 9, 9. Und selbst Augustus kann auf einen Traum hin tatsächlich einmal Bettelgewand anziehen (Dio Cass. LIV, 35, 3).

g. Im Spannungsfeld zwischen antiker Epiphaniefrömmigkeit und rationaler bzw. rationalistischer Welterfassung versteht es sich von selbst, daß wir zahlreiche Berichte über *vorgetäuschte bzw. fälschlich angenommene verborgene Erscheinungen* von Göttern besitzen. Vgl. zum Ganzen Pax, *Ep.* 58f.

- Im Roman werden die Heldinnen gerne wegen ihrer Anmut und Schönheit für Göttinnen gehalten: Apuleius, met. IV, 28; Apoll. Tyr. 62, 3; Xenophon, Ephes. I, 2, 7; Chariton I, 1, 2. 16; II, 3, 6-10etc. Rohde hat seinen Finger auf den altertümlich ortsgebundenen Charakter einiger dieser Erscheinungen gelegt, der zeigt, daß dem Romanmotiv doch zumindest partiell alter Glaube zugrunde liegt (*Gr. Roman*, 525 Anm. 5). Odysseus hält Nausikaa zuerst für eine Göttin (Od. VI, 149ff.). Zur Schmeichelei verkommen Nonnos, Dion. XLII, 158ff.; vgl. VII, 243. 248f. und schon II, III, 158; metaphorisch: Qu. Smyrn., Posthomerica I, 56f. 190, XIV, 61f., aber auch II, 18-20 (vgl. I, 662). S. weiter Plautus, Mostellaria 162 und zum Motiv „die Frau als Venus“ noch C. Koch, Art. *Venus*, PW VIII A 1, 877.
- Im Epos werden Helden für Götter gehalten: Hektor (Il. VI, 108f.); Sarpedon (unter den Lykiern, Il. XII, 312 vgl. XIII, 218; Odysseus (Od. VI, 243; nur noch poetischer Vergleich); Qu. Smyrn., Posthomerica I, 363-66. 463 etc.
- Eur., Iph. Taur. 267ff. werden zwei junge Griechen am Ufer von einfältigen Skythen für Meereshgötter angesehen.
- Pausan. III, 19, 10 berichtet die Sage von den als Erinyen verkleideten Dienerinnen, die Helena gefangen genommen hätten.
- Plutarch, Arat. 32 und Polyän., Stratagem. VIII, 59 erzählen von einer Frau, die um ihres Helmes willen fälschlich für eine Erscheinung der Artemis angesehen wird.
- Im Bereich antiker Kriegsgeschichten gibt es einige Belege dafür, daß einem Heer die menschliche Erscheinung einer Gottheit vorgetäuscht wurde: zwei Messenier sollen sich auf einem spartanischen Fest zu Ehren der Dioskuren für diese ausgegeben und viele Festteilnehmer getötet haben (Polyän., Stratagem. II, 31, 4; etwas anders in der Parallele Pausan. IV, 27, 2f.); vgl. allgemein Polyän., Stratagem. I, 41, 1; VI, 1, 3. Peisistratos hatte eine großgewachsene Frau als vorgebliche Verkörperung der Athene nach

Athen bringen lassen, um sie in seine politischen Ziele einzuspannen (Hdt. I, 60 und Arist., Athen. polit. XIV, 4; zur Historizität s. Schmidt, Art. *Phye*, PW XX 1, 968-70).

Weiteres zur Sache bei Pfister, *Ep.* 294. Die Psychogenese solcher Ereignisse wird besonders hübsch durch Plut., Agesil. 34, 6-8 erhellt (ein junger Kämpfer, der für einen Gott gehalten wurde). Die Grenze zu spielerischen Verkörperungen ist naturgemäß fließend; vgl. etwa Ael., v. h. I, 30 über Ptolemaios I. und Galestes als Dioskuren. Im moesischen Krieg wußte ein Centurio Cornidius die Gegner durch Feuerflammen auf seinem Helm tief zu beeindrucken (Florus II, 26 nach einer verlorenen Liviuspassage). Vgl. noch die Blitze auf dem Helm des Salvidienus Rufus (Dio Cass. XLVIII, 33, 2), die dieser auch auf Münzen prägen ließ (Mommsen, *Geschichte des römischen Münzwesens*, 1860, 659).

- Im weiteren Sinn gehören hierher Episoden, in denen die Leichtgläubigkeit der Menschen gegenüber Epiphanien verspottet werden soll (Acta 14, 8-18; 28, 6); so wohl auch in der obengenannten Euripidesstelle aus Iph. Taur. (nach Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen I*, 22f. Anm. 3). Der Tenor ist dann ein ähnlicher wie in der Schilderung vorgetäuschter Apotheosen (Diogen. Laert. V, 89f. über Herakleides Pontikos; VIII, 69-72 über Empedokles) etc.
- Der Kult kennt mimetisch dargestellten Epiphanien (dazu s. Frank K. Kiechle, *Götterdarstellungen durch Menschen in den altmediterranen Religionen*, Historia XIX, 1970, 259-71), in deren Umfeld auch der röm. Triumphus zu sehen ist (Vretska, Art. *Triumphus*, KP V, 973-75); doch mangelt diesen völlig das Element anfänglicher Verborgtheit. Über *halbspielerische* Göttermaskeraden am Hof s. Sueton, Aug. 70, 1f.; Plut., Anton. 24, 3f.; 26, 2-5; D. Mannsperger, *Apollon gegen Dionysos. Numismatische Beiträge zu Octavians Rolle als Vindex Libertatis*, Gymnasium LXXX, 1973, 381-404.
- Über vorgetäuschte amuröse Verbindungen zw. Göttern und Menschen s. oben unter I. 1. 3.
- Über als Götter verkleidete Menschen mit psychopathischem Einschlag, die von ihren Zeitgenossen als wahnhaft durchschaut wurden, s. grundlegend Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus. Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit*. Hauptquelle über den sich als Zeus gebärdenden Arzt Menekrates ist Athen., deipn. VII, 289a-f, wozu Weinreich zahlreiche Parallelen gesammelt hat.
- Dem Arsenal des antiken Antijudaismus entstammt die Erzählung, die Jos., c. Ap. II, 112-14 über Apion aus Mnaseas referiert: ein Idumäer als Apoll verkleidet überrumpelt die Juden.

A. 4. Die durchbrochene Verborgenheit.

Das verborgen präsente Numen kann seine Verborgenheit bzw. seine angenommene Identität nur für eine begrenzte Zeit oder auch überhaupt nicht wahren. Die wahre Identität schimmert gleichsam durch die menschliche Hülle hindurch. Dieser Aspekt des Motivfeldes ist von so breiter Streuung und so grundsätzlicher Bedeutung, daß wir ihm einige Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Wir nennen zu den Einzelheiten nur einige exemplarische Belege, die leicht vermehrt werden könnten.

- a. Meist ist das Numen zwar nicht in seiner präzisen Identität, aber doch an bestimmten übermenschlichen Eigenschaften als *göttlich* erahnbar.
 - Schönheit und Glanz verraten den übermenschlichen Ursprung der körperlichen Gestalt: Aen. I, 327. 402-6; V, 641ff. etc. Vgl. Michael in der Legende von der Geburt des R. Jischmael im Midrasch von den 10 Märtyrern (dt. Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern*, 1985).
 - Achill erkennt Athene, als er ihr ins strahlende Auge blickt, Il. I, 198-200; ähnlich von Aeneas und Apoll Il. XVII, 333f. Fälschlich hält Adrastus Hypsipyle für Diana „nam te vultusque pudorque mortali de stirpe negant“ (Stat., Theb. IV, 746f.).
 - Ausdruck und Stimme verraten das Numen: Aen. I, 327-30; V, 649etc.
 - Erstaunlich oft wird die Gottheit am Gang erkannt (d.h. modern gesprochen an der majestätischen Haltung; man erinnere sich, wie ein geschulter Dienstbote vor noch nicht allzu langer Zeit die gesellschaftliche Stellung eines Besuchers nicht nur an der Kleidung und Sprache, sondern an der Haltung zu erkennen vermochte): Il. XIII, 71f.; Aen. V, 649; Ovid., met. III, 609-13 vgl. Kallimach., hymn. II, 3; Stat., Theb. X, 645f. Jüdisch: Ps.-Philon, de Sampson 8 vgl. 11 (mit dem Lichtmotiv verbunden; die Frau des Manoach erkennt den sie aufsuchenden Engel).
 - Göttern und Heroen eignet auch in der Verhüllung übermenschliche Größe: Mars bei der Schlacht von Thurii 282 v.Chr. (Val. Max. I, 8, 6; Ammian. Marcell. XXIV, 4, 24) oder jenes Numen, das dem Varus weiteres Vordringen in Germanien verbot (Dio Cass. LX, 1, 3). Ähnliches oft im Epos (Il. IV, 442f.; Aen. IV, 176f.); auch im Roman (Xenoph., Ephes. I, 12, 4) und in der philosophischen Vision (Plin. min., ep. VII, 27, 2; Boeth., de consol. philos. I, 1f.). Eine Gestalt von größerer als menschlicher Statur rettet Trajan beim Erdbeben in Antiochien 115 nach Chr.: Dio Cass. LXVIII, 65, 5. Im Judentum oft in der apokalyptischen Schau (slaw. Hen. 1, 4f.), ebenso im Christentum (Petr.-Ev. 40), was nicht hierher gehört, da das Accidens der anfängl. Verborgenheit fehlt. Oft in der Vollepiphanie, wozu Pease, *Cic. de div.* 165 viele Stellen gesammelt hat. Eine unbekannte „große Gestalt“ im Traum ist mehrfach belegt; s. Dodds, GI 109. Von den gefallenengeln: Test. Rub. 5,

7. Weiteres bei: Pfister, *Ep.* 314; Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, 208; Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, 1970, 37 Anm. 21 (zahlreiche Belege u.a. aus Märtyrerakten). Auch die falsche Athena von Hdt. I, 60 war eine Frau von überragender Körpergröße. In der Spätzeit wird der Zug gerne ins Groteske gesteigert: Nonnos, *Dion.* XLV, 134f.

- Im Traum ist das Numen kenntlich an den sich nicht schließenden Augenlidern, der unbewegten Haltung der Beine u.ä.: Heliodor, *Aeth.* III, 12-14. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 296 hat diese Stelle auf ägyptische Vorbilder zurückgeführt - die Gottheit erscheine gleichsam als ihre Statue. Doch ist der Topos der nicht blinzeln (und daran kenntlichen) Götter auch außerhalb Ägyptens mehrfach belegt (s. ausführlich Eilers, *Sinn und Herkunft der Planetennamen*, 1976, 60f. Anm. 149).
- Glanz und Licht in den verschiedensten Formen künden die Epiphanie sowohl an als begleiten sie auch. Dazu umfassend mit Lit. Böcher, Art. *Licht und Feuer*, *TRE* XXI, 84-90. Exemplarisch *Hom. Hym.* II, 189. 278f.; III, 444f.
- Eine sozusagen pneumatische Erregung erfaßt die Natur vor der zu erwartenden Vollepiphanie. So typisch im Umfeld des Dionysos (*Hom. Hymn.* VII; Eur., *Bakchen*; *Sil. Ital.*, *Pun.* VII, 187ff. etc.). Manifestationen können Lärm (Otto, *Dionysos*, ³1960, 85f.), andererseits Stille, das Verstummen der Natur vor dem Gott (op. cit. 86f.), sodann rankende Weintrauben u.ä. sein. Für uns kommt das Repertoire der Phänomene nur in Betracht, sofern sie der vollen Epiphanie vorangehen.
- Himmlischer Wohlgeruch dringt in die Menschenwelt: *Hom. Hym.* II, 277f.; IV, 231; VII, 36; Aisch., *Prom. vinctus* 115; Eur., *Hippol.* 1391; Moschos, *Eur.* II, 91; *Apoll. Rhod.*, *Arg.* IV, 430ff.; *Aen.* I, 403; Ovid, *fasti* V, 375; vgl. noch Pfister, *Ep.* 316; Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, 1916. Als Begleiterscheinung der Geburt des Dionysos: *Dionys.*, *Periegesis* 935ff. (GGM II, 162). Nach Olympiodor ist die unsichtbare Präsenz von Engeln (im neuplaton. Sinn) an ihrem Wohlgeruch zu erraten (vgl. Hopfner, *OZ* I § 160).
- Wunderbare Anzeichen in Natur und Menschenwelt: Krüge füllen sich von selbst (Ovid, *met.* VIII, 679f.; vgl. *Sil. Ital.*, *Pun.* VII, 189f.).
- Typische Attribute lassen zusammen mit anderen Indizien die Identität des bzw. der Numina errahnen, so das gemeinsame Auftreten der Dioskuren als Reiter etc. In *P. Oxyrh.* 1381 identifiziert der Erzähler das Numen aufgrund seiner Größe, seiner lichten Gewänder und des Buches in seiner Hand als Asklepios. Das Erzittern des Lorbeers, das Beben des Tempels, überirdische Musik gehen der Epiphanie Apolls voran (Kallim., *hymn.* II, 1ff.).
- Das okkulte Wissen des Zauberers läßt ihn eine auf Erden streifende Gottheit durchschauen und erlaubt ihm die magische Bemächtigung (PGM IV, 2479-82).

- Einem Versprechen des Mercur verdankt sich die Enthüllung der Götter im Hause des Hyrieus Ovid, fasti V, 513f.
- Die Heilung eines Kindes von der ihm angeborenen Häßlichkeit (ein typisch griechisches Problem!) erweist eine alte Frau in der Nähe des Helena-Tempels als verborgene Erscheinung der Helena, ohne daß dies explizit gesagt werden müßte (Hdt. VI, 61).
- Die einer Epiphanie vorangehenden Prodigien können den Beter trösten, ohne daß es zur eigentlichen Erscheinung kommen muß (Ovid., met. IX, 782-85).

Die Präsenz der Götter macht sich also nach gemeinantiker, interreligiöser Auffassung in mancherlei kleinen und großen Signalen bemerkbar, die strukturell schon den Begleiterscheinungen der Vollepiphanie - nur noch auf minderer Stufe, in geringerer Intensität bzw. gleichsam nebenbei - entsprechen. Wenn wir nach den augenfälligsten jüdischen Besonderheiten fragen, dürfen wir zuerst das Zurücktreten der hellenistischen Lust am schönen Körper konstatieren; des weiteren ein Übergewicht der auditiven Elemente gegenüber den optischen (vgl. Pax, Art. *Epiphanie*, RAC V, 833), in dem sich das Judentum in Fortsetzung der Programmatik von Dtn. 4, 12 als Religion der Verkündigung, der griechische Hellenismus stärker als solche der Schau erweist. Genauer es bei Pax, *Ep. passim* und im folgenden.

- b. Seltener ist es *Schuld*, bzw. Signal einer *verfehlten sittlichen Haltung*, oder auch geradezu *Verweigerung gegenüber der Gottheit*, die den Menschen diese nicht erkennen läßt. Ovid, met. I, 220ff. (Lycaon); Eur., Bakchen passim (Pentheus) etc. Harmloser II. XXII, 7-13: spöttisch fragt Apoll Achill, wieso er ihn immer noch nicht erkannt habe.
- c. Mit den Indizien der wahren Identität kann eine Irritation über das vor Augen Liegende einhergehen: „non Beroe vobis, non haec Rhoteia, matres, est Dorycli coniunx...“ (Aen. V, 646f.) rufen die verwirrten und erstaunten Männer angesichts der Göttin, die sich als Amme ausgegeben hatte. Es ist nicht von vornherein klar, wer sich in der menschlichen imago verbirgt. Zum Stilmittel wird der Topos im Herrscherkult: „Tu quoque mutata seu Iuppiter ipse figura, Caesar, ades seu quis superum sub imagine falsa mortalique lates (es enim deus)...“ (Calpurn. Sicul. IV, 142-44); vgl. schon Horaz, c. I, 2, 41ff. von Augustus etc.
- d. In diesem Zusammenhang verdient Beachtung, daß nahezu alle Erzählungen von verborgenen Erscheinungen in einen engen zeitlichen Rahmen gefaßt sind, d.h. die *Dauer der Verborgenheit* bewegt sich auf der fiktionalen Ebene nur im Bereich von Minuten oder Stunden. Raphael, der Tobias über Tage und Wochen begleitet, ist schon ein singulärer Extremfall. Demeters Wanderungen sind von Voll-Epiphanien unter-

brochen bzw. zerfallen ohnehin in zahlreiche ätiologische Einzelepisoden. „Wesentlich ist die Kürze der Erscheinungen“ sagt Pax ganz allgemein von Epiphanieerzählungen (Art. *Epiphanie*, RAC V, 832). Es hängt dies mit dem, wie wir in Übertragung des Begriffes sagen dürfen, *doketischen* Charakter der zur Diskussion stehenden Offenbarungen zusammen.

- e. Bestimmte Tiere wittern die Gegenwart der Götter und Geister. Athene ist zeitweise nur dem Odysseus und seinem Hunde sichtbar, Od. XVI, 159-63. Bileams Eselin wird der drohenden Gestalt des Engels weit früher als ihr Herr gewahr (Num. 22, 22-35).

Die Episode wurde naturgemäß gerne nacherzählt, ausgestaltet und interpretiert; Josephus, ant. IV, 108; Philon, v. Mos. I, 269-74; LAB 18, 9; 2. Petr. 2, 16. Rabbinisches bei Ginzberg, LJ I, 83; III, 363-66; VI, 126-28 (die Haggada beschäftigt sich indes mehr mit der *Rede* des Esels als mit dem, was er gesehen habe)¹³⁷. Auch die vorislamischen Araber glauben an die Geistersichtigkeit ihrer Esel (Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 151). *Pferde* bemerken Übernatürliches vor dem Menschen (Isidor, etymol. XII, 1, 44; Tac., Germ. 10; Hdt. III, 84); in Olympia wurde ihr panisches Scheuen auf die Nähe eines Dämons mit dem sprechenden Namen Taraxippos zurückgeführt (Usener, *Götternamen* 259; Drees, *Olympia*, 1967, 112ff.; von Geisau, Art. *Taraxippos*, KP V, 517). Vgl. noch Achills redendes Roß Xanthos, das ihn auf seinen Tod vorbereitet, Il. XIX, 404-24.

Namentlich der *Hund* ist als des Menschen engster Wohngenosse und Wächter über Haus und Hof für die Anzeige einer übernatürlichen Gegenwart disponiert. Seine scharfe Nase bei der Aufspürung des Wildes bei der Jagd war natürlich zu allen Zeiten bekannt (literarisch oft ausgestaltet, z.B. Od. XVII, 313-17; Martial XI, 69 oder Nonnos, Dion. V, 230ff.). Schon lange vor dem Menschen vernimmt er Schritte vor der Türe (Seneca, de ira III, 27) oder ein herannahendes Raubtier (Liv. III, 29); er kann seinen Herren von jedem Fremden (Plin., n.h. VIII, 146), ja sogar gutwillige Passanten von Landstreichern und gefährlichem Volk unterscheiden, wie Aelian v.h. VII, 13 behauptet. Indes die wahren Gründe für die beispiellose Häufung gerade für den Hund als Entdecker unerkannter Präsenzen muß an andere Stelle gesucht werden. Wir kommen der

¹³⁷ Die Geschichte der Haggada zu dieser Perikope analysiert Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 1983, 135-40. S. noch Karpp, Art. *Bileam*, RAC II, 362-73; Marie-Louise Henry, *Das Tier im religiösen Bewußtsein des atl. Menschen*, 1958, 39f.

Sache näher, wenn wir seinen chthonischen Charakter in der gesamten antiken Denkwelt berücksichtigen.

Der Hund ist das Tier der Unterwelt par excellence.¹³⁸ Als solcher nimmt er die - zumeist unerwünschten - Besucher aus dem Hades und seiner Sphäre vor den Menschen wahr (Plin., n.h. VIII, 51. 62f.; Theokrit II, 35). Lukian, Philopseudes 22 kündigt Hundegebell die Erscheinung der Hekate an; vgl. 24 gegen Ende und 27; Apoll. Rhod., Arg. III, 1039. 1216f.; Verg., Aen. VI, 257. Weiteres bei Hopfner, OZ I § 198.

Das Heulen eines Hundes signalisiert herannahenden Tod (Verg., Georg. I, 470f.; Ovid, met. XV, 797; Oros. V, 18) bzw., im Judentum, die Anwesenheit des Todesengels in der Stadt (bBQ 60b vgl. bAZ 28a). Besonders erschreckend ist natürlich ein schwarzer Hund, der sich etwa ins Haus verirrt (Terenz, Phorm. 706); auch eine trächtige Hündin verheißt als Omen nichts Gutes (Horaz, c. III, 27, 2), wie Hundegeheul ganz allgemein (Pausan. IV, 13, 1; 21, 1). Über den Angang (wie bei uns die schwarze Katze) Plautus, Casina 970f. Allgemeiner spricht vom Vorauswissen der Hunde Cicero, de div. I, 65. Der Hund ist also in der Antike (und, nebenbei bemerkt, im Volksglauben bis heute¹³⁹) der Geisterseher schlechthin. Wenn er also das Gespenstische, Unheimliche wittert, konnte solche Begabung bei Hintanstellung ihre chthonischen Ursprungs angesichts der Nähe, die der Hund zum Menschen hat, auch überhaupt auf das

¹³⁸ Vgl. Orth, Art. *Hund*, PW VIII 2, 2540-82, hier 2574-82; Richter, Art. *Hund*, KP II, 1245-49, hier 1248; Burris, *The Place of the Dog in Superstition*, CP XXX, 1935, 32-42; Hunde erscheinen mit Vorliebe im Gefolge von chthonischen Gottheiten (wie Persephone und Hekate) und natürlich solchen der Jagd, wie Artemis und Pan. Über den Wachhund der Unterwelt, Kerberos (der Name nach Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen I*, 308 Anm. 2 eine glückliche Dichtererfindung) s. von Geisau, Art. *Kerberos*, KP III, 197f.; nach Orth, op. cit. 2580f. hätte er freilich von Hause aus die Gestalt einer Schlange besessen. Der Hund als Opfertier gleichfalls ausschließlich in chthon. Zusammenhängen (Hekate: Ovid, fasti I, 389etc.). S. noch zum ganzen Komplex Loth, Art. *Hund*, RAC XVI, 773-800.

¹³⁹ Vgl. Güntert, Art. *Hund*, HDA IV, 470-90, bes. 473f. In der angelsächsischen Ghost story hat sich das Motiv unverändert erhalten (meisterhaft bei Algernon Blackwood, *A Psychological Invasion*, 1908). Auch Parapsychologen haben sich des Themas angenommen, z.B. Moser, *Spuk. Mit einer Vorrede von Carl Gustav Jung*. Neuausgabe 1980, 70. 107f. 135f. 159. 215. 224. 273. 303 (vgl. schon die Seherin von Prevorst, zit. und disk. bei Otto, *Die Manen*, 111). Einen fairy hound hatte nicht nur Faust, sondern auch der irische Held Fionn als Begleiter (Evans-Wentz, *Fairy Faith in Celtic Countries*, 259). S. noch Grimm, *Dt. Mythol. II*, 555f. und Schenda, Art. *Hund*, Enz. des Märchens VI, 1317-40.

Übernatürliche übertragen werden. Die Wachhunde in Dictymna erkennen als erste den göttlichen Menschen Apollonius von Tyana als das, was er ist, und begrüßen ihn schwanzwedelnd (Philostrat, v. Ap. VIII, 30). Argos, den Odysseus noch selbst erzogen hatte, erkennt nicht nur als einziger seinen Herren nach den 20 Jahren der Abwesenheit (Od. XVII, 290-327), auch die anderen unsichtbare Athene bleibt den Hofhunden nicht verborgen (Od. XVI, 162). In später Umkehrung läßt dann Nonnos, Dion. XV, 201f. einmal die Tierwelt eine Sterbliche fälschlich für Artemis halten. Den Hunden im Hephaistostempel am Ätna in Sizilien wurde nachgesagt, sie könnten Diebe und andere Missetäter beim Eintreten entlarven (Aelian, de animal. XI, 3). Ein Wolf findet gestohlenen Gold: Pausan. X, 14, 7; Ael., de animal. X, 26; XII, 40.

Ein Tier kann Vehikel göttlicher Führung werden, was wohl bei allen Völkern der alten Welt namentlich bei Städtegründungen und ähnlichen Veranstaltungen eine Rolle gespielt und auch in Israel nicht unbekannt gewesen ist. Gemeinsamer Nenner mit den vorgenannten Topoi ist die behauptete Sensibilität des Tieres für das Heilige, hier den heiligen Ort.

Aus der Fülle der Belege nennen wir exemplarisch: Pausan. III, 22, 12 (ein Hase); IV, 34, 8 (Vogel); VIII, 8, 4 (Schlange); IX, 12, 1 (Kuh); Ovid, met. III, 10ff. (Rind); Strabon V, 4, 12 par. Paulus Fest. 93, 25 L (Wolf); Aen. VI, 187-211 (Vögel; viele Parallelen bei Norden, *Aen. VI*, S. 173f.) Schwarze und weiße Schafe zeigen Epimenides den für die Entsühnung Athens geeigneten Platz (Diog. Laert. I, 110). Reste solcher Begehungen haben sich im Kult erhalten, etwa im athen. Fest des Apollon Karneios (zu *καρνος*, „Rind“; s. Wachsmuth, Art. *Karneia*, KP V, 1610-12). Weiteres zur Sache aus der gr. und röm. Lit. bei Eitrem, Art. *Tierdämonen*, PW VI A 1, 862-921, hier 913-16, sowie Cornell, Art. *Gründer A. Nichtchristlich*, RAC XII, 1107-45, hier 1132. Wölfe als Führer zu neuen Wohnorten sind wohl schon indogermanisch (Schrader-Nehring, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, ²II, 667).

Im AT werden wir an 1. Sam. 6, 7. 10. 12 denken dürfen (vgl. Herodian V, 6, 7 über den Transport von Elagabals Heiligem Stein nach Rom; die 6 Schimmel finden den Weg von selbst). Solche Erzählungen erfreuten sich namentlich bei Nomadenvölkern größter Beliebtheit, z. B. bei Arabern¹⁴⁰ und Hunnen¹⁴¹. LAB 55, 7 steigert das Wunder von 1. Sam. ins Fantastische. Im NT mag als vager Nachhall von Tierführungssagen Mk. 11, 2 parr gelten, von anderen Motiven freilich völlig überlagert.

¹⁴⁰ Mohammed überließ bei der Hedschra seiner Dromedarin, in Medina ein Haus für ihn zu finden (IbnHišām I, 335, 10f. Wüstenfeld). Altheim/Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt III*, 1966, 133f.

¹⁴¹ Altheim, *Niedergang der Alten Welt I*, 1952, 90f. 178f. (mit Parallelen).

Ein Tier als Begleiter kann zum Indiz für die Präsenz eines Numens werden: so im Fall der weißen Hirschkuh des Sertorius, die ihm nicht von der Seite wich und als Beweis göttlicher Führung gewertet wurde (Plut., Sert. 12, 1; 20, 1-3).

Mit einiger Wahrscheinlichkeit gehört in diesen Kontext auch der Hund, der Tobias und den Engel Raphael begleitet (Tob. 5, 17 (v. 16) om. ⚡ II; 6, 2 (v. 1) om. ⚡ I; 11, 4 ⚡ I und ⚡ II) und für den sich bekanntlich die überaus merkwürdige *varia lectio* *κύριος* findet. Man hat ihn oft mit Odysseus' Hund verglichen (z.B. Simpson bei Charles I, 194 Anm. 6). Hunde im Gefolge von Geistern sind der Folklore vieler Völker vertraut (z.B. in Kaukasien, Dumézil, Wb. d. Mythol. IV, 38). Einfach nur Sinnbild der Treue ist er kaum; für ganz abwegig muß ich Desalaers' Zusammenstellung mit dem Hundeemblem mesopotamischer Heilgötter halten (Desalaers, op. cit. 114 Anm. 135). Eher wird man an iranische Affinitäten zu denken haben (Boyce, *Hist. of Zoroastrianism III*, 414). Nebenbei bemerkt ist in einigen dt. Sagen Petrus auf seinen Wanderschaften von einem Hund begleitet (Grimm, *Dt. Mythol. II*, 556; III, 191). Merkwürdig Ber. Rabba 22, 12: das Kainszeichen als mitlaufender Hund.

Sensibel für das Übernatürliche erweist sich nach ARN A 8, 8 auch Abrahams Kamel, wenn es kein Haus mit Götzenbildern betritt - hier wird das Motiv mit kräftiger Ironie zum Träger der Götzenpolemik.

- f. Die Götter erkennen sich untereinander auch in der Verborgtheit (Od. V, 79f.; Dio Cass. LIX, 27, 6); anders Il. V, 844f. und etwa Philostr., Her. 51, 18 - eine Gottheit könne sich dem Blick anderer Überirdischer entziehen.

A. 5. Das Offenbarungswort und der Schritt aus der Verborgenheit in die volle Präsenz.

Da über Offenbarungsworte im Ich-Stil oft gehandelt wurde¹⁴², weise ich nur knapp auf zwei Formelemente, deren Sitz im Kontext der Selbstenthüllung eines zuvor unerkannt präsenten Numens Beachtung verdient.

a. Das ἦλθον-Wort

Als Form kristallisiert sich die Zusammenordnung von ἦλθον (auch ἐλήλυθα) + infinitiv. Angabe eines Zweckes bzw. einer Absicht heraus. Zuweilen ist die Formulierung auch verneinend: „Ich bin *nicht* gekommen...“ bzw. „...nicht, um..., sondern, um...“. Das Numen weist gleichzeitig auf seinen überirdischen Ursprung als auch auf seinen Auftrag hin. Der Gedanke an die *sendende Gottheit* steht oft, aber keineswegs immer im Hintergrund. In jedem Fall ist die Frage nach einem *Woher* des Numens religionsphänomenologisch sinnvoll.

Die grundlegende religionsgeschichtliche Untersuchung über die Stilform der Elthon-Worte ist Arens, *The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition*, 1976, 256-61 (gr. und hellen. Belege). 261-87 (jüd. Belege), wozu die religionsgeschichtlichen Anmerkungen bei Bultmann, GST 152-56; Schneider, Art. ἔρχομαι, ThW II, 662-82; Berger, *Formgeschichte des NT* 262-65 etc. zu vergleichen sind.

Wieder kommt nur ein kleiner Teil des dort gesammelten Materials für uns in Betracht, wobei andererseits die formgeschichtlichen Erwägungen bei

¹⁴² Grundlegend nach wie vor Norden, *Agnostos Theos*, 1913, namentlich 177-239. Aus der neueren Literatur vgl. die Materialsammlungen bei Schweizer, *Ego Eimi*, ²1965, 9-45; Berger, *Die Auferstehung des Propheten* [...] 527-29 Anm. 285; Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, 118-180; zur formgeschichtl. Differenzierung grundlegend Bultmann, *Ev. Joh.*, 167f. Anm. 2 sowie jetzt mit Diskussion nahezu aller in der neueren Forschung umstrittenen Fragen Berger, *Formgeschichte des NT*, 38-40. 256-77. Neuere Stellungnahmen über die ntl. Rezeption und Adaption der Ego-Eimi-Worte (die natürlich nur einen Ausschnitt aus der revelatorischen Ich-Rede darstellen) bei Schnackenburg, *Joh.-Ev.* II, ⁴1985, 59-70; Berger, l.c.; Becker, *Ev. Joh.* I, ²1985, 207-10; Bühner, op. cit. passim, dazu verstreute Bemerkungen bei Festugière, *Observations stylistiques sur l'Évangile de S. Jean*, 1974. Über das entfaltete Ego-Eimi-Wort im aretalogischen Kontext: Deißmann, LO⁴ 108-25; Assmann, Art. *Aretalogien*, LÄ I, 425-34, bes. 426f.; Dieter Müller, *Ägypten und die gr. Isis-Aretalogien*, 1961, 15-19; Textsammlung: Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion*, 1985, 1-18. 25-27 u.ö. Über die - prophetisch vermittelten - Selbstvorstellungsformeln Jahwes im AT s. Elliger, *Kleine Schriften zum AT*, 1966, 211-31; Zimmerli, *Gottes Offenbarung*, 1963, 11-41. 120-32.

Arens und Berger auch Licht auf die Verwendung in der Motivkonstellation der verborgenen Epiphanie werfen, die dort nicht thematisiert wird. Leider ist die Materialsammlung von Arens nur für den jüd. Bereich brauchbar; Gr.-Hellen. wird nur lückenhaft dokumentiert. Grundsätzlich richtige Einsichten über die Relevanz von Elthon-Worten und allgemeiner das Wortfeld „kommen“ in Epiphanieerzählungen bei Schneider, op. cit. 663 und Arens, op. cit. 257-59, die auch auf petitive Formulierungen in Gebet und Zauber aufmerksam machen (vgl. die Gattung der Hymnoi Kletikoi im gr. Kult, über die etwa Wunsch, Art. *Hymnos*, PW IX 1, 140-83 und Laager, Art. *Epiklesis*, RAC V, 577-82, bes. 581 zu vergleichen sind).

Arens hat als einziges auch formal völlig mit den ntl. Belegen vergleichbares Elthon-Wort in der paganen Literatur das Sibyllenorakel bei Clemens Alex., strom. I, 108, 2 zu benennen gewußt (op. cit. 256. 258f.), offenbar ohne die Herkunft dieser Verse aus Herakleides Pontikos zu erkennen (Fr. 130 Wehrli. Diskussion im Kommentar: *Die Schule des Aristoteles VII*, ²1969, 104f.). Der Vers trägt für uns nichts aus, da es um die epidemische Ankunft Apolls in Delphi geht. Es gibt aber formal eng verwandte Formulierungen, die im Offenbarungsgeschehen, in dem die verborgene Epiphanie kulminiert, eine Rolle spielen. Ein gutes Beispiel ist Il. I, 207, wo Athene spricht ἤλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος... Vgl. etwa noch Statius, Theb. II, 115-19; Nonnos, Dion. III, 435f.

Bei „kleineren“ Gottheiten gibt sich diese als Botschafter zu erkennen (Hermes für Zeus; Iris für Hera-Iuno etc.), wie grundsätzlich die Engel des Judentums. Merkwürdig von Eros: ἐλήλυθα ἀγγελῶν τοιοῦτο πρᾶγμα τι πρᾶγμα[ά τι] τοιοῦτο [ἀγ]γελῶν [ἐλήλυθα (Jouguet, *Papyrus de Ghoran (I)*, BCH XXX, 1906, 103-49, hier 141). Subtil: Euripides, Bakchen 466 (der Gott gibt sich als seinen eigenen Boten aus); vgl. 4. 53f. die Ich-Rede des Gottes über seine Verborgenheit (ähnlich Zeus bei Ovid, met. I, 213). Ovid kann die Formel ungemein effektiv auf ein „venit“ verkürzen (met. VI, 43; die dritte Person hier rhetorisch für die erste). Der Kontext interpretiert das Gemeinte. Öfters finden wir ἤκω als Einleitung einer Selbstvorstellung: Longus, Daphnis et Chloe II, 3, 2; Eur., Bakchen 1; Hecuba 1; Troi. 1; Ion, 5; Prometh. vinct. 284 (weitere Belege bei Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos* 164 Anm. 17). Gerne auf Statuen: Ἦκω Πρίαπος... (IG XII 3, 421 = *Carmina Priapea* ed. Kytzler S. 96). Vgl. das mehrfache „adsum“ der Isis in ihrer Traumoffenbarung bei Apuleius, met. XI, 5.

In jüd. Literatur steht „ich bin gekommen, um zu...“ gelegentlich im Kontext der Angelophanie, etwa als Selbsteinführung des Angelus interpretiert: 4. Esra 6, 30; 7, 2; syr. Bar. 71, 2; Dan. 9, 23 (...וְאֲנִי בָאתִי לְהַגִּיד כִּי... vgl. 10, 12. 14. 20; Apk. Ad. et Ev. 16, 2 (vom Teufel); LAB 31, 2 (von Gott selbst in einer Kriegstheophanie); exemplarisch für profane Analogien: Test. Hiob 34, 5.¹⁴³ Es erweist sich damit als Substitut für häufigeres „Ich bin

¹⁴³ Aus dem semantischen Umfeld gehören hierher als Korrelat die Passagen, in denen ein Engel etc. sein Kommen ankündigt: 4. Esra 9, 25etc. Vgl. auch Sap. Sal.

gesandt, um zu...“ (Dan. 9, 22; syr. Bar. 56, 1; Asc. Jes. 7, 4. 8. 21; 8, 8; 11, 1; Debarim R. 11, 5 - vom Todesengel - etc.), das gegenüber dessen passivischer Ausdrucksweise stärker die Initiative des Numens selbst zu unterstreichen geeignet ist (über Sendeterminologie im paganen Kontext s. Nock, *Essays II*, 935f.).

Zur Verwendung als Offenbarungswort, das den Schritt der verborgenen Präsenz in die identifizierbare Erscheinung begleitet und deutet: Jos. 5, 14. Raphael verwendet in der Verhüllung das Wortfeld vom „Kommen“ (Tob. 5, 5), in der Offenbarung dann aber das vom „Gesendetsein“ (Tob. 12, 13f.).¹⁴⁴

Im Rahmen verborgener Epiphanien kommt dem Elthon-Wort in seinen verschiedenen Spielarten außer dem allgemeinen revelatorischen und legitimatorischen der spezielle Sinn der Erklärung der spezifischen Erscheinungsweise des Numens zu. Es sagt nicht nur, wozu das Numen *gekommen ist*, sondern auch *wozu es der etappenweise Offenbarung bedurfte*. Das Elthon-Wort interpretiert die Ambivalenz von Verborgtheit und Offenbarung.

b. Das Ego-Eimi-Wort

Da dieses wohl das bestuntersuchte Strukturelement der antiken Offenbarungsrede ist (Lit. o. unter Anm. 142), bringe ich nur einige Belege aus dem Zusammenhang der verborgenen Epiphanie: Hom. hymn. II, 268; III, 480; II. XXIV, 460f.; Lukian, Timon 34. Pointiert am Schluß der Offenbarung: Aen. VIII, 62-65. Jüdisch: Jos. 5, 14 (אֲנִי שָׁר־צָבָא־יְהוָה); zu den Belegen aus Test. Abr. und Tob. s. unter den Einzelanalysen.

8, 20 vom Kommen der nach platonischem Muster präexistent gedachten Seele in den Leib (auch hier in 1. Pers. Sing. formuliert; zum Gedanken vgl. Test. Naphtali 2, 2).

¹⁴⁴ Es ist bemerkenswert, daß sich die altisraelitische Prophetie zur Verbalisierung ihres übernatürlichen Ursprungs nur der Redeweise von der Sendung, nicht aber der vom „Kommen“ bedient (Arens, op. cit. 275). Eine Annäherung des Prophetenverständnisses an die Vorstellung eines göttlichen Avatar war in Israel nicht möglich, nicht einmal in semantisch abgeschwächtester Form. Das wird im Umfeld des Hellenismus anders: Josephus sagt vor Vespasian: ἐγὼ δ' ἄγγελος ἦκω σοι μερίζων (bell. III, 400; die in den Ausgaben verzeichnete Lücke im übernächsten Satz ist übrigens durch Merkelbachs geniale Konjekturen beseitigt, RhM 122, 1979, 361). Dazu s. Otto Michel, „*Ich komme*“ (Jos. Bell. III, 400), TZ XXIV, 1968, 123f. Massiver noch in der Rede der phönikischen Propheten bei Origen., c. Cels. VII, 8: Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι... ἦκω δέ. Der Prophet spricht aber wohl nur inspiriert im Namen seines Gottes, so daß das Kommen auf die im folgenden beschriebene apokalypt. Theophanie geht. Näher steht Joh. 8, 42. Über die urchristlichen Elthon-Sprüche s. unten.

Formgeschichtlich als Weiterführung und Explikation des Ego-Eimi-Wortes läßt sich die Ich-Rede des Numens verstehen, in der dieses seine irdische Sendung erklärt bzw. in die eigentliche Offenbarungsrede überleitet. Das Johannesevangelium hat daraus bekanntlich eine eigene Gattung der Rede gemacht, die in der Selbstmitteilung des Offenbarers über sein Wesen und seinen Auftrag besteht. Ähnlich in der jüd. Mystik aus talmud. Zeit: hebr. Henoch 4, 2 u.o. Über die gnostischen Entwicklungen s. G. W. MacRae, *The Ego-Proclamation in Gnostic Sources*, in: ders., *Studies in the New Testament and Gnosticism*, 1987, 203-217.

- c. Wie schon mehrfach herausgestellt, sind die Begleiterscheinungen der verborgenen Epiphanie, d.h. des Schrittes aus der Verborgenheit in die volle Präsenz, mit denen der Epiphanie im allgemeinen identisch, die wir daher hier nicht vertiefen wollen.

Exemplarisch die Dionysosepiphanie in der Minyadensage, die als „Maximaltyp“ nahezu alle Einzelzüge und Begleiterscheinungen vereint: rauschende, mysteriöse Musik unbekannter Herkunft, rankende Reben und übernatürlich schnell sprießender Efeu (Attribute des Gottes), himmlischer Wohlgeruch, Milch und Honig träufeln von der Decke, das Haus erzittert, Fackeln leuchten geheimnisvoll auf, Tiergebrüll erhebt sich (die animalischen Wurzeln des Gottes sind in seine Epiphanie hineingenommen!). Die drei Schwestern wollen sich verbergen, ehe auch sie vom bakchischen Taumel erfaßt werden. Vgl. Plutarch, *quaest. gr.* 38; Ovid, *met.* IV, 1-40. 390-415.

Die Einzelzüge und Manifestationen variieren je nach dem Charakter des epiphanen Gottes, ohne daß diese Variabilität der Motive sehr groß wäre. Vgl. noch exemplarisch Hom. Hymn. II, 275-81. Oft *bestätigt* bzw. *beglaubigt* die Vollepiphanie die in der Verborgenheit übermittelte Botschaft, z.B. Stat., Theb. II, 120-24. Das Judentum kennt in seinen Angelophanien nahezu alle Einzelzüge der hellenistischen Epiphaniesagen, wobei deutliche Zurückhaltung in der Akkumulation der Motive und Rücksicht auf die Sensibilitäten des Monotheismus die wesentlichen Einschränkungen darstellen.

In den unter I. 1. interpretierten 6 Texten wurde der Offenbarungsakt, der die Phase der Verborgenheit beendet, ausführlich dargestellt. Das dort Gesagte muß hier nicht wiederholt werden.

A. 6. *Der Aphanismos*¹⁴⁵

- a. Der Offenbarungsbericht hat in der Offenbarungsrede sein Ziel gefunden, so daß die Frage nach dem *Ende* des Vorganges, nach dem Entschwinden der Gottheit etc. gar nicht ins Blickfeld gerät. So häufig, wo der Offenbarungsinhalt nicht nur in einer kurzen Mitteilung, sondern in umfangreicheren Enthüllungen besteht, etwa in der hellenistischen Offenbarungsliteratur mit popularphilosophischem Inhalt (Thessalos v. Tralles in der gr. Fassung, anders die latein. Version, s.u.).

Das gilt auch da, wo ein größerer Erzählzusammenhang das Interesse sofort nach Beendigung der Offenbarungsmitteilung auf den weiteren Gang der Handlung lenkt. In jedem dieser Fälle darf davon ausgegangen werden, daß unausgesprochen keine andere Vorstellung über den Aphanismos im Hintergrund steht als unter den folgenden Punkten ausgeführt. So fast immer in der Odyssee, z.B. XXII, wo hinter V. 22 der Aphanismos zu denken ist. Ähnlich Sil. Ital., Punica VII hinter V. 203.

- b. Das Numen *verschwindet plötzlich*: Apoll. Rhod., Arg. IV, 1618; Nonnos, Dion. XL, 73-79; XLV, 235f. Man ist an die Plötzlichkeit als Zug der Wundergeschichte erinnert (Bultmann, GST 240 Anm. 1; Weinreich, *Antike Heilungswunder* 197f.); Artemidor, oneir. IV, 3 hatte in der Plötzlichkeit von Träumen ein Indiz ihrer göttlichen Herkunft gesehen. Gemeinsamer Nenner ist der Gedanke, daß die Gottheit nicht den Gesetzen der schrittweisen Bewegung, den weltimmanenten Kontinuitäten unterworfen ist. Ganz ähnlich daher auch in Entrückungsberichten, etwa Josephus von Mose (ant. IV, 326).

Seltener wird ein *allmähliches* Entschwinden erzählt: Apoll. Rhod., Arg. IV, 1361f. Das Numen löst sich sozusagen *in Luft auf*, wie mehrfach explizit gesagt wird: Aen. IV, 278. 570; V, 740; IX, 658; Ovid, met. XI, 674f.; fasti IV, 375f.; Marinos, v. Procli 32. „Numen invictum in se recesit“ Apul., met. XI, 7, 1.

Die Ausdrucksweisen variieren. Häufig ist einfaches ἡφανίσθη (auch in abgesunkenem Kontext: vom miraculösen Enttrafftwerden heiliger Pfauen in einem Zeustempel Aelian, de animal. XI, 33). Ἀφανῆς γίνεσθαι: Plut., Numa 2; Eurip., Or. 1494; Eurip., Hel. 605; Dio Cass. LXXIX,

¹⁴⁵ Als eigener Thematisierung würdiges Motivfeld behandelt von Peterson, *Zur Rückkehr der Offenbarungserscheinung in den Himmel*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959 (Nachdruck 1982), 268-70. Um die Vielfalt der Ausformungen zumindest ins Blickfeld zu bekommen, nennen wir im folgenden auch Aphanismoi, denen keine Phase der Verborgtheit, sondern nur eine explizite Epiphanie vorangeht.

7, 5; 2. Makk. 3, 34 ; Test. Abr. 8, 1 (nur Langfassung); oft bei Josephus: ant. I, 333 (der unsichtbare Kämpfer mit Jakob); IX, 28 (Henoch und Elia); IV, 323. 326 (Mose) etc. Ganz stilgemäß also Lk. 24, 31 am Ende der Epiphanie vor den Emmausjüngern: καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν. S. noch Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 1971, 41-42 u.ö..

Dies ist auch die übliche Art gespenstischer Erscheinungen, sich in ihre Welt zurückzuziehen. Dazu s. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 41981 = 21958, passim; bis in die Spätzeit: Nonn., Dion. V, 533f.¹⁴⁶ Sachlich angrenzend sind Tierverwandlungen zum Zweck der Rückkehr in die himmlische Welt, wenn etwa Athene Od. XXII, 239f. zur Schwalbe wird. Od. III, 371-85 „schwebt sie davon wie ein Adler“ und wird daran identifiziert: sie ist nun ἐναργής „deutlich erkennbar“ (420). Ähnliche knappe Formulierungen: „... ging hinweg zum Olymp/zu den Göttern“ (Il. XXI, 298; XXIV, 468f.; auch noch spät: CH Frg. XXIII, 7); „entschwand wie die Stimme...“ (Apoll. Rhod., Arg. IV, 1330f.); „βέβηκεν... πρὸς αἰθέρος... ἄφαντος“ - von Helena (Eur., Hel. 605f.) etc. Eigentümlich CH I (Poimandres), 27 „ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμοὶ ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν.“ Die „Mächte“ sind die Gewalten des Himmels. Maritime Numina tauchen hinab ins Meer (Od. V, 337f. 351-53), Heroen unter die Erde (Isokr., Archid. 18).

¹⁴⁶ Eine moderne Variante hierzu (wie auch zu e.) ist die „foaf tale“ (friend of a friend tale, t.t. der neueren Folkloristik für Geschichten meist erstaunlichen oder makabren Inhaltes, deren letzte Quelle immer der unauffindbare „Freund eines Freundes“ bleibt) vom *verschwundenen Anhalter*, die sich zu einem Lieblingskind der Arbeit an Sagenbildungen der Industriekultur entwickelt hat: Jan H. Bruns-vand, *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and their Meaning*, London/New York 21983; G. Bennett, *The Phantom Hitchhiker: neither Modern Urban nor Legend?*, in: P. Smith (Hrg.), *Perspectives on Contemporary Legend I*, Sheffield 1984, 45-63; M. Goss, *The Evidence for the Phantom Hitch-Hiker*, Wellingborough 1984; W. Heim, *Moderne Straßengeister*, Schweizer Volkskunde LXXI, 1981, 1-5; Aliza Shenhar, *Israelische Fassungen des verschwundenen Anhalters*, Fabula XXVI, 1986, 245-53; S. Tudor/B. Rickard, *Road Ghosts*, Fortean Times 73, 1994, 27-32. Das Motiv ist schon in den 40er Jahren gut belegt: Louis C. Jones, *Things that Go Bump in the Night*, New York (Hill and Wang) 1959. Seit etwa 1970 gibt es eine religiöse Variante: ein Autofahrer nimmt einen schönen, weißgekleideten Anhalter mit, der ihn alsbald in ein Gespräch über Gott verwickelt und ihn fragt, ob er an die Wiederkunft Christi glaube. Der Anhalter (in den Fassungen um 1970 oft als eine Art Hippie geschildert) verschwindet darauf vor den Augen des Autofahrers, die noch geschlossenen Gurte zurücklassend. Im Rahmen der amerikanischen Jesus-people-Bewegung auf Jesus gedeutet, hat dieses moderne Sagenmotiv eine unübersehbare Affinität zum ältesten Stratum der Emmaus-Perikope. Auch in Deutschland sind mir fast gleichlautende Fassungen begegnet (mit der gleichen Verifikationsdistanz: der Freund eines Freundes hat erlebt...).

c. Seltener sind ausführlichere Schilderungen:

- Aphanismos in der *Wolke*: oft bei Apotheosen, etwa von Herakles (Ps.-Apollodor, bibl. II, 7, 7). Bei Hesiod, opera et dies 125. 223. 255 streifen die Heroengeister ἥερα ἑσσάμενοι über die Erde, Gutes und Böses auszukundschaften und den Frommen beizustehen; West, *Hesiod Works and Days*, 1978 = 1982, 181f. 219-224 hält den Vorstellungskreis für idg. Erbgut. Meist dient die Wolke einer *zeitweiligen Verhüllung*, etwa Aen. XII, 416, wo sich die Göttin in der Wolke verbirgt, aber gleichwohl an ihrem Rettungswerk erkannt wird (427f.). Zum Vehikel einer speziellen Theologie wird die Verbergung der Gottheit in einer Wolke Quint. Smyrn. VII, 72-74.

Oft schützt die Wolke einen Günstling der Götter, der auf diese Weise sicher durch eine gefährliche Situation geleitet werden soll: Od. VII, 15. 140; XIII, 189-352 von Athene und Odysseus (an der zuletzt genannten Stelle ist es auch Athene, die die schützende Wolke *zerstreut*); Il. XX, 321; im späteren Epos gerne nachgeahmt: Ennius, Hectoris Lytra Frg. 194f. Warming-ton; Aen. I, 411-14. 439f. („Infert se saeptus nebula mirabile dictu per medios...“; vgl. Lk. 4, 30). 516. 579-93; II, 604-6; XI, 593; XII, 592f. (wo die *feminin-mütterliche* Symbolik der schützenden Wolke herausgestrichen wird); Ovid, met. V, 621f.; Quint. Smyrn. IX, 256f.; XI, 291f.; bei Nonnos sozusagen passim. In der Ilias dient die Wolke mehrfach der *Entraffung* bzw. *Entrückung* eines Heros, interessanterweise nur auf der trojanischen Seite, wie schon Rohde beobachtet hat (*Psyche I*, 70 Anm. 2 mit den Belegen). Apoll verbirgt sich in einer Wolke, als er Achill erschießt (Quint. Smyrn. III, 60); der gleiche Autor läßt VIII, 444f. ganz Troia für eine kurze Zeit von einer magischen Wolke verhüllt werden. Lebensfern waren solche Geschichten für den antiken Menschen nicht: Horaz erzählt, er sei als junger Militärtribun bei Philippi von einer Wolke schützend eingehüllt gewesen; er hatte ja auf der „falschen Seite“, für Brutus, gekämpft (Oden II, 7, 5ff.)

Das Judentum kennt die Wolke im Theophaniekontext, worüber hier nicht zu handeln ist¹⁴⁷. Die verborgene Epiphanie hat sich ihrer also eher selten angenommen; sie eignete sich vor allem im triumphalen Abschluß der von vornherein offenen Epiphanie sowie im

¹⁴⁷ Vgl. Dupont-Sommer, *Nubes tenebrosa et illuminans noctem*, RHR 365, 1942/43, 5-31; Freedman/Willoughby, Art. ענן, ThWAT VI, 270-75, bes. 274; Mulder, Art. ערפל, op. cit. 397-402; Luzarraga, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaismo Primitivo*, 1973 (dazu JSJ VI 1, 1975, 107f.); Vermes, JJ 186-88 (Exkurs: *The Cloud, the Means of Heavenly Transport*); Oepke, Art. νεφέλη, ThW IV, 904-12, bes. 907 zur Theophanie (dazu X, 1186 Literaturnachträge).

Kontext von Entrückungssagen (Mose: Jos., ant. IV, 326; Jesus: Acta 1, 9; die zwei Zeugen: Apk. 11, 12). Über die Wolke bei der Verklärung Jesu s.u.

- Aphanismos als *Himmelfahrt bzw. sichtbare Entrückung*: Jdc. 13, 20; Tob. 12, 20; von Gott selbst: Gen. 17, 22; 35, 13; metaphorisch im kultischen Bereich: Ps. 47, 6; 68, 19. Oft nur angedeutet, namentlich in späterer Literatur: Jubil. 15, 22; 32, 20. 26. Keineswegs nur jüdisch: "his autem dictis deus in celum ascendit" Thessalos v. Tralles ed. Friedrich 271 (lat. Fassung M, etwas anders die Fassung V, nicht in P); Aen. V, 655-60; Stat., Theb. X, 678-81; Nonnos, Dion. III, 129f. etc.

Über das Motivumfeld im AT handelt umfassend Armin Schmitt, *Entrückung - Aufnahme - Himmelfahrt*, ²1976. Zum NT: Lohfink, op. cit.; vgl. noch Berger, *Hellenist. Gattungen*, 1321-24; Strecker, Art. *Entrückung*, RAC V, 461-76 (je mit Lit.).

Oft dient die Wolke als Vehikel der Himmelfahrt, so daß sich beide Motive berühren: Liv. I, 16f. und Dion. Halik. II, 56 (Romulus); I, 77, 2 (Aeneas); Dio Cassius LVI, 46, 2 (Augustus); Philostrat, v. Ap. Ty. VIII, 30 (Apollonius) etc. Jüdisch: äth. Hen. 14, 8f.; 39, 3 (Henoch); Jos., ant. IV, 326 (Mose; so auch oft im Rabbinat: bJoma 4a; Pes. Rabbati 20, 4) etc. Christlich: Acta 1, 9; Apk. 11, 12; Ep. Apost. 51 (62). Eine eigenartige Variante ist das Entschwinden im Opferrauch: Jdc. 13, 20; Jos., ant. V, 284.¹⁴⁸

Auch hier konstatieren wir weitgehende Identität der Varianten, ob der Epiphanie nun eine Verborgtheit vorausgegangen war oder nicht. In hellen.-röm. Zeit verbindet sich der Topos fest mit dem Vorstellungskreis der Apotheose, den das Judentum mutatis mutandis auf Mose überträgt.

- d. Der geschehene Aphanismos kann als *Beweis*, als augenfälliges Signal der übernatürlichen Epiphanie aus der Peripherie in die Mitte einer Episode rücken: Marinos, v. Procli 32 von den Dioskuren. Der Dämon, der Caracallas Tod vorhersagt, wird durch sein plötzliches Verschwinden als solcher kenntlich (Dio Cass. LXXIX, 7, 4-8, 1). Ähnlich Nonnos, Dion. XL, 73-79; XLV, 235f. (der auch - außerordentlich manieriert - einen Aphanismos an den Buchanfang rücken kann, Dion. IV, 1ff.). Dieser Zug scheint eine *Spätform* der jeweiligen Erzähltradition darzustellen.

¹⁴⁸ Vgl. James D. Tabor, *Returning to the Divinity: Josephus' Portrayal of the Disappearance of Enoch, Elijah and Moses*, JBL CVIII, 1989, 235-38.

Origenes bestreitet einen Aphanismos als Beweismittel für die Apotheose eines Heros (c. Cels. III, 33).

In dieses Umfeld gehört die Entrückung als *Beweis* der Göttlichkeit, d.h. der Apotheose. Berger, *Hellen. Gattungen* 1322 vergleicht Lk. 24, 52 in diesem Sinne mit Plut., Romul. 27, 8f. Sehr hübsch Arnob., adv. nat. VII, 46: hätte sich die Schlange unsichtbar gemacht, in der nach röm. Auffassung der Gott Asclepius auf seiner Reise von Epidauros nach Rom epiphan war, so wäre diese Epiphanie schon eher glaublich...

- e. Eine weitere Variante verschiebt die Enthüllung des Numens *ins nachhinein*, in die nachträgliche Reflexion bzw. Erörterung eines besonderen Widerfahrnisses. Die Übergänge zu den vorgenannten Fällen sind fließend. Erst im Weggehen erkennt Aeneas seine Mutter Aphrodite-Venus (Aen. I, 402-17; ähnl. IX, 658-60 von Apoll, wo es zu keiner verbalen Selbstenthüllung kommt, aber der Gott durch die Begleiterscheinungen des Aphanismos erkennbar wird). Die παρθένος μεγάλη Dio Cass. LXXIII, 13, 3f. wird erst durch nachfolgende Ereignisse als Daimon erkannt. Ein Engel wird im nachhinein als solcher identifiziert: jKil. 9, 3f., 32b, 35 (s. unter A. 2. a.); jPea 3, 8, 17d, 15 (s. unter B 6.); vgl. schon Jdc. 13, 21-23. Zurückgelassene ἀγάλματα weisen zwei Wanderer, die verweigerte Gastfreundschaft mit Entraffung der Tochter des Hauses strafen, als Erscheinungen der Dioskuren aus (Pausan. III, 16, 2f.).

Ein Wort noch zur Begrifflichkeit. Von einem technischen Sprachgebrauch von Aphanismos etc. kann keine Rede sein¹⁴⁹. Auch das gr. AT, obwohl das etymolog. Wortfeld (Stamm φαν- + α privat.) je nach Zählung der Varianten 55-60fach belegt ist, verwendet es kaum im Epiphaniekontext. Doch darf eine Koinzidenz der Vorstellungen im sachl. Bereich für alle hier herangezogenen Traditionen beobachtet werden. Um diese zu illustrieren, haben wir mehrfach nicht nur den Abschluß verborgener Epiphanien betrachtet, sondern auch angrenzende Themen wie Entrückungen etc., die das Bild bestätigen.

¹⁴⁹ Dieser ist aber für das etym. Wortfeld in anderen Kontexten gegeben, etwa in der Astronomie (LSJ 286). Zur Sache gehören ferner die Aphanismoi nur epidemisch anwesender Gottheiten, die eventuell auch kultisch repräsentiert werden konnten, also die ἀποδημία (vgl. Rohde, *Psyche* II, 12f.; Otto, *Dionysos*, ³1960, 74-80; Nilsson, GGR I, 582ff.; Fauth, Art. *Dionysos*, KP II, 77-85, hier 81. 84; Hiller v. Gaertringen, Art. *Epidemie*, PW VI 1, 57).

A. 7. Die Konsequenzen der verborgenen Erscheinung im menschlichen Bereich und Reaktionen auf diese

Sofern die Verborgenheit nur eine zeitweise, später aufgehobene ist, sind die üblichen Reaktionen der *Offenbarungsempfänger* mit denen anderer Offenbarungsformen (Vision, Traum etc.) identisch. Sonderformen literarischer Art entstehen da, wo die wahre Identität des Numens für die Handlungsträger undurchschaubar bleibt und sich nur auf einer narrativen Metaebene auflöst. Doch ist dieser Spezialfall nur auf einer hohen Stufe der *Literarisierung* möglich und für die *religiös elementaren* Erzählungen nahezu unerheblich.

- a. Regelmäßige und häufigste Reaktion des Menschen auf das Gewahrwerden der übernatürlichen Präsenz ist das *Erschrecken*, die *Bestürzung*. Vgl. Od. I, 323; XVI, 178ff.; XX, 130f.; Hom. hymn. II, 293; Ovid, met. VIII, 681-83. Eine interessante Variante steht Hom. hymn. XIX, 38f.: als die Tochter des Dryops ihren ungestalten Sohn (Pan) sieht, erkennt sie ihren Geliebten als den Gott Hermes und flieht vor Schrecken. Zuweilen *verstummt* der Mensch: Od. IV, 703; Hom. hym. II, 282; Apoll. Rhod., Arg. II, 683ff.; IV, 880; Moschos, Eur. 8; Aen. II, 774; III, 48; Ovid, met. IX, 472; Apuleius, met. XI, 14etc. - wie in jüd. Überlieferung anlässlich der Theophanie und im Kult (Ps. 46, 11; 65, 1; 76, 9; Hiob 40, 4; Hab. 2, 20; Zeph. 1, 7; Sach. 2, 17).¹⁵⁰

Auch da, wo an der literarischen Gestaltung eines Offenbarungsberichtes kein Zweifel sein, wo also eventuell die Frage nach einer zugrundeliegenden religiösen Erfahrung gar nicht mehr gestellt werden kann bzw. wir uns im Bereich der reinen Legende bewegen, ist der Interpret nicht der Verpflichtung enthoben, nach der jeweiligen *Sinnfüllung*, d.h. nach den spezifischen Konnotationen des *typischen Motivs* zu fragen. Es ist namentlich in den Verästelungen der Formgeschichte allzuoft üblich, einen Zug wie das Erschrecken vor dem Numen mit dem Hinweis auf seine „Stilgemäßheit“ für erklärt zu halten.¹⁵¹ Die angemessene Frage lautet m. E. jeweils, inwiefern das Erschrecken Komplement eines Identitätsverlustes in der religiösen und, wenn man so will, bewußtseinserweiternden Erfahrung ist bzw. eine Verschiebung der möglichen Selbstdefinition bedeutet. Vgl. zur Funktion des „Erschreckens“ in den Mysterien Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 1987, 93.

- b. Eine Steigerung ist es, wenn der Offenbarungsempfänger angesichts des Numens in eine Krise seiner elementaren Vitalität, seines Lebens

¹⁵⁰ Vgl. Mensching/Hertzsch, Art. *Schweigen*, RGG³ V, 1605f.

¹⁵¹ In die richtige Richtung geht insofern Schenk, *Die Sprache des Matthäus*, 1987, 456.

selbst gerät, wie es auch in der reinen Vision nicht selten ist. Kallimachos, hymn. VI, 59 fallen die Frevler ἡμῶντες der Demeter zu Füßen, nachdem sie sich zu erkennen gegeben hat. Eine anschauliche, sicher nicht einfach nur „traditionelle“, sondern in der Tat mannigfache religiöse Erfahrung subsumierende Schilderung gibt Ovid, fasti III, 330f.: dem König Numa schlägt das Herz bis zum Halse, das Blut entweicht aus seinem Kopf, die Haare stehen ihm zu Berge¹⁵², als er der Gegenwart Jupiters gewahr wird. Im Judentum und Urchristentum wird man an die bekannten Stellen in der Apokalyptik denken (Dan. 10, 8f.; Apk. 1, 17 u.o.), denen aber keine verborgene Epiphanie vorangeht.

- c. Der Mensch *verhüllt vor der epiphanen Gottheit sein Gesicht*; zumindest *senkt er die Augen zur Erde* oder *wendet den Blick ab*: Homer, hymn. V, 181-83; Apoll. Rhod., Arg. II, 681f.; IV, 1315f.; Od. XVI, 178f.; Euripides, Ion 1551f. Hieraus resultiert die Verhüllung in den Mysterien (Cumont, *Or. Rel.* Tafel VIII, 2 in dionys. Kontext; vgl. Bieber, Arch. Jb. XLIII, 1928, 317 Anm. 3; Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos* 236 Abb. 35; Burkert, *Ancient Mystery Cults* Figure 3. 6). Spöttisch abgeschwächt: Plautus, Curculio 389f. Biblisch: Ex. 33, 18-23.¹⁵³ Der Römer verhüllt sein Haupt anscheinend bei jedem Opfer (Liv. X, 7, 10; Latte, RRG 383); griechische Sitte ist das nicht, wohl aber wird man an jüdischen Gebetsbrauch erinnern dürfen¹⁵⁴.

Was fürchtet der homo religiosus? Einen spöttischen Touch hat es ja doch wohl, wenn schon im Gilgamesch-Epos der voreilige Ischullanu in ganz ähnlicher Situation von der Gottheit in einen Maulwurf verwandelt wird (VI, 64-79 der assyr. Version, akkad. Text S. 39 der Ausgabe Thompson; ANET 84). In Israel wird man an das Aufgedecktwerden menschlicher Schuld zu denken haben (vgl. besonders Lk. 5, 8), im griech. Raum eher an das Erblinden bzw. Sterben angesichts des Tremendum der Gottheit, was natürlich auch Israel kein fremder Gedanke ist, aber doch in der gr.-hellen. Tradition eher legendenbildend war. Vgl. noch mit weiterem antiken Material Eckstein, Art. *verhüllen*, HDA VIII, 1591-1609.

- d. Je nach dem bevorzugten religiösen Elementarakt reagiert der Mensch auf die Enthüllung mit *Gebet*, *Opfer*, und, wo die Epiphanie eine ätiolo-

¹⁵² Dieser spezielle Zug auch angesichts einer Asklepioserscheinung, Ael. Arist., hier. log. II, 32.

¹⁵³ Vgl. Ex. 34, 34f.: Mose verhüllt sein Gesicht mit einer Maske (מסורה), wenn er zu Jahwe ins Zelt geht; s. KBL³ II, 572 s.v. und DISO 160 unter מסורה; vgl. auch Num. 7, 89.

¹⁵⁴ S. Art. *Tallit*, EJ XV, 743-45 (von den Herausgebern). Das Alter dieser Sitte entzieht sich meiner Kenntnis (vgl. schon 1. Kor. 11, 10).

gische Dimension aufweist, *Kultstiftung* bzw. *Tempelgründung*. Im Judentum kommt das Opfer fast nur in den Vatersagen in Betracht; in späterer Zeit ist das Gebet die stil- und sachgemäße Reaktion auf Epiphanie und Aphanismos. Zu diesen Möglichkeiten sind oben in der Einzelanalyse hinreichend Belege geboten. Die kultische Antwort wird auch in den Bewirtungsszenen unter bescheidenen Verhältnissen vom Typ Philemon und Baucis als angemessen vorausgesetzt (Ovid, met. VIII, 684f.; fasti V, 515). Apoll., Arg. IV, 1551-1618 geht das Opfer einer Offenbarungsszene der Gottheit voraus.¹⁵⁵

B. Abzweckungen und Ziele der verborgenen Epiphanie

Die interessanteste und aussagekräftigste Typologie von Erzählungen über verborgene Epiphanien ergibt sich, wenn wir die Belege nach dem *Grund* und *Zweck* der Verborgenheit ordnen, d.h. nach dem *warum* und *wozu*. Ein solches Raster wird, auch wenn es vorerst nur recht ungefähr sein kann, markante Unterschiede zwischen paganer, jüdischer und christlicher Literatur sowie signifikante historische Entwicklungen sichtbar werden lassen.

- B. 1. Ein altertümlicher Typ von Erzählungen läßt die Gottheit (oder mehrere Gottheiten) wandernd auf der Erde in verschiedenen Häusern Einkehr suchen, diese aber nicht bei Reichtum und Wohlstand, sondern in ehrbarer Armut finden. Man mag das ein Märchenmotiv nennen (Pfister, Ep. 291f.); unüberhörbar sind die volkstümlich-sozialkritischen Untertöne. Hierher gehören natürlich Philemon und Baucis (Ovid, met. VIII, 616-724), zu denen die Folklore der ganzen Welt Vergleichsmaterial bietet (Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Q 1.1. "Gods (saints) in disguise reward hospitality and punish inhospitality"; ein dt. Beispiel: Grimm, *Deutsche Sagen* Nr. 45). Aus der Sicht der neueren Folkloristik wird das Motiv analysiert bei Lixfeld, Art. *Erdenwanderung der Götter*, Enz. des Märchens IV, 155-64. Eine ovid. Parallele steht fasti V, 493ff.: Iupiter, Neptun und Mercur „carpebant vias“ (495f.) - die anschließende Hyrieus-Episode entwickelt sich ganz nach dem Muster belohnter Gastfreundschaft mit allmählicher Erkennung der Gäste etc. Diodor von Sicilien gleicht an diesen Topos gar die von Hause aus ganz

¹⁵⁵ Über Entrückungslegenden als Kultbegründungssagen - ein wichtiger Spezialfall - s. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 1971, 48 mit Anm. 124; Berger, *Hellenist. Gattungen im NT*, 1321-24.

anders gelagerten Epiphanien des Dionysos an (IV, 2, 6; 3, 4f.); vgl. auch Sil. Ital., *Punica* VII, 169–211.

Eine weniger bekannte Parallele bietet die Makello-Episode, die wir aus Nonnos, *Dion.* XVIII, 35–38 und dem Scholiasten des ovidischen *Ibis* (leider “one of the greatest liars extant”, H. J. Rose in einer Anm. zu W. H. D. Rose’s Nonnos-Übersetzung, z. St.) rekonstruieren können: mit einer unbenannten Schwester habe Makello Zeus und Apoll gastlich aufgenommen, wofür sie von der Strafflut des Poseidon über das Land der Phlegyer verschont geblieben seien. Rose meint, aus Nikander könne das kaum stammen, wie das Scholion behauptet, da Makello lateinisch sei (*macellum* „Fleisch- oder Gemüsemarkt“). Aber es gibt auch ein gr. *μάκελλον/ος* „enclosure, market“ (LSJ 1074; vgl. auch Varron *ll.* V, 146), das nebenbei bemerkt semitischen Ursprungs ist (*מכלה*, „Hürde“, vgl. Frisk, *Griech. Etymol. Wb.* II, 164 und Walde/Hofmann, *Latein. Etymol. Wb.* II, 1f.). Die Geschichte scheint auch, aber ohne den Namen Makello und überhaupt die Bewirtungsszene, Serv. zu Verg. *Aen.* VI, 618 (II S. 87 Thilo/Hagen) zu kennen, angeblich aus Euphorion, womit wir ins dritte vorchr. Jhdt. kämen. Vgl. noch zur Diskussion H. J. Rose, a.a.O. und namentlich Rohde, *Der gr. Roman*, 539–41 Anm. 2 sowie Herter, Art. *Telchinen*, *PW* V A 1, 218f. Nonnos hat die Sage selbst mit seiner Auflistung (*Dion.* XVIII, 1ff.) in den Kontext von Lykaon, Tantalos etc. gestellt.

Generell zieht das Fehlverhalten einer Gottheit gegenüber Unglück und Strafe nach sich: Teuthis, aus der Generation des trojanischen Krieges, habe sich dem Ratschlag der Athene verweigert, ja die Gottheit sogar mit seinem Speer verletzt (vorausgesetzt ist ihre Erscheinung als Ratgeberin etwa wie in der *Odyssee*), worauf diese ihm im Traum ihr wahres Wesen offenbart und eine Seuche als Strafe über Teuthis und sein Volk verhängt habe, weiß Pausanias VIII, 28, 4–6 aus einer Lokaltradition der gleichnamigen Stadt (Teuthis). Ein Orakel habe den Fürsten über die Ursache seines Unglücks weiter aufgeklärt und ihm die Mittel zur Besänftigung der erzürnten Göttin kundgetan, u.a. die Errichtung eines Standbildes der von Teuthis’ Speer verletzten Athene (6).

Massive Höllenstrafen erkannte die gr. Mythopoiesis jenen zu, die etwa versucherisch an den an ihrem Tisch erschienenen Göttern frevelten; man denke an die Tantalos-Sage (Diskussion der Belege in Literatur und Kunst bei von Geisau, Art. *Tantalos*, *KP* V, 512f. und Schwenn, Art. *Tantalos* I), *PW* IV A 2, 2224–2229). Eine Strafe für verweigerter Gastfreundschaft erzählt Pausan. III, 16, 2f.: zwei fremde Wanderer entrafen um der ihnen vorenthaltenen Zimmer willen die Tochter des Hauses und geben sich durch zwei zurückgelassene Götterbilder als Dioskuren zu erkennen.

Eine harmlos-abstruse Applikation des Rasters findet sich unter Nr. 4 der Phädrus-Fabeln im Appendix Perottina (LCL *Babrius and Phaedrus* ed. Perry, S. 374–77): zwei Frauen, die Mercur bewirtet hatten, werden für

ihre unbedachten Wünsche der Lächerlichkeit preisgegeben. Solche satirischen Gestaltungen sind europäischer Folklore wohlvertraut (Köhler, Art. *Gott und Teufel auf Wanderschaft*, Enz. des Märchens VI, 1-3; Lixfeld, Art. *Christus und Petrus im Nachtquartier*, op. cit. II, 1437-40), da im Rahmen des christlichen Diskurses „theologische“ Sagenbildungen zum Motivfeld kaum noch möglich waren.

Vgl. noch Stauffers „Epiphanieschema“ (Art. *Abschiedsreden*, RAC I, 29-35, hier 30), das aber aus dem weiten Feld nur den hier unter B. 1. anvisierten Fall trifft.

- B. 2. Aus diesem allgemeineren lassen sich nun einige Sonderfälle ausgliedern: die Gottheit will sich geradezu von der Bosheit der Erdenwelt überzeugen, die ihr zu Ohren gekommen ist, bzw. greift verborgen strafend in die Geschichte ein: Ps.-Apollodor, bibl. III, 98 und Ovid, met. I, 211-239 zieht Zeus-Iupiter aus, um die Gerüchte über die Verderbnis der Menschen am Hause des Lykaon zu testen und auf das unerfreulichste bestätigt zu finden. Met. III, 275-286 verkörpert sich Iuno als Beroe, Semeles Amme, um diese in ihr Verderben zu stürzen; V, 446-61 erzählt der Dichter, wie Demeter auf ihren Wanderungen einen frechen Knaben in eine Eidechse verwandelt (man fühlt sich an die Bären des Elisa erinnert). Pyrrhos sei durch einen Steinwurf der Demeter in ihrer Gestalt als unscheinbare alte Frau zu Tode gekommen, berichtet Pausanias I, 13, 8. Der Schritt aus der Verborgenheit in die Epiphanie kann zuweilen selbst als der eigentliche, Entsetzen und Schlimmeres auslösende Strafact erscheinen, so von Demeter bei Kallimachos, hymn. VI, 57ff. (vgl. auch Semeles Übermut, Zeus in seiner olympischen Gestalt zu sehen, der feurigen Tod über sie bringt; dazu die zahlreichen Belege bei Keune, Art. *Semele*, PW II A 2, 1344; sowie ähnlich Psyche, die ihren Geliebten Amor als Gott zu sehen begehrt, bei Apul., met. V, 22ff.). Ovid, met. VI, 1-145, die Arachneepisode (mit interessanter Gliederung: 5-25 Arachne verweigert der Göttin den gebührenden Respekt, der im Dank für die ihr verliehene Webkunst bestanden hätte, und fordert Pallas, d.h. Minerva, zum Wettkampf auf - 26-33 Minerva als altes Mütterchen mahnt Arachne, sich nicht mit der Göttin zu messen - 34-52 erneute Herausforderung und Epiphanie - 53-138 Wettkampf - 139-145 die Metamorphose in die Gestalt der Spinne).

Etwas anders Ovid, met. XI, 194-220: Apollon und Poseidon, nach dem Bau der trojanischen Mauer um ihren Lohn geprellt, halten Strafgericht (Märchenmotiv), vgl. unter B. 10. Bekannt sind die Bauern, die nach ihrer Ver-

sündigung an der verborgenen Göttin in Frösche verwandelt werden, Ovid, met. VI, 313ff. (nach Apul., met. I, 9 wurde diese Sage ursprünglich nicht von Latona, sondern von einer alten Hexe erzählt). Wieder etwas anders gelagert ist der Rachezug, den Apoll und Artemis als epiphane Götter für die Unfreundlichkeiten halten, die der (in menschlicher Gestalt) fliehenden Leto geschehen waren, z. B. Pausan. VIII, 53, 1f. Geradezu der Rache dient auch die verborgene Erscheinung der Ate, Nonnos, Dionys. XI, 113ff. Dionysos nimmt Jünglingsgestalt an, um die Piraten im tyrrhenischen Meer zu strafen (Hom. hymn. VII; Nonnos, Dion. XLV, 120ff.).

Dazu ist aus dem AT entfernt zu vergleichen Gen. 11, 5 (Gott besieht sich den Turm von Babel) und sehr deutlich Gen. 18, 21 (Gott will sich von der Wahrheit des Klagegeschreis über Sodom und Gomorrha überzeugen). Jdc. 13, 22 fürchtet Manoach, sterben zu müssen, weil er das Numen enthüllt-offen gesehen hatte; doch ist hier wohl der allgemeine Gedanke im Vordergrund, die Schau der Gottheit sei numinos-gefährlich (Ex. 33, 20etc.). Josephus gestaltet die Episode ganz hellenistisch (ant. V, 284 θεὸν ὁραθῆναι für die Engelschau).

In der leiblichen Erscheinung eines Arabers tötet Elia einen Juden, der betet, ohne sich der Synagoge zuzuwenden (bBer. 6b).

- B. 3. Noch seltener will das Numen einen Gerechten bzw. Frommen von vornherein mit seinem Besuch ehren, was zu der bei Griechen wie Juden verbreiteten Vorstellungen von den besonderen Freunden der Gottheit führt. Aristides behauptet, seinem Stiefvater sei Asklepios in Gestalt des Sabinos, eines späteren Konsuls, erschienen, und habe sein (Aristides') Projekt der „Heiligen Reden“ gutgeheißen (hier. log. II, 9). In nächtlicher Verborgenheit umschwärmen die Götter die Statue Domitians (Stat., silvae I, 1, 94f.). Die Numina müssen nicht immer identifiziert werden: 2 geheimnisvolle Fremde entzünden Caesars Scheiterhaufen (Sueton, Caes. 84, 3).

Im bibl. Kontext wird man an Abraham denken (Gen. 18f. (s.o.)), vielleicht an Jakob (Gen. 32, 23-32 zumindest in der auf die ברכה zielenden Fassung der Sage, die ihr der Jahwist verliehen hat), auch an Angelophanien wie Jos. 5, 13-15 und Jdc. 13. Oft weilt Elia (aber dann wohl meist identifizierbar) bei einem der großen Lehrer Israels zu Gast und unterweist ihn (Belege Bill. IV 2, 769-79 passim); eine verborgene Erscheinung läßt die Legende z.B. R. 'Aqiba (bNed. 50a) und R. Schim'on b. Jochai widerfahren (bSchab. 33b), letzterem steht der Prophet gar in Gestalt eines römischen Regierungsbeamten bei.

Kultisches Petrifikat solcher Sagen sind die bei Griechen wie Römern gleichermaßen beliebten Theoxenien bzw. Lectisternien, deren Derivate in Hellenismus und Kaiserzeit längst aus dem öffentlichen Kult in die religiösen Vereinsfeiern gewandert waren und die Präsenz des Numens etwa durch einen auf einen erhöhten Stuhl gelegten Kranz ausdrücken konnten. Genauer bei Pfister, Art. *Theoxenia*, PW V A 2, 2256-58; Wissowa, Art. *Lectisternium*, PW XII 1, 1108-1115. In Israel finden sich nur Reste des *communio*-Gedankens beim Opfer, also die Vorstellung, dieses sei ein Festmahl für den unsichtbar anwesenden Jahwe (von Rad, *Theol. d. AT I*, 1978, 267f.).

Der Übergang zu jenen Gerechten, die die Gottheit *offen*, also nicht verborgen, ihres Umganges würdigt, ist naturgemäß oft kaum festzustellen; man denke an die Sagen von der besonderen Freundschaft des Zeus mit Minos (schon Od. XIX, 179 und vielleicht Hesiod, Fr. 144 Merkelbach-West aus Ps.-Plat., Minos 320d; dann z. B. Horaz, c. I, 28, 9; Oinomaos v. Gadara bei Euseb, p.e. V, 19; auch Clem. Alex., strom. II, 5), die in späthellenistischer Zeit in dem pseudoplatonischen Dialog Minos Niederschlag gefunden haben (bes. 319c ff.). Zu Minos als Gastgeber des Zeus und Offenbarungsempfänger s. ausführlich Poland, Art. *Minos*, PW XV 2, 1890-1927, bes. 1902-1907. Die Analogie zu Numas Umgang mit der Nymphe Egeria (Cic., leg. I, 4; Ovid, met. XV, 481ff.) läßt als wichtigen Vergleichspunkt die Nomothetie erkennen, die ganz offenbar kulturübergreifend den „Freunden der Gottheit“ zugehört. So von Moses: Ex. 33, 11. Lykurg als Ζηνὶ φίλος; Hdt. I, 65, 2; FrGrH 264 F 6, 4. Minos ist natürlich oft der erste, also exemplarische Gesetzgeber der gr. Welt, was sehr oft explizit auf die Besuche des Zeus bei ihm zurückgeführt wird, vgl. noch Platon, leg. I, 624 a; Max. Tyr., or. XXXVIII, 2; auch Strabon XVI, 2, 38 (vielleicht hat Nikolaus v. Damaskus die Minosüberlieferung sogar an die von Mose angeglichen, wenn er FrGrH 90 F 103 aa) einen allmählichen Zuwachs des Gesetzescorpus bei jedem Offenbarungsgespräch annimmt, was der sonstigen Minosüberlieferung fremd zu sein scheint). Es bedarf kaum des Hinweises, daß wir uns bei all diesen Belegen für den jeweiligen Verfasser in einer prägenden, exemplarischen Vorzeit befinden. Schon von Solon, geschweige denn von den Trägern der Gesetzesinnovation in der hellenistischen oder römischen Zeit konnte nicht mehr so einfach gesagt werden, sie seien Freunde der Gottheit und besonderer Intimität mit ihr gewürdigt. Das Rabbinat behalf sich mit der Konstruktion der Lehrdiadoche vom Sinai her, um seine Gesetzesbildungen an Mose zu koppeln.

- B. 4. Eine Generalisierung von B. 1. stellt es dar, wenn das Numen ganz allgemein die Menschen zu prüfen auf der Erde in Erscheinung tritt; dabei bildet das spezielle Motiv der Gastfreundschaft nur einen Sonderfall. So etwa Plautus, Rudens 11f. (vgl. unter B. 8. sowie allgemein Flückiger-Guggenheim, op. cit. 32-58).

Oft wird ein solches verborgen-unscheinbares, aber auch prüfendes Umherwandern der Gottheit nur in die Vorzeit versetzt; das ist dann in der Tat Märchentum. Einige Belege: Od. XVII, 485-8 (die Götter gehen in mancherlei Form durch die Straßen ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες). Apollon. Rhod., Arg. III, 66-74 wandelt Hera als altes Weiblein auf Erden, um die εὐνομίη der Menschen zu testen - Iason trägt sie auf seinen Schultern über den angeschwollenen Fluß Anauros; seitdem ist sie ihm wohlgesonnen. Catull 64, 384- 408 führt das Ende solcher Erscheinungen auf das *nefas* im Verlust der verwandschaftlichen Pietät, in Krieg und Habgier etc. zurück (doch scheint der Schlußvers 408 noch mit Traumepiphanien zu rechnen). Pausanias VIII, 2, 4f. bekennt sich ausdrücklich zur „Historizität“ der Lykaonsage (vgl. unter B. 2.), um dann auf jene Zeit zurückzublicken, als die Menschen ξένοι und ὁμοτράπεζοι der Götter waren und die Guten ἐναργῶς ihren Lohn erhielten, die Bösen aber nicht minder offen von der göttlichen ὀργή heimgesucht wurden. Vgl. auch, wie Platon, rep. II, 381cd die zuvor genannten Verse der Odyssee kritisiert: eine Gottheit würde doch nicht freiwillig ihre Vollkommenheit für die Unvollkommenheit des menschlichen Körpers tauschen. In „Luft gekleidet“ streifen Hesiods Heroengeister über die Erde (opera et dies 125), um die Menschen zu überwachen und zu hüten.

Im jüdischen Kontext wirkt es eher zufällig, wenn Jahwe bei seinem Einerschreiten (Hithpa'el הִתְּפַאֵל) im Abendwind Gen. 3, 8ff. im Garten Eden den Ungehorsam Adams und Evas entdeckt; das Sagenmotiv ist hier ganz in den Mythos gehoben. Im späteren Judentum war der Topos ungebrochen zumindest von Jahwe selbst nicht mehr zu verwenden; er hat aber auf die Elia-Sagen Einfluß genommen (vgl. unter B. 3. und B. 6.). Zu Gen. 3 verdient noch Erwähnung, daß slav. Hen. 8, 3 (ed. Vaillant S. 8 Z. 11f.) das Wandeln Gottes im Paradies in die Gegenwart hinein fortsetzt, also aus dem protologischen in den kosmologischen Mythos transponiert (das Paradies als der „Ort“ Gottes; so vielleicht schon Gen. 13, 10; Hes. 28, 13). Philon kennt als παλαιὸς λόγος, „ὅτι τὸ θεῖον ἀνθρώποις εἰκαζόμενον ἄλλοτε ἄλλοις περινοστεῖ τὰς πόλεις ἐν κύκλῳ, τὰς τε ἀδικίας καὶ παρανομίας ἐξετάζον“ (de somn. I, 233). Er fährt fort, die Vorstellung sei zwar vielleicht nicht wahr, aber dennoch erzieherisch wertvoll und nützlich.

Zum pessimistisch-resignativen Sprichwort abgesunken ist das Motiv, wenn Plautus, Aulularia 99-102 Fortuna unerkannt auf Erden einhergehen

läßt, um wahllos Glück und Unglück zu verteilen, indem sie in manche Häuser einkehrt und in manche - nicht. Avian karikiert in einer Fabel mittels unseres Motives den cupidus und den invidus: „Iuppiter ambiguas hominum praediscere mentes ad terras Phoebum misit ab arce poli...“ (Avianus XXII, Nr. 580 ed. Perry). Eine freundlich-harmlose Spielart: der Fährmann Phaon setzt, ohne es zu wissen, die verkleidete Göttin Aphrodite über die Wasser; zum Dank erhält er ein Salbgefäß, das ihn zum schönsten unter den Männern macht (Aelian, v. h. XII, 18). Auch B. 4. hat Parallelen in der weltweiten Folklore, etwa in der älteren Edda (Grimnismál) und überhaupt der altisländischen Literatur (Heimskringla I, 64) von Othinn als verborgenem Wanderer. In Ägypten wird man wieder an die wandernde Isis erinnern dürfen, deren gastliche Aufnahme bzw. die Verweigerung solcher Aufnahme Lohn oder Strafe nach sich zieht (Metternichstele VI [TUAT II 3, 377]). Das Motiv setzt offenbar die religiöse Erfahrung der *überraschenden Ubiquität des Numens* in Erzählung um.

- B. 5. Die Gottheit tritt *beratend, mahnend, warnend, ermunternd* an die Seite eines erwählten Menschen. So Athene bei Telemach (Od. I, 179ff.; vgl. II, 286); als Telemach sammelt sie diesem eine Schiffsmannschaft (Od. II, 382ff.). Od. II, 401 tritt sie als Mentor auf - Telemach bleibt es, „den Spuren der Gottheit zu folgen“ (II, 406; vgl. VII, 38). Als junges Mädchen führt sie Odysseus in das Haus des Alkinoos (Od. VII, 193-99); in Männergestalt ermutigt sie den Heros Od. VIII, 193-99. Die zahlreichen geheimen Epiphanien enthüllen sich oft nur auf der Ebene des Hörers; dem Protagonisten Odysseus bleiben sie vielfach verborgen. Vgl. noch Od. XIII, 221ff.; XX, 31; XXII, 206; XXIV, 503; dazu die grundsätzlichen, den Mythos bzw. die Sage ins Theologische hebenden Stellen Od. XX, 47f.; XIII, 301f. sowie - als Schlußvers der Odyssee - Od. XXIV, 548. Ähnlich Aen. I, 327-417 mit einer langen Phase der Verborgenheit sowie - in Fortführung des Erzählfadens - die Offenbarungsszenen Aen. II, 589ff.; VIII, 610ff. etc. für Aeneas und Venus. Die Aeneis konnte als Imitation nur deshalb so erfolgreich sein, weil das religiöse Bedürfnis nach einer solcherart von der Gottheit geleiteten Symbolgestalt gleich geblieben war; im einen Fall für das römische Volk, im anderen längst für das philosophische Streben, das Odysseus schon im Hellenismus zu seiner Identifikationsfigur gemacht hatte.

Einen Trost für seine bittere Armut findet R. 'Aqiba aus dem Munde Elias in Gestalt eines noch Ärmeren (bNed. 50a); das Märchenmotiv von dem erfüllten Wunsch bedient sich (in einer narrativ wunderbaren, tief von jüdischer Theologie geprägten Fassung) Jalq.

Schim. zu Ruth 4, 11 § 607 des Elia in der Gestalt eines Arabers (dt. Bill. IV 2, 772).

Entfernt gehört hierher der Topos von der Präsenz Elias bei jedem Beschneidungsfest, dessen älteste Belege Bill. IV 1, 28 zusammengestellt sind. Freilich: an einem Sabbat oder Festtage erscheine Elia nicht, sagt jPes. 3, 6, 31a als hillelitische These (vgl. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, II*, 1971, 93).

Tobias erhält Raphael als Reisebegleiter. Damit kann aus der paganen Literatur am ehesten Il. XXIV, 334-476 verglichen werden, wo Hermes unidentifiziert den Priamos zum Lager Achills geleitet. Solche Episoden haben ein langes Vorleben (Burkert, *Griechische Religion*, 245 Anm. 14 macht auf hethitische Vorläufer aufmerksam).

- B. 6. Einen Sonderfall von B. 5. bildet es, wenn die Gottheit geradezu als verborgener Lebensretter tätig wird; so von dem Lyriker Simonides: die Dioskuren hätten den Dichter in Gestalt zweier unbekannter Männer aus einem Festsaal gerufen, der kurz darauf zusammenge-stürzt sei. Da diese Episode mit der Geburtsstunde der antiken Mnemotechnik verbunden wurde, wird sie sehr oft in der antiken Literatur erwähnt (Kallimachos, *Aetia* Fr. 64 Pfeiffer; Cic., *de orat.* II, 352f; Ovid, *Ibis* 509f.; Quintilian, *de orat.* XI, 2, 11-16; Val. Max. I, 8 Ext. 7; Phaedrus, *fab.* IV, 26; Aristides, *or.* L, 36; Aelian, *v. h.* Fr. 78; ausführliche Diskussion bei Blum, *Die antike Mnemotechnik*, 1969, 41-46; z. S. vielleicht schon Simonides selbst, *Frg.* 167 mit der Deutung bei Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, 142 Anm. 3). Solche Sagen von den Dioskuren kennt auch Philon (*de decal.* 56f.); natürlich interpretiert er sie allegorisch.

Das zweite Makkabäerbuch will Dioskurenerscheinungen vielleicht gar überbieten, wenn es 3, 26f. 33-35 den Tempelräuber Heliodor durch zwei himmlische *νεανίαι* bestraft werden läßt (so schon Charles I, 129 z.St.) - damit hat Momigliano als nächste Parallele sehr schön die Erscheinungen am Tempel der Athena Lindia auf Rhodos verglichen (*Inscr. Lind.* I, 183f. Blinkenberg; Momigliano, *Alien Wisdom*, 98f.), wo der Perser Datis auf ähnlich drastische Weise von der Macht des im Tempel wohnenden Numens überzeugt wird. Nicht völlig treffend insofern Hengel: „Die Epiphanien im 2 Makk. sind im Grunde in hellenistische Form gebrachte apokalyptische Engelperscheinungen“ *JuH* 181 Anm. 317.

Iuturna als lebensrettende Wagenlenkerin: *Aen.* XII, 468-83. Auch im geschichtlichen Rahmen: vgl. Trajans überidische Retter anläßlich des Erdbebens in Antiochien (*Dio Cass.* LXVIII, 26, 1).

Das häufigere ist auch hier die identifizierbare Erscheinung der Gottheit, wenn etwa die Göttermutter Rhea den Themistokles in einem Traum vor dem Satrapen Epixyes warnt (Plutarch, Themist. 30, 1f.). Warnende Engel sind natürlich sofort als Gottesboten erkennbar; Mt. 2, 12. 13. 19f. 22.

Rabbin. Legende erzählt, wie Elia den R. Meir in Gestalt einer Prostituierten (!) aus höchster Bedrängnis gerettet habe (bAZ 18b; auch in der *Geschichte von den zehn Märtyrern* ed. Reeg, Rez. III, 41, 11). Als unbekannter Reiter befreit Elia R. Schimi b. Aschi (nach 400) von einer Schlange, die dieser verschluckt hatte (bSchab. 109b); die Episode erinnert in manchem an das Eingreifen der Dioskuren. Das Motiv der Lebensrettung muß in Bezug auf Elia recht alt sein, da es wohl schon Mk. 15, 35f. // Mt. 27, 47. 49 vorliegt (an Elia als Bringer eschatologischer Vollerlösung kann nicht gedacht sein, da die Fehlinterpretation des Rufes Jesu im Munde der Umstehenden, also der Gegner, erscheint). Doch ist meist keine Rede davon, daß Elia bei solchem Eingreifen unerkannt erscheine (bQidd. 40a rettet er den Rab Kahana gar im Fluge, vgl. Mt. 4, 6 // Lk. 4, 9-11), wie denn überhaupt die meisten der zahllosen Eliageschichten in Talmud und Midrasch den Propheten einfach als bekannte Person aus der himmlischen Welt auftreten lassen. Immerhin rettet ein verschmitzter, eines Odysseus würdiger Einfall des Elia – der als königlicher Beamter auftritt – R. Nachum aus Gimzo das Leben (bTa'an. 21a; dt. auch Bill. III, 255f.).

JPea 3, 8, 17d, 15 // Midr. Schir HaSchirim 7, 2 erzählt, wie zwei Engel einen Diebstahl verhindern, indem sie in der Leiblichkeit zweier gottesfürchtiger Juden deren kurzzeitig verwaistes Haus bewachen. Die Geschichte endet chorschlußartig mit dem Lobpreis Gottes durch die (nicht-jüdischen) Nachbarn der beiden. Massiver jBer. 9, 1, 13a (üb. bei Ginsburg, LJ II, 282 vgl. V, 406 Anm. 76): Ein Engel tritt als Mose auf, damit sich dieser vor den Häschern des Pharao verbergen kann (Engel in Gestalt des Mose finden sich auch andernorts, etwa Waj. R. 6; dt. Bill. I, 991).

B. 7. Die Wanderschaft der Gottheit ist eine *Suche*.

Viele Lohn- und Strafeepisoden aus dem Demeterzyklus verraten die Suche der Göttin nach ihrer Tochter als allgemeinen Rahmen: Ovid, fasti IV, 420ff., bes. 563ff.; Pausanias VIII, 15, 3f.; 25, 5f.; 42, 1-4; II, 5, 8. Vielleicht sind Nebengestalten wie Baubo (ein obszönes altes Weib in der Demetersage) unter dem integrativen Einfluß dieses Zentralmotives erst aus Demeter ausgegliedert worden (vgl. Fauth, Art. *Baubo*, KP I, 843-45, hier 44). Christlich vgl. entfernt Lk. 18, 8; die Gnosis bedient sich dieses Motivs im Perlen-

lied. Elia zieht unerkant durch die Straßen Jerusalems, um die zu finden, die keinen Götzendienst betrieben haben (bSanh. 63b).

- B. 8. Die Gottheit erkundet die Menschenwelt, um im Himmel, in der Göttersammlung etc. *Bericht zu erstatten*. Die Erscheinung kann in diesem Fall auf der Ebene der menschlichen Handlungsträger verborgen bleiben. Exemplarisch: Hesiod, *opera et dies* 254f. (von Martin West für indogermanisches Erbe erklärt, *Hesiod Works and Days*, 1978, Nachdruck 1982, 219-24). Besonders ausführlich Plautus, *Rudens* 9-30: die Sterne ziehen des Tages über Land, Jupiter Gutes und Böses zu melden (partiell nachplautinisch? Vgl. Marx, *Plautus Rudens*, 1928, Nachdruck 1959, 53f.). Dem korrelieren dann Szenen der Berichterstattung vor dem Götterkönig, etwa Ovid, *fasti* VI, 349ff. Aen. V, 610 nimmt Iris, die Botin der Iuno, vorerst nur als unsichtbare Beobachterin am Geschehen teil, um sich 618ff. in stufenweise gestaffelter Epiphanie schließlich doch einzumischen. Daß auch die Götter etwa ein Schlachtfeld nicht nur aus der Höhe, sondern unsichtbar aus unmittelbarer Nähe beobachten, hat man noch spät geglaubt: Pausan. IV, 16, 5 sitzen die Dioskuren gar auf einem Baum, dem *μάντις* sichtbar, leider nicht dem ungestümen Heerführer, mit absehbaren Folgen.

Jüdisches: Mit einiger Sicherheit gehört hierher Sach. 1, 7-17; s. bes. V. 11. Hiob 1, 7; 2, 2 ist wohl schon eine theologisch reflektierende Weiterentwicklung, die sich an den alten Sagenstoff von dem geprüften Gerechten knüpft. Ob auch Beziehungen zu Elia als himmlischem Archivar der guten und bösen Taten (z.B. Seder 'Olam Rabbā 17; Midr. Ruth 2, 14 // Waj. R. 34) zu sehen sind, entzieht sich meinem Urteil. Hesekiel 8 schlüpft der Prophet gleichsam in die Rolle eines der unsichtbar die Erde überwachenden Boten Gottes. Ein Stern als Bote Gottes in Menschengestalt: Jos. Asen. 14, 1f.

- B. 9. Umgekehrt kann eine Gottheit auch in menschlicher Gestalt auftreten, um den *Menschen* von einem Ereignis Kunde zu geben. Zuweilen scheint ein Numen geradezu die Verkörperung des *Gerüchtes* zu sein, dessen Schnelligkeit Griechen und Römern numinos erschien (vgl. vor allem Usener, *Götternamen* 266f.). Plutarch zählt einige Fälle in der Vita des Aemilius Paulus (24f.) anlässlich seines Berichtes über die Schlacht von Pydna auf, die Makedonien in röm. Hände brachte und deren Ergebnis in Rom lange vor Eintreffen von Boten bekannt gewesen sei (24, 1-6). In der folgenden Liste ist bemerkenswert die Nachricht über den Sieg der Römer über die Tarquinier, die in Rom durch zwei Reiter verbreitet worden sei, welche

bei dieser Gelegenheit dem Bart eines greisen Mannes seine ursprüngliche (rote) Farbe wiedergegeben hätten und so als die wunder tätigen Dioskuren epiphan wurden (25, 2-5; Ätiologie des Familiennamens der Ahenobarbi; vgl. auch Coriolan. 3, 4 und Sueton, Nero 1). Nach Dionys. Halik. VI, 13, 4 hätten die Dioskuren zuvor der Schlacht die entscheidende Wendung geben, wovon aber Plutarch (und Livius XLIV, 39ff.) nichts weiß. Später scheint die Erinnerung an die Episode in den Sagenkranz der jährlichen römischen Reiterparade am 15. Juli, der *transvectio equitum*, eingebaut worden zu sein (s. Weinstock, Art. *Transvectio equitum*, PW VI A 2, 2178-87). Ähnliches ist auch in Griechenland möglich, vgl. die Episode, die die Suda s.v. Ἀληθέστερα τῶν ἐπὶ Σάγγρα (I, 108 ed. Adler) überliefert. In älterer Zeit ist der Glaube an miraculöse Übermittlung von Nachrichten öfters belegt (Hdt. IX, 100etc.). Doch auch in der Kaiserzeit ist solches noch möglich, wie Plut., Aemil. Paul. 25, 5-7 mit dem Bekanntwerden des jämmerlichen Endes des Antonius zur Zeit Domitians (91 n. Chr.) belegt, deren wunderbare Schnelligkeit in Rom jeder wisse (25, 7). Ein übermenschliches Wesen ist es, daß nach Dio Cass. LXXIII, 13, 2f. böse Worte über Commodus ausgestreut habe (vgl. LXXIX, 7-8,1: ein Numen sagt Caracallas Tod an, wird verhaftet und - verschwindet). Eine Dioskurenerscheinung, die den Sieg in der Schlacht mitteilt, will zufolge Cicero, nat. deor. II, 6 ein Publius Vatinius erlebt haben (ausführl. Diskussion bei Pease z. St.). Ähnlich in Syrien nach der Niederlage des Pompeius (Dio Cassius XLI, 61, 4). Ähnliche Geschichten wird es bei allen militanten Völkern der Antike gegeben haben (ein arabisches Beispiel aus der Zeit der Eroberung Palästinas bei Ṭabarī, Tā'riḥ I, 2364 [XII S. 147 der engl. Übersetzung von Y. Friedmann]: die Ginn bringen die Nachricht von der Schlacht vor den menschlichen Boten). Apuleius nennt die *fama* daher *geflügelt* (met. XI, 18, 1).

Im Epos: Iuturna „adsimulata Camerti ... rumoresque serit varios...“ (Aen. XII, 224, 228)etc. Die Göttin Fama auf Erden: Val. Flacc., Arg. II, 199-201. In den Bereich des Gespenstischen weist es hinüber, wenn Morpheus in Gestalt des Ceyx der Alcyone den wäßrigen Tod ihres Gatten (also seiner selbst in seinem Scheinleib) kundtut (Ovid, met. XI, 633-79).

Ein Engel, der als Botschafter Gottes auftritt, erscheint nicht sofort identifizierbar in menschlicher Gestalt: Jdc. 13, 3-23. In den meisten Angelophanien ist der Engel natürlich sofort als solcher kenntlich (anders vielleicht Mk. 16, 5 und allenfalls Acta 1, 10f.).

- B. 10. Die Gottheit greift unerkannt mit Rat und Tat in das Kriegsgeschehen, in die Schlacht ein. Mehrfach ist an magische Kraftübertragung durch das Numen gedacht.

Pfister, Ep. 293 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Vorherrschaft solcher Kriegsepiphanien (verborgener und offener) am Charakter unserer schriftlichen Überlieferung hängt und daher einer gewissen Relativierung bedarf. Umfassend z. Sache: Speyer, *Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht*, JbAC Erg. 8, 1980, 55-77 = ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, 1989, 269-91 (mit Nachträgen S. 499-501). In homerischer Zeit sind es die Götter selbst, später eher Heroengeister, die in die Schlacht eingreifen. So tötet der Heros Echethaios in der Gestalt eines Bauern bei Marathon viele Feinde mit einem Pflug (Plutarch, Theseus 35, 5; Pausanias I, 32, 4f.).

In der Nähe Poseidons „zucken Füße und Hände zum Kampf“ (Il. XIII, 75). Die ermutigende Aufforderung zum Kampf durch das Numen in fremder Gestalt begegnet naturgemäß oft in der Epik: Il. XIII, 216ff.; XIV, 135-51; XV, 234ff. (θάσσει νῦν...); XVII, 71ff. 323f. 551-572 u.o., s. a. Herodot VIII, 84 und Pfister 293f. Dieser Zug scheint zum festen Inventar archaischer Kriegsideologie zu gehören; er findet sich z.B. schon in altmesopotamischen Schlachtschilderungen (vgl. Steitner, Art. *Gott*, Reallexikon der Assyriologie III, 570-75 passim). Die Aeneis konnte ihn noch in einer längst funktionalisierten Militärwelt nicht entbehren: Aen. VII, 416ff.; IX, 646-60 etc. Die Göttin kann dabei auch schon einmal dem Helden das ihm entfallene Schwert reichen (Aen. XII, 783-85). Die zahllosen Widmungsschriften, die wir Soldaten der römischen Armee aus allen Teilen des Imperiums verdanken, legen den Gedanken nahe, daß solche Vorstellungen auch ein weniger poetisches, religiös lebenskräftiges Pendant gehabt haben werden. Der antike Soldat scheint sich in hohem Maße als Schützling spezifischer Götter gesehen zu haben. Eine Liste von Epiphanieerzählungen in Kontext des Krieges bietet M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris 1950, 879-901.

Aus der Zeit der „Kriege Jahwes“ gehört hierher Jos. 5, 13-15; man beachte, daß Josua nicht von vornherein zu sehen vermag, ob die Erscheinung auf seiner oder der Feinde Seite steht (nach Noth, *Das Buch Josua*, 31971, 23. 39 eine alte Lokalsage von Jericho). Zuzufolge Cyrus Gordon, *Homer and Bible*, Neuausgabe 1967, namentlich 46-55 haben wir durchaus ein sachlich-kulturmorphologisches Recht, diesen Passus in die Nähe der Ilias zu stellen. Eine weitere Parallele steht Liv. XXI, 22f.: Hannibal träumt von einem göttlichen *iuvēnis*, der ihn über den Ebro in die Konfrontation mit Rom führt.

Il. XXI, 284-298 trösten Poseidon und Athene δέμας δ' ἄνδρεσσιν εἶκτιν den Achill und ermuntern ihn zum Kampf gegen Hektor. Vgl. für die klassische Zeit Hdt. VIII, 84 sowie die massiven Eingriffe von im nachhinein als

solchen erkannten Heroengeistern in das Kriegsgeschehen VI, 117; VIII, 38f.

Noch in Caesars Zeit konnte „quidam eximia magnitudine et forma“ in das Geschehen um den Ausgang der Republik am Rubikon eingreifen; die Erscheinung habe erst auf einer Flöte gespielt, dann einem Soldaten die Kriegstrompete entrissen und „ingenti spiritu classicum exorsus pertendit ad alteram ripam“ (Sueton, Caes. 32). Auf das ostentum (ebd.) folgt die Entscheidung: „lacta alea est.“ Ob Caesar solches geglaubt haben mag, stehe dahin; Sueton kann es seinen Lesern ohne Entschuldigung zumuten, und diese sind für uns entscheidend.

Einmal kann eine Epiphanie der Dioskuren eine Schlacht verhindern: Pausanias IV, 16, 9. Letztlich dem Krieg dient auch die Verstärkung der Mauern Trojas, die Apoll und Poseidon in Gestalt menschlicher Bauarbeiter vollbringen (II, VII, 452f.; XXI, 441-57; Ps.-Apollodor, bibl. II, 5, 9; Lukian, de sacrific. 4 etc.; vgl. die Diskussion bei Frazer, LCL *Apollodor I*, S. 206f.). Mehrfach bezeugt ist der Gedanke, Wunden, die die Dioskuren in menschlicher Verkleidung einem Soldaten im Kampf beigebracht hätten, könnten auch nur durch sie geheilt werden (Krauss, Art. *Dioskuren*, RAC III, 1130). Allg. zu Dioskurenererscheinungen: Flückiger-Guggenheim, op. cit. 62-70.

Nennen wir als angrenzende Vorstellung noch den *panischen Schrecken*, der in der Schlacht die *unsichtbare* Gegenwart eines feindlichen Numens anzeigt (nicht unbedingt nur des Pan): Thukyd. IV, 125, 1; VII, 80, 3; vgl. Schmid, *Das Alter der Vorstellung vom Panischen Schrecken*, RhM L, 1895, 310f.; Roscher, Art. *Pan*, ALGM III 1, 1389f. Biblisch ist verwandt: Jud. 7, 22; 1. Sam. 14, 20. Historisch bedeutsam wurde dieses Motiv etwa beim Angriff auf Delphi 279 v. Chr. (Diodor. Sicul. XXII, 9, 5; Iustin-Pomp. Trogus XXIV, 8; Pausan. X, 22f.). Die antiken Taktiker diskutierten Zustandekommen und Vermeidung solchen Erschreckens (Aen. Tact. 27 [*Griechische Kriegsschriftsteller I*, hrg. Köchly/Rüstow, 96-101]. Zum Motiv der „Panik“ außerhalb militärischer Zusammenhänge s. noch Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos*, 1988, 35f.

Angesichts des „agonalen Charakters“ der griechischen Weltdeutung nimmt es nicht wunder, wenn Pausan. IX, 22, 2 den Hermes Promachos ἄτε ἔφηβον σπλεγγίδι ἀμυνόμενον „wie ein Ephebe mit einem Schabeisen versehen“ (nämlich für das Öl, mit dem vor den Wettkämpfen die Körper eingerieben wurden) die Jungen nach Tanagra ins Schlachtfeld führen läßt, was Nilsson GGR II, 226 Anm. 5 in die hellenistische Zeit datiert. Schon Eupolis, ein Meister der Alten Komödie, hatte Dionysos sogar als Rekruten auf die Bühne gebracht (in den Taxiarchoi, wohl 427 v.Chr. uraufgeführt; s. Kraus, Art. *Eupolis*, KP II, 438; die Zeugnisse bei Meineke, Frg. Comicor. Gr. II 1, 524-32 und jetzt in den Poetae Comici Graeci IV, 452-66).

Ins Absurde übersteigert dann Nonnos, wenn er Dion. XXIV, 77-122 die versammelten Götter vom Olymp herbeifliegen läßt (wie einen aufgescheuchten Taubenschwarm, ist man versucht zu sagen), um ihren

Schützlingen in der großen Schlacht um Indien beizustehen. Die Gottheit kann auch *vielen wechselnde* Gestalten annehmen, um den ihren beizustehen, so Iuturna, Aen. XII passim. Ins Allegorische oszilliert die verborgene Erscheinung der *virtus* bei Statius, Thebais X, 672ff., die schließlich ihre Leiblichkeit aufgibt und inspirierend in den Helden *eingeht*.

Massiv epiphane Eingriffe in die Schlacht, die wir hier nicht darzustellen haben, kennt auch das Judentum (2. Kön. 19, 35; Ex. 23, 22f.; 32, 1. 23etc.; 2. Makk. 10, 29f.; 11, 8f.; dazu das eher ominöse Erscheinen 5, 1-4 und entfernt vergleichbar 2, 21; 3, 25; LAB 61, 7-9 sieht Goliath einen David unterstützenden Engel, der diesem offenbar unsichtbar bleibt; vgl. das nur mögliche Eingreifen der Engel Mt. 26, 53 und Paralipomen. Jerem. 3). 2. Makk. kennt auch das Gebet um einen Engel als persönlichen Beschützer in der Schlacht (11, 8f.; 12, 11). Noch Josephus redet verschiedentlich von wunderbarer Hilfe im Kriegsgeschehen (bell. I, 215; IV, 26; VI, 171etc.). Die letzten Ausläufer der Vorstellung vom Heiligen Kriege bedienen sich auf diese Weise des hellenistischen Epiphaniegläubens. Sepher HaRazim 6 gibt einen Zauber, einer „Engelsleibwache“ teilhaftig zu werden (was einen bemerkenswerten Kontrast zu dem zuvor genannten Mt.-Sondergut-Logion darstellt).

- B. 11. Die Gottheit erscheint, um zu *helfen* und zu *heilen*, d.h. in solcher gnädigen Zuwendung seine Macht epiphan werden zu lassen. Diese Spielart wird namentlich den offenen und verborgenen Erscheinungen des Asklepios und verwandter Heilheroen zugesprochen, die, als der Erde nicht völlig entwachsen, ohnehin eine massivere Präsenz am Kultort haben als die großen Götter; auf der anderen Seite ist ihre Wirkung oft auf das lokale Umfeld ihrer Gräber bzw. heiligen Bezirke beschränkt.

Vgl. zusammenfassend Pfister 295. Besonders schön IG IV² 122 = Syll.³1169 II, 25: eine Frau will ungeheilt aus Epidaurus heimkehren, als ihr auf dem Heimweg ein εὐπρεπὴς ἀνὴρ erscheint und sie gesund macht (mit Üb. auch bei Edelstein, *Asclepios I*, Nr. 423). Noch heute zögen die göttl. Söhne des Asklepios heilend über Land und seien vielerorts auch erkannt worden, namentlich in der Umgebung von Epidauros, sagt Ael. Arist., or. 38, 20f. Im Kontext der Polemik gegen das Christentum bezeugt solches als allgemeinen Glauben Kelsos bei Origen., c. Cels. III, 24. Ein hippokrat. Brief erzählt von einer Traumbegegnung mit dem göttlichen Arzt Asklepios (Epistologr. Gr. ed. Hercher 296). Vgl. zu den „Begegnungen unterwegs“ noch Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1969 = 1909, 171-73. Die Phase der Verborgenheit kann auf ein Minimum zusammenschrumpfen, so im Falle des göttlichen Knaben Telesphoros, der Proklos heilt (Marinos, v. Procli 7). Hdt. VI, 61 erzählt, wie sich das Gebet einer Amme für das ihr an-

vertraute Kind durch eine verborgene Epiphanie der Helena erfüllt (die Identität der namentlich nicht genannten Göttin folgt aus der Angabe über den besuchten Tempel).

Achilles Tatius berichtet aus tyrischer Lokalsage, der Gott Dionysos habe einst unerkannt einen gastfreundlichen Hirten besucht, dem er als Dank die Gabe des Weinstocks überlassen habe, der also in Tyrus seinen Ursprung hätte (II, 2) - eine hübsche Variante der zahllosen Geschichten über den Ursprung des Weines (myth. Parallelen diskutiert Kern, Art. *Dionysos*, PW VI, 1037). Im allgemeinen sind Dionysos-Epiphanien eher überwältigend als hilfreich; vgl. die Bakchen des Euripides.

Im Judentum gehört hierher natürliche Raphael im Tobiasbuch (s.o.); vgl. von einer Elia-Erscheinung, die Zahnschmerzen heilt, unter A. 2. a.

Wir erwähnen an dieser Stelle auch die verborgen-gespenstische Epiphanie Gen. 32, 23-33, da sie letztlich für Jakob zum Segen ausschlägt. Der nächtliche Ringer wird einfach als *איש* eingeführt (V. 25). Erst später enthüllt sich seine rätselhafte Verbundenheit mit Jahwe selbst. Jüdische Legende macht ihn zum Engel (wie Gen. 18f.): LAB 18, 6 ist er jener Engel „qui stabat super hymnos“ (der bei Tagesanbruch wieder an seinem Platz im himmlischen Chor sein muß...); Targum Neofiti identifiziert ihn mit Satriel ברמות גבר (Gen. 32, 25). Das älteste Stratum der Sage sah in ihm wohl einen Flußgeist (schon Gunkel, *Gen.* 364; vgl. die kritische Weiterführung bei von Rad, *Theologie d. AT I*, 346f.)

- B. 12. In eine ganz andere Richtung bewegen wir uns, wenn die Absicht der Verborgenheit der *Trug*, sei es zum Heil, sei es zum Unheil der Menschen ist. Mit einer Wolke in Gestalt der Hera halten die Götter Endymion zum Narren (Hesiod, Meg. Eoiai Frg. 260 Merkelbach-West aus einem Scholion zu Apoll. Rhod., Arg. IV, 58). Die gleiche Geschichte ist meist mit dem Namen Ixion verbunden (Diod. Sic. IV, 69; Hygin., fabul. 62; Lukian, dial. deor. 6; vgl. weiter von Geisau, Art. *Ixion*, KP III, 31f. mit Kurzreferat der Deutungen).

Betrügerische verborgene Erscheinung im Traum: Aen. V, 835-71 (die Gottheit erscheint als Phorbas, um den Tod des Palinurus herbeizuführen); Nonnos, Dion. XXVI, 1-37; XXXI, 132f. u.ö. Im Hintergrund steht natürlich jeweils Homer. Im Epos ist der Betrug oft Ausdruck einer göttlichen *List*: Il. II, 1ff.; XXI, 599-601. 604; XXII, 1-20. 226-247. Aeneas klagt darüber, seine Mutter, also Venus selbst, narre ihn „falsis ludis imaginibus“ (Aen. I, 407f.). Als Amme rettet Ino ihre Kinder durch Vertauschung (Hygin., fab. 4; Nonnos, Dion. IX, 319-21). Die Spätzeit liebt solche Erzählungen:

Nonnos, Dion. IX, 129-44; XX, 188-95; 261ff.; XXIII, 74-81; XLV, 239ff etc. (nur einmal finde ich bei Nonnos den Gedanken, daß dies sozusagen kein *fair play* sei, XLVII, 685f.). Den Bogen zu B. 13. schlägt ganz treffend schon Ovid, met. V, 326.

Hdt. VI, 135 war es nach Auskult der Pythia nur ein Scheinbild der Priesterin, das Miltiades gegenüber Verrat geübt habe (so interpretiert Haussig z. St. das mehrdeutige φανήναι, anders z. B. Feix z. St.).

Im Judentum gewinnt die betrügerische Spielart der verborgenen Epiphanie erhebliche Bedeutung in der von Dämonen vorgetäuschten *Lichtgestalt der Engel*, oder auch einfach nur in unheilvoller Absicht angenommenen menschlichen Leiblichkeit böser Geister. Namentlich Satan erscheint in mancherlei Verwandlungen:

- als Händler, der Hiobs Frau öffentlich demütigt (Test. Hiob 23-25; zur Interpretation s. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, 1983, 174f.).
- als schöne, verführerische Frau (Jalq. Gen. ויהי § 161 S. 102; bQiddusch. 81a; weitere Belege bei Bill. III, 109f.; I, 140)
- als Bettler (bQiddusch. 81a [Bill. I, 140]; bMQ 28a [Bill. I, 149]; Test. Hiob 6, 4ff. [7, 12 Enthüllung, doch hatte ihn Hiob schon zuvor durchschaut], weitere Belege bei Ginzberg, LJ I, 272; II, 232; IV, 227f.; V, 248)
- in schwarze Seide gehüllt als böser Ratgeber vor Nimrod, der Abraham ins Verderben stürzen will (op. cit. I, 192. 200)
- im Kontext von Isaaks Opferung als alter Mann, der Abraham und Sara böse Gedanken einflüstert (op. cit. I, 276-78. 286f.; V, 249f. 255f.)
- als König von Persien in den haggadischen Ergänzungen zum Hiobbuch (Test. Hiob 17, 2; vgl. LJ II, 234)
- gar (gegen den bibl. Text) mit dem rätselhaften nächtlichen Kämpfer aus Gen. 32, 25 identifiziert wird Sammael = Satan Ber. R. 77. 78 // Tanch. וישלח 8, 40b // Schir HaSchirim R. 3, 6 (nach der Interpretation von Bill. I, 141f., die hier die Identifikation „Engel Edoms“ = „Engel Roms“ = Sammael/Satan wiederfinden will).
- Im weiteren Sinn gehören hierher die zahlreichen Tierverwandlungen Satans mit destruktiv-diabolischer Abzweckung (als Vogel, Ginzberg, LJ IV, 104; VI, 265f.; als Hinde, die David auf Philisterland lockt, op. cit. IV, 107; außerdem natürlich als Schlange).

- Test. Sal. 2 berichtet u.a. von den Verwandlungskünsten des Dämons Ornias (als Frau, Mann, Knabe, Vogel und Löwe).
- Gott selbst (!) bringt in menschlicher Gestalt mit seinen Engeln Sanherib zu Tode (bSanh. 96a; trotz der Heranziehung von Jes. 7, 20 gleicht diese Erzählung völlig den trüger. Epiphanien im gr.-röm. Epos).
(Alle Metamorphosen, zu denen obenstehend nur auf Ginzberg, LJ verwiesen wird, stammen aus späten Midraschim, ohne daß das Alter des haggadischen Materials im einzelnen nachweisbar wäre).
- Auch der Antichrist kann, wo er ganz dämonisiert wird, betont ἐν εἶδει ἀνθρώπων auftreten (Asc. Jes. IV, 2 ed. Charles S. 95)

Nicht gerade verborgen, aber doch betrügerisch als Lichtengel tritt Satan v. Adam et Evae 9f. 17; Apk. Ad. Ev. 17, 1f. auf (auch vielfach in der sehr altertümlichen armenischen Adamliteratur; Lipscomb, *The Armenian Apocryphal Adam Literature*, 1990, 136etc.). Christlich: 2. Kor. 11, 14 (zum weiteren Umfeld unter den Kommentaren am gründlichsten Windisch, *II Kor.*, 341-43); vielleicht Hermas, vis. 5, 3. In altkirchlicher Legende kann Satan gar als Jungfrau auftreten, um ein Mädchen den Männern zuzuführen (Πρῶτος τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ καὶ τῆς ἁγίας Ἰουστίνης I, 8 [gr. Text mit Übersetzung bei Th. Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, 1882]). Allgemein ist von der Wandlungsfähigkeit der Dämonen zum Zwecke des Betrugs an den Gläubigen oft die Rede (z. B. ps.-clem. rec. IV, 19).

Dieses spezielle Motiv darf überall da als bekannt vorausgesetzt werden, wo es eine ausgeprägte Polarisierung der halbgöttlichen Numina gibt, also etwa in den Dämonologien des Martianus Capella (de nupt. Philol. et Merc. II, 150-68) oder des Iamblich. Sehr deutlich auch im Zauber: PGM VII, 635f.

Die orientalische Volksliteratur kennt zahlreiche Geschichten von verkleideten Dämonen; Kalīla waDimna ed. Schulthess dt. Üb. S. 104f. versucht ein solcher, eines Asketen habhaft zu werden.

Auch die Gnosis hat in ihren Kunstmythen zahlreiche Varianten des Motivs zu verwenden gewußt. Nennen wir einige mandäische Beispiele: Rūhā (die peiorativ interpretierte böse Weltseele) verkleidet sich als Hawwā (= Eva; Ginza üb. Lidzbarski S. 129 Z. 13f.); ähnliches wird in verschiedener Form von Jesus (im Mandäismus der falsche, betrügerische Scheinerlöser) gesagt (op. cit. S. 47. 49. 50 u.o.). Eine positive Variante: Hibil

(eine wichtige Offenbarergestalt) nimmt die Gestalt der Ehefrau eines Dämons an (S. 158 Z. 17f.).

Auch bei *Erstoffbarungen* sind Verwechslungen möglich, was in der iranischen Überlieferung eine Rolle spielt (Brief des Manuſcihr I, 8, 9; engl. Üb. bei West, SBE XVIII, 319).

- B. 13. Schließlich dient die verborgene Erscheinung einer Gottheit der *amourösen Verbindung mit einem Sterblichen*, übrigens keineswegs nur eines Gottes mit einer irdischen Frau, sondern auch einer Göttin mit einem irdischen Mann (Anchises und Aphrodite/Venus). Aus dem breiten Motivfeld der *erotischen Verbindung Gott-Mensch* kommen dabei solche Erzählungen in Betracht, bei denen die wahre Natur des übermenschlichen Partners zumindest zeitweise verborgen bleibt. Exemplarisch haben wir bereits unter I. 1. 3. die Amphytryonsage analysiert; es gilt nun, knapp einiges zur Streuung des Motivs nachzutragen.

Nicht nur Zeus, auch andere Götter nehmen zum gleichen Zweck die Gestalt bestimmter Ehemänner o.ä. an: Poseidon als Enipeus (Od. XI, 238ff.; Ps.-Apollodor, bibl. I, 9, 8; vgl. Wagner, Art. *Enipeus* 4), PW V 2, 2570); etwas anders gelagert: Cupido als Ascanius (Aen. I, 658f.).

Wie zu erwarten, bei Ovid besonders beliebt: met. II, 425 (Iupiter als Diana); XI, 301ff. (Hermes und Apoll bei Chione, letzterer nähert sich ihr als alte Frau); mehrere Gestalten nimmt Vertumnus an, um den Anblick der Dryade Pomona zu erhaschen (met. XIV, 622ff.) etc. Nicht seltener bei Nonnos: Dion. I, 344f.; X, 195etc. Eine Enthüllungsszene des Poseidon vor einer irdischen Geliebten bietet Pap. Tebtunis II, 271 (unklarer Herkunft, aus Hesiods ΚΗΥΚΟΣ ΓΑΜΟΣ?). Auch an Apuleius' Märchen von Amor und Psyche wird man denken. Namentlich in spätester Zeit kann eine Verkleidung auch eine Hilfestellung für die erotischen Absichten eines anderen Gottes, also einen Freundschaftsdienst, bedeuten (vgl. Sosia bei Plautus); so Nonnos, Dion. III, 85f.; 373ff. 409ff.; V, 26f. 67ff.; XI 351ff. (Eros tröstet Dionysos als Silen verkleidet über den Tod eines Geliebten hinweg).

Bis jetzt haben wir uns im Raum des Mythos bewegt, aber auch die Geschichtslegende bietet Manifestationen der Vorstellung. Von Heroengeistern: Pausan. VI, 11, 2 zeugt das φάσμα des Herakles in der Gestalt des späteren Adoptivvaters den Thasier Theagenes; ähnlich Hdt. VI, 69 von Astrabakos und der Mutter des spartanischen Königs Damaratos.

Philipp II. von Makedonien schreckt vor der Vorstellung zurück, sein Sohn sei von einem Gott gezeugt, weiß die Alexandersage zu berichten (Plut., Alex. 2, 6); wie ähnlich in jüdischer Sage Lamech bei den übernatürlichen Erscheinungen, die Noahs Geburt auszeichnen (äthHen. 106, 4ff.

10ff.; dazu einige qumranische Fragmente, zusammengestellt bei Beyer, ATTM 269-71).

Die Komödie (Plautus) und eine Reihe von Episoden, wo das Motiv zum Vehikel eines Betrugers wird (s. unter I. 1. 3) beweisen die Relevanz für die populäre religiöse Fantasie. Die Mischung Sex und Religion war in der Antike nicht weniger reizvoll als heute.

Dieser ganze Komplex ist dem Judentum nicht so fremd, wie auf den ersten Blick zu meinen sein könnte. Immerhin rückt das Buch Tobias Raphael in engste Nähe zum Geschehen einer Brautnacht; auch Joseph und Aseneth umspielt das pagane Raster mit seiner Schilderung der Begegnung zwischen Aseneth und Joseph (6, 1ff.) und des vertrauten Umgangs Aseneths mit dem Engel in ihrer Kammer (14f.). Doch konnte der Gottessohnstitel, den das antike Judentum ja in verschiedenen Kontexten verwendet (grundlegend dazu Hengel, *Der Sohn Gottes*, ²1977), nie an eine übernatürliche Zeugung in diesem Sinne gekoppelt werden (op. cit. 67- 89). Eine explizite Kritik der heidnischen Erzählungen steht bei Philon, v. contempl. 6: weil sie unmoralisch seien, müßten sie auch sachlich als absurd gelten.

Erotische Fantasien bzw. Wachträume, die eine Komponente des paganen Komplexes ausgemacht haben werden, wurden im spätantiken Judentum immer dämonisch qualifiziert: Böcher, DD 34-37. 123-130. 136f. u.ö. Der pagane Mensch der Antike hat durchaus vom sexuellen Umgang mit Göttern geträumt (Artemidor, oneir. I, 80).

Nicht ganz klar ist mir, ob auch die Wächterengel, die äth. Hen., Jubil. etc eine so große Rolle spielen, in der Gestalt der Ehemänner der Frauen, die sie verführen, zu denken sind. Test. Rub. 5, 6 ist unklar. Deutlich ausgesprochen wird der Gedanke rein menschlicher Gestalt zum Zweck der Verborgenheit in einem sogdischen Fragment des manichäischen Henochbuches (T II bei Henning, *Selected Papers II*, 1977, S. 131f.).

I. 3. Verborgene Epiphanie und Weltbild

Das Sammeln von Parallelen ist bei entsprechender Veranlagung ein relativ einfaches Geschäft; schwieriger wird es, wenn Stellung und religiöse Wertigkeit eines Motivfeldes in den unterschiedlichen religiösen Lebenswelten des antiken Menschen eingeschätzt werden sollen. Selbstverständlich bewegen sich die oben zusammengetragenen Erzählungen auf völlig verschiedenen Niveaus¹⁵⁶. Gerade aus den mythologischen und legendenhaften Traditionen hat man beileibe nicht alles geglaubt, was erzählt wurde, bzw. gab es zu ihnen Paradigmen der Interpretation, die längst aus den Philosophenschulen zum Gemeingut herabgesunken waren, nicht zuletzt dank energischer Bemühung der antiken Philosophenschaft um die Volksbildung. Man erinnere sich nur der im besten Sinne des Wortes öffentlichen Reden eines Epiktet oder Dio Chrysostomus. Das Material für unser Feld ist nicht übermäßig reich - ganz anders etwa als die überquellende Literatur zu den Themen Traum oder Mantik, erlaubt aber doch einige allgemeine Rückschlüsse. Wir benennen einige charakteristische Stimmen.

Zum einen existiert immer und zu allen Zeiten ein Stratum naiv-volks-tümlichen Erzählens, das sich an Geschichten von wunderbaren Verwandlungen, verzauberten Menschen und geheimnisvoll wirksamen Göttern delectiert hat. Viele unserer Belege sind daher eher antike Folklore als Theologie.

Wir dürfen also mit einiger Sicherheit die Wurzeln der oben aufgeführten Erzählstoffe nicht nur im Mythos und dessen „Absinken“, sondern auch von vornherein im Märchen sehen, das nie „geglaubt“ wurde, sondern von Anfang an eine heile, also geordnete und narrativ befriedigende Gegenwelt aufbaut bzw. mit der Lust am Okkulten, an wunderbaren Fähigkeiten und Ereignissen spielt. Für den letztgenannten Punkt denke man an die bei den Griechen so ungemein beliebten Er-

¹⁵⁶ Um eine Bestimmung des „Niveaus“ antiker Epiphanieerzählungen im Sinne einer Verortung in der Mitte oder an der Peripherie des religiösen und theologischen Denkens hat sich besonders die Monographie von Pax, *Epiphanie* bemüht.

zählungen von *Tarnkappen*, die ihrem Träger Unsichtbarkeit verleihen, also eine zeitweise Partizipation an der *Freiheit* der Götter erlauben (s. Lamer, Art. *Kuvērj* 3), PW XI 2, 2519-27; dazu Frisk, *Griech. Etymolog. Wb. I*, 34). Der Hellenismus macht Märchenstoff in erhöhtem Maße literarisch salonfähig, selbst eine Beobachtung von einiger Relevanz. Auch die Existenz völlig sinnentleerter Redewendungen muß in Rechnung gestellt werden: Plautus, *Curculio* 165 sagt der wohlgesättigte Phaedromus „sum deus“ - gemeint ist: es geht mir gut wie einem Gott.

Auf einem ästhetisch, deshalb aber noch nicht theologisch höheren Niveau bewegt sich die Freude an Metamorphosen, an den Verwandlungen, die überall hinter den Dingen stehen. Im Hellenismus waren sie längst zu einem vielfach gattungsformenden Impetus künstlerischer Weltbetrachtung geworden, der die antiquarischen Neigungen der Literatur und des Lesepublikums aufzunehmen gestattete. In Rom war wohl Antonius Liberalis der erste, der gr. *αἰτία* übertrug. Zu Ovids Zeit war das Themenfeld etabliert. Juden war eine Verwendung nicht unmöglich: z. B. erzählt bSanh. 109a, wie Menschen nach dem Turmbau in Babel zu Affen und Gespenstern werden. Den Metamorphosen inhaeriert eine spezifische Gerechtigkeit; Arachne wird zur Spinne, Lykaon zum Wolf.¹⁵⁷ Unter Lukians Namen (freilich fälschlich)¹⁵⁸ ist ein kleiner Dialog überliefert, der die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Verwandlungen (im Sinne Ovids) diskutiert: *Halcyon*. Sokrates (der Gesprächsführer) verteidigt den Volksglauben mit dem Argument, auf das sich jede regressive Theologie zurückzuziehen pflegt: für Gott sind alle Dinge möglich... Pausanias hält die Verwandlung eines Menschen in ein Tier für undenkbar (I, 30, 3), kann sie aber andernorts fast ungebrochen voraussetzen (VIII, 4, 2). Für einen Autor wie Lukrez sind solche Metamorphosen selbstverständlich reiner Aberglaube (de rerum natura II, 702f.). Diese Vorstellungswelt und ihre Deutungen stehen in engster Analogie zu den verborgenen Epiphanien. Wie ein Dichter sie zum Vehikel seines

¹⁵⁷ Material hierzu bei Eitrem, Art. *Tierdämonen*, PW VI A 1, 895f. Die Götter verwandeln nicht nur als Strafe, sondern auch aus Erbarmen (Ovid, met. XI, 741). Vgl. über die Vorgänger Ovids in der Metamorphosendichtung und ihre Theologie die Übersicht bei Hollis, *Ovid Metamorphoses Book VIII*, 1970, S. XV-XXI. Volkstümliche Nebengleise waren Vorstellungen wie die selten literarisierte von der Lykanthropie, deren Verbreitung W. Kroll, Art. *Lykanthropie*, PW Suppl. VII, 423-26 nachgewiesen hat. Das magische Weltbild hat immer auch an die Macht der *Zauberer* zur Verwandlung geglaubt (Material bei Hopfner, OZ II 1 § 43); selbstverständlich teilt das frühe Christentum diese Motive (ps.-clement. homil. XX, 12ff.: die Simon-Faustus-Episode). Im Judentum sind die *Engel* verschiedenster Gestaltwandlungen fähig (Ber. R. 21, 9; Midr. Haggadol zu Gen. 3, 24; Schem. R. 25, 2etc.).

¹⁵⁸ Vgl. Helm, Art. *Lukianos*, PW XVIII 2, 1725-77, hier 1742 (frühere Forschungen zusammenfassend).

lyrischen Ichs machen kann, ersieht man aus Horaz' Verwandlung in einen Schwan (od. II, 20, 9-12).

Die Philosophie lächelte entweder höflich über dergleichen oder verunglimpfte den Volksglauben derb-direkt, seltener aufklärerisch-religionskritisch, oder aber sie bemühte sich um den vermeintlich tieferen Sinn. Cicero, de div. I, 79 ist es selbst dem Divinationsgläubigen nicht glaubhaft „an dum in foro nobiscum di immortales, dum in viis versentur, dum domi?“ Das sagt Quintus, der die Machterweise der Götter allenthalben zu sehen meint; Cicero kommt auf die Sache nicht mehr zurück. Immerhin illustriert de natur. deor. II, 6, daß auch aus den bekannten Epiphanieepisoden ein Nachweis über die Existenz der Götter versucht wurde. Diese Gedanken konnten sich mit der grundsätzlichen Religionskritik verbinden, die jedes Hineinziehen der Götter in menschliche Verhältnisse ablehnte. Chrysipp hielt die Darstellung der Götter in Menschengestalt für infantil (SVF II, 1076), womit er natürlich in einer breiten Tradition steht. Aber populär waren solche Überlegungen kaum. Verbreiteter scheint sich eine allgemeine Skepsis zu Wort gemeldet zu haben, die für ihre Träger ungefährlich war, weil sie die Teilnahme am Kult nicht tangierte: „sed erunt qui me finxisse loquantur nullaue mortali numina visa putent“ sagt Ovid, fasti VI, 4f. Eine andere philosophische Weise des Umganges war die allegorische Interpretation, doch sind die Belege zu unserem Themenfeld eher spärlich. Immerhin bietet Herakleitos (der kaiserzeitliche Exeget, nicht der Vorsokratiker) in seinen *Homerischen Problemen* 61 eine allegorische Auslegung des verborgenen Erscheinens der Athene in der Odyssee. Oder man schob die Präsenz der Götter auf der Erde nur in die Vergangenheit (Catull 64, 382-408). Wieder anders Apuleius, der (darin exemplarisch für den mittleren Platonismus?) Erscheinungen der Dämonen für möglich, solche der Götter für unmöglich hält (de deo Socratis 5, 129). Die Kritik an Erzählungen von verborgenen Epiphanien ist nie ganz verstummt. Das Epos konnte mit dem Motivfeld spielen, es war philosophisch nicht so in Pflicht genommen wie die gelehrte Schriftstellerei. Aber namentlich die Belege aus der Geschichtsschreibung beweisen, daß dergleichen in der Alten Welt weder nur Köhlerglaube noch nur Ammengeschwätz war. Petronius läßt eine seiner Frauengestalten sprechen: „Utique nostra regio tam praesentibus plena est numinibus, ut facilius possis deum quam hominem invenire“ (sat. 17). Das klingt schon lächerlich hyperbolisch, ist aber im Kontext wohl so gemeint, daß man eher einen *Gott* als einen *wahren Menschen* auf der Straße finden wird (etwa im Sinne der bekannten Anekdote von Diogenes mit der Lampe).

Eine bemerkenswerte philosophische Applikation der Geschichten von verborgenen Epiphanien ist die Interpretation der leiblichen Eltern als ἐμφανεῖς θεοί, wie sie zuerst von Stoikern vertreten wurde¹⁵⁹, aber als Meinung τῶν δ'εὐτολμοτέρων auch für den Juden Philon interessant war (de decal. 120; gemildert de spec. leg. II, 2. 224f.). Die üblichen *fabulae* im Stil der mythographischen Handbücher hielt Philon für absurd (vgl. de deo [nur armen.] 3), wenn sie auf eine lebende Herrscherpersönlichkeit angewendet wurden (leg. ad Gai. 6. 77-114. 346 in ermüdender Häufung ausgeführt), obwohl er die ἰσολυμπίους τιμάς für Augustus mit erstaunlicher Sympathie zu schildern vermag (op. cit. 149 vgl. 153f.). „Epiphanie“ heißt ihm einmal sogar die Manifestation positiver kaiserlicher Imperialgewalt (op. cit. 328).¹⁶⁰ An anderer Stelle (de somn. I, 233) kann er den παλαιὸς λόγος vom prüfenden Umhergehen der Götter zwar für falsch, aber doch für politisch und moralisch nützlich erklären (vgl. 238f.). Das Wandern Gottes im Abendwind des Paradieses ist ihm nur als Täuschung erträglich (quaest. Gen. I, 42). Eine Passage wie Odyssee XVII, 485f. tritt ihm bei seiner Auslegung der Mamre-Episode leicht ins Gedächtnis; auch die Verwandlungen des Proteus sind ihm vertraut (de ebr. 36; leg. ad Gai. 80). Die Dioskuren sind ihm wie selbstverständlich von symbolischer Bedeutung (de decal. 56f.)¹⁶¹. Aber auch die Epiphanie im Zelt der Begegnung wird von ihm allegorisiert (quaest. Ex. II, 51); die feurigen Begleiterscheinungen seien Manifestationen des *Āthers* (v. Mos. II, 154). Dabei ist Philon nicht mirakelkritisch, man denke an seine quasi fundamentalistische Nacherzählung der Episode von Mose und der Schlange, v. Mos. I, 78 und viele andere Stellen. Gott selbst kann keinesfalls als sichtbar gedacht werden; auf dem Sinai erscheint nur seine Doxa (quaest. Ex. II, 45). All dies illustriert die Ambivalenz, mit der ein gebildeter Jude in urchristlicher Zeit den in Sachen Epiphanieglauben anstehenden Fragen zu begegnen vermochte.

Das übliche Wort für das bei der Verwandlung veränderte Accidens ist μορφή, lat. *forma* (so meist bei Ovid) oder *species*, seltener *imago* (etwa Aetna 88). Aber auch die verschiedensten Synonyma finden sich, wie aus obigen Zusammenstellungen leicht ersichtlich. *Theologisches* Gewicht hat μορφή z.B. in der Hermetik: CH I, 14, 4. 6. 7. 8. 11; 12, 4; XI, 12, 2. 6 (CH I, 4 im gleichen Sinn einmal ἰδέα); ähnlich *forma* Ps.-Asclep. 17. 33. 35. Diese

¹⁵⁹ Diskussion der Belege bei Colson im LCL-Philo, Band VII, S. 612.

¹⁶⁰ Josephus hält deutlichere Distanz zur Überhöhung des Herrschers als einer epiphanen Gottheit: Antiochos ist nur ὁ κληθεὶς Epiphanes (bell. I, 19. 99; V, 394, anders V, 460). In der Diaspora konnte das Judentum dem Kaiserkult durchaus ein Stück entgegenkommen; vgl. Hengel, *Die Zeloten* 105 Anm. 6.

¹⁶¹ Vgl. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956, 572f.

Linie führt schließlich zu Phil. 2, 6. *Technisch* ist der Sprachgebrauch für „Gestalt, Körperlichkeit“ nirgends in unserem Umfeld.

Elia¹⁶² steht den Rabbinen bei, wie Athene dem Odysseus oder dem Telemach. Ist das *religiöse Bedürfnis*, die legendenschaffende Imagination in so verschieden gelagerten Fällen vergleichbar? Nicht nur in einem sehr weiten phänomenologischen Sinne, sondern so, daß vom einen auf den anderen Fall auch ein konkretes erhellendes Licht fällt? Die Erzählungen vom Beistand der Engel oder Elias wollen in einer Welt, in der nahezu nichts mehr möglich scheint, die Tür offenhalten für eine Wirklichkeit, in der alles möglich ist. Oder präziser: Im Judentum (wie auch später im Christentum) ist es die *θλίψις* im weitesten Sinne, die die Notwendigkeit *verborgener Erscheinungen* zu einem vorläufigen Lichtblick auf das erhoffte Eschaton werden läßt. Im paganen Hellenismus sind verborgene Epiphanien eher Korrelat eines Bildes der Welt, in dem diese *nicht sein darf, was sie zu sein scheint*. Wo die narrative Unschuld verloren geht, wird die verborgene Epiphanie auch außerhalb des jüd.-christl. Raumes zum Träger von Theologie im vollen Sinn des Wortes. So schon in den Bakchen des Euripides, wenn am Ende der Chor singt:

πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων,
πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοί·
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,
τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἤρεε θεός.
τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα (Zeile 1388-92)

„In mancher Gestalt naht sich das Göttliche,
Vieles vollenden die Götter ungeahnt.
Was wir uns wünschten, es ward nicht vollendet,
Für nie Gehofftes fanden die Götter den Weg!
So kommt auch dieses zum Ende.“ (Übersetzung Ernst Buschor)

Euripides verwendet die gleichen Sätze auch am Ende der Alkestis, der Andromache, der Helena und mit minimaler Variation in der Medea.¹⁶³

¹⁶² Ich habe nur wenige Beispiele aus dem Sagen- und Legendenkranz um Elia zitiert, da viele Vorstellungen kaum datierbar sind. Eine Übersicht über den relevanten Stoff bietet der Art. *Elijah* (mehrere Verfasser), EJ VI, 632-42; das Material findet sich bei Ginzberg, LJ IV, 202-35; VI, 325-42. Vgl. auch K. Grünwaldt/H. Schroeter (Hrg.), *Was suchst du hier, Elia?*, 1995 (diverse Aufsätze zur Elia-Rezeption).

¹⁶³ Die Interpretation dieser Sätze durch Dodds, *Euripides Bacchae* 242 (“this is not the place to look for deep significance... the words were liable to be drowned by the clatter of the departing spectators, and therefore mattered little”) wird ih-

Letztlich steht hinter allen aufgeführten Motiven die Sehnsucht nach dem *präsenten Gott*, und sei es in der Verborgenheit. Ovid sagt einmal von Dionysos „nec enim praesentior illo est deus“ (met. III, 658f.). Doch Dionysos war ein Gott elitärer Klubs¹⁶⁴; dem Nazarener konnte er im zweiten und dritten Jahrhundert nicht mehr zur Konkurrenz werden. Auch Isis ist „praesentissimum numen“ (Apul., met. XI, 12,1). Ähnliches ließe sich für alle Götter der Spätantike aufzeigen.¹⁶⁵ Zwar wollte Kelsos in den paganen Erzählungen etwas fundamental anderes sehen als den christlichen Inkarnationsgedanken (Orig., c. Cels. V, 2). Damit hat er insofern recht, als die Epiphaniesagen im allgemeinen – christologisch gesprochen – doketisch sind.¹⁶⁶ Doch hat schon Weinreich auf die zunehmende „Christologisierung“ am Beispiel der Asklepiostradition aufmerksam gemacht¹⁶⁷. Die Affinität beruht nicht auf Beeinflussung, sondern auf dem Versuch, die gleichen religiösen Fragen zu beantworten. Die Christen haben die Leichtgläubigkeit solchen Geschichten gegenüber verspottet (z.B. ps.-clem. rec. X, 26), aber die in ihnen lebende religiöse Sehnsucht doch aufgenommen.

Die Epiphanietraditionen waren nicht überall gleich: die Griechen sind „das Volk der Epiphanie“¹⁶⁸, während die Römer sie im wesentlichen erst von diesen übernahmen, und zwar in größerem Umfang erst in augusteischer Zeit¹⁶⁹. Es ist eine Rationalisierung, wenn Philon die Angelophanie vor Abraham als bloße Akkomodation an menschliche Auffassungsgabe

nen schwerlich gerecht und scheitert schon an der mehrfachen Verwendung durch Euripides. Vgl. das Zitat der Sätze bei Lukian, convivium 48 im Sinnzusammenhang; auch im Munde Caracallas bei Dio Cass. LXXIX, 8, 4.

¹⁶⁴ Die Mysterien des Gottes „appealed to the well-to-do people who loved a pleasant and luxurious life“, Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, 1957, 146. Im Ergebnis identisch die neuere Untersuchung bei Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos*, 1988, 15. 22–24: die Leitung lag in den Händen von Pluto- oder Aristokratie; teilnehmen durften freilich auch Arme und Sklaven. Der Kult (der mit den Mysterien natürlich nicht verwechselt werden darf) lebte stärker auch in den niederen Schichten (Petron., sat. 41), in beiden Fällen ohne Ansätze zur Bildung einer universalen Religion.

¹⁶⁵ Die Paradoxie wird in unübertreffbarer Kürze in den orphischen Hymnen von den Nymphen ausgesagt. Diese sind φαινόμενοι ἀφανείς (51, 7 ed. Quandt S. 37).

¹⁶⁶ Aber z. B. Themistios, or. 7 p. 90 verteidigt die Leiblichkeit der Götterscheinungen. Hengel, *Der Sohn Gottes*, ²1977, 64 Anm. 82 will darin christlichen Einfluß sehen. Doch schon Porphyrios erwägt mehrfach ähnlich, vgl. das Referat bei Hopfner, OZ I § 47.

¹⁶⁷ Weinreich, *Antike Heilungswunder* 31f.

¹⁶⁸ Pax, Art. *Epiphanie*, RAC V, 838.

¹⁶⁹ Op. cit. 852–55.

verstehen will (de Abr. 118). Gerade Philon ist ja ein Hauptzeuge für eine nachgerade erotische Offenbarungssehnsucht.

Israels Gott erscheint in hellenistischer und römischer Zeit nicht mehr in Verkleidung, sowenig wie die höchste Gottheit der Stoa oder des Platonismus. Doch seine Boten scheuen die menschliche Gestalt nicht; aber gewöhnlich sind sie als höhere Wesen identifizierbar. Die Geschichten vom verborgenen Elia etc. sind auch eher Folklore als Theologie. Doch indem sie in Talmud und Midrasch aufgenommen werden, erkennt ihnen jüdische Theologie ihre Existenzberechtigung an. Überhaupt ist Folklore die Theologie des kleinen Mannes. Und im Tobiasbuch, im Testament Abrahams, in der Novelle Joseph und Aseneth und andernorts wird das Motivfeld von vornherein zum Träger theologischer Weltbewältigung.

Die Bedeutung der Sache für den Siegeszug des inkarnierten Gottes, die vollkommene Epiphanie in die menschliche Geschichte hinein liegt auch gar nicht allein im *Glauben* an die legendären und mythischen Geschichten. Auch in ästhetisierter und abgesunkener, ja selbst in verspotteter und in im Kaiserkult mißbrauchter Form hielt der Glaube an verborgene Epiphanien eine religiöse Sehnsucht nach einer *verborgenen Wirklichkeit*, nach einer Transzendierung des Vorfindlichen wach, der ihre religiöse Würde nicht abzusprechen ist.

Auch wenn dieses theologische Paradigma aus der Mode gekommen ist, halte ich es nicht für verfehlt zu sagen, daß das hier kurz dokumentierte Motivfeld (und manche andere) die *Frage offengehalten hat, auf die das Evangelium eine narrative Antwort gibt*. Vielleicht haben Clemens und Eusebius zuweilen doch weiter gesehen als Karl Barth.

I. 4. Die Topik der verborgenen Epiphanie im Kontext antiken biographischen Erzählens

Bevor wir uns dem Neuen Testament zuwenden können, müssen wir noch die Verwendung des Motivfeldes in den verschiedenen Gestaltungen der antiken Biographie (βίος, vita) betrachten. Stellen wir die zentrale Beobachtung als These vorne an: *Die antike Biographik, namentlich die religiöse, kann isolierte Einzelmotive, aber auch größere Deutungsmuster der verborgenen Epiphanie zur Charakterisierung ihres Gegenstandes verwenden, ohne dabei eine kohärente theologische Interpretation von Leben und Werk der betreffenden Personen anzustreben.* Da wir zu diesem Komplex hier nur eine Problemanzeige vorlegen wollen, beschränken wir uns auf den wichtigsten Biographen der ntl. Zeit, den Chaironeer Plutarch. Seine Parallellen¹⁷⁰ wollen den Geschichtsgrößen Griechenlands solche der römischen Vergangenheit an die Seite stellen, um mit solcher Analogie „zu zeigen, daß beide Völker gleichen Ranges seien und berufen, den Bau des römischen Weltreiches zu tragen, und zugleich mit dem ethischen Ziel, Vorbilder für ein sittlich-glückliches Leben aufzustellen.“¹⁷¹ Doch steht hinter dem Versuch, Viten einander zuzuordnen¹⁷², auch eine Geschichtsschau, in

¹⁷⁰ Vgl. aus der Fülle der Literatur exemplarisch Ziegler, Art. *Plutarchos* 2), PW XXI 1, 636-962, hier 895-914; Lesky, GGL 921-26. Auch die kleine Schrift *X oratorum vitae* ist zum formgeschichtlichen Vergleich mit der Gattung Evangelium herangezogen worden: K. Berger, *Zur Diskussion um die Gattung Evangelium. Formgeschichtliche Beiträge aus Beobachtungen an Plutarchs ›Leben der Zehn Redner‹*, in: *The Four Gospels* 1992. FS F. Neirynck, 1992, Bd. I, 121-27. Eine klare und plausible Verortung der Evangelien in der antiken Gattung βίος bietet jetzt R. A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 1992.

¹⁷¹ Ziegler, Art. *Plutarch*, RGG³ V, 422.

¹⁷² Ein Verfahren, in dem ihm auf römischer Seite Cornelius Nepos, wenn auch in dilettantischer Form, vorangegangen war (vgl. zur Struktur seines Werkes Rolfe, *Nepos*, LCL, Neuausgabe 1984, S. ix). Auch Valerius Maximus gliederte seine exempla nach Griechen und Römern, aber ohne Vergleich der Einzelpersonlichkeiten.

der sich die Manifestationen der Tugend bzw. des Lasters (δήλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας Alex. 2), ein Hauptinteresse des Autors, wiederholen und vergleichbar werden.¹⁷³ Plutarch wählt seine Helden bzw. Antihelden (Antonius, Demetrios) aus dem breiten Spektrum politischer, militärischer und gesetzgeberischer Persönlichkeiten, also nicht unbedingt derjenigen, in deren Vita der moderne Leser von vornherein Elemente des Vergleichs mit Gottheiten u.ä. erwarten würde. Dennoch ist die Ausbeute erstaunlich groß. Wir nennen einige Stellen, die exemplarisch zeigen, wie die Topik der verborgenen Epiphanie an zentralen oder auch eher peripheren Stellen des biographischen Erzählens Verwendung findet.¹⁷⁴

Durch eigene Anstrengung sei *Herakles* zu göttlichen Ehren aufgestiegen (Ly-sandr. 24, 5; die Heraklesbiographie, die laut Lampriaskatalog [dem aus der Antike überlieferten Gesamtverzeichnis der Schriften Plutarchs] Nr. 34 existierte, ist verloren). Das ist genuin griechische Auffassung, in deren Licht dann freilich auch die Errungenschaften „geschichtlicher“ Gestalten gesehen werden. Alexander bespricht sich mit den Gymnosophisten auch über die Frage, wie ein Mensch ein Gott werden könne (Alex. 64, 9). Waren doch auch Herakles und Dionysos einst Menschen (Pelopidas 16, 5).

Isidos, nackt und in die Enge getrieben, wirkt im Kampf wie „mehr als ein Mensch“ (Agesil. 34, 7f.); eine aufschlußreiche Bemerkung für die Genese des Vergleichs von Kämpfern mit epiphanen Göttern bzw. Heroen. Die Epiphaniemotive sind hier fast eher ästhetischer als religiöser Natur. Eine „echte“ verborgene Epiphanie in der Schlacht (Dioskuren), die anhand verschiedener Indizien durchschaut wird, erzählt Aemil. Paul. 25, 1-4. Eine martialische Heldentat bringt barbarische Augenzeugen dazu, ihn für eines der höheren Wesen (τῶν χρηιτόνων) zu halten (Pyrrh. 24, 4; vgl. 26, 11: „wenn du ein Gott bist...“). Diese unpersönliche, vage Ausdrucksweise schätzt Plutarch in ähnlichen Fällen auch sonst (etwa Kleomen. 39, 2).

Oft finden sich Vergleiche, die eine Person quasi zum Avatar eines Heros der Vergangenheit machen: Pyrrhos gleiche Alexander d. Gr. wie ein Schatten (Pyrrh. 8, 1); Sertorius sei gleichsam ein neuer Hannibal, Mithridates ein neuer Pyrrhus (Sert. 23, 2); Pompeius habe Alexander d. Gr. nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich geglichen (Pomp. 2, 1f.). Man wird wohl nicht zu fehlgreifen, in solchen Ana-

ten. Zum allgemeinen Charakter von Plutarchs biographischer Geschichtsschreibung s. meinen Artikel *Plutarch*, BBKL Suppl.-Bd. [im Druck], wo die Sekundärliteratur einigermaßen umfassend aufgelistet ist.

¹⁷³ Vgl. die knappe Charakteristik bei Lesky, GGL 921-23.

¹⁷⁴ Die Scheidung zwischen Plutarch und seinen Quellen, oft schwierig und umstritten (Ziegler, op. cit. [wie Anm. 170] 911-28), mag für unseren Fragehorizont auf sich beruhen. Auch wo Plutarch ältere Quellen ausschreibt, stellt er seinen Lesern ein Bild vor Augen, von dessen religiöser und kulturpolitischer Relevanz er überzeugt ist.

logien und Wiederholungen letztlich einen Ausläufer platonisch-idealistischer Geschichtsbetrachtung zu sehen. Die Vorstellung, seine Frau sei Partner einer Gottheit geworden und habe von ihr empfangen, ist für Philipp von Makedonien erschreckend (Alex. 2, 6), wie Plutarch selbst Geschichten übernatürlicher Zeugungen überhaupt äußerst skeptisch gegenübersteht (Numa 4, 3). Die Legitimität des deifizierenden Herrscherkultes ist für Plutarch gegeben, wenn sie aus der Verehrung der Arete des Fürsten fließt und ergibt sich dann (etwa im Fall der Gracchen schon zu Lebzeiten, C. Gracch. 18, 2) gleichsam wie von selbst. Mehr zu diesem Komplex wüßten wir wohl, wäre die Augustusbiographie (Lampriaskatalog Nr. 26) erhalten. Die (militärische) Führung durch Sertorius habe der direkten Führung durch eine Gottheit geglichen (Sert. 12, 1 vgl. 20, 1-3).

„Nur eine kurze Zeit sollte ich unter Euch weilen...“, sagt Romulus wie ein Fremdling auf Erden (Rom. 28, 2; vgl. Mk. 9, 19) vor seinem Aphanismos (Rom. 29, 7). Cato d. J. wurde für eine „seltsame Kreatur unter den Menschen“ gehalten (Cato minor 8, 2), doch seine Warnungen galten wie die eines Gottes (35, 5). Die stoische Forderung, mehr zu sein als zu scheinen, illustriert Plutarch gerne (Cato minor 35, 3 von Cato; Agesil. 36, 4-6 von Agesilaos) – auch von hier ist der Weg zu dem Gedanken nicht weit, im Vorfindlichen sei insgeheim eine Gottheit präsent.

Umgekehrt kann das Motiv einen triumphalistischen Zug erhalten. Die Griechen wandeln unter den Barbaren wie Halbgötter unter wilden Tieren (Alex. 51, 4); eine jener Stellen, denen nicht recht ins Auge zu sehen ein wirkliches Eindringen in das oft psychopathische Selbstbewußtsein der Griechen (gerade angesichts ihrer politischen Erfolglosigkeit) verwehrt. Eine Affinität zur christologischen Formulierung von Phil. 2, 7 finden wir in einer gänzlich unerwarteten Passage: Demetrios Poliorketes (eine der Negativfolien Plutarchs!) erscheint in seiner Erniedrigung und Demütigung wie *μοσχην ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτοσίαν* (Demetr. 36, 3, einen ungenannten Thebaner zitierend, der seinerseits Eur., Bakch. 4f. in die dritte Person transponiert).

Auch fälschlich angenommene Epiphanien kennt Plutarch (Arat. 32 wird eine Frau mit großem Helm für Artemis gehalten).

Weitere Beispiele liefert das voranstehende Motivinventar.

Keine der Biographien Plutarchs könnte als „Buch verborgener Epiphanie“ gelten, wie das vom Markusevangelium gesagt worden ist (s.u.). Aber die Einzelmotive und interpretatorischen Raster der verborgenen Epiphanie können an den verschiedensten Stellen anklingen, wenn es gilt, das *Besondere*, darin *Übermenschliche* seiner Protagonisten religiös zu deuten. *Doketisch* im Sinn der christl. Dogmatik wird durch solche Züge keine der Biographien Plutarchs, die sich ja auch im allgemeinen auf geschichtlich klar faßbare Persönlichkeiten beziehen. Plutarchs primäres Interesse ist, in den Erfolgen und Mißerfolgen seiner Helden, in ihrem Umgang mit den Launen des Schicksals ihre Arete beispielhaft aufzuzeigen. Darüberhinaus findet im aretalogischen Kontext auch das Motivrepertoire der verborge-

nen Epiphanie Verwendung, und sei es in poetisch-metaphorischer Abschwächung. Deutlicher ließe sich das besonders aus den vier erhaltenen antiken Pythagorasviten zeigen, die als Analogie zur Gattung Evangelium auch viel eher in Betracht kommen als die überbewertete Apolloniusbiographie des Philostrat.¹⁷⁵

Nennen wir aus letzterem Werk aber doch noch eine Stelle, das illustriert, wie die Verborgenheit des Theios Aner sowohl in die Nähe der verborgenen Epiphanie als auch in die des markinischen Messiasgeheimnisses führen kann. VII, 38 erzählt Philostrat im Namen seiner fiktiven Alter Ego Damis, wie Apollonios diesem demonstriert, daß er sich der Gefangenschaft und dem Prozeß entziehen könnte, wenn er nur wollte. Τότε πρῶτον ὁ Δάμις φηοῖν ἀκριβῶς ξυνεῖναι τῆς Ἀπολλωνίου φύσεως, ὅτι θεία τε εἴη καὶ κρείττων ἀνθρώπου... Das Unverständnis des Damis bietet hier ähnlich wie das Jüngerunverständnis bei Markus eine Folie sowohl für die allmähliche Enthüllung des „Helden“ als auch für die den Jüngern bzw. Damis vorausseilende Erkenntnis des Lesers, die diesen in die vom Autor angestrebte Auffassung seiner Hauptperson hineinzieht.

Bemerkenswert ist in vielen Fällen das *Unbestimmte* der Identifikation. Demonax (kynischer Wanderprediger) wird von vielen Menschen angesehen ὥς τινα τῶν κρείττωνων (Lukian, Demonax 11); er ißt und schläft, wo er will und wird in den Häusern aufgenommen τῶν ἐνοικούντων θεοῦ τινα ἐπιφάνειαν ἡγουμένων τὸ πρᾶγμα καὶ τινα ἀγαθὸν δαίμονα εἰσεληλυθέναι αὐτοῖς εἰς τὴν οἰκίαν (63). Ähnlich unbestimmt von den wirklichen Göttern: „quod numen in isto corpore sit, dubito; sed corpore numen in isto est“ (Ovid, met. III, 611f.).

¹⁷⁵ Siehe jetzt Koskeniemi, *Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*, WUNT II, 61, 1994, wo der unkritischen Auswertung der vita Apoll. Ty für das 1. Jhdt. endgültig der Abschied gegeben wird.

II. Hauptteil.

Das Motivfeld der verborgenen Epiphanie im frühen Christentum

II. 0. Zum Horizont der Fragestellung

An einigen kleineren und einem umfangreicheren Komplex versuchen wir darzustellen, wie das zuvor umrissene Motivfeld in der frühchristlichen Literatur die religiöse Praxis und das theologische Denken mitgestaltet. Dabei werden wir verstärkt nach traditionsgeschichtlichen Abhängigkeiten fragen müssen, die wir im Motivinventar weitgehend ausgeblendet hatten, um schließlich synchronisch die Mikro- und Makrostrukturen erzählter und gedeuteter verborgener Erscheinungen zu umschreiben.

II. 1. Die verborgene Epiphanie im Dienst der Polemik gegen heidnische Religion (Acta 14, 8-18; 28, 1-6)

Beide Abschnitte wurden schon oft im hier anvisierten Traditionsgefüge verortet¹. Der geschichtliche Hintergrund wäre nach dem Auctor ad Theophilum die 1. Missionsreise, deren Faktizität äußerst umstritten ist. Gegen die vollständige Zuweisung von Acta 13f. an die lukanische Komposition, die Haenchen vertreten hat², haben sich doch verstärkt Bedenken zu Wort

¹ Zu Acta 14, 8-18 in diesem Sinn s. Lake/Cadbury, *Beginnings of Christianity* IV, 164; Bauernfeind, *Apg.* 181f.; Loisy, *Actes* 550f.; Haenchen, *Apg.* 409f. 415f.; Conzelmann, *Apg.* 88; Schneider, *Apg. II*, 158; Schille, *Apg.* 305; Weiser, *Apg. II*, 350; Pesch, *Apg. II*, 55; Johnson, *The Acts of the Apostles*, 1992, 248. Zu Acta 28 s.u.

² Op. cit. 97f. 421f.; auch ders., *Das ›Wir‹ in der Apostelgeschichte und das Itinerar*, in: ders., *Gott und Mensch*, 1965, 243 („Kap. 13 und 14 sind vom ersten bis zum letzten Vers eine lukanische Komposition,...“); ähnlich Plümacher, Art. *Apo-*

gemeldet, die mit der Verwendung von Material aus einer ersten, vielfach noch unselbständigen Missionstätigkeit des Paulus rechnen³. Doch werden Angleichungen an das Muster der späteren Reisen zu berücksichtigen bleiben. Für den Komplex 14, 8-18 ist sowohl zwingend vorgegebene Tradition als auch ausgedehnte lukanische Gestaltung zu veranschlagen.

Gliedern wir:

V.5-7 Überleitung; Flucht von Ikonium nach Lystra und Derbe.

V.8-18 Erweiterte Heilungsgeschichte

- V.8 allgemeine Exposition - V.9a spezielle Exposition (Situationsangabe)
- V.9b. 10a Zuspruch der Heilung durch Paulus als Kardiognostes
- V.10b Demonstration
- V.11f. Akklamation; erweitert durch V.12
- V.13-15a Widerspruch gegen die Akklamation
- V.15b-17 Predigt
- V.18 Wiederaufnahme des Konfliktmotivs von V.13-15a als vorübergehender narrativer Abschluß⁴.

Die folgende Episode V.19f. gibt sich durch das Auftreten neuer Handlungsträger als eigenständig zu erkennen. Daß sie eine älteren, für Paulus und Barnabas unerfreulichen Ausgang des Widerspruchs gegen die Akklamation verdrängt habe⁵, ist nicht erweislich und m. E. nicht plausibel. Den narrativ „lahmen“ Abschluß in V.18 werden wir dahingehend erklären können, daß V.13-18 vollständig lukanische Redaktion sind (s.u.).

stelgeschichte, TRE III, 497f. Die Vorgabe von Traditionssplittern wird natürlich auch von diesen Autoren nicht geleugnet.

³ Becker, *Paulus*, 1989, 87-92, bes. 92; Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, 1987, 153-73, bes. 164; Weiser, op. cit. I, 308-10; Schneider, op. cit. I, 90-92; Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, 1989, 267-69.

⁴ Die Erzählung enthält also die Motive 1. 2. 8. 18. 24. 27. 31. 33. nach Theißens Motivinventar (*Urchr. Wundergeschichten* 57-81), wobei die Akklamation (Nr. 31) eine außerordentliche Steigerung erfährt. Motiv 17 („Pneumatische Erregung“) könnte in der Formulierung *μεγάλη φωνή* V.10 gesehen werden; die laute Stimme ist Indiz der Inspiration (Dölger, *ΘΕΟΥ ΦΩΝΗ*, in: ders., *Antike u. Christentum V*, 1936, 218-23 vgl. 290f.; auch rabbinisch: Schäfer, *Die Vorstellungen vom Hl. Geist in der rabbin. Literatur*, 1972, 155) - im übrigen lukan. Vorzugswendung: Lk. 4, 33; 8, 28; 17, 15; 19, 37; 23, 23. 46; Acta 7, 57. 60; 8, 7; 14, 10; 16, 28; 26, 24.

⁵ So wohl zuerst Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, ³1957, 25; neuerdings auch Roloff, *ApG*. 213 (Lukas habe an die Stelle des abgeschnittenen Schlusses die sachlich verwandte Steinigungsszene V.19f. gesetzt).

Formgeschichtlich haben wir eine durch Elemente der Legende und eine Predigt erweiterte Wundergeschichte vor uns⁶.

Tradition und Redaktion. Das Vorliegen einer geprägten (deshalb aber nicht unbedingt schriftlichen) Tradition wird durch den Gebrauch des Aposteltitels für Paulus und Barnabas (V. 4, 14) bewiesen, den Lukas diesen sonst konsequent vorenthält⁷. Andererseits deuten zahlreiche lukan. Vorzugsvokabeln auf lukan. Ausformulierung des ihm vorliegenden Stoffes. Haenchen hielt nur die Heilungserzählung für traditionell; sie sei in der Christengemeinde von Lystra überliefert worden und von Lukas um alles weitere ergänzt⁸. Gerade sie steht aber im Verdacht, von Lk. aufgrund spärlichster Tradition als Parallele zu Acta 3, 2-8 gebildet zu sein, wie zahlreiche Berührungen im Wortlaut nahelegen.⁹ Eine solche bewußte Angleichung von Petrus- und Paulustradition ist ja für Lk. auch sonst zu beobachten. Doch ist ein Traditionskern als sachlicher Aufhänger für alles Folgende zwingend erforderlich.¹⁰

In den folgenden Versen ist mit Sicherheit die Predigt V. 15b-17 lukanisch; sie antizipiert in manchem Motive der Areopagrede Acta 17 und illu-

⁶ Wie wir ähnlich in der synopt. Tradition durch apophthegmatische Elemente erweiterte Wundergeschichten kennen, etwa Mk. 2, 1-12 (dazu Bultmann, GST 12-14). Im Rahmen der Gesamtkomposition wird die Wundergeschichte zur „Exposition der Apotheose-Szene“ (Roloff, op. cit. 213).

⁷ Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 1977, 201f. Anm. 2. Skeptisch gegenüber der Annahme eines vorlukan., von Lk. nicht angeglichenen Sprachgebrauchs Lüdemann, op. cit. 165, der damit aber die Bedeutung der Beschränkung des Aposteltitels auf die 12 für das Geschichtsbild des Lk. verkennt. Überzeugender scheint die Idee desselben Verfassers (*Paulus, der Heidenapostel II. Antipaulinismus im frühen Christentum*, 1983, 82), V. 14 vom spezifischen Apostelbegriff der antiochenischen Gemeinde (zeitlich befristeter Gesandter der Gemeinde) zu verstehen. Als Hinweis auf eine Quelle werten den Aposteltitel für Paulus und Barnabas etwa Roloff, op. cit. 211; Pesch, op. cit. 50 (aus „antiochenischer Quelle“) und immerhin auch Conzelmann, *Apg.* 87 (der m.E. mit Recht die Verwendung in V. 4 aus V. 14 ableitet).

⁸ Haenchen, op. cit. 99 (sic).

⁹ Ausführlich aufgelistet bei Schneider, *Apg. I*, 307f.

¹⁰ Anders z. B. Lüdemann, op. cit. 166, der an Bildung durch Lk. aufgrund von Acta 3 denkt, dafür aber auch alles Folgende - abgesehen von V. 19f. - für Redaktion erklären muß. Die Affinitäten zwischen beiden Heilungserzählungen werden von Conzelmann, *Apg.* 87 auf den „durchschnittlichen Stil“ von Heilungswundern zurückgeführt (zustimmend Schneider, op. cit. II, 155 Anm. 3). „Doch sind durchschnittlicher Stil und mehrere wörtliche Berührungen etwas anderes“ (Lüdemann, op. cit. 166). Die oben vertretene Sicht auch bei Weiser, op. cit. II, 344f.

striert mit dieser den „Typ“ der lukanischen Sicht paulinischer Missionspredigt an Heiden.¹¹

Zur Scheidung von Tradition und Redaktion in der für uns entscheidenden Szene der Vergötterung der Apostel hängen alle Urteile letztlich an der historischen Sachkritik über die Glaubwürdigkeit einer solchen fälschlich angenommenen Göttererscheinung und der paganen Reaktion auf sie. Dem vergleichenden Leser theologischer und historisch-philologischer Literatur drängt sich dabei die Beobachtung auf, daß diese in markantem Unterschied zu jener mit der Geschichtlichkeit der berichteten Szene kaum Schwierigkeiten hat.¹² Aus der exegetischen Literatur mag exemplarisch das kritische Urteil Haenchens Erwähnung finden: „Gewiß, die Lahmenheilung war ein großes Wunder. Aber so groß war es nun doch nicht, daß die Lykaonier deswegen ihre Götter hätten vermuten müssen. Wenn zwei jüdi-

¹¹ *Opinio communis* seit Dibelius, op. cit. 66; s. noch besonders Weiser, op. cit. II, 351-53 und Roloff, op. cit. 214-16. Anders Pesch, op. cit. II, 56 mit dem Hinweis, die Tradition habe doch eine Reaktion der Apostel berichten müssen. Aber damit ist der polemisch-spöttische Charakter der auszugliedernden Tradition verkannt (s.u.), die ihre Klimax in der *Reductio ad absurdum* paganer Epiphaniefrömmigkeit findet.

¹² Die Szene wird implizit oder explizit als im Kern historisch anerkannt z. B. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen II*, ²1955 (Nachdruck 1984), 319; Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums III*, 1923 (Nachdruck o.J.), 202, 423; Malten, *Motivgesch. Untersuchungen zur Sagengeschichte 1. Philemon und Baucis*, Hermes LXXIV, 1939, 182; Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des NT*, 1924 (Nachdruck 1973), 28; Eitrem, *De Paulo et Barnaba deorum numero habitis (Act. XIV, 12)*, CNT III, 1938, 9-12; Ramsay, *The Social Basis of Roman Power in Asia Minor*, 1941 (Nachdruck 1967), 182; Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes II*, 1960, 91 (vgl. dazu noch op. cit. I, 1957, 352: in Kleinasien hatte man „im allgemeinen weniger Skrupel... gottgleiche Ehren zu erweisen“ als in Griechenland); Weinreich, *Antikes Gottmenschentum*, in: ders., *Ausgewählte Schriften II*, hrg. Wille, 1973, 188 („Man kann sich kein drastischeres und zugleich authentischeres Beispiel für die Kraft uralten Volksglaubens wünschen“); Magie, *Roman Rule in Asia Minor I*, 1950 (Nachdruck 1975), 463; Nilsson, GGR II, 394; Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 74f.; Hollis, *Ovid Metamorphoses Book VIII*, 1970, 108f.; Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar Buch VIII-IX*, 1977, 191; L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure*, 1987, 393. Tatsächlich finde ich bei einigem Suchen in althistorischer und philologischer Literatur nur eine periphere Stellungnahme gegen die Historizität: Nock, *The Emperor's Divine Comes*, JRS XXXVII, 1947, 101-16 = ders., *Essays on Religion and the Ancient World II*, 1972 (verbesserter Nachdruck 1986), 653-76 (danach zit.), hier 660 Anm. 43.

sche Exorzisten einen Lahmen heilten, dann mochte man sie für große Zauberer halten, aber nicht für mehr.“¹³

Dieses Urteil verkennt - wie wir trotz aller Verdienste des Haenchen-schen Kommentars sagen müssen - in ganz erstaunlicher Weise das religions- und kulturgeschichtliche Milieu, in dem wir uns zu bewegen haben. Daß Paulus und Barnabas als „jüdische Exorzisten“ aufgetreten seien, steht nicht da und ist sachlich ganz unwahrscheinlich. Wenn es zutrifft, daß am Beginn der Missionspredigt an Heiden der Monotheismus und die neue Sittlichkeit stehen, wie es Lukas behauptet und Paulus durch 1. Thess. 1, 9f. bestätigt, dann mochten „christologische“ Themen, aber auch die Verankerung der neuen Botschaft in der Geschichte des jüdischen Volkes noch gar nicht zur Sprache gekommen und also für die Hörer noch nicht bewußt gewesen sein. Die Predigt des Monotheismus schloß die Herabkunft von göttlichen Zwischenwesen (solche sind die alten Hochgötter auch für Plutarch!) so wenig aus wie Engelserscheinungen im Christentum.

In dem kleinen Garnisonsstädtchen Lystra¹⁴ mit seiner halbbarbarischen Bevölkerung (s.u.) wird das Auftreten der wundertätigen Prediger ähnliches Aufsehen erregt haben wie die Auftritte des genialen Schwindlers Apollonius auf seinen Wanderungen, die des Demonax in Athen oder auch wie die Manipulationen des Alexander in dem wohl von der Mirakelsüchtigkeit seiner Bevölkerung her gut vergleichbaren Abonuteichos. Denn mit einem geplanten und massiven „Auftritt“ urchristlicher Missionare wird man allerdings zu rechnen haben; die Beteuerungen des Paulus (1. Kor. 2, 1f. 4f.; 2. Kor. 10, 10f.; 11, 6. 12ff.; Gal. 4, 13ff. etc.) werden gemeinhin viel zu sehr für bare Münze genommen. In Wahrheit haben sie ihr Gegenstück in den Bescheidenheitsfloskeln aller Evangelisten und Missionare; nur daß sie Paulus in der ihm eigenen Art theologisch überhöht. Hätte Paulus nicht Eindruck zu machen gewußt, wäre sein Missionserfolg unverständlich, und vom Wirken des Barnabas wissen wir fast nichts.¹⁵

¹³ Haenchen, op. cit. 416 (vgl. 99). Ähnlich z. B. schon Loisy, *Les Actes des Apôtres*, 1920 (Nachdruck 1973), 550; in neuerer Zeit Weiser, op. cit. II, 350; Lüdemann, op. cit. 166-72 (nur die Steinigung v. 19f. bewahre geschichtliche Erinnerung). Anders vor allem Bauernfeind, op. cit. 182, aber auch Becker, *Paulus*, 1989, 251.

¹⁴ Lystra blieb, obgleich Kolonie und Veteranensiedlung, immer klein; noch in der Legende von Eustochius aus der Zeit des Maximinus heißt es *χώμη* (Synaxis eccles. Constantinop. ed. Delehaye, Kol. 766). S. auch Ruge, Art. *Lystra*, PW XIV 1, 71f. und weiter im Exkurs *Λυκαονιστί*.

¹⁵ Die beliebte These, unsere Perikope sei eigentlich eine Barnabas-, keine Paulusgeschichte (schon Bauernfeind, *Apg.* 181f.; dann etwa Roloff, op. cit. 213) ist so zwingend nicht, wie oft angenommen. Die von Lukas angegebene Begründung für die Identifizierung ist ihm ja keine Herabsetzung des Paulus, sondern ergibt sich organisch aus dessen Stellung als Redeführer in der Missionspredigt. So auch

Es ist auch eine Verkenennung der Epiphaniefrömmigkeit, nun eine solche Akklamation für im vollen mythischen Sinne auf eine Herabkunft der Hochgötter gezielt zu halten. Der antike Mensch kennt zahlreiche Abstufungen des Vergleichs mit Göttern.¹⁶ Die Göttermaskeraden eines Antonius oder Octavian werden beim einfachen Volke ernster genommen worden sein als im Hofstaat.

Wenn wir (was ich für geraten halte) in unserer Perikope eine auf den Missionsbericht der Apostel zurückgehende Personallegende aus dem Kreise der Gemeinde Antiochiens und vielleicht Lystras (wo es wenigstens nach V. 21f. doch zu Bekehrungen gekommen sein muß) sehen, könnten wir vielleicht sogar mit einem Mißverständnis der *Apostel* rechnen, wofür die Missionsgeschichte - etwa durch das geflissentliche Überhören der Vergleichspartikel - einige Analogien bereitstellt. „Nicht selten erschien Missionaren als ›Anbetung‹, was nur Ehrung war“¹⁷. Die Lykaonier mochten nicht mehr gemeint haben, als was von verehrten Mittlern göttlicher Weisheit auch sonst gesagt werden konnte: Porphyrr., v. Pyth. 28; Philostr., v. Ap. Ty. I, 1. 4; II, 276; Aelian, v. h. II, 26 etc.

Eine erfreuliche Bestätigung hätten wir für diese Sicht der Dinge, wenn Gal. 4, 14 als ein Zeugnis des Paulus selbst über das gleiche Ereignis gelten könnte: ...τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν. Diese namentlich in der älteren Literatur beliebte Vermutung¹⁸ muß aber

richtig Pesch, op. cit. II, 55; Conzelmann, op. cit. 87 (zustimmend Schneider, op. cit. II, 156 Anm. 10). Anders Becker, *Paulus*, 1989, 89 mit Verweis auf Acta 13, 2. 7. Die alte These einer *äußeren* Ähnlichkeit der beiden Prediger mit der Ikonographie der Götter (repristinisiert bei D. S. Potter, Art. *Lystra*, *AncBDict* IV, 427) wird man im traditionsgeschichtlichen Kontext der verborgenen Epiphanie eher für abwegig halten müssen.

¹⁶ Außer den zahlreichen Belegen im Motivinventar mag man sich der Göttervergleiche bei Plautus erinnern, in denen ein Soldat o.ä. schon einmal um einer besonderen Leistung willen als Iuppiter terrestris oder gar Ienonius (Pseudol. 335) angeredet werden kann; s. dazu mit reichem Material Fraenkel, *Plautinisches im Plautus*, 1922, 38-58. 95-100. 115f. Im unter Euripides Namen überlieferten Rhesos akklamiert der Chor den Helden: οὐ μοι Ζεὺς ὁ φαναῖος ἦχεις Ζ. 355f. Aeneas wird als Iuppiter indiges verehrt (Livius I, 2, 6). Der Schwindelarzt Menekrates gab sich als Zeus aus - und fand Anhänger (Athenäus, *deipn.* VII, 289ad; Aelian, v. h. XII, 51). Die Akklamanten der Vergottungsszene Apuleius, *met.* XI, 24 denken tags darauf nicht daran, im Protagonisten einen Gott zu sehen.

¹⁷ Ohm, Art. *Proskynese* I, *RGG*³ V, 641.

¹⁸ Z.B. Zahn, *Gal.*, 1922 (Nachdruck 1990), 219f.; Meyer, op. cit. III, 202; Lake/Cadbury, op. cit. IV, 163f.; Bauernfeind, op. cit. 181; Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955, 21.

wohl dahinfallen; der Galaterbrief ist nicht an die lykaonischen Gemeinden gerichtet¹⁹. Immerhin muß Paulus mit seiner Formulierung etwas *Ereignishaftes* meinen. Den wohl ältesten Beleg für eine Verbindung beider Passagen könnten die apokryphen Paulusakten bieten, nach denen Paulus in Lystra ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν (Acta Pauli et Theclae 3; S. 237 Z. 9 Lipsius/Bonnet; vgl. die syr. Fassung bei Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, 1871, S. 117 [Üb.]).

Wenn ein geschichtlicher Haftpunkt also angenommen werden darf, muß ein nächster Schritt versuchen, den Charakter seiner Tradierung und die Tendenz der lukanischen Überarbeitung zu konkretisieren. Dabei bedarf nun besonders der selten hinreichend gewürdigte *polemisch-humoristische* Zug der Episode der Beachtung. Schon die zugrundeliegende Erzählung ist in christlichem Mund eine massive *Verspottung heidnischer Superstition*. Als solche wird sie von Lukas aufgenommen und szenisch und theologisch ausgebaut.

Diese Sicht trifft sich mit zahlreichen Passagen bei Lukas, die einen zuweilen subtilen, zuweilen derb drastischen Humor in der Polemik gegenüber paganer Religiosität zeigen: Acta 16, 16-22 (der um seinen Verdienst geprellte Besitzer eines Πύθων); 19, 13-16 (vom Mißgeschick einiger jüdisch-synkretistischer Exorzisten); 12, 23ff. (der Aufstand der Silberschmiede, dabei bes. zu beachten V. 27. 28. 32. 35f.); 28, 5f. (s.u.); 28, 11 (die Dioskuren, die Retter zur See par excellence, als Gallionsfiguren, doch wer hatte einige Verse vorher aus Seenot gerettet?). Vgl. auch die Lust des Erzählers an grotesken Mißverständnissen: 2, 13; 8, 18f.; 12, 15; 17, 18 (die Ἀνάστασις als weiblicher Paredros Jesu); 19, 2; dazu die sicher auch mit einem Lächeln zu lesenden Schwierigkeiten, die Petrus mit einer Vision (Acta 10) und Paulus mit einem müden Predigthörer (Acta 20, 9-12) haben. Acta 23, 3-5 zeigt Paulus

¹⁹ Gegen die südgalatische (Provinz-)Hypothese, die etwa Zahn vertreten hatte, hat sich in den letzten Jahren weitgehend die nordgalatische (Landschafts-) Hypothese durchgesetzt; vgl. exemplarisch Hübner, Art. *Galaterbrief*, TRE XII, 6. Hauptargument - nahezu unwiderleglich - ist die Anrede der Briefempfänger als ἀνόητοι Γαλάται (Gal. 3, 1), die angesichts der ethnischen Differenzen unmöglich auf Pisidier oder Lykaonier gehen kann. Allerdings hat Hemer, op. cit. 277-307, der eine Variation der südgalat. These vertritt, gezeigt, wie *außerordentlich* schwierig diese Frage in Wahrheit ist (ein quantitatives Auszählen der Meinungen von Gelehrten, die sich nicht weitergehend mit Problemen antiker administrativer und ethnischer Terminologie beschäftigt haben, kann nicht als Beweisgang gelten). S. jetzt die ausführliche Diskussion bei Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 1994, 257. 351f. Sollte dennoch der (zumindest in Deutschland) verbreitete Konsens Recht behalten, ist der Galaterbrief nicht an die Örtlichkeiten der Missionsberichte von Acta 13f. gerichtet, kann sich also auch nicht auf dort Geschehenes zurückbeziehen. Ablehnend z.S. auch Stählin, *Apq.* 112; Rohde, *Gal.* 186 Anm. 64.

als gewitzten Schriftgelehrten, wie Lukas generell im Prozeß des Paulus die Freude des antiken Menschen an der Überlegenheit des klugen Angeklagten über seine Ankläger auslebt, die er im Prozeß Jesu nicht zum Zuge bringen konnte. Wir bewegen uns mit solchen Passagen ganz im Milieu des antiken Romans.

Lukas ist damit der einzige Autor des NT, der in seinem Erzählstil auch *Humor* entfaltet; in Kontrast etwa zu Paulus, der zuweilen in einen ganz und gar unerfreulichen und vermutlich wenig überzeugenden Sarkasmus verfällt (Phil. 3, 2; Gal. 5, 12), worüber von Campenhausen alles Nötige gesagt hat²⁰. Dieser Humor steht im Dienste der Polemik gegen die Torheiten des Heidentums; traditionsgeschichtlich folgt er den Fußstapfen der altjüdischen Götzenpolemik, die auch zu außerordentlichem Humor in der Entfaltung ihres Spottes fähig war (1. Sam. 5, 1-5; Jona; die Danielzusätze BHA KAI ΔΠΑΚΩΝ und dergleichen mehr)²¹. Für ganz verfehlt muß ich die Behauptung von Wilamowitz-Moellendorff halten, in der christlichen Literatur fände sich „auch kein Körnchen Humor... es ist, als hätte eine ganze Welt das Lachen verlernt“^{22 23}.

Wenn diese allgemeinen Erwägungen den Sinn der Perikope treffen, bedurfte sie in ihrem ersten Erzählstadium keines anderen Endes als eben des Aufweises der heidnischen Torheit, die sich für den christlichen Leser aus der Situation selbst ergibt. Die Lukas vorgegebene Überlieferung muß also keine Aufklärung des Mißverständnisses berichtet haben - das es zu einer solchen kam, ist selbstverständlich, gehört aber nicht mehr zum Tenor der Episode. Von daher erklärt sich das von Lukas geschaffene, von vielen Auslegern als unbefriedigend empfundene²⁴ Ende V. 18. Auch Acta 28, 6 bedarf die superstitiöse Vergottung keiner expliziten Widerlegung; sie kennzeichnet einfach die Inselbewohner als Hinterwäldler (s.u.).

²⁰ Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors, in: ders.: *Aus der Frühzeit des Christentums*, 1963, 104-108 (zuerst in: *Neutestamentl. Studien für R. Bultmann*, 1957, 189-93).

²¹ Vgl. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im AT*, 1971 sowie Moore, *Judith*, AncB, 1985, 78-85 ("Irony: the key to the book"). Ein massiveres Beispiel der Auseinandersetzung mit der Applikation gottheitlicher Prädikate auf Menschen stellt die Legende Acta 12, 21-23 dar, deren vor- und außerchristliche Herkunft durch Jos., ant. XIX, 343-52 erwiesen wird (beste Diskussion bei Schürer^e I, 452f. sowie neuerdings Daniel A. Schwartz, *Agrippa I. The Last King of Judaea*, 1990, 145-49).

²² *Die griechische Literatur des Altertums*, in: P. Hinneberg (Hrg.), *Die Kultur der Gegenwart* Teil I Abteilung VIII *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, 1912, 263.

²³ Vgl. noch ganz treffend, mit anderen Beispielen, Culpepper, Art. *Humour and Wit*, AncBDict III, 333.

²⁴ Vgl. Haenchen, op. cit. 412; Weiser, op. cit. II, 353; Roloff, op. cit. 218.

Allerdings werden wir die Redaktion noch etwas umfangreicher zu veranschlagen haben. Schon ab V. 13 ist zu dick aufgetragen, der Boden des Plausiblen verlassen, wofür zeitliche²⁵ und sachliche²⁶ Gründe sprechen. Zwar hat Eitrem in einem wichtigen Aufsatz²⁷ die Opferszene als Ritus der ἄφιξις vor den Toren der Stadt erwiesen und mit den ἀποβατήρια oder ἐπιβατήρια bei der Ankunft eines Kaisers verglichen²⁸, aber eine solche Annäherung an tatsächliche Ausdrucksformen des Kultes kann sich ebensogut der Tradition wie einer Redaktion verdanken. Ob wir das Anwachsen der Verse 13f. nun Lukas oder seiner Vorgabe zuzuschreiben haben, mag dahingestellt bleiben.²⁹

²⁵ Vgl. Haenchen, op. cit. 416; das mangelnde Bewußtsein für die zeitliche Erstreckung erweist die Opferszene als Legendenzug (Conzelmann, *Apg.* 88).

²⁶ Insbesondere ist bis heute m.W. kein Zeustempel in Lystra nachgewiesen; Conzelmann, op. cit. 88. Doch sind in Ikonion nur wenig vom antiken Lystra entfernt lokale Münzen mit thronendem Zeus bzw. Sarapis mit Szepter, Blitz und Phiale, gefunden worden (Head, *Historia nummorum*, 21911 = Nachdruck 1983, 713); dazu inschriftlich Zeuspriester erwähnt (Schwabl, Art. *Zeus II.*, PW Suppl. XV, 1168). Der durch Codex D repräsentierte Text steigert die Szene noch, indem er den Zeuspriester in den Plural setzt (textkrit. Diskussion bei Zahn, *Apg. II*, 474f. und Metzger, *Textual Commentary* 423).

²⁷ S. oben Anm. 12.

²⁸ Dittenberger, Syll.³ Nr. 797; Pap. Osl. III Nr. 77, 11. Zur ἄφιξις s. LSJ 291. Ein Vergleich mit dem epidemischen Zeus Panamaros (in Panamara bei Stratoniceia in Karien), auf den mehrfach in den ntl. Kommentaren verwiesen wird, trifft insofern nicht, als dieser in seinem Kultbild bei der feierlichen Einholung und beim Opfer außerhalb der Stadt gegenwärtig ist. Doch ist das gr.-barb. Mischmilieu dieses Zeus Κάριος für Acta 14 dennoch lehrreich; vgl. Hanslik-Andrée, Art. *Panamara*, PW XVIII 3, 450-55, hier 453 und Magie, *Roman Rule in Asia Minor II*, 996-8 mit Literatur - der Kult ist uns dank einer Zahl von Einladungsinschriften der lokalen Priester an Nachbarorte bis in die Einzelheiten bekannt (vgl. exemplarisch Pfohl, *Griechische Inschriften*, 21980, Nr. 137). Vgl. noch R. A. Kearsley, *Acts 14. 13: The Temple Just Outside the City*, in: *New Documents Illustrating Early Christianity VI*, 1992, 209f. zur Ausdrucksweise von Acta 14, 13.

²⁹ Eine präzisere Trennung von Tradition und Redaktion halte ich nicht für möglich. Nach Weiß, *Zeichen und Wunder*, Habil.-Schrift Mainz 1991, 113 sind 11ab. 12 Fin. 15-17. 18 lukanischer Herkunft. V. 8-10 sind hier nicht zu diskutieren; die Urteile pendeln zwischen vollständiger Zuweisung an die Trad. (Schneider, op. cit. II, 155) auf der einen, an die Red. (s.o.) auf der anderen Seite. Ein differenzierteres Urteil bietet Weiser, op. cit. II, 344f. (V. 8 Trad. außer der Wendung „lahm von Mutterleib“; V. 9 lukanisch, V. 10f. Trad. bis auf die „laute Stimme“ und die Redeweise „die Stimme erheben“, die im NT nur Lk. verwendet). F. F. Bruce, Art. *Lycaonia*,

Exkurs: Λυκαονιστί.

Um das Lokalkolorit von Acta 14, 8-18 zu erhellen, ist zu fragen, ob mit der Angabe des sprachlichen Milieus in V. 11 nicht noch wichtige Informationen mitgegeben sind, die dem modernen Leser erst erschlossen werden müssen. Die Angabe bei Bauer, Wb.⁶ 976 s.v., es handle sich um einen uns nicht mehr bekannten Dialekt, ist nicht ganz treffend. Das Lykaonische muß wie das Phrygische, Isaurische, Kari-sche, Galatische als eigene Sprache gesehen werden, die zwar mit dem Griechischen in engem, jahrhundertealten Kontakt gestanden hatte, aber doch für Griechen nicht ohne weiteres verständlich war.

Im allgemeinen wird die sprachliche Situation des zentralen und südlichen Kleinasien in hellen.-röm. Zeit etwa der des Balkan in der Epoche der k.u.k.-Monarchie entsprochen haben: zahlreiche Sprachen und Dialekte werden mancherorts zurückgedrängt, können sich andernorts behaupten, stehen aber überall in Konflikt mit der Herrschaftssprache des Griechischen und können nur selten ihre Eigenständigkeit bewahren. S. den Sammelband *Altkleinasiatische Sprachen*, HdO I 2, 1./2. Abschn., Lieferung 2 mit Beiträgen von Kammenhuber und Neumann zum Lydischen und Lykischen; Friedrich, Art. *Altkleinasiatische Sprachen*, Reallexikon der Vorgeschichte I, 126-42 (nur für die Spätzeit noch relevant); F. Müller, *Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa*, Hermes LXXIV, 1939; 66-91 (Lykaon. im 4. Jhd. noch gesprochen). EWNT II, 894 s.v. Λυκαονιστί (ohne Verfasserangabe, also von den Herausgebern) erkennt die Komplexität der Situation, wenn dort das Lykaonische kurzerhand für phrygisch erklärt wird. Richtiger F. E. Bruce, op. cit. (oben Anm. 29) 421, der den spekulativen Gedanken anschließt, das Lykaonische könne als Abkömmling des alten (keilschriftlich bezeugten) Luwischen zu sehen sein.

Über die Grenzen Lykaoniens als Landschaft und Verwaltungsbezirk im Wandel der Zeiten s. Ruge, Art. *Lykaonia* 2, PW XIII 2, 2253-65, hier 2253 sowie neuerdings Gertrud Laminger-Pascher, *Lykaonien und die Phryger*, SÖAW. PH 532, 1989, bes. 5-10. Ikonion galt als letzte Stadt Phrygiens und unterstand unter Nero Galatien (CIG 3991). Beachtung verdient, daß Lykaonien als ethnographischem Begriff größere Konstanz innewohnte als den administrativen Gegebenheiten. Caligula hatte Lykaonien von der Provinz Galatien abgetrennt und es Antiochos IV. von Kommagene geschenkt (diese Schenkung im Jahr 41 von Claudius wiederholt). Nach dessen Tod war es wieder Galatien eingegliedert worden, doch als eigener Verwaltungsbezirk (s. zu den Einzelheiten Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 1971, 131-35. 412f. und Bruce, op. cit. 420f.). Allerdings gehörte Lystra selbst als römische Veteranensiedlung administrativ gar nicht zum lykaonischen *χοινόν* (Jones, op. cit. 413 A. 21), was aber am lykaonischen *Volkscharakter* der ursprünglichen Einheimischen nichts ändert. Aufgrund der wirtschaftlichen Rückständigkeit der Region hatte Rom wenig Interesse an einer aufwendigen zentralen

AncBDict IV, 420-22 sieht die ganze Szenenfolge auf der anderen Seite zu unkritisch als Reflex der tatsächlichen Ereignisse.

Verwaltung (so treffend D. S. Potter, Art. *Lystra*, *AncBDict* IV, 426f.). Die Bevölkerung galt als kriegerisch und gewalttätig (Dion., *Periegesis* 857 [GGM II, 157]; dazu Eustathius z. St. [GGM II, 367f.]; Priscian 807 [GGM II, 197]; Avienus, *descr. orbis* 1020 [GGM II, 186]; Iustinian, nov. XXV, 1 [CIC III, 196f.]); auch für Lukas ist sie barbarisch, also nicht-griechisch. Vgl. noch Strabon XIV, 5, 23f. 27f.

Die Mehrsprachigkeit der Einwohner hat viele Analogien in benachbarten Städten. In Kibyra im Grenzgebiet zwischen Phrygien, Lykien und Pisidien wurden nach Strabon XIII, 4, 17 gar vier Sprachen gesprochen: Pisidisch, Griechisch, Lydisch und Solymisch. Die Tenazität der kleinasiatischen Sprachen ist klassisch durch eine Studie von Karl Holl aufgrund von Materialien in altkirchlicher Überlieferung gezeigt worden (*Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, zuerst Hermes XLIII, 1908, 240-54; dann in ders., *Ges. Aufsätze II*, 1928 (Nachdruck 1964), 238-48, hier 240-243; das Lykaonische noch im 6. nachchr. Jhd. gesprochen). Vgl. schon Conder, *The Speech of Lycaonia*, Palestine Exploration Fund, Quart. Statement 1888, 250. Unsere Hauptquelle für die Sprache sind Orts- und Personennamen; vgl. für diese Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, 1964, für jene ders., *Kleinasiatische Ortsnamen*, 1984 (dazu MAMA VIII, Nr. 33-98); von Aulock, *Münzen und Städte Lykaoniens*, 1976.

Für das benachbarte Δεβήν verfügen wir über eine lykaon. Etymologie (Stephan v. Byzanz s.v.: aus lykaonisch δέλβεια, das den Wacholder meinen soll). Lystra muß irgendwie mit dem Stamm *lu- „lösen“ und dem mehrfach im Umraum belegten Ortsnamenaffix -stra zusammenhängen (vgl. Ilistra, Kilistra, Kubistra, Kizistra, Mamistra, Kraonistra, die aber z.T. erst in byzantin. Zeit belegt sind). Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen* § 734 vergleicht den keilschriftl. Ortsnamen *Lusna* im Südwesten des Hattilandes (-sna>-stra auch sonst öfter; Zgusta, l.c.), was kaum mehr als eine Möglichkeit darstellt. Zu Δέλβεια s. auch Neumann, *Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit*, 1968, 38-40 (< *derwa* < hethit. *taru* „Holz“). Diese und andere Ortsnamen enthalten mehrfach indogermanische Elemente (was etwa für die karsischen nicht zutrifft), fügen sich aber, soweit ich sehe, nicht in die bekannten griechischen oder phrygischen Dialekte. Namentlich die Untersuchung von Frau Laming-Pascher hat unterstrichen, daß der Einfluß des Phrygischen nicht überschätzt werden darf; außer einigen Fluchformeln auf den neuphyrgischen Inschriften ist die Sprache *auf lykaonischem Gebiet* in der Kaiserzeit nicht gesprochen worden (op. cit. 53); diese Fluchformeln wurden aber kaum mehr verstanden, wie die zahlreichen Fehlschreibungen beweisen (l.c.). Daß es auch Mischsprachen gab, soll damit nicht bestritten sein; das Mysische war ein Konglomerat aus lydischen und phrygischen Elementen (Strabon XII, 8, 3).

Die heteroklitische Deklination des Namens Lystra in der Apostelgeschichte hat nebenbei bemerkt Analogien in den latein.-inschriftlichen Erwähnungen (beste Diskussion bei Hemer, op. cit. 110; knapper auch BDR § 57 mit Anm. 3).

Für die soziale Verbreitung der Sprache sind wir weitgehend auf Analogieschlüsse aus den besser bekannten Nachbarsprachen angewiesen, vor allem dem Galatischen, dessen Relikte Leo Weisgerber, *Galatische Sprachreste*, in: *Natalici-*

um. FS Geffcken, 1931, 151-75 gesammelt hat (weitestgehend nach den Vorarbeiten von Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz*, 1886-1907, welches Werk in Ermangelung eines Registerbandes seine Materialfülle leider nur sehr mühsam erschließen läßt, zudem heute vielfach ergänzungsbedürftig ist). Weisgerber zeigt das allmähliche Zurückweichen der Sprache in ländliche Refugien und ihr schließliches Erlöschen in der Spätantike - ganz analog, wie es dem Cornischen im 16-18. Jhdt. erging. Im 1. Jhdt. werden wir uns die eingeborene *städtische* Bevölkerung zweisprachig zu denken haben, in Lykaonien wie in Galatien oder Karien. Epiphanius kennt noch im IV. Jhdt. eine Sekte, deren Name Ταροδογῆται genuin keltisch ist (s. Holder op. cit. I, 1745-48). Ähnlich steht es mit dem Pisidischen; dazu s. jetzt Hemer, *The Pisidian Texts*, Kadmos XIX, 1980, 54-64. In diesem Zusammenhang mag eine Notiz bei Hieronymus, ep. 121, 10, 2-5 (PL XXII, 1029f.) Erwähnung finden: bei Paulus gäbe es viele kilikische Dialekteigentümlichkeiten zu lesen. Was sich dahinter verbirgt, weiß ich nicht; auch Turner, der Vollender der Moultonschen Grammatik, ist der Frage in Band IV. *Style*, 1976 u.ö., 80-100 (Paulus) leider nicht nachgegangen.

Lystras Erscheinungsbild war von einer römischen Kolonie geprägt (CIL III 6786. 12215; Head, *Historia Nummorum*, ²1911 = Nachdruck 1983, 714), deren Gründung wohl auf die Anlage der Via Sebaste zurückgeht (Ruge, Art. *Lystra*, PW XIV 1, 71; die genauen Zusammenhänge sind umstritten: Conzelmann, op. cit. 87; Ballance, in: MAMA VIII, S. XI; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford 1967, 51f.). Zu den Konflikten, die der römischen Hegemonie in Lykaonien vorangingen, s. R. D. Sullivan, *Near Eastern Royalty and Rome 300-30BC*, 1990, Index s.v. *Lycaonia*. Im Gebiet Lystras sind hauptsächlich lateinische, einige wenige griechische, aber keine lykaonischen Inschriften gefunden worden, was aber nicht viel besagt (auch die Phrygier haben sich für Inschriften oft des Griechischen - zuweilen mit formelhaften Wendungen in ihrer eigenen Sprache - bedient; MAMA I. IV. VI. passim). Die Angabe der Apostelgeschichte paßt in jeder Hinsicht zu dem, was wir auch sonst über das Verhältnis des Griechischen zu den Volkssprachen wissen - das vom Auctor ad Theophilum gezeichnete Bild ist insofern lebensecht. Weiteres zu Lystra bei Ramsay, *The Social Basis of Roman Power in Asia Minor*, 1941 (Nachdruck 1967), 180-8; auch Magie, *Roman Rule in Asia Minor* II, 1324 und vor allem Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization*, 1971, 45-47 u.ö. (s. Index s. v. Lystra), der sich kritisch gegen Holl wendet.

Angesichts dieses Befundes ist es m.E. wenig ratsam, die Notiz über das Lykaonische auf lukan. Red. zurückzuführen (z.B. Weiser, op. cit. II, 346; Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, 1972, 93f.). Zwar paßt sie gut zum Interesse, das Lukas an der Erzählung hat, doch ist der anzunehmende vorlukanische Traditionskern ohne den sprachlich-ethnischen Abstand zwischen den Missionaren und der dörflichen Bevölkerung kaum denkbar.

Die Notiz über die sprachliche Situation soll natürlich zum einen erklären, warum Paulus und Barnabas nicht sofort verstehen, was geschieht³⁰, darf aber – als in sich glaubwürdig – auf weitere Implikationen befragt werden. Mit welchen Göttern werden Paulus und Barnabas identifiziert? Zeus und Hermes könnten ja als Interpretatio Graeca einheimischer Numina zu sehen sein³¹. Pesch meint auch zu wissen, am welche Götter zu denken sei: Men und Pappas.³² Aber das sind phrygische Götter, nicht lykaonische³³, ganz abgesehen davon, daß ihre funktionale Parallelisierung mit Zeus und Hermes aus den (zumindest für Men durchaus nicht spärlichen) Quellen nicht gelingen will. Es bleibt also vorerst beim ignoramus.

Vielleicht hat man sich die Hellenisierung doch als so weit fortgeschritten vorzustellen, daß griechische, nicht lykaonische Götternamen verwendet werden; der Charakter der einheimischen Götter ist wahrscheinlich ohnehin seit langem mit den griechischen zusammengefloßen.³⁴

Zuversichtlicher könnten wir manches sagen, wenn Acta 14, 8ff. als von der oben knapp analysierten Sage von Philemon und Baucis deriviert gese-

³⁰ So etwa Pesch, op. cit. II, 57 und noch pointierter Schneider, op. cit. II, 158: „Nur so kann der Erzähler plausibel machen, daß Paulus und Barnabas nicht so gleich Widerspruch erhoben“.

³¹ So Pesch, op. cit. II, 55; Stählin, *Apg.* 191f. u.a.

³² L. c. (zu Philemon und Baucis); vorher schon Zahn, op. cit. 471f. Anm. 80.

³³ Men, der zentralanatolische Mondgott, hat allerdings im späten Hellenismus Karriere gemacht und ist durch ganz Kleinasien und auch in Griechenland bezeugt, wo er bis zum Allgott gesteigert werden konnte (Lesky, Art. *Men*, PW XV 1, 689-697; Fauth, Art. *Men*, KP III, 1194-96; Lane, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, 4 Bände, 1971-78). Pappas (inschriftl. auch Pappoos) wurde schon im ersten vorchr. Jhdt. mit Attis identifiziert (Diodor. Sicul. III, 58, 4), was eine Interpretation als Hermes wenig plausibel macht. Auf karisch hießen Zeus und Hermes übrigens Ὁοργωσ und Ἰυθααμος (Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* 267-69 nach Belegen aus Stephan von Byzanz).

³⁴ So Cadbury, op. cit. 22f. in Relativierung seiner Ausführungen in den *Beginnings of Christianity* IV, 164. Auch Holl, op. cit. 243 Anm. 1 dachte an Verdrängung der einheimischen Götter durch griechische; vgl. auch Haenchen, op. cit. 415. Schille, *Apg.* 305 hält die Frage für müßig, weil Lukas die Götter seinen „Lesern hellenistisch vorgestellt“ habe (ähnlich schon Conzelmann, op. cit. 88). Aber die Perikope spielt ja gerade mit nichtgriechischem Lokalkolorit, nach dessen Konkretheit und Detailtreue man wird fragen dürfen. Immerhin hat man z.B. in Panamara (s.o.) sorgfältig zwischen dem griechischen und dem karischen Zeus geschieden.

hen werden dürfte. Eine solche direkte³⁵ oder indirekte³⁶ Abhängigkeit des Lukas von der bei Ovid überlieferten Sage ist ja vielfach zuversichtlich behauptet worden. Dabei gelten dann für gewöhnlich als besonders eindruckliche Indizien:

- die lokale Nähe beider Geschichten,
- die Identität der verborgen epiphanen Götter Zeus-Hermes//Iuppiter-Mercur,
- die heilvoll-belohnende Epiphanie.

Doch lösen sich diese Punkte rasch in das weitere Umfeld unseres Motivinventars zur verborgenen Epiphanie auf, ohne daß konkrete Beziehungen erweisbar wären.

- Die lokale Nähe ist nur eine scheinbare auf der Landkarte (und auch nur auf einer solchen, die die Gebirgszüge nicht zeigt). Ovid läßt seine Sage in Phrygien spielen, mit Beziehungen nach Bithynien; genauere Lokalisierungen sind nicht nachweisbar. Lystra liegt in Lykaonien, nicht in Phrygien. Man kann eine Hamburger Sage schlecht als lokale Anspielung auf die Bremer Stadtmusikanten deuten.
- Allgemeine Vertrautheit mit der von Ovid ausgegrabenen Erzählung ist in den nicht eben spärlichen Inschriften und Münzen Kleinasiens nicht nachweisbar; die Bekanntschaft in lateinischer Literatur der nachovidischen Zeit erklärt sich ausschließlich literarisch als Ovidrezeption.
- Die Beiordnung von Zeus und Hermes findet sich auch in anderen vergleichbaren Sagen (etwa in Plautus' *Amphitruo*; neben Neptun in der Hyrieusepisode etc.); sie ist inschriftlich für das Umland gesichert, aber eben auch völlig unabhängig von Philemon und Baucis (s.o. zu Ovid).
- Die Bewirtungsszene mit sozialkritischem *touch*, das Erkennen der Götter anhand kleiner miraculöser Ereignisse, schließlich der doch wesentliche doppelte Ausgang mit Strafflut und Baummetamorphose haben bei Lukas, das Heilungswunder, die Akklamation durch die Bevölkerung, die Rollenteilung zwischen Zeus und Hermes haben bei Ovid keine Parallele.

³⁵ Nock, op. cit. II, 660 Anm. 43; Weiser, op. cit. 346. 350; anscheinend auch Stählin, Art. ξένοϋ, ThW V, 21 (ders., *Apg.* 191f. sieht die Beziehung zur Sage nur in der Begründung des lykaonischen Verhaltens, nicht im lukanischen Bericht). Unklar Rohde, *Psyche* 541 Anm.

³⁶ Schneider, op. cit. II, 158; Pesch, op. cit. II, 55. Nicht ganz klar wird mir Haenchens Position in seinen Ausführungen op. cit. 409f. Zurückhaltender Roloff, op. cit. 216.

- Und vollends das Opfer ist die typische und angemessene Reaktion auf eine Erscheinung der Götter, die als Beleg für irgendwelche speziellen Beziehungen nicht in Betracht kommt.

Es genügt auch nicht, auf sachlich vergleichbare Szenen bei Lukas hinzuweisen, die nur als Bezugnahme auf Situationen der klassischen paganen Literatur verständlich sind³⁷. Wir werden vorsichtiger von einer Affinität der Missionslegende zur Sage sprechen dürfen, ohne daß diese traditionsgeschichtlich völlig aufgehellt werden könnte. *Aber in jedem Fall bewegen wir uns im gleichen religiösen Milieu.*

Noch eine spezielle Gesamtsicht der Perikope müssen wir en passant erwähnen. Bernard Trémel hat in einem Aufsatz³⁸ zu zeigen versucht, Acta 14, 8-20 richte sich (neben mehreren anderen Perikopen der Acta) nicht nur gegen ein

³⁷ Acta 17, namentlich V. 18, 20 ist der Rekurs auf den Prozeß des Sokrates mit Händen zu greifen (καταγγελεὺς ξένων δαμονίων, wie Xenophon, memor. I, 1, 1; Platon, apol. 24b). Weniger fest überzeugt bin ich, ob Acta 26, 14 wirklich als Zitat aus Euripides, Bakchen 794 zu gelten hat. Zwar wissen wir, daß sich gerade dieses Stück größter Beliebtheit in hellenist. Zeit erfreute (selbst Philon hat es gesehen, qu. omn. prob. 141; am parth. Königshof wurde es aufgeführt, Plut. Crassus 33; Lukian bezeugt ausdrücklich, daß selbst Ungebildete zumindest *dieses* Drama kannten, adv. indoctum 19). Es ist nicht undenkbar, daß Lukas Euripides aus eigener Lektüre oder aus dem Theater kannte; in Milet hatten die Juden im Theater gar eine eigene Sitzreihe, deren Inschrift erhalten ist (Deißmann, LO⁴ 391f.; dazu Schürer^e III 1, 167f.). Philon zitiert Euripides mindestens etwa 30mal, häufiger als Aischylos und Sophokles zusammen (vgl. auch de ebr. 177). Einen jüdischen Schauspieler Aliturus nennt Josephus, vita 16. Erst die pharisäischen Rabbinen beziehen ihr Selbstbewußtsein aus der Verweigerung gegenüber der paganen Kultur, zu der auch die Theater gehören (etwa jBer. 4, 31, 7d//bBer. 28b; weitere Belege Bill. IV 1, 401-5). Vor der verbreiteten Theatersucht warnt indes auch Philon (de agricult. 35). Vgl. noch [angekündigt] Arthur Segal, *Theatres in Roman Palestine and Provincia Arabia* (Mn.S 140). Natürlich könnte πρὸς κέντρα λακτίζειν zur sprichwörtl. Redensart abgesunken sein (so Conzelmann, op. cit. 149), was aber die Verwendung beim ganz in Literatur getränkten Iulian (or. 8, 246b) nicht zu erweisen vermag (gegen Conzelmann). Zu den literar. Belegen, die etwa bei Bauer, Wb.⁶ 871 aufgezählt sind, müssen vor allem die Zeugnisse aus dem *Corpus Paroemiographorum Graecorum* verglichen werden, die ich hier notiere: Zenobius, cent. V, 70; Diogenianus, cent. VII, 87; Gregor Cyr., cod. Mosq. cent. IV, 100; Apostolius, cent. VI, 57; XIV, 100. Ein Schriftstellerzitat in direkter Gottes- (bzw. Christus-) Rede ist nicht undenkbar; Philon, v. Mos. I, 279 legt Bileams prophetischer Rede Aischyl., Niobe Frg. 155 Werner (aus Platon, rep. III, 391e bekannt) in den Mund. Eine andere angebliche Euripidesanspielung des Lukas (Acta 21, 39 aus Ion 8; so z.B. Hemer, op. cit. 118 Anm. 43) ist zu wenig spezifisch, um etwas zu beweisen.

³⁸ *Voie du salut et religion populaire. Paul et Luc face au risque de paganisation*, LV (L) XXX, 1981, 87-108.

äußeres Mißverständnis des Auftretens der christlichen Missionare, sondern die Gefahr „est sans doute devenue intérieure aux communautés chrétiennes elles-mêmes: celle d'une paganisation de <la voie du salut>“³⁹. Näherhin stünde nicht nur „l'idolâtrie elle-même que la paganisation du héraut chrétien“⁴⁰ auf dem Spiel. Lukas wende sich gegen eine halbheidnische, an der Peripherie der Gemeinden tatsächlich vorfindliche Interpretation der Missionare im ideengeschichtlichen Kontext des Theios-Aner-Konzeptes. Für eine solche Stoßrichtung der Acta fehlt jeder wirkliche Beleg; in Acta 14 findet ihn nur, wer das Urchristentum - aus einer zweifelhaften Analyse von 2. Kor. und Mk. heraus - allenthalben in Auseinandersetzung mit angeblichen Theioi Andres sieht. Dazu unten mehr. Und daß speziell dies das Milieu sei, in dem wir uns Theophilus, dem das lukanische Doppelwerk gewidmet ist, zu denken hätten⁴¹, verläßt vollends den Boden des geschichtlich Wißbaren.

Der Widerspruch der Apostel mag gar nicht mehr zum vorlukanischen Überlieferungskern gehören; immerhin haben wir in Acta 10, 26 eine Parallele zur Ablehnung der Proskynese (mit der der Heide weitaus weniger verbindet als der Jude), die doch wohl vorlukanisch ist⁴². 28, 6 fehlt die Ablehnung der superstitiösen Vergottung des Paulus. Für diesen Widerspruch gibt es zahlreiche jüdische⁴³ und pagane⁴⁴ Parallelen; sachlich stellt er die Missionare nicht unbedingt außerhalb des Deutungsrahmens ihrer Zuhörer.

Zu 28, 1-6 können wir uns kürzer fassen. Lukas bringt Paulus in Kontakt mit der superstitiösen, aber ansonsten durchaus günstig gezeichneten, gastfreundlichen Bevölkerung auf Malta⁴⁵, wohin ihn ein Schiffbruch ver-

³⁹ Op. cit. 88.

⁴⁰ Op. cit. 90.

⁴¹ Op. cit. 91. 96.

⁴² Lüdemann, op. cit. 137 in Weiterführung der von Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* 99 gegebenen Analyse (ursprüngl. Zusammenhang V. 26. 29b.).

⁴³ Asc. Jes. 7, 21. Christl. z.B. Mk. 10, 17f.; Lk. 18, 19; Joh. 20, 17; Apk. 19, 10; 22, 8f.; ps.-clem. rec. X, 70, 2. Berger, *Formgeschichte des NT*, 1984, 320 sieht in der offensiven Selbstbescheidung des göttlichen Boten einen Ausweis seiner Legitimität.

⁴⁴ S. Conzelmann, op. cit. 88f. Selbst das Zerreißen der Kleider in solchem Kontext ist nicht ausschließlich jüdisch: Dio Cass. XLVII, 37, 7; Philostr., v. Ap. Ty. IV, 31 und noch enger vergleichbar Dio Chrysost. XXXV, 9: ἀλλ' ὅταν φήμῃ καταλαμβάνῃ τινὰ καὶ τοιοῦτος ἄρξῃται λόγος ὑποτύφασθαι, δεῖ περιορηζάμενον ἐκπηδᾶν γυμνὸν εἰς τὰς ὁδοὺς, ἐπιδεικνύντα πᾶσιν ὅτι μηδενὸς ἐστὶ βελτίων (wo-durch nebenbei nahegelegt wird, daß es sich hierbei um einen autoaggressiven Selbstminderungs- und erst sekundär um einen Trauerritus handelt). Vgl. noch Johnson, *The Acts of the Apostles*, 1992, 248f.

⁴⁵ Die Versuche, die traditionelle Gleichsetzung von Μελίτη mit Malta anzuzweifeln (Acworth, *Where Was St. Paul Shipwrecked? A Re-examination of the Evidence*, JThS XXVI, 1973, 190-93; Meinardus, *Melita Illyrica or Africana. An*

schlagen hat. Auf einen Schlangenbiß hin wird Paulus für von der Strafgötin verfolgt angesehen; aber wunderbarerweise bleibt er unversehrt. Die Bevölkerung akklamiert⁴⁶ ihn darauf als θεός (V. 6), wobei der prädikative Grundcharakter dieses Wortes im griechischen Kontext Beachtung heischt.

Daß am Strand angetriebene Fremde aufgrund für uns kaum mehr verständlicher Indizien für Götter gehalten werden, hat eine erstaunliche Parallele in Euripides, Iphig. Taur. 267ff., wo die Skythen durch diese voreilige Zuschreibung gleichfalls der Lächerlichkeit preisgegeben werden sollen (zur Interpretation s. o. unter A. 3. g.). Auch hier hat Haenchen m.E. den spöttischen Charakter der Szene verkannt, wenn er Lukas ein ungebrochenes Bild des Paulus als Theios Aner zuschreibt.⁴⁷ Mit dem Stichwort βάρβαροι (V. 2. 4) gibt Lukas selbst ein Signal, unter welchem Vorzeichen er die Szene verstanden wissen will.⁴⁸ Eher wird man sagen dürfen, daß sich im Geschick des Apostels die Zusage von Lk. 10, 19 (vgl. Mk. 16, 18 und schon Ps. 91, 13) erfüllt. Dagegen ist die Ereignisfolge Schiffbruch-Rettung-Schlangenbiß, für die seit Wettstein immer wieder auf Anthologia Palatina VII, 290 verwiesen wird, viel zu unspezifisch, um die Situation als „li-

Examination of the Site of St. Paul's Shipwreck, Ostkirchliche Studien XXIII, 1974, 21-36; Mljet vor Dubrovnik; Warnecke, *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, 1987: Kephallenia) sind durch Hemer, *Euraquilo and Melita*, JThS XXVI, 1975, 100-111 (s. auch ders., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, 1989, Index s.v. Malta) und Wehnert, ZThK LXXXVII, 1990, 67-99 (Rezension zu Warnecke) überzeugend widerlegt worden. Weitere Lit. zur Frage bei Schneider, *ApG* II, 400 Anm. 1; EWNT II² 1375 (Nachträge); W. Ward Gasque, Art. *Malta*, *AncBDict* IV, 489f. Claudius Ptolemäus kennt nur eine Melite, unser Malta (geogr. IV, 3, 47; VIII, 14, 15).

⁴⁶ So die formgeschichtliche Bestimmung der Anrede hier und in Acta 14, 11f. durch Theißen, *Urchr. Wundergeschichten* 163. 169, der passend Acta 8, 10 und weniger passend Acta 16, 30 vergleicht.

⁴⁷ Haenchen, op. cit. 684.

⁴⁸ Auf Malta sprach die alteingesessene Bevölkerung punisch, wie die Inschriften (CIS I, 122-32; KAI Nr. 61f.) zeigen (über archäolog. Relikte s. Moscati (Hrg.), *Die Phönizier*, 1988, Register 587 s.v. Malta). Der Name Melite selbst gehört zu phöniz.-pun. (auch hebr.) מלִיט „retten“, also etwa „Zuflucht“ (KBL³ II, 558), was durch die gr. Übersetzung καταφυγή (Diodor. Sicul. V, 12 aus Timaios) bewiesen wird (die Zweifel von Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* II 2, 107 Anm. 1 sind m. E. verfehlt); „Malta“ ist spätere Arabisierung. Auch eine hebräische Inschrift ist gefunden worden (Honeyman, *Two Semitic Inscriptions from Malta*, PEQ XCIII, 1961, 151-53), die aber wohl erst mittelalterlich sein dürfte. Über einige jüdische Inschriften in gr. Sprache s. D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, 1993, Nr. 164-69 (4./5. Jhdt.). Außerdem lebten natürlich griech. und latein. sprechende Bewohner auf der Insel (vgl. die nicht überholte Diskussion bei Zahn, *ApG* II, 842f.).

terarischen Topos“⁴⁹ zu erweisen. Jeder, der in mediterranen Ländern abseits bewohnter Landstriche vom Meer her durch das niedrige Ufergebüsch an Land gegangen ist, weiß, daß Schlangen das erste sind, wovor man sich vorzusehen hat. Von einem *literarischen* Topos ließe sich doch erst dann sprechen, wenn auch *literarische* Vermittlung wahrscheinlich gemacht werden könnte⁵⁰.

Nur für grotesk kann ich es halten, wenn der späte, legendarische Charakter der Szene dadurch erwiesen werden soll, daß es ja auf Malta (heute!) keine Giftschlangen gäbe⁵¹. Erstens wissen wir nicht, welche Schlangen es auf Malta vor 2000 Jahren gegeben hat, und zweitens hat selbst ein zoologisch interessierter Autor wie der ältere Plinius *alle* Schlangen für giftig gehalten (n.h. VIII, 35. 86). Das ist zwar sachlich falsch, aber doch offenbar der angemessene Verstehenshintergrund für die Aborigines von Malta⁵².

Auch zu Acta 28, 1-6 werden wir novellist. Weiterführung eines geschichtlichen Handlungskerns⁵³ ohne weiteres annehmen dürfen. Eine sol-

⁴⁹ So Lüdemann, der zur Stelle den absurden Begriff „Lesefrucht“ in die Diskussion bringt (op. cit. 271 unter mir nicht verständlicher Berufung auf Dibelius, op. cit. 15 Anm. 1, wo nur der angeblich pagan empfundene Charakter der Episode behauptet wird, den Dibelius auch op. cit. 180 unterstreicht). Noch drastischer Plümacher, Art. *Apostelgeschichte*, TRE III, 499, der an Übertragung „profaner Anekdoten auf Paulus“ denkt, wofür es nicht den Funken eines Plausibilitätsbeweises gibt. Weiß, *Zeichen und Wunder*, 119 spricht vorsichtiger, aber m. E. immer noch überzogen von der Topik von Seenotrettungsgeschichten, zu deren Inventar das Zusammentreffen mit der Schlange gehöre, und die Lukas überbieten wolle.

⁵⁰ Das hierzu immer wieder genannte altägyptische Märchen „Vom Schiffbrüchigen“ (Üb. z.B. bei Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, 1973, 211-15; Lit. bei Simpson, Art. *Schiffbrüchiger*, LÄ VI, 619-22) kommt abgesehen von der völlig anders gearteten mythischen Valenz der Schlange (äg. ḥqꜣ Pwnt) schon deshalb nicht in Betracht, weil es außer einer zweifelhaften Anspielung in einem Papyrus der Ramessidenzeit nur in *einer* Handschrift der 11. oder 12. Dynastie belegt ist, also eine *traditions- oder gar literargeschichtliche* Linie keinesfalls beweisen kann.

⁵¹ Von der Benennung des Ortes solcher Argumentation darf wohl abgesehen werden.

⁵² S. noch Hemer, op. cit. 153. Auch im *Schlangenbuch des Hermes Trimegistos* (hrsg. und üb. M. Ullmann, 1994) sind fast alle Schlangenbisse tödlich, wenn sie nicht behandelt werden.

⁵³ Die Quellenfrage haben wir hier und zu Acta 14 mit Absicht ausgespart, obwohl es natürlich zwischen der ältesten Tradition und der lukanischen Fixierung auch eine schriftliche Stufe gegeben haben mag. Aber ein Konsens über die Quellen der Acta ist nicht in Sicht (Pesch, op. cit. II, 54 will 14, 8-18 auf einen „antiochenische Missionsbericht“ zurückführen, dessen Existenz seine hauptsächlich aus Fragezeichen bestehenden Beobachtungen I, 48-51 sowenig zur Evidenz erheben können wie einer seiner Vorläufer in der Literarkritik der Acta). Für weiterführend

che Sicht beißt sich keineswegs mit der literargeschichtlichen Erkenntnis, die beide Episoden (Acta 14, 8-18 und 28, 1-6) in den „dramatischen Episodenstil“ integriert, in dem sich Lukas mit einem Teil der ihm zeitgenössischen Historiker trifft⁵⁴.

Wie das Wuchern des Motivfeldes aussieht, läßt sich an den apokryphen Apostelakten ablesen, in denen die Apostel mehrfach fälschlich für überirdische Wesen gehalten werden: Acta Thomae 106; Acta Petri cum Simone 29; Acta Philippi 42; Acta Ioannis 7; vgl. auch ps.-clem. homil. XX, 7, 2. Weiteres bei Söder, *Die apokryphen Apostelakten*, 1932 (Nachdruck 1969), 95-98.

halte ich die knappen Erwägungen bei Plümacher, Art. *Apostelgeschichte*, TRE III, 501, die den Blick von vorlukanischen Quellen fort und auf die schriftliche Sammelarbeit des Verfassers selbst vor der Gesamtgestaltung seines Werkes lenken (krit. zu einer antiochen. Quelle von Acta 6-15: op. cit. 493f.).

⁵⁴ Ausgeführt bei Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, 1971, 92-95, der aber das religionsgeschichtliche Milieu, in dem die Lystra-Erzählung Plausibilität gewinnen konnte, nicht weiter analysiert.

II. 2. Die verborgene Erscheinung im Dienst der Paränese (Hebr. 13, 2)

Im Rahmen des paränetischen Schlußteils des von uns als Hebräerbrief zitierten frühchristlichen Schriftstücks steht die Mahnung: Ἡ φιλαδελφία μενέτω. τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους.

Die voranstehenden und nachfolgenden Paränesen helfen uns zum Verständnis nichts; wir müssen den Passus aus sich bzw. aus einem weiteren traditionsgeschichtlichen Umfeld heraus verstehen. Zwar ist die Mahnung zur Gastfreundschaft sowohl griechisch-hellenistisches⁵⁵ als auch jüdisches⁵⁶ Erbe, und ist zudem ihre eminente praktische Bedeutung im subkulturellen Milieu der christlichen Gemeinden in Rechnung zu stellen⁵⁷, so

⁵⁵ Exemplarisch definiert Chrysipp: παράκειται δὲ τῇ ἀγάπῃ ἢ τε φιλοξενία, φιλοτεχνία τις οὕσα περὶ χοῆσιν ξένων (SVF III, 72 Nr. 292). In der Gastfreundschaft manifestiert sich wahre Humanität: Plut., sept. saev. conv. 158c. Weiteres unter sittengeschichtl. Gesichtspunkten bei Hiltbrunner/Gorce/Wehr, Art. *Gastfreundschaft*, RAC VIII, 1061-1123. Auch in myth. Rahmen: für die Syrer galt mangelnde Gastfreundschaft als Auslöser der Flut Deukalions, Lukian, *Dea Syria* 12. Sehr häufig ist der Gedanke (besser gesagt die Beobachtung), daß der Arme oft mehr Gastfreundschaft zeigt als der Reiche (Dio Chrysost., or. 7).

⁵⁶ Dabei wird vielfach die Ethik der nomadischen Zeit ins Kulturland hinübergerettet; s. umfassend Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* VI, 129-45, der mit neuzeitlich-beduinischem Brauchtum vergleicht; auch Bill. I, 588-90; IV, 565-71 und Braun, *Hebr.* 450.

⁵⁷ Die zwischengemeindliche Kommunikation lebt aus der Möglichkeit von Reisen mit gastlicher Aufnahme sowohl an Durchgangsstationen als auch am Zielort. Das gilt nicht nur für die Inhaber von Funktionen und Ämtern übergemeindlicher Art, wie Propheten und Apostel, sondern auch für Kontakte auf allen Ebenen. Über die kaum zu überschätzende sozialgeschichtliche Bedeutung des Reisewesens nicht nur für die Mission, sondern für die innere Gestaltung der jungen christlichen Religion handelt unübertroffen Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, ⁴1924 (Nachdruck o. J.), 379-89. Herbergen sind rar und oft teuer; da bot es sich an, bei Glaubensgenossen unter-

bietet Hebr. gegenüber diesen offensichtlichen Anknüpfungen an den sittlichen Konsens doch zumindest ein Spezifikum, eben die *Möglichkeit, einen Engel zu beherbergen oder aber - wie das Unausgesprochene zu ergänzen ist - ihm die Aufnahme zu verweigern*. Es ist sofort offenkundig und in der Exegese auch seit je gesehen worden, daß wir uns damit im Bereich der verborgenen Erscheinung als einer *tatsächlichen Denkmöglichkeit für die Gegenwart* bewegen.

Zu fragen ist aber, ob wir noch eine Schritt weiter zu gehen haben und Hebr. 13, 2 als Allusion an Gen. 18f. zu gelten hat. In der Tat wurde dem Leser ja einige Kapitel vorher Abraham als ethisches Paradigma des Glaubens und seiner praktischen Konsequenzen vor Augen geführt, und wie wir gesehen haben, lag der Gedanke einer paränetischen Ausdeutung von Gen. 18 schon seit ältester Zeit nahe (s. unter I. 1. 4.). Andererseits wird die Gastfreundschaft Abrahams in dem recht ausführlichen Passus 11, 8-19 nicht erwähnt, was aber mit dem Hauptnenner des Glaubens in jenem Abschnitt zusammenhängen mag. Immerhin muß *τινές* auf Konkretionen zielen, die der Gemeinde leicht ins Gedächtnis traten. Aber kann die farblose Formulierung tatsächlich darauf gerichtet sein, entweder Gen. 18f. oder allgemeiner die atl. Erzählungen von verborgenen Angelophanien, also etwa noch Jdc. 13 und das Tobiasbuch⁵⁸ erlaube ich mir Zweifel. Sollte nicht vielleicht an uns im einzelnen nicht mehr bekannte Episoden legendarischen Charakters aus der jüngeren Geschichte der Gemeinde zu denken sein, die das Eingreifen von Engeln in menschlicher Gestalt zu berichten wußten? Wir müßten dabei etwa an das, wie wir wohl schon sagen dürfen, hagiographische Milieu der apokryphen Apostelakten denken. Die vage Formulierung *τινές* wäre als Verweis auf Alttestamentliches im Rahmen der Theologie des

zukommen. Vgl. von den Essenern, die insofern in ähnlicher Situation waren, Josephus, bell. II, 125f. und Philon, quod omnis probus liber sit 83-85.

⁵⁸ Eine solche Beziehung wird zuversichtlich behauptet etwa von Delitzsch, *Hebr.* 665; Riggenbach, *Hebr.* 429; Bruce, *Hebr.* 389-91; Michel, *Hebr.* 480f.; Weiß, *Hebr.* 702. Eher vage Affinitäten finden Hegermann, *Hebr.* 268; Stählin, Art. ξένος, ThW V, 21f. und besonders Braun. op. cit. 450, der unter den neueren Kommentatoren das meiste Material z. Sache bietet.

Hebräerbriefs⁵⁹ erstaunlich und scheint m.E. eher auf der Gemeinde bekannte Episoden aus neuerer Zeit zu weisen.

Ob auch traditionsgeschichtliche Linien zu Überhöhung der Missionare als Repräsentanten Christi bei Mk. (9, 37. 40), in Q (Mt. 10, 40-42//Lk. 10, 16), bei Joh. (13, 20) und auch noch später (Ign. Eph. 6, 1; Did. 11, 4) bestehen, ist schwer zu entscheiden, da es mit der Ableitung des urchristlichen Apostolates selbst zusammenhängt, die wir hier nicht angehen können.

Abzulehnen ist die moderne Auflösung, die in Hebr. 13, 2 den Hinweis finden will, „auch ein Mensch, den wir, ohne ihn näher zu kennen, beherbergen, kann ja ein Engel Gottes für uns werden.“⁶⁰ So sympathisch ein solcher Gedanke im Rahmen einer neuzeitlichen Angelologie anmuten mag, so ist doch die Auffassung des Hebr. zweifellos vielmehr dergestalt, daß die Gemeinde allezeit mit einem verborgenen, aber doch mythisch-buchstäblichen Erscheinen der Engel zu rechnen habe, an denen der Verfasser ja auch sonst Interesse zeigt (1, 4-2, 18 - die längste ntl. Passage über Engel-; 12, 22). Vgl. noch Acta 12, 15. Den Gebrauch von Engelmetaphorik für menschliche Mittler halte ich an keiner Stelle des NT für erweislich.⁶¹

Unter den zahlreichen paränetischen Texten des frühen Christentums zur Gastfreundschaft⁶² ist die Begründung des Hebr. singulär, was an der

⁵⁹ Der Streit über die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Hebr. 13 zum Hauptteil der Schrift soll hier nicht aufgenommen werden. M.E. überwiegen die Argumente für eine solche Zusammengehörigkeit; s. Williams, *A Word-Study of Hebrews 13*, JBL XXX, 1911, 137-56. Die Beziehungen von 13, 2 zum Ganzen des Hebräerbriefs hat Michel, op. cit. 480 herausgearbeitet. In diesem Sinn auch Kümmel, *Einleitung*, 201980, 350.

⁶⁰ Delizsch, op. cit. 666; fragend auch noch Michel, op. cit. 481; explizit abgelehnt etwa von Braun, op. cit. 450.

⁶¹ Auch Apk. 1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14 ist das alte Argument, ein Mensch könne doch keine Botschaft an Engel übermitteln, verfehlt: in äth. Hen. 12-16 fungiert Henoch als menschlicher Vermittler zwischen himmlischen und dämonischen Mächten. In Wahrheit unterstreichen die vorgenannten Passagen die Einbindung des Sehers Johannes in die Übermittlung der Apokalypse als eschatologischen Offenbarungsvorgang; auch die Engel wissen nicht alles, wie Mk. 13, 32 (vgl. Hebr. 2, 5). Gal. 4, 14 ist situationsbedingte Hyperbel.

⁶² Mk. 6, 10f.; Mt. 10, 11f.; 25, 35. 38. 43f.; Lk. 9, 4f.; Röm. 12, 13; 1. Tim. 3, 2; 5, 10; Tit. 1, 8; 1. Petr. 4, 9; 1. Clem. 10, 7; 11, 1; 12, 1-3; Hermas m. 8, 10. Vgl. auch die praktischen Regelungen Did. 11, 4-6 und den Fremdbereich Lukian, *de morte Peregrini* 16. Weiteres bei Friedrich, EWNT II, 1187-91 (mehrere Artikel); J. Koenig, *New Testament Hospitality: Partnership With Strangers*, Philadelphia 1985; ders., Art. *Hospitality*, AncBDict III, 299-301 und vor allem Hiltbrunner, Art. *ξενοδοχείον*, PW A 2, 1487-1503.

einzigartigen *Nähe der mythischen Wirklichkeit zum gemeindlichen Geschehen* liegen mag, aus der der unbekannte Verfasser lebt.⁶³

Allerdings wohnt ein paränetischer Ton schon den paganen Erzählungen von den in niederer Hülle um Gastfreundschaft heischenden Göttern inne. Wirklich ausgesprochen wird der Gedanke aber außerordentlich selten. Aus der mittelpersischen Literatur notiere ich noch eine direkte Parallele: "It has been said: One ought to keep one's door open so that people should come to one's house. For a man to whose house people do not come, the gods [yazdan] do not come to his house. Because the gods always come more to a place where people come more, and people come more to a place where they get food and possession." (Dēnkard VI, E 10; Text und Übersetzung bei Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages*, Persian Heritage Series 34, 1979, 190f.).

⁶³ Für verfehlt halte ich Brauns Bemerkung: „Daß das Erkennen dann doch geschieht [sc. in den Erzählungen von verborgenen Epiphanien, m. Anm.], interessiert den Hb nicht“ (op. cit. 451). Gerade der Ausgang der Erzählungen verleiht ja dem Hinweis den Charakter einer Begründung für die Paränese. So auch Weiß, *Hebr.* 702.

II. 3. Die verborgene Epiphanie im Dienst der Christologie - das Markusevangelium

1. Einführung:

Das Markusevangelium als abgeschlossenes Werk - ein Buch geheimer Epiphanien?

Im Rahmen der unübersehbaren Forschung zum ältesten Evangelium darf an dieser Stelle ein kleiner Beitrag zur *mythischen* Komponente in der Darstellung der Geschichte Jesu durch den Evangelisten versucht werden. Zu den immer wieder zitierten hermeneutischen Universalschlüsseln zum ältesten Evangelium gehört ja auch Martin Dibelius' Dictum: „So ward Markus als ein Buch der geheimen Epiphanien geschrieben...“⁶⁴. Diese These stellt Markus - sofern sie als religionsgeschichtliche Verortung gelesen werden darf - in den Kontext, der im Vorangehenden anvisiert wurde.

Dibelius hatte in seiner *Formgeschichte des Evangeliums* vielfach synoptische Tradition unter dem Leitbegriff der Epiphanie gesehen (in deutlichem Unterschied zu Bultmann, der hierin weit zurückhaltender war). Wenn wir also Dibelius' Auffassung nicht verzeichnen wollen, müssen wir zuerst präzisieren, was genau er selbst mit seiner Formulierung gemeint hat. In der Mk. vorgegebenen Tradition habe es Stoffe gegeben, die als „Epiphanien“ dem Interesse an Jesus als dem Thaumaturgen Ausdruck verliehen - es sind die von Dibelius Novellen getauften Stücke, „in denen die göttliche Kraft des göttlichen Wundertäters sichtbarlich erscheint.“⁶⁵ Diese überlappen sich bekanntlich vielfach, aber nicht völlig, mit dem, was Bultmann Wundergeschichten nannte, und zwar sind es die breiteren, ne-

⁶⁴ FE 232.

⁶⁵ Op. cit. 91; vgl. 94. S. 100 wird unterstrichen, daß sich „Epiphaniezüge“ nur in *einzelnen* Novellen finden.

ben dem kerygmatischen schon ein deutlich narratives Interesse verraten: den Stück (Mk. 1, 40-45; 4, 35-41; 5, 1-20. 21-43; 6, 35-44. 45-52; 7, 32-37; 8, 22-26; 9, 14-29). Für den dabei verwendeten Begriff der Epiphanie verweist Dibelius auf den Exkurs ἐπιφάνεια in seinem Kommentar zu den Pastoralbriefen⁶⁶, 2. Aufl., wo er auch eine Definition versucht: „Eigentlich bedeutet der religiöse Terminus ἐπιφάνεια das Sichtbarwerden der sonst verborgenen Gottheit... Dabei denkt man in Zusammenhängen wie dem unsrigen [1. Tim 1, 10, m. Anm.] nicht an die Offenbarungen im Mythos, sondern an Ereignisse der Geschichte und der Gegenwart...“⁶⁷.

Doch auch ganz anders gelagerte Tradition kann Dibelius unter dem Begriff Epiphanie subsumieren. Selbst die Gleichnisse bedeuteten für Mk. „eine Epiphanie des Göttlichen in die Welt wie die Wunder, aber nur für die Auserwählten, denen es verliehen ist, das Mysterium des Gottesreiches zu schauen.“⁶⁸ In *diesem* Zusammenhang, in dem Epiphanie also so weit als irgendetwas möglich gefaßt ist, erfolgt dann die oben zitierte Formulierung als Charakteristik der sammelnden, redigierenden Tätigkeit des Markus. Dabei erscheint die *verborgene* Epiphanie nur als andere Ausdrucksweise für das Messiasgeheimnis, in dem Dibelius im Anschluß an Wrede ein zentrales Interesse des Evangelisten fand.⁶⁹ Doch kennt Dibelius auch eine spezifischere, formgeschichtlich aussagekräftige Anwendung des Terminus auf Einzelperikopen, namentlich die Verklärung sowie die folgende Heilung in Mk. 9, 2-29, die die *verborgene Epiphanie in diesem engeren Sinn* als Korrelat seines *Mythosbegriffs* verraten. Als im vollen Sinne mythisch gelten für Dibelius im Evangelienstoff nur Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu (also z.B. nicht die Ostererscheinungen), wobei er Mythen definiert als „Geschichten... die in irgendeiner Weise beziehungsvolles Handeln von Göttern erzählen“⁷⁰. Es bedarf kaum des Hinweises, daß sich eine heutige Verwendung des Mythosbegriffs in sehr viel komplexeren Spannungen zu bewegen hat, als es zu Zeiten von Dibelius und Bultmann möglich war, worauf noch knapp zurückzukommen sein wird.

Der Rückblick auf Dibelius mag damit sein Bewenden haben. Da wir grundsätzlich auf die Darbietung einer Forschungsgeschichte verzichten

⁶⁶ FE 91 Anm. 2. Der Exkurs steht in der von Conzelmann hrg. 4. Aufl. 1966 auf S. 77f.

⁶⁷ Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, ²1931, 63 (von Conzelmann unverändert übernommen).

⁶⁸ FE 231f.

⁶⁹ Op. cit. 225f. 231f.

⁷⁰ FE 265; vgl. 265 zu Taufe, Versuchung und Verklärung.

müssen, wenden wir uns sogleich dem Evangelium selbst zu, um nach der *Trag- und Ausbaufähigkeit* der These von Dibelius zu fragen. Näherhin präzisieren wir unseren Problemhorizont:

- Lassen sich in Einzelperikopen des Markusevangeliums Züge erkennen, die für den *antiken* Leser bzw. Hörer die Topik der Epiphanie evozieren?

Oder genauer:

- Kann die Spannung von *Verborgenheit* und *Offenbarung*, die Markus durchzieht, durch eine Hinzuziehung des Materials verborgener Epiphanien erhellt werden?
- Wir müssen also über die Einzelperikopen hinaus nach der Komposition der Geschichte Jesu fragen, die der Evangelist dem Leser/Hörer vor das innere Auge malt. Kann diese als verborgene Erscheinung eines überirdischen Wesens gehört werden?
- Schließlich: wie verhält sich eine in diesem Sinne explizierte Sicht des Markus zu anderen Grundtendenzen und redaktionellen Leitlinien, hauptsächlich zum „Messiasgeheimnis“ in einem noch näher zu definierenden Sinn, zu einem nach Meinung einiger der Gesamtkonzeption zugrundeliegenden Inthronisationsschema und zu der immer wieder behaupteten *kritischen Anknüpfung* des Evangelisten an eine ihm in seiner Gemeinde vorgegebene Interpretation Jesu als eines Theios Aner?

Dabei soll unser Fragehorizont von vornherein so eingegrenzt werden, daß wir *im strengen Sinne nur das Werk letzter Hand interpretieren*. Die Frage nach Vorgaben in der Mk. vorausliegenden Tradition, bzw. nach Explikationen in den ganz von seiner Hand geformten Versen kann dabei nur dienende Funktion haben. Das Evangelium hat ein Recht darauf, als abgeschlossenes und kohärentes Werk auf die Applizierbarkeit religionsgeschichtlicher Kategorien hin untersucht zu werden, d.h. auf die Nähe des Bildes Jesu Christi, wie ihn Mk. als Gottessohn vorführt, zu religiösen Offenbarungsrastern, von denen die Motivkonstellation der verborgenen Epiphanie nur eine ist. Wir werden daher auch zur *Genese* der herausgearbeiteten Aspekte markinischer Christologie nur einige Details ins Auge fassen können. Ebenso wenig bedarf es längerer Begründung, warum unsere Untersuchung nur *exemplarischen* Charakter haben, also nicht etwa alle in Betracht kommenden Texte abklopfen kann. Aber auch ein partieller Durchgang durch das Evangelium wird Ergebnisse ermöglichen, aus denen sich eine *differenzierte* Neuformulierung der Dibelius'schen These ergibt. Und mehr kann hier nicht versucht werden.

Ohne eine ausführlichere Exegese vorlegen zu wollen, werden wir als für unsere Fragestellung besonders ertragreich folgende Perikopen und Themenkreise nach ihren Affinitäten zum Motivfeld der verborgenen Epiphanie befragen:

- den Eingang des Evangeliums (1, 1-15) als programmatische Vorstellung Jesu Christi für den Leser im Kontext der Anknüpfung an Johannes den Täufer;
- aus dem Erzählungsstoff einige auffällige Züge der Wunderheilungen, das eingestreute Logion Mk. 9, 19, die Beschwörung des Seesturms und den Wandel auf dem Meer als Naturwunder sowie knapp die Verklärung als das Messiabekenntnis komplementär ergänzende Epiphanieszene;
- aus der Wortüberlieferung einige Logien, die sich des Wortfeldes vom *Kommen* der Heilsgestalt bedienen sowie schließlich das Gleichnis 12, 1-11 mit seiner ausgeprägten Sendungsmetaphorik;
- aus dem Passionszusammenhang die Kreuzigungsszene in ihrem von Mk. unterstrichenen theophan-apokalyptischen Sinnzusammenhang.

Insgesamt läßt sich bei dieser Fragestellung nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein *Baustein* herausarbeiten, der die Theologie bzw. Christologie des Mk. in einem komplexen Beziehungsgeflecht nicht nur urchristlicher und jüdischer, sondern auch hellenistischer bzw. gemeinantiker Interpretationsmuster zu sehen gestattet.

Angesichts des verwirrenden Schauspiels der redaktionsgeschichtlichen, historischen, hermeneutischen Fragen, die heute an Stoffen des Mk. durchexerziert werden, ist es unumgänglich, einige allgemeine Bemerkungen über die zugrundeliegende Sicht des Evangelisten und seiner sammelnden, redigierenden, deutenden Arbeit voranzuschicken. Nach der Epoche der formgeschichtlichen Arbeit und dem Siegeszug der Redaktionskritik stehen wir ja in den letzten Jahren einer Interpretationsrichtung gegenüber, die ich - in Ermangelung eines präziseren Wortes - postredaktionsgeschichtlich nennen möchte und die sich zwar nicht unter Ausblendung, aber doch unter programmatischer Hintansetzung der nun schon traditionellen redaktionsgeschichtl. Fragen auf die Exegese des Werkes *letzter Hand*, also auf das Endprodukt des Evangelisten ausrichtet und versucht, seine Strukturen herauszuarbeiten. Eine Art *theologischer Sacherklärung* gewinnt dabei die Überhand über den Fragekomplex der *Genese* des vorliegenden Textes. Wir dürfen dabei exemplarisch etwa an die Kommentierung durch Dieter Lührmann (1987) oder die kleine Monographie von Ludger Schenke (*Das Markusevangelium*, 1988) denken. Mit diesen Arbeiten ist ein Gespräch unverzichtbar.

Auf eine Auseinandersetzung mit jener namentlich in der angelsächsischen Welt immer reicheren Literatur, die meint, das Verständnis des Mk. ohne Heranziehung auch nur einer einzigen außerntl. Quelle, ja oft völlig strukturalistisch-werkimmanent fördern zu können, erlaube ich mir andererseits zu verzichten. Zur Entstehung des Mk.: der Evangelist schreibt im Kontext des Jüdischen Krieges, eher wohl etwas vor 70 als danach (s. exemplarisch Hengel, *Studies in the Gospel*

of Mark, 1985, 1-30; ergänzte Übersetzung von ders., *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, in: Cancik (Hrg.), *Markus-Philologie*, 1984, 1-45; anders z.B. Schenke/Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT II*, 81). Nach 70 kann Mk. m. E. nicht geschrieben haben, da sich die Prophezeiung 13, 2 im militärtechnischen Sinn (dem Erdboden gleichmachen) mit den Ereignissen des Jahres 70 nicht erfüllt hat und viel eher als Anknüpfung an die atl. tempelkritischen Stellen und im Vorblick auf den schon etwa 68 zu befürchtenden Ausgang des Jüdischen Krieges formuliert sein wird (vgl. noch Dschulnigg, SRI 582). Markus hat hauptsächlich heidenchristliche Leser vor Augen, denen jüdisches Brauchtum erklärt werden muß. Bemerkenswert ist, daß er die paulinische Leidenschaft in Sachen Gesetz nicht zu teilen scheint; 7, 1-23 liefert eher abstrakt und pragmatisch die Voraussetzungen zur Heidenmission. Das Stichwort νόμος fehlt. Man wird also die Präsenz noch am Gesetz interessierter Kreise in seiner Gemeinde recht gering zu veranschlagen haben. 12, 42 beweist zwingend, daß er Leser anvisiert, die mit römischen Münzen rechnen (vgl. 15, 16); daraus folgt indes noch lange nicht, daß Mk. in Rom schreibt (mit US-Dollars wird nicht nur in den USA, sondern z.B. auch in deutsch-amerikanischen Mischgemeinden in Wiesbaden gerechnet!). Die Identität des Mk. 15, 21 genannten Rufus mit dem Empfänger des Grußes in Röm. 16, 13 hat m.E. mehr für sich als gegen sich (ähnlich jetzt auch Gnllka, *Jesus von Nazareth*, 1990, 310). Um die Latinismen des Mk. ist es still geworden (exemplarisch Pesch, *Mk. I*, 12); zu Unrecht, nach dem sicher in Rom geschriebenen Hirten des Hermas hat keine frühchristliche Schrift so viele *eindeutige* Latinismen wie Mk. (Hengel, *Studies* 29, 137; BDR § 5; Dschulnigg, SRI 276-80; Turner, in: Moulton et alii, *A Grammar of NT Greek. IV. Style* § 6), was erklärungsbedürftig ist. Dagegen hat für eine ganze Zahl früher zuversichtlich behaupteter Semitismen Marius Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984 überwältigendes Parallelmateriale aus der hellenistischen Klein- und Erzählliteratur beigebracht, die damit für eine Beurteilung der Textgenese weitgehend entfallen (über die lexikalischen Aramaismen grundlegend Rüger, in: Cancik (Hrg.), op. cit. 73-84).

Die herkömmliche Kriteiologie der Unterscheidung von Tradition und Redaktion bei Mk. hat einen schweren Schlag erlitten durch die wichtige Arbeit von Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums*, ²1986 (hier SRI zitiert). Dschulnigg hat nach einer umfassenden Auflistung lexikalischer und syntaktischer Eigenheiten des Mk. deren *Verteilung* im Evangelium untersucht und dabei keine *signifikanten Unterschiede gefunden* (259, 289). Namentlich läßt sich in Perikopeneingängen und -überleitungen keine solche Veränderung des Sprachgebrauchs zeigen, wie es die klassische Formgeschichte (Bultmann, Dibelius) anzunehmen genötigt war, die hier verstärkt die Hand des Evangelisten vermutet hat. Das archäologische Schichtenmodell, das durch Zuweisung einzelner Formulierungen und Verse an die Traditionsstufen arbeitet, versage da, wo die gesamte mündliche Überlieferung in einem langjährigen Prozeß durch die sprachlich-narrative Gestaltung des Evangelisten geprägt sei (284-97, bes. 287). Nur die in der Einzelexegese übliche Verselbständigung punktueller sprachlicher Beobachtungen verdecke dieses Bild. Einzig in der Logienüberlieferung lassen sich

sprachliche Formulierungsvorgaben nachweisen, die sich vom sonstigen Duktus abheben (267. 586 u.ö.). Die These von einer weitgehenden Traditionsabhängigkeit der mk. Sprache (Pesch) wird von Dschulnigg (317-23) einer scharfen Kritik unterzogen; Peschs Versuch, mit sprachlichen Hilfsmitteln eine umfangreiche vormk. Passionsgeschichte zu erweisen, verliert nach Dschulniggs Ausführungen (323-31) viel von seiner Überzeugungskraft. Die Schwäche von Dschulniggs Arbeit liegt in der Vernachlässigung der Formgeschichte, die eben doch auch Aufschlüsse über Wachstumsprozesse der Tradition gibt; als Anfrage an die z.Z. führenden Kommentare und Gesamtentwürfe zu Mk. bleibt die Arbeit unverzichtbar.

Zu den Quellen des Mk.: Namentlich die Erschließung einer vormarkinischen Passionsgeschichte schwankt zwischen minimalistischen (Bultmann) und maximalistischen (Pesch) Rekonstruktionen, wobei buchstäblich fast jeder Vers sowohl für die Tradition wie auch für die Redaktion beansprucht worden ist (massiv hervorgehoben neuerdings bei Mack, *Mark. A Myth of Innocence*, 1988, 258, dessen eigene Lösung freilich schwer anders als absurd genannt werden kann). Das heißt aber: eine konsensfähige Kriteriologie für die Herausarbeitung der Vorlage des Mk. ist in der Passionsgeschichte nicht in Sicht. Ich halte es nicht einmal für sicher, ob wir wirklich zwingend mit einer schriftlichen Vorlage zu rechnen haben. Jede Quellenanalyse muß ihren Ausgangspunkt nehmen bei Beobachtungen (sprachlicher, sachlicher, formaler Art), die die *Existenz* einer Quelle nahelegen, also etwa Spannungen zwischen Quelle und Bearbeitung. Solche Beobachtungen vermag ich in der Passionsgeschichte nicht wirklich zu finden. Die Frage steht für Mk. 4 und 13 anders: dort stehen in 4, 33f. zwei so unterschiedliche Verständnisse von παραβολή nebeneinander (nämlich als Erhellung, Illustration und als Verdunkelung, Chiffrierung eines Gedankens), daß eines dem Evangelisten, das andere der Quelle angehören muß - hier ist in 13, 14 mit ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω ein Signal gesetzt, daß die fiktive Situation der Rede in einer Weise verläßt, die die Benutzung einer Vorlage nahelegt. Wir werden also in Kap. 4 und 13 gute Hoffnung auf die Herausschälung einer Vorlage hegen dürfen, wie sie ja vielfach geschehen ist. Aber weder in Mk. 2, 15-3, 6 (mögliche Sammlung vormarkinischer Streitgespräche), noch zu der aus Stücken von Kap. 3-6 zusammengesetzten Sammlung (nach Achtemeier, *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*, JBL LXXXIX, 1970, 265-91 und *The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae*, JBL XCI, 1972, 198-221 wäre an zwei Sammlungen zu denken) von Wundergeschichten (formgeschichtlich analog der hypothetischen Semeiaquelle im Johannesevangelium), noch in der Passionsgeschichte sind *zwingende* Beobachtungen gegeben, die mehr als mündliche Fixierung in einer stabilen Erzählkultur beweisen (um von seltener angenommenen Quellen, etwa einer katechetischen Sammlung in Mk. 10 etc. zu schweigen). Paulus setzt 1. Kor. 11, 23 einen *festen narrativen Zusammenhang* voraus, innerhalb dessen den Korinthern die Abendmahlsperikope verständlich werden kann. Ein solcher könnte m.E. durchaus alle traditionellen Elemente in Mk. 14, 1-16, 8 erklären. Das heißt natürlich nicht, daß es hier keine schriftliche Quelle gab, aber doch, daß die Forschung noch lange nicht mit der Sicherheit auftreten kann wie z.B. die Quellenanalyse im Pentateuch - und deren Fundamente

haben in den letzten Jahren bekanntlich auch allenorts an Stabilität eingebüßt. Vgl. ähnlich zurückhaltend Ernst, *Mk.* 13.

Das für die Quellenfrage Gesagte gilt mutatis mutandis für die Rekonstruktion eines Urmarkus, wie er am profiliertesten in Schmithals' *Grundschrift* vorliegt. Zu dieser Frage muß hier nicht Stellung bezogen werden. Zum synoptischen Problem als solchem kann ich in den Wiederbelebungsversuchen älterer Modelle (etwa des Griesbachschen) keinen Erkenntnisgewinn entdecken. Anders z. B. C. S. Mann, *Mark*, AncB, 1986 und D. L. Dungan, Art. *Two-Gospel Hypothesis*, AncBDict VI, 671-79 (mit umfassenden Literaturangaben). In welchen (bescheidenen) Teilfragen ich meine, daß zum anstehenden Thema ein Abheben des Mk. als Schriftsteller und Theologen von seiner Vorlage möglich ist, wird unten nur knapp an einigen Beispielen diskutiert werden können.

Günther Zuntz hat in einem programmatischen Aufsatz⁷¹ unternommen, das mögliche Verständnis (oder Unverständnis) des Mk. durch einen heidnischen Sympathisanten des Christentums zu erfragen. Dabei sind verschiedene Stufen der Kenntnis über jüdische Vorgaben der Jesustradition denkbar. Auch wenn Mk. gleich in seinen ersten Versen das AT zitiert (1, 2f. aus Ex. 23, 20 bzw. Mal. 3, 1 und Jes. 40, 3), schreibt der Autor doch offensichtlich für Adressaten mit erstaunlich geringen Vorkenntnissen in jüdischen Fragen (7, 3f.; vgl. 14, 12; 15, 42), denen natürlich auch Aramäisches übersetzt werden muß (5, 41; 7, 34; 15, 22. 34). Damit ist aber noch wenig über die Gesamtzusammensetzung der von Mk. ins Auge gefaßten Gemeinde oder Gemeinden gesagt. Umso wichtiger ist es, eine Lektüre des Mk. zu versuchen, die beide (juden- und heidenchristliche) Leser im Auge hat und nach ihren Verständnismöglichkeiten fragt.

2. Der Eingangsteil des Markusevangeliums (1, 1-15). Die Taufe Jesu.

Jesus wird als erwachsener Mann, aber nur mit *einer außerordentlich knappen Angabe eines Woher* eingeführt. Mit „Nazareth in Galiläa“ verbin-

⁷¹ *Ein Heide las das Markusevangelium*, in: Cancik (Hrg.), *Markus-Philologie*, 1984, 205-22. Ein (wegen seiner unhaltbaren literarkritischen Position) weithin vergessenes älteres Werk, das das Evangelium auf Verständnismöglichkeiten heidenchristlicher Leser zumindest partiell befragt, ist Schlatter, *Markus. Der Evangelist für die Griechen*, 1935 (Neuausgabe 1984 mit einem Geleitwort von K. H. Rengstorff).

det der nicht *speziell aus Galiläa stammende* Hörer so wenig wie wir; bekanntlich ist der Ort weder im AT, noch bei Josephus, noch in der älteren rabbinischen Literatur bezeugt⁷². Dazu tritt, daß ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Φαλιλαίας zu ἦλθεν gezogen werden muß, also *an dieser Stelle* nicht einmal eine Angabe über Jesu Wohnort macht. Erst 3, 21 erfahren wir von Verwandten, die Jesus für besessen⁷³ halten; 3, 31-35 treten diese dann deutlicher hervor, aber doch nur, um sie von Jesus und damit Jesus von ihnen zu distanzieren. Das Maß an *Distanz*, das zwischen Jesus und seine Familie gelegt wird, pflegt der moderne Leser gemeinhin zu unterschätzen; tatsächlich zeichnet 3, 31-35 Jesus nicht minder als vollständig im Bruch mit jüdischer Pietät wie 7, 1-23 mit dem Denken in den kultischen Kategorien rein und unrein. Erst 6, 1-6a gibt der Heimat Jesu ein deutlicheres Profil, aber für jeden antiken Leser ist auch dies sofort als ein Profil der Unterscheidung, nicht der Beheimatung ersichtlich: *Wer* Jesus ist, erschließt sich nicht aus dem Wissen um seine irdische Abkunft, deren Protagonisten Jesus ein Fremder bleibt.

Wir sind damit aber schon einen Schritt zu weit gegangen. In der Täuferweissagung 1, 7f. hört der Leser eine Ankündigung Jesu, die diesen mit einer Aura des Rätselhaften umgibt, die damals sowenig in eine vorgebene messianische Dogmatik einzuordnen war wie heute.⁷⁴ M.E. vermeidet Mk.

⁷² Exemplarisch aus der Literatur: Kuhli, Art. Ναζαρέτ, EWNT II, 1114-17; James F. Strange, Art. *Nazareth*, AncBDict IV, 1050f.; Bauer, Wb.⁶ 1077. Erst im dritten nachchristlichen Jhd. gibt es von den Evangelien unabhängige Zeugnisse über Nazaret.

⁷³ Worauf ἐξέστη 3, 21 im Kontext letztlich zielt; vgl. Böcher, *Christus Exorcista*, 1972, 73.

⁷⁴ Ἐρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου... (V. 7) antizipiert die Bedeutung des Wortfeldes vom „Kommen“ für Mk. (vgl. 1, 15. 24; 2, 17; 8, 38; 9, 1; 10, 30. 45; 11, 10; 13, 6. 26. 35f.; 15, 36); über das unten noch kurz zu handeln sein wird. Mt. 3, 11 verschiebt den Aspekt des Kommens ins Substantivische: ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος..., wohl unter Einfluß der Q-Formulierung Mt. 11, 3//Lk. 7, 19 (anders Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, ³1982, 23-25, der die Mt.-Fassung für traditionsgeschichtl. älter hält). Lk. 3, 16 übernimmt Mk. fast unverändert. In beiden Fällen handelt es sich nicht um einen Titel (der dann bei Mk. verbal umschrieben wäre), sondern um eine apokalyptische Chiffre, die auf ein Beziehungsgeflecht von messianischen Vorstellungen verweist und gerade nicht „eindeutig“ reden will. So auch Hahn, ChrH 393f.; Schulz, *Q*, 193-95. Die Täuferverheißung wird dadurch in den Bereich des noetisch Vorläufigen gerückt, was sich gut in die allgemeine Entwicklung des Täuferbildes einfügt. Formgeschichtlich handelt es sich um eine *Synkrisis*: Berger, *Formgeschichte des NT* 260; ders., *Hellenistische Gattungen im NT* 1173-91. Das Kommen des messianischen Gottessohnes steht in Analogie zum Kommen der Gottesherrschaft; vgl. schon Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, ²1953, 19-29.

in 1, 7f. bewußt jeden Titel, um Jesus als den Erfüller einer *geheimnisvollen* Prophetie vorzustellen; man beachte, daß hier weder ein AT-Zitat noch eine klare Anspielung vorliegt.

Ein Titel, sogar ein doppelter, wird andererseits von Anfang an in der überschriftartigen Formulierung 1, 1 dem Leser an die Hand gegeben. „Sohn Gottes“ wird dabei wegen seiner zentralen und gliedernden Funktion im Evangelium auch hier textkritisch primär sein (mit κ^1 B D L W, der lat., syr. und kopt. Überlieferung und dem expliziten Zeugnis der latein. Irenäusfassung; mit Einfügung des Artikels vor $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ auch A f¹³ $\mathfrak{M}$). Die Auslassung (bezeugt durch κ^* Θ (28) pc sowie Origenes) wird sich schlicht als sehr frühes Homoioteleuton erklären⁷⁵. Wir haben dabei von vornherein impliziert, daß „Sohn Gottes“ die Zielaussage von Mk. 1, 1 ist. In der Tat muß $\chi\upsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ an *dieser* Stelle als schon abgesunkener Beiname gehört werden, der dann erst spät im Evangelium wieder eine Rolle spielt (8, 27ff.) und interpretatorischer Füllung bedarf. Der Titel „Sohn Gottes“ erweist sich schon durch die Taufstimme 1, 11 von vornherein als identifikatorischer Haftpunkt für den Leser, in dem die Texteinheit Mk. 1, 1-15 ihre christologische Mitte findet.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der ganze Komplex 1, 1-13 seine Klimax in V. 11 hat. Nach der Taufe Jesu durch Johannes akklamiert eine Himmelsstimme Jesus: $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\varsigma\ ,\ \acute{\epsilon}\nu\ \sigma\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\chi\eta\sigma\alpha$. Kann der Taufbericht, wie er bei Markus als Ergebnis eines längeren Traditionsprozesses vorliegt, als Epiphaniegeschehen verstanden werden? D. h. als Auftakt einer literarischen Inszenierung Jesu als eines zunehmend epiphanen Gottwesens? Martin Dibelius hatte sich hierzu widersprüchlich geäußert: „Wenn es sich nur um eine feierliche Darstellung dessen handelte, was Jesus bereits ist – also eine Epiphanie –, so müßte der Geist als sein Besitztum erscheinen“⁷⁶ (was ja gerade nicht der Fall sei). Das ist für die pneumatologische Dimension der Tauferzählung richtig; der Geist ist für den markinischen Jesus ganz eindeutig *erst seit der Taufe mit diesem verbunden*. Es fragt sich aber, ob die pneumatologische Blickrichtung nicht doch nur eine unter mehreren ist, unter denen Mk. 1, 9-11 gelesen werden will. An anderer Stelle schreibt Dibelius: Mk. 1, 9-11 „hätte dann als eine Epiphanie Jesu zu

⁷⁵ So im Ergebnis die ausführliche Diskussion der textkrit. Frage bei Kazmierski, *Jesus, The Son of God*, 1979, 1-9; ähnlich auch der Tenor der Ausführungen Metzgers, *Textual Commentary*, 73. Gnilka, *Mk. I*, 43 Anm. 25 verweist mit Recht auf das ungewöhnliche (daher wohl ursprüngliche) Fehlen des Artikels (ähnlich Mk. 15, 39). Anders – ohne hinreichende Gründe – Slomp, *Are the Words ›Son of God‹ in Mark 1, 1 Original?*, BiTr XXVIII, 1977, 243-50; Vielhauer, *Aufsätze zum NT*, 1965, 202 Anm. 15 (der aber durchaus sieht, daß Christus in 1, 1 „Eigennamen“ sein muß, op. cit. 201); Haenchen, *Der Weg Jesu*, ²1968, 39 Anm. 2.

⁷⁶ Dibelius, FE 271.

gelten, aber nicht als eine Epiphanie vor der Welt, die ihrer noch nicht fähig ist... sondern für Jesus selbst... und die Leser des Buches.“⁷⁷ Es wird geraten sein, erst eine nähere Bestimmung des Charakters der Taufstimme zu versuchen.

Die Versuche, in der Himmelsstimme eine Proklamation Jesu zu sehen, scheitern an der *eindeutigen Beobachtung, daß für Mk. Jesus allein Empfänger* der himmlischen Botschaft ist (V. 10 εἶδεν; V. 11 οὐ εἶδ). Es kommt daher außer Jesus nur der Leser des Evangeliums als Adressat der Offenbarung in Betracht, „nicht... die fiktiven Zuschauer der fiktiven damaligen Szene“⁷⁸. Insofern ist die Taufe eine Enthüllung des Persongeheimnisses Jesu für die Leser, die der Verfasser an seiner auctorialen Allwissenheit teilnehmen läßt. Damit wird übrigens auch von Anfang an klar, daß Identifikation mit einem der Handlungsträger (also auch den Jüngern) nur begrenzt erwünscht ist; der Leser wird sofort in eine Außenperspektive hineingenommen, die die Binnensicht der Jünger geschichtlich überholt.⁷⁹ Nur in dieser verlagerten Bedeutung bleibt der Begriff Proklamation sinnvoll.

Die erste wirkliche *Szene* des Evangeliums führt also eine Epiphanie seltsam ungeschichtlicher, d.h. aus der fiktionalen Situation nach der Gegenwart des Lesers greifenden Art an. In diesem spezifischen Sinn wird man 1, 10f. als Epiphanie sehen dürfen.⁸⁰

Epiphanietopik könnte für Mk. 1, 9-11 noch in einer zweiten Hinsicht zu erwägen sein, nämlich in Bezug auf eine Epiphanie des Geistes, wenn auf den Vergleich mit der Taube *bei Mk.* größerer Wert gelegt werden dürfte. Daß Spätere an eine sichtbare Erscheinung, also an eine Epiphanie des Pneumas im vollen Sinne gedacht haben, ist kaum zweifelhaft (wohl schon Mt. 3, 16; sicher Lk. 3, 22; verfremdet Joh. 1, 32; Ebion.-Ev. bei Epiphan., pan. XXX, 13, 7f. - eine Steigerung der matth. Fassung; Iustin, dial. c. Tryphone 88, 3 - wo durch die Beigabe des Feuers der Epiphanieapparat vervollständigt wird; Od. Sal. 24, 1f. - die Taube als Sängerin der himmlischen Botschaft etc.). Bei Mk. ist dies aber durch die vorsichtig-zurückhal-

⁷⁷ Op. cit. 233.

⁷⁸ So richtig Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin*, in: ders., *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, 1971, 168-72, hier 171. Den Begriff der Proklamation verwendet zur Sache etwa Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 1981, 19. Gegen diese Verwendung auch Braun, *Qumran und das NT I*, 1966, 61. Erst Mt. macht aus der Szene eine feierliche Proklamation (3, 16f.: die Himmelsstimme wird in die dritte Person gesetzt); Joh. 1, 32-34 baut die ihm vorliegende Tradition in das Zeugnis des Täufers ein. Lk. 3, 21f. verkürzt zu einer Episode der Jesuslegende (Dibelius, FE 272).

⁷⁹ Vgl. Mack, *A Myth of Innocence*, 1988 (Nachdruck 1991), 330.

⁸⁰ Ganz ähnlich Schenke, *Das Markusevangelium*, 1988, 109.

tende Formulierung nicht nahegelegt⁸¹. Die Taube ist nur symbolisches Accidens der sich öffnenden Transzendenz; Klimax der Szene ist in jedem Fall die Stimme. Lentzen-Deis u.a.⁸² haben überzeugend gezeigt, daß eine *genetische* Derivation der Taube weder aus orientalischer noch aus hellenistischer Mythologie möglich ist. Dh.: auf der Ebene der markinischen Redaktion evoziert die Taube *kein vorgebenes Deutungsmuster*. Sie wird erst durch vorangestelltes τὸ πνεῦμα disambiguiert. Gegenüber den wilden Deutungsversuchen, deren Opfer die Taube bei der Taufe Jesu namentlich in der älteren Religionsgeschichtlichen Schule wurde, hat diese Erkenntnis etwas Erlösendes. Sie entspricht auch der religionsgeschichtl. Erkenntnis, daß sich in visionären Kontexten Symbole ad hoc ohne *bewußte* Anknüpfung an Traditionsvorgaben zu bilden vermögen. *Die Taube ist kein Symbolzitat*. Auf der anderen Seite existiert auch ein solches nicht bewußt übernommenes, d.h. weder durch religiöse Sozialisation noch durch Adaption in der Umwelt wahrgenommene Symbol in einem *Raum symbolischer Beziehungen*, die unabhängig von den geschichtlichen Traditionswegen benannt werden können. Die Taube wird daher im Rahmen einer etwa an Mircea Eliade orientierten Symboltheorie noch einmal neu zu befragen sein. Dabei wird dann das gesamte von der älteren Forschung bereitgestellte Material neu gesichtet werden müssen, vor allem bedürfen die Verifikations- und Falsifikationswege einer so gelagerten *phänomenologischen* Symboltheorie noch gründlicher Vorarbeiten, um zu konsensfähigen Ergebnissen zu kommen.⁸³ Genetisch unabhängige, aber signifikant gleichzeitige Verwendungen des Symbols (etwa die Taube als Sinnbild der Weisheit, Philon, quisheres div 127f.) sind dann doch wieder von Interesse. Das gilt auch dann, wenn wir bei Mk. ὡς περισσεῶν adjektivisch zu verstehen haben („taubengleich“; so mit ausführlicher Begründung Richter, *Zu den Taufferzählungen Mk 1, 9-11 und Joh 1, 32-34*, ZNW LXV, 1974, 43-56, hier 43-45). Zur Ausdrucksweise kann dann recht hübsch Ilias XV, 237f. kontrastiert werden: der epiphanie Apoll kommt ἰχθυ εὐκὼς

⁸¹ Vgl. Pesch, Mk. I, 91f. und Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, 1970, 46-51. 170-83. Die Kombination von Himmelsöffnung und Geisterabkunft kann nur in einem sehr weiten, unspezifischen Sinn als Epiphanie gelten. Anders Hahn, ChrH 342f., der die Taube für eine hellenist. Zutat hält, durch die die Szene zur vollen Geistepiphanie ausgestaltet worden wäre. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, daß Heidenchristen die Taube hier eingefügt haben, gerade weil sie für ihren *background* als Attribut weiblicher Numina ein viel eindeutiger besetztes Symbol war (das Material reicher als in den ntl. Abhandlungen etwa bei Steier, Art. *Taube*, PW IV A 2, 2479-2500, bes. 2495ff.).

⁸² Lentzen-Deis, l.c., zusammenfassend 182f.

⁸³ Das scheint mir auch der zutreffende Tenor der Erwägungen Eugen Drewermanns zu sein, *Das Markusevangelium* I, 1990 = 1987, 141, bei allen berechtigten Bedenken, die gegen Drewermanns Deutungen von exegetischer Seite vorgebracht worden sind. In den gnostischen Mystifikationen der Taube (etwa NHC V 5, 77, 27-82, 28) vermag ich nach wie vor nur eine Nach-, keine Vorgeschichte von Mk. 1, 11-13 zu sehen (gegen J. M. Robinson, *On the Gattung of Mark (and John)*, in: *Jesus and Man's Hope I*, 1970, 118-26).

/ὥκει φασσοφόνῳ, ὅς τ' ὠκιστος πετηνῶν. Auch hier oszilliert der Falke zwischen Metapher und sichtbarem Repräsentanten.

In unserem Kontext heißt die Frage: läßt sich der *vorliegende* Taufbericht (also nicht eine eventuelle Vorform) als Epiphaniegeschehen deuten? Wird also Jesus *offenbar* als etwas, was er von Anfang an war, oder erhält er eine neue Würdestellung *mitgeteilt*? Im ersteren Fall hätte die Taufvision für den markinischen Jesus die Funktion einer Vergewisserung, im zweiten läßt sich weiter differenzieren zwischen einem adoptianischen Verständnis und einem als Berufungsgeschichte. Leider wird keine dieser Lösungen den Textbeobachtungen völlig gerecht.

Die erstgenannte Möglichkeit ist z.B. durch Ludger Schenke vertreten worden: die Taufe sei Epiphanieszene, die feststelle, „wer Jesus ist“ (*Das Markusevangelium*, 1988, 109) und vom „heimlichen Hauptakteur“ (l. c.) des Evangeliums - Gott - hin zu den Lesern gerichtet sei. Insbesondere habe die Taufperikope weder etwas mit einer Inthronisation zu tun, noch mit einer Adoption, wie ja gerade der *Unterschied* zu Ps. 2, 7 belege, nämlich das Fehlen der Worte „heute habe ich dich gezeugt“. Auch sei die Herabkunft des Geistes keine Geistverleihung, sondern Epiphanie, die Jesus als Geiststräger sichtbar mache (l. c.). Zumindest zu diesem letzten Punkt wird man Schenkes radikaler Verneinung der meisten bisher diskutierten Deutungen kaum beistimmen können. Es geht Markus doch offenbar um eine Bewegung des Geistes, also um einen Impuls, eine himmlische Initiative, deren *Objekt* Jesus ist (vgl. ἐκβάλλει V. 12).

Die formgeschichtliche Erkenntnis, daß sich die Audition *deutend-komplementär* zur Vision verhält⁸⁴, gilt auch dann, wenn die formgeschichtliche Zuordnung der Perikope als ganzer durch Lentzen-Deis („Deutevision“) nicht haltbar ist⁸⁵. Auch ist es doch wohl nur sinnvoll, von einer *Bewegung* des Geistes zu sprechen, wenn Jesus vorher nicht Geiststräger war. Daraus folgt aber, daß nur eine Interpretation in Betracht kommt, die das Geschehen als *ein dynamisches* in Rechnung stellt, d.h. die Himmelsstimme *verändert* die Stellung Jesu (gegen Schenke, s.o.).

⁸⁴ Ausführlich begründet bei Lentzen-Deis, op. cit. 249ff. 265ff.

⁸⁵ Von Lentzen-Deis aus targumischen Materialien erarbeitet, hat seine Gattungsbestimmung sowohl enthusiastische Zustimmung (Pesch, *Mk. I*, 88) als auch massiven Widerspruch (z.B. Berger, *Formgeschichte des NT*, 1984, 285f.) erfahren. In der Tat besteht Bergers Einwand, daß Targ. Jer. I/II / Neof. zu Gen. 22, 10 und 28, 12 (Lentzen-Deis' Kronzeugen) doch nicht von einer an Isaak bzw. Jakob gerichteten Botschaft, sondern von einer proklamatorischen Unterredung in der himmlischen Welt handeln, zu Recht. Bergers eigene formgeschichtliche Bestimmung der Himmelsstimme als *Installation* (als persönliche Anrede gestaltete Akklamation; op. cit. 235) wird das richtige treffen, ist aber noch sehr allgemein, d.h. hängt in ihrer konkreten Füllung völlig von der Interpretation des Hoheitstitels sowie des AT-Bezugs (s. Text) ab. Berger verweist als engste Analogie auf äth. Hen. 71, 14.

Leider ist der vom Autor gebotene atl. Bezug nicht ganz eindeutig. Die Meinungen schwanken zwischen primärem Rückgriff auf Ps. 2, 7 (so Vielhauer, *Aufsätze zum NT*, 206) und Jes. 42, 1 (Jeremias, *Ntl. Theol. I*, 60f. in Aufnahme älterer Arbeiten; Hahn, *ChrH* 340-46; Lührmann, *Mk.* 37f.; Berger, *Formgeschichte des NT*, 257 u.a.). Aber ein wirkliches Zitat liegt für keine der atl. Bezugsstellen vor (vgl. Lührmann, l.c.). Lentzen-Deis hat in ausführlicher Diskussion der Affinitäten gezeigt, daß für Markus keine der atl. Anknüpfungsstellen den hermeneutischen Schlüssel zu 1, 11, sondern höchstens das traditionsgeschichtliche Material darstellt (zusammenfassend op. cit. 192f.). Auch Schmithals, op. cit. I, 84f. und Schnakenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, 1993, 60f. rechnen mit einem eher vagen AT-Bezug. Man wird an die Offenbarung des Johannes erinnern dürfen, die bekanntlich bei zahlreichen AT-Anspielungen doch kein einziges wirkliches Zitat enthält (vgl. Kümmel, *Einleitung in das NT* 410). Die schwebende Ambivalenz der Schriftanspielung erlaubt für den vorliegenden Text m.E. nicht, mit dem Rekurs auf den Kontext der möglichen Grundstellen zu argumentieren (wie es namentlich Jeremias, op. cit. 60f. versucht). *Der Sinn der Himmelsstimme muß für die Theologie des Markus ganz aus den innermarkinischen Parallelen der Sohn-Gottes-Christologie erhoben werden.*

Ein Verständnis des vorliegenden Textes als *Adoption*⁸⁶ ist schon deshalb schwieriger als oft angenommen, weil wir nicht wirklich die Existenz eines soteriologischen (bzw. messianischen) Adoptionsschemas für die in Betracht kommende hellenistisch-jüdische Mischkultur Palästinas nachweisen können. Der Hinweis auf Ps. 2, 7 wäre nur dann beweiskräftig, wenn die Sohnesanrede an dieser Stelle im antiken Judentum in ein verbreitetes Schema der „Adoption des Messias“ integriert gewesen wäre, was in dieser Form, so weit ich sehe, nicht gesagt werden kann (vgl. Bill. III, 673-77 vgl. 17. 19f. für eine Übersicht über das Material). Im allgemeinen scheint die „Sohnschaft“ einer Heilsgestalt nicht an einen Akt gebunden, obwohl sie selbstverständlich im Judentum nie ontisch, sondern nur als Reflex göttlicher Setzung verstanden werden kann. Aber diese Setzung scheint nicht narrativ gefüllt worden zu sein (vgl. Schweizer/Lohse, Art. υἱός, ThW VIII, 355-57. 361-63). Wir dürfen das urchristliche (und modern-exegetische) Interesse an Ps. 2, 7 (und 110) nicht in das antike Judentum projizieren, wo diese Texte nur eine Randexistenz führen (op. cit. 363), und der *ursprüngliche* (doch wohl vorexilische) Sinn der besagten Psalmen trägt natürlich für die ntl. Zeit nichts aus. Vgl. auch, wie der (freilich wohl späte) Psalmentargum 2, 7 umgeht (in Übb. auch Bill. III, 675). Den späteren christlichen Verwendungen von Ps. 2, 7 spürt Berger, *Formgeschichte des NT*, 257 sowie ders., *Theologieggeschichte des Urchristentums*, ²1995, 20 nach, der mit Recht betont, daß sich vollständige Zitate von Ps. 2, 7 gerade nicht im Taufkontext finden (Acta 13, 33; Hebr. 1, 5; 5, 5). Und zuletzt müssen wir noch

⁸⁶ Vertreten u.a. durch Dibelius, FE 271, der die Taufperikope deshalb unter den Oberbegriff des Mythos subsumiert (FE 270f. 288). Markus habe die Epiphaniemotive verstärkt (271). Ähnlich Schulz, *Die Stunde der Botschaft*, ³1982, 55. 73. Zu Vielhauers Position s.u.

einmal daran erinnern, daß die allenfalls als Adoptionsformel anzusprechende Vershälfte „heute habe ich dich gezeugt“ Mk. 1 fehlt.

Mk. 1, 11 ist im Sinne des Mk. (nicht seiner Tradition!) auch darum kaum zutreffend als Adoption beschrieben, weil eine solche Interpretation in Spannung zu der vom Gleichnishaften ins Mythische hinüberweisenden Gesamtsicht der Sendung Jesu in Mk. 12, 1ff. stünde. Aus ähnlichen Erwägungen wird der Begriff auch abgelehnt von Schenke, op. cit. 109. 113. Der zuweilen zur Sache herangezogene Begriff „Messiasweihe“ ist formgeschichtlich inhaltsleer (d.h. er bindet die Perikope nicht mit anderen bekannten Texten zusammen), mag aber als vage traditionsgeschichtliche Zuordnung hingehen.

Ein Bezug auf ein Mk. 1, 11 mit 9, 7 und 15, 39 zusammenbindendes *Inthronisationsschema* ist schon deshalb ausgeschlossen, weil die *Inthronisation des markinischen Jesus noch bevorstehendes eschatologisches Ereignis ist* (Mk. 14, 62 wird nicht durch 15, 39, sondern durch 13, 26f. erklärt). Darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein.

Auch eine Auslegung der Markussfassung als Berufungsvision stößt auf Schwierigkeiten: zu einer Berufung gehört konstitutiv die Beauftragung (mit Angabe sowohl eines Inhaltes als einer Zielgruppe)⁸⁷. Beides ist in der Tauferrzählung höchstens indirekt impliziert, wird aber nicht als formbestimmendes Moment sichtbar. Aus diesem Grund hatte sich schon Bultmann, GST 263f. massiv gegen die Bezeichnung als Berufungsgeschichte oder gar -vision gewandt; vgl. neuerdings z.B. Pesch, op. cit. I, 94. Gegen die gelegentlich behaupteten Affinitäten zu den prophetischen Berufungsgeschichten s. Lentzen-Deis, op. cit. 148-50. Anders vor allem Jeremias, *Ntl. Theol. I*, 56-61, der sich aber auf eine zu erschließende Urform der Erzählung bezieht und daher hier nicht diskutiert werden muß (vgl. auch Cullmann, *Die Tauflehre des NT*, 41958, 13ff.). Schmithals, *Mk. I*, 87 versucht die Taufe als Berufungsgeschichte zu retten, indem er allerlei paulinische Erwählungstheologie in den Text einträgt.

Zu den prophet. Berufungsgeschichten (Jes. 6; Jer. 1; Dt.-Jes. 40; Hes. 1-3etc.) bestehen Beziehungen eigentlich nur in der zentralen Bedeutung einer Eingangsszene für das Buch, die den Protagonisten von Gott her in Bewegung setzt (vgl. Lührmann, *Mk. 37*). Auch der Begriff „Einsetzungsbericht“ (Dormeyer, *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff*, ANRW II 25, 2, S. 1586f. in Weiterführung von Baltzer, *Die Biographie der Propheten*, 1975, 193) ist viel zu inhaltsleer und versucht viel zu heterogene Elemente zusammenzufassen, als daß er gegenüber „Berufungsgeschichte“ einen wesentlichen Fortschritt darstellte.

⁸⁷ Vgl. Fichtner/Michel, Art. *Berufung II. Im AT und III. Im NT*, RGG³ I, 1084-88, die vor allem den organischen Zusammenhang von Berufung und Sendung herausarbeiten (Michel ist dann allerdings nicht konsequent, wenn er 1087f. auch Mk. 1, 10f. unter die Berufungen zählt, in welcher Perikope doch eine Sendung nicht erkennbar wird). Für eine formgeschichtliche Abgrenzung von „Berufungserzählungen“, in der die Taufe Jesu nach Mk. folgerichtig fehlt, s. Berger, *Formgeschichte des NT* 315f.

Unter den neueren Kommentatoren hat eine genauere Bestimmung in diesem Rahmen hauptsächlich Gnilka⁸⁸ versucht: die Taufperikope sei apokalyptisch-weisheitliche Berufungserzählung (Mk. I, 53) - die Tradition kenne die Verbindung von Himmelsstimme, Geistempfang und ἀγγητός-Prädikation. Leider kommt *keine* der angegebenen Stellen für eine solche Tradition in Betracht:

- LAB 53, 3-5 entfaltet haggadisch die Prophetenberufung Samuels und zielt in den folgenden Versen auf konstituierende Elemente, die in Mk. 1, 9-11 fehlen (ausführliche Diskussion von Auftrag und Zielgruppe);
- Test. Levi 18, 6 ist christlich (Becker, JSRZ III 1, 60 z. St.);
- äth.Hen. 65, 4f. meint die Stimme (äth. qal) den bedrohlichen Donner vom Himmel (vgl. Dillmann, *Lex. Ling. Aeth.* 451 unter l.c.) - die Ankündigung der Flut geschieht vielmehr durch Henoch (auch sonst kann man den Kontext schwerlich als Berufung Nochs interpretieren);
- Test. Levi 18, 7f. ist in seiner Redaktionsgeschichte umstritten (Becker, l.c. hält V. 7 für christlich);
- schließlich gr. Esra 31, 7; 32, 7 (Gnilka verwendet noch die jetzt obsoletere Zählung nach Seiten und Zeilen der Ausgabe von Tischendorf, die mittlerweile durch die Otto Wahls [PsVTGr IV, 25-34] ersetzt ist) bleibt ganz fern: mit der Mehrheit der Exegeten halte ich die Schrift für vollständig christlich mit kaum mehr präzise auszusonderndem jüdischen Traditionsmaterial (vgl. Stone, OTP I, 562f.). Selbst die neueste Rekonstruktion eines jüdischen Anteils durch Ulrich Müller hält die betreffenden Stellen für christlich (JSRZ V 2, 82 und 99 Anm. 16a-a), die also wohl zur Rezeptionsgeschichte von Mk. 1, 9-11 gehören. Gr. Esra 7, 13 (neuer Zählung) gehört auch bei jüdischer Herkunft (Müller, op. cit. 99f. Anmerkungsteil) nicht hierher, da es sich formgeschichtlich um eine Analogie zu den Himmelsstimmen handelt, die beim Tod eines berühmten Rabbi dessen Würde herausstellen und ihn seines Anteils am 'Olam Ha-Ba' vergewissern (bBer. 61b; bKet. 104a; bBM 86a u.ö.).

Auch die Auskunft Gnilkas, der Auftrag sei in „der Geistausrüstung implizit enthalten und auf die Weitergabe von Lehre und Erkenntnis zu beziehen“ (Gnilka, op. cit. I, 53) versagt da, wo es um die *formgeschichtliche* Bestimmung der Perikope geht (die *konstituierenden* Elemente einer Form bzw. Gattung können nicht „implizit“ enthalten sein). Wo übrigens ist bei Markus die Sohn-

⁸⁸ Unter Berufung auf Berger, *Die königlichen Messiasstraditionen des NT*, NTS XX, 1973/4, 1-44, hier 28f. Anm. 108, der noch weitere, aber eindeutig und unbestritten christl. Stellen nennt (Test. Levi Frg. 58 Charles - gemeint ist eines der Fragmente der gr. Übersetzung des aram. Test. Levi, das mit der unter gleichem Titel zitierten Schrift der Test. XII Patr. fast nichts zu tun hat - ist zwar jüdisch, kommt aber gegen Berger deshalb nicht in Betracht, weil dort die ἀγγητός-Prädikation ganz profan den irdischen Vater mit dem irdischen Sohn verbindet).

Gottes-Christologie (die doch christologisch im Zentrum der Perikope steht) mit der Weitergabe von Lehre und Erkenntnis verbunden?⁸⁹

Alle Anknüpfungsversuche versagen da, wo wir mit einer Überlieferung *sui generis* rechnen müssen, die nicht aus den formgeschichtlichen Kontinuitäten heraus in ihrer spezifischen Aussageweise erfaßt werden kann. Da wir ähnliches unter motivgeschichtlicher Fragestellung schon für die Taube als Sinnbild des Geistes haben sagen müssen, bleibt die Frage, ob wir nicht auch für die Taufaudition ein höheres Maß an Innovation und Diskontinuität anzunehmen haben. Ein formgeschichtliches Verständnis einer in dieser Weise *verdichteten* Erzählung wird kaum in einem Entweder-Oder, sondern eher in der abgrenzenden Benennung von *Anteilen* und *Affinitäten* im allgemeinen Beziehungsrahmen der Legende mit mythischen Elementen zu suchen sein.

Wie konnte ein Nicht-Jude die Taufgeschichte verstehen? Dazu als Vorfrage: wie ist der hellenist. Anteil an der vorliegenden Perikope zu veranschlagen? Das Augenmerk richtete sich dabei im allgemeinen auf den absoluten Gebrauch von τὸ πνεῦμα in V. 10. 12, aus dem auf eine letzte entschieden nichtjüdische Überarbeitung der Perikope geschlossen wird.⁹⁰ Nun ist nicht zu leugen, daß τὸ πνεῦμα bzw. הרוח und רוח ohne nähere adjektivische oder genitivische Bestimmung in jüdischer Literatur außer der unpersönlichen Grundbedeutung „Geist, Wind“ individualisierend nur „der Dämon, das Gespenst“ u.ä. heißt, aber nie für den Heiligen Geist Gottes steht. Dieser heißt etwa רוח אלהים oder רוח יהוה, später meist רוח הקודש bzw. רוחא דקודשא, und ist im Rabbinat weithin gleichbedeutend mit רוח נבואה u.ä.⁹¹ Dagegen ist absolutes τὸ πνεῦμα in der religiösen Koine ganz geläufig, wobei aber, soweit ich sehe, nur zwei semantische Felder in Betracht kommen:

- die Stoa kennt das Pneuma als weltdurchwaltendes Prinzip (dokumentiert SVF IV, 115f.), welcher Sprachgebrauch auch in das popularphilosophische Kleinschrifttum eingedrungen ist (in der Hermetik zuerst CH I, 17 in kosmolog. Sinn);
- die Mantik spricht seit je vom inspirierenden Pneuma, ein Theologumenon, das durch die Zustimmung der Stoa weite Verbreitung und quasi

⁸⁹ Vgl. gegen eine formgeschichtl. Verortung der Perikope als Berufungserzählung weitere Gesichtspunkte bei Lentzen-Deis, op. cit. 53. 243. 287; Wagner, Art. *Berufung II. NT*, TRE V, 684f.; Pesch, op. cit. I, 94; Haenchen, *Der Weg Jesu* 61.

⁹⁰ So schon massiv Bultmann, GST 268, seitdem etwa Vielhauer, *Aufsätze zum NT*, 1965, 206 und Schmithals, *Mk. I*, 83f.

⁹¹ Der Sprachgebrauch ist dokumentiert bei Schäfer, *Die Vorstellung vom Hl. Geist in der rabbinischen Literatur*, 1972, 150-62.

wissenschaftlichen Charakter erhalten hatte (z.B. Strabo IX, 3, 5; vgl. Kleinknecht, Art. πνεῦμα, ThW VI, 343).

Aber weder der eine noch der andere Sprachgebrauch kann doch in irgendeiner Weise das heilsgeschichtlich-atl. Beziehungsgeflecht von Mk. 1 erklären. In den Papyri, die uns die Umgangssprache erschließen, heißt πνεῦμα „Hauch, Lebenshauch“ und „Lebenskraft eines übernatürlichen Wesens“, das dann im Genitiv zu nennen ist⁹², selten „Dämon“ (auf den Zauberpapyri; auch Mk. 9, 20).

Vielleicht können zwei weitere Beobachtungen eine Erklärung liefern. Absolutes רוּחַ für den „Hl. Geist“ ist zwar dem AT und dem Rabbinat fremd, steht aber IQS 4, 6, ist also jüdischerseits auch in Palästina nicht ganz undenkbar.⁹³ Vor allem aber ist absolutes τὸ πνεῦμα signifikant christlicher Sprachgebrauch: Mt. 4, 1; 12, 31; Lk. 2, 27; 4, 1. 14; Joh. 1, 32f.; 3, 6. 8. 34; 7, 39; Apg. 2, 4; 8, 29; 10, 19; 11, 12. 28; 19, 1 (nach D u.a.); 20, 3 (gleichfalls nach D); 20, 22; 21, 4; Röm. 8, 23. 26. 27; 12, 11; 15, 30; 2. Kor. 1, 22; 3, 17; 5, 5; 12, 18; Gal. 3, 2. 5. 14; Eph. 4, 3; 6, 17; 1. Tim. 4, 1; Jak. 4, 5; 1. Joh. 3, 24; 5, 6. 8; Apk. 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 14, 13; 22, 17. Dazu kommen zahlreiche Belege ohne Artikel. Schon Schlatter hatte aus dieser Häufung den Schluß gezogen, wir hätten hier eine christliche Sprachprägung vor uns⁹⁴. Die Entstehung einer solchen konzentriert brachylogischen Redeweise ist leicht vorstellbar: das Urchristentum wird von Anfang an durch die Erfahrung des Pneumas konstituiert; der pneumatische Enthusiasmus ist keineswegs erst in den paulinischen Gemeinde entstanden, sondern offenbar ältestes Erbe, das bis zur Ostererfahrung zurückreicht⁹⁵. Solche prägende Erfahrung schuf sich ihre Sprache, wie wir das ähnlich für Qumran vermuten dürfen.⁹⁶

Ein heidenchristlicher Leser wird beim Stichwort Pneuma auf sein Gottesdiensteserleben verwiesen, auf die Pneumatika und Charismata der Ge-

⁹² Preisigke, *Wörterbuch der gr. Papyrusurkunden II*, 325f.; auch MM 521f.

⁹³ Vgl. Keck, *The Spirit and the Dove*, NTS XVII, 1970/71, 41-67, hier 59, mit weiteren, weniger beweiskräftigen Stellen aus palästinisch-jüdischer Literatur.

⁹⁴ *Der Evangelist Johannes*, 41975, 51; *Der Evangelist Matthäus*, 61963, 97; unklar Dibelius, FE 273 Anm. 1; unter den Neueren so etwa Taylor, *St. Mark*, 21966, 160. Kremer, Art. πνεῦμα, EWNT III, 285 hält eine Zuweisung des Sprachgebrauchs an eine Traditionsschicht für nur noch „schwer“ möglich.

⁹⁵ Exemplarisch aus der Literatur: Schweizer, Art. πνεῦμα E., ThW VI, 394-449; Dunn, *Jesus and the Spirit*, 21978, bes. 41-67. 135-96.

⁹⁶ Eine m. E. weniger wahrscheinliche Interpretation sieht in Mk. 1, 10. 12 anaphorische Aufnahme von 1, 8 ἐν πνεύματι ὀρίω (im Sinne von BDR § 252); so immerhin Bauer, Wb.⁶ 1359. Eine Sachanalogie zu obiger Deutung stellt die urchristl. Verkürzung von „Reich Gottes“ zu „Reich“ dar („jüdisch undenkbar“, Luz, Art. βασιλεία, EWNT I, 483), die von „Sohn Gottes“ zu „Sohn“ (bei Mk. 13, 32 vgl. 12, 6).

meinde, nicht auf den Pneumabegriff der Mantik oder Popularphilosophie. Der judenchristliche Leser wird sich des Topos von der eschatologischen Wiederkehr des Hl. Geistes erinnern, obwohl der Messias eher selten als exemplarischer Geiststräger erscheint⁹⁷. In beiden Fällen gibt die Taufperikope den Erhöhten als Brennpunkt der welterneuenden Kraft des göttlichen Pneumas zu erkennen, d.h. macht ihn für die Gemeinde epiphan.

Die Zuordnung der ziemlich ängstlichen Notiz über die Versuchung Jesu in der Wüste, über den Dienst der Engel und die Gemeinschaft mit den Tieren (letzteres meist als Paradiesmotiv interpretiert⁹⁸) verleiht dem Auftreten Jesu in den ersten Versen des Evangelienbuches ein - sit venia verbo - dezidiert *mythisches Flair*. Der Ursprung des Gottessohnes in der Transzendenz wird durch solches Übergewicht mythischer Motive in den ersten Versen auch für den antiken Leser zumindest angedeutet, die daher tatsächlich eine den Geburtslegenden bei Mt. und Lk. vergleichbare theologische *Funktion* haben.

3. Jesus als Thaumaturg und das Logion 9, 19.

Wir wenden uns der Spannung von *Verborgenheit und Offenbarung* in den markinischen Wundergeschichten zu, die etwa ein Drittel des Stoffes ausmachen und denen daher im Evangelium eine zentrale Rolle zukommt. Gerade in den ersten Kapiteln häufen sich die Wunder Jesu signifikant, während sie auf dem Weg zur Passion immer mehr zurücktreten. Das letzte Heilungswunder Jesu, der Blinde vor Jericho (10, 46-52), wird durch verschiedene Indizien als bewußt um symbolträchtiger Obertöne willen an diese Stelle gesetzt ausgewiesen⁹⁹. Danach folgen bis zur Kreuzigung nur

⁹⁷ Jes. 11, 1-4 wird schon IQSb 5, 24ff. auf eine messianische Gestalt angewandt; s. auch Ps. Sal. 17, 37; 18, 6-8. Diese und weitere Stellen diskutiert Hahn, ChrH 137f. 148-51; vgl. Lentzen-Deis, op. cit. 154-56. 160-170 (insbesondere 156-58 über Jes. 42, 1). Zur Funktion des Geistes bei der Taufe Jesu vgl. Hahn, ChrH 341-46.

⁹⁸ Vgl. Schweizer, Mk. 18f.; Gnllka, Mk. I, 55-60 („Adamtypologie“); Grundmann, Mk. 46f.; Pesch, Mk. I, 95f.; Schmithals, Mk. I, 92. Unter den Parallelen besticht besonders Test. Naphth. 8, 4. Das Fehlen einer Notiz über das *Bestehen der Versuchung* durch Jesus beweist, daß Mk. nur eine rudimentäre Anspielung auf eine längere Erzählung bieten will (vgl. Q).

⁹⁹ Vgl. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 190. 209. 239 u.ö.; Lührmann, Mk. 183f. Schweizer, Mk. 103 führt aus, daß nach 8, 27ff. alle berichteten Wunder nur mehr „Demonstrationen der Nachfolge“ seien; ähnlich Koch, op. cit. 113f. Etwas

noch Straf- und Erkenntniswunder (11, 2f. 14. 20; 14, 8f. 13-15. 18. 20. 30; bes. bemerkenswert, daß Mk. 14, 47 das abgeschlagene Ohr des Dieners noch nicht - wie Lk. 22, 51 - wieder geheilt wird). Gerade die rasche Folge der Episoden in Kap. 1-3 gewinnt bei zusammenhängender Lektüre etwas *Atemloses*, ein Drängen auf die Frage „Wer ist dieser?“ bzw. „Wann wird er offenbar?“. Kap. 4 bringt dann die Gleichnisrede als retardierendes Moment des Spannungsbogens, das den Leser von der bloßen *Identitätshüllung* wegführt und ihn mit der Vielschichtigkeit des markinischen Jesus konfrontiert, der eben auch Lehrer ist.

Freilich weiß der Leser - abgesehen vom sozialen Umfeld, in dem er das Evangelium in die Hände gelegt bekommt - aus 1, 1. 11, als wer ihm Jesus vorgestellt wird. Es ist also im Rahmen einer literaturgeschichtlichen Betrachtung nicht unerheblich, daß Markus ihn von vornherein in ein Einverständnis mithineinzieht, daß die Perspektive des Lesers/Hörers von der seiner im Evangelium handelnden Figuren unterscheidet.

Dabei verdient Beachtung, daß viele der zeitlichen Überleitungen von Mk. stammen¹⁰⁰, der Eindruck eines *gedrängten Geschehens* also zumindest redaktionell verstärkt ist. Auch das mk. Lieblingswort εὐθύς (41x, dazu 1x εὐθέως nach Nestle-Aland²⁶) gehört hierher. Desgleichen könnte die Zusammenziehung der Präsenz Jesu in Jerusalem auf nur eine Woche von Mk. herrühren oder ist von ihm zumindest nicht übermalt¹⁰¹. „Nicht nur die

anders Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel*, 1990, 229-32, der die geographischen Gesichtspunkte und den hier traditionellen Davidssohntitel (den Mk. als messianisches Epitheton nur noch 8, 27-33 gebrauchen konnte) für die Einfügung an dieser Stelle verantwortlich macht. Lührmann, op. cit. 183 hebt hervor, daß die in 10, 46-52 gehäuft auftretenden christologischen Titel Nazarenos, Davidsson und Rabbuni hinter 8, 27-33 zurückbleiben und der Leser solcherart noch einmal nach der „richtigen Christologie“ und der „richtigen Nachfolge“ gefragt sei. Ausführlich zu 10, 46-52 v. K. Robbins, *The Healing of Blind Bartimaeus (10:46-52) in the Marcan Theology*, JBL XCII, 1973, 224-243 und zu den „allegorischen“, besser symbolischen Beziehungen auch Klauck, *Allegorie und Allegorese*, ²1986, 348-54.

¹⁰⁰ Seit K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919 nahezu Konsens; vgl. Bultmann, GST 364-67; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* 337-339; Schenke, *Das Markusevangelium*, 1988, 60f.

¹⁰¹ Vgl. Mk. 11, 11. 12. 19. 20; 14, 1. 12. 17; 15, 1. 25. 33. 34. 42; 16, 1f., durch welche Verse die chronologische Struktur der „Passionswoche“ geschaffen wird. Wenn diese Struktur traditionell sein sollte (Pesch, Exkurs: *Zur Chronologie der Passion Jesu*, in: ders., *Mk. II*, 323), ist sie von Mk. zumindest nicht zerbrochen worden. Wahrscheinlich ist sie indes erst Ergebnis einer bewußten Gestaltungsarbeit des Evangelisten; so Gnllka, *Mk. II* 115 Anm. 8. 119. 219f.; Ernst, *Mk.* 319. 323. 397etc.; unklar Schweizer, *Mk.* 122.

Wundertaten folgen ja einander Schlag auf Schlag, sondern ebenso auch alle übrigen erzählten Begebenheiten. Wir meinen also das Phänomen, daß der Evangelist alle aus der Tradition übernommenen Stoffe... sehr künstlich und mutmaßlich bewußt zusammengedrängt hat... Die Ereignisse überstürzen sich.“¹⁰² Der Hinweis auf den eschatologischen Charakter des Erzählten kann diese Atemlosigkeit des Erzählers nicht erklären, schließlich schreibt Mk. aus 40jähriger Distanz und hat keinen Grund, Jesu Wirken als Auslöser des Eschatons zeitlich zusammenzudrücken¹⁰³. Die gedrängte Ereignisfolge ist ein wichtiger Zug von Epiphaniezusammenhängen, in der sich die Begrenztheit verborgener Präsenz auf der Erde spiegelt (s. o. im Motiventinventar unter A. 4. e.).

Das Spannungsgefüge von Verborgenheit und Offenbarung wird besonders markant in den Schweigegeboten an die Dämonen und an die Geheilten (1, 25. 34; 3, 11f. bzw. 1, 43f.; 5, 43; 7, 36; zu den Schweigegeboten an die Jünger s. u.). Die Forschung hat sich seit Wrede immer wieder mit der Frage befaßt, wie sie redaktionsgeschichtlich zu verstehen sind, d.h. letztlich, als Ausdruck einer wie gearteten Christologie sie zu gelten haben. Dabei lassen sich die meisten Antworten als Abschwächungen der Radikallösung Wredes verstehen, was hier nicht weiter zu verfolgen ist. Weniger Beachtung hat gefunden, in welche Affinitäten der vorliegende Text religionsgeschichtlich führt. Kann der Rekurs auf verborgenen Epiphanien hier weiterführen? Die Schweigegebote an Dämonen gelten seit Bauernfeind¹⁰⁴ als traditions- geschichtlich von den an Geheilte gerichteten zu differenzieren: sie gehören in den Komplex „Exorzismus als Kampf mit den dämonischen Mächten“. Die Enthüllung des Exorzisten durch die Dämonen verleiht diesen Macht über jenen und muß daher unterbunden werden (im NT vgl. Apg. 16, 16-18, wo keinerlei Beziehung zum Messiasgeheimnis möglich ist). Immerhin zeigt die Verwendung des Motivs in den mk. Summarien (von Berger neuerdings Basisberichte genannt), daß der Evangelist ein eigenes Interesse an ihm hat (1, 34; 3, 11f.).

Eine Analyse der Schweigegebote an Geheilte (1, 43f.; 5, 43; 7, 36) darf nicht aus dem Auge verlieren, daß sie nicht an alle Heilungen angehängt

¹⁰² Fischer/Schenke, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II*, 1979, 77; vgl. ganz ähnlich Lüderitz, *Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium*, in: Cancik (Hrg.), *Markus-Philologie*, 1984, 192-97. 202 (umfassend über die Zeitstrukturen bei Mk.).

¹⁰³ Gegen Fischer/Schenke, op. cit. 77f.

¹⁰⁴ *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, 1927; in Bauernfeinds Fußstapfen Bultmann, GST 223 Anm. 1; Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium* (zuerst 1964), in: ders., *Eschaton und Historie*, 1979, 35f.

sind (nämlich nicht an 1, 29-31; 2, 1-12; 3, 1-6; 5, 25-34; 7, 24-30; 9, 14-27; 10, 46-52), sie also nicht als Explikation einer konsequent durchgeführten Umformung der Traditionen über Jesus als Heiler interpretiert werden können.¹⁰⁵ Weiter steht außer Zweifel, daß die Wunderheilungen zwar Züge von Epiphanien annehmen können, aber keinesfalls von vornherein mit solchen identisch sind. Wunderheilungen sind zwar im antiken Judentum weitaus seltener als in der heidnischen Kultur des hellenistischen Syrien und Kleinasien etc., aber doch immerhin in beiden Kreisen so häufig, daß sie nicht per se ihren Protagonisten zur Gottheit oder auch nur zum übermenschlichen Wesen erheben. *Doch hat der Wunderheiler keinen Grund, verborgen bleiben zu wollen.* Der enkomiastische Bericht über Heilheroen oder wandernde Thaumaturgen will ja gerade deren Größe herausstellen; das Motiv der Verborgenheit hat in ihnen keinen Platz. Die Geheimhaltungsgebote im Zauber, die Theißen als traditionsgeschichtliche Wurzel des Schweigebefehls plausibel zu machen versucht hat¹⁰⁶, gehören in den Sinnzusammenhang des esoterischen Machtwissens und der dieses schützenden Arkandisziplin und erlauben keine Verbindung mit dem in den mk. Schweigebefehlen geschützten Persongeheimnis Jesu. In den Berichten über wundertätige Heiler gibt es jedenfalls, soweit ich sehe, keine Analogie zu diesem Teilaspekt des Traditionskomplexes Messiasgeheimnis.

Dem antiken Leser - der natürlich nicht „redaktionsgeschichtlich“ liest - stellt sich der Sachverhalt schwerlich anders als so dar, daß ein übermenschliches Inkognito nicht zu früh gelüftet werden soll. Daß sich dieses Bild *genetisch* aus verschiedenen Quellen speist, berührt ihn nicht, sofern nur das Bild in sich einigermaßen stimmig ist. Zwar hatte Wrede gerade an der angeblichen Unstimmigkeit des Ganzen Anstoß genommen - Jesus heilt in spektakulärer Weise, und meint dann doch verborgen bleiben zu können; er verbietet das Weitersagen des Geschehenen, das dann - fast notwendigerweise - doch geschieht. Aber der antike Leser wird sich eher an das Motivrepertoire der verborgenen Epiphanie erinnert fühlen, zu der diese angebliche Unstimmigkeit organisch hinzugehört. Die *Gottheit will verborgen bleiben und kann es doch nicht.* Diese Spannung macht ja gerade den erzählerischen Reiz vieler der oben gesammelten Geschichten aus und ist für sie in jeder Hinsicht bezeichnend. Daß Mk. dann seine zentralen Enthüllungsszenen nur partiell aus epiphanialen Traditionen speisen kann

¹⁰⁵ Vgl. Raisänen, op. cit. 156; Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten* 147.

¹⁰⁶ Op. cit. 143-54 (die Geheimhaltungsgebote innerhalb der Wundergeschichten seien vormarkinisch und aus der Analogie zum Zauber zu verstehen, die in den Summarien markinisch und richteten sich auf das Persongeheimnis. Aber diese Differenzierung ist künstlich).

(Verklärung) und im Messiasbekenntnis nicht-epiphaniales Traditionsgut heranzieht (s.u.), liegt eben an der Struktur des ihm überkommenen Materials, mit dem er sein Gemälde zeichnet: mit vielen Auslegern meine ich, daß Mk. zwar in die Perikopen massiv eingreift, aber selbst keine völlig neuen Szenen geschaffen hat.

Mit einigem Recht erhebt sich nun allerdings ein Einwand: das verborgen präsente Numen kommt nicht in die irdische Welt, um zu heilen. Weder Demeter noch Dionysos, weder Zeus noch Hermes heilen; im Regelfall auch nicht die Engel oder Elia als die Hauptträger der oben aufgeführten jüd. Beispiele. Doch wird man dort immerhin sehr schnell an Asklepios denken (zu dem wir Vergleichbares hätten, wenn der Legendenschatz anderer Heilheroen wie Eschmun etc. besser bekannt wäre), hier an den Raphael des Tobiasbuches. Auch Elias kann wenigstens gelegentlich als wunderbarer Heiler in Erscheinung treten (zu den Belegen s. im Motivinventar unter B. 6. und B. 11.). Es bleibt aber unverkennbar, daß die Heilungen Jesu - auch in ihrer Darbietung durch Markus - nicht nur punktuell eingreifen der Gottheit zugunsten ihrer Günstlinge, sondern Antizipation eschatologischen Geschehens sind. Im Gegensatz zu Q (Mt. 12, 28/Lk. 11, 20) unterstreicht Mk. diesen Gedanken nicht, er ist ihm aber auch nicht fremd¹⁰⁷, wie Mk. 2, 1-12 die Zusammenordnung mit der Sündenvergebung sowie der Sachzusammenhang mit den (das eschatologische Mahl antizipierenden) Speisungswundern zeigen.

Noch interessanter ist, daß einigen der Heilungen etwas *Abgenötigtes* eignet, als trete Jesus mit ihnen *widerstrebend* in die Öffentlichkeit, als könne er sich nur dem Anspruch der Menge nicht entziehen:

- 1, 24f. reagiert Jesus nicht etwa auf die Anwesenheit des Besessenen in der Synagoge, sondern auf das ihn offenbarende, penetrante Schreien, das mit dem drohenden Machtwort zum Schweigen gebracht wird. Die Heilung hat hier nach 24f. sicher den paradoxen Zweck, Jesu weitergehende Offenbarung zu verhindern. Ähnlich beim Besessenen von Gerasa 5, 1-20, bes. 2-7.
- 1, 34 subsumiert in einem doch sicher¹⁰⁸ markinischen Resümee Heilungen bzw. Exorzismen unter das Schweigegebot, d.h. aber nicht nur unter die zeitlichen Vorläufigkeit der Verborgenheit Jesu, sondern auch unter

¹⁰⁷ S. weiter Annen, *Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien*, ThBer V, 1976, 107-46, hier 133; auch Schulz, *Die Stunde der Botschaft* 67-69.

¹⁰⁸ Vgl. exemplarisch Gnllka, *Mk. I*, 85-87; Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel*, 1990, 169.

der sachlichen Kategorie der Durchbrechung dieser Verborgenheit (ebenso 3, 10-12);

- Manchmal erscheint als Auslöser von Jesu vollmächtigem Handeln das Mitleid: 1, 41; sachlich gemeint wohl auch 5, 38f. vgl. 6, 34; 8, 2f. 22f. In diesen Fällen werden Jesu Wunder nicht so sehr als göttliche *Aktion*, sondern als unvermeidbare *Reaktion* im Zusammentreffen mit der in Krankheit und Leid versinkenden Welt artikuliert, eine Sicht, die in eine umfassendere Christologie nur schwer zu integrieren ist, die aber im Rahmen des Epiphaniegeschehens ihre eigene Sachlogik hat (die nicht erst moderne Frage, warum Jesus als Sachwalter der Gottheit denn nicht alle Kranken geheilt habe, stellt sich im Rahmen einer noch nicht durchreflektierten, epiphanialen Christologie selbstverständlich nicht). Auch 2, 5 steht der Rekurs auf den Glauben (den Jesus als Kardiognostes *sieht*) nicht weit ab. Zu diesen Passagen stellt sich als Kehrseite der Zorn bzw. die Trauer über die begegnende Verstockung, die einmal (3, 5) geradezu als Auslöser der Heilung erscheinen, mehrfach auch das Wunder verhindert (6, 6; vgl. 8, 11-13). Auch hier ist das Wunder Reaktion, nicht Aktion.
- Besonders aufschlußreich ist 5, 25-34, die Heilung der blutflüssigen Frau, die in einer „unausgesprochenen Vertrauensäußerung“ Jesus zutraut, „daß er ihre Krankheit absorbiert, ohne selbst gefährdet zu sein“¹⁰⁹. Oft ist der befremdende *Automatismus* der Heilung hervorgehoben worden¹¹⁰, die scheinbar ohne Jesu bewußtes Zutun, einfach aus dem Kontakt heraus stattfindet¹¹¹. Nicht viel anders steht es mit 3, 10; 6, 56.
- Geradezu überwunden wird Jesus zur (noch dazu Fern-)Heilung 7, 24-30. Die Episode gewinnt über die Frage nach dem Adressaten der Sendung Jesu hinaus (so doch wohl schon vormarkinisch) den Sinn einer exemplarischen Gebetsszene, im Tenor vergleichbar dem SLk.-Gleichnis Lk. 18, 1-8. Auch hier ist Jesus eben deshalb weit mehr als ein wandernder Heiler.

¹⁰⁹ Theißen, op. cit. 137.

¹¹⁰ Schon Wellhausen, EK 157: „Seine Wunder sind nur unfreiwillige Durchbrüche seiner wahren Natur“, dazu zustimmend Bultmann, GST 234. Schweizer, *Mk.* 61 verlagert das Problem, wenn er sagt, die Heilung werde „in schockierend körperhafter Form beschrieben“ (eine Schwierigkeit, die er mit dem bekannten Hinweis auf die Leiblichkeit als das Ende aller Wege Gottes leicht lösen kann).

¹¹¹ Jesu Schlußsatz ἵσθι ὅτι ὑγίης ἀπὸ τῆς μάστιγός σου soll wohl die eigentlich Heilung ins Nachhinein der personhaften Begegnung mit Jesus heben, wird sich also späterer theologischer Reflexion (des *Mk.* - so Gnlika, *Mk. I*, 213, oder seiner Vorlage - so Pesch, *Mk. I*, 295f.) verdanken.

Der hermeneutische Universalschlüssel des Messiasgeheimnisses hat dazu verführt, bei diesen Stellen immer wieder nach dem zeitlichen Verhältnis von Offenbarung und Verborgtheit zu fragen, wobei der doch ebenso wichtige Aspekt der sachlichen Spannung zwischen *angestrebter Verborgtheit* und *durchbrechender Epiphanie* als eigener religionsgeschichtlich erklärungsbedürftiger Kategorie in den Hintergrund trat. Viele Einzelzüge der markinischen Erzählweise erhalten solcherart einen benennbaren Kontext.

Wir greifen über die Mitte des Mk., das Messiabekenntnis vor, um uns etwas ausführlicher der Heilung des epileptischen Knaben in 9, 14-29 zuzuwenden, besonders dem für unsere Fragestellung ungemein aufschlußreichen V. 19. Die oben vorgeführte Beobachtung, daß die Wunder Jesu nach Markus einen eigentümlich reaktiven Charakter haben, erfährt in dieser ausführlichen Exorzismuserzählung eine bemerkenswerte Konkretisierung. Mit dem Unvermögen seiner Jünger¹¹² konfrontiert, die Heilung, d.h. hier den Exorzismus zu Wege zu bringen, bricht Jesus in ein Scheltwort

¹¹² Auslöser der Klage war in einer früheren Fassung allerdings eher das Unverständnis bzw. Unvermögen der Schriftgelehrten, da die Jünger kaum ohne weiteres als Repräsentanten des ungläubigen Geschlechts dienen konnten; so Pesch, op. cit. II, 90 und Schenk, *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29*, ZNW LXIII, 1972, 79 - anders etwa Haenchen, *Der Weg Jesu* 318f. und Gnllka, op. cit. II, 45. 50 (Schriftgelehrte sekundär). Damit zusammenhängend die alte Vermutung, daß wir im Kontext die Kontamination zweier ursprünglich unabhängiger Heilungsgeschichten mit ähnlicher Krankheitsschilderung, aber differierender Pointe vor uns haben - so Bultmann, GST 225f. („die erste Geschichte scheint etwa V. 14-20, die zweite V. 21-27 zu umfassen“); Koch, op. cit. 114-18 („Der zweiten Wundertradition kann... nur V. 21-24 zugerechnet werden“); Schweizer, *Mk.* 101; Bornkamm, *Geschichte und Glaube II (Ges. Aufsätze IV)*, 1971, 24 u.a.; dagegen etwa Gnllka, op. cit. II, 45, der hauptsächlich im Jüngerunverständnis einen mk. Eintrag sieht (ähnlich, aber sehr vorsichtig Ernst, *Mk.* 266) sowie aus der älteren Literatur Lohmeyer, *Mk.* 184f.; massiv gegen eine Scheidung zweier Wundergeschichten auch Schmithals, *Mk. II*, 408, der den zuvor genannten Forschern ein „primitives formgeschichtliches Raster“ vorwirft und im Ganzen eine „theologische Kunsterzählung“ (op. cit. II, 409) sieht. Unentschieden Schniewind, *Mk.* 119. Schenk will eine Vorform erkennen, die aus kleineren Teilen der Verse 14-17, einem Großteil von V. 18-22 sowie wieder Bruchstücken von V. 25-27 bestanden habe (op. cit. 93f.). Ganz anders neuerdings Koester, *Ancient Christian Gospels*, 1990, 281f., der im vorliegenden Markustext eine sekundäre Überarbeitung eines älteren, Mt. und Lk. noch bekannten Urmarkus sehen will. Die Frage bedarf für unseren Problemhorizont keiner Klärung. „Da alle Scheidungsversuche unsicher sind, müssen wir unabhängig davon interpretieren...“ Theißen, *Urchr. Wundergeschichten* 140.

aus: ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν (sc. den Knaben) πρὸς με. Der *Tonfall* dieser Worte ist außergewöhnlich und hat zu mancherlei Erklärungsversuchen Anlaß gegeben. „So spricht der Gott, der nur vorübergehend in Menschengestalt erschien, um alsbald in den Himmel zurückzukehren.“¹¹³ Diese Formulierung von Martin Dibelius stellt einen der meistzitierten Sätzen seiner *Formgeschichte des Evangeliums* dar.¹¹⁴ Man wird sagen dürfen, daß 9, 19 für Dibelius eine ähnliche Schlüsselrolle hat wie 9, 9 für Wrede.¹¹⁵

Ob die Klage nun schon vormarkinisch in den Kontext gehörte¹¹⁶ oder auf das Konto des Evangelisten geht¹¹⁷ (was ich für wahrscheinlicher halte¹¹⁸), so müssen wir in jedem Fall nach ihrem *präzisen Sinn* fragen, wozu sowohl eine formgeschichtliche Bestimmung als auch eine religionsgeschichtliche Verortung nötig sind. Im allgemeinen wird sie entweder mit der atl. *Prophetenklage*¹¹⁹, seltener mit der *Klage Gottes selbst* über sein Volk

¹¹³ Dibelius, FE 278 vgl. 92.

¹¹⁴ Etwa Klostermann, *Mk.* 91; Grundmann, *Mk.* 253 Anm. 17; Schmithals, *Mk.* II, 415; Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 1970, 179; Koch, op. cit. 125 Anm. 54; Heinz-Wolfgang Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 1971, 186. Ablehnend zitiert Pesch, op. cit. II, 90; vgl. Taylor, *St. Mark* 398. Durch Auslassung der markinischen Formulierung im Kommentarteil wird das Sachproblem des Verses umgangen bei C. S. Mann, *Mark*, 369f., (der in der Perikope eine Bearbeitung der Mt.- und Lk.-Parallele - sic - ergänzt um Tradition aus einem "eyewitness account" sieht).

¹¹⁵ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* 40-44. 66-69 u.ö.

¹¹⁶ Gnika, op. cit. II, 45.

¹¹⁷ Schenke, *Wundererzählungen*, 322-325, der aber V. 20 umstellen will (vor V. 25, op. cit. 332); Schenk, *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk* 9 14-29, ZNW LXIII, 1972, 76-94, hier 88f.; Koch, op. cit. 118f.

¹¹⁸ Mk. Vorzugswendungen in V. 19 sind: ἀποκριθεὶς λέγει + Objektsdativ (8x Mk; nur 3x im sonstigen NT; Dschulnigg, op. cit. 88); φέρειν πρὸς τινα (Mk. 6x - nicht im sonstigen NT; op. cit. 90); φέρω in der Bedeutung „herbeibringen, herantragen“ (Mk. 14x, Mt. nur 4x und Lk. 2x; op. cit. 136). Das entscheidende Argument der mk. Herkunft aber dürfte die klare Verortbarkeit der Klage in der mk. Christologie sein, die so für die ältere Wundergeschichtentradition nicht gegeben ist. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* 148 hält nur die beiden ἕως πότε-Fragen für mk. Einschübe. Schenk, op. cit. 88 meint, die Klage sei „aus anderem Zusammenhang“, vielleicht einer „hymnischen Gemeindeüberlieferung“ (op. cit. 94) von Mk. hier eingefügt; unbeweisbar.

¹¹⁹ Schniewind, op. cit. 120. Eine Variation vertritt Lohmeyer, op. cit. 187, der in 9, 19 Beziehungen zum Leiden Gottes, das sich in den Gottesknechtsliedern spiegelt, finden will.

(eventuell durch Prophetenmund)¹²⁰ oder gar mit der *Klage der Weisheit über die ihr geschehene Mißachtung*¹²¹ zusammengestellt. Das dazu beigebrachte Material läßt aber zum Teil nur sehr geringe Beziehungen zu Inhalt und Ton von Mk. 9, 19 erkennen.

Wir sichten kurz die reiche Zusammenstellung bei Pesch, *Mk. II*, 90. Im Bereich der *Gottesklage* münden Dtn. 32, 20ff. (Abgrenzung der kleineren Einheiten schwierig); Num. 14, 27-35; Jes. 65, 2 im Kontext 1-16 (wo auf das Strafwort - formgeschichtlich sekundär - eine Heilsankündigung folgt); Jer. 5, 21f. vgl. 29-31; Hes. 12, 2 vgl. 3-16 in eine Strafdrohung, die mit der einleitenden Klage nur gemeinsam als *Gattung* wird bezeichnet werden dürfen. Dtn. 32, 5 ist in der dritten Person formuliert und kommt deshalb allenfalls für die γενεὰ ἄπιστος als Vorlage in Betracht (doch hat LXX γενεὰ σχολία καὶ διεστραμμένη - ähnlich V. 20 -, woran ^p45 (vid) (W) f¹³ und wenige andere, außerdem Mt. 17, 17 und Lk. 9, 41 angleichen. Das Stichwort πίστις fällt zwar Dtn. 32, 20, aber im vollen, oben umschriebenen Kontext). Auch müßte dann angenommen werden, daß Mk. das göttliche Ich und das Ich Jesu ineins setzen könne, was angesichts Mk. 10, 18; 13, 32 - und trotz 2, 7 - doch wohl nicht gesagt werden darf. Nicht viel besser steht es mit der Prophetenklage: Zwar haben Anrede und Vorwurf Analogien, nicht aber das doch entscheidende ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; Der Prophet will seiner Last entbunden werden (Num. 11, 11ff) oder einfach sterben (1. Kön. 19, 4 - vgl. die Begründung „Ich bin nicht besser als meine Väter“; auch Num. 11, 15) . 1. Kön. 18, 21 ist ein Entscheidungsruf in kritischer Situation („wie lange noch“ meint das Volk, nicht den Propheten); Jer. 15, 18 wird die - aus menschlicher Sicht - Unberechenbarkeit des göttlichen Redens und Handelns thematisiert, was beides nicht in die Nähe von Mk. 9, 19 führt. Es kann zudem keinem Zweifel unterliegen, daß der Mk.-Vers nicht aus dem Gegensatz prophetischer Mühe zur Ruhe des (atl. verstandenen) Totenreiches lebt, sondern aus dem zwischen dem gottgesandten, d.h. heiligen *Sein* Jesu und der ihm auferlegten *Nähe* zur γενεὰ ἄπιστος, unter die er „wie verbannt ist“ (Lohmeyer, *Mk.* 187).

Und vollends was Pesch zur Wendung „wie lange noch“ beibringt, ist nur aus der Konkordanz abgeschrieben, ohne daß Inhalt und Kontext irgendeine komplexe (also über die Wortwahl hinausgehende) Beziehung zu Mk. 9, 19 hätten: 1. Sam. 1, 14 („Wie lange willst du dich wie eine Betrunkene aufführen“); 16, 1; 2. Sam. 2, 26; Hiob 19, 2; Ps. 4, 3; 62, 4 (in einem Vertrauenspsalm); 82, 2 bleiben völlig fern; Ps. 6, 3; 13, 2f.; 74, 10; 79, 5. 10; 80, 5; 89, 47; 94, 3 stehen in Klageliedern des Einzelnen bzw. des Volkes, sind inhaltlich insofern tendentiell entweder Anklage/Selbstanklage oder Bitte um das strafende und richtende Eingreifen Gottes, aber natürlich aus der Perspektive des leidenden Frommen, nicht aus der einer Heilbringergestalt. Jes. 6, 11 richtet sich das „wie lange noch“ auf das verstockende Handeln Gottes, das auf die Katastrophe der Nation zielt, nicht etwa auf die Anwesenheit des

¹²⁰ Schmithals, *Mk. II*, 416. Propheten- und Gottesklage finden Grundmann, *Mk.* 253; Schweizer, *Mk.* 101 und Gnlika, *Mk. II*, 47.

¹²¹ Pesch, op. cit. II, 90f.

Propheten. Eher wird man an das ntl. Prophetenwort Apk. 6, 10 erinnern dürfen, das aber doch auch die Forderung nach dem Gericht artikuliert, sowie - weiterführender - an Past. Herm. v. III, 6, 5 (14, 5 nach der Whittakerschen Zählung, die jetzt durch Bauer, *Wb.*⁶ Aussicht auf allgemeine Akzeptanz hat): ἕως πότε steht dort in einer unwilligen Schelte der Offenbarergestalt an den Offenbarungsempfänger über dessen mangelndes Verständnis.

Peschs Hinweis auf Prov. 1, 20ff. könnte wohl manches erklären; schließlich droht die Weisheit 1, 28 mit ihrem Weggang. Aber wo ist in der von Mk. verarbeiteten Tradition eine Sophia-Christologie sichtbar? Geschweige denn bei Mk. selbst? Was Schenke/Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT II*, 73f. für eine solche These beibringen, ist viel zu allgemein, um die Spezifika markinischer Christologie zu beleuchten. Auf die bekannten, in diesem Sinn gedeuteten Q-Stellen (dazu exemplarisch, weil nicht durch ein Übermaß an Hypothesen belastet, Christ, *Jesus Sophia*, 1970, 61-154) wird man nicht verweisen dürfen - der Beweis müßte schon aus Mk. selbst geführt werden. Diese Schwierigkeit hat Pesch auch ganz richtig gespürt (op. cit. II, 91).

Die atl. Tradition bietet also für Mk. 9, 19 nur vage Anknüpfungen; und zwar gerade nicht für den interessantesten Punkt - den drohenden Weggang des Heilsmittlers aufgrund seiner ihm innewohnenden *ontischen* Distanz zu den Menschen. Beachtet man zudem, daß durch das Erstaunen des Volkes (V. 15) die Herabkunft Jesu vom Berge bei aller Verborgtheit Züge einer Epiphanie trägt (das Erstaunen geschieht *vor* dem Wunder)¹²², wird man auch außerjüdische religiöse Vorstellungen zur Erfassung der Aussage von 9, 19 heranzuziehen sich genötigt sehen.

Es genügt nicht, die Fragen Jesu „unwillig-bange“¹²³ zu nennen; ihr kaum bestreitbarer „mythischer Klang“¹²⁴ bedarf inhaltlicher Profilierung mit dem zwar vielleicht nicht in allen Details vorausgesetzten, aber doch *umspielten* mythischen Raster. Die Gottheit ist des Umganges mit den Menschen müde; sie sehnt sich zurück in die Unbeschwertheit der himmlischen

¹²² Vgl. Grundmann, op. cit. 252. V. 15 wird sich nur als bewußte redaktionelle Verknüpfung mit der Verklärungssperikope verstehen lassen; s. ausführlich Koch, op. cit. 123-25.

¹²³ Schulz, *Die Stunde der Botschaft*, 1982, 50. Eine völlig unzulässige Generalisierung und Nivellierung erfährt Mk. 9, 19 in den sonst außerordentlich hilfreichen Ausführungen Theißens, op. cit. 67. Wie ein Stoiker angesichts der jämmerlichen Aspekte des menschlichen Lebens die Frage „wie lange noch?“ stellt, mag man aus Mark Aurel VI, 46 ersehen.

¹²⁴ Bornkamm, op. cit. (*Ges. Aufs. IV*) 26 mit dem üblichen Dibeliuszitat (27; vgl. o.). Bestritten z.B. von Pesch, *Mk. I*, 62. Vgl. auch, wie schon Lohmeyer mit dem von ihm erkannten, aber nicht wirklich anerkannten mythischen Hintergrund ringt, *Mk.* 186f.

Existenz. So etwa läßt sich das zu vergleichende pagane Theologumenon umschreiben.

Wir müssen weiter ausholen. Die Wurzeln der Vorstellung liegen in der Abschlußphase der kultischen Präsenz epidemischer Götter. Der vielleicht bekannteste Beleg steht in der *Germania* des Tacitus: die ingvaeonische Göttin Nerthus (wie ihr maskulines Gegenstück, der nordgerman. Njörðr, zu keltisch *nerto- „Kraft“) wird als auf ihrem heiligen Wagen präsent kultisch mit Tagen der Freude gefeiert, in denen auch die Waffen ruhen. Aber schließlich geleitet der Priester „satiatam conversatione mortalium deam“ (Germ. 40) zurück in ihren heiligen Bezirk, der von numinöser Scheu umgeben und unbetreibar ist. In der Formulierung spiegelt sich wohl auch ein Stück taciteischer Theologie (zum Kult s. Much, *Die Germania des Tacitus*, 31967 hrg. Lange, 447-61. Zum ganzen: E. Polomé, *A propos de la déesse Nerthus*, Latomus XIII, 2, 1954, 167-200). Ähnliche Interpretamente werden wir auch für andere epidemische Götter anzunehmen haben.

Auch Ansätze der Einbeziehung einer sogeararteten spezifischen Epiphanietopik in die religiöse Biographie gibt es. Romulus, als Quirinus vergottet, offenbart seinen Schicksalsweg nach seinem Tode den klagenden und jammernden Römern: „Θεοῖς ἔδοξεν... τοσοῦτον ἡμᾶς γενέσθαι μετ' ἀνθρώπων χρόνον, ἐκεῖθεν ὄντας, καὶ πόλιν ἐπ' ἀρχῇ καὶ δόξῃ μεγίστην κτίσαντας αὐτοῖς οὐρανόν.“ (Plut., Romul. 26, 2). Der Ton liegt hier auf der Notwendigkeit der Rückkehr in die himmlische Welt, die zugleich als Beispiel dessen, was exemplarische Tugend zu bewirken vermag, weiterleben soll. Das Motiv wird von Horaz in seiner Ode an Octavian aufgenommen (od. I, 2, 45ff.): „serus in caelum redeas diuque / laetus intersis populo Quirini, / neve te nostris vitii iniquum / ocior aura / tollat...“ Also Octavian, mit Quirinus-Romulus gleichgesetzt, möge sich nicht, über seine frevlerischen Untertanen erzürnt, allzu schnell in die himmlische Welt zurückziehen. Ganz ähnlich Ovid, met. XV, 868-70: „tarda sit illa dies et nostro senior aevo, / qua caput Augustum, quem temperat, orbe relicto / accedat caelo faveatque precantibus absens!“ Die gleichlautenden Formulierungen weisen auf Übernahme aus einem älteren Sinnzusammenhang in den Herrscherkult und die Sakrallegende, m.E. aus dem kultisch begangenen Weggang der epidemischen Götter. In den protologischen Mythos integriert finden wir einen ähnlichen Gedanken in den Schlußsätzen des hermetischen Fragmentes Kore Kosmu: Isis und Osiris bitten nach Erfüllung ihrer Aufgaben auf Erden darum, endlich wieder in ihre himmlische Heimat zurückkehren zu dürfen (Exc. Stob. XXIII, 69). Bevor ihnen dieses gestattet wird, müssen sie noch einen Hymnus auf den höchsten Gott singen. Horus, an den der Offenbarungsdialog gerichtet ist, bittet am Schluß darum, diesen gleichfalls erlernen zu dürfen, damit auch ihm der Weg zurück in den Himmel möglich sein werde.

Gemeinsamer Nenner dieser verschiedenen Stellen ist es, daß die Gottheit der Erde *fremd* ist, auf ihr aber einen Auftrag zu vollbringen hat, der für die Menschen Heil und Segen bedeutet und sich dann möglichst schnell wieder in ihre eigenen Gefilde zurückbegeben möchte. Daß es die Sünde bzw. das Unverständnis der Menschen ist, die den Gott zu solchem Wunsche veranlassen, ist mehrfach explizit

gesagt. Eine *Affinität* von Mk. 9, 19 zu den genannten Vorstellungen ist bei unvoreingenommener Sichtweise m.E. nicht zu leugnen. Erst im organischen Zusammenwachsen der atl. Klage-traditionen mit dem Christus-Mythos kann 9, 19 hinreichend erfaßt werden. Daß das Logion im übrigen auch für die Gnosis interessant war, versteht sich von selbst (vgl. etwa Pistis Sophia II, 10).

D.-A. Koch und andere haben den markinischen Akzent des Gefüges Verklärung-Gespräch beim Abschied vom Berge-Heilung des epileptischen Knaben in der Einfügung des Verweises auf die Passion gesehen: „Von der Epiphanie des Gottessohnes und der Manifestation seiner Wundermacht ist somit für Markus nur dann sachgemäß geredet, wenn dies in der Perspektive der Passion geschieht.“¹²⁵ Dem wird zuzustimmen sein; doch darf mit gleichem Recht gesagt werden, daß die Passion Jesu für Markus nur sachgemäß in einem Kontext paradoxer Epiphanie zu sehen ist. Darauf wird unten zurückzukommen sein.

Fügen wir zur Heilungsgeschichte selbst, die wie hier nicht interpretiert haben, doch zumindest hinzu, daß der Gott als epiphaner Heiler da, wo seine Schüler versagen, auch der sakralen Medizin der Antike nicht fremd ist. Aelian erzählt de animalibus IX, 33 aus Hippys von Rhegion (FGrH 554 Fr. 2; eine Parallelüberlieferung scheint IG IV² I Nr. 122 Kap. 23 = Edelstein, *Asclepius* I Nr. 423 darzustellen), wie sich eine Frau, die lange vergeblich die Ärzte aufgesucht hatte, schließlich zum Tempel des Heilgottes begibt, wo ihr - οὐ παρῆν ὁ θεός - die Priester beizukommen versuchen. Auf deren Versagen folgt die Epiphanie mit Heilung; auch hier ist der Gott erzürnt über seine unvermögenden Schüler. Vgl. noch Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1909 = 1969, 81-87.

4. Die Naturwunder Jesu und die Verklärung

Weniger die Heilungen als vielmehr die Naturwunder - für welche die zeitgenössische jüdische Literatur kaum Parallelen bietet - sind immer wieder als *Epiphanien* gedeutet worden¹²⁶. Wir wenden uns exemplarisch 4, 35-41

¹²⁵ Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums 125; ähnlich schon Schweizer, *Mk.* 100.

¹²⁶ Vgl. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten* 102-107, der Rettungswunder (Mk. 6, 45-52) und Geschenkwunder (6, 35-44; 8, 1-10) differenzierend abhebt (S. 107-111. 111-114), aber auch den Zusammenhang dieser drei Gruppen unterstreicht (102f.). Vgl. schon Dibelius, FE 91. Bultmann nannte alle diese Erzählungen

zu, der Stillung des Sturms auf dem See. Pesch resümiert sein Verständnis der Perikope in der Charakteristik „überbietende Nacherzählung der Jona-geschichte“, die Chorschlußfrage intendiere das Bekenntnis: „Jesus ist mehr als ein Prophet“¹²⁷. Es ist aber sehr fraglich, ob damit der Tenor der Erzählung getroffen wird. Der Prophet gibt ja in Jona 1 ein durchaus klägliches Bild ab; ein Vergleich mit Jesus ist ganz unmöglich. „Das Schlafen im Sturm hat Jesus mit Jonas gemein. Sonst aber nichts; unsere Geschichte ist nicht der Widerhall der Geschichte von Jonas“ (Julius Wellhausen)¹²⁸. Dem wird zuzustimmen sein. Allenfalls die Schilderung des Sturms mag Anleihen bei Jona 1 gemacht haben.¹²⁹

Meist wird im Motiv des Jüngerunverständnisses mk. Eintrag und damit der mk. Akzent gesehen (etwa V. 38b. 40)¹³⁰, was wohl zutreffen mag, uns

zusammenfassend „Naturwunder“ (GST 230-33). Schulz, *Die Stunde der Botschaft* 66 nennt nur Sturmstillung und Seewandel „Epiphaniegeschichten“.

¹²⁷ Pesch, op. cit. I, 269; fast gleichlautend Ernst, *Mk.* 149, der 151f. gar die behauptete Jonatypologie gegen eine Sicht Jesu als eines göttlichen Wundertäters auszuspielen versucht.

¹²⁸ EK 357. Daß die Jonatypologie schon altkirchlich ist (Klostermann, *Mk.* 45), beweist nichts für Mk. Über Jona im NT und in der Alten Kirche s. umfassend Simon Chow, *The Sign of Jonah Reconsidered*, CBNT 27, 1995, bes. 175-210.

¹²⁹ So Lührmann, *Mk.* 96; ähnlich Schmithals, *Mk.* I, 256; Kertelge, op. cit. 96. Schweizer, *Mk.* 54-56 erwähnt Jona nicht einmal mehr; desgleichen Koch, op. cit. 93-99. Vorsichtig ablehnend Gnlika, *Mk.* I, 194; Klauck, *Allegorie und Allegorese*, 21986, 346. Die Berührungen in der Wortwahl zwischen Jona 1 und Mk. sind aufgelistet bei Goppelt, *Typos* 84f. mit Anm. 5; sie sind zum Teil im Wesen der Sache begründet. Exegeten, die eine wie immer geartete Beziehung zu Jona aufrecht erhalten wollen, s. bei Vielhauer/Theißen, *Ergänzungsheft zu Bultmann*, GST 81; in diesem letzteren Sinn auch Otto Betz, *The Concept of the So-Called "Divine Man" in Mark's Christology*, in: *Studies in New Testament and Early Christian Literature*. FS A. P. Wikgren, Supplementa Novi Testamenti XXXIII, 1972, 229-40, auch in ders., *Jesus. Der Messias Israels*, 1987, 273-84, hier 235 bzw. 279, der noch weitere atl. Bezüge feststellen will.

¹³⁰ So mit minimalen Variationen Koch, op. cit. 96-98; Kertelge, op. cit. 95; Gnlika, op. cit. I, 193f.; Lührmann, *Mk.* 96; Klauck, *Allegorie und Allegorese* 345. Zurückhaltender Ernst, *Mk.* 149. Ganz anders Schmithals, op. cit. I, 256: Wer 40 für sekundär erkläre, raube „der Erzählung zugunsten einer reinen Form den von Anfang an intendierten Sinn.“ Doch hat namentlich Koch gezeigt, daß das Jüngerunverständnis auch in anderen Naturwundern die spezifische Akzentsetzung des Mk. wiederzugeben scheint (Mk. 6, 35-37. 49. 52; 8, 4f. 16-21; außerhalb der Naturwunder nur in 9, 14-29 in der Wunderüberlieferung; vgl. Koch, op. cit. 92f.). Roloff, *Kerygma und historischer Jesus* 165 rechnet den Jüngertadel zum Grundbestand. Übrigens enthalten alle Verse in 4, 35-41 markinische Vorzugswendungen, wie aus der Auflistung bei Dschulnigg, SRI 244f. ersichtlich. Dadurch wird die Annahme einer schriftlichen Vorlage sehr fragwürdig.

aber hier nicht weiter bewegt. Das Ziel der Perikope ist offenbar die Antwort auf die Frage in V. 41 „Wer ist dieser, daß der Wind und das Meer ihm gehorchen?“¹³¹ Es ist dies noch keine christologische Frage, sondern sozusagen die Vorfrage *aller* Christologie, die richtig zu interpretieren den Schlüssel zu der ganzen Perikope abgibt. Jesus schläft in bedrohlicher Situation, er verkörpert selbst die von ihm dann in V. 40 geforderte πίστις¹³². Aber offenbar mehr als das. Jesus bedroht den (dämonisch gedachten) Sturm und gebietet dem Meer.¹³³ Was ist er damit für den antiken Menschen? Eine rabbinische Geschichte mag wohl einmal die Unbeschwertheit eines jüdischen Knaben verherrlichen, der in einem Sturm auf hoher See seinen Gott anruft, im Gegensatz zur heidnischen Schiffsbesatzung erhört wird und damit zur Ehre des Gottes Israels beiträgt (jBer. 9, 1, 13b = Bill. I, 452). Ganz ähnliche Erzählungen stehen z. B. Pes. R. K. 32, 148b (Bill. IV 2, 778) und Pes. Rabbati 32 (Bill. III, 851). Aber diese Geschichten sind durch und durch theozentrisch, der Knabe ist gerade um seiner Unscheinbarkeit als Exponent der Macht des Gebetes gewählt.¹³⁴ Auch ist von einem Exorzismus keine Rede. Mk. 4, 35-41 indes stellt Jesus zuerst einmal als Exorzisten vor.¹³⁵ Doch ist damit noch nicht alles gesagt. Die Macht über das

¹³¹ Daß auch diese Frage mk. Red. sei, wie z.B. Schmithals, op. cit. I, 257 will, hat alle Plausibilität gegen sich: die numinose Furcht allein (die Schmithals, op. cit. I, 263 sehr treffend interpretiert) ist ohne akklamatorische Äußerungen weder stilgemäß noch sachlich befriedigender Abschluß. So auch Koch, op. cit. 98f. Anm. 36.

¹³² „Πίστις, absolut, ist Gottvertrauen, Mut, und nichts spezifisch Christliches. Es ist die Eigenschaft, die Jesus besaß, als er im Sturme schlief, und die jenem Pfarrherrn gebracht, der sich auf See zu unmittelbar in Gottes Hand fühlte“ (Wellhausen, EK 357). Ähnlich, aber weniger präzise die meisten neueren Ausleger. Der Schlaf als Ausdruck des Gottvertrauens: Lev. 26, 6; Prov. 3, 24; Ps. 3, 6; 4, 9; Hiob 11, 18f. Zum Topos „der Gerechte schläft auf dem Schiff auch in höchster Gefahr“ vgl. Vergil, Aen. IV, 554-70.

¹³³ Der Sturm und das Meer als dämon. Mächte: Böcher, DD 24 bzw. 52f. *Bedrohlich*, wenn auch nicht eigentlich dämonisch, ist das Meer im ganzen AT, weshalb Gott es in seine Schranken weisen muß (Ps. 74, 13f.; 89, 10-14; 104, 5-9; Hiob 38, 8-11; Jer. 5, 22; 31, 35; Or. Manass. 2f.); vgl. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT*, ³1980, 40ff. 63-66.

¹³⁴ Vgl. Pesch, op. cit. I, 272, der zurecht unterstreicht, daß jüdische Seeretungswundererzählungen nur als Gebetserhörungen belegt sind.

¹³⁵ Ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ und der Befehlsruf σιώπα, πεφίμωσο sind exorzistisch; vgl. Mk. 1, 25, dazu Rohde, *Psyche II*, 424f. sowie ausführlich Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, NTS XIV, 1967/68, 232-46. Namentlich φιδώ findet sich im Bindezauber, PGM XXXVI, 164; Audollent, *Defixionum Tabellae* Nr. 15 Z. 24 (eine in Syrien gefundene Defixio aus dem 3. Jhdt. n. Chr.); Nr. 22 Z. 42 (eine zypriische Defixio etwa gleicher Zeit). Zu imperativischen Formulierungen in Defixionen vgl. Audollent, op. cit. 482. Folkloristische Parallelen zum Droh- und

Meer läßt Jesus im jüdisch-atl. Denkraum an einem Prärogativ Gottes partizipieren. Tatsächlich verwenden Ps. 105 (106), 9; 106 (107), 29 (Sinaiticus 2. Hand) ἐπιτιμάω für Gottes Schelte gegen feindliche Mächte des Meeres. Doch ist Klaucks Behauptung, die Perikope sei geradezu aus dem atl. Motiv „Gott als Herr des Meeres“ abzuleiten¹³⁶, verfehlt, weil sie die Konzentration in einer exorzistischen Szene in einem konkreten geschichtlichen Rahmen nicht zu erklären vermag.¹³⁷

Im paganen Bezugsrahmen wird Jesus als Überhöhung der althergebrachten Träger von Rettung und Heil erkennbar. Epiktet III, 13, 9 beweist die Unterlegenheit der vom Imperium gesicherten Welt gegenüber der philosophischen Ataraxie dadurch, daß dieses zwar Kriege, Räuber etc. in Schach zu halten vermöge, aber nicht gegen Krankheit, Seenot und dergleichen helfen könne. Cäsar vermag nicht zu geben, was die stoische Uner-schütterlichkeit verspricht. Doch solche philosophische Lösung befriedigt nur wenige. Der antike Mensch sucht im Regelfall gegenüber der steten Bedrohung bei Reisen zur See (vgl. 2. Kor. 11, 25f.; Acta 27) seine Zuflucht bei den Göttern des Meeres, namentlich den Dioskuren, den Rettern aus Seenot par excellence (vgl. allgemein Dio Chrysost., or. XL, 12). In dieser Gesellschaft erweist sich Jesus als den zweifelhaften Helfern der heidnischen Welt überlegen. Wir werden also Mk. 4, 35-42 nur als missionarischen Text recht verstehen können.¹³⁸ *Missionarisch* meint dabei natürlich nicht nur die Ausrichtung auf mögliche nichtchristliche Leser/Hörer, sondern auch auf halbchristliche, denen die Perikope zur Vergewisserung ihres noch unsicheren Glaubens an den Heilbringer der Christen wird. Man wird sagen dürfen, daß die Stillung des Seesturms Jesus als Theios Aner vorführt, wenn man darin nicht fälschlich eine erst hellenistische, dem palästinischen Judentum etwa fremde Sammelkategorie sieht. Wichtiger ist die Nähe zur Erscheinung der Gottheit im Rettungswunder: Jesus ist das noch unerkannte Gottwesen, der Deus praesens. Sogar das Jüngerunverständnis erhält dabei eine missionarische Funktion: der Hörer, der die den Jüngern noch offene Frage zu beantworten vermag, wird darin in seiner Bindung an den Gottessohn des christlichen Kerygmas vergewissert.

Schmähwort gegen Sturm und Wind mit magischer Absicht z.B. bei Zimmermann, Art. *Wind*, HDA IX, 640f.

¹³⁶ *Allegorie und Allegorese* 346 Anm. 38. Zu den atl. Belegen s. Anm. 133.

¹³⁷ So auch Taylor, *St. Mark* 272. Blackburn, *ΘΕΙΟΣ ANHP and the Markan Miracle Tradition*, 1991, 193-95 läßt die Frage nach ausführlicher Diskussion unentschieden.

¹³⁸ Stark unterstrichen bei Berger, *Formgeschichte des NT* 312f.

Blicken wir noch kurz auf die Perikope vom Seewandel Jesu (Mk. 6, 45-52), die gleichfalls die Notwendigkeit stärkerer Einbeziehung einer mythisch-epiphanialen Sicht Jesu mit sich bringt. Bereits vor Messiasbekenntnis und Verklärung erhalten die Jünger - bei allen Diffizilitäten, die die Geschichte der Auslegung bereitet - in der Komposition des Mk. einen unübersehbaren Hinweis auf Jesu überirdisches Wesen, das nur in der Sprache des Epiphanie-Mythos, aber kaum mehr der einer - wie auch immer getarteten - traditionellen Messianologie verbalisiert werden kann. Besonders V. 48 hat sich immer wieder als *crux interpretum* erwiesen. Ebd. gegen Ende heißt es: ... καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς. M. E. geht die einzige ungekünstelte Interpretation dahin, daß in der fiktionalen Welt der Geschichte Jesus gar nicht gesehen werden, sondern sozusagen an den Jüngern vorbei ans andere Ufer gelangen wollte, „wie ein überirdisches Wesen, das nicht zur menschlichen Sphäre gehört“ (Theißen)¹³⁹. Allerdings sagt Mk. (V. 48), Jesus habe die Jünger in ihrer Mühe auf dem See gesehen (was sachlich nur meinen kann: visionär). Dadurch erhält das Geschehen von vornherein den Tenor der Rettung aus Seenot. Möglicherweise läßt sich die Akzentuierung als Rettungserzählung auf Mk. zurückführen; sie stößt sich in der Tat mit den angeführten Schlußworten von V. 48. Dafür spricht auch die legendäre Weiterführung Mt. 14, 22-33, bes. der Seewandel des Petrus 14, 28-33, die das Naturwunder zum ekklesiologischen Paradigma mit christologisch „vollem“ akklamatorischem Schluß ausbaut¹⁴⁰, womit die von Mk. gezogene Linie weitergeführt wird. Gegen Pesch wird man V. 50 noch nicht als volles „Selbstoffenbarungswort“¹⁴¹ verstehen dürfen; die Selbstenthüllung Jesu bleibt im Bereich der Vorläufigkeit vor dem Messiasbekenntnis. Die ältere Tradition erzählte wohl von einer quasi zufälligen (erst im christologischen Gesamtkonzept tief sinnenfälligen) Begegnung auf dem Meer, der

¹³⁹ *Urchristliche Wundergeschichten* 69.

¹⁴⁰ Vgl. Held in: Bornkamm/Barth/Held, *Überlieferung und Auslegung im Mt.-Evangelium*, 1960, 193-95; G. Braumann, *Der sinkende Petrus*, ThZ XXII, 1966, 403-414; R. Kratz, *Der Seewandel des Petrus*, Bibel und Leben XV, 1974, 86-101; Gnllka, *Mt. II*, 10-16, Luz, *Mt. II*, 404-412 (dort 410 auch über buddhistische Parallelen).

¹⁴¹ Pesch, *Mk. I*, 358; S. 362 sieht Pesch in der Formulierung ἐγώ εἰμι gar einen Reflex der göttlichen Selbstvorstellung Jahwes (ähnlich Gnllka, *Mk. I*, 270), wogegen Berger, *Formgeschichte des NT* 260 zu Recht Einspruch erhoben hat: nur das einfache Erkennen Jesu ist intendiert. Gegen Pesch auch Lührmann, *Mk.* 122.

sich Jesus, eingedenk seines Inkognito, zuerst zu entziehen versucht.¹⁴² Der Schritt zum Rettungswunder ist natürlich recht klein.

Die Parallele Joh. 6, 16-21, die eher auf die vormk. Tradition zurückgehen wird als auf den uns vorliegenden Mk.-Text¹⁴³, hat gleichfalls nur epiphaniale, aber keine Züge einer Rettungsgeschichte (obwohl diese von den Parallelen her leicht eingelesen werden).¹⁴⁴ Jesus betritt bei Joh. das Boot nicht einmal.¹⁴⁵

Pesch erinnert für den Topos vom Vorübergehen an Ex. 33, 19, 22; 34, 5f.; 1. Kön. 19, 11, ohne zu sehen, daß diese Analogien gleichfalls im Kontext der Epiphanie eher in das Periculosum als das Fascinans des Numens führen, also auch nicht typisch für eine Rettungsgeschichte sind (wie Pesch schon Lohmeyer, *Mk.* 133f., Schnackenburg, *Joh. II*, 35 Anm. 4). Eine engere Parallele steht Apoll. Rhod., *Arg. II*, 674ff. 687f., wo der epiphanie Apoll im Morgennebel „vorübergeht“, die Argonauten in stummem Erschrecken zurücklassend. Nach einem Opfer verlassen die Seefahrer den Ort, nicht wissend, ob der Einblick in die Welt der Götter nun Heil oder Unheil ankündigt. Wie in Israel kann das „Vorübergehen“ auch den Sinn der göttlichen Verschonung annehmen; Hdt. VI, 117 vom Gespenst eines Heros (vgl. Ex. 12, 13). Die Angst der Jünger (φάντασμα V. 49) wird dadurch treffend illustriert.

¹⁴² Diese Bedeutung war älteren religionsgeschichtl. aufgeschlossenen Kommentaren schon lange gewärtig (etwa Klostermann, *Mk.* 65; auch Dibelius, FE 277), ehe sie neuerdings um einer Theologisierung des Evangeliums willen zurückgedrängt wurde (Pesch, l.c.; Lührmann umgeht das Problem durch Auslassung, da er nur die Rettungsgeschichte sieht). Über das älteste Stratum der Überlieferung ein beachtenswerter Vorschlag bei Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 299-306 (halluzinatorische Bilokation). Als „freie christologische Bildung“ (Pesch, op. cit. I, 362) kann die Geschichte, die mehr Fragen aufwirft als beantwortet, m.E. schwerlich gelten.

¹⁴³ Das unübersehbare Problem, ob Johannes Markus oder andere Synoptiker gekannt, eventuell gar als Vorlage benutzt habe, kann an dieser Stelle nicht angegangen werden. Für unsere Perikope sprechen m. E. entschieden mehr Argumente gegen eine solche Kenntnis als für sie. Vgl. in diesem Sinn z. B. Schnackenburg, *Joh. I*, 15-32. Auf jeden Fall liegt die Beweislast bei denen, die eine Abhängigkeit behaupten, da es keine unmittelbar zwingenden Gründe für eine solche gibt. Anders aber z. B. immerhin Kümmel, *Einleitung in das NT* 165-170. Methodisch darf man nicht allein fragen, was bei Joh. aus Mk. stammen könnte, sondern muß auch erklären, wie bei Kenntnis des Mk. der vierte Evangelist ein so „unsynoptisches“ Werk wie eben sein Evangelium habe schreiben können.

¹⁴⁴ Vgl. zu den Einzelheiten Schnackenburg, *Joh. II*, 33-40.

¹⁴⁵ Anders kann „ἦθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον“ (V. 21) kaum verstanden werden; vgl. Wellhausen, EK 629; Bultmann, *Joh.* 159 Anm. 7; etwas anders Haenchen, *Joh.* 312; unklar Schnackenburg, op. cit. 37 mit Anm. 2. Anders Schlatter, *Joh.* 169 wegen Joh. 1, 43.

Mit dieser Sicht treffen wir uns sowohl mit Bultmann (GST 231) als auch mit der von Gnllka gegebenen Analyse: „...die älteste Fassung berichtete von der Trennung der Jünger und Jesu, seinem Gebet auf dem Berg, der einsamen Fahrt der Jünger, dem Seewandel Jesu, dem Erschrecken der Jünger, der an sie gerichteten Rede Jesu und seinem Einstieg in das Boot [m.E. fraglich; s.o.]. Später tritt das Sturmmotiv hinzu... sowie die Beruhigung des Sturmes (48a. 51b. 51c?). Markus schließlich macht die Fahrt zu einer Fahrt >an das andere Ufer<, läßt Jesus die Volksmenge entlassen..., betont, daß alle den seewandelnden Jesus sahen... und unterstreicht die negativ-ungläubige Reaktion der Jünger“¹⁴⁶. Bemerkenswert ist, daß sich die Perikope in V. 48 der römischen Nachtwachenzählung (mit 4 Wachen gegenüber den in Griechenland und Israel üblichen 3) bedient (wie Mk. 13, 35); da diese aber auch bei Josephus für Palästina bezeugt ist (ant. V, 223; XVIII, 356), folgt daraus leider nichts für den Ursprung der Perikope.¹⁴⁷ Ob mit Hahn zuversichtlich hellenistischer (was hier meinen soll: heidenchristlicher) Ursprung der Erzählung angenommen werden darf¹⁴⁸, ist mir zweifelhaft; vgl. unten.

Eine Epiphanie wird also zur Rettungserzählung weitergeführt; für Mk. bot die Perikope die Möglichkeit einer letzten Steigerung der Hoheit Jesu vor dem Messiasbekenntnis.

Mk. 4, 35-41 ist eines jener Naturwunder, für das regelmäßig der Begriff der Epiphanie verwendet worden ist¹⁴⁹. Doch findet eine eigentliche Enthüllung Jesu gerade noch nicht statt. Vielmehr weist die Frage in V. 41 voraus auf Mk. 8, 27ff., Petrusbekenntnis und Verklärung. Wir bewegen uns also im vollen Sinn im Motivfeld der *verborgenen Epiphanie*. Ähnliches wird man für alle Naturwunder, d.h. auch für die beiden Speisungen Mk. 6, 35-44 und 8, 1-10 und besonders den Seewandel 6, 45-52 sagen dürfen. Sie alle zielen im jetzigen Kontext - abgesehen von ihren jeweiligen atl. und sonstigen Konnotationen - auf die Enthüllung der Identität Jesu als des überirdischen Heilbringers. Die Dynamik der Kapitel Mk. 4-8 wird denn auch durch *Fragen* bestimmt: 4, 41; 5, 7; 6, 2f. 14-16 vgl. 49f.; 7, 37; 8, 4. 11f. 14-21 (wohl die längste rein redaktionelle Passage im Markusevangelium). 27-29; vgl. 5, 17etc. Man wird weiter wohl sogar sagen dürfen, daß die Frage nach Jesu Identität die Struktur des Evangeliums bis zum Messiasbekenntnis derart bestimmt, daß alle anderen Stoffe (etwa 7, 1-23) demgegenüber

¹⁴⁶ Gnllka, *Mk. I*, 267.

¹⁴⁷ Vgl. zur Zählung der Nachtwachen Bill. I, 688-91; Kosmala, *The Time of the Cock-Crow*, ASTI II, 1963, 118-20.

¹⁴⁸ Hahn, *ChrH* 313f.

¹⁴⁹ Dibelius, *FE* 91f.; Koch, *op. cit.* 93; Klauck, *op. cit.* 346; Schulz, *Die Stunde der Botschaft* 66.

nur *Einlagen* sind, die dem Autor wichtig und wertvoll sein mochten, aber nicht sein literarisches Hauptanliegen darstellen.

Das Messiasbekenntnis selbst ist von Mk. in bewußter Komposition in die Mitte seines Evangeliums gestellt worden.¹⁵⁰ Es bietet einen ersten revelatorischen Höhepunkt der Identitätsenthüllung Jesu, indem sowohl das wahre Wesen Jesu ausgesprochen als auch die Zielrichtung der Sendung Jesu, d.h. die Passion, anvisiert wird. Hinweise auf die Passion hatte der Evangelist schon früher eingestreut (Mk. 2, 19; 3, 6); in Caesarea Philippi werden sie unüberhörbar. Daß Mk. für die Enthüllungsszene gerade das Messiasbekenntnis wählte (obwohl dieser Titel bei ihm sonst eher eine periphere Rolle spielt), lag wohl dran, daß ihm die Tradition nur diese eine Szene bot, die sein Anliegen aufzunehmen geeignet war, den Schritt zum Passionsweg mit einer *begrenzten* Enthüllung Jesu einzuleiten. Denn die folgende Leidensweissagung, die nach weitgehendem Konsens von Mk. selbst zumindest stark redaktionell gestaltet, vielleicht auch erst an diese Stelle gesetzt wird und eine Reihe redaktioneller Hinzufügungen im Umfeld mit sich bringt, kann nur als bewußte Korrektur des Petrusbekenntnisses verstanden werden.

Eine eigentümliche Weiterführung bzw. Überhöhung des Petrusbekenntnisses bietet Thomas-Ev. 13. Über die dort für die Sache zentralen, aber im Zuge der Arkandisziplin nicht mitgeteilten rätselhaften „drei Worte Jesu“ s. meine leider durch viele Druckfehler entstellte Studie *The Enigma of the Three Words of Jesus in Gospel of Thomas Logion 13*, *The Journal of Higher Criticism* I, 1994, 73-84. Die Wendung „drei Worte“ (ἄνωμα ἄνωμα) bezieht sich im gnostischen Verständnis wahrscheinlich wirklich auf präzise drei (natürlich griechische) Worte, nicht etwa drei Sätze o.ä. Das kopt. ⲁⲗⲁⲕⲉ kann allerdings - wie hebr. דבר - ebenso »Wort« wie »Ding, Sache, Gegenstand« meinen. Ich habe l. c. zu zeigen versucht, daß als die gemeinten drei Worte Jesu Ἐγὼ σὺ εἶμι „Ich bin du“ anzunehmen ist, ein paradoxer Rätselspruch (eine Art Mantra), der auf die gnostisch-ontologische Personidentität zwischen dem Erlöser und dem Erlösten zielt und im gnostischen Kontext gut verständlich wird. Entscheidend ist, daß Thomas Angst hat, seine Mitjünger könnten *ihn* (also nicht etwa Jesus, der die drei Worte doch gesprochen hat) wegen Blasphemie steinigen, wenn sie die drei Worte erführen. Es muß also um eine als blasphemisch mißverständbare Aussage über Thomas gehen. Im Hintergrund steht die gut bekannte gnostische (auch in den Thomasakten bezeugte) Vorstellung von der körperlichen Ähnlichkeit zwischen Jesus und Thomas

¹⁵⁰ Vgl. Brett, *Suggestions for an Analysis of Mark's Arrangement*, in: Mann, *Mark*, 177f. 183f. Für die kompositorische Zentralstellung einer Enthüllungsszene vor einem vertrauten Kreis wird man entfernt an Catilinas Rede vor seinen Freunden (Sallust, *con. Catil.* 20: genau in der Mitte des Werkes) erinnern dürfen.

(Thomas als „Zwilling“ Jesu!), die in der Gnosis zum Symbol für ihre innere Identität wird.

Mk. 8, 27-33 stellt zwar (mit Petruschelte und nachfolgender Leidensankündigung) eine Klimax der markinischen Christologie dar, korreliert aber doch weniger den verborgen-epiphanialen Aspekten der Wort- und Tatüberlieferung. Das vitale Interesse des Markus an einer epiphanialen Sicht des Lebens Jesu erhellt aus seiner Beiordnung der *Verklärung*, der wir uns knapp zuwenden müssen. Ob Mk. sie als Erfüllung der Verheißung in 9, 1 sah¹⁵¹, mag dahingestellt bleiben. Sicher wird man sagen dürfen, daß sie im Rahmen des markinischen Gesamtentwurfs eine *Bestätigung* des Messiasbekenntnisses ist.¹⁵²

Nicht umgehen läßt sich eine knappe Stellungnahme zu der alten Vermutung, daß wir in ihr letztlich eine ins Leben Jesu zurückprojizierte Ostergeschichte vor uns haben. So seit Wellhausen, EK 391 viele Ausleger (Bultmann, GST 278-81; Klostermann, *Mk.* 86; Schmithals, *Mk. II*, 400f. 721-29; Böcher, Art. *Licht*, TRE XXI, 101). Außer dem Charakter der Erzählung und ihrer eigenartigen zeitlichen Anknüpfung kann man hierfür noch das Achmim-Fragment der Petrusapokalypse (übersetzt HS II⁵, 575f.; die äthiopische Fassung z. St. ist zwar erhalten, kürzt aber stark) ins Feld führen (so schon Bultmann, l. c.), das nach Meinung einiger eine nachösterliche Offenbarungsszene in Anlehnung an die Verklärung gestaltet, sich aber m. E. etwa durch die Einfügung aller 12 Apostel u.a. als späte Legende erweist. Außerdem ist die *Situation* der Petrusapokalypse vielleicht eher eine Ausgestaltung von Mk. 13 parr. als eine Osterszene (vgl. 1). Nur en passant kann die umgekehrte Sicht angeführt werden, daß nämlich die Ostererscheinungen Nachwirkungen einer historischen Verklärungsvision der Jünger Jesu zu dessen Lebzeiten gewesen seien (Eduard Meyer, UAC I, 152-57). Andere, namentlich neuere Ausleger denken in Bezug auf die Verklärung an eine in hohem Maße von Mk. selbst inszenierte proleptische Schau der Auferstehungsherrlichkeit Jesu (so Gnllka, *Mk. II*, 37; Grundmann, *Mk.* 234; Nützel, op. cit. 272; Räisänen, op. cit. 193; auch Pesch, *Mk. II*, 61; A. del Agua, *The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession* (*Mk* 9, 2-8 par.), NTS XXXIX, 1993, 340-354). Es ist nicht recht deutlich, wie eine Klärung der Frage methodisch anzusetzen sein könnte. Die traditionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkte der Vision sind vor- wie nachösterlich möglich und auch auf allen Stufen des nachösterlichen Traditions-

¹⁵¹ So vorsichtig Gnllka, *Mk. II*, 27; Räisänen, op. cit. 193; Ernst, *Mk.* 284 sowie mit ausführlicher Begründung Horstmann, *Studien zur Markinischen Christologie* 96-101, die in der Verklärung eine vorläufige, aus Theophanie-Traditionen gespeiste Erfüllung von Mk. 9, 1 sehen möchte. Dagegen z. B. Schweizer, *Mk.* 99; Lührmann, *Mk.* 157.

¹⁵² Vgl. besonders Nützel, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium*, 1973, 270f.

prozesses. Vor allem hat die Theorie Wellhausens und seiner Nachfolger zu erklären, mit welcher theologischen Absicht eine solche Rückprojektion erfolgt sein könnte, zu der es keine wirkliche Analogie gibt (die Parallele Lk. 5, 1-11/Joh. 21, 1-14 ist anders zu erklären, s.u.). Eine ausführliche Widerlegung versucht R. H. Stein, *Is the Transfiguration (Mark 9, 2-8) a Misplaced Resurrection Account?*, JBL XCV, 1976, 79-96, besonders 90-95 mit form- und begriffsgeschichtlichen Argumenten. Vielleicht wird es beim *ignoramus et ignorabimus* bleiben müssen.

In jedem Fall enthebt uns die Frage nach der Traditionsgeschichte hinter Mk. 9, 2-8 nicht der Verpflichtung, den vorliegenden Text nach seiner Aussageabsicht im epiphanialen Spannungsbogen des Evangeliums zu interpretieren, wobei namentlich analoge Szenen im religiösen Denkhintergrund der ersten Leser/Hörer zu suchen sind.

Lichterscheinungen als Legitimationsmirakel sind in allen antiken Literaturen nicht selten¹⁵³. Nach einer beliebten redaktionsgeschichtlichen Theorie wäre die Himmelsstimme erst von Mk. geschaffen¹⁵⁴, was aber nicht zur Evidenz erhoben werden kann¹⁵⁵. Wie auch immer, in der vorlie-

¹⁵³ Eunap., v. Soph. 458 (V, 2, 7) berichtet aus mündlicher Quelle, Jamblich habe sich beim Beten über den Boden erhoben (also ein Levitationsphänomen) und sei samt seiner Kleidung von himmlischem Glanz und himmlischer Schönheit umstrahlt gewesen. Die explizite Erwähnung des Gewandes erinnert an Jesus. Glanz lag auf dem Gesicht Plotins während seiner Vorlesungen, sagt Porphyrios, v. Plotini 68. Im Roman erweist das Charikleia und Theagenes umstrahlende Licht, daß ihnen die göttliche Gunst zugewandt ist; die Szene geht der endgültigen Enthüllung ihrer zuvor verborgenen wahren Identität voraus (Heliodor, Aeth. X, 9, 7). Ein ausgesprochenes Licht-Legitimationswunder liefert uns die Biographie Manis (nach An-Nadīm, Fihrist, üb. B. Dodge, II S. 776; arab. Text ed. Flügel S. 328, 27): Šāpūr, der Mani zuerst töten will, wird durch zwei aus Manis Schultern schießende Lichtstrahlen von dessen göttlicher Beauftragung überzeugt (nach einer Vermutung von Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, 1915, 71 würde Mani auf diese Weise zum Antityp des iranischen Erzbösewichts Aždahāk werden, aus dessen Schultern nach altiranischer Sage zwei Schlangen wuchsen). Mani kann auch zum Vermittler einer legitimierenden Jenseitsvision werden, so in dem mitteliran. Text M 47, ediert und übersetzt bei Sundermann, *Manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, 1981, 101-3. Von Proklos geht bei seiner inspirierten Rede ein den Schülern sichtbares Leuchten aus: Marinos, v. Procli 23 vgl. 3.

Allgemein zu Lichterscheinungen in der Vision s. Benz, *Die Vision*, 1969, 326-40; zum Motivfeld „himmlische Gewänder“ ebd. 341-52.

¹⁵⁴ Z. B. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu* 275f.; Nützel, op. cit. 164-66 (zusammenfassend); Ernst, *Mk.* 259.

¹⁵⁵ Dagegen etwa Berger, *Formgeschichte des NT* 284; Gnllka, *Mk. II*, 35f.; Lührmann, *Mk.* 155 (der die Stimme in 1, 11 als aus der Tradition von 9, 7 vorgezogen sieht).

genden Endfassung gehören die an Mk. 1, 11 erinnernde, aber damit nicht identische Stimme, die Metamorphose in eine Lichtgestalt und die himmlischen Besucher Mose und Elia untrennbar zusammen und lassen die Jünger ahnen, wer Jesus ist. Ihr dennoch unvollkommenes Verständnis des *Auftrages* des epiphanen Gottessohnes geht aus ihrem deplazierten Wunsch hervor, auf dem Berg der Verklärung zu *bleiben*: der Weg des Menschensohns führt nur über die Passion in die Osterherrlichkeit. Mk. unterstreicht dies in dem Gespräch beim Abstieg vom Berg, in dem seine redaktionelle Hand massiv zu spüren ist, wenn es sich nicht ganz und gar ihm verdankt.

Im Rahmen der mythischen Gesamtkonzeption des Mk. erweist die Verklärung Jesus als den atl.-jüdischen Heilsgestalten *überlegen*. Jesus ist mehr als Mose und Elia. Die Behauptung solcher Überlegenheit über die großen Gottesmänner ist ein altertümliches, nichttitulares Ausdrucksmittel der Christologie, das auch die Q-Überlieferung kennt (Mt. 12, 41f./Lk. 11, 31f.). Eine Beziehung zu Mose enthalten wohl schon die merkwürdige Zeitangabe „nach sechs Tagen“ und die Jesus überschattende Wolke (vgl. Ex. 24, 12-18). Mack u. a. haben auf die kompositorische Stellung der Transfiguration des Mose bei Philon aufmerksam gemacht, die Analogien zu Mk. aufweist.¹⁵⁶ In Philons Mosesbiographie hat die Transfiguration des Mose auf dem Gottesberg eine mit der Jesu vergleichbare Funktion: Philon, v. Mos. II, 66-71 leitet mit ihr den dem Priestertum des Mose gewidmeten Passus ein (nachdem er zuvor seine königliche und gesetzgeberische Hoheit besprochen hatte). Der Religionsphilosoph unterstreicht für den Leser sowohl den übernatürlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes als auch die überragende Herrlichkeit des jüdischen religiösen Heros. Auch qu. Ex. II, 29 ist zu vergleichen (Verwandlung des Mose durch seine Nähe zur Gottheit). Desgleichen ist „hört auf ihn“ in Mk. 9, 7 überbietend in Bezug auf Mose gesagt; vgl. Dtn. 18, 15. Auch zu 2. Kor. 3, 7-18 bestehen traditions-geschichtliche Beziehungen.¹⁵⁷ Das Ganze ist eine „Legitimation Jesu durch seine Entrückung in die himmlische Welt“¹⁵⁸. Von einer Inthronisation Jesu¹⁵⁹ sollte man nicht sprechen, da weder königliche Symbolik auf Jesus angewandt wird noch die Himmelsstimme Jesus in einen neuen Stand versetzt. Das Jüngerunverständnis (in der der Situation unangemessenen

¹⁵⁶ Mack, *Imitatio Mosis: Patterns of Cosmology and Soteriology in the Hellenistic Synagogue*, *Studia Philonica* I, 1972, 27-55.

¹⁵⁷ Dazu besonders Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* 172f. 254-271.

¹⁵⁸ Lührmann, *Mk.* 156.

¹⁵⁹ So dezidiert Gnllka, *Mk. II*, 36; auch Horstmann, op. cit. 92-96 (unter verfehler Berufung auf das angebliche „Inthronisationsschema“, zu welchem s.u.).

Anrede „Rabbi“¹⁶⁰, im Wunsch nach einem Verweilen auf dem Berg und schließlich in der sicher mk. Erklärung V. 6) wird zum Vehikel für die kreatürliche Verwirrung angesichts der Nähe der himmlischen Wesen. Es hat daher neben seiner Bedeutung für die Ausrichtung des Weges Jesu auf die Passion auch eine Relevanz für den epiphanialen Charakter der Erzählung (s.u.). Zeuge eines geheim-epiphanialen Geschehens ist der intime Dreierkreis schon 5, 37, 40¹⁶¹ und dann mehrfach.

„Das abrupte Ende erklärt sich aus der Topik der Epiphanieerzählung“¹⁶²; vgl. oben im Motivinventar unter A. 6.¹⁶³

Die Wunder als Manifestationen des Theios Aner. Im Gefolge der Religionsgeschichtlichen Schule und ihrer Rezeption durch Rudolf Bultmann ist der traditionsgeschichtliche Ort des markinischen Wunderstoffes gerne in einer hellenistischen Wunderfrömmigkeit gesehen worden.¹⁶⁴ Jesus würde dann von Markus als göttlicher Wundertäter in menschlichem Inkognito dargestellt.¹⁶⁵ Nun ist aber namentlich der Begriff des Theios Aner in der neueren Forschung vielfach problematisiert worden.¹⁶⁶ Ohne diesen Problemkreis hier weiterführend besprechen zu können, scheint mir eine Verwendung als Terminus technicus nach wie vor sinnvoll, wenn zwei wesent-

¹⁶⁰ Vgl. Lührmann, l. c.

¹⁶¹ Vgl. Pesch, *Mk. I*, 50.

¹⁶² Ernst, l. c.

¹⁶³ Zur Frage, ob die Übereinstimmungen zwischen Mt. und Lk. gegen Mk. auf eine von diesem unabhängige Fassung der Verklärungsüberlieferung hindeuten könnten, s. F. Neirynck, *Minor Agreements Matthew-Luke in the Transfiguration Story*, in: ders., *Evangelica*, 1982, 797-810 (Erstfassung in FS J. Schmid, 1972, 253-66). Ablehnend Gnllka, *Mt. II*, 92 mit Anm. 1. Vgl. jetzt ausführlich Ch. Niemand, *Studien zu den Minor agreements der synoptischen Verklärungssperikopen*, EHS XXIII, Frankfurt a. M. 1989.

¹⁶⁴ Exemplarisch Bultmann, GST 256; zur weiteren Forschungsgeschichte eine knappe Problemanzeige bei Goppelt, *Theologie des NT I*, 188-206, bes. 191-94.

¹⁶⁵ So etwa Dibelius, FE 76; Schulz, op. cit. 69f.; Schenke/Fischer, *Einleitung II*, 70-73, 82-85 vgl. 53; Georgi, op. cit. 171.

¹⁶⁶ Schon W. von Martitz, Art. *υἱός Α.*, ThW VIII, 334-340, hier 338; dann Betz, op. cit. [s. o. Anm. 129]; Pesch, *Mk. I*, 280f.; H. C. Kee, *Aretalogy and Gospel*, JBL XLII, 1973, 402-22; Räisänen, op. cit. 239f. 249; Hengel, *Der Sohn Gottes* 50f. mit Anm. 60; Berger, *Formgeschichte des NT* 347f.; Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, 1983, 25-45; Blackburn, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ and the Markan Miracle Tradition*, 1991 (grundlegend; Blackburn hat selbst eine Zusammenfassung geliefert in seinem Artikel *Divine Man/Theios Aner*, in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 1992, 189-92). Brauchbare neuere Sichtungen des Materials bei Theissen, op. cit. 263-73; H. D. Betz, Art. *Gottmensch II*, RAC XII, 234-312.

liche Klarstellungen gegenüber der etwas diffusen Verwendung in älterer Literatur nicht unterbleiben:

1. Theios Aner ist zwar ein Begriff mit antiker Tradition¹⁶⁷, wird aber in einer religionsgeschichtlichen Wissenschaftssprache streng metasprachlich verwendet, d.h. als *moderne religionsphänomenologische Zusammenschau* verschiedener Typen des antiken Homo religiosus, die in anderen Fragehorizonten eventuell wieder zu differenzieren sind.
2. Insofern kann der Begriff traditionsgeschichtlich nicht mehr eindeutig einem hellenistischen (oder „hellenistisch-orientalischen“, was immer das sein soll) Traditionsbereich zugeordnet werden. Dafür genügt es, pauschal etwa an die Mosesbiographien eines Artapanos, Philon oder Josephus (in Ant. II-IV), an das Wachsen der Salomosage, an den galiläischen Typ des אִישׁ מִעֵשָׂה zu erinnern. Diese unterscheiden sich in vielen Details drastisch von griechischen Beispielen wie den vier erhaltenen Pythagorasviten, können aber von diesen nicht in einer Dichotomie palästinisch-jüdisch contra hellenistisch-jüdisch/hellenistisch abgehoben werden. Wir verwenden Theios Aner also als Oberbegriff, dem eine Mehrzahl religiöser Typenbegriffe aus verschiedenen religiösen Traditionen unterzuordnen sind, die keinesfalls antithetisch klassifiziert werden können, ohne die religiöse Vielfalt zu verfälschen.

Mit diesen Einschränkungen wird man mit Bultmann weiterhin sagen dürfen, daß die mk. Wundergeschichten Jesus als Theios Aner darstellen. Es ist damit aber keine traditionsgeschichtliche Verortung mehr ausgesprochen, sondern nur eine funktionale Zuordnung zu einem gemeinantiken Motivfeld. Bevor wir versuchen, diese Sicht mit der Interpretation des Auftretens Jesu als einer verborgenen Epiphanie in Kontakt zu bringen, muß kurz zu einer These Stellung bezogen werden, die die Markusexegese der letzten 25 Jahre entscheidend geprägt hat: Markus habe die ihm vorliegende Wundertradition nur insofern aufgenommen, als er sie im Rahmen einer Theologia crucis kritisch beleuchten, ja geradezu relativieren wolle.¹⁶⁸ D. h.:

¹⁶⁷ Vgl. Bieler, *Theios Aner I*, 9-20. Eine bemerkenswerte terminologische Prägung, die uns im zweiten Jahrhundert mehrfach begegnet, berührt sich mit dem Theios Aner als Oberbegriff in interessanter Weise: der ὑπεράνθρωπος (Lukian, Kataplas 16 und im Montanismus, in etwas anderer Bedeutung schon Dion. Halik. XI, 35, 2); vgl. E. Benz, *Der „Übermensch“-Begriff in der Theologie der Alten Kirche*, in: *Studien zum NT und zur Patristik*, FS Klostermann, TU 77, 1961, 135-60.

¹⁶⁸ Vertreter dieser These - mit vielen Modifikationen im einzelnen -: Schweizer, *Mk.* 211-13 (sehr vorsichtig); ders., Art. *Jesus Christus I*, TRE XVI, 699 (Versuch eines Resümées der neueren Forschung); Koch, op. cit. passim, bes. 182-88; Schenke, *Herrlichkeit und Kreuz*, 1969; ders., *Die Wundererzählungen des Mar-*

der Theios-Aner-Stoff sei vielmehr untypisch für Markus und nur in einem relativierenden, uneigentlichen Sinn zu lesen. Eine Abschwächung der These spricht unter Berücksichtigung der Kritik am Theios-Aner-Begriff von einer atl. Gestalten wie Elia und Elisa überbietenden Wundertäterchristologie, gegen die Markus schreibe¹⁶⁹. Nun ist nicht zu übersehen, daß Mk. eine massive Ausrichtung seiner Komposition auf das stellvertretende Leiden Jesu (andererseits aber nicht minder auf das göttliche Gericht an Israel) erkennen läßt. Die dreifache Verwerfung vor dem Messiasbekenntnis (3, 6; 6, 1-6; 8, 14-21) korreliert jeweils einem Mißverstehen der Sendung Jesu, das sich an seinen Wundern entzündet. Die zweite Buchhälfte lenkt schon durch die Leidensweissagungen den Leser beharrlich auf Passion und Ostern. Wäre die These einer Opposition gegen eine Theios-Aner-Christologie zutreffend, müßte man andererseits diese Frontstellung doch am ehesten in Akzentverschiebungen in der Wundertradition selbst anzunehmen haben sowie in der Gestaltung des Zentrums der Leidensgeschichte, in der Kreuzigungsszene. Beides ist ganz eindeutig nicht der Fall. Aus diesen und weiteren Gründen (s. u.) ist der zuvorgenannten These in den letzten Jahren verstärkt widersprochen worden.¹⁷⁰ Man wird die dialektische Struktur des markinischen christologischen Denkens viel eher in einem paradoxen „ja..., aber noch mehr...“ als in einem „nicht..., sondern...“ zu finden haben. *Die paradoxe und darin tiefe Christologie des Mk. darf nicht in eine Anti-*

kusevangeliums, 1974, 390-406 (der aber seine Auffassung geändert hat, s. jetzt *Das Markusevangelium*, 1988, 121-24); H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 1971, 225. 229f.; Koester, *Ancient Christian Gospels* 290f. Die radikalste Fassung dieser Sicht stellte das in den 70er Jahren vieldiskutierte Buch von Th. Weeden dar, *Mark - Traditions in Conflict*, 1971, der im 12er-Kreis in der Darstellung des Mk. den Exponenten einer solchen vom Evangelisten angeblich verworfenen Theios-Aner-Christologie sah. Eine vorsichtige Stellungnahme, die angesichts der Einwände dennoch die Grundposition einer Opposition des Mk. gegen eine Theios-Aner-Christologie aufrechtzuerhalten versucht, ist Tuckett, Art. *Messianic Secret*, *AncBDict* IV, 799.

¹⁶⁹ Schweizer, l. c. [TRE XVI, 699] unter Berufung namentlich auf Eugene V. Gallagher, *Divine Man or Magician?*, 1982.

¹⁷⁰ Pesch, *Mk. I*, 55-59. 280f.; Räisänen, op. cit. 239f. 248f. (der vor allem definitiv zeigt, daß der Messiasgeheimniskomplex nicht als gegen eine Theios-Aner-Christologie gerichtet verstanden werden kann); Theißen, op. cit. 289-93; Kertelge, op. cit. 208-10; Schenke [Anm. 168]; Blackburn, op. cit. passim; R. Schmücker, *Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium*, ZNW LXXXIV, 1993, 1-26. Eine hochinteressante antike Kritik am Begriff mit semantischer Verlagerung bietet schon Aristéas 140.

*thetik verwandelt werden*¹⁷¹, die dazu nötigt, ganze Passagen des Evangeliums „uneigentlich“ zu lesen. Auch die mk. Betonung des Lehrens Jesus (20x im Evangelium)¹⁷² wird man nicht ernstlich zum Gegenpol gegen die Wundertraditionen erklären dürfen; lehren etwa Theioi Andres nicht? Die Neigung, verschiedene christologische Denkbemühungen auf unterschiedliche Trärgemeinden zurückzuführen, wird m. E. nicht minder als Irrweg, diesmal soziologischer Art, zu beurteilen sein, solange wir die Existenz dieser Gemeinden in einem Zirkel aus ihrer – selbst nur spekulativ erschlossenen – Christologie zu extrapolieren haben. Wir müssen in höherem Maße mit komplementären, sich ergänzenden und überhöhenden Ansätzen im Rahmen der frühchristlichen „multiplicity of approaches“ rechnen.

Im übrigen wissen wir aus Mk. *direkt*, gegen eine wiegeartete Messianologie er sein Werk in Opposition sieht. Mk. 13, 5f. 13. 21-23 liefert die gewünschte Auskunft in aller Deutlichkeit. Die messianischen und messianisch-prophetischen Gestalten im Vor- und Umfeld des jüdischen Krieges stellen für den Evangelisten (selbst wenn die betreffenden Notizen aus vormk. Quelle stammen) die eigentliche und reale christologische Versuchung der Christen dar, doch wohl deshalb, weil die frühchristlichen Gemeinden mit den Trägern solcher nicht an der Person Jesu festgemachten Messianologie sozialgeschichtlich noch einer „Szene“ angehören, auch wenn die Grenzen unübersehbar geworden waren und die Polemik an Schärfe kaum mehr zu überbieten (man streitet sich immer mit jenen am massivsten, mit denen man am meisten gemeinsam hat: ein Gesetz der Religionsgeschichte). Solange eine Vermittlung des zwischen den Zeilen Herausgelesenen mit dem, was in den Zeilen selbst steht, nicht gelingt, bleibt jede These über von Mk. anvisierte Gegner fragwürdig.

Ein weiteres. Die ehemals gerne mit den Evangelien verglichene Apollonios-Biographie des Philostrate enthält innerhalb des etwa 6-7-fachen Umfangs des Mk. doch nur 7 bzw. 8 ausgeführte Wundererzählungen (die mit Dibelius allesamt als Novellen zu bezeichnen wären), dazu einige kleinere Episoden und Hinweise auf Apollonios' Präkognitionen nebst den Befreiungsmirakeln aus der Gefangenschaft. Diese sind durch lange philosophische Diskurse, geographische Mirabilien und Reisebeschreibungen getrennt. Tatsächlich bietet *kein literarisches Werk der ntl. Epoche* (Philostrate ist natürlich zudem um weit mehr als ein Jahrhundert jünger) *auf so engem Raum so viele Wundererzählungen wie Mk.* (die epidaurischen Ste-

¹⁷¹ Extrem Schenke, *Wundererzählungen* 410: Mk. zeichne Jesus nicht als epiphanen Gottessohn, sondern als leidenden Menschensohn. Hier ist die mk. Überbietungschristologie in eine besonders unsinnige Antithetik aufgelöst.

¹⁷² Vgl. Dschulnigg, SRI 133. 187f. sowie 694 Anm. 277 gg. Koch und Schenke.

len sind erstens älter und zweitens formal nicht vergleichbar). Aus diesem Evangelium nun einen Exponenten einer *Kritik* am Mirakelglauben zu machen, legt die Vermutung eines eisegetischen modernen theologischen Interesses sehr nahe.¹⁷³ Der Begriff Theios Aner ist offenbar genausowenig wie die Mk. 8, 28 genannten Jesus-Interpretationen geeignet, ohne weiteres als Generalnenner der mk. Christologie - oder auch nur der Christologie einer der mk. Vorlagen - Verwendung zu finden. Das schließt aber nicht aus, daß er einen Aspekt des mk. Jesusbildes zu erkennen gestattet.

Diese Zwischenbemerkungen waren erforderlich, ehe wir im Rahmen unserer Leitfrage eine wichtige abschließende Erkenntnis zur Sache präzisieren. Das Konzept Jesu als eines Theios Aner hat mit der Frage nach einer Sicht des irdischen Auftretens Jesu als einer verborgenen Epiphanie nur wenig zu tun. Eine Reihe von Motivüberschneidungen sind zu konstatieren, insofern der Durchbruch der Wundermacht des Thaumaturgen Analogien zum Durchscheinen der göttlichen „Innenseite“ des verborgenen epiphanen Gottwesens hat, aber doch nicht mehr als dies. Die Wundertäter des 1. Jahrhunderts sind sowohl auf jüdischer wie auf paganer Seite *Menschen*, deren zunehmende Vergöttlichung (im paganen Bezugsrahmen) doch im wesentlichen erst in spätere Zeit (sc. das 3./4. Jahrhundert) und in das Umfeld des Neuplatonismus gehört.

5. Epiphaniezüge in der markinischen Wortüberlieferung

Wir haben bereits zu Beginn unserer Überlegungen zu Mk. auf die Bedeutung des Wortfeldes vom „Kommen“ für die mk. Christologie aufmerksam

¹⁷³ Zur Ideologiekritik der ntl. Forschung in Sachen Theios-Aner-Christologie s. grundlegend schon Theißen, l. c. („Die vermeintlichen Vorbehalte neutestamentlicher Redaktoren gegenüber den Wundern erweisen sich bei näherem Hinsehen fast immer als Vorbehalte moderner Exegeten gegenüber den neutestamentlichen Autoren. Wenn man das Verhältnis von Tradition und Redaktion nicht als ein Verhältnis verschiedener archäologischer Schichten bestimmt, sondern in ihnen Aktualisierungen einer virtuellen Gattungsstruktur sieht, kann man ohnehin nicht mehr Redaktion gegen Tradition ausspielen. Wohl setzt jede Redaktion neue Akzente. Aber neue Akzente sind noch keine Kritik. Neue Akzente betonen vielmehr das Akzentuierte“ op. cit. 290f.); dazu Blackburn, op. cit. passim. Die im Text genannten Stelen sind übrigens neu ediert von L. R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, SBL. TT 36, 1995.

gemacht; das dort Gesagte gilt es hier zu präzisieren. Sechs Ausdrucksweisen sind dabei von Interesse:

1. „Ich bin gekommen, um zu...“ Mk. 2, 17 (vgl. SLk. 12, 49).
Ähnlich Mk. 1, 38.
2. „Der Menschensohn ist gekommen, um zu...“ 10, 45 (auch in Q: Mt. 11, 18f.//Lk. 7, 33f.; außerdem SMt. 10, 34b; SLk. 9, 56 v. 1.; 19, 10; Mt. 18, 11 v.l.).¹⁷⁴
3. „Bist du gekommen, um zu...?“ Mk. 1, 24 (in Dämonenmund).
4. „Es kommt der Stärkere nach mir...“ im Munde Johannes des Täufers 1, 7.
5. „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ 11, 9.
Entfernt zu vergleichen ist auch
6. die Rede vom „Kommen des Elia“ 9, 11-13.¹⁷⁵ „...Damit ich dort predige, denn dazu bin ich ausgegangen (ἐξῆλθον, von Lk. 4, 43 mit ἀπεστάλην interpretiert)“ (Mk. 1, 38). „Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten“ (2, 17).

Solche Formulierungen auf den ersten Seiten des Evangeliums lassen sich schwerlich als Rückbezug auf die Taufe verstehen, sondern *spannen einen größeren Bogen*, indem sie Jesus in durchaus geheimnisvoller Weise einen Hintergrund seiner Präsenz andeuten lassen, der mit seiner irdischen Vorgeschichte nicht identisch ist. Als prophetische Redeweise lassen sich namentlich die Elthon-Worte nicht verstehen: kein Prophet legitimiert sich je mit den Worten „Ich bin gekommen, um zu...“¹⁷⁶ Als formgeschichtlicher Hintergrund muß vielmehr der Offenbarungszusammenhang des himmlischen Boten in der Vision u.ä. gesehen werden. Zwar verweist Arens, dem wir die umfassendste Studie zur Sache verdanken, auf das Wortfeld „Kommen“ im Kontext messianischer bzw. in ntl. Zeit messianisch gelesener Texte des AT hin (Gen. 49, 10; Mal. 3, 1f.; Sach. 2, 14; 9, 9; Dan. 7, 13)¹⁷⁷, doch ist mit dieser traditionsgehistorischen Affinität noch nicht die *Form*

¹⁷⁴ Diese bei Mk. singuläre Formulierung stellt doch den interpretatorischen Schlüssel seiner Passionsgeschichte dar und bedarf daher besonderer Beachtung (vgl. Best, *Mark. The Gospel as Story* 64).

¹⁷⁵ Eine vollständige Übersicht über den synopt. Gebrauch des Wortfeldes „kommen“ bietet C. Schneider, Art. ἔρχομαι κτλ., ThW II, 662-82, hier bes. 664-668.

¹⁷⁶ Arens, *The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition*, 1976, 275. Daher kann die Erwägung Bultmanns (GST 165), die Elthon-Worte könnten an und für sich aus einem prophetischen Selbstbewußtsein stammen, nicht aufrecht erhalten werden (Bultmann selbst lehnt eine solche Sicht aus traditionsgehistor. Gründen ab, um schließlich 168 Anm. 2 das formgeschichtl. Argument nachzuliefern).

¹⁷⁷ Arens, op. cit. 325-49

der Elthon-Worte erklärt. Emphatisches „Ich bin gekommen“ mit einer Angabe des Zieles bzw. der Absicht steht im AT Num. 22, 38 zwar im Munde eines Propheten (Bileam), aber mit durchaus profanem Hintergrund; 1. Sam. 17, 45 dient es der Gegenüberstellung von David und Goliath („Du kommst mit dem Schwert..., ich aber komme zu dir im Namen des Herrn der Heere...“). Beide Stellen, zu denen weniger emphatische treten (etwa 1. Sam. 16, 2. 5), können offensichtlich nur einen ersten Ansatzpunkt zur Erklärung der Elthon-Worte bei Mk. und in Q liefern. Näher kommen wir dem feierlich-grundsätzlichen Ton Jos. 5, 14 im Munde des Engelfürsten „...אני שר-צבא-יהוה עתה באתי...“. Der Verweis auf das Gekommensein, der in den Auftrag mündet, schließt sich an das revelatorische Ich-bin-Wort an, welches das Hebräische im Nominalsatz ausdrückt. Ähnlich besonders Daniel 9, 23; 10, 14; 11, 2 (an letztgenannter Stelle nur LXX, nicht in θ oder TM): der himmlische Bote verkündigt dem Offenbarungsempfänger Sinn und Zweck seines Kommens und damit des Offenbarungsgeschehens. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß wir hier die *formgeschichtliche* Wurzel der Elthon-Worte in der synoptischen Überlieferung vor uns haben¹⁷⁸, auch wenn das verwendete Material traditionsgeschichtlich disparater Herkunft ist.

Ob daraus auch notwendigerweise folgt, daß *alle* Elthon-Worte nachösterlich sind (so z.B. Käsemann, ExVB II, 96 und - durchaus vorsichtig differenzierend - Bultmann, GST 168; fragend schon Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* 222 Anm. 2), ist mir zweifelhaft, muß aber an dieser Stelle nicht geklärt werden. Arens sieht in den Elthon-Worten (mit Ausnahme von Lk. 12, 49) prophetische Geistsprüche (op. cit. 337f.). Dagegen erheben sich schon deshalb schwere Bedenken, weil die eindeutig so zu qualifizierenden Logien (etwa in der Offenbarung des Johannes, im Montanismus etc.) diese Form nicht kennen.

Nach Arens¹⁷⁹ hätte sich die Form, die den Menschensohn zum Subjekt hat, erst später aus der älteren 1. Singular entwickelt. Für Mk. sind diese Varianten offenbar nahezu gleichbedeutend.

Diesen zahlreichen Belegen für das Wortfeld „Kommen“ gegenüber tritt die Sendungsmetaphorik eher in den Hintergrund: zuerst Mk. 9, 37, dann allerdings an zentraler Stelle 12, 1-12. Der Grund dafür, daß die durch Markus repräsentierte Tradition mit dem Motivfeld der Sendung für Jesus eher zurückhaltend ist, wird darin zu sehen sein, daß der christologische Akzent auf Jesus als dem *Subjekt* des göttlichen Heilshandelns liegt, weniger als

¹⁷⁸ Vgl. oben unter I. 2. A. 5.

¹⁷⁹ Arens, op. cit. 344. Schon Bousset, *Kyrios Christos* 6 sprach von der „hieratischen Stilisierung“ der formelhaften Wendung.

dem *Objekt* göttlicher Beauftragung. Mk. spricht ja auch lieber von der Auferstehung Jesu (aktivisch) als von der ihm geschehenden Auferweckung (8, 31; 9, 31; 10, 34; auch 16, 6 wird das passivische Moment kaum mehr mitgehört worden sein; kontrastiere etwa Röm. 10, 9); als Objekt göttlichen Handelns kommt Jesus nur im engeren Passionskontext in Betracht, d.h. im Wortfeld von der Paradosis¹⁸⁰.

Wir blicken kurz auf das Gleichnis von den bösen Winzern, in dem *in der vorliegenden, redaktionell überarbeiteten Fassung* Markus seine Sicht der Unheilsgeschichte Israels und der Sendung des Gottessohnes entfaltet.

Kaum ein ntl. Text läßt die Pendelbewegungen der exegetischen Wissenschaft schmerzlicher spüren als gerade Mk. 12, 1-12. Während die ältere, exemplarisch durch Jülicher vertretene Forschung in der Perikope das Beispiel einer späten Allegorie (im Sinne Jülicher) sah (*Die Gleichnisreden Jesu*, ²1910, II, 406; vgl. I, 115f.), hat die Forschung seit dem für die gesamte Gleichnisauslegung epochemachenden Aufsatz von Martin Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, ZNW LIX, 1968, 1-39 die Realitätsnähe der Bildhälfte (wenn wir diesen umstrittenen Begriff - s. Berger, *Formgeschichte des NT* 35. 42f. - vorerst beibehalten wollen) entdeckt und für die Beurteilung zum Zuge gebracht. Neuere Bestreitungen dieser Erkenntnis (z.B. B. B. Scott, *Hear Then the Parables. A Commentary on the Parables of Jesus*, 1989, 251) haben keine gewichtigen Argumente auf ihrer Seite. Hengel folgt übrigens den weithin unbeachtet gebliebenen Vorarbeiten von J. D. M. Derrett, *Fresh Light on the Parable of the Wicked Winedressers*, RIDA X, 1963, 11-41 und Ernst Bammel, *Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mc 12 1-12) und das jüdische Erbrecht*, RIDA VI, 1959, 11-17.

Ohne die Analyse Hengels und die ihr folgende Forschung referieren zu wollen, heben wir einige weitgehend konsensfähige Punkte hervor:

- Als ursprünglicher Bestand kristallisiert sich etwa V. 1b. 2-4. 6*. 7-8 heraus (so Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, ²1986, 294). Dieser Text kann als Parabel bestimmt werden (op. cit. 295). Auch Berger, *Formgeschichte des NT* 474-76 lehnt eine Sicht als Allegorie ab.
- Es besteht kein Anlaß mehr, diesen ältesten Bestand Jesus abzusprechen (Jeremias, op. cit. 166f.; Hengel, op. cit. 33-39; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, ²1980, 153 mit Anm. 34; Klauck, op. cit. 308; Pesch, *Mk. II*, 221f.; Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants*, 1983, 111f. u.a.). Für eine Gemeindebildung plädieren andererseits Kümmel, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*, in: ders., *Heilsgeschehen und Geschichte I*, 1965, 207-17; Schweizer, *Mk.*,

¹⁸⁰ Vgl. Popkes, *Christus traditus*, 1967; Perrin, *The Use of (παρά)διδόναι in Connection with the Passion of Jesus in the NT*, in: FS Jeremias, 1970, 204-12; Popkes, Art. παραδίδωμι, EWNT III, 42-48.

131 (der auch jesuan. Herkunft für möglich hält); Gnika, *Mk. II*, 148f. u.a. Dabei wird sowohl an die ältere paläst. Gemeinde gedacht (wegen des Bildmaterials, so Schweizer) als auch an die etwas jüngere hellenist.-judenchristl., die Israel gegenüber Anklage erhebe (Gnika). Zurückhaltend, ohne eindeutiges Urteil, Lührmann, *Mk.* 200; ähnlich Hübner, *Bibl. Theologie des NT III*, 1995, 92 A. 79. Doch wird Gemeindebildung m. E. für die Urform (ohne V. 10f.; doch s.u.) auszuschließen sein, da ein Rekurs auf den Tod Jesu ohne expliziten weiterführenden Hinweis auf die Auferstehung in der ältesten Gemeinde kaum denkbar ist (so auch pointiert Klauck, l.c.). Das dürfte selbst dann gelten, wenn V. 10f. zum ursprünglichen Bestand gehören sollte. Ganz anders Schmithals, der in der Perikope eine theologische Kunsterzählung sieht, der keine mündliche Überlieferungsstufe vorangegangen sei. Für diese bietet Schmithals dann eine Deutung, die Origenes Ehre gemacht hätte (*Mk. II*, 511-13): der Weinberg sei nicht Israel, sondern der Tempel, die Pächter die Oberpriester, das Fortziehen des Besitzers sei der hellenistische Gedanke, Gott wohne nicht in von Menschen gebauten Tempeln... So hätte also Gott früher einmal sehr wohl in Tempeln gewohnt? Und der Tempel sei den Heidenchristen zur Kultivierung übergeben? Solchen Konsequenzen sieht Schmithals nicht ins Auge; mit Recht ist ihm in der weiteren Forschung nahezu niemand gefolgt.

- Mk. verdankt sich die Rahmung in V. 1a. 12, vielleicht auch die Anfügung des Zitats aus Ps. 118, 22f. LXX in V. 10f. (Klauck, op. cit. 288f.; anders Gnika, *Mk. II*, 142: V. 10f. schon vormk. mit dem Hauptteil verbunden, da die Anreihungsformel in 10a auch 2, 25; 12, 26 vormk. sei; so auch Jeremias, op. cit. 72 Anm. 1. 75). Eine ältere hebräische, eventuell auch aramäisch-hebräische Gestalt wird durch das Wortspiel אֶבֶן - בֵּן V. 6. 10 nahegelegt (die Verwendung hebr. Vokabeln wäre auch in aramäischem Rahmen denkbar; rein aramäisch ist das Wortspiel nicht möglich). Snodgrass hat das traditionsgeschichtliche Vorleben dieser Sprachfigur aufgezeigt (op. cit. 113-18), wodurch eine eindeutige Verortung auf einer der Entstehungsstufen schwierig wird, andererseits nichts mehr gegen den organischen und ursprünglichen Zusammenhang Parabel-Schriftzitat spricht. Für eine mk. Anfügung des Verses könnte sprechen, daß Ps. 118 auch einige Sätze zuvor, in Mk. 11, 9 zitiert wird (wo die Psalmenanspielung sicher traditionell ist). Zur Stellung in Mk.-Kontext vgl. auch Scott, op. cit. 238-41.
- Umstritten ist weiter das Prädikat ἀγαπητός in V. 6, das Mk. ähnlich pointiert in 1, 11; 9, 7 hat und das sich daher doch wohl seiner Redaktion verdankt (so Hengel, op. cit. 30; Gnika, op. cit. 143 und die meisten Ausleger; anders Pesch, op. cit. II, 218).
- Vormk. Ergänzung wird V. 5 sein, der der folgenden Tötung des Sohnes die Spitze raubt und auf das bekannte Theologumenon von der Tötung der Propheten zurückgeht (Hengel, op. cit. 32f.; ähnlich schon Jeremias; anders Weder, op. cit. 156 Anm. 44).
- Der allegorisierenden Weiterführung dürfen wir die LXX-Benutzung zuschreiben, die die offensichtliche Anknüpfung an den metaphorischen Raum von Jes. 5 konkretisiert (zu den Einzelheiten s. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* 68 Anm.

1; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, ²1980, 147). Der AT-Bezug als solcher wird zur Bildhälfte des Gleichnisses gehören und ursprünglich sein (Hengel, op. cit. 19 Anm. 61 notiert analoge AT-Anspielungen im Bildbereich anderer synoptischer Gleichnisse).

- Dagegen muß der etwa von Jeremias, op. cit. 67-75 vorgenommene Rückgriff auf Thomas-Ev. 65f. als Beleg für eine ältere unallegorische Fassung entfallen: das gnostische Evangelium bietet eindeutig eine sekundäre Entallegorisierung (s. Hengel, op. cit. 4-6; Weder, op. cit. 152f.; Snodgrass, op. cit. 52-54) und ist in seiner vorliegenden Form zudem von der sahidischen Evangelienübersetzung (oder vom Diatessaron? vgl. Snodgrass) abhängig, wie die Aufstellung der Wortparallelen bei Fieger, *Das Thomasevangelium*, 1991, 188-196 ergibt (dort auch zur Interpretation der Perikope im Rahmen der Gnosis). Daß Drewermann, *Das Markusevangelium II*, ³1990, 235 Anm. 1 wieder auf das Thomas-evangelium zurückgreift, ist daher bedauerlich.
- Nur mit Mühe ist mir die Deutung Klaus Bergers nachvollziehbar (*Formgeschichte des NT* 374-76); aber auch ohne komplexe Hermeneutik dürfte sich sein Gedanke als weiterführend erweisen, im Grundbestand des Gleichnisses eine *paradoxe Intervention* Jesu zu sehen, in der dieser die Führer Israels noch einmal abschließend und zugespitzt mit seiner Botschaft konfrontiert. Die Ankläger werden zu Angeklagten. Wer das Gleichnis nach wie vor für eine späte Allegorie hält, wird die Adressatenangabe für fiktiv halten müssen (so neuerdings etwa Mack, *Mark. A Myth of Innocence* 168f.).
- Die Sendung des Sohnes gehört primär zur Bildhälfte (Hengel, Jeremias), stellt aber zugleich das Einfallstor impliziter Christologie dar. Der Übergang zur Allegorie ist *fließend*. Auf der *mk. Ebene* kann das Gleichnis nicht anders denn als Abriß der Unheilsgeschichte Israels und Legitimation der Heidenmission (V. 9c) gelesen werden, woraus andererseits folgt, daß die Sendung des Sohnes *auf der traditionsgeschichtlichen Stufe des Evangelisten ebenso zur Sachhälfte gehört, also ganz mythisch gedeutet werden muß*.

Die Wortfelder vom Kommen und vom Gesandtsein (außer Mk. 12 auch 9, 37) Jesu weisen also auf eine *überirdisch-himmliche Herkunft Jesu* hin, ohne daß dieser Gedanke in mythischen Bildern ausgestaltet würde. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung für eine Gesamtsicht des Mk. als einer Erzählung von der erst verborgenen und sich dann in Passion und Ostern paradox offenbarenden Epiphanie des Gottessohnes. Aus der Wortüberlieferung ist noch ein letzter Punkt heranzuziehen. Jesus ist nicht nur einfach *Lehrer*, er spricht in neuartiger und erschreckender *Vollmacht*.¹⁸¹ Mk. 1, 22. 27; 2, 10; 11, 28. 29. 33 vgl. 13, 34. Nach 3, 15; 6, 17 gibt Jesus den Jüngern

¹⁸¹ Dazu: K. Scholtissek, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und religionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, NTA 25, 1992.

Anteil an solcher Vollmacht (ἐξουσία). Diese ist nicht Überzeugungskraft, sondern die Gewalt des göttlichen Pneumas. Damit steht er im Gegensatz zu den Schriftgelehrten: 1, 22; 11, 27-33. *Die Rede von der Vollmacht Jesu stellt das Lehren Jesu in einen epiphanialen Sinnzusammenhang.* Faszination und Unverständnis dem Wort Jesu gegenüber haben im Markusevangelium von der verborgenen Epiphanie ableitbare Funktionen. Auch die Wirkmächtigkeit seines Fluches (11, 12-14. 20f.) gehört hierher.¹⁸²

Exkurs: Kennt Markus eine Präexistenz des Sohnes Gottes?

Für die Majorität der Forschung war es bis in die jüngste Zeit weithin Konsens, daß Mk. keine Vorstellung einer himmlischen Präexistenz der Erlösgestalt voraussetze (Bultmann, GST 374; Conzelmann, *Theologie des NT* 164; Taylor, *The Gospel According to St. Mark* 121; Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel* 253; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* 346; Hengel, op. cit. 36 Anm. 114; Ernst, *Mk.* 8; Best, *Mark. The Gospel as Story* 136 [vorsichtiger 70] etc.). Immerhin hielt schon Bousset den Präexistenzgedanken bei Mk. für „keineswegs ausgeschlossen“ (*Kyrios Christos*, 21921 = 61967, 265), und seitdem sind mehrfach Versuche unternommen worden, einen Beweis für eine positive Antwort zu führen. Zwar die Arbeiten von Johannes Schreiber (ZThK 1961, 166f.) litten noch allzusehr an einer inflationären, religionsgeschichtlich unsinnigen Verwendung des Gnosis-Begriffs (der bei ihm nahezu mit dem des Mythos ineinfließt). Aber in der jüngeren Forschung ist u.a. von H.-M. Schenke/K. M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT II*, 72 und von Ludger Schenke, *Das Markusevangelium* 85f. 113-15 eine wichtige und bedenkenswerte Gegenposition gegen den älteren (weitgehenden) Konsens aufgebaut worden.

Hauptbeleg dabei ist Mk. 12, 1-11, eine Perikope, die natürlich bei *Mk. selbst* sehr wohl als Allegorie zu lesen ist und auf Ausdeutung jedes Einzelsatzes drängt. Mk. 12, 1-11 ohne Rekurs auf eine Präexistenzchristologie zu verstehen versucht etwa Hahn, *ChrH* 315f., aber doch nur mit zweifelhaftem Erfolg. Die Sendung des Sohnes bezieht ihre besondere Bedeutung ja daraus, daß dieser (und das heißt doch: vor der Sendung) mit dem Weinbergsbesitzer, sc. Gott, in einer engeren Beziehung steht als die Knechte -

¹⁸² Zum Verständnis dieser Fluchwundergeschichte sollte nach den grundlegenden Ausführungen von Pesch, op. cit. II, 195-97 nicht mehr auf verflüchtigende symbolische Interpretationen zurückgegriffen werden.

eben als der „geliebte Sohn“. Weitere Indizien sind das Wortfeld vom „Kommen“ Jesu, das keine Analogien in der atl. und jüdischen Prophetenbiographie hat, die Davidssohnfrage (12, 35-37; dazu Schenke, l. c.), das Logion 9, 19, das wir oben ausführlich in diesem Sinn auf seinen mythischen Hintergrund hin interpretiert haben und anderes mehr.

Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß Mk. eine Präexistenzchristologie in statu nascendi impliziert, die aufgrund seines überwiegend sammelnd-narrativen Interesses noch keine theologisch reflektierte Formulierung finden konnte. So auch ganz ähnlich in Blick auf 12, 1-11 Schweizer, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der <Sendungsformel> Gal 4,4, Röm 8, Joh 3,16, 1Joh 4,9*, in: *Beiträge zur Theologie des NT*, 1970, 84-95 (zuerst: ZNW LVII, 1966, 199-210), hier 95. Daß Mk. die Sendungsformel, die in 12, 6 anklingt, „wahrscheinlich nicht mehr bewußt“ sei (Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie* 99 Anm 147), ist ganz unglaublich. Siehe weiter unten zur Frage, inwiefern Mk. ein „mythisches Buch“ sei. (Allgemein zur Entstehung der Präexistenzchristologie vgl. grundlegend Hengel, *Der Sohn Gottes* 107-15).

Zum Sinn der Präexistenzvorstellungen vgl. jetzt übrigens die wichtige Problemanzeige von Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 21995, 247f.: „Präexistenz bezieht sich nicht darauf, daß die ‚Person‘ (in unserem Sinne!) zuvor da ist, sondern etwas, das in ihr sichtbar wird (‚ich‘ in Aussagen wie Joh 8, 58 meint daher: was mich erfüllt, so daß ich es bin). Es geht auch nicht um eine zeitlich meßbare vorherige Existenz, sondern um eine in Zeitkategorien formulierte Rangordnung unter Einschluß der Konzeption des Schöpfers. [...] Ein annäherndes Verständnis der christologischen Präexistenzaussagen läßt sich nur in einem mühsamen Rekonstruktionsprozeß gewinnen. Denn keineswegs darf man von einer Trennbarkeit von Leib und Seele dabei ausgehen. Das Hauptproblem ist unser abendländischer Personbegriff. Denn man kann sich nicht sinnvoll vorstellen, daß Jesus als ‚Person‘ in unserem Sinne und zudem ohne die Möglichkeit einer Trennung von Leib und Seele seit Ewigkeit bei Gott war. Eher hilft die biblische Vorstellung der ‚Kraft‘“ (247). Die größere Klarheit der Präexistenzaussagen in Hebr., Kol. und bei Paulus im Vergleich mit Markus ist daher vielleicht doch nur eine scheinbare.

(Ende des Exkurses)

6. Die Kreuzigung Jesu und der markinische Gesamtentwurf

Die trotz ihrer apokalyptischen Obertöne in unübertroffener Nüchternheit¹⁸³ erzählte Kreuzigungsszene stellt in vieler Hinsicht den Höhepunkt des Evangeliums dar. Der Verklärung komplementär zugeordnet bezeichnet sie den tiefsten Punkt der irdischen Existenz Jesu, die Verwirklichung des stellvertretenden Sühneleidens (10, 45; 14, 24) des Gottessohnes. Die verbreitete Sicht des Markus als eines Denkers, der eine *Theologia crucis* einer in seiner Gemeinde verbreiteten *Theologia gloriae* entgegensetzt, ließe nun erwarten, daß die Kreuzigung in besonderer Weise als Exponent solcher *Theologia crucis* gestaltet wird. Davon kann aber nicht die Rede sein. Überhaupt ist das aus Paulus extrapolierte Schema *Theologia crucis* vs. *gloriae* denkbar schlecht geeignet, die Eigenart der markinischen Christologie und ihre geschichtliche Stellung zu erfassen.¹⁸⁴ Ein knappes Eingehen auf die Kreuzigungsszene wird das weiter erhellen.

Wir betrachten den Komplex 15, 20b-41. Aus einer Fülle von narrativen Einzelementen zusammengesetzt, läßt sich eine differenzierte Vorgeschichte mehr a priori annehmen als plausibel erschließen, wie die völlige Unterschiedlichkeit der literar-, form- und traditionsgeschichtlichen Versuche zeigt.¹⁸⁵ Immerhin darf nicht übersehen werden, daß wir in 15, 21 (Simon von Kyrene, der Vater des Alexander und des Rufus) ein unübersehbares Signal für die Traditionswege haben, durch die narrative Details zum Evangelisten und seiner Gemeinde gelangt sein mögen. Die alte Vermutung, daß Alexander und Rufus – für uns, aber auch für Mt. und Lk. leere Namen – der von Markus anvisierten Gemeinde bekannte Personen waren, liegt so offen auf der Hand, daß sie nur mit gekünstelten Konstruktionen vermieden werden kann.¹⁸⁶ Damit sollen diese nun nicht etwa über ihren

¹⁸³ „Überaus verhalten“ nennt Lührmann, *Mk.* 265 die markinische Erzählweise z. S.; ähnlich Schweizer, *Mk.* 190.

¹⁸⁴ So aber leider wieder Hübner, *Biblische Theologie des NT III*, 1995, 87.

¹⁸⁵ Nahezu unbestritten vormarkinisch sind 15, 20b-27. 34. 37; Gnllka, *Mk.* II, 311. Zur Forschungsgeschichte vgl. G. Rau, *Das Markusevangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission*, ANRW II 25, 3, S. 2036-2257, hier 2186-2227. Beliebte, wenn auch wenig beweiskräftige Indizien zur Aufteilung auf verschiedene literargeschichtliche Straten sind der Tempuswechsel und die Doppelung des Todesschreis in V. 34. 37.

¹⁸⁶ Vgl. ausführlich Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 1989, 186-88 mit Abweisung anderer Deutungen; ähnlich Schweizer, *Mk.* 188. Eine abwegige und überladene symbolische Interpretation liefert Schmithals, *Mk.* II,

Vater zu Garanten für die durchgehende Historizität des Berichteten aufgewertet werden, wofür in der Tat nichts spricht. Doch rät der Hinweis auf solche naheliegenden Traditionswege vor der Konstruktion allzu vielschichtiger literarkritischer Modelle ab. Vor allem mahnt ein solches Detail, die Kreuzigungsszene nicht vorschnell als Konglomerat alttestamentlicher Anspielungen, als Komposition aus messianisch interpretierten Schriftbeziehungen nebst der Behauptung ihrer Erfüllung zu sehen. In den letzten Jahren - unter dem großen Dach der Traditionsgeschichte - hat eine Sichtweise Fuß gefaßt, die stärker als in der Vergangenheit die atl. Bezüge der mk. Passion herausgearbeitet hat¹⁸⁷. Doch sollte nicht übersehen werden, daß gerade bei der Kreuzigung diese Bezüge (abgesehen von dem Psalmzitat 15, 34) etwas Zusammengesuchtes und Sekundäres haben, jedenfalls nicht als Fortschreibung bzw. narrative Explikation traditionell messianisch gelesener Texte verstanden werden können. Die atl. Anspielungen sind das gegenüber der Geschichte Sekundäre, oft eher Artifizielle.¹⁸⁸ Das kann an dieser Stelle leider nicht weiter ausgeführt werden.

Die Gliederung nach einem Stundenschema¹⁸⁹ wird meist als Werk des Evangelisten gesehen, wohl zu Recht¹⁹⁰. Uns interessieren hier besonders die über das Hinrichtungsgeschehen hinausgehenden apokalyptischen bzw. epiphanialen Züge. Es sind dies:

- V. 33: eine Finsternis zwischen der 6. und der 9. Stunde, die über das ganze Land hereinbricht (von Lukas vielleicht nach Amos 8, 9f. zur - astronomisch natürlich unmöglichen - Sonnenfinsternis rationalisiert; Lk. 23, 44f.),

685-87: im Kreuztragen werde Simon zum Jünger Jesu; in seinem Gezwungenwerden sei gar die göttliche Gnade (!) veranschaulicht.

¹⁸⁷ Aufgelistet Schmithals, op. cit. II, 486 und maximalistisch, d.h. unter Einbeziehung von mancherlei wenig Plausiblen, H. C. Kee, *The Function of the Scriptural Quotations and Allusions in Mk 11-16*, in: *Jesus und Paulus*, FS W. G. Kümmel, 1975, 21978, 165-88, bes. 170f.

¹⁸⁸ Vgl. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 21995, 17-27, bes. 24.

¹⁸⁹ V. 25: dritte Stunde - Kreuzigung; V. 33: sechste Stunde - Finsternis; V. 34: neunte Stunde - Tod; V. 42: Abend (18 Uhr) - Begräbnis. Nach Schmithals, *Mk. II*, 682; vgl. Lührmann, *Mk.* 261; Gnllka, op. cit. II, 317f. (der das Schema - analog zum Wochentageschema in Mk. 11-14 - apokalyptisch interpretiert). Ernst, *Mk.* 471 hält die Zeitangabe in V. 34 für den traditionsgeschichtlich vorgegebenen Anknüpfungspunkt des Stundenschemas.

¹⁹⁰ Schmithals, op. cit. II, 682; anders Gnllka, op. cit. II, 311f.: Teil einer vormk. apokalyptischen Überarbeitung; Pesch, *Mk. II*, 483f.: unsymbolische, am geschichtlichen Ablauf orientierte Gliederung, die Mk. aus seiner Quelle, der vormk. Passionsgeschichte, direkt übernehme.

- V.37: Jesu lauter Schrei vor dem Sterben, in dem er seinen Geist aushaucht,
- V.38: das Zerreißen des Tempelvorhanges,
- V.39: das Zeugnis des Hauptmanns („Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“).

Ferner:

- V.26, der Titulus am Kreuz: Jesus wird als Messias-Prätendent hingerichtet und stellt damit die Zuschauer (auch die als Leser „Zuschauenden“) vor das Entweder-Oder der Beurteilung solcher paradoxen Messianität.¹⁹¹
- V.29, die Verhöhnung unter Zitierung des Tempelwortes, das Mk. nicht für ein authentisches Jesuswort zu halten scheint (vgl. 14, 57f.; anders Joh. 2, 19).
- V.36, das Mißverständnis der Umstehenden, Jesus rufe nach dem (als Nothelfer gedachten; vgl. oben im Motivinventar unter B. 6) Elia. Der Roman kennt die Rettung seines Helden vom Kreuz herab (Xenophon, Eph. IV, 2f.), die bei der Obrigkeit die Frage auslöst „wer dieser Mensch ist und warum die Götter ihm wohlwollen“ (ebd.)¹⁹².

Durch diese im vollen Sinn des Wortes ominösen, apokalyptischen Begleiterscheinungen des Sterbens Jesu wird dieses - gleichgültig, ob schon in der Tradition oder erst in Ausgestaltung durch den Evangelisten - zum *Epiphaniegeschehen*. Obwohl die Oberen Israels auch gegenüber dem Gekreuzigten in ihrer Ablehnung verharren (Verspottungsszenen in V. 29f. und 31f.), ist solche Ablehnung nach Mk. doch kein intellektuelles Defizit angesichts der Verhüllung des Gottessohnes *sub contrario*, sondern Verstokkung (vgl. 4, 11f.; 8, 15; 12, 10-12; 14, 55-65, bes. 57. 59), in der sich das alte Israel schuldhaft dem Anspruch Gottes im Kommen des Christus verweigert. Selbst bei der Enthüllung der apokalyptischen Bedeutung Jesu, die den Römer zum Glauben führt, findet Israel nicht zur Beugung unter seinen Messias. Dieser massiv israelkritische Tenor der Kreuzigungsszene ist dahingehend zu konkretisieren, daß die Verweigerung des Glaubens *gerade*

¹⁹¹ Es mag nicht verfehlt sein, en passant daran zu erinnern, daß wir im Titulus einen unerfindbaren, nicht christlich formulierten Fixpunkt dafür haben, *als was* Jesus von den Römern hingerichtet wurde. Vgl. Lührmann, *Mk.* 261; Ernst, *Mk.* 468; Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, 124f.; Stuhlmacher, *Biblische Theologie des NT I*, 1992, 153; Dunn, *Messianic Ideas and their Influence on the Jesus of History*, in: *The Messiah*, hrg. Charlesworth, 1992, 373; Hengel, *Christological Titles in Early Christianity*, in: op. cit. 445.

¹⁹² Vgl. weiter Hengel, *Crucifixion* 81f.

angesichts der epiphanialen Begleiterscheinungen geschieht. Nicht die Reihenfolge der Details, sondern das Gesamtbild, das der Evangelist zeichnet, will interpretiert werden. Historisierende Überlegungen (die um das Kreuz Stehenden wissen nicht, was gerade im Tempel geschieht) verfehlen natürlich den Sinn des markinischen Gemäldes.

Es ist kein Zweifel möglich, daß 15, 39 die zu erwartende, in der Sicht des Mk. allein legitime und - sit venia verbo - realistische Reaktion auf das, was am Schädelhügel geschieht, darstellt. *Die Kreuzigungsszene ist eine Offenbarungsszene mit epiphanialem Beiwerk.*

Schulz, *Die Stunde der Botschaft* 138f. erkennt dies ganz richtig, um dann mit einer eingetragenen Kerygmatheologie alles zu verderben: „Erst der Glaube... erkennt, daß der Gottessohn am Kreuz hängt und gerade mit seinem letzten Schrei der Gottverlassenheit den Kosmos gerichtet hat.“ (op. cit. 139). Vielmehr: das Unbegreifliche ist der *Unglaube* angesichts der Epiphanie des Gottessohnes am Kreuz, namentlich der Unglaube Israels, der nur als Verstockungsgeschehen durch den Ratschluß Gottes für Markus begreiflich ist. Die markinische Sicht der Kreuzigung unterscheidet sich erheblich von der paulinischen und darf jedenfalls nicht von dieser her interpretiert werden.

Mk. 15, 39 hat als erstes offenes Bekenntnis zu Jesus als Gottessohn immer besonderes Interesse gefunden. Das Fehlen des Artikels darf man wohl als treffende Einschränkung des Markus interpretieren: auch dies ist noch kein „volles Bekenntnis“; Mk. will den Centurio *supplicio praepositus*¹⁹³ nicht zum ersten Christen machen. Vielmehr erweist das epiphaniale Geschehen am Kreuz den Hingerichteten im paganen Deutungsrahmen als Träger göttlicher Zuneigung, d.h. als einen Gottessohn.¹⁹⁴ Man beachte auch das Präteritum, das nicht auf den Auferstandenen vor-, sondern auf den Hingerichteten zurückblickt. Selbstverständlich hat Mk. in der vielleicht erst von ihm geschaffenen Akklamation einen Zugang der Heiden zum Evangelium präfiguriert gesehen, aber er überlastet die kleine Szene nicht. Tatsächlich bewegt sie sich im Rahmen dessen, was durch die schon längst notierte Parallele Plutarch, *Agis et Cleomenes* 39 auf das klarste erhellt wird¹⁹⁵: ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις οἱ τὸ σῶμα τοῦ Κλεομένου ἀν-

¹⁹³ Vgl. C. Schneider, *Der Hauptmann am Kreuz*, ZNW XXXIII, 1934, 1-17.

¹⁹⁴ So in erster Linie Pesch, *Mk. II*, 500 gegen eine breite Front vor allem protestantischer Eisegese. Anders z. B. Klostermann, *Mk.* 167; Schweizer, *Mk.* 195 („vollgültiges Bekenntnis“); Gnllka, *Mk. II*, 324f.; Taylor, *Mk.* 597. Wie Pesch: A. Th. Robertson, *Word Pictures in the NT I*, 1930, Neuausgabe 1992, 396; Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des NT*, ²1924 (Nachdruck 1973), 79; Mohr, *Markus- und Johannespassion*, 339f. mit Anm. 152.

¹⁹⁵ Vgl. außer den Kommentaren auch Räisänen, op. cit. 238f.

εσταυρωμένον παραφυλάττοντες εἶδον εὐμεγέθη δράκοντα τῇ κεφαλῇ περιπεπλεγμένον καὶ ἀποκρύπτοντα τὸ πρόσωπον, ὥστε μηδὲν ὄρνεον ἐφίπτασθαι σαρκοφάγιον. ἐκ δὲ τούτου δεισιδαιμονία προσέπεσε τῷ βασιλεῖ (der die Kreuzigung veranlaßt hatte) καὶ φόβος, ἄλλων καθαρυῶν ταῖς γυναιξίν ἀρχὴν παρασχών, ὡς ἀνδρὸς ἀνηρημένου θεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τὴν φύσιν. Die Alexandriner beginnen gar, den Kleomenes kultisch zu verehren ἤρωα... καὶ θεῶν παῖδα προσαγορεύοντες. Die Heroisierung eines Gekreuzigten lag also nicht völlig jenseits hellenistischer Denkmöglichkeiten; der Getötete erwies sich eben in den miraculösen Begleiterscheinungen als Liebling der Götter.¹⁹⁶ Lk. hat diesen sachlichen Zusammenhang noch ganz richtig verstanden, wenn er den Ruf des Centurios in ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν ändert (Lk. 23, 47): eine Parallelisierung mit einem Heros wird so vermieden.¹⁹⁷ Vielleicht will Mk. in der Aussage des Heiden eine bewußte, prophetische Ambivalenz andeuten: der Centurio sagt mehr und Größeres, als ihm bewußt ist¹⁹⁸. Das zuvor genannte Fehlen des Artikels erzeugt allerdings nicht notwendig Indeterminiertheit, wenn nämlich die substantivische Konstruktion Prädikatsnomen ist (vgl. Mt. 4, 3. 6; 14, 33; 27, 40. 43; Lk. 1, 32. 35; Joh. 5, 27; 10, 36)¹⁹⁹; wahrscheinlicher bleibt aber doch die oben angegebene Deutung. Die Mehrheit der Ausleger hält den Vers für mk. Redaktion²⁰⁰, was aber entscheidend an seiner theologischen Überfrachtung liegt. Immerhin deuten auch mehrere sprachliche Indizien auf mk. Formung²⁰¹; ob in paganem Mund nicht eher παῖς θεοῦ zu erwarten wäre, kann gefragt werden. Doch beweist das nichts

¹⁹⁶ Plutarch selbst lehnt diese Interpretation in einem rationalisierenden Nachwort ab, op. cit. 39, 4.

¹⁹⁷ So etwa McNeile, *The Gospel According to St. Matthew* 424; Mann, *Mark* 654. Anders jene Ausleger, die hier eine von Mk. unabhängige Sonderquelle sehen, etwa Fitzmyer, *Lk. II*, 1520.

¹⁹⁸ So Lohmeyer, *Mk.* 347; sachlich vgl. Joh. 11, 51. Auch Ernst, *Mk.* 473f. benennt die Schwierigkeiten einer christologisch „vollen“ Interpretation. Ähnlich Mann, l. c.

¹⁹⁹ So Schweizer, Art. υἱός, ThW VIII, 381 mit Anm. 323, der aber überzieht, wenn er behauptet, daß der Artikel beim Prädikat (sc. Prädikatsnomen) *immer* fehle, wenn dieses vor dem Verb stehe. Siehe ausführlich P. B. Harner, *Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15, 39 and John 1, 1*, JBL XCII, 1973, 75-87, hier 80f. (Mk. wähle bewußt eine ambivalente Ausdrucksweise); vgl. Stock (s. u. Anm. 202): die Artikellosigkeit verlagere die Aussage vom Titularen ins Qualitative.

²⁰⁰ Z. B. Lührmann, *Mk.* 264; Gnllka, *Mk. II*, 313; Schweizer, *Mk.* 193f. (vorsichtig); Hahn, Art. υἱός, EWNT III, 919. Anders Mohr, *Markus- und Johannespassion*, 1982, 339f.; Kazmierski, *Jesus, the Son of God*, 1979, 191-210 (vormk.).

²⁰¹ Dschulnigg, SRI 191 (ιδὼν... ὅτι). 194 (der Latinismus κεντυρίων, im NT nur Mk. 15, 39. 44. 45). Mt. 27, 54 und Lk. 23, 47 ändern Wortstellung und Sinn.

für die traditionsgeschichtliche Zuordnung. M. E. wählt die Perikope eine Ausdrucksweise, in der sich die Denkmöglichkeiten des heidnischen Protagonisten zur Christologie hin öffnen, ohne den Rahmen *ominöser Begleiterscheinungen der Kreuzigung* zu sprengen.

Was veranlaßt nach Mk. den akklamatorischen Ausruf des Centurio? Die beliebte Deutung auf den Schrei des sterbenden Jesus²⁰² nannte schon Wellhausen „albern“²⁰³. Das gilt umso stärker, als sich die behaupteten apokalyptischen Bezüge des Sterbeschreies nicht zur Evidenz erheben lassen²⁰⁴. Nicht minder abwegig ist die Beziehung auf V. 34²⁰⁵, da Mk. unmöglich die christliche Weiterführung des Verzweiflungsrufes in ein Vertrauenszeugnis im Munde des Centurio ohne weitere Erklärungen *voraussetzen* kann. Und vollends den Rahmen dessen, was Mk. dem Römer in den Mund legen konnte, verläßt die Annahme, gerade die „Niedrigkeit und Ergebenheit“ des Sterbens Jesu habe den Centurio von der göttlichen Hoheit des Hingerichteten überzeugt²⁰⁶. Der Heide des Mk. ist eine Gestalt aus Fleisch und Blut, in dem ein Denkprozeß verdichtet wird, den die heidenchristlichen Leser des Evangeliums nachvollziehen konnten (weil sie ihn selbst vollzogen hatten); der Heide der zuvorgenannten Interpretation ist ein blasses theologisches Konstrukt, das Mk. seinen Lesern schwerlich vorzusetzen gewagt hätte. Es bleibt also die Deutung, daß die durch die Erniedrigung Jesu hindurchscheinende Herrlichkeit, sprich das epiphaniale, geradezu theophaniale Beiwerk zum Bekenntnis des Centurio führt.²⁰⁷ Mk. will in seiner Akklamation das Bezwingende des Sterbens Jesu zur Sprache bringen; es darf nicht vergessen werden, daß die begleitenden ominösen Zeichen für ihn zweifellos „historisch“ sind und als solche den Lesern vorgestellt wer-

²⁰² Etwa Pesch, *Mk. II*, 499f. und ausführlich Stock, *Das Bekenntnis des Centurio*, ZKTheol C, 1978, 289-301, hier 290. Κράξις (A C W Θ f^{1.13} M lat sy, ähnlich D) ist textkritisch sekundäre Präzisierung.

²⁰³ EK 452; ablehnend auch Schweizer, *Mk.* 194f.

²⁰⁴ Vgl. Schweizer, *Mk.* 194f.; ders., Art. *Jesus Christus*, TRE XVI, 699; Gnllka, *Mk. II*, 323 mit Anm. 87. Anders Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 34. 39. 95 und Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, 1974, 55, der dieses Verständnis für vormarkinisch hält. Ernst, *Mk.* 473: „Für den gläubigen Leser ist in den dunklen Zeichen Äonenwende erkennbar“. Soviel wird man sagen dürfen.

²⁰⁵ Vertreten bei Haenchen, *Der Weg Jesu* 536f.

²⁰⁶ So Müller, *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte*, ZNW LXIV, 1973, 191. Ernst, *Mk.* 473 läßt die Frage offen.

²⁰⁷ Stock, op. cit. 293 und Otto Betz, Art. φωνή, ThW IX, 287 wollen im angeblich miraculösen lauten Schrei Jesu (V. 37) ihrerseits ein epiphaniales Geschehen sehen.

den sollen. "Thus even the dying Jesus is the θεῖος ἀνὴρ who arouses faith by his miraculous power"²⁰⁸.

Das Kreuzigungsgeschehen, die *mors turpissima crucis* (Origenes, in Matth. 27, 22ss. = GCS 38, 259), wird von Markus in ein ominöses, epiphaniales und apokalyptisches Sinngeflecht integriert, das dem Leser erlaubt, das stellvertretende Leiden Jesu in Niedrigkeit in paradoxer Gleichzeitigkeit als Rehabilitierung des Gerechten in Hoheit zu erkennen. Nicht erst der Auferstandene ist Träger solcher Hoheit: der sterbende Menschensohn ist der epiphane Gottessohn. Das Kreuz steht komplementär zu der eigentlich „verborgenen“ Offenbarungsszene, der vor dem Sanhedrin (14, 55-64), und weist voraus auf die eschatologische Parusie (13, 26f.; 14, 62), in welcher der Menschensohn zum Vehikel der Theophanie selbst wird.

Abschließend ist hier der gegebene Ort, kurz zu Vielhauers Theorie eines das Markusevangelium in christologischer Sicht gliedernden *Inthronisationsschemas* Stellung zu beziehen. Vielhauer²⁰⁹ bestimmt dieses Schema wie folgt:

- 1, 11: Adoption des Gottessohnes in der Taufe (Apotheose),
- 9, 7: Proklamation durch Gott auf dem Berg der Verklärung,
- 15, 39: Akklamation durch den römischen Hauptmann als Repräsentanten der Weltmacht, zugleich als Signal für den Übergang des Evangeliums an die Heidenchristen.²¹⁰

Da dies die drei einzigen Szenen bei Mk. sind, in denen sich „die Himmelswelt [...] in kosmischen Zeichen manifestiert“²¹¹ in denen also für den antiken Leser schon deshalb Höhepunkte des Buches zu sehen sind, da zudem die Identität Jesu an diesen Stellen exemplarisch angesprochen und im Titel „Gottessohn“ auf eine Nenner gebracht wird, hat diese intertextuelle Zuordnung a priori vieles für sich. Forschungsgeschichtlich bedeutsam ist Vielhauers Ansatz nun aber besonders mit einer weitergehenden Annahme,

²⁰⁸ Räisänen, op. cit. 239. Keiner Diskussion dürfte die abenteuerliche These von Crossan, *The Historical Jesus*, 1991, 415 bedürfen, der zufolge Mk. ursprünglich mit 15, 39 geendet habe.

²⁰⁹ *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, in: ders., *Aufsätze zum NT*, ThB 31, 1965, 199-214 (zuerst 1964); ders., *Geschichte der urchristlichen Literatur* 342-45.

²¹⁰ Zusammenfassend ders., *Erwägungen* 212. Vielhauer wollte das Schema auch an anderen ntl. Stellen wiederfinden, etwa 1. Tim. 3, 16; Hebr. 1, 5-13 und Apk. 5 (op. cit. 212).

²¹¹ Op. cit. 213 Anm. 46a.

einem Versuch religionsgeschichtlicher Derivation geworden. Dieses Schema eines zusammen die Inthronisation Jesu darstellenden Dreischrittes sei aus dem ägyptisch-hellenistischen Raum übernommen und stelle nichts anderes als die christliche Adaptation eines einst von Eduard Norden²¹² aus Vergils vierter Ekloge und ägyptischen Vorläufern eruierten Schemas dar. Freilich hatte Norden diesen Dreischritt inhaltlich anders gefüllt als Vielhauer: Erhöhung zu göttlichem Leben, Vorstellung des neuen Gottes (sc. des Pharaos) im Kreise der Himmlischen und schließlich Inthronisation (rituelle Einsetzung als Herrscher). Schon dies ist etwas deutlich anderes als das Vielhauersche Schema, der Rückbezug also zumindest zweifelhaft. Trotz dieser Diskrepanz hat Vielhauers Ansatz reiche Zustimmung gefunden²¹³, wohl u.a. deshalb, weil er erlaubte, die Gottessohnschaft Jesu nicht „ontisch“ vorauszusetzen, sondern in einer das ganze Leben Jesu bis zur Kreuzigung reichenden Setzung Gottes begründet zu sehen, die erst im Osterkerygma ihr Ziel finde. Man konnte darin eine Analogie zu der vorpaulinischen Formel in Röm. 1, 3f. finden, die (nach der dabei angenommenen Interpretation) von Jesu Einsetzung zum Gottessohn bei der Auferstehung redet. Man wird nicht fehlgehen, den Erfolg der Vielhauerschen These in ihrer Möglichkeit sehen, ein angebliches unmessianisches Leben des historischen Jesus als nachösterlich in einem religionsgeschichtlich (angeblich) geradlinig ableitbaren mythischen Raster in die Gottessohnschaft erhöht zu deuten.

Nichtsdestoweniger hat Vielhauers These in den vergangenen Jahren trotz vorhergehender breiter Zustimmung eine vollständige Widerlegung erfahren müssen, die ihre weitere Verwendung verbietet.

Spannungen zwischen Eduard Nordens Beschreibung des Schemas und Vielhauers Markusinterpretation waren schon früher aufgefallen, namentlich ist Mk. 15, 39 beim besten Willen nicht als Inthronisationsakt und Machtergreifung zu verstehen (Imperfekt ἦν). Man darf ja nicht einfach eine johanneische Interpretation des Kreuzes als „Erhöhungsgeschehen“ im ambivalenten Sinn (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34)²¹⁴ auf Markus zurückproji-

²¹² Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, 116–28.

²¹³ Conzelmann, *Theol. des NT* 164; Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 223. 234; Schmithals, *Mk. II*, 727–30 (vgl. I, 51); Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* 259–61 (vorsichtig); U. B. Müller, *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte*, ZNW LXIV, 1973, 159–93, hier 173. 190f.; Drewermann, *Mk. I*, 588f. Anm. 3; Mack, *Mark. A Myth of Innocence*, 1988 = 1991, 285; Strecker, *Theologie des NT*, 1996, 376–378.

²¹⁴ Vgl. hierzu mit Lit. meinen Artikel ὑψῶν unter dem Stichwort *Höhe/Tiefe* in TBLNT² (im Druck).

zieren. Jesu Antritt der Weltherrschaft ist für Mk. eschatologisches Geschehen im strengen Sinn (Mk. 14, 62; 13, 25). Den eigentlichen Schlag gegen Vielhauers These hat dann ein wahrhaft grundlegender Aufsatz von Gerhard Friedrich gebracht: *Die formale Struktur von Mt 28, 18-20*, ZTHK LXXX, 1983, 137-83. Unter diesem eher zurückhaltenden Titel ist beispielhaft vorexerziert, wie ganze Exegetengenerationen unbesehen übernommenen Angaben der älteren Religionsgeschichtlichen Schule und ihres Umfeldes Folge geleistet haben, ohne deren Haltbarkeit vor dem heutigen Erkenntnisstand der jeweiligen Wissenschaften (hier klassische Philologie und Ägyptologie) einer Prüfung zu unterziehen. *Nordens Schema ist in ägyptischen Quellen in der angegebenen Form schlechterdings nicht auffindbar und beruht auf einer voreiligen Systematisierung disparater Aussagen.* Im Kontext „Regierungsantritt-Thronbesteigung-Krönungsgeschehen“ kennt sowohl das pharaonische als auch das ptolemäische Ägypten eine große Zahl in sich zwar stabiler, in ihrer Kombination aber variabler Motive und Rituale, die sich zu dem von Norden angenommene Dreischritt nicht ordnen lassen.²¹⁵ Und es muß schwerlich ausgeführt werden, daß ein nicht existierendes Schema nicht als traditions geschichtliche Anknüpfung für ein ntl. Szenario der Erhöhung und Inthronisation Christi dienen kann.

Diese Erkenntnis spricht nicht gegen die Arbeiten Nordens. Gelehrte wie Norden und Reitzenstein hatten in ihrer Forscher generation exemplarisch den Schritt über die traditionellen Grenzen der Disziplinen gewagt und die klassische Philologie aus ihrer Isolation gegenüber den orientalistischen Wissenschaften befreit, ein Schritt, der auch auf die ntl. Exegese innovativ wirken mußte. Ihr Mut, sich als etablierte Gelehrte in neue Fragestellungen und Quellen einzuarbeiten, bleibt gerade in einer Zeit zunehmender exegetischer Spezialisierung beispielhaft. Daß viele ihrer Einzelthesen nicht mehr zu halten sind, ist schon a priori nicht anders zu erwarten.

Norden und Vielhauer hatten als einzigen hellenistischen Beleg für ein angebliches Weiterbestehen des Schemas auf Vergils 4. Ekloge hingewiesen, ein Text, aus dem bekanntlich schon zahlreiche religionsgeschichtliche Thesen destilliert - und widerlegt wurden. Ein Inthronisationsschema könnte ntl. Autoren auf zwei denkbaren Wegen erreicht haben: literarisch vermittelt oder aus der unmittelbaren oder mittelbaren Anschauung, d.h. der Inthronisationstopik der hellenistisch-römischen Welt in ihren mannigfachen Veranschaulichungen (politische Propaganda, Münzwesen, Berichte von den Höfen etc.). Nachdem Friedrich sowohl das ägypti-

²¹⁵ Vgl. Friedrich, op. cit. 147-51 sowie die ägyptologischen Forschungen zusammenfassend M.-Th. Derchain, Art. *Thronbesteigung*, LÄ VI, 529-32 (mit reicher Literatur).

sche als auch das alttestamentlich-jüdische (op. cit. 144-47) Material auf *literarische* Vorbilder befragt hat, mag ergänzend der Hinweis nicht fehl am Platze sein, daß auch die hellenistisch-römische Welt das Schema in der angegebenen Form nicht erkennen läßt. Wir vergegenwärtigen uns einige elementare Tatsachen zum Komplex Herrschaftsantritt - Adoption durch den Fürsten - Inthronisation.

In Rom ist die Adoption ein Rechtsakt, der - wo der Princeps sie zum Zweck der Fortsetzung seiner Dynastie in Anwendung bringt - mit der Machtergreifung weder in einem zeitlichen noch in einem *direkten* sachlichen Zusammenhang steht. Der Regierungsantritt eines neuen Princeps geschieht in der Übernahme verschiedener Ämter, die zeitlich mit seiner faktischen Machtergreifung nicht zusammenfallen müssen. So erhält Augustus die *tribunicia potestas* erst 23 v. Chr., Nero am 4. Dez., als sein *dies imperii* (Erhebung zum Augustus durch den Senat) gleichfalls schon zurücklag, wenn auch nicht so lange (13. Okt.). Der beliebte Namenswechsel zum Herrschaftsantritt (vgl. Phil. 2, 9) ist im julisch-claudischen Haus zwar vielfach belegt, aber in keiner Weise nach einem Schema systematisierbar (s. Kienast, *Römische Kaisertabelle*, 1990, 22f.). Die imperatorischen Akklamationen haben weniger mit einem Herrschaftsantritt als z. B. mit militärischen Erfolgen zu tun, auch wenn sie vom Beginn der Regierung an gezählt wurden. Claudius wurde als Princeps in seinem ersten Jahr 41 dreimal akklamiert, Caligula zuerst am 16. März 37, zwei Tage *vor* seinem *dies imperii* (vgl. zu allen chronologischen Fragen Kienast mit umfassenden Angaben zu Quellen und Literatur). Teil des Hofrituals wurde die Akklamation anscheinend erst unter Caracalla (Taeger, *Charisma II*, 407f.), obwohl an und für sich richtig ist, daß sie in der Kaiserzeit in den verschiedensten Gremien (etwa in den Wahlcomitien) eine immer größere Rolle spielt und immer organisiertere Formen annahm (Schmidt, Art. *Acclamatio*, PW I 1, 147-50). Nero ließ sich als Kitharöde akklamieren, in Formen, die die Grenzen zur Vergottung verwischten (Taeger, op. cit. 307), das galt aber noch weithin als Geschmacklosigkeit. Die Consecration (die dem Senat vorbehalten war) gab es in der Zeit des Mk. selbstverständlich nur für verstorbene Herrscher bzw. Angehörige der kaiserlichen Familie (vgl. Wissowa, Art. *Consecratio*, PW IV 1, 896-902, hier 901f.), so sehr sich die Grenzen zur hellenistischen Vergottung Lebender schon im ersten Jahrhundert verschoben (Latte, RRG 315f. 317-320). Vgl. noch Mommsen, *Röm. Staatsrecht II*, 2, ³1887=Nachdruck 1963; Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, ³1980; Millar, *The Emperor in the Roman World*, ²1992, 352. 366f. (speziell zur Akklamation).

Allerdings sind die römischen Verhältnisse für die östliche Hälfte des Imperiums nicht entscheidend. Wie haben die *hellenistischen Kleinfürstentümer* bzw. die Diadochenreiche in der Endphase ihres Bestehens den Machtantritt des neuen Herrschers ritualisiert und gedeutet? Obwohl wir über viele Details nicht im Bilde sind, ist das Material doch außerordentlich reich und erlaubt verallgemeinernde Aussagen. Wichtigstes Symbol des Königtums ist das *Diadem*, worüber eine vorzügliche Arbeit von Hans-Werner Ritter vorliegt: *Diadem und Königsherrschaft*, Vestigia 7, 1965 (s. auch Mau, Art. *Diadema*, PW V 1, 303-5; über das Diadem im AT s. Görg, Art. *Diadem*, NBL I, 418). Sollte das Königtum des Messias in hellenisti-

scher Symbolik zur Sprache gebracht werden sollen, wäre eine Steigerung dieser Bildlichkeit zu erwarten. Antiochos von Kommagene feiert das Äquivalent seines *dies imperii* als διαδόματος γενέθλιος (OGIS 383 Z. 86). Im makkabäischen und im herodeischen Königshaus ist es kaum anders. Bei Josephus wird das Diadem als zentrales Symbol des jüdisch-hellenistischen Königtums insgesamt etwa 35 mal erwähnt (*Complete Concordance to Flavius Josephus I*, 448). Ritter, op. cit. 167f. hat die Belege gesichtet, sie reichen von Aristobul I. bis zu Herodes Agrippa I. Besonders interessant bell. II, 57 par. ant. XVII, 273f. und bell. II, 60-62 par. ant. XVII, 278-81: die versuchten Usurpationen der Königsmacht durch Simon, einen Freigelassenen des Herodes d. Gr. und den ehemaligen Hirten Athronges geschieht durch die *öffentliche Annahme des Diadems*. Pompeius verbot Johannes Hyrkan II. das Tragen des Diadems (ant. XX, 244). Auch im parthischen Königshaus und in der Adiabene geschieht die Inthronisation durch die Übergabe sichtbarer Zeichen (dazu meine Studie *Iranische Königslegende in der Adiabene*, ZDMG CXL, 1990, 213-33, hier 227f. mit den Belegen). Wie man sich eine Krönung bzw. Inthronisation im Milieu der Synoptiker vorstellte, zeigt die Verspottungsszene Mk. 15, 16-20a (dazu von Mk. unabhängig Lk. 23, 11), in der die Anklage vor dem römischen Statthalter travestiert wird (vgl. grundlegend Jeremias, *Ntl. Theol. I*, 82f. und Delbrueck, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu*, ZNW XLI, 1942, 124-45). Engste antike Parallele ist die Krönung eines Schwachsinnigen in Alexandrien im Jahre 38 n. Chr., um Agrippa zu verspotten: Philon, in Flacc. 36-40 (vgl. Pesch, *Mk. II*, 470f. und Wibbing, Art. *Dornen*, BHH I, 350f.). Diese mk. Passagen mag man antithetisch neben die nur zu vermutende Inthronisation von Messias-Prätendenten stellen; sie stehen aber nicht in den für das Inthronisationsschema in Beschlag genommenen Texten. Übrigens gab es auch im breiten Feld der Mysterieneinweihung den Symbolismus der Inthronisation des Initiaten, wie wir aus dem Apul., met. XI, 24 geschilderten Thron- bzw. Erhöhungsritual wissen (vgl. Dio Chrysost., or. XII, 33).

All dies hat selbstverständlich kaum Bezug zu Vielhauers angeblichem hellenistischem Inthronisationsschema. Daß Schenke/Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT II*, 78 Vielhauers Raster als *das* antike Inthronisationsschema (singularisch!) bezeichnen, zeigt schmerzlich, wie leicht eine sich kritisch gebärdende Exegese jeden Kontakt zu den geschichtlichen Realien verlieren kann. Eine Übernahme von Symbolik aus dem hellenistisch-römischen Hofleben zur Beschreibung der königlichen Hoheit Jesu ist an und für sich nicht unwahrscheinlich; namentlich läßt sich von Mt. 2 eine Linie zu der aufsehenerregenden Krönung des Tiridates von Armenien im Jahre 66 in Rom (mit Huldigung des „Magiers“ vor Nero) wahrscheinlich machen (so z. B. schon Klostermann, *Mt. 11*; zum Ablauf s. Debevoise, *A Political History of Parthia*, 194f.; eine interessante Alternative bietet Lipinski, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, 1975, 172 mit Anm. 1). Aber eine breite, textkonstituierende Aufnahme eines Inthronisationsschemas müßte schon einen deutlicheren Bezug zu den üblichen Ritualen und Symbolen königlicher Macht enthalten, d. h. vor allem zu einem aus den doch nicht eben spärlichen Quellen positiv aufweisbaren Raster monarchischer Machtübernahme.

Trotz der königlichen Aspekte der markinischen Christologie kann von einem das Evangelium konstituierenden Inthronisationsschema keine Rede sein.²¹⁶ Auch Röm. 1, 3f. wird m. E. verzeichnet, wenn man hier eine Reflexion über ein *Werden* Jesu sucht, über einen Prozeß, der den ontischen Status Jesu ändere. Alle diese Interpretationen sind nicht dynastisch gedacht. Zum König wird, wer der rechtmäßige König ist. Die Installation setzt das Königtum in Kraft, schafft es aber nicht. Die Gottessohnschaft Jesu (gleichsam als das Kronprinzen- oder in gewisser Hinsicht auch Wesiramant vor Gott) kann sowohl bei Mk. als auch in Röm. 1, 3f. nicht adoptianisch interpretiert werden, besser gesagt, sie ist mythologisches Interpretament für das soteriologische Sein Jesu, nicht für einen parageschichtlichen Prozeß der messianischen Installation. Übrigens hätte Paulus die Formel Röm. 1, 3f. auch nicht an so hervorgehobener Stelle zitieren können, wenn er sie in eklatantem Widerspruch zu seiner eigenen Präexistenz-Christologie zu hören genötigt gewesen wäre, ein auf der Hand liegender Punkt, der von einigen Auslegern kaum beachtet wird.²¹⁷

7. Das Markusevangelium in der Spannung von verborgener Präsenz und Epiphanie - Versuch eines Resümées

Wir beobachten im Markusevangelium letzter Hand eine Reihe deutlicher Affinitäten zum Stoff verborgener Epiphanien; nennen wir noch einmal die wichtigsten:

²¹⁶ So auch mit z. T. hier nicht angesprochenen weiteren Argumenten Kümmel, *Einleitung* 64f.; Pesch, *Mk. I*, 61f. 97; Gnllka, *Mk. II*, 325; Schweizer, Art. *Jesus Christus I*, TRE XVI, 700; ders., Art. *υἱός*, ThW VIII, 381 Anm. 324; ders., *Mk.* 197; Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie*, ²1973, 102f. Anm. 164; Streichele, *Der leidende Gottessohn*, 1980, 293f.; Ernst, *Mk.* 474. Guelich, *Mk. I*, XXXIX verzichtet auf eine Stellungnahme.

²¹⁷ Ὁρίζω (das sonst bei Paulus fehlt) mit doppeltem Akkusativ heißt nicht unbedingt „jmd. machen zu etwas, was dieser vorher nicht war“, sondern gerade in theologischen Zusammenhängen „zur wesensgemäßen Aufgabe bzw. Funktion einsetzen“ (Acta 17, 31; Ign. Eph. 3, 2). Auch Acta 10, 42 ist Jesus ὠρισμένος ὑπὸ θεοῦ κυρίου, wobei solches ὀρίζεν im Kontext des Evangeliums in die Präexistenz des Gottessohnes weist (1, 52etc.). Vgl. zur Ausdrucksweise Anth. Palatina XII, 158, 27: „σὲ γὰρ θεὸν ὥρισε Δαίμων· ἐν σοὶ μοι ζωῆς πείρατα καὶ θανάτου.“ (Melagros, Akme unter Seleukos VI.): der Geliebte wird zur Epiphanie des Gottes Eros. Zu Röm. 1, 3f. s. Wilckens, *Röm. I*, 57. 64-67.

- Jesus tritt als Mensch unter Menschen auf, wobei jedoch zugleich sein *Woher* mit einem Schleier des Geheimnisses umgeben ist. In massiver Distanz zu Familie und Heimatort (6, 1-6; vgl. Apollonius Tyan., ep. 44) erschließt sich dieses Woher in Sendungsmetaphorik (12, 1ff.) und verschiedenen Ausprägungen eines numinosen *Gekommenseins*, etwa in den Elthon-Worten.
- Er bemüht sich sehr deutlich um seine Verborgenheit, wobei die Schweigegebote nur ein Ausdruck dieses Bemühens sind. Dazu tritt der Rückzug vor der Volksmenge (1, 35-39; 3, 7-12; 4, 35; 6, 31f.; 7, 24; 8, 10; 9, 30f.). Jesus ist für Mk. nicht auf Gefolgschaft bedacht, sondern auf die Vollendung eines spezifischen Werkes (1, 38 wird durch 8, 31; 9, 31; 10, 32-34. 45; 14, 21. 22-24 konkretisiert und weitergeführt), die Hingabe seines Lebens, Israel zum Gericht (12, 9) und der Welt zum Heil.
- Auf der anderen Seite zieht die charismatische Faszination Jesu allenthalben Menschen in ihren Bann. Gemeinsam mit dem zu ihr komplementären Ausdruck numinoser Scheu bzw. der Distanz gegenüber Jesus (4, 41; 5, 17; 10, 24; 12, 34c) weist sie diesen als den „Heiligen Gottes“ (1, 24) aus, den Träger einer rätselhaften göttlichen Präsenz.
- 7, 24, eine eher beiläufige Notiz²¹⁸, bringt die Spannung auf einen Nenner: Jesus will verborgen bleiben, kann es aber nicht. Das ist genau das Bild, das sich in unserer Materialsammlung zur geheimen Epiphanie herauskristallisiert hat - das Numen *verrät sich, sein wahres Wesen schimmert immer wieder durch die Verborgenheit hindurch*.
- Diese „Indizien“ für Jesu wahres Wesen sind besonders die immer wieder quasi aus ihm herausbrechenden Wundertaten - als könne er selbst seine Heilkräfte nur mit Mühe beherrschen. Unabhängig von der Frage nach der traditionsgeschichtlichen Genese des von Mk. gezeichneten Bildes wird sich der heidenchristl. Leser an Geschichten wie die von den verborgenen, durch ein Wunder enthüllten Wanderungen der Dioskuren, des Asklepios etc. erinnern. Die Heilungen selbst, obwohl kein typisches Material für das Motivfeld der durchbrochenen Verborgenheit, zeigen Jesus in einer traditionsgeschichtlich schwer zu entwirrenden Spannung von *Geheimnis* und *Öffentlichkeit*. Sind sie „vorläufige Of-

²¹⁸ 7, 24b ist schon aus sprachlichen Gründen mit einiger Sicherheit mk. Redaktion: Dschulnigg, SRI 247 (ἔλω + δύναιμι 4xMk./1xMt./2xLk.; von Mk. unabhängig nur noch Lk. 16, 26; sonst nicht im NT; ἔλω + abhängiges γινώσκω 2xMk./0xMt./0xLk., sonst im NT nur Jak. 2, 20; vgl. noch Dschulnigg, SRI 156. 177). So auch Gnlika, *Mk. I*, 290 (V. 24 vollständig mk. Red.); Kertelge, op. cit. 151; Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* 254f.; offenbar auch Schweizer, *Mk.* 80f.; anders aber immerhin Pesch, *Mk. I*, 387 (zur vormk. Wundergeschichte 7, 24-30).

fenbarungen“²¹⁹ der Osterwirklichkeit? Das mag ein Nebengedanke des Mk. sein; beweisbar ist es nicht. Beobachtungen zur Makrostruktur des Evangeliums sprechen eher dagegen: Passion und Auferstehung treten erst in den Vordergrund, als die meisten Wunder schon erzählt sind. Vor allem: in *keiner* der markinischen Wundergeschichten findet sich ein Hinweis auf die Auferstehung, der ja redaktionell leicht einzubauen gewesen wäre. Die Wunder *offenbaren das verborgene wahre Wesen des irdischen Jesus*; darum münden sie auch in die Frage „wer ist dieser?“ und nicht „wer wird dieser einmal sein?“

- Noch deutlicher stellen die Naturwunder die Jünger vor die Frage nach der verborgenen Identität Jesu (Mk. 4, 41; vgl. 6, 51f.; 8, 14-20). Das Messiasbekenntnis des Petrus ist zwar in vielem die Mitte des Evangelienbuches, aber doch nur eine vorläufige Antwort auf die Frage von 4, 41. Es wird durch die Leidensweissagungen in ein neues Licht gestellt und schließlich durch die eschatologischen Hoheitsaussagen (13, 26; 14, 62) überhöht.
- Mk. unterstreicht die *Reaktionen* auf das epiphaniale Auftreten: Furcht, Entsetzen, aber auch das Gotteslob, Akklamation und Proskynese, die charismatische Nachfolge. All dies (abgesehen von der Nachfolge) gehört auch in das Motivrepertoire der Epiphanie.
- In dem christologischen Zentralstück 8, 27-9, 13 integriert Mk. das Motiv der verborgenen *Messianität* in sein Leitmotiv der gottgewollten Passion. Die Epiphanieszene der Verklärung bestätigt für den engsten Kreis der Jünger nicht nur Jesu Messianität, sondern bindet sie noch fester an die markinische - wie wir hier vielleicht doch sagen dürfen - Theologia crucis.
- Die Tempelreinigung ist eine „verhüllte Proklamation der Vollmacht Jesu“²²⁰.
- In seiner Darstellung der Passion unterstreicht Mk. unter Heranziehung apokalyptisch-theophanialer Motive das Kreuz als Ereignis der *paradoxen Epiphanie des Gottessohnes*, angesichts derer - auf die nachösterlichen Heidenchristen vorausweisend - der Centurio die göttliche Herkunft des Gekreuzigten erkennt.

²¹⁹ Suhl, *Einleitung* zu: ders. (Hrsg.), *Der Wunderbegriff im NT*, WdF 295, 1980, 4. Ähnlich Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 1970, 205f.: „Die Wunder Jesu sind die in seine >Geschichte< vorlaufenden Offenbarungen des Auferstandenen“, Käsemann, Art. *Wunder IV. Im NT*, RGG³ VI, 1836: „...so nehmen seine Wunder insgesamt doch die Herrlichkeit des Auferstandenen vorweg.“ Noch mas-siver Marxsen, *Einleitung in das NT*, 1963, 125.

²²⁰ Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1970, 44.

Ganz allgemein wird man festhalten dürfen, daß sich verborgene Messianität und verborgene Epiphanie gegenseitig interpretieren, wobei das letztgenannte Theologumenon den weiteren Deutungsrahmen darstellt und das erstgenannte die engere traditionsgeschichtliche Vorgabe, in der die Spezifika der von Mk. vertretenen Christologie eben darum nur partiell zur Sprache zu bringen waren.

Eine Schlüsselrolle wird für ein ausgewogenes, den verschiedenen Traditionsstraten angemessenes Verständnis des Offenbarungsgeschehens bei Mk. seit langem den verschiedenen Stufen bzw. Artungen der Manifestation des verborgenen Wesens Jesu zugeordnet. Bei unserem knappen Durchgang durch verschiedene literarische Gestaltungen des Motivfeldes „verborgene Epiphanie“ haben wir ja meist besondere Sorgfalt und erzählerische Raffinesse im Umgang mit der allmählichen, gestaffelten, komplexen Selbstenthüllung des Numens beobachtet. Wenn sich die verborgene Epiphanie als wichtiger hermeneutischer Schlüssel zur markinischen Sicht Jesu bewahrheitet, ist ein nicht minder differenzierter Umgang mit der Selbstenthüllung Jesu zu erwarten. *Seit wann ist Jesus für Mk. „offenbar“? D.h. seit wann gibt es kein „Messiasgeheimnis“ mehr?* Wrede hatte hierauf nach 9, 9 ganz selbstverständlich geantwortet: ab der Auferstehung. Theologiegeschichtlich meinte man damit immer wieder eine Tradition zu fassen zu bekommen, die Jesu Messianität ab Ostern datiert und die sich nach Ausweis des von Paulus zitierten Stückes Röm 1, 3f. auch des Gottessohntitels bedienen konnte (vgl. oben). Aber so einfach ist die Sache nicht. 11, 1-11 der Einzug in Jerusalem mit begleitender Akklamation, 12, 35-37a die Davidssohnfrage (vgl. 10, 48), auch das Gleichnis 12, 1-12 setzen voraus, daß Jesus in dem Anspruch erkannt wird, um dessen willen er dann angeklagt und gekreuzigt wird. Von einem „Messiasgeheimnis“ im Sinn einer Verborgenheit eines messianischen Anspruchs kann in Jerusalem keine Rede mehr sein, auch wenn sich Jesu Identität den Machthabern in seiner Bedeutung verschließt, die Jesus dann auch seinerseits in ihrem Unverständnis fixiert (11, 27-33). Verborgen ist aber nach wie vor die Zielrichtung seines Auftrages: das stellvertretende Leiden, in dem sich die anbrechende Krisis Israels mit dem Heilsangebot für die Völker verbindet.

Die Szene vor dem Sanhedrin, besonders Jesu Wort in 14, 62 stellt einen weiteren Höhepunkt der Selbstenthüllung Jesu dar, auch wenn seine Gegner dem Offenbarungswort keinen Glauben schenken.²²¹ Die Epiphaniezüge der Kreuzigungsszene haben wir oben ausführlicher besprochen.

Ostern als Zeitpunkt der endgültigen Offenbarung Jesu kann trotz 9, 9 deshalb nur als partielle Antwort gelten, weil Mk. (16, 8 als ursprünglicher

²²¹ Vgl. in diesem Sinn Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, 1980, 69-71.

Schluß angenommen) das narrative Interesse gerade nicht auf die Erscheinungen legt (die er selbstverständlich gekannt hat und sachlich voraussetzt), sondern mit 16, 1-8 auf die Jünger (als Träger der Botschaft) und damit auf die Mission und mit dem Galiläabezug zum ersten Teil seines Evangeliums - Jesu Wirksamkeit in Galiläa - zurückverweist.²²²

*Jesus ist als Messias schon vor der Kreuzigung „offenbar“, wenn auch noch nicht anerkannt; andererseits findet die vollständige Enthüllung des Verborgenen erst im Eschaton statt (13, 26; 14, 62)*²²³. Der Spannungsbogen kann also nicht in „Epochen“ aufgelöst werden, sondern ist für Mk. - aus vielschichtigen Traditionen zusammengesetzt - Manifestation einer sachlich-theologischen Dynamik, in der Jesu geheime Identität in seiner Sendung in Konflikt mit den Machthabern Israels und Roms gerät und eben darin seinen Auftrag des stellvertretenden Leidens erfüllt (10, 45; 14, 22-24).

Ausführlicher hat Räisänen in einer bemerkenswerten Passage seines in vieler Hinsicht grundlegenden und unübertroffenen Werkes *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel* (224-41) die verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Zeitpunkt der Offenbarung des Persongeheimnisses Jesu sorgfältig geprüft und kommt zu dem signifikanten Ergebnis, daß keine der vorgeschlagenen Antworten dem exegetischen Befund gerecht wird. Aus einem solchen Befund folgt methodenkritisch im allgemeinen, daß die Frage falsch gestellt ist, also Prämissen enthält, die dem Text nicht gerecht werden. Die Antwort auf die christologische Fundamentalfrage „wer ist dieser?“ ist nicht „in einem Begriff oder Titel einzufangen“ (Schweizer, *Mk.* 56). Soweit ist ein Konsens der Forschung nicht schwer. Wir haben aber im Deutungsrahmen „verborgene Epiphanie des Gottessohnes zum Zweck der Erfüllung eines spezifischen Auftrages, nämlich der Passion“ einen hermeneutischen Zugang, der ein weitergehende Antwort erlaubt.

So lange die - eventuell gar in einem Titel faßbare - *Messianität* Jesu als Leitmotiv gesehen wird, müssen diese Antworten unausgleichbar und widersprüchlich nebeneinander stehen bleiben. Sobald aber das Messiasgeheimnis und seine Enthüllung im engeren Sinn nur als *Material* eines umfassenderen Geschehens, eben der verborgenen Epiphanie des Gottessohn-

²²² Die Konkretisierung in der These, Mk. fordere mit 16, 1-8 zur Relektüre auf bzw. vieliere eine solche im Gottesdienst an (so jetzt wieder Schenke, *Das Markusevangelium* 152), ist aber unbeweisbar und sachlich überflüssig.

²²³ Eine vollständige Enthüllung erst im Eschaton versucht Horstmann, op. cit. 138f. als christologische Zielaussage des Mk. zu erweisen. Aber für die Leser steht doch schon im Heute fest, wer Jesus ist.

nes erkannt wird, geben sich die angesprochenen Antworten als sich sehr wohl ergänzende Teilwahrheiten zu erkennen, zwischen denen ein Ausgleich zumindest in religionsgeschichtlicher Hinsicht nicht erforderlich ist.

In diesem Sinn können wir sogar noch eine weitere Antwort hinzufügen: Jesus ist erst und entscheidend offenbar im Missionsgeschehen, das Mk. in apokalyptischen Dimensionen erfährt und zur Sprache bringt (13, 10, aber auch 4, 21-23. 30-32). Es ist mehrfach gezeigt worden, daß vermutlich alle Stellen mit dem Stichwort „Evangelium“ mk. Redaktion darstellen²²⁴. Mk. 14, 9 kennzeichnet nicht nur die Einzelperikope, sondern wohl die ganze Passionsgeschichte und vielleicht das ganze geschichtliche Material des Evangeliums als Stoff der Missionsverkündigung. D. h., die paradoxe Niedrigkeit und eschatologische Hoheit des markinischen Menschensohnes wird *der Welt offenkundig gemacht*, die daran entweder zum gläubigen Verstehen oder zum verstockten Unglauben kommen wird (Mk. 4, 3-9. 10-12. 13-20). In der Mission wiederholt sich also, was Mk. exemplarisch an Jüngern, Kranken, Gegnern, schließlich am Volk selbst exemplifiziert hatte. Die Sendung Jesu mündet insofern in die Sendung der Jünger, die Mk. zwar nicht in einer imposanten Schlußszene - wie Mt. oder der längere der sekundären Markusschlüsse - vorstellt, die aber doch allenthalben durch die Jüngerunterweisung Jesu hindurchschimmert (1, 17; 3, 14f.; 6, 7-13; 9, 37. 38-41; 10, 17-31. 35-45 etc.).

Die übliche Kennzeichnung der Jüngerethik des Mk. als einer Nachfolgeethik berücksichtigt gemeinhin zu wenig, daß sich *Nachfolge Jesu* in Gefährdung und Bewährung als Teilnahme an Jesu Sendung erweist. Daher entspricht Jesu Niedrigkeit der seiner Boten (6, 8-11; 9, 37. 41); ihre Passion spiegelt die seine (daher wird 13, 9-11 durch 8, 34-38, besonders die auffällige Formulierung 8, 34b interpretiert); ihre Existenz in Verborgenheit führt Jesu eigene Verborgenheit fort. Andererseits praktizieren sie jene Verkündigung, die zu Jesu Lebzeiten nur im Verborgenen möglich war (4, 21-23), und ihre Verheißung fließt aus Jesu epiphanialer Zukunft (8, 38). Grundmann spitzt noch stärker zu: „Das Messiasgeheimnis bei Markus ist das

²²⁴ So etwa Strecker, *Eschaton und Historie*, 76-89; ders., Art. εὐαγγέλιον, EWNT II, 184. Dschulnigg, SRI 213f. ordnet absolutes τὸ εὐαγγέλιον in seine „Gruppe 3“ ein, also in jene Sprachmerkmale, die bei Mk. überdurchschnittlich oft erscheinen, ohne doch nur für ihn in Anspruch genommen werden zu können. Κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον (außer Mk. 13, 10; 14, 9 nur Gal. 2, 2; Ps.-Mk. 16, 15) wird sicher markinische Red. sein.

Geheimnis des Jesus-Weges, der in seiner Nachfolge zum Weg seiner Jünger und seiner Gemeinde wird.²²⁵

Wenn die Mission als Aspekt der Epiphanie erkannt wird, genauer als eine ihrer finalen Verwirklichungen, erklärt sich damit auch der Glaubensbegriff des Mk., den herausgearbeitet zu haben zu den dauerhafteren Verdiensten des zuvorgenannten Buches von Schreiber gehört. Als Traditionsvorgabe kannte das von Mk. verarbeitete Gut Glauben als Gottvertrauen - weniger weltanschaulich, als eher heilsgeschichtlich verankert - sowie - christologisch äußerst unscharf - als Glauben an den Wundertäter, der von diesem das Wunder ergreift. Der erste Komplex wird etwa in Mk. 4, 40; 11, 22-24 aufgenommen; der zweite zumindest in 2, 5; 5, 34. 36. Markus macht daraus etwas ganz eigenes: er läßt Jesus das Gottvertrauen in die Begegnung mit der Vollmacht des Gottessohnes hineinnehmen (4, 35-41; 11, 22-24 im Kontext v. 12-14. 20f.) und hebt den zweiten Komplex aus seiner Bindung an das Wunder in die Nachfolgeethik (10, 52). Zudem akzentuiert er den Glauben nicht als statische Rechtgläubigkeit, sondern dynamisch, als Krisis in der Jesus-Begegnung (9, 23f.). Diese Beobachtungen gelten unabhängig von der hier offengelassenen Frage, welche der Formulierungen auch sprachlich Vorgaben des Mk. sind und welche seiner eigenen Feder entspringen.²²⁶

Inwiefern ist die markinische Darstellung Jesu nicht als verborgene Epiphanie des Gottmenschen verständlich? Wenn wir Mk. nicht verzeichnen wollen, müssen auch solche zur bisherigen Hauptthese in Spannung stehenden Beobachtungen bedenken. Wir nennen einige exemplarische Gesichtspunkte.

- Jesus ist für Mk. ganz unbezweifelbar ein wirklicher geschichtlicher Mensch mit einem Geburtsort, mit Eltern und Geschwistern (3, 20f.

²²⁵ Grundmann, *Mk.* 250; vgl. Strecker, *Eschaton und Historie*, 49f. Zum Stichwort „Weg“, das eine zentrale Rolle in der mk. Passionschristologie spielt, vgl. äth. Hen. 71, 16f., wo der *Weg* derer, für die Henoch offenbar eine Identifikationsfigur ist, aus der himmlischen Erhöhung ihres Protagonisten folgt. Über die weitere christologische Entwicklung des ursprünglichen ekklesiolog. Begriffes „Weg“ s. Joh. 14, 6 und Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, ²1995, 104. Über die Mission als hermeneutischen Schlüssel zu Mk. s. besonders (teilweise überzogen) G. Rau, op. cit. (ANRW II 25, 3, S. 2036-2257).

²²⁶ Eine andere Differenzierung bietet Thomas Söding, *Glaube bei Markus*, SBB 12, 1985: I. Glaube an das Evangelium (1, 15); II. Gebetsglaube (11, 22-25; 13, 18; 14, 38); III. Wunderglaube (2, 5; 5, 34. 36; 10, 52 vgl. kritisch 13, 21). Mk. 9, 14-29 stelle eine Synthese der mk. Traditionen und Aussagen z. S. dar.

31-34; 6, 1-4). Er zeigt Sympathie (10, 21), Angst (14, 32-42), Verzweiflung (15, 34), Zorn und Entrüstung (1, 41; 3, 5; 10, 14) ebenso wie Mitleid (6, 34; 8, 2), Ergriffensein (7, 34) und Enttäuschung (8, 12). Man kontrastiere Pythagoras, den nach seiner am Theios-Aner-Typ orientierten Biographie aus der Feder des Porphyrios niemand je lachen oder weinen sah (v. Pyth. 35). Die Anrede „guter Lehrer“ weist Jesus zurück (10, 18). Immerhin kann man die Gethsemaneszene als Ausdruck einer Art ins Mythische überhöhter, exemplarischer Menschlichkeit interpretieren, die aus keiner wie gearteten Märtyrertheologie ohne weiteres ableitbar ist.

- Auch als Offenbarungsmittler unterliegt er Grenzen seines übernatürlichen Wissens (13, 32).
- Mk. enthält keine himmlische Sendungsszene o.ä. Die Präexistenz Jesu bleibt narrativ-mythologisch unausgeführt.
- Trotz der oben diskutierten „Atemlosigkeit“ des Erzählers Mk. sind die verborgenen Epiphanien übernatürlicher Wesen im allgemeinen in wenige Tage, oft auch nur Stunden zusammengezogen, wovon bei Mk. keine Rede sein kann.
- Jesus *stirbt*, ein entscheidender Gesichtspunkt, der ihn fundamental von allen Erzählungen über verborgene Epiphanien unterscheidet. Entsprechend gibt es auch keinen Aphanismos, obwohl Mk. dessen Topik kennt und andernorts verwendet (9, 8 vgl. 16, 7f., wo der Aphanismos der Engel sachlich vorausgesetzt ist).

Namentlich Martin Hengel hat dem Gedanken widersprochen, wir hätten im Epiphanieglauben eine wesentliche Wurzel der Christologie vor uns²²⁷. Für die ältesten Versuche christologischen Denkens wird ihm recht zu geben sein, obwohl man immerhin fragen kann, ob der Philipperhymnus einer epiphanialen Theologie nicht näher steht als Markus. Hengel wird auch darin zustimmen sein, daß die epiphaniale Interpretation Jesu kon-

²²⁷ *Der Sohn Gottes* 63-67. Vgl. auch Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ 251f.

sequent in den Dokerismus führen mußte, der Mk. gänzlich fremd ist.²²⁸ Und doch ist Dibelius deswegen nicht im Unrecht.

Wir haben oben (I. 4.) gezeigt, daß die antike Biographie Momente der verborgenen Epiphanie aufnehmen kann, ohne sie zu einem konsequenten Gesamtbild der betreffenden Persönlichkeit zusammenzuordnen. Das gilt umso mehr, wo die Grenzen des biographischen Erzählens durch die schlechthinige eschatologische Unvergleichlichkeit der Person Jesu durchbrochen werden bzw. von vornherein nur eine begrenzte Affinität zur Gattung Biographie in ihren verschiedenen Ausprägungen besteht. Der *Rang* der Theologie des Markus besteht vielleicht gerade darin, daß sein Bild des Heil und Gericht bringenden Auftretens Jesu so komplex ist, daß es kaum in christologische Formeln eingefangen werden kann. Es wäre sicher zu kurz gegriffen, darin nur das Unvermögen des Evangelisten zu sehen, die ihm vorgegebenen Traditionen christologisch völlig zu durchdringen und einheitlich zu gestalten. Pesch hat bestritten, daß Mk. überhaupt eine „erkennbar eigenständige christologische Konzeption“²²⁹ habe. Doch hängt diese reichlich radikal formulierte These an seiner Gesamtsicht des Mk. als eines „konservativen Redaktors“²³⁰. Auch bei Annahme einer größeren Eigenständigkeit der mk. Redaktion kann man in der Vielfalt seiner Aussagen auf knappstem Raum gerade die Überlegenheit einer narrativen

²²⁸ In diesem Zusammenhang muß zudem daran erinnert werden, daß die jüngere Forschung dahin tendiert, den Begriff *Dokerismus* wieder strenger zu definieren und tendentiell vom 1. Jhdt. fernzuhalten (d.h. den klar erkennbaren Doketisten des 2. Jhdts. wie Saturnil und Kerdon vorzubehalten). Vgl. M. Slusser, *Dokerismus: A Historical Definition*, The Second Century I, 1981, 163-172; N. Brox, „Dokerismus“ - eine Problemanzeige, ZKG XCV, 1984, 301-314; U. Schnelle, *Antidokerische Christologie im Johannesevangelium*, FRLANT 144, 1987, bes. 76-83; U. B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus*, 1990; H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief*, EKK 23/1, 1991, 34-42; Th. Hainthaler, Art. *Dokerismus*, LThK³ III, 1995, 301f. (gute Übersicht über die definitiv doketischen Theologien des 2. Jhdts.); K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, ²1995, 231. 264. 295. 309f. 746f. (der das Problem des Dokerismus ausschließlich in der „Frontlinie“ Christentum/Heidentum, nicht in der Christentum/Judentum ansiedeln und damit z. B. Joh. und 1. Joh. jeden Antidokerismus absprechen möchte - was wohl doch zu schematisch gedacht ist).

²²⁹ Mk. II, 40f.

²³⁰ Op. cit. I, 2 vgl. 16. 21f. 53f.

Christologie über die dogmatischen Präzisierungsversuche der späteren Kirche dokumentiert sehen.²³¹

Die *Affinität* verborgener Epiphanien zu dem durch Mk. inaugurierten Bild Jesu ist schon in der Antike aufgefallen und wurde in der interreligiösen Polemik diskutiert²³². Warum ist Jesus nicht am Kreuz verschwunden (Aphanismos), fragen Kelsos und Porphyrios (Origen., c. Cels. II, 68 und Porphyr., c. Christ. Frg. 63 Harnack)? Warum ißt Jesus (Kelsos bei Origen., c. Cels. I, 70)?²³³ Gerade Kelsos zeigt, daß eine Inkarnationschristologie für pagane Ohren mit der verborgenen Erscheinung eines Numens *verwechselbar* war, denn er kontrastiert das Auftreten Jesu mit den Epiphanien des Asklepios (op. cit. III, 24), denen Jesus doch nichts voraus habe. Die von Origenes verteidigte Leiblichkeit Jesu hatte Kelsos Anstoß bereitet (III, 22f.; VI, 77). Auch die Spannung zwischen angestrebter Verborgenheit und epiphanialen Manifestationen ist Kelsos aufgefallen: Εἰ μὲν ἐβούλετο λανθάνειν, τί ἤκούετο ἡ ἐξ οὐρανοῦ φωνὴ κηρύττουσα αὐτὸν υἱὸν θεοῦ; Εἰ δ' οὐκ ἐβούλετο λανθάνειν, τί ἐκολάζετο ἢ τί ἀπέθνησκε; (II, 72). Dabei ist zwar nicht Mk. der direkt anvisierte Gegenpol²³⁴, aber doch immerhin das durch Mk. zuerst literarisch gestaltete Bild Jesu. Die Epiphanien eines Asklepios etc. scheinen ihm viel stärker der Würde eines überirdischen Wesens angemessen zu sein. Eine Gottheit im strengen Sinn kann Jesus natürlich sowieso nicht sein, da die Götter im Bezugsrahmen sowohl der platonischen als auch der epikuräischen Theologie nicht auf die Erde herabsteigen können (IV, 14; V, 2). Vgl. noch II, 67. 72; IV, 15. 19 zu weiteren kontroversen Punkten. Wir stehen hier im Prinzip der gleichen Irritation gegenüber, die auch die moderne Forschung ausgelöst hat: neben epiphanialen Motiven steht eine jedenfalls nichtdoketische, auf Passion und Auferstehung ausgerichtete Christologie, die sich um begriffliche Abgrenzung noch nicht müht. Das Messiasgeheimnis mit seinen Einzelkomplexen ist *Stoff* zur narrativen Gestaltung einer solchen schillernden, anstößigen, rätselhaften Darstellung Jesu, in der sich zumindest insofern die anstößige Rätselhaftigkeit, das *mysterium tremendum et fascinans* des Nazareners selbst spiegelt und allen theologischen Denkversuchen vorgeordnet bleibt.

²³¹ Wir berühren uns hier mit Gedanken Räsänen, op. cit. 242-58, der in Mk. allerdings den Korrektor einer defizitären (Proto-)Q-Christologie sehen will (194f. 220), eine These, die m. E. am Text nicht hinreichend abzusichern ist (vgl. o.).

²³² Vgl. Hengel, I. c., dessen Ausführungen ich ergänze.

²³³ Wir erinnern uns der oben unter I. 1. 4. referierten jüdischen Diskussion, ob Engelererscheinungen essen. Im Vorfeld des Neuplatonismus war eine solcher Gedanke für Götter oder Halbgötter unerträglich.

²³⁴ Kelsos kennt sicher Mt., wahrscheinlich Lk. und vielleicht Mk.: Rinaldi, *Biblia Gentium*, 1989, 128f. mit Diskussion der Indizien.

Der Leser, dem die Forschungsgeschichte zu Mk. präsent ist, wird sich vielleicht fragen, warum in den voranstehenden Erörterungen kein Anschluß an H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten*, BZNW 19, 1939 gesucht wurde, den klassischen Exponenten einer „epiphanialen“ Lektüre des Evangeliums. Aber dieses Buch basiert auf einer ungenügenden religionsgeschichtlichen Sichtung des relevanten Materials und differenziert daher kaum zwischen verborgener und offener Epiphanie. Es konnte daher hier nur als Anregung verwendet werden, wobei die religionsgeschichtliche Basis völlig neu zu erarbeiten war. Zur Kritik vgl. auch Räisänen, op. cit. 60-62. 248 (unklar); Tuckett, *Messianic Secret*, AncBDict IV, 798. Wenn Pesch, *Mk. I*, 59f. von der „epiphanialen Geschichte“ Jesu nach Mk. spricht, bedarf dies der Konkretisierung vor dem Hintergrund des oben umrissenen Materials. Auch Kertelge hat seine populäre Darstellung des Mk. unter die Überschrift *Die Epiphanie Jesu im Evangelium* gestellt (in: *Gestalt und Anspruch des NT*, hrsg. J. Schreiner, 1969, 153-72), bietet aber z. S. kaum etwas über die übliche Verneigung vor Dibelius hinaus.

Schon Dibelius hatte Mk. als *mythisches Buch* charakterisiert (FE 279), auch wenn aus seinen Materialvorgaben nur Taufwunder, Versuchung und Verklärung im vollen Sinne mythisch heißen könnten (FE 270). Pesch u.a. haben dagegen eingewandt, daß die Verwendung mythischer Motive ein Werk noch nicht selbst zum Exponenten einer mythischen Geschichte mache (*Mk. I*, 62). Das ist richtig, aber doch nur scheinbar eine Entgegnung auf Dibelius. *In Wahrheit führt Mk. dem Leser die Geschichte Jesu als paradoxe Einheit „geschichtlichen“ Geschehens und mythischer Deutung vor.* Man beachte dabei, daß diese These etwas anderes meint als die Selbstverständlichkeit, daß Mk. am mythischen Weltbild der Antike partizipiert - ein ohnehin viel zu pauschaler Begriff²³⁵. Die Einbindung epiphanialer Motive sowohl in die Wort- als auch Tatüberlieferung stellt eine - aber nicht die einzige - mythische Komponente des Mk. dar. Gegenüber Mt. und Lk. ist diese mythische Komponente im Gesamtentwurf eher stärker, da diese vielfach an den „Normaltyp“ der religiösen Biographie angleichen.²³⁶

²³⁵ Lührmann, *Mk. 10* unterstreicht, daß die *Welt*, in der Mk. seine Geschichte spielen läßt, dem Leser in jeder Hinsicht identifizierbar und plausibel ist. Die räumliche, zeitliche und nationale Distanz wird weder zum Problem noch zum Thema (die Frage der Parusieverzögerung steht auf einem anderen Blatt); auch nicht die mythischen Aspekte dieser Welt (Gott, Satan, Engel, Dämonen etc.), für die Mk. nie einer Rechtfertigung oder auch nur Erklärung bedarf.

²³⁶ Zur myth. Komponente der *Gattung* Evangelium s. vorsichtig bejahend Strecker, *Literaturgeschichte des NT*, 1992, 145f. Berger, *Formgeschichte des NT* 371 sieht in „Demonstrationen“ (Epiphaniewundern) eine der Keimzellen der Gattung Evangelium. Vgl. auch Dormeyer, in: ANRW II, 25, 2, 1627. Zum Motivfeld der

Kann die mythische Komponente des Mk. näherhin als eine gnostische beschrieben werden? Hauptvertreter dieses Gedanken war dereinst das Buch von Johannes Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 1967 (exemplarisch S. 201. 218f. 225-28), der den *Weg* Jesu als Zentrum des Mk. in Analogie zum Weg des gnostischen Erlösers sehen wollte und in diesem Rahmen etwa die Zeit- und Ortsangaben des Evangelisten einer ausführlichen symbolisch-gnostischen Interpretation unterzogen hat. Schreibers These hat wenig Anhängerschaft gefunden. In der Tat ist Schreibers Buch heute schon durch die verfehlt, aus der älteren Religionsgeschichtlichen Schule übernommene Gesamtsicht der Gnosis überholt. Doch sind die Interpretation des Jesus-Geschehens in mythischen Motiven und gnostischer Mythos zwei ganz verschiedene Dinge. Schreiber hatte seinerzeit nicht hinreichend differenziert zwischen mythischem Gemeingut der Antike (etwa der *Sendung*, der *verborgenen Präsenz der Gottheit*, den *Begleiterscheinungen der Epiphanie*) und spezifisch gnostischen Weiterführungen im Kontext der gnostischen Welterfassung. Von dieser letzteren kann bei Mk. keine Rede sein: Er übernimmt ungebrochen den Schöpfungsglauben des AT, und denkt auch nicht primär in einem Schema von himmlischer Heimat und irdischer Fremde, sondern vielmehr im Äonenschema der Apokalyptik.²³⁷

Es ist überhaupt ein Fehler, in einer mythischen Komponente nur den Anschluß an vorgegebene mythische Schemata sehen zu wollen. Markus selbst - als Sprachrohr der Tradition wie auch als Theologe - denkt in mythischer Erfassung der Wirklichkeit, was sehr wohl auch kreativ-innovativ geschehen kann. Daher hat die Konzentration epiphanialer Motive, auch wenn diese je einzeln aus der Tradition stammen, in seinem Evangelium doch als sein theologisches Werk zu gelten, das die christologischen Fragen der Zukunft zwar noch nicht beantwortete, aber doch in einer Weise zu stellen half, die über die Kurzschlüssigkeiten einer reinen Wundertäterchristologie (falls es diese je gab) oder eines am popularphilosophischen Idealismus orientierten Dokerismus hinauswies und die Inkarnationschristologie der späteren Kirche vorbereitete.

Für nicht weniger verfehlt als Schreibers Gnosis-These muß ich den neuesten mir bekannten Versuch beurteilen, Mk. umfassend und weit über Dibelius hinausgehend als mythisches Werk zu interpretieren: Burton L.

verborgenen Identität in der antiken Biographie vgl. außer meinen Überlegungen unter I. 4. auch Berger, op. cit. 348.

²³⁷ Gegen Schreiber auch z. B. Räisänen, op. cit. 6-8; Kee, *Mark as Redactor and Theologian: a Survey of some Recent Markan Studies*, JBL XC, 1971, 333-36, hier 335f.; Strecker, *Eschaton und Historie* 40f.

Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Beginnings*, 1988 [Nachdruck 1991], von Koester mit gutem Grund „the most controversial recent monograph on Mark“²³⁸ genannt. Markus „rewrites the Christ myth as history“²³⁹; ältere Tradition liege ihm nur in minimalen Fragmenten zugrunde. Auch der mk. Kreuzigungsbericht sei „mythic account“²⁴⁰. Das hermeneutische Hauptproblem in Macks Buch – dessen ausführliche Analyse an dieser Stelle nicht möglich ist – ist die, wenn man das pathetische soziologische Superstratum durchsticht, unglaublich naive Entgegensetzung von Mythos und Geschichte. Der Aufweis mythischer Komponenten und Dimensionen – teilweise leicht verifizierbar, teilweise auch weniger plausibel – kann doch nicht gegen Mk. als Sammler alter Jesustradition ausgespielt werden: schon weil Jesus sofort nach Ostern und ohne Verdrängung der Historie nicht anders als in den Kategorien des Mythos denkend zu erfassen war, und dann weil wir in dem komplexen Ineinander von nichtmythischer Tradition und mythischer Erfassung des apokalyptischen und soteriologischen Geschehens eine spezifische Theologie am Werk zu sehen haben, die nicht in eine flache Antithetik aufgelöst werden kann. Mack vertritt weiter die längst obsolete Gegenüberstellung judenchristlicher „followers of Jesus“ und hellenistisch-heidenchristlicher „congregations of Christ“²⁴¹, obwohl ihm die Omnipräsenz des Hellenismus deutlich ist. Die Deutung von Jesu Tod als Heilsereignis verdanke sich erst den späten hellenistischen Gemeinden; auch das Osterkerygma sei erst in der späteren, am historischen Jesus nicht interessierten Gemeinde Antiochiens entstanden²⁴². All dies erinnert fatal an die doch seit Jahrzehnten überwundene Sicht der frühchristlichen Geschichtsabläufe und Antagonismen. Daß Mack nach wie vor an Vielhauers „Inthronisationsschema“ glaubt²⁴³, eine messianische Tempelopposition für erst nach 70 denkbar²⁴⁴ und den „Skandal des Kreuzes“ für eine christliche Theologenerfindung hält²⁴⁵, wird den Leser bei dem Gesamtcharakter des Werkes kaum mehr verwundern. Den Macks Buch abschließenden Generalangriff auf Markus, die christliche Theolo-

²³⁸ *Ancient Christian Gospels*, 1990, 273 Anm. 1.

²³⁹ Mack, op. cit. 310 vgl. 323.

²⁴⁰ Op. cit. 55

²⁴¹ Op. cit. 78-123.

²⁴² Op. cit. 104f. bzw. 111. Was Mack 113f. Anm. zu den Ostererscheinungen schreibt, ist so unglaublich töricht, daß sich jede Besprechung verbietet.

²⁴³ Op. cit. 285.

²⁴⁴ Op. cit. 282 (als gäbe es keine atl. Anknüpfungen),

²⁴⁵ Op. cit. 257: als wäre das Kreuz Jesu im Rahmen einer (angeblichen) frühen Märtyrertheologie für die Jesunachfolger theologisch unproblematisch.

giegeschichte und – das Amerika der Reaganära mag man nur für geschmacklos halten; exegetisch verhängnisvoller ist der völlige Verzicht auf eine religionsgeschichtliche Verifizierung des Mythoskonzeptes, das auf Mk. angewandt wird. Es steht dies in bemerkenswertem Kontrast zu den wichtigen und hilfreichen Ausführungen, mit denen etwa die „pronouncement stories“ der antiken Rhetorik zugeordnet²⁴⁶ oder die Wundergeschichten als fundamentaler Träger markinischer Christologie aufrecht erhalten werden²⁴⁷. Das Problem liegt in der soziologischen Akzentuierung des Mythos-Begriffs, die in diesem primär den Ausdruck bestimmter sozialer Konfliktlösungen und Strategien, besser gesagt soziale Gruppen definierender symbolischer Projektionen sieht²⁴⁸. Bei allem Richtigen, was eine solche Betrachtungsweise zu Tage fördern kann, steht sie doch in der Gefahr, den Kontakt zu den mythologiegeschichtlichen Realien zu verlieren. Die hinter Mk. stehende Imagination auf die sozialen Prozesse der frühchristlichen Gemeinden zu beziehen, ist selbstverständlich notwendig, doch fällt Mack in den gleichen Fehler, den er (allen!) christlichen Theologen in Bezug auf Ostern vorhält: mit dem Verweis auf die Auferstehung bzw. das Auferstehungskerygma (die „Chimeras of the beginning“²⁴⁹) irgendetwas für erklärt oder auch nur nicht weiter erklärungsbedürftig zu halten²⁵⁰. Ebenso sieht er im Verweis auf soziale Gruppenprozesse im frühen Christentum allzu oft eine Erklärung, wo er doch nur ein Analogon benennt.

Wenn wir nach dem traditionsgeschichtlichen Ort der mythischen Komponente des Mk. fragen, ist uns im Augenblick eine einheitliche Antwort verwehrt. Bultmann schlüssige Formel, Mk. stelle die Vereinigung des hellenistischen Kerygmas von Christus (also den „Christusmythos“) mit der Tradition über die Geschichte Jesu dar (GST 372f.), ist nur noch sehr partiell nachzusprechen und bedarf erheblicher Einschränkungen und Ergänzungen. Die sozialgeschichtlichen Aspekte, auf die Mack und andere aufmerksam machen, bedürfen noch einer intensiven Überprüfung an den sozialgeschichtlichen Realien der frühchristlichen Geschichte, um zu plausiblen Ergebnissen zu kommen, die mehr sind als die Projektion moderner – liebsamer oder unliebsamer – Theologien in die Antike. Immerhin läßt sich

²⁴⁶ Op. cit. 172-207.

²⁴⁷ Op. cit. 208-45.

²⁴⁸ Op. cit. 20 Anm. 9.

²⁴⁹ Op. cit. 9.

²⁵⁰ Op. cit. 7f. (eine für die Ideologiekritik der neutestamentlichen Exegese wirklich bedeutsame Beobachtung).

in der verborgenen Epiphanie des Gottessohnes die Aufnahme eines gemeinantiken mythischen Paradigmas aufzeigen und konkretisieren, welches - wenn auch nur als ein Baustein aus dem komplexen Bau des Markusevangeliums - doch verständlich macht, weshalb eben dieses Evangelium die Sehnsucht des antiken Menschen nach dem Deus praesens, dem Gottmenschen, zu befriedigen vermochte, der Menschenschicksal und -los trägt und damit tragen hilft.

II. 4. Die verborgene Epiphanie im Dienste des Ostergeheimnisses

1. Die Jünger auf dem Weg nach Emmaus (Lk. 24, 13-35)²⁵¹

Die Perikope gliedert sich in eine Einleitung und drei Szenen:

- 13f. Exposition, mündend in die Begegnung mit dem unerkannten Jesus 15f.;
- 17-27 Weggespräch;
- 28-31 Mahlszene und Aphanismos Jesu;
- 32-35 Rückkehr nach Jerusalem.²⁵²

Sprachliche Prägung. Da wir über keine Parallelüberlieferung verfügen (zu Mk. 16, 12f. s.u.), müssen wir nach inneren Kriterien suchen, die uns zu einer redaktionsgeschichtlichen Analyse verhelfen können. Zwei Beobachtungen bedürfen der Erklärung:

- der massiv semitische, genauer aramäische Einschlag der Sprache, den schon Wellhausen notiert hat;
- die nicht minder starke Häufung von lukanischen Vorzugswendungen in allen Versen außer 34, die Hand in Hand mit den von Lukas ja auch geschätzten Septuagintismen geht.

Zum ersten Punkt notieren wir ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

- V. 16 ist οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἔκρυσσεντο als Ausdruck ungewöhnlich (Bauer; Wb.⁶ 911 verzeichnet keine wirkliche Parallele; Test. Sal. Rez. C X, 43

²⁵¹ Die Literatur verzeichnet in großer Vollständigkeit Fitzmyer, *Luke II*, 1549-1553. 1570-72. Eine Forschungsgeschichte liefert Wanke, *Die Emmauserzählung*, 1973, 1-19.

²⁵² Zur Gliederung vgl. Schneider, *Lukas II*, 496f.; Fitzmyer, op. cit. 1559f.

weicht gegen Bauer kaum von der Grundbedeutung ab), zumal der Parallelismus zu V. 31 $\delta\iota\eta\nu\acute{o}\chi\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \acute{o}\iota\ \acute{o}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\iota$ bedacht sein will²⁵³. Wellhausen, EK 597 erinnert an aram. ܐܚܕ , welches „halten“ und „schließen“ bedeute (wie hebr. אָחַד). Vgl. die Wörterbücher von Jastrow und Sokoloff mit babylon. und palästin. Belegen. Das Passiv erklärt sich unschwer als divinum (Fitzmyer, *Luke II*, 1563; vgl. Jeremias, *Ntl. Theol. I*, 20-24). Die Metaphorik der Ausdrucksweise (durch göttliches Wirken „gehaltene“ = „geschlossene“ bzw. „geöffnete“ Augen) bereitet keine Schwierigkeiten. Wir hätten also einen semantischen Aramaismus vor uns, der das Weggespräch - aramäisch gedacht - als ܐܚܕܝܗ „rätselhafte Rede“ (wovon hebr. חידה abgeleitet ist; Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* 55f.) kennzeichnet.

- V. 18 steht $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ für $\tau\iota\varsigma$, einer der wichtigsten Aramaismen (ܕܚܕ ; vgl. Wellhausen, EK 20 und bestätigend Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1967, 105; vgl. gegen die Relativierung dieses Sachverhaltes durch die analoge Entwicklung im Neugriechischen BDR § 247, 4), zumal Lukas $\tau\iota\varsigma$ bevorzugt (Wanke - s. Anm. 252 - 70; doch gibt es Ausnahmen: op. cit. 56). Semitisch ist in der direkten Rede in diesem Vers auch die Parataxe für logische Hypotaxe; Beyer, *Semitische Syntax im NT*, 1968, 280. Auf eine Merkwürdigkeit zu V. 21 macht Black, op. cit. 247 aufmerksam. Für $\eta\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$ bieten die latein. und syr. Nebenüberlieferungen Varianten, die sich ungekünstelt nur aus aram. ܫܒܪ erklären lassen. Eine wirklich überzeugende Lösung für die recht zahlreichen (von Black, op. cit. 244-70 nach Burkitt und Merx diskutierten) Varianten in den synoptischen Texten, die unter dem Einfluß aram. Überlieferungen zu stehen scheinen, ist m.W. noch nicht gefunden. Die Sache muß hier auf sich beruhen.
- V. 26 Parataxe für logische Hypotaxe; Beyer, op. cit. 270.
- V. 27 ist $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\mu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron$ nach Wensinck bei Black, op. cit. 299 Aramaismus; er vergleicht אנא מתחיל מיןך Fragmententargum (Codex Paris) zu Gen. 44, 18 - doch ist die Stelle vielleicht verderbt, Sokoloff, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* 597. Nach Bauer, Wb.⁶ 227 $\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ 2. c. ist die Wendung ohnehin auch klassisch.
- V. 30 ist $\lambda\alpha\beta\acute{\omega}\nu$ semitisierend als „auxiliary verb“ gebraucht (Black, op. cit. 125 und ausführlich Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1967, 167), wie freilich auch sonst häufiger im NT und Lk. 24 noch V. 43.
- Satzeinleitendes $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ + A.c.I. ist Hebraismus (Beyer, op. cit. 39. 60), folgt aber atl. Vorbildern (ibidem). Merkwürdigerweise hat Lukas peri-

²⁵³ Die Entsprechung beider Sätze ist gewollt und wird durch die identische Wortwahl unterstrichen: $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$, $\delta\acute{\epsilon}$, $\acute{o}\iota\ \acute{o}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\iota$, $\epsilon\pi\iota\gamma\acute{\nu}\omega\nu\alpha\iota$, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, $\epsilon\chi\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omicron$ vs. $\delta\iota\eta\nu\acute{o}\chi\theta\eta\sigma\alpha\nu$. Den Parallelismus zwischen V. 16 und V. 31 als wesentliches Strukturelement der lukanischen Vorlage erkannt zu haben, ist das Verdienst von Schnider/Stenger, *Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope* (Lk 24, 13-35), BZ XVI, 1972, 94-114, hier 103.

phrastisches καὶ ἐγένετο fast nur im Evangelium, kaum in der Apostelgeschichte. Zur Erklärung (Biblizismus der Jesusgeschichte vs. idiomatisches Griechisch in den Acta) s. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums* 25–29.

- V. 32 Ein ähnlicher Fall wie in V. 21 liegt V. 32 vor, wo καιομένη Mühe macht. Die Vetus Syra hat hier כבד „schwer“, was einen besseren Sinn gibt als „brennend“. Nun ließe sich letzteres leicht als Verschreibung oder Verlesung aus כבד erklären. Eine innersyrische Veränderung stößt sich indes mit der altlatein. Übersetzung optusum (Codex I) und der Variante in D, κακαλυμμένη (was dem 20BC sahidischer Handschriften entspricht), die beide unschwer aus aram. יקר = כבד geflossen sein könnten. Ebenso das vereinzelte sahidische 20P(u). Nur müssten wir dann eine lebendige aramäische Nebenüberlieferung annehmen, aus der die gr. Fassung des Normaltextes nur eine Übersetzungsvariante bietet. So in der Tat Black, op. cit. 254. 272 und mit ausführlicher Diskussion Merx, *Die vier kanonischen Evangelien II* 2, 1905, 531–33, der eine Variante in den ältesten Handschriften des Lukas vermutet. Die armen. und arab. Varianten könnten aus dem Syrischen stammen (dazu Merx), aber doch kaum die ägyptischen und lateinischen (c hat excaecatium, e exterminatum). Καιομένη wird ursprünglich sein (so auch Metzger, *Textual Commentary* 186; Wellhausen, EK 597; Zahn, *Lucas* 724 Anm. 68; Dalman, *Worte Jesu* 373; Klostermann, *Lukas* 238; Wanke, op. cit. 170f. Anm. 719), zumal eine biblische Wendung Pate gestanden haben könnte²⁵⁴, aber die Vermutung einer lebendigen aram. Nebenüberlieferung bleibt. Zum Sinn s.u.
- V. 33 αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ist Aramaismus בְּהַרְיָא שְׁעָתָא oder בְּהַרְיָא שְׁעָתָא; Black, op. cit. 109–11, der geradezu von translation Greek spricht), aber auch lukanische Vorzugswendung (Jeremias, op. cit. 98).
- V. 34 Wellhausen hat auch V. 34 den Wechsel von λέγοντας in λέγοντες (D) aus dem Aramäischen erklären wollen (EK 598), doch handelt es sich wohl nur um ein Versehen (beste Diskussion bei Klostermann, *Lk.* 238f.).

Mit Wellhausen (EK 79) werden wir also konstatieren dürfen, daß gerade in der Emmausperikope das Aramäische „durchschimmert“, obwohl nicht alle Vorschläge zur Sache haltbar sind. Noch weit drastischer sind aber die Beobachtungen, die in jedem Vers der Erzählung lukanische Vorzugswendungen und Spracheigentümlichkeiten zu erkennen geben. Es ist nicht erforderlich, das von Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevan-*

²⁵⁴ נכמרו רחמיו Gen. 43, 30; נכמו רחמיהו 1. Kön. 3, 26; נכמרו רחמי Hos. 11, 8 (wie mit Targum und Peschitta für überliefertes נחמרו נחמי zu lesen sein wird; vgl. BHS Apparat z. St.). In allen drei Fällen ist eine starke Gemütsbewegung intendiert. S. weiter unten.

geliums, 1980, 313-20²⁵⁵ in großer Ausführlichkeit zusammengetragene Material hier abzuschreiben. Was Jeremias an mit einiger Plausibilität vorlukanischen Wendungen nennt, reicht nicht aus, um *mit rein sprachstatistischen Mitteln* eine vorlukanische Vorlage herauszuschälen zu können.

Ich sehe für diese beiden komplementären Feststellungen nur eine Erklärung: Die griechische Gestaltung der Emmauserzählung ist nach einer mündlichen aram. Vorgabe im unmittelbaren Kontext der Abfassung des Evangeliums erfolgt, am ehesten durch den Auctor ad Theophilum selbst. Daß dieser die Episode aus dem Munde des Kleopas oder des zweiten Jüngers hat, wie einst Zahn, *Lucas* 712 (allerdings mit weiteren, ganz spekulativen Gedanken) meinte, kann ich für absurd nicht halten. Aber vor einer solchen Erwägung sind weitere Fragen zu stellen.

Die Nötigung zu einer schriftlichen Vorlage, die sich für Schweizer²⁵⁶ besonders aus der Spannung zwischen V. 34f. und V. 41 ergibt, wo die Jünger quasi zweimal vom Unglauben zum Glauben geführt werden, wird von anderen Exegeten m. E. mit Recht kaum gespürt.

Formgeschichte. Bultmann hatte die Perikope noch ganz allgemein als „eigentliche Legende“ gekennzeichnet²⁵⁷; er sah in der Erzählung „die älteste der synoptischen Auferstehungsgeschichten“²⁵⁸, die aber doch auch nur in „hellenistisch-christlichen Kreisen jüdischer Herkunft“²⁵⁹ entstanden sei.

²⁵⁵ Knapper bei Wanke, op. cit. 109-12, der S. 22 von einer schwer zu durchdringenden Redaktionsdecke spricht. Vgl. auch Fitzmyer, op. cit. II, 1555f.

²⁵⁶ *Lk.* 246, u.a. mit dem Argument, V. 13 „zwei von ihnen“ knüpfe an V. 9, nicht an V. 12 oder 11 an. Doch so genau wägt Lukas seinen Ausdrucksweise nicht, wenn doch im Kontext das Gemeinte völlig klar ist. Noch genauer will Geldenhuys, *Commentary in the Gospel of Luke*, ¹¹1979, 635 wissen, Lukas habe die Erzählung schriftlich von einem der Emmausjünger erhalten. Das ist leider jenseits des für uns Wißbaren. An eine schriftl. Vorlage denkt auch Schubert, *Struktur und Bedeutung von Lukas 24*, zuerst als *The Structure and Significance of Luke 24* in: Ntl. Studien für R. Bultmann, hrg. Eltester, 1954. ²¹1957, 165-86, dann in dt. Übersetzung in: *Zur ntl. Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, hrg. Hoffmann, 1988, 331-59 (danach zitiert), hier 348 Anm. 24.

²⁵⁷ GST 310. Ähnlich allgemein Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums*, 1961, 32; Dibelius, FE 191 Anm. 2. 200; Betz, *Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende (Lk 24, 13-32)*, ZThK LXVI, 1969, 7-21 (passim). Gegen die Anwendung des Begriffs Legende (wegen der mythischen Affinitäten) Wiefel, *Lk.* 409. Die Affinitäten zu Acta 8, 26-40 sind nur spärlich, da das Epiphaniemotiv fehlt; vgl. Fitzmyer, *Lk.* II, 1560; Guillaume, *Luc interprète* 80f. gegenüber Schweizer, *Lk.* 245.

²⁵⁸ GST 314.

²⁵⁹ GST 330.

Die Frage hängt an der formgeschichtlichen Gesamtsicht der Osterüberlieferung, deren Forschungsgeschichte zusammenfassend etwa Paul Hoffmann in seinem Artikel *Auferstehung II/1*, TRE IV, 478-513 behandelt. Beliebte ist die Auskunft, am Anfang ständen die knappen, kerygmatischen Formulierungen wie 1. Kor. 15, 3-5, die dann narrativ gefüllt worden wären. Aber es ist m. E. ganz ausgeschlossen, daß je jüdische oder hellenische Menschen nur auf *Formeln* hin, ohne erzählerisches Fleisch, den christlichen Glauben akzeptabel gefunden hätten. Daß Paulus Formeln liebt, steht auf einem anderen Blatt, aber er ist nur ein sehr partieller Zeuge für die Anfänge. Der Auctor ad Theophilum hat in seinem ersten Buch Ostergeschichten, in seinem zweiten zahlreiche formelhafte Wendungen, ohne daß die einen in einem erkennbaren formgeschichtlichen Zusammenhang mit den anderen stünden. Es muß *Geschichten* um Ostern wenige Tage und Wochen nach den Ereignissen gegeben haben, nur wissen wir leider fast nie, ob sie aus den uns überlieferten herauskristallisiert werden können.²⁶⁰ Ein aussichtsreicher Kandidat für eine solche altertümliche Episode ist nun gerade Lk. 24, 13ff.

Ein Versuch einer konkreteren Formbestimmung zur Stelle ist die Verortung als ἀναγνώριστικός *Wiedererkennungserzählung*, wie sie auch in Joh. 20, 14ff. und eventuell in der Urform von Joh. 21 vorläge.²⁶¹ Man denkt dabei an die im antiken Roman verbreiteten Szenen, in denen Held und Heldin oder andere Handlungsträger sich nach langen Wirren und Wanderungen wiederfinden, eventuell erst mühsam wiedererkennen, schließlich aber doch freudig in die Arme schließen dürfen, die πρηνόια der Götter verherr-

²⁶⁰ Dies im Gegensatz zur älteren Formgeschichte herausgearbeitet zu haben, ist eines der Verdienste der Arbeit von John E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, 1975. Die im Text angegriffene Position hat in extremer Weise schon Bousset, *Kyrios Christos*, ²1921 (Nachdruck 1967), 65 vertreten, wenn er Mk. mit 16, 8 enden läßt, weil es damals außer dem abstrakten Kerygma noch keine Erscheinungserzählungen gegeben habe (!).

²⁶¹ So Hoffmann, op. cit. (s. Text) 501. 504; Grundmann, Lk. 442f.; Schnider/Stenger, op. cit. 112; Wiefel, Lk. 409; ähnlich schon Dodd, *The Appearances of the Risen Christ*, in: *Studies in the Gospels. Essays in Memory of Robert Henry Lightfoot*, 1957, 9-35, hier 34. Albertz, *Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte*, ZNW XXI, 1922, 260 sprach noch ganz allgemein von „persönlichen Erkennungsszenen“.

lichend.²⁶² Die Pseudoklementinen kulminieren in solchen Szenen²⁶³. Ob man von einer Gattung wird sprechen dürfen, ist mir sehr fraglich: ohne das Handlungsgefüge der Irrungen und Verwicklungen des antiken erotischen Romans sind die hierfür herangezogenen Texte kaum lebensfähig. Auch sonst sehe ich keine Brücke nach Emmaus. Noch weniger tragfähig dürfte Dodds Zusammenstellung mit Wiedererkennungsszenen im antiken Drama sein.²⁶⁴ In beiden Fällen ist ja sachlich eine Geschichte von Verwechslungen vorausgesetzt, die im Anagnorismos ihre Auflösung finden; davon kann in Lk. 24 keine Rede sein. Wichtig bleibt aber die Beobachtung, daß unser Text *weder in einen (z.B. missionarischen) Auftrag mündet noch apologetische Tendenzen aufweist*.²⁶⁵ Ersteres gilt noch verstärkt, wenn wir V. 32-35, vielleicht auch nur 33-35 für eine lukanischen Anhang und große Teile des Weggesprächs für einen Einschub halten. Beides sind Indizien für uranfängliche Überlieferung, denn es unterliegt ja keinem Zweifel, daß beide Elemente - selbst wenn sie im ältesten Stratum der Ostertradition schon vorhanden waren - doch einem massiven Wachs-

²⁶² Dazu ausführlich Kerenyi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1962, 16f. 61. 87-94. Kerenyi leitet die Wiedererkennungsszenen religionsgeschichtlich von der εὔρεσις im Mythenkreis um Isis und Osiris ab (zusammenfassend op. cit. 188), ein Einfall, der wegen seines panägyptischen Ansatzes nur noch wenige Freunde haben dürfte.

²⁶³ Homil. XII. XIII. XIV; rec. VII. IX, vgl. Kereny, op. cit. 73ff. (das Stichwort *recognition* fällt rec. VII, 23).

²⁶⁴ Dodd, op. cit. 14. Eine antike Analyse der Anagnorismoi steht Aristoteles, *de arte poetica* 16 (1454b, 19 - 1455a, 21). Auch aus dem Drama führt m. E. kein Weg vom Sich Erkennen der Helden zur Epiphanie in Emmaus. Kritisch zur Anagnorismos-These auch Betz, op. cit. 12 mit Anm. 15 (der nur das Motiv, aber nicht die formgeschichtliche Verortung gelten läßt). Klaus Berger spricht allgemeiner vom „erzählten Erkennen und Wiedererkennen des Gegenübers“ (*Formgeschichte des NT* 325f.) und zieht die Linie ganz richtig nicht zum antiken Roman, sondern zur verborgenen Epiphanie (Gen. 18 etc.); ähnlich Alsup, op. cit. 265. 270f. In seinen *Hellenistischen Gattungen im NT* ist Berger der Frage leider nicht ausführlicher nachgegangen. *Formgeschichte des NT* 10 betont er mit Recht, daß „Wiedererkennungsgeschichte“ eine Gattungsbestimmung der modernen Analyse ist, nicht der antiken objektsprachlichen Differenzierung. Unklar Wanke, op. cit. 124f. (nicht der Anagnorismos, sondern das „eucharistische Erkennen“ stehe im Mittelpunkt: eine Vermischung formaler und inhaltlich-theologischer Differenzierungen).

²⁶⁵ Betont bei Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* 580 Anm. 450; Fitzmyer, *Luke II*, 1557.

tumsprozeß unterliegen, wofür alle weiteren ntl. Ostererzählungen Zeugnis ablegen.²⁶⁶

Hilfreicher, aber doch sehr allgemein, ist die Zusammenstellung mit den atl. Erzählungen von verborgenen Epiphanien²⁶⁷. Und es ist ja ein Tenor unserer oben dargebotenen Sammlungen, daß die verborgene Epiphanie keine Gattung konstituiert, sondern allenfalls eine Reihe unterschiedlicher volkstümlicher Erzählungstypen, in die aber Lk. 24, 13-35 nicht so ohne weiteres hineinpaßt. Wir haben also bestenfalls eine traditions-geschichtliche Aussage über die Perikope, keine formgeschichtliche. Ganz allgemein gesprochen bewegen wir uns im Feld zwischen Legende und Mythos mit ihren je spezifischen Weisen der Erfassung von Wirklichkeit. Die Analogielosigkeit des Ostergeschehens spiegelt sich in der Singularität der formalen Darbietung.²⁶⁸

Tradition und Redaktion. Formgeschichtliche Beobachtungen und die vom Verfasser durchgeführte Einbettung in den literarischen Kontext erlauben Aussagen über die zu veranschlagende Redaktion.²⁶⁹ Leicht ausscheiden lassen sich zuerst die V. 22-25, die 24, 1-12 sachlich voraussetzen, obwohl V. 24 τινες zu der Beschränkung auf Petrus in V. 12 in Spannung steht. Allerdings fehlt V. 12 in D it. Ein Nachwirken der Tradition von Joh. 20, 3-10 wäre wohl zu weit ausgegriffen, eher liegt einfach eine minimale erzählerische Nachlässigkeit vor. Soweit herrscht noch weitgehende Einmütigkeit der Exegeten²⁷⁰. Doch wird wohl das ganze Weggespräch, das formal ein retardierendes Element gegenüber der Kulmination in der Mahl-szene darstellt und sachlich lukanische Themen aufgreift, vom Verfasser

²⁶⁶ Vgl. Hoffmann, op. cit. 500-509; Graß, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 1970, 251f. (Sendungsmotiv). 92f. (zusammenfassend zu apologet. Motiven); Jeremias, *Ntl. Theol. I*, 287 (zur Apologetik).

²⁶⁷ Schon Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT*, 1903, 71. Wenn Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 1964, 169 deshalb von einer „Wandersage“ spricht, so wird der Text dadurch in zu hohem Maße seiner nicht nur inhaltlichen, sondern auch formalen Eigenständigkeit beraubt.

²⁶⁸ Ähnlich sieht Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, 1979, 90-92 den Text in einem Geflecht formaler Überschneidungen zwischen den genannten Gattungen bzw. Motivfeldern.

²⁶⁹ Wellhausen, EK 597f. (V. 22-24); Dibelius, FE 191 Anm. 2 (V. 21b oder 22 bis 24); Schweizer, *Lk.* 245 und überhaupt die meisten Ausleger.

²⁷⁰ Vgl. Fitzmyer, op. cit. 1563-1567; Wanke, *Die Emmauserzählung*, zusammenfassend 68. 84. 95 für die Verse 17-21a. 21b-24. 25-27 (sprachlich-stilkritische Argumente); Schnider/Stenger, op. cit. 100-102 (zu den theologischen Motiven). Zur Gesamtkomposition von Lk. 24 als Ausdruck seiner Theologie s. besonders Schubert, *passim*.

ausgestaltet sein, also etwa V. 17-27.²⁷¹ In lebendiger erzählerischer Tradition dürfte ein Weggespräch, wenn es aus älterer Tradition stammt, in Form und Inhalt den flexibelsten Teil der Perikope ausgemacht haben. Immerhin scheint Lukas z. T. von ihm sonst gemiedener theologischer Terminologie zu folgen, ohne daß daraus klar abgrenzende Schlüsse gezogen werden könnten:

V. 19 ist Ναζαρενός auffällig, da Lk. von sich aus Ναζωραῖος schreibt (18, 37 gegen Mk. 10, 47; Acta 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 24, 9; 26, 9; anders nur an unserer Stelle und Lk. 4, 34 aus Mk. 1, 24). V. 25 ποτεύειν ἐπί mit Dativ steht im ganzen NT außer in drei Zitaten aus Jes. 28, 16 LXX (Röm. 9, 33; 10, 11; 1. Petr. 2, 6) nur noch 1. Tim. 1, 16. Lukas verbindet sonst durchgehend mit dem Akkusativ (Acta 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19). V. 29 steht eine doppelte Zeitangabe, die Lukas sonst bei Mk. streicht.²⁷²

Überhaupt ist umstritten, ob Teile des Weggesprächs nicht doch als vorlukanisch zu gelten haben.²⁷³ Aber formgeschichtlich dürfte es als Lehrgespräch gegenüber der Epiphanieszene beim Mahl in jedem Fall auszuscheiden sein; Jesus selbst als Deuter seines Geschicks nach der Schrift ist kein Aspekt alter Osterüberlieferung. Zum „Fremden“ als Offenbarer vgl. Acta 8, 26-40 und oben unter A. 3. e. im Motivinventar.

Der konstituierende Handlungskern muß als vorlukanisch gelten. Dafür sprechen zwingend die Ortsangabe, die sich mit der lukanischen Zentrierung des Ostergeschehens auf Jerusalem beißt²⁷⁴ sowie der Träger des Namens Kleopas, für den Lukas sonst kein Interesse zeigt und der nicht zum Zwölferkreis gehört, auf den Lukas die Anfänge der Kirche gründet (kontrastiere Acta 1, 1-4; 10, 41).

Setzt die Perikope textexterne Informationen voraus (abgesehen natürlich von der Gestalt Jesu)? Hier wäre der alte Gedanke zu erwägen, daß Emmaus als Heimatort eines der Jünger - und dann doch wohl des Kleopas - anzunehmen sei. Das

²⁷¹ Schweizer l.c. weist V. 18f. 23-25 aus sprachlichen Gründen Lukas zu; 21b-24 sei „Verbindungsstück“ zu V. 12, vorlukanisch also etwa 13. 15b. 16. 28-31, vorgegebenes Gut stecke zudem in den V. 26 und 34. Wilckens, *Auferstehung* 73 sieht ähnlich den Kern nur in 13. 15b. 28-31. 33a. 35, hält also das Gespräch auch für sekundär. Schuberts Erschließung einer Vorlage ist mit der Schweizers identisch (op. cit. 343). Zur Position Hahns u.a. s. im folgenden.

²⁷² Schweizer, op. cit. 245.

²⁷³ So etwa Graß, *Ostergeschehen und Osterberichte* 36; Betz, op. cit. etc. Umgekehrt rechnet Ernst, *Lk.* 657 sogar mit ursprünglicher Unabhängigkeit des Weggesprächs als vorlukan. Einheit.

²⁷⁴ Vgl. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 61977, 85f.; Goppelt, *Theol. des NT II*, 621f.; Lohse, Art. Σιών, ThW VII, 330f. 334f.; Schneider, *Lk. II*, 389-91 Exkurs „Jerusalem“.

ist nicht ganz so spekulativ, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Die Mahlszene V. 30-32 kann auch in der vorlukanischen Tradition unmöglich in einer lauten Gaststätte mit vielen beobachtenden Blicken gedacht worden sein (auch in einer frei erfundenen Legende nicht). Daß es sich bei der Perikope um die „Gründungslegende“ der Gemeinde von Emmaus handele²⁷⁵, ist eine freischwebende Fantasie, da wir von einer solchen nichts erfahren. In Emmaus-Nikopolis gab es wohl im späten zweiten Jahrhundert eine Gemeinde²⁷⁶, aber dieses kann, wenn die Entfernungsangabe 60 Stadien zutrifft²⁷⁷, nicht gemeint sein. Vgl. in diesem Sinn Grundmann, *Lk.* 444.

Viele Autoren verzichten angesichts der spärlichen Indizien ganz auf eine Scheidung von Tradition und Redaktion und beschränken sich auf die Analyse der Erzählung letzter Hand.²⁷⁸

Die Frage nach Tradition und Redaktion hat des weiteren zu klären, ob (mit den meisten Auslegern) zwei Straten der Überlieferung oder - mit Ferdinand Hahn²⁷⁹ - drei zu unterscheiden sind. Da Hahn aber keine Einzelanalyse vornimmt und sich weitgehend auf allgemeine Plausibilitätserwägungen beschränkt, fällt das Urteil schwer. Im allgemeinen sehe ich kein Argument, das zwingend auf eine abgrenzbare vorlukanische Erweiterung interpretiert werden müßte; es genügt anzunehmen, daß Lukas in seiner Aus-

²⁷⁵ So Wilckens, *Auferstehung*, 1970, 79.

²⁷⁶ Vgl. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1924, 380. 641. 648.

²⁷⁷ Die Suche nach dem „wahren“ Emmaus ist eine klassische *crux* christlicher Archäologie und Palästinakunde; vgl. Wanke, op. cit. 37-42; ders., Art. Ἐμμαούς, EWNT I, 1082f.; Fitzmyer, *Lk. II*, 1561f.; Machowski, *Where is Biblical Emmaus?*, Science et Esprit XXXII, 1980, 93-103; J. F. Strange, Art. *Emmaus*, AncBDict II, 497f.; Finegan, *The Archeology of the NT*, 21992, 287-91. Übrigens hinge die Frage in der Luft, wenn die Entfernungsangabe von Lukas eingefügt worden wäre, um die von ihm redaktionell gestaltete Rückkehr der Jünger nach Jerusalem am selben Abend denkmöglich zu machen. Selbst Nikopolis käme dann wieder in Betracht (wie D durch seine Ersetzung 160 Stadien für 60 zu meinen scheint).

²⁷⁸ Fitzmyer, *Lk. II*, 1554-60; Schneider, *Lk. II*, 496f.; Wiefel, *Lk.* 408f.; Marshall, *Lk.* 890f.; auch die Monographien von Guillaume über Lukas 24 und von Wanke zur Emmauserikope sind zur Sache außerordentlich zurückhaltend (*Luc interprète* 95f.; *Die Emmauserzählung* 109. 123 „literarische Einheit“).

²⁷⁹ ChrH 387-90. Alter Erzählungskern sei etwa V. *13. 15b. 16. 28-31; vorlukanische Erweiterung: das Weggespräch (ohne 21b-24) - also etwa 14. 15a. 17-21a. 25. 32. 33-35 (ohne τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καί); lukanische Redaktion namentlich 21b-23. Auch V. 24 sei vielleicht schon vorlukanisch, da erst wegen ihm V. 12 von Lukas eingefügt worden sei (op. cit. 388 Anm. 3). Insgesamt dürfte „die Erzählung V. 13-35 dem Evangelisten im wesentlichen bereits vorgelegen haben“ (388 Anm. 1). Dem widerspricht aber ganz entschieden der sprachlich-stilkritische Befund, mit dem sich Hahn nicht befaßt.

gestaltung des Weggesprächs Formulierungen aus anderen christologischen Kontexten verwendet. Als ältester Bestand ist wohl anzusetzen:

- eine Exposition, die Name, Ziel und das Wanderschaftsmotiv enthielt;
- der Topos von der rätselhaften Begegnung, die gemeinsame Wanderung;
- das Mahl, in dessen Zusammenhang der unbekannte Wanderer als der auferstandene Herr erkannt wird;
- der Aphanismos.²⁸⁰

Alles weitere kann ohne Probleme auf Lukas zurückgeführt werden, namentlich die Rückkehr nach Jerusalem, die in die lukanische Gesamtanschauung des Ostergeschehens integriert.²⁸¹ Besonders ist gegen Betz²⁸² festzustellen, daß Jesu Antwort V. 25f. sehr wohl einen Bezug zur Auferstehung, nicht nur zum schriftgemäßen Leiden hat, insofern aus einem Guß ist und redaktionsgeschichtlich nicht älter sein muß als V. 22-24. Über das Alter der Offenbarungsterminologie in V. 16 und 31 läßt sich leider redaktionsgeschichtlich nichts Sicheres sagen.

Zur Interpretation von Hans Dieter Betz. Die schon mehrfach erwähnte Studie von Betz meint an der Emmauslegende „Ursprung und Wesen des christlichen Glaubens“ aufzeigen zu können. Doch nimmt er dafür ein hohes Maß an existentieller Allegorisierung in Kauf: Jesus kommt „im Wortgeschehen... Seine Gegenwärtigkeit darf nicht im Sinn einer mysteriösen oder übernatürlichen Seinsweise genommen werden, obwohl die Legende sie auch so darstellt“ (op. cit. 15). Im Nachsatz melden sich bei Betz selbst Zweifel - die Geschichte sagt in der Tat das präzise Gegenteil. „Christliche Theologie vermittelt kein Geheimwissen irgendwelcher Art, auch nicht etwa neue >Tatsachen<, die zur Tatsache des Kreuzes hinzutreten und nur dem Glaubenden zugänglich sind“ (16). Es folgt die Einschränkung, dies gelte nur für die älteste Schicht der Erzählung. Daß die Auferstehung für die Jünger keine „neue Tatsache“ darstelle, kann ich in den Texten nur finden, wenn es mir aus meinem Vorverständnis so feststeht, daß mich die exegetischen Befunde nicht mehr zu erschüttern vermögen. „Das zwischenmenschliche Geschehen eines gemeinsamen Mahles wird derartig herausgehoben, daß es grundsätzlich als der Ort gedacht ist, an dem sich der Auferstandene als der Handelnde manifestiert“ (16).

²⁸⁰ Der Aphanismos ist das stilgemäße Ende der Perikope; alles weitere ist erst im Kontext eines Erzählunkranzes von Osterüberlieferungen sinnvoll. S. auch Schnider/Stenger, op. cit. 102.

²⁸¹ Wir treffen uns damit weitgehend mit der Sicht von Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1985, 366 und Schnider/Stenger, op. cit. 104. V. 33-35 lukanisch: so auch Betz, op. cit. 9; Schubert, op. cit. 343. Über V. 32 ist ein Urteil nur schwer möglich.

²⁸² Op. cit. 11.

Dies kann ich nur für eine völlig unerlaubte ethische Allegorisierung der Osterperikope ansehen, die das Zeugnis des geschichtlich Einmaligen - festgemacht an Ortsangabe und Personennamen - nahezu schon in eine allgemeine Wahrheit auflöst. *Es ist unbestritten, daß für die Erzähler der Erscheinung von Emmaus von dieser Licht auch auf das eucharistische Mahl und die christliche Gemeinschaft als solche fällt, aber eben doch von einem „mythischen“ Ereignis her, das für sie schon Vergangenheit, insofern „Geschichte“, auf jeden Fall unwiederholbar ist.* Die Unwiederholbarkeit des Ostergeschehens fällt in Betz' Deutung unter den Tisch. M. E. geht es schon einen Schritt zu weit, wenn Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums*, 1961, 32 sagt: „Die Emmausgeschichte, die der Evangelist so zurückhaltend und ehrfürchtig erzählt, soll zeigen, wie Menschen zum Glauben an den Auferstandenen kommen“. Primär weist sie für den Erzähler zurück auf den Anfang der Kirche, nicht auf die *sich wiederholenden* Erfahrungen der Eucharistie oder des pneumatisch-charismatischen Gemeindelebens. Eine vergleichbare symbolische Deutung (gegen die Ähnliches zu sagen ist) hat auch Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, 1991, XIII f. 399.

Alter und Ursprung der Emmausperikope in ihrer Grundschrift. Da es uns um das religionsgeschichtliche Verständnis geht, können wir diese Frage, die in den großen Fragenkreis nach der ältesten Osterüberlieferung überhaupt führt, nur anreißen. Bultmanns Auffassung vom hohen Alter der Geschichte haben wir bereits zitiert. Dem ist aber auch schon in Bultmanns Gefolgschaft widersprochen worden. Betz sieht in der Erzählung ein „fortgeschrittenes Stadium in der Entwicklung des urchristlichen Denkens“²⁸³. Da er die vollständige Bultmannsche existentielle Deutung in die Perikope einträgt, ist ihm eine andere Sicht auch schwerlich möglich.

Ein bemerkenswerter Einfall zur Sache stammt von Klaus Berger: „kaum direkt nach Ostern erzählt, sondern eine Begebenheit aus der Zeit der nachösterlichen Wandermissionare, die man für typisch hielt.“²⁸⁴ Dafür könnte die Vereinzelung der Überlieferung sprechen, die weder bei Mk. noch Mt., weder bei Joh. noch Paulus Spuren hinterlassen hat. Andererseits erheben sich schwerste Bedenken gegen eine „typische“, also auf Wiederholbarkeit zielende Funktion der Erzählung. Dem widerspricht die gesamte Osterüberlieferung, die immer nur von begrenzten, in sich singulären Widerfahrnissen berichtet. Immerhin legt Berger mit Recht seinen Finger auf die Tatsache, daß wir uns von der zeitlichen Einordnung des Lukas freizumachen haben.

Eine interessante Vermutung über den Überlieferungsort der Emmausperikope hat zuerst Adolf Schlatter ausgesprochen: Wenn Kleopas iden-

²⁸³ Betz, op. cit. 7 Anm. 2.

²⁸⁴ Berger, *Auferstehung* 581 Anm. 450; vgl. Lohse, op. cit. 32.

tisch ist mit dem Joh. 19, 25 genannten Klopas und dieser wiederum mit dem durch Hegesipp bei Euseb, h.e. III, 11 bezeugten Bruder Josephs und Vater eines Simeon, der nach dem Tode Jakobus des Gerechten die Jerusalemer Gemeinde geleitet habe, würden wir mit Lk. 24, 13ff. unmittelbar in die Tradition der Familie Jesu geführt. Nun ist Hegesipp für die Familie Jesu ein vorzüglicher Zeuge, dem wir viele wichtige Nachrichten verdanken²⁸⁵. Walter Grundmann ging noch einen Schritt weiter: wir hätten Reste einer Ostertradition der Familie Jesu vor uns, die mit der durch die 12 repräsentierten Überlieferung in Konkurrenz gestanden hätte²⁸⁶. Doch ist die Identität der Namensträger nicht sicher; Kleopas ist gut griechisch (Kurzform für Kleopatros - wie Antipas für Antipatros - und oft bezeugt; Wilcken, *Gr. Ostraka II*, 1899 Nr. 1438. 1442. 1448 - alle 2. Jhdt.). Klopas wird aramäisch sein (קלופא - m. W. bisher nur auf einer palmyrenischen Inschrift²⁸⁷ - oder קלופר, so auf einer Geschäftsurkunde aus Murabba'at: Mur. 33, 5, abgedruckt DJD II, 151). Natürlich kann es sich um Interpretatio Graeca eines semitischen Namens handeln (wie Simon für שמעון), der dann seinerseits semitisches Hypokoristikon oder besser „forme 'pseudo-grecque“ wäre (so Milik im zitierten DJD-Band). Andererseits könnte es sich einfach um zwei verschiedene Personen handeln. Beides ist vertreten worden.²⁸⁸

²⁸⁵ Vgl. Bienert, *Jesu Verwandschaft*, in: Schneemelcher (Hrg.), *Ntl. Apokr.* I⁵. 373-86; Halton, Art. *Hegesipp*, TRE XIV, 560-62 (je mit Literaturangaben). Aus der älteren Forschung nach wie vor grundlegend Zahn, *Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons VI*, 1900, 228-73. Vgl. auch Hengel, *Jakobus der Herrenbruder der erste »Papst«?*, in: *Glaube und Eschatologie*. FS Werner Georg Kümmel, hrg. E. Gräßer/O. Merk, 1985, 71-104 (zu Klopas leider nur en passant 102 Anm. 86).

²⁸⁶ Grundmann, *Lk.* 443f. in Weiterführung von Gedanken Schlatters, *Lk.* 452-54; als Denkmöglichkeit referiert bei Wiefel, *Lk.* 409; vorsichtig bejahend Ernst, *Lk.* 657.

²⁸⁷ M. J.-B. Chabot, *Notes d'epigraphie et d'archéologie orientale*, JA N.S. X, 1897, 308-55, hier 327 (eine קלופא בת חנא, wozu Chabot noch an den gr. Namen Κολάφιος auf einer Inschrift aus Bosra erinnert). Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, 1971 hat diese Inschrift (die auch Bauer, *Wb.*⁶ s.v. erwähnt) aus mir unbekannten Gründen nicht aufgenommen.

²⁸⁸ Für die Identität: Zahn, *Joh.* 656 Anm. 93 (der in Klopas „zusammenziehende jüdische Aussprache“ von Kleopas sah); Meyer, UAC I, 25. 74; Wiefel, *Lk.* 408 - vorsichtig bejahend: Schlatter, *Lk.* 454; Barrett, *Joh.* 530; Marshall, *Lk.* 894; Ernst, *Lk.* 657; - gegen die Identität Kleopas/Klopas: Bultmann, *Joh.* 520f. Anm. 6; Klostermann, *Lk.* 235; Fitzmyer, *Lk. II*, 1562. Vorsichtig zweifelnd O'Toole, Art. *Cleopas*, *AncBDict I*, 1063f. Unentschieden Bauer, *Joh.* 223; Lohse, op. cit. 26; Schweizer, *Lk.* 246 und viele andere. Einige Versionen gleichen in Joh. 19, 25 sekundär an Kleopas an; dazu Schnackenburg, *Joh. III*, 323 Anm. 42. Alte und neue Vermutungen über den zweiten Jünger referieren Marshall, op. cit. 894 (der auf die Frau des Klopas rät) und Fitzmyer, op. cit. 1563.

Wenn wir als plausible Hypothese annehmen, daß Kleopas als Mitglied der Familie Jesu als Träger der Osterüberlieferung von Interesse war, *gelangen wir zu einer unproblematischen Erklärung für die lukanische Einfügung von V. 34*. Es hat ja immer Befremden ausgelöst, warum die Emmausjünger in Jerusalem vom Zwölferkreis mit dem Hinweis auf die Erscheinung vor Petrus begrüßt wurden, über die Lukas anscheinend keine näheren Nachrichten besaß. Das zu erwartende Ende der Perikope wäre ja die Erzählung *der Emmausjünger* von dem ihnen geschehenen Widerfahrnis (wie Codex D auch tatsächlich ändert, damit aber Simon zum Begleiter des Kleopas macht, was vorher hätte gesagt werden müssen). Den österlichen Jubelruf V. 34 (wie man in der Sprache des 19. Jahrhunderts nach wie vor zu sagen pflegt) wird Lukas aus anderer Tradition haben (etwa aus der sich bildenden Gemeindeliturgie). *Mit der Einfügung von V. 34 gerade hier wahrt Lk. die Priorität des Petrus, der in Acta 1-12 als der eigentliche Leiter der Urgemeinde vorgeführt wird*. Es läßt sich mehrfach zeigen, daß Lk. die Bedeutung des Jakobus und überhaupt der Familie Jesu als Autorität in Jerusalem zugunsten seiner Fiktion eines weiterbestehenden 12er-Kreises²⁸⁹ zurückdrängt²⁹⁰.

²⁸⁹ Vgl. die Perikope von der Wahl des Matthias, deren histor. Wert umstritten ist. Zum Zwölferkreis vgl. Holtz, Art. δώδεκα, EWNT I, 874-80, der mit Recht betont, daß er gegen die Sicht des Lukas eher eine vorösterliche als eine nachösterliche Funktion hat. Das rasche Verblässen der „Zwölf“ und die weitgehende Bedeutungslosigkeit der Mitglieder des Kreises in Acta 1-12 und bei Paulus beweisen m. E. zwingend, daß wir mit einer vorösterlichen Einrichtung zu rechnen haben. Eine ausgewogene Sicht der geschichtlichen Entwicklung des Apostelbegriffs und des 12er-Kreises s. bei von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 21963, 13-31. Unbestritten ist, daß Lukas die 12 zu einem Leitungsgremium aufbauscht, indem er sie mit den Aposteln schlechthin identifiziert und zur Lebensmitte der Urgemeinde macht.

²⁹⁰ Vgl. Hengel, op. cit. 91. Jakobus wird im Ev. nie erwähnt, nur die Brüder Jesu ohne Namensnennung Lk. 8, 19-21 vgl. Acta 1, 14; aus Mk. 6, 5 wird Lk. 4, 22 die Namensliste ausgelassen. Erst Acta 12, 17 wird er ohne Erklärung und ohne seinen Ehrennamen „Herrenbruder“ eingeführt. 15, 13 und 21, 18 wird dann seine tatsächliche Vorrangstellung in späterer Zeit deutlich, die Lukas mit seiner Geschichtsschau zu harmonisieren versucht. Historisch erklärt sich das erst allmähliche Hineinwachsen der Brüder Jesu in die Leitung der Jerusalemer Gemeinde wohl u.a. aus dem Generationenwechsel - im Jahre 30 werden sie zu jung für Führungsfunktionen gewesen sein. Zum massiv „gesetzlichen“ Gegenpol des in dieser Frage schwankenden Petrus kann man Jakobus schwerlich machen; wurden er und einige andere (wohl Judenchristen) doch ως παρανομούντων hingerichtet (Jos., ant. XX, 200). Zum Ganzen s. Hengel, op. cit.; zur oben gegebenen Deutung der Einfügung von V. 34 s. im gleichen Sinne Wilcken, *Der Ursprung der Überlieferung der*

Diese m.E. zwar plausiblen, aber nicht beweisbaren Überlegungen stellen ein Indiz für das Alter der mit dem Namen Kleopas verbundenen Perikope dar. Keinesfalls darf man an eine sekundäre Einfügung des Namens denken²⁹¹; dann hätte man doch zweifelsohne eine bekanntere Person gewählt. Für eine anonyme Osterüberlieferung gibt es keine Beweise; sie ist religionspsychologisch kaum denkbar (da der Akzent anders als bei den Heilungswundern, bei denen Namenseintragungen häufig sind, nicht nur auf dem Berichteten, d.h. der Aretalogie, sondern ganz entscheidend auf den Zeugen und ihrer ekklesialen Funktion liegt). Eher könnte die *Zweizahl der Zeugen* (nach Dtn. 17, 6; 19, 15) sekundär sein²⁹², obwohl es auch dafür keine schlagkräftigen Argumente gibt.

Die älteste Überlieferung als Erzählung von einer verborgenen Epiphanie. Die Berechtigung zur Integration in unseren Fragehorizont muß kaum erwiesen werden. Wir untersuchen noch knapp einige spezifische theologische Ausdrucksweisen, die den *Offenbarungsvorgang* beschreiben.

Die Jünger erkennen den sich ihnen beigesellenden Jesus nicht, οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν. Das Passiv ist unschwer als *divinum* zu erkennen: Gott hindert also durch „übernatürliche Einwirkung“²⁹³ das Erkennen. D.h. aber: nicht Jesus ist nach Auffassung des Evangelisten in anderer „verfremdeter“ Gestalt zu denken, in markantem Unterschied zu Mk. 16, 12. Textimmanent korreliert V. 31 αὐτῶν δὲ διηγοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν. Man hat verschiedene atl. Passagen zur Erklärung herbeigezogen: 2. Kön. 6, 18-20; Num. 22, 22-35; Hes. 7, 13; 3. Makk. 5, 27.²⁹⁴

In 2. Kön. 6, 17 betet Elisa für seinen ungläubigen Diener: פקח-נא את-עיניי. Dazu der Gegenpol in V. 18 das Fluchgebet gegen die Feinde: „Schlage mit Verblendung...“, wie es dann auch geschieht. Der Terminus für Verblendung verdient Beachtung: סנורים. Das Wort, das sich sonst nur Gen. 19, 11 findet, wird tra-

Erscheinungen des Auferstandenen (zuerst 1963), in: *Zur Ntl. Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (s.o.) 168f.

²⁹¹ Wie es Berger, *Auferstehung des Propheten* 581 Anm. 450 erwägt. Ähnlich schon Graß, op. cit. 37.

²⁹² Zum Motiv der *zwei Zeugen* bei Lk. s. Morgenthaler, *Die Lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis, Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas*, 1948, I, 97-99 und II, 7-11; Guillaume, op. cit. 77. Die Zweizahl der Zeugen sekundär bei Einfügung des Gespräches geschaffen: Schnider/Stenger, op. cit. 102 Anm. 22.

²⁹³ Klostermann, *Lk.* 235.

²⁹⁴ So ausführlich Wanke, op. cit. 35-37. Von vornherein nicht hierher gehören Stellen, die das „Öffnen der Augen“ mit der erwachenden Scham in Zusammenhang bringen (Gen. 3, 7; Apk. Ad. et Ev. 20f. [OTP II, 281]).

ditionell zu נור gestellt, mit präformativem sa- (Meyer, *Hebr. Grammatik II* ³ § 40, 6: für häufigeres ש). Dann also „Erhellung“, entweder euphemistisch oder von der Blendung durch die Sonne. Zur Bildung als Abstraktplural s. Michel, *Grundlagen hebr. Syntax I*, 88. Dem ist allerdings in neuerer Zeit mehrfach widersprochen worden, s. Kellermann, Art. נר, ThWAT V, 620 (mit Lit.). Targum Jonathan hat dafür בשבריא, wohl von שבהר, Schafel zu בהר “brighten, glorify” (Jastrow, *Dict.* 1510 vgl. 1518), verstand also wie unsere Wörterbücher nur nach der Etymologie. Ein konjizierter weiterer Beleg für die hebr. Wendung in Jes. 61, 1 (Kellermann, l.c.) steht auf tönernen Füßen. Für uns bringt die Stelle außer der Augen-Metaphorik nur Gott als Subjekt strafender Verblendung, aber die Emmausjünger sollen nicht bestraft werden. Allenfalls könnte man in ihrem Unverständnis der Schrift (das aber redaktionell ist und nicht zur alten Epiphaniegeschichte gehört) eine Voraussetzung für das ihnen von Gott her widerfahrende vorläufige Gehaltensein der Augen sehen. Ähnlich bietet 3. Makk. 5, 27 nur Gott als Subjekt hinter dem Vergessen des gottlosen Fürsten. Vergessen als Strafe ist auch im Rabbinat häufig (jPes. 6, 1, 33ab vergißt Hillel eine Halacha, weil er seine Zeitgenossen unangemessen kritisiert hatte; bBer. 55a: die Bösen läßt Gott ihre Träume vergessen; vgl. Jos., ant. II, 75 und X, 195, wo der Pharao bzw. Nebukadnezar die Deutung ihres Offenbarungstraumes vergessen, in beiden Fällen über die biblische Vorlage hinaus). Interessanter ist der Hinweis auf die Bileamperikope, die mehrfach von einem von Gott gewirkten *vorläufigen Unverständnis* spricht, das letztlich der größeren Ehre und Herrlichkeit des Gottes Israels dient. Num. 22, 22-35 sieht nur Bileams Eselin den drohenden Gottesboten, bis Gott Bileam „die Augen öffnet“ (V. 31). Irgendwie muß die alte Sage mit der Selbstbezeichnung „Mann mit dem geöffneten Auge“ = Visionär zusammenhängen, Num. 24, 3f. in zwei verschiedenen Formulierungen (dazu Stendebach, Art. עין, ThWAT VI, 40 und vor allem Albright, *The Oracles of Balaam*, JBL LXIII, 1944, 207-33, hier 216f.). Die letzte genannte Stelle, Hes. 7, 13 ט, kennt κρατεῖν als Behinderung einer Sinneswahrnehmung ohne weitere Affinitäten.

Alles in allem führen uns die atl. Analogien weder auf die präzise Terminologie von Lk. 24, 16. 31 noch auf den Epiphaniekontext. Wir müssen daher andernorts suchen. Das Rabbinat kennt den Begriff der אחיזת עינים „Halten der Augen“ im Sinne „Täuschen durch zauberisches Augenblendwerk“ (Bill. II, 271). Die Mischna definiert:

המכשף - העושה מעשה חייב ולא האוחז את העינים

„Der Zauberer [sc. von Dtn. 18, 10]: wer eine Tat tut, ist schuldig, nicht, wer die Augen >hält<“ (Sanh. 7, 11).

Es folgt eine Anekdote, die deutlich macht, daß es um den Gegensatz zwischen wirklicher magischer Veränderung der Dinge auf der einen, gauklerischem Illusionismus auf der anderen Seite geht. Zur Terminologie für letzteren hat Billerbeck (II, 272f.) noch eine Reihe Parallelen beigebracht, die entweder den Jahrmarktszauber meinen (der leicht entlarvt werden kann und nichts Magisches hat) oder - in einigen Fällen - vielleicht hypnotische

Manipulationen.²⁹⁵ Die Wendung hatte wohl (in ihrer aram. Gestalt) in ntl. Zeit noch unspezifische Bedeutung; das Rabbinat hat sie später eingeeignet. Vgl. noch äth. Hen. 62, 1; 89, 28, wo das Öffnen der Augen im Offenbarungskontext eine je etwas differierende Funktion hat.

V. 31 steht das Öffnen der Augen parallel zum Öffnen der Schrift V. 32. Ersteres ist schon biblisch (s.o.). Das Öffnen der Schrift ist reguläre rabbinische Ausdrucksweise, aber auch lukanisch (Acta 17, 3). Das Öffnen der Augen als göttliche Voraussetzung bei der Enthüllung einer verborgenen Epiphanie ist auch griechischer Überlieferung geläufig, die hier sachlich näher steht:

ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἥ πρὶν ἐπῆεν,
ὄφρ' ἐν γιγνώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἡδὲ καὶ ἄνδρα. (Ilias V, 127f.)

Beim Brotbrechen wird Jesus erkannt. Da an eine offenbarende Einwirkung Gottes gedacht ist, muß die Frage, *woran* die Jünger Jesus erkennen²⁹⁶, als unsachgemäß ad acta gelegt werden.²⁹⁷ Lukas sagt nur, *wobei* Jesus erkannt wird, nämlich im Geschehen der Tischgemeinschaft.

Das unvergeßliche „brannte nicht unser Herz in uns“ V. 32 erinnert an die von Lukas geliebte Feuermetaphorik für den Heiligen Geist (12, 49; Acta 2, 3) und hat auch sonst einige Parallelen, nicht nur im jüdischen Schrifttum.²⁹⁸ Doch zielt keine dieser Stellen auf die Retardierung einer Offenbarung.

Offenbarung im Kontext der Eucharistie? Die sachlichen und terminologischen Berührungen des Abschnitts mit der urchristl. Eucharistiefeier sind offenkundig und namentlich in der katholischen Exegese intensiver Beachtung gewürdigt worden.²⁹⁹ Doch sind einige Vorbehalte gegenüber einer zu

²⁹⁵ Vgl. noch Schlatter, *Lk.* 458. Hypnose war der Alten Welt nicht unbekannt; vgl. Hopfner, *OZ* I § 261; II § 47. Blau in seiner Monographie *Das altjüdische Zaubrewesen* behandelt diese Frage leider nicht.

²⁹⁶ Berger, *Die Auferstehung des Propheten...* 162 meint, Jesus werde erkannt, weil er, obwohl eingeladen, wie selbstverständlich die Rolle des Hausherrn übernehme.

²⁹⁷ So auch Klostermann, *Lk.* 238. Anders z. B. Rengstorff, *Die Auferstehung Jesu*, 1954, 57.

²⁹⁸ Ps. 39, 4 (38, 4 ☞); 72, 21 ☞; Jer. 20, 9; Test. Napht. 7, 4; Philon, de Iosepho 168; v. Mos. II, 280; außerjüdisch: Cicero, Brutus 80; PGM VII, 742; P. Grenfell I, 1 (Grenfell, *An Alexandrian Erotic Fragment and Other Greek Papyri Chiefly Ptolemaic*, 1896) I, 9 (2. Jhdt. v. Chr.). Vgl. Marshall, *Lk.* 898f. Wellhausen hatte an eine andere etwas entferntere bibl. Wendung gedacht (s. Anm. 254).

²⁹⁹ Vgl. die Problematisierung bei Fitzmyer, op. cit. II, 1560. 1568; evangelischerseits z. B. Betz, op. cit. 12.

eindimensional eucharistisch-symbolischen Interpretation der Perikope angebracht. Lk. 22, 16. 18 steht einer so baldigen Anknüpfung Jesu an das letzte Abendmahl entgegen.³⁰⁰ Zudem umgibt Lukas das Herrenmahl der Gemeinde mit Elementen der Mahlzeiten Jesu mit Sündern - die strenge Trennung zwischen Sakrament und Agape, die Paulus einführt, läßt sich bei ihm nicht erkennen. Wir sind also nicht genötigt, jede Mahlszene im engeren Sinn eucharistisch zu interpretieren. Die ihm in unserem Text vorgegebene Szene führt Lukas in 24, 41-43 mit apologetischen, nicht mit eucharistischen Motiven fort. Auch Acta 2, 42 meint die *κλάσις τοῦ ἄρτου* (vgl. als Verb formuliert Lk. 24, 30; Acta 20, 7. 11; 27, 35; dazu die terminologische Berührung zur wunderbaren Brotvermehrung Lk. 9, 16) wohl nur „das christliche Gemeinschaftsmahl“³⁰¹. Man wird das Mahl in Emmaus daher in diesem weiteren, nicht im engeren sakramentalen Rahmen sehen müssen.³⁰²

Religionsgeschichtliche Anknüpfungen. Das gemeinantike Motiv von der unerkannt wandernden, um Herberge heischenden Gottheit wird im christologischen Kontext der Ostererfahrung zum Vehikel einer faszinierenden Motivverlagerung. Aus der leicht wechselbaren Hülle der polymorphen Gottheit wird die Retardierung der Offenbarung, die die Jünger zum Glauben und zum Verständnis der atl. Verheißung führt, aus den verräterischen Indizien, anhand derer sich die Gottheit verrät, das „brennende Herz“ als Signal der geheimnisvollen Präsenz des Numens, aus der Geste der Gastfreundschaft die Entdeckung der Gegenwart des Auferstandenen, in Überhöhung des Hebr. 13, 2 ausgesprochenen Gedankens, einer Gegenwart, die die Gemeinde in ihrem Herrenmahl fortgesetzt sieht. Aus dem göttlichen Gast wird der göttliche Gastgeber.

Die meisten hellenistischen Berichte über die Erscheinung Verstorbener oder angeblich Verstorbener, nach Aussage der Legende aber zu den Göttern Entrückter haben bei näherem Hinsehen nur sehr wenig mit Lk. 24 gemeinsam. Wir sichten knapp einige exemplarische Texte, wie sie in der Literatur als Parallelen vorgeschlagen wurden (vgl. Betz, op. cit. 9 Anm. 8; Guillaume, op. cit. 85-90). Philostrat, v. Ap. VIII, 12 bleibt ganz fern, da es um die Bilokation eines Lebenden geht. VIII, 31 soll eine *Traumerscheinung* des entrückten Apollonius einen zweifelnden Jüngling von der Unsterblichkeit der Seele überzeugen (vgl. Bieler, *Theios Aner I*, 48f.). Entfernter vergleichbare Traumvisionen sind nicht selten: Zuzufolge Pausan. IX, 23, 3f. teilt Pindar im Traum einer alten Frau eine Ode an Persephone mit, die er im

³⁰⁰ So schon Wellhausen, EK 597.

³⁰¹ Haenchen, *Apq.* 192; vgl. noch besonders 676 mit Anm. 5 zu Acta 27, 35.

³⁰² Bedenken gegen eine eucharistische Deutung des Emmausmahles aus strukturalen Gründen: Schnider/Stenger, op. cit. 112.

Leben nicht mehr hat vollenden können. Plutarch erzählt Eumenes 13, 3 von einer Traumerscheinung Alexanders d. Gr.; C. Gracchus 1, 6 von einer des Tiberius Gracchus vor seinem Bruder. Für dieses Motiv lassen sich zahllose Belege nennen, jüdischerseits wird man an 2. Makk. 15, 13-16 (Jeremia) zu denken haben. Besonders interessant für die Formgeschichte der Osterüberlieferung ist ein Plutarchfragment bei Synkellus, *Chronographia* I, 625 Dindorf = 401 Mosshammer (Frg. 211 Sandbach; wohl aus der verlorenen Schrift „Über die Seele“): Der Stoiker Julius Canus kündigt vor seiner durch Caligula angeordneten Hinrichtung an, daß er seinen Freunden im Traum erscheinen werde, was dann auch geschieht. Auch Seneca kannte die Episode, de tranquillitate animi 14, 4-9 (ohne die tatsächliche Erscheinung zu erzählen). Allen diesen Visionen ist gemeinsam, daß sie *im Traum* geschehen, aber die Emmausjünger träumen nicht. Ganz fern bleiben zwei von Betz herangezogene Herodotpassagen, IV, 13-15 und 94f. Beide gehören in den Kontext des skythischen Schamanismus, wie er den Griechen im 7./6. Jhdt. bekannt wurde (s. zu jener Stelle Meuli, *Scythica*, Hermes LXX, 1935, 121-76; Burkert, *Griech. Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 180, zu dieser Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, 1982, 31-83). Etwas näher kommen wir unserem Text mit Lukian, de morte Peregrini 40. Lukian liefert insofern mehr als eine Persiflage auf die gleich zu nennende Romuluslegende, als er die Verbreitung von Motiven aus dieser in der Philosophenvita erweist. Hier wird die (von Lukian explizit erlogene!) Erscheinung des entrückten Peregrinus Proteus zum Gerücht, das ein alter Mann schließlich selbst zu beschwören bereit ist. Mit der Romuluslegende haben wir die auf den ersten Blick interessanteste angebliche Parallele zur Emmausperikope anvisiert. Doch ist nicht von einer *unerkannten, verborgenen* Erscheinung des Romulus die Rede. Der entrückte Stadtgründer läßt sich auf einer Straße außerhalb Roms vor dem als wahrheitsliebend bekannten Iulius Proculus sehen und offenbart sich ihm als neuer Gott unter dem Namen Quirinius (Cic., rep. II, 20; Dionys. Halik. II, 63; Liv. I, 16, 5-8). Ovid malt die Epiphanie aus: fasti II, 500ff. (met. XIV übergeht er die Episode merkwürdigerweise in seiner Darstellung der Entrückung des Romulus); ähnlich auch Plutarch, Rom. 28 (übermenschliche Statur, leuchtende Waffen etc.). Gemeinsam mit der Emmausperikope ist vor allem das Wegmotiv und die Offenbarung der neuen Seinsweise im Gespräch. Ziel der Romulus-Legende ist die Identifizierung des sagenhaften Stadtgründers mit der Gottheit Quirinius, die so alt nicht sein kann (erster deutlicher Beleg Cicero, rep. II, 20), aber in augusteischer Zeit für die Propaganda wichtig wurde (Taeger, *Charisma* II, 64f. 287; CIL I² S. 189). Der Name Iulius Proculus wurde vielleicht erst erfunden, um die iulische Sippe in den Sagenkranz um Romulus einzubauen (so Rosenberg, Art. *Romulus* 1), PW I A 1, 1074-1104, hier 1098). Anders will Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen Buch XIV-XV*, 1986, 238 in der Iulius-Proculus-Sage ein gegenüber der Entrückungserzählung älteres Stratum der Apotheose finden. Vgl. noch zu den Varianten Rosenberg, op. cit. 1097f.; zur Vorgeschichte der Legende Radke, *Die Götter Altitaliens*, ²1979, 268-70 273f.; zu den sakralrechtlichen Fragen Wissowa, Art. *Consecratio*, PW IV 1, 896-902. In der römischen Welt ist die Sage allgemein bekannt (vgl. Horaz, c. III, 3,

9ff.), aber im Osten? An eine direkte Beeinflussung der Emmausperikope ist schon wegen des völlig anderen sozialen Milieus der Überlieferungsträger nicht zu denken. So auch Berger, *Hellenistische Gattungen im NT* 1322f.; Alsup, op. cit. 215-39 (mit einigen weiteren, fernerliegenden Stellen). Der älteste explizite christliche Bezug ist, soweit ich sehe, Justin, I. Apol. 21, 3. Zu weiteren Details s. Ehrhardt, *Emmaus, Romulus und Apollonius*, in: *Mullus*. FS Th. Klauser, JAC Erg. 1, 1964, 93-99; ders., *The Disciples of Emmaus*, NTS X, 1964, 182-201.

2. Die Emmausjünger in der pseudomarkinischen Oster-epitome (Mk. 16, 12f.)

Ehe wir uns den beiden zu Lk. 24, 13-35 parallelen Versen zuwenden, müssen wir eine kurze Analyse der Einleitungsfragen zu Ps.-Mk. 16, 9-20 wagen. Der gegenüber der Auffindung des leeren Grabes Mk. 16, 1-8 sekundäre Charakter dieser Verse steht außer Frage³⁰³. Aber handelt es sich bei dem Stück um

- einen Versuch, dem Markusevangelium den als fehlend empfundenen Schluß sekundär zu schaffen, oder
- einen unabhängig von Mk. entstandenen Text, der im zweiten Jahrhundert als Epitome der Ostergeschehnisse aus seinem ursprünglichen Kontext gelöst und an Mk. 16, 8 angefügt wurde?

Zwingende Argumente sprechen m.E. für die *zweite* Möglichkeit. Maria Magdalena wird eingeführt, als sei vorher noch nicht von ihr die Rede gewesen; wichtiger noch, das Geschehen setzt nicht bei der Situation von V. 8, sondern der von V. 1 ein.³⁰⁴ Kannte der Verfasser des Stückes das Markusevangelium? Farmer und Dschulnigg haben eine Reihe von Berührungen in Wortwahl und Syntax mit dem Markusevangelium namentlich für die Verse 9. 11. 13. 15 und 20 zusammengetragen³⁰⁵. Doch ist nichts aus diesem Ma-

³⁰³ Vgl. Kümmel, *Einleitung*, 201980, 70f.

³⁰⁴ Vgl. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark*, 1974, 103; Pesch, *Mk. II*, 546f.; Metzger, *Textual Commentary* 125.

³⁰⁵ Farmer, op. cit. 83-103; Dschulnigg, SRI 257. 385f. Doch bieten die Verse auch eine Reihe deutlich unmarkinischer Wendungen, vgl. Gnlika, *Mk. II*, 353 mit Anm. 12; Lohmeyer, *Mk.* 361; Metzger, op. cit. 125. Zur Kritik an Farmers Werk, das die Authentizität von V. 9-20 wieder ins Gespräch zu bringen versuchte, s. Schenk, ThLZ C, 1975, 680-82 und Birdsall, JTHS NS XXVI, 1975, 151-60.

terial so zwingend, daß eine Kenntnis des Mk. oder gar eine bewußte Anknüpfung zur Evidenz erhoben werden könnte.³⁰⁶

Wann, wo und von wem ist Ps.-Mk. 16, 9-20 abgefaßt worden? Aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts liegen eine ganze Reihe sicherer³⁰⁷ und weniger sicherer³⁰⁸ Anspielungen vor. Mt. und Lk. kannten den Text offenbar noch nicht, ebensowenig wie die Verfasser des sog. kürzeren Markusschlusses (in L^Ψ 099 sowie in syr. und kopt. Handschriften zwischen V. 8 und V. 9, bei dem Altlateiner k anstelle von V. 9-20 bezeugt) und des Freerlogions (in W zwischen V. 14 und V. 15 eingeschoben).³⁰⁹

Wir werden also mit der Abfassung in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts geführt. Die altertümliche Missionstheologie und das Fehlen jeder innerchristlichen Abgrenzung legen eher einen früheren als einen späteren Termin nahe. Als Verfasser nennt ein armenischer Zeuge *Ariston eric'ow* „den Presbyter Ariston“³¹⁰, was trotz der völligen Vereinzelung der

³⁰⁶ So auch Lohmeyer, *Mk.* 361; Haenchen, *Der Weg Jesu* 547 Anm. 3a; Pesch, *Mk. II*, 546; Gnllka, *Mk. II*, 353; Schweizer, *Mk.* 207; anders vor allem Dschulnigg, SRI 385f. Doch sind die von Dschulnigg, l.c. und 704 Anm. 375. 376 sowie S. 257 genannten „Markinismen“ allesamt wenig beweiskräftig.

³⁰⁷ Iren. adv. haer. III, 10, 6; Tatian, Diatessaron (doch lassen die syrischen Zeugnisse an Deutlichkeit zu wünschen übrig: Leloir, *Le témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron*, CSCO 27, 1962, 231; ders., *L'évangile d'Éphrem d'après les œuvres éditées*, CSCO 180, 1958, 67; zur Bezeugung in der arabischen, toskanischen, venetischen und niederländischen Diatessaron-Überlieferung s. Hug, *La finale de L'évangile de Marc*, 1978, 201; zum Ganzen Aland, *Der Schluss des Markusevangeliums* (zuerst 1974), in: ders., *Neutestamentliche Entwürfe*, 1979, 261).

³⁰⁸ Besonders unsicher ist leider Iustin, Apol. I, 45; vgl. Metzger, op. cit. 124. Zahlreiche ähnliche scheinbare oder wirkliche Anspielungen auf Formulierungen in V. 9-20 s. in der *Biblia Patristica I*, 318f. (falsch daher Mann, *Mk.* 674 z. S.); vgl. auch Aland, op. cit. 261f. Die Affinität zwischen Petr.-Ev. 10. 59 und Ps.-Mk. 16, 10 kann sich unabhängigem Ausspinnen der Situation verdanken. Zu späteren Bezeugungen s. besonders Farmer, op. cit. 31-36.

³⁰⁹ Vgl. Kümmel, op. cit. 71f.; Metzger, op. cit. 122-26.

³¹⁰ In einer Handschrift aus dem Jahr 989 aus dem Kloster Edschmiadzin (heute wie alle sowjetarmen. NT-Handschriften im Matenadaran in Erewan), dort anscheinend von anderer Hand. Eine Fotografie der Seite bei Nestle-Dobschütz, *Einführung in das gr. NT*, 41923, Tafel 19 mit Kommentar S. 150; vgl. Lohmeyer, *Mk.* 361; Klostermann, *Mk.* 174. Die Vereinzelung dieses Zeugnisses macht es nicht von vornherein völlig wertlos; man bedenke, daß wesentliche Abschnitte des etwa gleichzeitigen Apologeten Aristides nur in drei armenischen Handschriften erhalten sind (Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, 1914 = 1984, 2). Die Authentizität der Angabe wird erwogen von Lohmeyer, l.c.; Martin Hengel, *The Johannine Question*, 1989, 149 Anm. 60. Anders aber die meisten neueren Ausleger, z.B. Ernst, *Mk.* 492. Aland, op. cit. 262 hält die Angabe für eine „interessante Konjektur“; Siegert, in: J.

Angabe nur schwer erfindbar ist. Gemeint ist entweder der auch dem Papias bekannte Aristion (Euseb h.e. III, 39, 4) oder Aristo von Pella, der einen Dialog Παπίου καὶ Ἰάσονος schrieb, den schon Celsus kannte (Origen. c. Cels. IV, 52). Theodor Zahn hatte auf Papias selbst als Verfasser geraten³¹¹, was deshalb kaum in Betracht kommt, da wir sonst doch wohl das explizite Zeugnis von Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts hätten, denen die 5 Bücher ΛΟΦΙΩΝ ΚΥΡΙΑΚΩΝ ΕΞΗΦΗΣΕΩΣ noch vorlagen. Das gleiche Argument spricht gegen Aristo von Pella, den noch Hieronymus gelesen zu haben scheint (in Gal. ad 3, 13s. und quaest. Hebr. in Gen. 1, 1) und der auch ins Lateinische übersetzt wurde (bezeugt in der unter Cyprians Namen überlieferten Schrift *Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate* 8; CSEL III 3, 119-32). Leider ist der ganze Boden zu schwankend, als das wir etwas darauf bauen könnten.³¹² Weder über den Verfasser noch über seinen Ort lassen sich irgendwelche sichereren Angaben machen.

Setzen V. 9-20 die kanonischen Evangelien, d.h. namentlich Lukas und Johannes voraus? Diese Frage wird bis heute kontrovers diskutiert, ohne daß eine Entscheidung in Sicht wäre.

Die Berührungen, die bis in die Wortwahl gehen, sind aufgelistet etwa Pesch, *Mk. II*, 544-46; kürzer Klostermann, *Mk.* 172-74. Doch stehen daneben auch Abweichungen z. T. erstaunlicher Art, die der Annahme, der Verfasser habe Lukas und Johannes (kaum Matthäus) schriftlich vor sich gehabt, einige Schwierigkeiten bereiten. Für eine generelle Abhängigkeit des längeren Markusschlusses von Lk. und Joh. sprechen sich z.B. Schweizer, *Mk.* 207 („eine, vielleicht für Unterrichtszwecke geschaffene, Zusammenfassung der Osterberichte“) und Schniewind, *Mk.* 214 („die älteste Evangelienharmonie, die uns erhalten ist“) aus. Dagegen Grundmann, *Mk.* 451f. und Pesch, *Mk. II*, 546-48 - der Verfasser schöpfe weitgehend aus älterer, Lukas und Johannes paralleler Überlieferung. Eine vorsichtige Mittelposition nimmt Hug ein, *La finale...* 172f. Wir müssen uns darauf beschränken, die Frage für V. 12f. zu diskutieren. Auch die Thesen von Eta Linnemann und Walter Schmithals, die Teile von V. 9-20 für den angeblich ursprünglichen Markusschluß fruchtbar machen wollen, brauchen hier nicht besprochen zu werden, da sie zu Recht nahezu allgemeine Ablehnung erfahren haben (knappes Referat der Diskussion bei Pesch, *Mk. I*, 45f.).

Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des NT*, Eichstätter Materialien 4, 1983, 138 für Glosse eines armenischen Lesers im 13./14. Jahrhundert, da Aristion einer der Gewährsmänner des Papias ist. Vgl. noch die ältere (Grundmann, *Mk.* 451 Anm. 1 und Hug, *La finale...* 15-17 verzeichnete) Literatur.

³¹¹ Zumindest V. 14-18: Zahn, *Einleitung in das NT II* ², 1900, 230f. 238f.; *Mt.* 530 Anm. 45.

³¹² Über den Presbyter Aristion wissen wir fast nichts; Körtner, *Papias von Hierapolis*, 1983, 122-29.

Daß sich Ps.-Mk. 16, 12f. auf die gleiche Ostertradition bezieht wie die Emmausperikope, dürfte kaum je bestritten worden sein. Aber zugleich fallen die Unterschiede ins Auge:

1. Kleopas und der Zielort Emmaus werden nicht namentlich genannt.
2. Jesus erscheint „in anderer Gestalt“, in signifikanter Akzentverlagerung gegenüber der Lk. 24, 16. 31 dargebotenen Überlieferung.
3. Das Weggespräch und die Mahlszene, die beiden Höhepunkte der lukanischen Version, treten nicht in Erscheinung.

Dafür wird das Motiv des Unglaubens der Jünger verstärkt, aber nicht an der gleichen Stelle wie bei Lukas (im Weggespräch), sondern danach, im Kreis der übrigen Jünger, denen das Geschehene berichtet worden war.

1. läßt sich zwanglos so erklären, daß der Text nur an Bekanntes erinnern wolle und daher auf Einzelheiten verzichten konnte.³¹³
2. weist entweder auf andere Überlieferung oder - was ich für wahrscheinlicher halte - auf eine unreflektierte Anpassung an das hellenistische Muster verborgener Epiphanien, bei denen der zweimalige Gestaltwandel konstitutiv ist. Damit werden die theologischen Raffinements der lukanischen Erzählung zugunsten einer leichteren Verständlichkeit unterschlagen.

Was genau heißt ἐν ἑτέρῃ μορφῇ? In einer durchdachten Komposition wäre ein Rückbezug zu V. 9 anzunehmen, also: in anderer Gestalt als vor Maria Magdalena. Aber wahrscheinlich ist einfach gemeint: in anderer Gestalt als er den Jüngern aus seinem irdischen Leben vertraut war. Wir stehen vor dem gleichen Gebrauch von μορφῇ, den auch die hellenistischen Epiphanieberichte aufweisen. Vgl. noch Wallace, *A Note on μορφῇ*, ThZ XXII, 1966, 19-25; Spicq, *Note sur MORPH dans les papyrus et quelques inscriptions*, RB LXXX, 1973, 37-45; ders., *Notes de lexicographie II*, 568-73 (= *Theological Lexicon of the NT, II*, 1994, 520-525); MM 417f. Das Wort meint nicht einfach die *Gestalt*, sondern diese als Ausdruck des inneren Wesens, zuweilen in Unterschied zum mehr äußerlichen σχῆμα (MM, l.c.). Dazu paßt, daß μορφῇ sich der Bedeutung „Schönheit“ (eines Körpers) annähern kann, so schon klassisch (LSJ 1147) und oft auf den hellenistischen Papyri (Preisigke, *Wörterbuch der gr. Papyrusurkunden II*, 119); gelegentlich auch im gr. AT (Dan. 4, 33; 5, 6. 9. 10; 7, 28 Θ für זר „Glanz, gesunde Gesichtsfarbe“, Tob. 1, 13). „Aufs Ganze gesehen, kommt in der überwiegenden Mehrzahl der reichen Bedeutungsnuancen zum Ausdruck, daß μορφῇ eigentlich etwas Sinnenfälliges, sich der Wahrnehmung Darstellendes meint, eben als solches, ohne den Gedanken an Sein oder Schein auch nur zu berühren“ (Behm, Art. μορφῇ, ThW IV, 753). Die auf griech. Grabinschriften anzutreffende Antithese μορφῇ - ψυχῇ (Preisigke, *Sammelbuch V*, 8071 Z.

³¹³ Gnllka, *Mk. II*, 355.

10. 15) findet sich auch 4. Makk. 15, 4. Für uns noch wichtiger ist indes die Häufung der Vokabel im Epiphaniekontext, wozu Behm, op. cit. 754-56 zahlreiche Belege zusammengetragen hat (vgl. ergänzend Hug, *La finale...* 61-67, bes. 65f.). Behm findet in unserer Stelle denn auch ganz richtig „volkstümliche hellenistische Gedanken über die Epiphanie göttlicher Wesen“ (op. cit. 757; ebenso auch Pöhlmann, Art. μορφή, EWNT II, 1090; kritisch gegen diese Sichtweise – aber ohne mir nachvollziehbare Begründung – Ernst, *Mk.* 494). Im NT steht das Wort nur noch Phil. 2, 6. 7 im Philipperhymnus, wo es – in vagem Kontakt zu philosophischer Begrifflichkeit – nicht auf eine beliebig wechselbare Leiblichkeit, sondern auf das kenotische Geschehen der Inkarnation bezogen ist und den ontischen *Stand* Jesu bezeichnet (vgl. die Diskussion der Übersetzungsvorschläge bei Pöhlmann, op. cit. 1090f. und Hofius, *Der Christushymnus Philipper* 2, 6-11, ²1991, 57f.). Am nächsten kommt dem ps.-mk. Ausdruck Pastor Hermas, mand. XII, 4 (47, 1 Whittaker) ἡ μορφή αὐτοῦ ἡλλοιώθη, von der visionären Gestalt des Bußengels (vgl. von der allegorischen Polymorphie der Kirche – für Hermas gleichfalls eine himmlische Offenbarungsträgerin – Past. Herm. vis. III, 10(bis). 11. 13; sim. IX, 1 (Whittaker 18, 2. 9; 19, 1; 21, 1; 78, 1; zur Sache Brox, *Der Hirt des Hermas*, 1991, 154f. 274).

Farmer, op. cit. 91f. macht auf den unterschiedlichen Gebrauch von ἄλλος und ἕτερος aufmerksam: Mk. hat sonst nur ἄλλος, auch an Stellen, an denen seine Seitenreferenten ἕτερος schreiben; die Formulierung könnte schon deshalb kaum aus der Feder des Mk. stammen, wenn es dafür noch eines Beweises bedürfte.

Der Sache nach wird man an die Verklärung Jesu erinnern dürfen: während dort von einem μεταμορφοῦσθαι Jesu die Rede ist (Mk. 9, 2; Mt. 17, 2), wandelt sich hier die μορφή erst in die eines unbekannten Wanderers, schließlich wieder zurück in Jesu Herrlichkeitsgestalt, seine ἑνδοξος μορφή, wie sie später Origenes nennen wird (c. Cels. VI, 68, 23).³¹⁴

Problematischer ist die Behauptung, in beiden Versen ließen sich keine Spuren dessen erkennen, was mit einiger Sicherheit als lukanische Redaktion anzunehmen sei.³¹⁵ Doch ist demgegenüber eine Einschränkung zu machen: die Rückkehr nach Jerusalem und die Botschaft an die dort versammelten Jünger haben wir oben als lukanische Integration in das vom 3. Evangelisten gezeichnete Gesamtbild des Ostertages beurteilt. Damit entfiele das in der Diskussion entscheidende Argument dafür, daß wir in Ps.-Mk. 16, 12f. gewissermaßen die vorlukanische Überlieferung am Schopfe zu

³¹⁴ Falsch m. E. Schweizer, *Mk.* 208, der die „andere Gestalt“ auf die neue, himmlische Leiblichkeit Jesu beziehen will. Aber πορευόμενος mit den Jüngern ist Jesus doch gerade noch nicht „verklärt“. Gegen Schweizer auch Gnlika, *Mk.* II, 355 mit Anm. 23.

³¹⁵ Ernst, *Mk.* 492 (dort explizit gegenüber der unklaren Formulierung zum Text, S. 493). 497; ähnlich auch Fitzmyer, *Lk.* II, 1554; Pesch, *Mk.* II, 545f. und massiv Berger, *Die Auferstehung des Propheten ...* 181.

fassen bekämen. Allerdings bleibt auffällig, daß weder das Weggespräch noch die Mahlszene eine Spur hinterlassen haben, wenn Ps.-Mk. an den lukanischen Bericht alludieren will.

Insgesamt meine ich, daß die Sachlage wohl am ehesten den Schluß nahelegt, der Verfasser von V. 9-20 habe das Lukasevangelium gekannt³¹⁶, daneben aber auch die gleichen Stoffe in freier mündlicher Form und habe dann daraus unter eigener Akzentsetzung etwas Neues gemacht.³¹⁷

3. Die verborgene Erscheinung Jesu nach Joh. 20, 14-18

Vor dem Hintergrund der komplexen redaktions- und traditionsgeschichtlichen Probleme, die die johanneische Darstellung der Osterereignisse aufwirft, beschränken wir uns auf die Erkennungsszene vor Maria Magdalena³¹⁸ (zu Joh. 21 s.u.). Zahlreiche Spannungen³¹⁹ zwingen zu einem literarkritischen Lösungsansatz in Bezug auf die Genese des johanneischen Osterkapitels.

Ein grundlegender Einschnitt liegt zwischen V. 18 und 19, da zuvor Ereignisse des Ostermorgens, danach solche des Abends erzählt werden. Uns berührt nur Joh. 20, 1-18, da sich nur hier das Motiv anfänglicher Verborgenheit des Auferstandenen findet. V. 11 malt Maria Magdalena an der gleichen Stelle stehend vor die Augen des Lesers wie V. 1, ein Bezug ihres Verhaltens (und auch der folgenden Engelrede) auf die V. 2-13 geschilderten Geschehnisse ist nicht erkennbar. Daraus wird mit Recht fast allgemein auf ursprüngliche Unabhängigkeit der beiden Szenen V. 11-13 und 14-18 gefolgert. V. 1 - analog der synoptischen Überlieferung - ließe

³¹⁶ So auch Lohmeyer, *Mk.* 361; Klostermann, *Mk.* 173; Behm, op. cit. (s. Text) 757; Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 1971, 119; Schweizer, *Mk.* 208; Marshall, *Lk.* 889; Haenchen, *Der Weg Jesu* 548 Anm. 3a; Aland, op. cit. 267; Gnlika, *Mk. II*, 352, 355; Mann, *Mark* 673; Lührmann, *Mk.* 268 u.a. Für unentscheidbar hält das Problem Hug, op. cit. 166f. 221.

³¹⁷ Dodd meint umgekehrt, die mündliche Überlieferung sei aus den Evangelien „angereichert“ worden (*Die Erscheinung des auferstandenen Christus* (zuerst engl. 1957), dt. in: *Zur ntl. Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, hrsg. P. Hoffmann, 1988, 327). Alsup, op. cit. 124 unterstreicht die gegenüber Mk. und Lk. veränderten Leitfragen, die dem Problemhorizont des 2. Jahrhunderts entsprächen.

³¹⁸ Zu ihrer Person s. meinen Artikel *Maria Magdalena*, BBKL V, 815-19 (mit Literatur).

³¹⁹ Aufgelistet etwa Schnackenburg, *Joh. III*, 355f.; Brown, *John II*, 995; Becker, *Joh. II*, 607f.

sich gut als ursprünglicher Anfang der Sequenz Gang zum leeren Grab - Angelophanie - Christophanie verstehen, womit V. 2-10 den Charakter eines Einschubes erhält. So in der Tat die meisten Ausleger. Der Angelophanie V. 12f. eignet vor der Christophanie keine rechte Funktion, eine von beiden wird späterer Eintrag in die Überlieferung sein. Wir referieren knapp einige Lösungsvorschläge für das Wachstum der Tradition:

Wellhausen, EK 691-93 sieht das älteste Stadium in V. 1. 11. 14-17; V. 2-10 sei „spätere Hand“ (nachjohanneischer Redaktor), die der Magdalena die Priorität des Osterglaubens nehmen wolle, erst zugunsten des Petrus, durch einen noch Späteren zugunsten des Lieblingsjüngers. Auch V. 19ff. sei stufenweise gewachsen (EK 701). In V. 11-18 sei die Angelophanie sekundäre Angleichung an die Synoptiker. Die ältere Überlieferung habe etwa erzählt: „Am ersten Wochentage früh kommt die Magdalena noch im Dunkeln zum Grabe und findet den Stein abgewälzt. Sie guckt hinein und sucht vergebens nach dem Leichnam, unter lautem Weinen. Da ruft ihr jemand zu, warum sie weine und wen sie suche. Es ist der Auferstandene. Im Dunkeln und in der Aufregung erkennt sie ihn nicht, hält ihn für den Gartenhüter und starrt weiter in das Grab, bis der Mann sie mit Namen anredet. Erstaunt, daß er ihren Namen weiß, dreht sie sich nun um, erkennt Jesus und stürzt mit dem Rufe: Rabbuni! auf ihn zu. Er wehrt sie ab und spricht: rühr mich nicht an, sag zu meinen Brüdern: ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott!“ (EK 692). Dies sei zugleich das Ende der johanneischen Grundschrift (693).

Bultmann, *Joh.* 528-34 hält die Angelophanie vor M. M. für älter als die Christophanie; der alte Schluß der Szene sei vom Evangelisten durch V. 14-18 ersetzt, einer ganz johanneischen Bildung (529), doch stamme auch der Kern der Christophanie aus älterer Überlieferung (528; vgl. noch ders., *Art. Johannesevangelium*, RGG³ III, 843). Etwas anders Haenchen, *Joh.* 569: ein auf Angleichung an die Synoptiker bedachter Ergänzter habe die Angelophanie eingefügt, das Interesse des Evangelisten sieht Haenchen wie Bultmann in der Gestaltung der Christophanie. Bultmanns und Haenchens Theorien zu V. 1-10 müssen an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

Gert Hartmann, *Die Vorlage des Osterberichtes in Joh 20*, ZNW LX, 1964, 197-220 will eine Vorlage herauschälen, die V. 1. *2-10 (ohne den Lieblingsjünger). 11a. 14b. 15. 16a. 17 (in stark divergierender Gestalt). *18-25. 19 (sachlich = 26). *27 (ohne die von Joh. gestaltete Thomasepisode). 20. Teile von 28. 21. 22. 23 enthalten habe (vgl. zusammenfassend op. cit. 220). Grundentscheidungen dieser Analyse liegen in der Annahme einer vorjohanneischen Zusammengehörigkeit des Petrusganges zum Grab mit der M. M.-Szene (ohne die nachjohanneische Angelophanie, op. cit. 205f.) und einer Szene mit allen Jüngern.

Pierre Benoit, *Maria Magdalena und die Jünger am Grabe nach Joh 20, 1-18*, in: *Zur ntl. Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, hrg. P. Hoffmann, 1988, 360-76 (danach zitiert, zuerst franz. in *Judentum, Urchristentum, Kirche*, FS J. Jeremias, hrg. W. Eltester, ²1964, 143-52) nimmt eine Vorlage an, die 11a. 14b-18 umfaßt habe und von dem zuvor Erzählten ganz unabhängig sei. Mt. 28, 9f. und Joh. 20, 14-18 sei-

en aus gleicher Tradition, aber nicht literarisch auseinander zu erklären (366). V. 11b-14a sei ein nachjohanneischer Einschub (367).

Schnackenburg, *Joh. III*, 358-61 will als Vorlage erkennen V. 1f. (aber von mehreren Frauen gesagt). 2-10 (Petrus und Maria Magdalena, ohne den Lieblingsjünger). 11a. 14b-16 (ursprünglich aus anderer Tradition). *17 (vom Evangelisten gekürzt). 18f. Der Evangelist reduziere die Frauen in V. 1f. auf M. M., schiebe den Lieblingsjünger, V. 8 und verschiedene Kleinigkeiten ein, ein nachjohanneischer Redaktor dann schließlich V. 11b-14.

Becker, *Joh. II*, 608-12 will 5 Stadien der Genese von Joh. 20 unterscheiden:

- I. V. 1. 11f.: Gang mehrerer Frauen (einziger Rest des Plurals: οἱδόμεν V. 2) zum Grab; eine den Synoptikern parallele Grunderzählung.
- II. Der (als mündlicher Erzählzusammenhang vorliegende, op. cit. 531) vorjohanneische Passionsbericht ergänze um V. 2-10 (ohne die Gestalt des Lieblingsjüngers). 19-23 (da V. 10 V. 19 vorbereite).
- III. Ein Bearbeiter bringe die ehemals unabhängige Legende V. 11a. 14b-17 ein, die in seiner Gemeinde als Analogon zu Mt. 28, 9f. bekannt sei. Um eine Integration der Überlieferung zu erreichen, tilge er die Mehrzahl der Frauen in V. 1f. (op. cit. 610), da die Maria-Magdalena-Szene nicht auf mehrere Frauen übertragen werden könne.
- IV. Der Evangelist in engeren Sinne füge einiges in V. 17. 21-23 und besonders V. 24ff. (aus anderer Tradition) hinzu.
- V. Ein kirchlicher Redaktor (den Becker etwas anders definiert als ehemals Bultmann) bringe in V. 2-10 den Lieblingsjünger (und damit den Wettlauf) ein. Besonders zwischen II. und V. bestehe ein massiver Unterschied der theologischen Auffassung von Ostern. Auch 11b-14a seien später Einschub (616).

Wieder anders Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, 1988, der in Fortführung (und teilweiser Variation) seines in der angelsächsischen Welt vielbeachteten Buches *The Gospel of Signs*, 1970 eine präzise Erschließung der angeblichen Grundschrift des Johannesevangeliums und ihrer Bearbeitung vorzulegen können meint. Zu Kap. 20 s. op. cit. 187-204. Seine Analyse will in nahezu jedem Vers Grundschrift und Bearbeitung unterscheiden. Sowohl die Angelophanie als auch die Christophanie werden auf die Grundschrift zurückgeführt; V. 11 sei alte Fortsetzung von *10. Teile der Gespräche zwischen M. M. und den Engeln bzw. Jesus werden auf den Evangelisten zurückgeführt, auch das anfängliche Nichterkennen Jesu. Fortnas ganze Konstruktion, die wir hier nicht ausführlich diskutieren können, leidet an einer extremen Zerstückelung des Textes und allzugroßer Zuversicht in der Handhabung rein literarkritischer Unterscheidungen. Zur methodischen Kritik an Fortna vgl. außer der gleich zu nennenden Arbeit noch Ruckstuhl, *Sprache und Stil im johanneischen Schrifttum. Die Frage nach ihrer Einheit und Einheitlichkeit*, in: ders., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Neuausgabe 1987, 304-31 und das vernichtende Urteil von Martin Hengel, *The Johannine Question* 90. 136f. Anm. 3. 201 Anm. 58. Speziell für unseren Text löst Fortna

keines der Probleme, die eine literarkritische Arbeit an der Perikope überhaupt erst nahelegen (wie die Lektüre seiner die angebliche Vorlage von der Bearbeitung trennenden Übersetzung op. cit. 190f. sofort zeigt), so daß wir seine speziellen Vermutungen hier nicht weiter verfolgen müssen. Auf die außerordentlich komplizierten Quellentheorien, die Boismard und Lamouille in *L'Évangile de Jean*, 1987 vorgetragen haben, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden (vgl. zur Kritik Ruckstuhl/Dschulnigg, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium*, 1991, 39-43).

Auch angesichts dieser leicht vermehrbaren Theoriebildungen ist (wie wir das ähnlich für Mk. als Ganzes konstatieren mußten) eine grundsätzliche sprach- und stilanalytische Anfrage nicht zu umgehen, diesmal in Form der bereits soeben genannten Monographie von Eugen Ruckstuhl und Peter Dschulnigg. Beide Autoren haben, alle früheren stilkritischen und vokabelstatistischen Arbeiten zu Joh. methodisch weit hinter sich zurücklassend, nicht nur die Verteilung aller johanneischen Sprach- und Stilmerkmale vor dem Hintergrund einer Analyse der entsprechenden Kriterien im hellenistischen Schrifttum untersucht, sondern auch die *Vernetzung* dieser Merkmale in den Texteinheiten des Joh. Ihre Untersuchung hat allen Quellentheorien zu Joh. einen so schweren Schlag versetzt, daß noch nicht abschbar ist, wie sich die Forschung weiterentwickelt. Das Defizit der Untersuchung liegt wieder in der völligen Vernachlässigung form- und traditionsge-schichtlicher Zugänge - worüber sich die Autoren immerhin durchaus im Klaren sind.

Für Joh. 20 konstatieren sie die Unmöglichkeit, *im Rahmen ihres Fragehorizontes* eine geprägte, von Joh. abhebbare Vorlage herauszuschälen (s. 201f. 237).

Die größte Plausibilität scheint m.E. für eine relative feste *mündliche* Überlieferung zu sprechen, unter deren Zuhilfenahme der Evangelist ein sprachlich-stilistisch einheitliches Ganzes macht. Die Indizien für ursprüngliche Unabhängigkeit der M.-M.-Episode hat der Evangelist stehen lassen, aber schon durch δέ in V. 11 seine glättende Hand verraten.

Vor den sachlich-theologischen Fragen, die der Text aufgibt, müssen zumindest zu zwei literarkritischen Fragen Vorentscheidungen getroffen werden:

- V. 11-18 geht auf eine ursprünglich von V. 2-11 unabhängige Überlieferung zurück, deren alter Anfang etwa V. 1 entsprochen haben mochte. Das wird kaum zu bezweifeln sein, da das Verhalten der Maria Magdalena trotz johanneischer Bearbeitung keinen Bezug zum V. 2-10 Berichteten erkennen läßt.
- Angelophanie und Christophanie stehen unbeholfen nebeneinander. Die (Halb-)Antwort der Engel erfüllt vor der folgenden Christuserscheinung keine Funktion. Das Problem kann nun mit Bultmann so gelöst werden, daß eine der synoptischen Überlieferung analoge Angelophanie vom

Evangelisten zur Christophanie ausgebaut worden sei³²⁰, oder - mit Wellhausen und der Mehrheit der Ausleger³²¹ - eine Christophanie vor Maria Magdalena in Angleichung an den synoptischen „Typ“ der Überlieferung um eine funktionslose Angelophanie ergänzt worden sei. Daß erst Johannes die Christophanie geschaffen habe, ist durch Mt. 28, 9f. ausgeschlossen. Die Unterschiede dieses Textes (mehrere Frauen statt nur M. M.; die Füße Jesu werden umfaßt, keine anfängliches Verkennen des Auferstandenen; unterschiedliche Wortwahl: ἀπτεσθαι statt κρατεῖν etc.) schließen eine literarische Abhängigkeit nahezu aus.³²² Eine Antwort ist nur vor dem Horizont der Frage nach der Funktion der Frauen in der ältesten Ostertradition überhaupt möglich. Während die Frauen als Zeuginnen des leeren Grabes im Rahmen des jüdischen Zeugenrechtes unerfindbar sind³²³, scheinen Christophanien in diesem Kontext einem sekundären Stadium der Überlieferung anzugehören, wie aus dem Schweigen des Mk. und Lk. hervorgeht.

Zum geschichtlichen Haftpunkt der Christophanie vor Maria Magdalena. Wir können nur fragen, ob eine solche als älteste Überlieferung wahrscheinlich zu machen ist. Entgegen einer beliebten Tendenz in der neueren Forschung³²⁴ wird dies eher zu verneinen sein. Mk. 16, 1-8 kennt nur die Angelophanie vor den Frauen; auf eine Christophanie weist im authentischen Mk. nichts. Das entscheidende Argument ist das Schweigen des Lukas. An

³²⁰ Joh. 529.

³²¹ EK 692; dazu exemplarisch Hartmann, op. cit. 205f. und Boismard/Lamouille, op. cit. 460.

³²² Anders ehemals Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichten und der christl. Glaube*, 1940, 10f. Ps.-Mk. 16, 9f. wird kaum auf eine von Mt. und Joh. unabhängige Überlieferung zurückgehen (gegen Brown, *John II*, 1003).

³²³ Wie gegen Bultmann, GST 308f.; Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* 20-23 und viele andere mit Hengel, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, in: FS O. Michel, 1963, 243-56; Jeremias, *Ntl. Theol. I*, 289 (M. M. allein); Goppelt, *Theol. des NT I*, 295f. und gleichfalls vielen anderen festzuhalten sein wird. Selbstverständlich bedürfte diese Frage weit umfassenderer Diskussion, als sie hier möglich ist. Bei ἐποχή der Frage nach dem geschichtlichen Haftpunkt wird ein Fortschritt der Erkenntnis m.E. kaum möglich sein. Vgl. noch die Arbeit von H. Paulsen, *Mk XVI 1-8*, *Novum Testamentum XXII*, 1980, 138-75. Das Zeugnis der Frauen war auch für Heiden anstößig (Origen. c. Cels. II, 55; Rinaldi, *Biblia Gentium*, 1989, 484f.).

³²⁴ Etwa Jeremias, Benoit, Hengel, auch E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis...*, 1988, 404-6 und besonders pointiert Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Neuauflage 1976, 148: "this pericopé has something indefinably first-hand about it". Zurückhaltend jetzt Gnllka, *Jesus von Nazareth*, 1990, 320. Zum Folgenden vgl. Grass, op. cit. 58.

Frauen im Umfeld Jesu überaus interessiert, zudem der einzige Evangelist, der noch über den Passions- und Osterzusammenhang hinaus irgend etwas über Maria Magdalena überliefert (8, 1-3), kennt er doch keine Christus-erscheinung vor dieser. Die allgemeine Tendenz der Überlieferung ist überhaupt die, die Angelophanie zugunsten der Christophanien zurückzudrängen, bis Epistula Apostolorum im 2. Jahrhundert die Engel ganz streicht. Immerhin kennt aber auch das Petrusevangelium, das die Auffindung des Grabes durch Maria Magdalena breit ausmalt, keine Christophanie vor ihr (50-57). Es muß abschließend betont werden, daß diese Erwägungen keinen Einfluß auf die Rolle der Maria Magdalena bei der Auffindung des leeren Grabes haben.

In späterer Zeit hat die Legende vielfach die Erscheinung vor Maria Magdalena auf Maria, die Mutter Jesu übertragen (vgl. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 1975, 146-48. 329-34 mit den Belegen), und zwar vielleicht schon in jüdenchristlicher Überlieferung (Klijn, *Jewish - Christian Gospel Tradition*, 1992, 140f.).

Zur johanneischen Darstellung

- V. 11. Maria Magdalena steht weinend vor dem leeren Grab. Dieses ist offenbar als „eine Grabkammer, innerhalb deren sich das eigentliche Grab als Troggrab oder als Bankgrab befindet“³²⁵ gedacht.
- V. 12. Mit Lk. 24, 4 gegen Mk. 16, 5 / Mt. 28, 2 redet der Text von 2 Engeln, was traditionsgehistorisch sekundär sein wird.³²⁶
- V. 14. Maria weiß nicht, daß die in Erscheinung tretende Gestalt Jesus selbst ist. Woran erkennt sie Jesus schließlich? Jedenfalls nicht an der Stimme im physischen Sinn: ihre unverständige Frage *folgt* ja auf Jesu Anrede.³²⁷
- V. 15. Sie denkt, die Gestalt sei der Gärtner, κηπουρός. Dabei wird man an den Hüter eines kleinen Parks zu denken haben³²⁸. Da nur Johannes die Bestattung Jesu in einem Garten kennt (19, 41)³²⁹, wird sich der

³²⁵ Bultmann, *Joh.* 530 Anm. 6; ähnlich Völkel, Art. *μνημεῖον*, EWNT II, 1068-71.

³²⁶ Vgl. Becker, *Joh. II*, 616.

³²⁷ Gegen Schlatter, *Joh.* 358; Schneider, *Joh.* 320 mit Grass, op. cit. 59.

³²⁸ Bauer, Wb.⁶ 876; MM 343; Bauer, *Joh.* 230. Ein Κηποτάφιον wird auf einem äg. Papyrus aus dem Jahr 5 v. Chr. erwähnt, *Ägypt. Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin: Griech. Urkunden IV*, 1120, 7.

³²⁹ Zum Problem der Identifikation der Örtlichkeit s. meinen Artikel *Kreuzigungsstätte I.*, NBL 549f. mit der dort angegebenen archäologischen Literatur. Die in E. L. Martin, Art. *Kreuzigungsstätte II*, op. cit. 550f. ausgesprochene Identifizierung zwischen Golgatha und Ölberg scheitert schon am Fehlen jeglicher Lokaltra-

Gärtner dem Evangelisten verdanken. Die ganze Szene ist eines der typischen, theologisch tiefsinnigen und vom vierten Evangelisten geliebten *Mißverständnisse*³³⁰. Die späteren jüdischen Legenden von Juda dem Gärtner, der angeblich den Leichnam Jesu beiseite geschaffte habe, werden nur Uminterpretationen dieser Stelle sein und keine eigenständige Überlieferung darstellen, die Joh. etwa habe widerlegen wollen.³³¹

„Herr“ kann keinen titularen Sinn haben, da Maria Jesus ja noch nicht erkannt hat. „Obvios, si nomen non succurrit, dominos salutamus“ (Seneca ep. 3, 1). Wie alt entsprechendes aramäisches מרה bzw. מרא (schon vorchr. verkürzt zu מר) ist, weiß ich nicht³³². Vgl. etwa Genesis-Apokryphon 2, 9.13; 22, 18.

- V. 16. Auf die namentliche Anrede hin erkennt Maria, wer ihr gegenübersteht. Sicher ist hier die eigentliche Enthüllungsszene zu sehen; fraglich bleibt, inwiefern sie theologisch zu interpretieren (um nicht zu sagen: befrachten) ist. Kommt der Mensch in der Anrede durch Christus zu seinem Selbst? Soll an Joh. 10, 3f. erinnert werden: die Schafe erkennen die Stimme des wahren Hirten?³³³ Wie auch immer man hier deuten darf, die Initiative zur Erkenntnis des Auferstandenen geht von diesem aus. Innerweltlichem Mißverstehen ist er nicht entnommen.

dition. Hinrichtungsstätten waren öffentlich bekannte Plätze; wäre der Ölberg – über den wir eine Fülle von Nachrichten besitzen – eine solche gewesen, hätte dies in der Überlieferung Spuren hinterlassen müssen.

³³⁰ Vgl. 3, 4; 4, 11. 33; 6, 41f. u.o., wohl auch schon 1, 10. Vgl. zum Hintergrund Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, 1966, 176–186; Schnackenburg, *Joh. III*, 487 Sachregister s.v. Mißverständnisse; Becker, *Joh. I*, 135f. Exkurs: *Mißverständnisse im Joh* (mit interessanten Ansätzen zu einer sozialgeschichtlichen Interpretation).

³³¹ Ältester Beleg ist Tertullian, de spect. 30, 6 (CChr I, 253); vgl. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, 1978, 258f. Literatur zu den (nachtalmud.) Stellen aus der Toledot-Jeschu-Literatur bei Schnackenburg, *Joh. III*, 374 Anm. 46. Vgl. noch N. Wyatt, „*Supposing Him to Be the Gardener*“ (*John* 20, 15). *A Study of the Paradise Motif in John*, ZNW LXXXI, 1990, 21–38 (wenig hilfreich).

³³² Unbefriedigend Hahn, ChrH 82. Das ältere palästin.-aram. Material gibt nicht viel her; Beyer, ATTM 629f. מרי als Anrede in der talmudischen Literatur und im Targum: Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästin. Aramäisch* 108f.; Sokoloff, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 329f.

³³³ So Bultmann, *Joh.* 532. Dagegen Becker, *Joh. II*, 617; harmonisierend zum Problem Schnackenburg, op. cit. III, 375.

V. 17 enthält eine klassische *crux interpretum*. Was heißt μή μου ἄπτου? Selbst wenn wir die Versuche ausklammern, durch Konjekturen oder semantische Gewaltakte³³⁴ zu einer einfachen Interpretation zu kommen, bleiben die Erklärungen Legion³³⁵. Unbestreitbar ist nur, daß die Formulierung *Distanz* schaffen will. Die Beziehung zum Auferstandenen ist einer Unmittelbarkeit entnommen, die sie gegenüber dem Irdischen hatte. Vielleicht stehen auch schon in einem vagen Sinn die Fantasien im Hintergrund, die Maria Magdalena in die nächste Nähe Jesu rücken, welche in der Gnosis ausgebeu-

³³⁴ Lepsius: ἄπτου μου (Nestle App. z. St.); ähnlich abzulehnen ist m.E. auch die immer wieder anzutreffende Übersetzung „halte mich nicht fest“, weil dann mit einiger Sicherheit zuvor eine entsprechende Handlung der Maria erzählt worden wäre, wie einige Handschriften auch tatsächlich ändern (gegen die Überlegungen von Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Neuausgabe 1978, 443 Anm. 2). Auch ein zurückhaltenderes „laß mich los“ scheint mir kaum zwingend (gegen Bauer, Wb.⁶ 206 und - etwas gemäßiger - den unsignierten Art. ἄπτω, EWNT I, 355) - trotz der Regel, μή + Imperativ Präsens stehe für das Unterlassen einer bereits angefangenen Handlung (vgl. BDR § 336 Anm. 4; Papyrusbeispiele bei MM 408a). Ähnlich vorsichtig der Sache nach auch Bultmann, *Joh.* 532 mit Anm. 6. Semantisch unmöglich ist „halte mich nicht auf“ (Grass, op. cit. 62), auch wenn der weitere Sinn der Stelle damit durchaus getroffen sein wird (vgl. Becker, op. cit. II, 618f.).

³³⁵ C. Spicq, ›*Noli me tangere*‹ (*Jean 20, 17*), RSPHTh XXXII, 1948, 226f. will einen Zusammenhang mit der priesterlichen Funktion Jesu im Himmel sehen (ähnlich Hebr. 7, 26), die ihn unberührbar mache. Kaum ein johanneischer Gedanke. Häufig ist die allgemeine Auskunft, der Imperativ wende sich gegen die Illusion einer Wiederherstellung des Verhältnisses, wie es dem irdischen Jesus gegenüber möglich war. So z. B. Schlatter, *Joh.* 358 und ganz ähnlich Bultmann, *Joh.* 532f. Doch ist diese Interpretation wohl zu vage-allgemein, um die Sache zu erklären (ähnlich kritisch Grass, op. cit. 62; Schnackenburg, *Joh. III*, 376 Anm. 54). Selten begegnet die vom Wörtlichen her naheliegende Deutung, die von M. M. anvisierte ungebrochene Gemeinschaft mit dem Erhöhten sei erst nach der Auffahrt zum Vater möglich (so einst Zahn, *Joh.* 675f.). Schon Merx hatte in allen diesen durchaus bejahrten Interpretationen einen rationalistischen Grundzug erkannt, der sich angesichts des Johannesevangeliums eigenartig schief ausnimmt (*Joh.* 443f.; vgl. aus neuerer Zeit Barrett, *Joh.* 542). Berger, *Formgeschichte des NT* 320 sieht in den Worten die Verweigerung, sich anbeten zu lassen, was schon wegen der folgenden Thomas-Szene kaum plausibel ist. Weitere Ansätze referieren Brown, *John II*, 992; Grass, op. cit. 59f.; D. C. Fowler, *The Meaning of "Touch me not" in John 20, 17*, EvQ XLVII, 1975, 16-25.

tet wurden³³⁶ und denen der Evangelist hier Widerstand leisten wollte.

M. E. kaum bestreitbar ist, daß der Evangelist das Mythologem eines *Zwischenzustandes* Jesu im Hinterkopf hat. Die rigorose Ablehnung dieser Deutung³³⁷ dürfte sich dem Bestreben verdanken, Johannes möglichst von mythologischen Denkstrukturen frei zu halten, worin ich nur eine anachronistische exegetische Ideologie zu sehen vermag. „Ich bin noch nicht aufgestiegen“ zielt im Kontext auf das Kommen des Geistes als des Repräsentanten Jesu, welches erst mit Jesu Auffahrt möglich wird.³³⁸ Wenn wir formgeschichtlich in der ganzen Szene mit Berger eine „Erscheinung auf dem Weg zur Entrückung“³³⁹ sehen dürfen, haben wir ein zusätzliches Argument für die johanneische Abfolge von Auferstehung, Auffahrt und Jüngererscheinungen.

- V. 18. Jesus ist nun offenbar, der Schritt aus der Verborgenheit vollzogen; die Szene endet in Auftrag und Aphanismos, der nicht eigens erzählt werden muß. Maria richtet das ihr Aufgetragene aus. In der neuen Anrede Marias an Jesus (V. 16 vs. V. 18) spiegelt sich ihr gewonnener Glaubensstand.

³³⁶ Dazu s. meinen o. g. Artikel über M. M. mit Literatur. Eine Aufforderung zur Keuschheit findet schon der Ps.-Titus-Brief in der Stelle (üb. durch de Santos Otero bei HS II⁵ 60).

³³⁷ Problemanzeige: Grass, op. cit. 60. Gegen die Annahme eines „Zwischenzustandes“ massiv Haenchen, *Joh.* 571 (der den Zwischenzustand ablehnt, „weil es doch keinen Zwischenzustand zwischen dem schon Auferstandensein und dem Sein beim Vater geben kann“) und Schnackenburg, *Joh.* III, 376f. (der eine solche mythologische Idee „merkwürdig“ findet und fordert, den Text nicht nach „Wortlaut und äußerer Logik“, sondern nach der „Intention“ auszulegen, worin ich nur einen eisegetischen Schnitzer sehen kann). Besser Brown, *John II*, 1015: „a theological statement contrasting the passing nature of Jesus' presence in his post-resurrectional appearances and the permanent nature of his presence in the Spirit.“ Schneider, *Joh.* 321 und Barrett, *Joh.* 542 gehören zu den wenigen Exegeten, die die *petitio principii* durchschaut haben; Schneider läßt den Begriff des Zwischenzustandes konsequent gelten.

³³⁸ Vgl. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 442f. Eine ausführliche Diskussion der ganzen Frage bietet Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, 21970, 263-69, der eine „synthetische“ Antwort versucht, welche die Ambivalenz als vom Evangelisten gewollt stehen läßt.

³³⁹ *Formgeschichte des NT* 342f. (Berger vergleicht mit Apk. 11, 12 und der oben zu Lk. 24 besprochenen Romulustradition).

Jürgen Becker meint, erst in der johanneischen Traditionsgeschichte sei aus der Erscheinungsgeschichte eine Rekognitionserzählung geworden³⁴⁰.

Das Nichterkennen des Auferstandenen dient, wie wir allgemein werden festhalten dürfen, einer Verortung der Erscheinung von M. M. in einer *Vorläufigkeit*, die sowohl durch die Christophanien vor den Jüngern als auch - und im Sinne des Johannesevangelisten wohl entscheidend - durch das Kommen des Parakleten überholt wird. Die mythische Erzählweise sollte nicht allegorisierend aufgelöst werden.³⁴¹

4. Die verborgene Erscheinung Jesu nach Joh. 21, 1-14

Die Hinzufügung des Kap. 21 an den Text des Johannesevangeliums von anderer Hand ist nahezu Konsens³⁴². Leider hören damit die *opinioniones communes* der Exegese zum Text aber schon weithin auf. Sowohl die literarkritischen als auch die traditionsgeschichtlichen Fragen sind nach wie vor kontrovers. Wir beschränken uns von Anfang an auf die Szenenfolge V. 1-14 unter Ausblendung der folgenden Gespräche. Namentlich das Verhältnis zu Lk. 5, 1-11 bedarf der Klärung, wenn eine solche überhaupt noch möglich ist. Weitgehend unbestritten ist, daß wir drei Traditionskomplexe zu differenzieren haben: ein Fischfangwunder, eine Erscheinungserzählung (ausgehend von einer österlichen Rekognitionsszene) und Berufungstraditionen, die in einem irgendwie gearteten Zusammenhang mit dem Menschenfischerwort stehen werden. Am umstrittendsten ist der Charakter der Fischfangerzählung: Handelt es sich

1. um eine Berufungsgeschichte, die im Rahmen der vorjohanneischen Überlieferungsgeschichte mit einer österlichen Erscheinung am See verbunden wurde?³⁴³

³⁴⁰ Op. cit. II, 615.

³⁴¹ Eine Tendenz, der etwa Brown, *John II*, 1009 m.E. zu wenig widersteht.

³⁴² Als Konsens notiert: Thyen, Art. *Johannesevangelium*, TRE XVII, 204; Pesch, *Der reiche Fischfang*, 1969, 39; vgl. Kümmel, *Einleitung* 173f. Anders z. B. Bauer, *Joh. 235*. Problematisch Brown, *John II*, 1079f.: Epilog, von derselben Hand hinzugefügt wie der Prolog.

³⁴³ Wellhausen, EK 472f.; Dibelius, FE; ähnlich Schürmann, *Lk. 273f.* und Schnackenburg, *Joh. III*, 412. Dodd, op. cit. 315 unterstreicht, daß sich in Lk. 5 *keine*

2. um eine von vornherein österliche Erzählung, die von Lukas in das Leben Jesu vorgezogen wurde, weil er im Rahmen seiner Zentrierung der Osterereignisse auf Jerusalem eine galiläische Erscheinung nicht gebrauchen konnte?³⁴⁴
3. von Hause aus um eine reine Wundergeschichte, die von Lk. unter Verwendung von Markusstoff (Anklänge an Mk. 1, 16-20; 2, 13; 3, 9; 4, 1-3a. 35) zur Berufungserzählung und von Joh. 21 unter Heranziehung einer Rekognitionserzählung zum Ostertext ausgebaut wurde?³⁴⁵

Angesichts der Probleme, die sowohl der Rückprojektion einer Osterperikope in das Leben Jesu³⁴⁶ als auch der Verschiebung einer Berufungserzählung in die nachösterliche Zeit³⁴⁷ von der Sache her entgegenstehen, ist die eleganteste Lösung zweifellos die, welche eine reine Wundergeschichte sich in zwei verschiedene Richtungen entwickeln sieht.

unbezweifelbaren formgeschichtlichen Merkmale nachösterlicher Erscheinungsberichte finden: keine anfängliche Trennung zwischen Jesus und seinen Jüngern, keine unerwartete Erscheinung, kein Anagnorismos.

³⁴⁴ Bultmann, GST 246 (aber Abhängigkeit von Lk. erwogen 232); Joh. 564; Grass, op. cit. 80; Brown, *John II*, 1091; Wilckens, *Auferstehung* 83f.; Ernst, *Lk.* 185; Fitzmyer, *Luke I*, 561 (doch sei die Rückprojektion in das Leben Jesu schon vorlukanisch); zahlreiche weitere Vertreter dieser Sicht aufgelistet bei Schürmann, *Lk.* 273 Anm. 79.

³⁴⁵ So vor allem Pesch, *Der reiche Fischfang* und in seinem Gefolge Bovon, *Lk. I*, 229 und Schneider, *Lk. I*, 122f.; auch Boismard/Lamouille, *Jean* 482.

³⁴⁶ Auch Bultmann erkannte die fundamentale Problematik dieser Deutung, GST 246f., die sich zu keiner der vorgeschlagenen Perikopen wirklich nachweisen läßt und zu der es auch keine religionsgeschichtlichen Analogien gibt. Vgl. noch Schürmann, *Lk.* 273f. und Dodd (oben Anm. 317). Mit österlichen Zügen in Lk. 5, 1-11 rechnen auch Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 1996, 274 (so setze 5, 8 die Verleugnung Jesu durch Petrus voraus, während dieser als Menschenfischer auch erst nachösterlich angesprochen werden könne).

³⁴⁷ Nachdem Hengel, *Nachfolge und Charisma* den religions- und traditionsgeschichtlichen Ort der Jüngerberufungen auch in sozialgeschichtlicher Hinsicht präzisiert hat, liegt die Beweislast bei denen, die einen ursprünglich nachösterlichen Sitz der Jüngerberufungen annehmen möchten. Vgl. auch Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 21983, 111.

Eine *literarische* Abhängigkeit, obwohl immer wieder einmal vertreten³⁴⁸, hat doch wenig, was sie empfehlen könnte³⁴⁹. Auch die völlige traditionsgeschichtliche Unabhängigkeit beider Perikopen³⁵⁰ wird kaum in Betracht kommen. Mit Pesch lassen sich die beiden hauptsächlichen Traditionskreise in Joh. 21 etwa wie folgt abgrenzen:

1. das Fischfangwunder: V. 2* (nur Petrus und die Zebedaiden als Begleiter Jesu). 3. 4a. 6. 11 – eine stilgerechte, in sich sinnvolle und abgeschlossene Wundergeschichte.
2. die Erscheinungstradition: (Anfang weggebrochen) V. 4b. 7-9. 12f. Dabei wird am ehesten der These zu widersprechen sein, der Lieblingsjünger habe dieser Überlieferungsstufe bereits angehört (s.u.).

Der Redaktor umrahmt seine vereinheitlichte Erzählung mit zwei Themenversen (1. 14), bricht den Anfang der Erscheinungstradition weg, ergänzt die Jüngerliste und vielleicht auch sonst noch einige Kleinigkeiten.³⁵¹

Im Rahmen unseres phänomenologischen Vergleichs mit verborgenen Epiphanien müssen wir auf die Spannung von Verborgenheit und Erkennen genaueres Augenmerk werfen.

- V. 1-3 stellen im Rahmen dieser Fragestellung eine ausführliche Exposition dar, die in V. 1 geradezu eine nicht-narrative Einführung auf erzählerischer Metaebene enthält.
- V. 4 steht Jesus unerkant am Ufer. Ob man dabei an das „Gehaltensein“ der Augen im Sinne von Lk. 24 denkt oder an die Morgen- nebel, ist der Sache nach gleichgültig. Die Szene hat *gespenstische*

³⁴⁸ Diskussion etwa bei J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John*, 1963, 12-17, der literarische Abhängigkeit des Joh. von Lk. annimmt, für unsere Perikope aber mit dem Übergewicht unabhängiger Tradition rechnet. Unbeweisbare Fantasie ist die These, Lk. sei der letzte Redaktor des Johannes-evangeliums gewesen (M.-É. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile (Jn IV, 46-54)*, RB LXIX, 1962, 185-211 und ders., *Les traditions johanniques concernant le Baptiste*, RB LXX, 1963, 5-42). Wellhausen, EK 473 hatte das Nicht-Zerreißen der Netze Joh. 21, 11 als bewußte, ekklesiologische Korrektur an Lk. 5, 8 gedeutet, was immerhin bedenkenswert bleibt.

³⁴⁹ Dagegen spricht die unterschiedliche Wortwahl (οὐδὲν ἐλάβομεν / ἐπίσσαν οὐδὲν etc.), die differierende Auflistung der Jünger, der unterschiedliche Standort Jesu (Boot/Ufer) und anderes. Vgl. Brown, *John I*, XLV-XLVII und Fitzmyer, *Luke I*, 88.

³⁵⁰ Erwogen bei Marshall, *Luke* 200.

³⁵¹ So Pesch, *Der reiche Fischfang* 106f. 144-46 und mit einigen Abweichungen Becker, *Joh. II*, 638.

- Konnotationen.** Das *Unheimliche* als abgesunkene Form des *Tremendum* kann gleichzeitig als erstes Signal der numinosen Epiphanie in Erscheinung treten. Die Jünger erkennen ihren Meister nicht.
- V. 5 verdient die Anrede Jesu an die Seinen höchste Aufmerksamkeit: *παιδιά, μή τι προσφάγιον ἔχετε*; Der johanneische Kreis hat sich den irdischen Jesus kaum als alten Mann gedacht (Joh. 8, 57): *παῖδιά* ist anstößig. Aber es entspricht der Anredeform im 1. Johannesbrief (2, 18 vgl. 14; 3, 7 vgl.; vgl. *τέκνον, τέκνα* bzw. *τεκνίον, τεχνία* Joh. 13, 33; 1. Joh. 2, 1. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21; vgl. 2. Joh. 1. 4. 13; 3. Joh. 4; dazu Mk. 2, 5 / Mt. 9, 2; Mk. 10, 24 und in den Pastoralbriefen 1. Tim. 1, 18; 2. Tim. 2, 1; auch Gal. 4, 19 und Didache 3, 1. 3-6; 4, 1). Nach Becker ginge sie auf die kirchliche Redaktion zurück, die er im Gefolge Bultmanns allenthalben am Werke sieht.³⁵² Aber welchen *Sinn* hat sie hier? An einen subtil-spöttischen Ton kann ja nicht gedacht werden³⁵³. Nun ist die Anrede „Kind“ in der einen oder anderen Form in der hellenistischen Offenbarungsliteratur ganz üblich (CH XIII, 2; PGM XIII, 226. 234. 744. 757 vgl. IV, 475; Cornutus theolog. 1 p. 1 Lang); auch an jüdische Belege aus dem Bereich der Übermittlung weisheitlicher Lehre darf man erinnern (Sir. 2, 1; Par. Jerem. 5, 30 etc.). Väterliche und brüderliche Anrede schließen sich nicht notgedrungen aus: „*fratres et filii*“ Pass. Perpet. et Felic. 1, 6 (vgl. 1. Joh. 3, 13).
- Die Affinität zwischen Joh. 21 und den Johannesbriefen in dieser Formulierung³⁵⁴ darf vielleicht sogar zu der Vermutung Anlaß geben, daß die Autorität Jesu und die des *πρεσβύτερος* des johanneischen Kreises in Analogie zueinander gesehen wurde, sei es, daß die eine pneumatischer Widerhall der anderen ist, sei es - wahrscheinlicher - daß Jesus im Zuge der Traditionsgeschichte selbst Ausdruckselemente eines autoritativen Lehrers nach Art des „Alten“ annimmt.

³⁵² Becker, *Joh. II*, 640.

³⁵³ So wird Aesop seitens eines Bauern als *τέκνον* angesprochen, v. Aesopi 60 Cod. G ed. Perry S. 54. Ähnlich im Neugriechischen, Moulton, *Grammar of NT Greek I*, 170 Anm. 1.

³⁵⁴ Notiert etwa bei Hengel, *The Johannine Question*, 29. Eine traditionelle Erklärung bei G. Hoffmann, *Das Johannesevangelium als Alterswerk*, 1933, 182f. Zu den Einzelheiten s. noch mit dem Versuch weiterer Differenzierung Strecker, *Die Johannesbriefe*, 1988, 88 Anm. 2. Nach Schnackenburg, *Joh. III*, 421 stehen wir vor der „Sondersprache“ der johann. Gemeinde, ihrem „Soziolekt“. Eine Beziehung zum Ideenfeld der *famula dei* besteht wohl nicht (Braun, *Qumran und das NT I*, 138).

In jedem Fall lüftet der Auferstandene mit seiner Anrede den Schleier der Verborgenheit, ohne seine Identität vollends zu enthüllen. Die Frage nach dem Fisch als Speise hat wohl nur den Sinn, die Erfolglosigkeit des nächtlichen Fanges zu unterstreichen.

- V. 6: Die Jünger werden aufgefordert, ihre Netze auf der rechten³⁵⁵ Seite noch einmal auszuwerfen. Wunderbarer Fischreichtum ist eine spezielle Gabe Gottes (Test. Seb. 6, 6³⁵⁶) und vielleicht auch begleitendes Zeichen der messianischen Zeit (Hes. 47, 8-10; Gen. R. 13, 16 vgl. Targ. Onk. zu Gen. 48, 16). Im Geschenkwunder wird der verborgene Gegenwärtige epiphan und erkennbar.
- V. 7 führt den Lieblingsjünger in einer an Joh. 20, 2-10 erinnernden Gegenüberstellung zu Petrus ein. Er ist auf dem See der erste, der den Auferstandenen erkennt, wie er der erste war, der auf das leere Grab hin zum Glauben kam (20, 8). Nach der Aufzählung der Jünger in V. 2, wo er nicht genannt wird, überrascht sein Auftreten - es wird sich³⁵⁷ der letzten literarischen Schicht des Textes verdanken, die sich zumindest in diesem Fall nicht leicht abheben läßt.
- V. 8-13: Die Mahlszene muß mit ihren Spannungen und Brüchen³⁵⁸ eine längere Vorgeschichte haben, die hier nicht interessiert.

Wir verweilen nur einen Augenblick bei der Zahl 153, die seit je den Scharfsinn der Exegeten herausgefordert hat. Nach wie vor beliebt ist die Interpretation im Anschluß an Hieronymus' Behauptung, Oppian habe in seinen *Halieutika* die Gesamtzahl der Fischarten mit 153 angegeben (in Ez. 47, 9-12; PL XXV, 474C). Aber das ist in Wahrheit nur ein pseudogelehrter Einfall, wie bei Hieronymus leider nicht ganz selten. Die Zahl hat Oppian überhaupt nicht, simples Nachzählen ergibt

³⁵⁵ Zur Symbolik der rechten Seite s. Mt. 25, 33f. (dazu Platon, resp. 614c) und ausführlich Grundmann, Art. δεξιός, ThW II, 37-39; knapper von der Osten-Sacken, Art. δεξιός, EWNT I, 685-87; dazu die tiefenpsychologischen Erwägungen von Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, ⁵1989, 406-10. "A banal suggestion" ist der Hinweis auf den Symbolismus sicher nicht (gegen Beasley-Murray, *John*, 1987, 400).

³⁵⁶ Nur in einem Teil der handschriftl. Überlieferung, ed. de Jonge, PsVTGr I, 2 S. 97.

³⁵⁷ Mit Bultmann, *Joh.* 544; Becker, *Joh. II*, 638; Schnackenburg, *Joh. III*, 412, 423f. gegen Pesch, op. cit. 131f. Die Spezifizierung der Jünger differiert in solchen Fällen: Pt.-Ev. 60 nennt Simon Petrus, Andreas und Levi, den Sohn des Alphäus, ehe das uns erhaltene Fragment (das wohl Joh. 21 nachgeahmt war) abbricht (ed. Mara, SC 201, S. 66).

³⁵⁸ Vgl. Bultmann, *Joh.* 544f. 548f.; Becker, *Joh. II*, 637 etc.: V. 10 dient dem Ausgleich der Spannung zwischen V. 5f. und V. 9, ohne diesen ganz zu bewerkstelligen.

157 (R. M. Grant, *One Hundred Fifty-Three Large Fish*, HThR XLII, 1949, 273-75). Auch redet Oppian gar nicht von Süßwasserfischen (außer dem Aal, Halieutika IV, 450-67), sondern nur vor Meeresfischen. Entscheidender ist, daß eine zufällig irgendwo auftauchende Fischliste mit 153 Namen ja noch gar nichts bewiese; wir müßten zeigen, daß die Zahl traditionell (die Halieutika sind zwischen 177 und 180 veröffentlicht, Keydell, Art. *Oppianos 1.*, KP IV, 315) und außerhalb gelehrter Kreise bekannt war. Davon kann keine Rede sein: in der reichen antiken zoographischen Literatur gerade zum Thema Fische (da diese im Speisezettel der Alten Welt einen weit größeren Platz einnehmen als bei uns) ist die 153 nirgends belegt, von Aristoteles angefangen über den älteren Plinius (der nach n.h. IX, 43 einhundertvier Arten von Fischen und Schalentieren kennt) bis zu Athenäus' Deipnosophisten und Oppian. Oppian's unmittelbare Prosaquelle, Leonidas von Byzanz, ist uns durch Aelian, de animalibus auch nicht ganz unbekannt.

Damit entfallen alle Versuche, die Zahl als geprägtes Symbol der „Totalität und Universalität“ (Pedersen, Art. *ἰχθύς*, EWNT II, 516; ähnlich Bauer, *Joh.* 237; Haenchen, *Joh.* 587; Dodd, *Die Erscheinungen des auferstandenen Christus* 304 Anm. 5 und viele andere) zu verstehen; ein Versuch, der ohne Hinweis auf Hieronymus (Pedersen, l.c.) besonders unsinnig ist. Vor jüdischem Hintergrund wäre als Zahl für die Völkerwelt allenfalls 72 bzw. 70 möglich (vgl. noch die 144 000 in Apk. 7, 4).

Nicht besser steht es um die pythagoreisierende Auslegung, 153 als Summe aller Zahlen bis 17 und diese als Summe von 10 und 7 wiederum zum Symbol der Vollständigkeit machen zu wollen (nach antiken Vorläufern erwogen bei Barrett, *Joh.* 556); solche Zahlenmystik ist im frühen Christentum erst bei den Markosiern belegt. Als einfachere zahlenmystische Interpretation käme eine Gematria in Betracht, wie sie im NT Apk. 13, 18 und wenig später Barnabas 9, 8f. vorkommt. Im Rabbinat sind Gematrien häufig (Art. *Gematria* (unsigniert), EJ VII, 369-72; Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 68-82 bringt auch Beispiele zur Verwendung gr. Buchstaben und versucht eine traditions-geschichtliche Erklärung aus den gemeinantiken Regeln der Traumdeutung; s. noch Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, ²1925, Nachdruck o.J. 91-118)). Daß allerdings schon Jochanan b. Zakkai sich ihrer bedient habe, ist aus Aboth 3, 18 nicht zu beweisen, da die Parallelen גימטריאות vermeiden (bSuk. 28a; bBB 134a; vgl. Albeck, *ששה סדרי משנה*, IV, S. 497). Zu unseren Fischen gibt es eine ganze Reihe von Vorschlägen, die ich hier nicht im einzelnen referieren will (diverse Vorschläge bei Merx, *Joh.* 463f.; J. A. Emerton, *The 153 Fishes in John XXI. 11*, JThS IX, 1958, 86-89 - dazu P. R. Ackroyd, JThS X, 1959, 94 und wieder Emerton JThS XI, 1960, 335f.; P. Vulliaud, *Les textes fondamentaux de la Kabbale*, 1930, 33; J. A. Romeo, *Gematria and John 21, 11 - the Children of God*, JBL XCVII, 1978, 263f.). Sie alle leiden daran, daß sie nicht als den ersten Lesern aus der johanneischen Denkwelt heraus einsichtig erwiesen werden können. Oder war die Zahl für den Verfasser von Joh. 21 schon traditionell und vielleicht gar nicht mehr verständlich? Die Extremform dieser Annahme ist, darin eben einfach eine geschichtliche Reminiszenz zu sehen (dazu einige Erwägungen bei H. Kruse, *Magni pisces centum quinquaginta tres (Ioh 21, 11)*, VD XXXVIII, 1960, 129-48). Dafür könnte sprechen, daß das exakte Auszählen der Fische bei

großen Fängen durchaus üblich gewesen zu sein scheint (wegen der gerechten Verteilung des Fanges). Der Fischreichtum des Sees Genezaret war berühmt (Jos., bell. III, 508). Naheliegender ist es dann wohl doch, an eine nachträgliche Präzisierung zum Zweck gesicherter Augenzeugenschaft zu denken (so Brown, *Joh. II*, 1076). Manche halten die Lösung für unwiderbringlich verloren (Becker, *Joh. II*, 642; ähnlich Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* 78) oder lehnen eine zahlenmystisch-allegorische Interpretation von vornherein ab (Zahn, *Joh.* 694; Schlatter, *Joh.* 368). Auch eine Mischung aus Gematrie und Athbasch ist vorgeschlagen worden: ι (70) + χ (3) + ϑ (80) = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεός (N. J. McEleney, *153 Great Fishes (John 21, 11) - Gematriacal Athbasch*, Biblica LVIII, 1977, 411-17). Die vorausgesetzte Chiffrierung ($\alpha = 600... \zeta = 100... \omicron = 10... \omega = 1$) ist aber nicht einmal nachgewiesen; das Ganze bleibt ein gescheiter Augenblickseinfall.

(Über die Anfänge von Gematrie und Athbasch im AT s. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* 464). Ein weiterer Einfall bei Kraft, *Off. Joh.* 183 (Dreieckszahl zu den 17 Acta 2, 9ff. genannten Völkern): abwegig. Die Frage wird sich wahrscheinlich nur klären lassen, wenn auch die anderen merkwürdig genauen Zahlen im Joh. eine befriedigenden Deutungsrahmen gefunden haben (2, 6; 6, 7. 9. 13; 21, 8). Mit der übernatürlichen Kenntnis einer genauen Zahl gefangener Fisch durch den Theios Aner (sit venia verbo) besteht wohl kein Zusammenhang (Porph. v. Pyth. 25; Iambl. v. Pyth. 36; vgl. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 21983, 111 Anm. 13). (Nichts zu unserer Frage bietet trotz des Titels die Monographie von M. J. J. Menken, *Numerical Literary Techniques in John. The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables*, NovTestSuppl 55, 1985).

Der Auferstandene manifestiert neue Gemeinschaft im Mahl mit seinen Jüngern. Eucharistische Konnotationen sind schon durch die Terminologie nahegelegt.³⁵⁹ Aller Wahrscheinlichkeit nach erzählte die älteste Fassung der Erscheinungstradition (noch ohne das Fischfangwunder) vom Erkennen Jesu beim Mahl, wie vor den Emmausjüngern.³⁶⁰ Die Atmosphäre bleibt ganz angemessen im numinosen Schrecken - die Jünger wagen es nicht, Jesus zu befragen οὐ τίς εἶ ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.³⁶¹ Ein Aphanismos fehlt wohl schon in dieser älteren Form; im vorliegenden Text ist er durch einen langen Offenbarungsdialog mit prophetischen Elementen als Überleitung zum Buchschluß überflüssig geworden.

³⁵⁹ Einschränkend allerdings Schnackenburg, *Joh. III*, 428. Über die Eingliederung des Fischsymbols in den eucharistischen Ideenkreis s. Cullmann, *Vorträge und Aufsätze*, 1966, 510f.; Beasley-Murray, op. cit. 400f.

³⁶⁰ So auch Becker, *Joh. II*, 638f. 641f. (alter Kern: V. 12f.).

³⁶¹ Vgl. Joh. 4, 27 und Mk. 12, 34b, eine Stelle, deren große Bedeutung Mt. und Lk. erkannt haben, da sie den für sie passendsten Platz suchen (Mt. 22, 46 setzt hinter die Davidssohnfrage, Lk. 22, 40 hinter die Sadduzäerfrage).

Kann Joh. 21, 1-14 als Reflex der Protophanie vor Petrus gelten? Das ist mehrfach behauptet worden³⁶². Doch stehen einer allzu zuversichtlichen Verbindung mit 1. Kor. 15, 5 und Lk. 24, 34 einige Schwierigkeiten im Weg: sowohl Lk. 5 als auch Joh. 21 nennen Petrus im Kreise mehrerer Jünger (auch Pt.-Ev. 60), ja in Lk. 5 sogar mehrerer Boote. Aber 1. Kor. 15, 5 und Lk. 24, 34 weisen im Kontext mit großer Sicherheit nur auf eine Erscheinung vor *einer* Person, Petrus selbst. Da die Annahme, die Begleiter des Petrus sollten dargestellt werden als solche, die der Erscheinung des Auferstandenen nicht gewürdigt werden, künstlich ist (trotz der Parallele Acta 9, 7; 22, 9; 26, 14), bleibt die Schwierigkeit bestehen.³⁶³ Das Sündenbekenntnis Lk. 5, 8b ist doch wohl weniger aus der Erinnerung an die Verleugnung geboren³⁶⁴ als vielmehr aus dem kreatürlichen Erschrecken vor dem wundertätigen Hereinbruch des Tremendum in den alltäglichen Lebenszusammenhang³⁶⁵ (wie ja auch Lk. ganz ohne Zweifel versteht).³⁶⁶

³⁶² Etwa Brown, *John II*, 1085-1092 und (ohne genauere Diskussion) Bultmann, *Joh.* 546. Oft wird auch nur betont, daß die Perikope den *Eindruck* einer Ersterscheinung mache, ohne die Beziehung zur Petrus-Protophanie zu erörtern, so Barrett, *Joh.* 557.

³⁶³ Brown muß denn auch alle Begleiter aus der angeblichen Urfassung streichen; op. cit. 1092. Problematisierend zur Identifikation der Überlieferungen auch Grass, op. cit. 81; Schnackenburg, *Joh. III*, 414; Beasley-Murray, *John* 399.

³⁶⁴ So Grass, op. cit. 80f., der erkennt, daß das Erschrecken des Petrus nicht zu einer ursprünglichen Berufung, sondern einer Wundergeschichte gehört, wo es durchaus passend steht.

³⁶⁵ Vgl. Otto, *Das Heilige* 19-22. 68-74. 183-88. Eine entfernte Parallele: Pentheus bittet den epiphanen Dionysos, sich zum Olymp zurückzubegeben und Theben in seiner alten Gestalt zu belassen (Nonnos, *Dion.* XLVI, 42f.). Sprachlich trägt Lk. 5, 8b deutlich vorlukanisches Gepräge (Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums* 135f.; Pesch, op. cit. 81-83), wird also zur Lk. vorliegenden Fischfanggeschichte gehört haben. Gegen die etwa wieder von Fitzmyer vertretene nachösterliche Interpretation des Halbverses s. schon Dibelius, *FE* 110; Bultmann, *Joh.* 546 Anm. 4; vermittelnd Schürmann, *Lk. I*, 270.

³⁶⁶ Ein noch unsicherer Kandidat, der als Relikt der Protophanie ausgegeben wurde, ist die Quo-Vadis-Legende, die zuerst Petrus-Akten 35 [Acta Apostolorum Apocrypha I, 88; nur der gr. Text ist erhalten] bezeugt ist: so R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, 1972, 35 und schon F. C. Burkitt, *Christian Beginnings*, 1924, 87f. Über die spätere Geschichte dieser Legende s. P. Bonaventura Mariani, *L'episodio del "Quo vadis?" nella tradizione*, in: *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti*, II. Studi esegetici, 1976, 333-346.

Abschluß. Das Erkennen des Auferstandenen und das Schema der verborgenen Epiphanie.

Wie wir gesehen haben, war offenbar die Sequenz anfängliche Verborgenheit (unerkanntes Erscheinen) – Signale der numinosen Präsenz – Anagnorismos beim Mahl – Aphanismos besonders geeignet, im Rückblick die anfänglichen Ostererfahrungen narrativ zu gestalten.

Bis hierhin dringt geschichtliches Wissen. Aber auch nichttheologischem Fragen darf das Recht nicht verwehrt werden, den vagen Gemeinplatz der „Oster-vision“ genauer füllen zu wollen. Einen profilierten Versuch einer tiefenpsychologischen Interpretation der Perikope unter Berücksichtigung der Gesetzmäßigkeiten der Vision hat jüngst Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*,³⁶⁷ 392-423 vorgelegt. Diese verdient auch dann Interesse, wenn es sich bei dem ganzen Komplex (was ich indes für unwahrscheinlich halte) um eine relativ späte Bildung handelt. Drewermann sieht in der anfänglichen unerkannten Erscheinung Jesu einen Reflex eines allmählich aufleuchtenden Seelenbildes wahren Menschseins, das nur allmählich mit dem geschichtlichen Jesus identifiziert werden kann. Die Jungsche Theorie von Christus als Symbol des *Selbst*, also der integrierenden Personmitte, steht dabei deutlich Pate. Zwei Probleme dieser Sicht:

- die Osterüberlieferung will in einer Umwelt, die Visionen kennt und schätzt, ein *besonderes*, analogieloses Geschehen zur Sprache bringen. Wie denkt sich Drewermann das Verhältnis der Ostererfahrung zu den nachösterlichen Christusvisionen im NT und in der Kirchengeschichte?
- Drewermanns Interpretation ist *individualistisch-zeitlos*. Die ntl. Ostertheologie (auch die johanneische) deutet Ostern aber in der Spannung von Geschichte und Eschatologie, ein Problemfeld, das bei Drewermann sozusagen nicht existiert.

(Vgl. weiter zur Kritik Lüdemann, *Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, 1992, 42-44 zu unserem Text: Drewermann verkenne den Charakter als *Text* und interpretiere vorschnell individualpsychologisch als Vision).³⁶⁷

³⁶⁷ Nach Abschluß der Kapitel über die verborgene Epiphanie im Osterkontext erschien Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Thesen dieser bemerkenswerten, aber auch tief problematischen Monographie ist für meine für einen gemeindlichen Leserkreis geschriebenen Arbeit *Kritisch sein heißt Kriterien haben. Über den mündigen Umgang mit biblischen Texten* [erscheint voraussichtlich 1997] geplant.

Anhang. Die Verkenntung des auferstandenen Jesus als eines Gespenstes

Im NT findet sich diese Motiv explizit nur Lk. 24, 37, wo die erschrockenen Jünger die Erscheinung des Auferstandenen für ein πνεῦμα halten. Πνεῦμα für „Totengeist, Gespenst“ hat Lk. sonst nicht, vgl. im NT allenfalls noch 1. Petr. 3, 19 und Hebr. 12, 23 (δοκέω mit Inf. ist aber lukan. Vorzugswendung³⁶⁸). D liest dafür unmißverständlicheres φάντασμα, was vielleicht letztlich aus der Redaktion Markions stammt³⁶⁹. Jesus vergewissert seine Jünger über seine Auferstehungswirklichkeit durch den massiven Hinweis auf seine Leiblichkeit, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὅστέα οὐκ ἔχει (V. 39). Das Problem muß die ersten Christen aber stärker beschäftigt haben, als aus dieser vereinzelter Stelle in den Ostertexten deutlich wird. Ignatius zitiert Smyrn. 3, 2 aus ungenannter Quelle als Wort Jesu: Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἄσώματον. Dann wird noch erzählt, der Auferstandene habe mit seinen Jüngern gegessen und getrunken, das Gesagte solcherart bekräftigend. Nach Hieronymus stammt das Wort aus dem Hebräerevangelium (de vir. ill. 16 - wo er aber als Ignatiusbeleg fälschlich den Brief an Polykarp angibt - und in seinem Jesajakommentar, XVIII Praefatio)³⁷⁰, nach Origenes aus einer „Petri doctrina“ (de princip. I Prooem. 8 in Rufins Übersetzung), womit doch wohl die andernorts als Κήρυγμα Πέτρου bekannte Schrift gemeint sein wird. Beide Zuweisungen sind mit erheblichen Schwierigkeiten belastet³⁷¹. Euseb kannte keine Quelle für das Logion (h.e. III, 36, 11). Vielleicht handelt es sich um ein Wanderwort aus judenchristlicher Tradition.³⁷²

Die Vorstellung bewegt sich ganz im Rahmen des gemeinantiken Glaubens an gespenstische Erscheinungen von Verstobenen.³⁷³ Wäre nicht so nachdrücklich

³⁶⁸ Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums* 192f.

³⁶⁹ Harnack, *Marcion*, 21924 (Nachdruck 1985), 239*.

³⁷⁰ Hieronymus zitiert aber wohl nicht direkt, sondern nach Euseb: Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, 123 mit Anm. 163.

³⁷¹ Vgl. Vielhauer/Strecker in HS I⁵ 121-23, wo indes die Probleme der Hieronymus-Aussage überzogen sind: die Verwechslung zweier Ignatiusbriefe ist leicht denkbar, während dem expliziten Zeugnis, das Logion habe in seiner eigenen Übersetzung aus dem Aramäischen gestanden, doch nicht damit begegnet werden kann, es gebe im Aramäischen kein Wort für ἄσώματος (op. cit. 122 Anm. 4). Und von nur *einem* aram. Wort als Äquivalent spricht Hieronymus auch gar nicht. Die apokryphe Langfassung der Ignatianen fügt an der Stelle ein Lukaszitat ein [Lightfoot, *The Apostolic Fathers II* 3, 21889, Nachdruck 1973, 219].

³⁷² Ähnlich Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 1990, 354-56; Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, 1978, 39-41. 141f., der aber auch unmittelbare Adaptation aus Lukas 24 für möglich hält. Vgl. noch zum Ganzen Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, 1957, 45-56 (gegen Abhängigkeit von Lukas); Klijn, op. cit. 120-23; Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, 182-84 (der Köster folgt).

³⁷³ Aus der reichen Literatur: Preisendanz, Art. *Nekydaimon*, PW XVI 2, 2240-66 (grundlegend); Hopfner, OZ Indices s.v. Totenseelen/Totendämonen; Otto,

von Jesu Bestattung die Rede, dächte man zuerst an das unheilvolle Treiben eines ἄωρος oder βιαιοθάνατος³⁷⁴, aber das ist wohl auszuschließen.

Im Neuen Testament führt in die Nähe unserer Frage noch Mk. 6, 49 par. Mt. 14, 26: der auf dem See wandelnde Jesus wird zuerst für ein φάντασμα gehalten (Lukas übergeht die Perikope, Joh. 6, 22-25 hat das entsprechende Stichwort „Gespenst“ nicht). Gespenstische Erscheinungen auf See werden auch in rabbin. Quellen mehrfach erzählt (Bill. I, 691). Die Affinität zu Lk. 24, 37 ist eines der stärksten Argumente für die Herkunft der Geschichte aus dem Osterkreis, obwohl ein strikter Beweis nicht zu führen ist.

Bei Ignatius ist das Motiv antidoketisch verwendet. Das kann für Lukas kaum zutreffen. Wir bewegen uns wohl ganz allgemein im apologetischen Umfeld der Abwehr alternativer Erklärungen für die Ostererfahrung der Jünger. Kelsos hat Gespenstererscheinungen bei Gräbern als Argument gegen den Osterglauben verwendet (Origen. c. Cels. II, 60 und VII, 36)³⁷⁵; er wird nicht der erste gewesen sein.

Fragen wir abschließend nach antiken Parallelen zum Motiv „kein Gespenst steht vor euch, sondern ich selbst bin es“, werden wir an Stellen wie Heliodor, Aithiopica VII, 7, 3 (anlässlich eines Anagnorismos); Philostrat, v. Ap. Ty. VIII, 12; Lukian, v. h. II, 12; Quintilian, decl. mai. X, 1 erinnern dürfen. Ob ein Totengeist Fleisch und Knochen habe und also angefaßt werden könne, war allerdings durchaus umstritten, vgl. Lukian, v. h. II, 12 einerseits, Philostrat, Her. 2, 11; 1, 2 andererseits. Der epiphane Asklepios sei kein φάσμα, behauptet Kelsos (Orig., c. Cels. III, 24). Auch das antike Judentum kannte die Frage (Bill. II, 300). In unserem Zusammenhang mag es mit dieser kurzen Problemanzeige sein Bewenden haben.

Die Manen, ²1958 (Nachdruck 1983); Nilsson, GGR I, 182-84 sowie als klassische, unübertroffene Darstellung Rohde, *Psyche II*, 362-65 u.ö. (s. Register s.v. Gespenster). Jüdisches Material bei Ginzberg, LJ Index s.v. Dead, the; Böcher, DD Sachregister s.v. Totengeister. Totengeister auf Friedhöfen: bChag. 3b; bNid. 17a. Wichtiges Vergleichsmaterial: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 148-59; Mengis, Art. *Gespenst*, HDA III, 766-71 etc.

³⁷⁴ Vgl. Nock, *Essays II*, 712-19.

³⁷⁵ Vgl. dazu Betz, *Hellenismus und Urchristentum*, 1990, 235f., dessen polemischen Ausführungen ich auch religionsgeschichtlich nicht zu folgen vermag.

III. Abschluß.

**Die verborgene Epiphanie
in Spätantike und Urchristentum**

Abschluß

Wir haben die Spannung von anfänglicher Verborgenheit, allmählicher Offenbarung und im allgemeinen klarer Zweckbestimmung der Erscheinung überirdischer Numina als narratives Potential von Epiphaniegeschichten herausgearbeitet, in dem sich Heiden und Juden, Orient und Okzident trafen. Wie der Traum- und Visionsglaube, wie das volksmagische Substrat, wie die energische Frage nach der Einheit des Göttlichen gehört der skizzierte Komplex zum mediterranen Erbe in der weltgeschichtlichen Situation der Vorherrschaft des römischen Imperiums.

Das frühe Christentum hat an diesem Motivfeld selbstverständlich partizipiert. Es kann zwar einerseits - in den Fußstapfen der altjüdischen polemischen Kritik an den paganen Religionen - mit subtilem Spott die unsinnige Vergottung zweier Missionare erzählen, rechnet aber andererseits nicht minder fest als seine heidnischen oder jüdischen Antagonisten mit der Wirklichkeit verhüllter Erscheinungen in der Menschenwelt, sei es als unscheinbarer Gast an der Tür, sei es in seinem Stifter selbst, wobei das Motivfeld zum Vehikel christologischer Denk- und Deutungsversuche wird.

Namentlich wenn wir die Ostererzählungen betrachten, die doch a priori als für das Motivfeld besonders geeignet erscheinen mochten, können wir eine Sparsamkeit des epiphanialen Beiwerkes konstatieren. Die eschatologische Offenbarung des Gottessohnes steht ja noch aus; Ostern wurde nur als Antizipation bzw. als Anbruch des Gottesreiches erfahren, nicht als seine die Geschichte überholende Verwirklichung. Obwohl also Affinitäten im Bilde Jesu zur verborgenen Epiphanie einer Gottheit beobachtet werden können, hat sich die christologische Entwicklung zumindest in der Großkirche später lieber anderer Paradigmen bedient: zu nahe lag der drohende (zum Teil gerade deshalb drohende, weil „naive“) Dokerismus, dessen Überwindung einen wesentlichen Beitrag zur Formulierung einer paradoxen, den Raum des göttlichen Geheimnisses umschreibenden, aber nicht erklärenden Christologie lieferte - eine der Bedingungen, dank derer das Chri-

stentum auch gedanklich über die hellenistische Welt hinauswachsen konnte.

Die Großkirche hat gleichzeitig zu verschiedenen mythologischen Weiterführungen des Motivfeldes Abstand bewahrt, etwa zu dem in der Gnosis so außerordentlich beliebten Bild des durch die Äonen (sc. Planetensphären) unerkant hinabsteigenden Erlösers, der, solcherart die kosmischen Mächte und Gewalten in fremder Gestalt betragend, schließlich auf der Menschenwelt die Befreiung und Heimführung der Lichtpartikel zuwege bringt¹. Inwieweit 1. Kor. 2, 8 schon Paulus den Topos in seiner Kritik einer weisheitlich-protognostischen Theologia gloriae voraussetzt, ist umstritten; die neueren Kommentare üben meist Zurückhaltung in der Frage². Überhaupt waren Engel-Christologien bald keine Konkurrenz zur Inkarnationslehre mehr, obwohl zuweilen selbst der Täufer als Engel interpretiert worden war³. Die volkstümlichen Gestaltungen des Motivfeldes im Umkreis sowohl der Sage als auch der Legende (und ihrer jeweiligen Literarisierungen), die unserem Motivinventar reichen Stoff geboten haben, finden in der Alten Kirche ihre Analogie besonders in den apokryphen Apostelakten und anderen romanhaften Erzählwerken wie den Pseudoklementinen⁴.

Auch das rabbinische Judentum kennt - über die Erscheinungen der Engel und des Elia hinaus - eine verborgene Existenz des Messias vor seinem eschatologischen Offenbarwerden. Während sich die Aussagen über eine himmlische Präexistenz nur auf den Namen des Messias beziehen, also letztlich eine Art Unterpfand für den göttlichen Heilsplan der messianischen Errettung Israels darstellen, gibt es auch die Vorstellung einer diesseitig-irdischen vorläufigen Verborgenheit des zur Messianität bestimmten Menschen (denn die ausschließliche ontologische Menschlichkeit des Mes-

¹ Schon Asc. Jes. 10 und Ign., Eph. 19, welche Stellen nur in vagem Kontakt mit einer Gnosis in statu nascendi stehen; vgl. weiter Ep. Apost. 13 [24], Pistis Sophia I, 7; Ev. Phil. 26; „Gedanke unserer großen Kraft“ [NHC VI, 4] 41, 13-42, 21 sowie in der anthäretischen Literatur Iren., adv. haer. I, 24, 4-6; 30, 12; Epiphan., pan. XXI, 2, 4; weiter auch Justin, apol. I, 54-60; Origen., comm. in Mt. XVI, 8. Nach Basilides wurde gar Simon von Kyrene gekreuzigt, nicht Jesus (Iren., adv. haer. I, 24, 4).

² Vgl. Fascher, *1. Kor. I*, 124f.; Merklein, *1. Kor. Kap. 1-4*, 229-31; Schrage, *1. Kor. I*, 252-55; zuversichtlicher zu einer gnostisierenden Füllung Conzelmann, *1. Kor.* 87.

³ Vgl. Origen., in Ioan. II, 31. Zu den Varianten einer (notwendig epiphanialen) Engelchristologie in der Alten Kirche s. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 41981, Reg. 398 s.v. und jetzt umfassend L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology*, WUNT II, 70, 1995 (dazu meine Rez. ThLZ CXXI, 1996, 363-366).

⁴ Ich hoffe andernorts den Weg des Motivfeldes durch die apokryphen Apostelakten darstellen zu können.

sias steht für das Rabbinat außer Zweifel), und zwar - eventuell als Bettler - in Rom als dem Inbegriff der im messianischen Zeitalter überwundenen Weltmacht.⁵ Das Alter dieser Erwartung wird durch ihre Diskussion bei Justin erwiesen⁶. Eine im Jeruschalmi überlieferte Legende gibt den Tag der Tempelzerstörung zugleich als Tag der geheimen Geburt des Messias⁷. Mit Vermes werden wir in dem ganzen Komplex wohl eine Mosetypologie zu sehen haben⁸, die insofern mit der epiphanialen (immer wieder durchbrochenen) Verborgenheit Jesu im Markusevangelium religionsgeschichtlich nicht zu parallelisieren ist. Die Offenbarung des in Rom unerkannt umherziehenden Messias ist an jenem Passafest zu erwarten, an dem die im engeren Sinn messianische Epoche der eschatologischen Befreiung und Erlösung anhebt⁹. Gerade auf Mose konnte andererseits namentlich in der jüdischen Literatur in griechischer Sprache auch eindeutig epiphaniale Topik übertragen werden. So ist der neugeborene Mose ein *παῖς μορφῇ τε θεῖον καὶ φρονήματι γενναῖον* (Jos., ant. II, 232). Doch wird sein Leben damit noch nicht in einem solchen Maße in die Kategorien des Mythos eingezeichnet, wie das von Jesus zu sagen ist. Auch der Theios Aner kann verborgen, von niemandem erkannt, unter den Menschen existieren (Marc Aurel VII, 67). Doch manifestiert solche Verborgenheit (die heimliche Sehnsucht des Philosophen auf dem Kaiserthron) nur seine Distanz zu Niedrigkeit und Jämmerlichkeit der Menschenwelt. Das Inkognito des Messias und Gottessohnes Jesus dient dem stellvertretenden Leiden und der Krisis, die das neue Gottesvolk entstehen läßt.

Die vorchristliche Welt wartet auf den epiphanen Gott, der - wie Dionysos in den Bacchen des Euripides - für seine eigene Sache eintritt und die Menschen mit seiner verborgenen Gegenwart überrascht.¹⁰ Israel

⁵ BSanh. 98a; Schem. R. 1, 31; vgl. die Serubbabel-Apokalypse [üb. bei Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen II* 2, 81-121].

⁶ Dial. c. Tr. 8.

⁷ JBer. 2, 4, 5a, übersetzt bei Vermes, *Jesus the Jew*, 1983, 138.

⁸ *Post-Biblical Jewish Studies*, 1975, 223f.; *Jesus the Jew* 137-39.

⁹ So schon im palästin. Targum zu Ex. 12, 42. Zur Exodustypologie in Bezug auf das messianische Zeitalter im Rabbinat s. B. M. Bokser, *Messianism, the Exodus Pattern and Early Rabbinic Judaism*, in: *The Messiah*, hrg. Charlesworth, 1992, 239-58.

¹⁰ Vgl. die in meiner Sicht sehr passenden Erwägungen von L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina 5, 1992, 251 zur Lystra-Episode: „At a deeper level, Luke portrays these rustics as having precisely the conditions for genuine faith. They may misunderstand the status of the apostles, but they recognize a divine work of healing when they see one. They are open to God's visitation. They

vergewissert sich der Unaufhebbarkeit der göttlichen Zuwendung in der Stabilität der Thora, in der ihm die Nähe des seine Schöpfung transzendierenden Gottes zugleich unwiderruflich zugesagt ist. Die Kirche verkündet in diese geistesgeschichtliche Situation hinein den menschengewordenen Gott: *homo apparuit inter homines latens deus* (Augustin)¹¹.

do not cavil over the possibility of »god in human form« visiting and saving humans. From the standpoint of the Christian convictions about Jesus as the raised prophet and as the Son of God, such willingness and openness must appear as part of God's providential »witness to himself« among these nations who until now had been allowed to »follow their paths« (14: 16-17). The reception of the apostles by the pagans of Lystra shows dramatically how God is »opening a door of faith for the Gentiles« (14, 27)“.

¹¹ Sermo CCXCIII, 5.

Nachträge und Berichtigungen zu OuE I

Einige Irritationen hat meine Verwendung des Begriffes »Geschichtsmythologie« ausgelöst. Gemeint ist sehr schlicht die *Wahrnehmung von Geschichte in mythologischen Kategorien*. Elementar für meine Thesen im 1. Hauptteil von OuE I ist die Beobachtung, daß sich zahlreiche populäre Interpretamente von Geschichte als abgesunkene oder auch nie zur Dignität einer eigenen Weltdeutung ausgewachsene Mythologeme erweisen lassen. Dazu darf ich pauschal auf das vorzügliche Buch von Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978 verweisen, das ich bei Abfassung von OuE I noch nicht kannte. Demandt untersucht gerade solche »beiläufigen« metaphorischen Interpretamente für geschichtliches Geschehen, die so oft *neben* den geschichtswissenschaftlichen Theorien einherlaufen bzw. als Substrate und untergründige Strömungen den Diskurs der Deutung von Geschichte begleiten (Geschichte als Wachstumsprozeß, als Strom, Kreisbewegung, Bauwerk, Kette, Geflecht, als »Welttheater« usw.). Zugleich werden Konstanten der Wahrnehmung von Geschichte erkennbar, die ein Vergleich der eher theoretischen Formulierungen ausblendet.

Speziell für unser Thema kommen seine Darstellung der Lebensalter-Metaphorik (S. 37-44; vgl. OuE I, 69f.) und der schon Barn 15, 4f. bekannten Weltenwoche (S. 150-153) in Betracht. Demandt betont, daß Motive wie die behauptete *aeternitas* Roms (z. B. auf einer Inschrift aus dem Jahr 56 n. Chr. [Dessau, ILS 6043; zur Sache mehrere Beiträge bei B. Kytzler [Hrg.], *Rom als Idee*, 1993] als bewußte Gegenreaktion gegen die skeptische Stimmung zu verstehen sind. Seneca war vom bevorstehenden Ende des Imperiums und überhaupt der Welt überzeugt (qu. nat. III, 30, 5). Zum *greisenhaften Alter der Welt* bei den Christen vergleicht Demandt noch Cyprian, ad Demetrianum 3f. sowie diverse Belege bei Augustin (MPL 38, 504 sowie de civ. dei XVI, 43; XXII, 30).

S. 145-164: Als ich meine Bemerkungen zum Verständnis der Prophetie bei Josephus niederschrieb, lag mir die wichtige Monographie von Rebecca Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, Oxford 1993 noch nicht vor. Da die umfassende Untersuchung von Frau Gray im wesentlichen die gleichen Texte behandelt wie ich, ist eine Stellungnahme zu diesem Buch unumgänglich. *Prophetic Figures* untersucht in 5 Kapiteln 1. jene Passagen, die von einem Ende der Prophetie sprechen, 2. die Frage eines eigenen prophetischen Selbstverständnisses des Josephus, 3. die essenischen »Propheten«, 4. die »Zeichenpropheten« und 5. weitere Gestalten der römischen Zeit, deren Auftreten Analogien zu dem der atl. Propheten aufweist. Ganz richtig werden jene Stellen und terminologischen Differenzierungen aufgezählt, mit denen Josephus auf die Prophetie als Offenbarungsphänomen der kanonischen Vergangenheit zurückblickt. Frau Gray fällt nun aber doch wieder in jene beliebte begriffliche Verwirrung, mit der ein breiter Teil der Forschung alle Phänomene der *Gegenwart* des Schriftstellers als prophetisch reklamiert, die auf *uns* prophetisch wirken. Sie unterscheidet also grundsätzlich nicht zwischen Objektsprache und Metasprache. Die Offenbarungsträume des Josephus, seine inspirierte Schriftauslegung, seine typologische Interpretation seiner selbst vor dem Hintergrund von Figuren wie Jeremia, Daniel und Joseph (speziell hierzu 72-78) werden zu Zeugen eines prophetischen Selbstverständnisses des Schriftstellers. Warum Josephus weder sich selbst noch die von ihm ganz positiv gewerteten essenischen Wahrsager dann »Propheten« nennt, wird nicht wirklich geklärt. Noch auffälliger ist dies bei Gestalten wie Jesus dem Sohn des Ananias, dessen Weissagung offensichtlich eingetroffen ist und der damit das entscheidende, »pragmatische« Kriterium echter Prophetie erfüllt, dessen Bedeutung für Josephus Frau Gray ganz richtig herausstreicht.

Die *Spannung* in den Aussagen des Josephus - die sie nicht weglegen kann - interpretiert *Prophetic Figures* daher anhand der Antithese „hard-and-fast dogma“ vs. „expression of a wider nostalgia for the distant past“ (167). Damit ist die Sache aber verharmlost. Natürlich ist der Begriff des »Dogmas« - mit seinen Assoziationen entweder aus der antiken Philosophie oder aus der altkirchlichen Theologiegeschichte - ungeeignet, das *pattern* zu benennen, in dem Josephus Geschichte wahrnimmt. Aber die Alternative „nostalgia for the past“ (auch 34: „vague nostalgia that idealized the past“) vs. Dogma ist schief. Frau Gray kann die geschichtsmythologischen Ambivalenzen nicht zureichend in den Blick bekommen, da sie Josephus völlig werkimmanent und losgelöst von der allgemeinen Geistesgeschichte des 1. Jahrhunderts sieht. Das übermächtige Interpretament vom Erlöschen der Orakel, vom Rückzug des göttlichen Pneumas aus der Welt

bleibt daher völlig ausgeblendet. Nicht hinreichend gesehen wird auch, daß die Situation der rabbinischen Literatur so sehr viel anders gegenüber Josephus nicht ist: auch dort steht eine Geschichtsmythologie, die die Offenbarung auf die Vergangenheit begrenzt, neben einer Wahrnehmung der Gegenwart mit ihren nach wie vor vorhandenen charismatischen und insofern »prophetischen« Phänomenen. Gegenüberstellungen wie „prophets of the past“ - „similar figures in his own day“ (165) verharmlosen den tiefen Bruch in der Wahrnehmung der Gegenwart. Es ist nicht nur eine vage „nostalgia for the past“, es ist eine spezifische Wahrnehmung der *Gegenwart* verbunden mit einer Fülle apokalyptischer Interpretamente über den Gang der Geschichte, die Josephus verbieten, die von ihm positiv gesehenen pneumatischen Gestalten seiner Gegenwart auf eine Stufe mit den Propheten der biblischen Zeit zu stellen.

Trotz dieser wichtigen Differenz möchte ich auf die Monographie von Frau Gray nachdrücklich hinweisen, die viele Fragen ausführlich analysiert, die ich in OuE I nur anreißen konnte.

Errata und kleinere Ergänzungen

- S. 16 2. Abs. Z. 11 lies für »Tristia ex Ponto«: ex Ponto.
- S. 28: Dörries *Der Platonismus in der Antike* konnte mittlerweile erfreulicherweise fortgesetzt werden. Zuletzt erschien Heinrich Dörrie/Matthias Baltes, Bd. 4 *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101-124: Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996. Dieses Werk darf auf starke Beachtung auch bei theologischen Lesern hoffen.
- S. 35 2. Abs. Z. 8 lies: Jahrhunderte.
- S. 39 Anm. 65: Zum Wissen um die Kugelgestalt der Erde vgl. noch W.W. Wright, *Cosmology in Antiquity*, London/New York 1995, bes. 37-55.
- S. 64-69: S. jetzt die Habil.-Schrift von Martin Hose, *Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker des Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio*, Beiträge zur Altertumskunde 45, Stuttgart 1995, wo neben Florus, Appian und Cassius Dio auch nur fragmentarisch bekannte Historiker der Kaiserzeit wie Vibius Maximus, Granius Licinianus, Kephalion, Jason von Argos, Phlegon von Tralles, Chry-

seros und A. Claudius Charax behandelt werden. Vgl. speziell zu den Epochen bei Florus 103-106.

- S. 67 2. Abs. Z. 7 lies: werde.

Zur Sache: hierher gehört auch das dichterische Gedankenspiel mit einem möglichen Ende der Welt (etwa Horaz, carm. III, 3, 7f.: „si fractus inlabatur orbis, inpavidum ferient ruinae.“). Eine künftige *kulturgeschichtliche Analyse* der Apokalyptik wird solche nicht-theologischen Ideen und Stimmen stärker zu berücksichtigen haben.

- S. 73f.: Die zunehmenden Sterilität der Felder ist die Kehrseite des alten Glaubens, das Königscharisma des großen Herrschers garantiere gutes Wetter und Fruchtbarkeit. A. Demandt, *Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*, Berlin 1995, 42 (mit Verweisen) belegt diesen Glauben für das gesamte Altertum, auch für Griechen (Homer, Od. XIX, 110ff.) und Römer. Cicero – sonst ein Gegner aller Superstition – kann solches sogar *für sich selbst* beanspruchen (oratio cum senatui gratias egit 34). Heiden (Symmachus, relatio de ara Victoriae III, 15) und Christen (Socrates Scholasticus, h.e. IV, 3f.) waren sich noch in der Spätzeit darin einig, daß *religio neglecta* Mißernten erzeuge. Auch die Kaiser widersprachen dem nicht (Codex Theodosianus II, novellae Theod. 3, 8 [ed. Meyer/Mommsen 9s.]). Der iranische Großkönig ist schlechthin *vārān-kartār* »Regenspender« (ausführliche Diskussion bei Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 315f.). Im AT wird man an 2. Sam. 21, 9; 24 denken.
- S. 76: Gerade das Motiv von der *Vergreisung der Erde* lebt lange fort und begegnet an Stellen, wo man es a priori schwerlich erwartet – Martin Luther hat es 1529 in einer Predigt (WA 29, 619 Z. 10f.).
- S. 77-81: Über das Motiv in Ägypten: Günter Vittmann, »*Riesen*« und *riesenhafte Wesen in der Vorstellung der Ägypter*, Veröffentlichungen des Instituts für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 71, Wien 1995.
- S. 78: Über die in Joppe in ntl. Zeit öffentlich ausgestellten Knochen eines Seeungeheuers und ihren möglichen Zusammenhang mit der Jona-Novelle s. P. B. Harvey, *The Death of Mythology: The Case of Joppa*, Journal of Early Christian Studies II, 1994, 1-14 sowie Simon Chow, *The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of Its Meaning in the Gospel Traditions*, CB. NT 27, 1995, 42f.
- S. 86f.: Der religionspsychologische Zusammenhang zwischen dem skizzierten Distanzgefühl den Göttern gegenüber und der Entstehung

des Herrscherkultes wurde schon in der Antike beobachtet: Athen., deipn. VI, 253b-e.

- S. 89: Allgemein zu Apuleius s. jetzt meinen Artikel *Apuleius* in: *Werkführer durch die utopisch-phantastische Literatur*, hrg. F. Rottensteiner/M. Koseler, Erg.-Lief., Meitingen 1997 [im Druck].
- S. 95 Anm. 169 lies: Borges^r.
- S. 99 hätte ich zu den jüdischen Affinitäten der Hermetik, die namentlich CH I, aber auch z.B. CH III und VII betreffen, nach wie vor auf die klassische, nicht überholte Untersuchung zu diesem Thema verweisen sollen: C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London ²1954 (zuerst 1935), 97-248.
- S. 100 Anm. 175 lies: Schürer^e.
- S. 106 2. Abs. Z. 2 v. u. lies: seien.
- S. 196 3. Abs. Z.2 lies: seien.
- S. 107: S. unten zu S. 182f.
- S. 109 2. Abs. Z. 5 lies: Elementaroffenbarung.
- S. 126 2. Abs. Z. 3 v. u. lies: ausführlich.
- S. 129: Anm. 45 lies: Schunck
- S. 129f.: M. Philonenko, »*Jusqu'ce que se lève un prophète digne de confiance*« (1 Maccabées 14, 41), in: *Messiah and Christos*. FS David Flusser, hrg. I. Gruenwald/Sh. Shaked/G. Stroumsa, TSAJ 32, Tübingen 1992.
- S. 130-145: Vgl. jetzt zu allen angesprochenen Fragen James C. VanderKam und William Adler (Hrg.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, CRINT I, 4, Assen und Minneapolis 1996.
- S. 131-135: Allgemein zu allen durch das Danielbuch aufgeworfenen Fragen s. jetzt A. S. van der Woude (Hrg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETHL CVI, Leuven 1993.
- S. 138 1. Abs. Z. 5 lies: S. 136 Anm. 64.
- S. 144 1. Abs. Z. 4 v. u. lies: hatte, als.
- S. 160 Z. 4 lies statt ant. XX, 769: ant. XX, 169.
- S. 176 letzte Z. Text: lies statt der der: der.
- S. 182f.: Hier wäre das eigentümliche Motiv zu nennen, die Offenbarungsschrift sei einmal verlorengegangen bzw. nach einer geschichtlichen Katastrophe nur noch partiell auffindbar gewesen, in der Gegenwart also nicht mehr vollständig vorhanden. Die iranische Überlieferung hat dies bekanntlich vom Avesta angenommen und sowohl Alexander d. Gr. als auch später den Einbruch des Islam mit einem solchen Offenbarungsverlust in Verbindung gebracht (s. OuE I,

107). Das Motiv hat auch indische Parallelen und vielleicht sogar eine längere Vorgeschichte. Das indische Nationalepos erzählt: „... a curious legend which is given in the Mahābhārata, in the Gadā Parvan. It is there said, that during a great drought the Brahmanas, engrossed by the care of subsistence, neglected the study of the sacred books, and the Vedas were lost. The Rshi Sārasvata alone, being fed with fish by his mother Sarasvatī, the personified river so named, kept up his studies, and preserved the Hindu scriptures. At the end of the famine the Brahmanas repaired to him to be taught, and sixty thousand disciples again acquired a knowledge of the Vedas from Sārasvata. This legend appears to indicate the revival, or more probably the introduction, of the Hindu ritual by the race of Brahmanas, or the *people* called Sārasvata; for, according to the Hindu geographers, it was the name of a nation, as it still is the appellation of a class of Brahmanas who chiefly inhabit the Panjab“ (ich zitiere ein Resümee von H. H. Wilson, in: *The Viṣṇu Purāṇa A System of Hindu Mythology and Tradition*, Bd. I, Neuausgabe von Nag Sharan Singh, Delhi 1980, 412 Anm 9).

S. 186 Anm. 183 Z. 2 v. u. lies: ant. XV, 371.

S. 199 Z. 1 lies: קיא פה

S. 206f.: Bücher in punischer Sprache (wohl Psalmenübersetzungen) bezeugt noch Augustin, ep. 17, 2; 108, 5. Selbst Prokop erwähnt noch gesprochenes Punisch (de bell. Vand. II, 10, 20). Als die Schwester des Septimius Severus nach Rom kam, wurde sie alsbald zurückgeschickt, „weil sie sich so gar nicht lateinisch auszudrücken wußte, daß es am Hof genierte“ (Mommsen, *Römische Kaisergeschichte*, 1992, 348 unter Berufung auf SHA, Sept. Sev. 15, 7. Dort weiteres zum Thema).

S. 215 2. Abs. Z. 1 lies: bSukka 20a.

S. 218 2. Abs. ist die diskutierte Stelle nicht benannt. Gemeint ist Jos., bell. VI, 299f.

S. 230 1. Abs. Z. 2 v. u. lies: Schwierigkeiten,.

S. 237-242: E. Aydeet Fischer-Mueller, *Yaldabaoth: The Gnostic Female Principle in Its Fallenness*, Novum Testamentum XXXII, 1990, 79-95 hat zu zeigen versucht, daß auch die auf den ersten Blick männliche Gestalt des Jaldabaoth im Licht der Achamoth-ähnlichen Figuren zu interpretieren sein könnte. Ebd. reiche Literaturangaben zu dem in letzter Zeit intensiv diskutierte Thema der Wahrnehmung und Verfremdung weiblicher und männlicher Rollen in den gnostischen Mythologien.

- S. 239 3. Abs. Z. 3 v. u. lies: oder.
- S. 249 1. Abs. Z. 5 lies: Forschungsbericht.
- S. 266: Zum Gesamtergebnis ähnlich jetzt auch B. Kern-Ulmer, Art. *Offenbarung III. Judentum*, TRE XXV, 1995, 128-134, hier 128 und Horst Balz, Art. *Offenbarung IV. Neues Testament*, ebd. 134-146, hier 134.
- S. 269: Zum Buchtitel Ἀποκάλυψις hätte ich immerhin noch auf syr. Bar. 76, 1 verweisen sollen, wo ܐܘܠܡܐ ܕܡܕܢܚܐ »Offenbarung seiner Visionen« sich vielleicht auf das abgeschlossene Werk bezieht.
- S. 273f.: Vgl. jetzt die Übersicht über den atl. Sprachgebrauch bei H. D. Preuß, Art. *Offenbarung II. Altes Testament*, TRE XXV, 1995, 117-128, hier 119-122.
- S. 274 Z. 1 lies: Fragmenten.
- S. 279 Anm. 32: Eine konzise, terminologisch interessante Übersicht über das Geschehen einer Mysterieneinweihung steht auch bei Theon v. Smyrna, expos. mathem. I., praefatio [ed J. Dupuis, Paris 1892]. Diese Passage hat, soweit ich sehe, in der Forschung noch kaum Beachtung gefunden.
- S. 280f.: Die für den modernen Leser erstaunliche bewußte *Vermeidung* von Fachsprache in der römischen Jurisprudenz notiert ganz treffend auch Paul Veyne, *Das Römische Reich*, in: *Geschichte des privaten Lebens, I. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, hrg. P. Veyne, Frankfurt a. M. 1989 [zuerst französisch 1985], 108: „Seit dem 1. Jahrhundert werden die kaiserlichen Edikte in einem so schwülstigen Stil und in einer so altertümlichen Sprache verfaßt, daß sie nahezu unverständlich sind; ja sogar unanwendbar; denn die gebildeten Redaktoren vermieden Fachausdrücke, selbst dann, wenn sie ein Dekret über die Finanzen redigierten.“
- S. 286f.: Zur schwierigen Differenzierung zwischen Traum und Wachvision vgl. im AT auch Sach. 4, 1.
- S. 289 Z. 4 lies: Zwei- und.
- S. 292 2. Abs. 13. Z. lies: weiterausholende.
- S. 292 2. Abs. Z. 18 lies: assoziativer.
- S. 293 Z. 11 v. u. lies: Theb. VIII, 177-184;.
- S. 298 2. Abs. Z. 1 lies: Hauptthese, daß.
- S. 299 2. Abs. Z. 8 lies: Inspiration.
- S. 306 2. Abs. Z. 2 lies: s. Anm. 26.
- S. 307 Mitte Punkt IV. lies: mirabili).
- S. 307 Anm. 31 Z. 5f. lies: Art. *Macrobius, Ambrosius Theodosius*, BBKL V, 1993, 544-547.

- S. 308 Z. 7 lies: zur Systematik.
- S. 308 Anm. 41 Z. 3 lies: s. Anm. 26.
- S. 310 Anm. 45: Ob hierzu auch zu bedenken ist, daß ägyptisch *mnpt* »Jahr« mit dem Determinativ »Palmzweig« (M4) geschrieben wird, das leicht für eine Ähre gehalten werden konnte (A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, ³1957. Ausgabe 1982, 479)? Der Zusammenhang gerade dieses Zeichens mit dem Wort »Jahr« war noch bekannt, als das professionelle Schreiberwissen um die Hieroglyphenschrift längst geschwunden war (E. A. Wallis Budge, *The Rosetta Stone and the Stele of Canopus*, in: ders., *The Mummy*, Nachdruck 1989, 117, der z. S. Tzetzes zitiert).
- S. 311: Dodds, GI 287 nennt *de mysteriis* „a manifesto of irrationalism, an assertion that the road to salvation is found not in reason but in ritual“. Das scheint mir zumindest einseitig.
- S. 312 Anm. 51 Z. 1 lies: Anm. 48.
- S. 314-322: S. noch J. Blenkinsopp, *Sage, Priest and Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Israel*, Westminster 1995; F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel: A Socio-Historical Investigation*, Sheffield 1994; L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, London 1995; Th. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Harvard Semitic Monographs 39, Atlanta, GA 1989; B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Winona Lake, IN 1994.
- S. 315 3. Abs. Z. 1 lies: offenbarungstheologischem.
- S. 322 1. Abs. Z. 3 lies: gegliederter.
- S. 322 2. Abs. Z. 8 lies: hat er.
- S. 325 Z. 2 v. u. lies: 5 and.
- S. 333 2. Abs. Z. 1 lies: konstruiert.
- S. 333f.: Die Darstellung des rabbinischen Offenbarungsglaubens bei Kern-Ulmer, l. c. bleibt leider ganz »dogmatisch«, insofern die Ambivalenzen und Spannungen der rabbinischen Aussagen kaum thematisiert werden.
- S. 335-347: Vgl. noch allgemein zur Charismenlehre des Paulus Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993, 136-143.
- S. 340 Anm. 153 Z. 4f. lies: Ein Widerspruch.
- S. 346f.: Auch die Valentinianer haben die paulinische charismatische Ekklesiologie fortzuführen versucht: K. Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*, ZThK LXXVI, 1979,

30-60, hier 45. Ein Nachwirken der paulinischen Konzeption und ihrer Begrifflichkeit ist auch I. Clem. 38, 2; 48, 5f. zu spüren.

- S. 349-414. Zum ganzen ist jetzt zu vergleichen Horst Balz, Art. *Offenbarung. IV. NT*, TRE XXV, 1995, 134-146. Balz bewegt sich in den Bahnen der kerygmatischen Rückfrage nach dem Thema »Offenbarung«; narrative Texte spielen daher auch bei ihm nur eine periphere Rolle. Der Apostelgeschichte widmet er genau *einen* Satz (145). Doch bietet er eine präzise Sichtung der theologischen Aussagen über die das Christentum fundierende Christusoffenbarung. Hilfreich sind seine knappen terminologischen Übersichten (134f. und 143). Auch Balz hebt hervor, daß Jesus im frühen Christentum im allgemeinen nicht Offenbarungsempfänger ist (142), obwohl über die von ihm genannten Stellen Mk. 1, 10f. parr. und Lk. 10, 18 noch einige weitere Passagen heranzuziehen sein werden (vgl. dazu demnächst ausführlich in meiner Monographie *Das fünfte Reich. Studien zu Apokalyptik und Politik im Vorfeld Jesu und zur Versuchungsgeschichte*). Daß die charismatischen Gemeindeoffenbarungen für Paulus nur „nebeneordnete Bedeutung“ hätten (141), wird vielleicht etwas zu stark herausgestellt. Über die Frage divergierender Offenbarungsmodi und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen handelt Balz nicht.
- S. 356: Zur Frau des Pilatus s. jetzt Roland Kany, *Die Frau des Pilatus und ihr Name. Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft*, ZNW LXXXVI, 1995, 104-110 (nur der Name Prokla/Procula ist antik bezeugt; Claudia ist Humanistenerfindung).
- S. 358 Anm. 14 Z. 5 lies: // Mt. 23, 34-36.
- S. 358f. Anm. 14: Auf die Probleme dieses Textes hoffe ich in *Das fünfte Reich* ausführlicher einzugehen. Grundsätzlich gehört das Prophetenwort m. E. in den Kontext der Emigration der Jerusalemer Urgemeinde aus Jerusalem um 66 n. Chr. Im Jahr 62 (Hinrichtung des Jakobus) leben noch prominente Judenchristen in der Stadt; während der Belagerung (über die wir aus Josephus, aber auch aus den römischen Quellen sehr gut im Bilde sind) werden Christen nicht mehr erwähnt - doch wohl, weil es keine mehr in der Stadt gab. Alles spricht für die Historizität der Überlieferung, die Jerusalemer Gemeinde sei aufgrund eines Prophetenwortes nach Pella im Ostjordanland ausgewandert (Euseb., h. e. III, 5, 2f.; Epiphan., pan. 29, 7, 8; 30, 2, 7; de mens. et ponder. 15; ps.-clem. recogn. I, 39 [dazu I, 37 v. Syr.]; auch Apk. 12, 4-17 gehört m. E. hierher). Gegen moderne Bestreitungen dieses Ereignisses hat überzeugend M. Simon, *La migration à Pella. Légende ou réalité?*, RSR LX, 1972, 37-54 gehan-

delt (vgl. zusammenfassend R. Pesch. *Mk. II*, 295f.). Wo auch nur ein wenig Distanz zum Freiheitspathos der Auführer vorhanden war, mußte sich von vornherein (d. h. schon um 66/67) die bevorstehende Zerstörung Jerusalems abzeichnen. Es war völlig klar, daß Rom kein freies Israel dulden konnte (zumal das Imperium in der neronischen Epoche auch z. B. in Armenien und Britannien massiv militärisch gegen lokale Unruhen eingegriffen hatte). Die »Prophe- tie«, die den Auszug forderte, traf sich also mit dem gesunden Men- schenverstand und wird raschen Erfolg gehabt haben. Auch die Vorlage von Mk. 13, 14-20 gehört als eigene Prophetie in diesen Kontext. Die Ermordung des Zacharias des Sohnes des Bariskaios konnte vor den wachsenden Spannungen zwischen der jüdischen Führungsschicht und den Judenchristen (Hinrichtung des Jakobus!) als ein deutliches Signal für die bevorstehende Manifestation des göttlichen Zornes über Jerusalem gewertet werden.

Mt. wird diese später unverständliche Notiz auf 2. Chron. 24, 20f. bezogen haben (Lk. streicht den Vaternamen wahrscheinlich, weil er ihn nicht versteht). Dafür könnte sprechen, daß es einige Indizien für einen Bezug zwischen Mt. 28, 16-20 und 2. Chron 36, 23 gibt (den Schlußworten der hebräischen Bibel, wenn man die - freilich nur später bezeugte - Kanonliste zugrundelegt, die mit dem chroni- stischen Geschichtswerk schließt). Vgl. zu diesem letzten Punkt vor allem B. J. Malina, *The Literary Structure and Form of Mt 28, 16-20*, NTS XVII, 1970/71, 87-103. J. Gnllka (*Mt. II*, 503, mit Literaturrefe- rat) und U. Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, 1995, 140 Anm. 15 melden ohne zwingende Argumente behutsame Zweifel an. Mt. wäre dann der einzige ntl. Autor, bei dem die Chronik eine theologische Bedeutung gewinnt.

- S. 360 f. Anm. 19: Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dra- matische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, 1991, 179 hält Lk. 16, 27-30 für lukanische Redaktion (zustimmend jetzt auch Gnllka, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, 1990, 238 mit Anm. 23). Das wäre für die Theologie des Lk. nicht ohne Bedeutung. Heininger hält eine traditionsgeschichtliche Ab- hängigkeit von dem Setne-Roman für unwahrscheinlich (189), die aber jetzt z. B. wieder von Berger, *Theologiegeschichte des Urchri- stentums*, ²1995, 771 vertreten wird („Lk offensichtlich durch ein ägyptisch gefärbtes Christentum zugekommen“).

- S. 367 1. Abs. Z. 3f. lies: Acta 5, 1-11. Z. lies: schafft.

- S. 370 2. Abs. Z. 6 lies: Bedeutungsschattierungen.

- S. 379 Text Z. 3 v. u. lies: 2. Kor. 12, 1.
- S. 383 Z. 3 lies: εἰκόνα), das.
- S. 388 Z. 7f. lies: zurückprojiziert.
- S. 398 Anm. 94 Z. 2 lies: 22, 8f.
- S. 398 Anm. 94: Die genannte Pliniusstelle bezeugt zwar Patmos, erwähnt aber nichts von Exilierungen dorthin. Jens Christian Ammermann, *Verfolgte Gemeinden? Rom und die Christen in der Offenbarung des Johannes*, Diss. Mainz 1995 hat durch eine Nachprüfung der Belege gezeigt, daß es keine Beweise für eine Verwendung von Patmos als Gefängnisinsel gibt, und ohnehin eine förmliche Exilierung wenig plausibel ist. Wahrscheinlich handelte es sich bei dem Aufenthalt des Sehers auf Patmos (der z. Zt. der Abfassung der Apokalypse nach Apk. 1, 9 wohl schon zeitlich zurückliegt) um ein *freiwilliges Exil*, um unnötigen Konflikten mit der Staatsgewalt aus dem Weg zu gehen. Die Frage müßte von einem Kenner des kleinasiatischen Lokalrechtes noch einmal neu geprüft werden.
- S. 405 unten: Auch in Qumran scheint die visionäre Schau keine große Rolle gespielt zu haben (die dort gefundenen apokalyptischen Texte sind wahrscheinlich nicht von Qumraniten produziert worden). Allenfalls kann an IQM 10, 10f, erinnert werden, wo in vagen Begriffen von der Schau der Heiligen Engel die Rede ist.
- S. 409 2. Abs. Z. 3 lies: blitzlichtartigen.
- S. 410 2. Abs. Z. 16 lies: ant. XIII, 311-313.
- S. 412 Z. 5f. v. u. lies: Denkbewegung, welche die.
- S. 413 Z. 10 v. u. lies: Offenbarungsglaubens.

Stellenregister

Kursiv hervorgehoben sind Stellen, an denen eine Passage ausführlicher besprochen wird. Hochgestelltes »*« meint Belege in den Anmerkungen. Mehrfaches Vorkommen einer Stelle im Text *oder* in den Anmerkungen ist nicht vermerkt, wohl aber, wenn eine Stelle sowohl im Text als auch in den Anmerkungen genannt ist.

Vor allem im Bereich der rabbinischen Literatur finden sich gelegentlich differierende Zitierweisen. Diese wurden im vorliegenden Register weithin an eine präferierte Form angeglichen. Entscheidend war in jedem Fall die leichte Auffindbarkeit der Stellen. Bei Unklarheiten im Text empfiehlt sich eine Kontrolle anhand der Register.

I. Altes Testament

II. Nachalttestamentliche jüdische Literatur

- A. Apokryphen und Pseudepigraphen*
- B. Qumran*
- C. Jüdische Schriften in griechischer Sprache*
- D. Rabbinische und frühmittelalterliche jüdische Literatur*
- E. Samaritanische Literatur*
- F. Jüdische Inschriften*

III. Neues Testament

IV. Altkirchliche und gnostische Literatur

- A. Apostolische Väter*
- B. Gnostische und gnosisnahe Literatur*
- C. Altkirchliche Autoren*
- D. Spätere christliche Quellen (ab etwa 350 n. Chr.)*

V. Pagane griechische und römische Literatur

- A. Literarisch überlieferte Autoren*
- B. Papyri*
- C. Inschriften*

VI. Altorientalische, germanische und islamische Literaturen

- A. Ägyptische, mesopotamische, ugaritische und hethitische Quellen*
- B. Iranische Quellen*
- C. Germanische Quellen*
- D. Islamische und pagane syrische Quellen*
- E. Inschriften in semitischen Sprachen*

I. Altes Testament

Genesis

- | | |
|-------|--------|
| 1 | I, 27 |
| 2, 21 | I, 327 |

3, 1-7 II, 25*
 3, 7 II, 238*
 3, 8ff. II, 98
 5 I, 109
 5, 21-24 I, 110
 6, 1-4 I, 79
 6, 3 I, 109
 6, 4 I, 79f.
 10 I, 142*
 10, 8f. I, 79
 11, 5 II, 96
 11, 10-32 I, 109
 12, 3 II, 35*
 13, 10 II, 98
 15 I, 29
 15, 1 I, 333
 15, 12 I, 327
 17, 22 II, 89
 18f. II, 24*. 96. 107. 145
 230*
 18, 1-16a II, 24-37. 45. 47
 18, 4 II, 48*
 18, 8. 10. 14 II, 35*
 18, 16-33 II, 27
 18, 17-19 II, 27
 18, 21 II, 96
 18, 22 II, 27*
 19, 1 II, 29
 19, 3 II, 29
 19, 11 II, 238
 20, 3-7 I, 330*
 21, 7 II, 26
 22 II, 29
 22, 2 I, 379*
 25, 1-4 I, 206
 25, 7-20 I, 109
 25, 27-34 II, 62
 27, 1-40 II, 62
 28, 12 I, 372
 28, 12-15 I, 330*
 30, 25-43 II, 62
 31, 10-13 I, 330*

31, 24 I, 330*
 32, 23-32 II, 96. 107. 108
 32, 30 II, 62
 35, 13 II, 89
 35, 28 I, 109
 38 II, 62
 40, 5 I, 398
 41, 26 I, 310*
 42ff. II, 62
 43, 30 II, 227*
 47, 8f. I, 110
 49, 10 II, 192

Genesiszitat in Περὶ ὕψους I, 37

Exodus

3, 13f. II, 62
 12, 13 II, 181
 23, 20 II, 154
 23, 22f. II, 106
 24, 12-18 II, 186
 24, 18 I, 142*
 32, 1. 23 II, 106
 32, 11ff. 30ff. I, 135*
 33, 11 II, 97
 33, 18-33 II, 92
 33, 19. 22 II, 181
 33, 20 II, 96
 34, 5f. II, 181
 34, 28 I, 142*
 34, 34f. I, 338*; II, 92*

Leviticus

19, 26. 31 I, 317*
 20, 1-6 I, 317*
 26, 6 II, 178*

Numeri

7, 89 II, 92
 11 I, 127
 11, 11f. 15 II, 173
 11, 29 I, 111*

12, 6-8 I, 114. 318
 12, 8 I, 410
 12, 13 I, 135*
 13, 33 I, 78
 14, 21 I, 111*
 14, 27-35 II, 173
 16, 15 I, 135*
 21, 7 I, 135*
 22, 22-35 II, 78. 238f.
 22, 38 II, 193
 24, 3f. II, 239
 34, 22 I, 276
 34, 28 II, 62

Deuteronomium

1, 1 I, 314
 1, 18 I, 315
 I, 33 I, 315
 I, 42 I, 315
 2, 11 I, 79
 2, 20f. I, 79
 3, 11 I, 79
 3, 22 I, 315
 4, 7 I, 315. 392*
 4, 10. 13. I, 315
 4, 12 I, 315; II, 77
 4, 24 I, 315
 4, 36 I, 315
 5, 4 I, 315
 5, 5 I, 315
 5, 22 I, 315
 5, 23ff. I, 315
 6, 6 I, 315
 6, 15 I, 315
 7, 21 I, 315
 9, 3 I, 315
 9, 9. 11. 18. 25 I, 142*
 9, 10 I, 315
 9, 15 I, 315
 10, 2. 4 I, 315
 10, 10 I, 142*
 11, 4 I, 129

11, 18 I, 315
 12, 2f. I, 129
 12, 28 I, 315
 13, 1. 3. 5 I, 395
 13, 2 I, 318
 13, 2-6 I, 318. 322
 14, 23 I, 315
 15, 15 I, 315
 16, 6. 11 I, 315
 17, 6 II, 238
 17, 8-11 I, 117*
 18 I, 185*
 18, 9-22 I, 322
 18, 10 II, 239
 18, 10f. 14 I, 315-317. 333*
 18, 15 II, 186
 18, 21f. I, 318
 19, 15 II, 238
 19, 16-19 I, 117*
 21 I, 210
 24, 18. 22 I, 315
 27, 9 I, 322
 31, 2 I, 109
 31, 9 I, 117*
 31, 17 I, 315
 31, 18 I, 124
 32, 5 II, 173
 32, 8 I, 150*
 32, 17 I, 123
 32, 20ff. II, 173
 33, 8 I, 117*. 317
 34, 7 I, 109
 34, 10-12 I, 114. 318

Josua

5, 13-19 II, 96. 104
 5, 14 II, 84. 193
 9 II, 62

Judicum (Richter)

7, 22 II, 105
 9, 37 I, 54*

13 II, 96. 103. 145
 13, 16 II, 35*
 13, 18 II, 26. 62
 13, 20 II, 89
 13, 21-23 II, 90
 13, 22 II, 96
 14-16 II, 62
 18, 5f. I, 117*

1. Samuel

1, 11 I, 124
 1, 12-14 I, 388; II, 173
 3, 1 I, 117
 5 I, 62
 5, 1-5 II, 132
 5, 3f. I, 64
 6f. 10. 12 II, 80
 9 I, 155
 9, 9 I, 322*
 10, 7-12 I, 118
 14, 20 II, 105
 14, 37 I, 117
 16 I, 155
 16, 1 II, 173
 16, 2. 5 II, 193
 16, 14 I, 118. 122
 17, 45 II, 193
 19, 22-24 I, 118
 21, 11-16 II, 62
 23, 9-12 I, 117*
 25 II, 62
 28 I, 316*
 28, 6 I, 117f. 317
 28, 13f. II, 63
 30, 3f. I, 117*

2. Samuel

2, 26 II, 173
 21, 9 II, 278
 21, 16. 18. 20-22 I, 79
 22, 5f. II, 48*
 24 II, 278

1. Könige

3, 26 II, 227*
 6, 1 I, 111
 8, 4. 7 I, 213*
 8, 27 I, 219
 11 I, 155
 13, 19 II, 63
 17, 17-24 I, 388*
 18, 21 II, 173
 18, 27 I, 123f.
 19, 4 II, 173
 19, 8 I, 142*
 19, 11 II, 181
 20, 30 I, 268*
 22, 5-28 I, 321*
 22, 19-23 II, 59

2. Könige

1, 10-14 I, 362*
 2, 11 II, 50
 5, 26 I, 372
 6, 17 II, 238
 6, 18-20 II, 238
 8f. I, 155
 17, 17 I, 317*
 19, 35 II, 106
 21, 6 I, 317*
 23, 24 I, 317*
 25, 27-30 I, 111

Jesaja

1, 1 I, 157*
 3, 2 I, 122
 3, 2f. I, 320
 3, 23 I, 276
 5 II, 195
 6 II, 161
 6, 8f. II, 59
 7, 14 II, 27*
 7, 20 II, 109
 8, 1-4 II, 27*

8, 3 I, 276
 8, 17 I, 124
 8, 19 I, 317*
 9, 5 II, 27*
 11, 1-4 II, 165*
 11, 2 I, 235* . 344
 11, 9 I, 116*
 19, 3 I, 320
 21, 8 I, 378*
 24-27 I, 127
 25, 8 II, 48*
 28, 7-13 I, 389*
 28, 7-22 I, 122
 28, 10 I, 239
 28, 10-13 I, 411*
 28, 16 II, 232
 32, 15 I, 235*
 32, 15f. I, 74*
 33, 6 I, 235*
 35, 1. 6f. I, 74*
 40, 1-9 II, 59. 161
 40, 3 II, 154
 41, 8 II, 36*
 41, 19 I, 74*
 43, 19f. I, 74*
 44, 3 I, 235*
 45 I, 244
 49, 11. 15 I, 124
 49, 14 I, 140
 50, 8 I, 392*
 51, 3 I, 74*
 53, 1 I, 268*
 56, 10 I, 395
 59, 2 I, 124
 59, 4. 15 I, 112
 61, 1 II, 239
 65, 1-16 II, 173
 65, 2 II, 173
 66, 1 I, 219

Jeremia

1 II, 161

1, 1 I, 321*
 1, 4-10 I, 320
 1, 11-19 I, 322*
 4, 9 I, 320*
 5, 13 I, 319
 5, 21f. 29-31 II, 173
 5, 31 I, 320*
 6, 13 I, 320*
 8, 1. 10 I, 320*
 8, 17 I, 315*
 9, 7 I, 112
 14, 14 I, 321
 14, 18 I, 320*
 15, 16 I, 122
 15, 18 II, 173
 18, 1-17 I, 322*
 18, 18 I, 117* . 227. 320f.
 20, 6 I, 321
 20, 7-18 I, 381
 20, 9 II, 240*
 23, 11 I, 320*
 23, 16. 18 I, 319
 23, 24 I, 219
 23, 25-27 I, 395
 23, 25-28. 32 I, 319
 23, 32 I, 320*
 23, 33f. I, 320*
 23, 34-40 I, 116* . 128*
 24, 1-10 I, 322*
 25, 11f. I, 133
 26, 7f. 11. 16 I, 320*
 26, 20-24 I, 319
 27, 9 I, 320. 395
 27, 16 I, 320*
 28 I, 122. 319*
 28, 1-17 I, 321
 28, 9 I, 318
 29, 1 I, 320*
 29, 8 I, 320. 395
 29, 10 I, 133
 29, 26 I, 411*
 31, 33f. I, 116*

32, 32 I, 320*
 33, 5 I, 124
 37, 17 I, 122. 321
 42, 7 I, 122
 43, 2f. I, 320
 45 I, 136
 50, 36 I, 320

Hesekiel

1-3 II, 161
 1, 1 I, 379*
 1, 1. 5 I, 379*
 2, 8-3, 3 I, 402
 5, 5 I, 54*
 7, 13 II, 238f.
 7, 26 I, 117*. 122
 8 II, 102
 10, 18f. I, 112. 219
 11, 19 I, 235*
 11, 22 I, 112
 11, 22f. I, 219
 12, 2. 3-16 II, 173
 13 I, 317*
 13, 6f. I, 322
 13, 17-23 I, 322
 21, 26 I, 317*
 22, 28 I, 317*
 28, 13 II, 98
 32, 27 I, 79
 36, 25-27 I, 171*
 36, 26 I, 235*
 38, 12 I, 54*
 40-48 I, 113
 43, 1-12 I, 112
 44, 23 I, 117*
 47, 1-12 I, 74*
 47, 8-10 II, 261
 48, 35 I, 113

Hosea

4, 6 I, 117*. 124
 5, 15 I, 228

9, 7 I, 411*
 11, 8 II, 227*
 13, 14 II, 48*

Joel

2, 22 I, 74*
 3 I, 127
 3, 1f. I, 116*. 185. 235*. 360

Amos

2, 9 I, 79
 3, 3-8 I, 381
 3, 7 I, 95. 118; II, 27
 5, 13 I, 112
 7, 14 I, 193. 320
 8, 7 I, 124
 8, 9f. II, 200
 8, 11f. I, 234
 8, 12 I, 123

Jona

II, 43. 132

Micha

2, 3 I, 112. 112*
 3, 4 I, 124
 3, 6f. I, 114f. 322
 3, 11 I, 117*
 5, 4a II, 27*
 7, 2f. 7 I, 112

Nahum

II, 43

Habakuk

2, 2 I, 183
 2, 14 I, 116*
 2, 20 II, 91

Zephania

1, 7 II, 91
 2, 13 II, 43

Haggai

2, 11 I, 117*

Sacharja

1, 1 I, 359*
 1, 7-17 II, 102
 2, 14 II, 192
 2, 17 II, 91
 4, 1 II, 281
 9-11 I, 127
 9, 9 I, 358; II, 192
 10, 2 I, 322
 13, 2-6 I, 115f. 116*. 128*

Maleachi

Passim I, 126
 2, 7 I, 117*
 3, 1f. II, 154, 192
 3, 2 I, 379*
 3, 22-24 I, 126, 167

Psalmen

2, 7 II, 159f.
 3, 6 II, 178*
 4, 3 II, 173
 4, 9 II, 178*
 6, 3 II, 173
 10, 11 I, 124
 12, 2 I, 111
 13, 2f. I, 124; II, 173
 14 I, 112
 18, 5 II, 48*
 19, 11 I, 210, 210*
 22, 12 I, 125
 22, 20 I, 125
 22, 25 I, 124
 27, 9 I, 124
 30, 8 I, 124
 34, 19 I, 392*
 35, 22f. I, 123, 125
 38, 22 I, 125
 39 (38), 4 II, 240*

44, 24f. I, 123
 44, 25 I, 124
 46, 11 II, 90
 47, 6 II, 89
 49, 4 I, 238
 51, 8 I, 224*
 51, 11 I, 124
 53 I, 112
 58, 6 I, 315*
 59, 5f. I, 123
 62, 4 II, 173
 65, 1 II, 90
 68, 19 II, 89
 69, 18 I, 124
 71, 12 I, 125
 72, 21 II, 240*
 73, 28 I, 392*
 74, 9 I, 114f.
 74, 10 II, 173
 76, 9 II, 91
 77, 25 II, 35*
 78, 25 II, 35*
 78, 65 I, 123
 79 I, 130*
 79, 2f. I, 130*
 79, 5, 10 II, 173
 80, 5 II, 173
 82, 2 II, 173
 88, 15 I, 124
 89, 74 II, 173
 90, 10 I, 109
 91, 13 II, 141
 94, 3 II, 173
 102, 103 I, 124
 104, 29 I, 124
 105 (106), 9 II, 179
 106 (107), 29 II, 179
 110 II, 160
 116, 3 II, 48*
 118 (119), 22f. II, 195
 118 (119), 130 I, 272*
 119, 151 I, 392*

121, 3f. I, 123
 127, 1 I, 123
 143, 7 I, 124

Hiob

1, 6ff.; 2, 1ff. II, 59. 102
 4, 12-16 I, 276*
 11, 18f. II, 178*
 13, 24 I, 124
 18, 14 II, 48*
 19, 2 II, 173
 25, 5 I, 388*
 28 I, 226
 28, 20-28 I, 224*
 31, 26 I, 388*
 32, 19 I, 389*
 40, 4 II, 90
 41, 9 [10] I, 388*

Sprüche

1, 20ff. I, 22; II, 174
 2, 4 I, 224*
 3, 24 II, 178
 8 I, 226. 240
 8f. I, 225*
 8, 22-31 I, 27
 13, 14 II, 48*
 14, 27 II, 48*
 22, 17 I, 216
 22, 17-24, 22 I, 233*
 23, 31 I, 388
 29, 18 I, 116f.

Ruth

3, 7 II, 62

Kohelet

10, 11 I, 315*

Klagelieder (Threni)

2, 6 I, 124
 2, 9 I, 114f.

5, 20 I, 124

Esther

Passim I, 129
 4, 17 I, 379*

Daniel

1, 4 I, 143
 1, 8ff. I, 366*
 2 I, 134*
 2, 5ff. I, 272*
 2, 11 I, 135
 2, 19. 22. 28-30. 47 I, 268*. 273
 2, 27 I, 272*
 2, 31-45 I, 132
 3, 12 I, 137
 3, 35 II, 36*
 4, 33 II, 246*
 5, 6. 9f. II, 246*
 7 I, 132. 134*
 7, 13 II, 192
 7, 16 I, 272*
 7, 28 II, 246*
 8, 26 I, 144*
 9 I, 200
 9, 2. 6. 12. 24 I, 133
 9, 6. 10 I, 134
 9, 22 II, 84
 9, 23 I, 379*; II, 83. 193
 9, 24-27 I, 133
 10, 1 I, 268*. 379*
 10, 7. 8 I, 379*; II, 63. 92
 10, 12. 14 II, 83. 193
 10, 13 I, 134. 150*
 10, 16 I, 379*
 10, 20f. I, 150*; II, 83
 10, 21 I, 403*
 11, 2 II, 193
 11, 33. 35 I, 143
 11, 34 I, 135*
 11, 35 I, 268*
 12, 1 I, 134

12, 3 I, 143
 12, 4 I, 133. 144*
 12, 5-13 I, 141
 12, 8-13 I, 133
 12, 9 I, 144*
 12, 13 I, 140*

Esra

2, 6 I, 122
 2, 63 I, 158*

Nehemia

6 I, 116. 116*
 6, 7-14 I, 127*
 7, 65 I, 122. 158*

1. Chronik

21, 15ff. II, 48*
 25, 1-8 I, 126
 29, 29 I, 322*

2. Chronik

5, 7 I, 213*
 15 I, 158*
 15, 3 I, 117*
 20, 1-30 I, 127
 20, 6 I, 79
 20, 7 II, 36*
 24, 20f. I, 358*; II, 284
 29, 1-36 I, 127
 33, 6 I, 317*
 35, 15 I, 127
 36, 23 II, 284

*II. Nachalttestamentliche
 jüdische Literatur*

*A. Apokryphen und
 Pseudepigraphen*

Apokryphe Danielanhänge

Passim I, 63
 3, 38 I, 122
 - *Bel et Draco* II, 132
 - *Susanna* 45 I, 235*

Baruch

3, 9-4, 4 I, 226
 3, 15-31 I, 224*. 226
 3, 23 I, 225
 4, 1 I, 225

Judith

Passim I, 156
 6, 2 I, 156
 14, 6-10 I, 156

1. Makkabäer

4, 46 I, 129
 7, 16 I, 130*
 9, 27 I, 129. 158
 9, 54 I, 130*
 14, 41 I, 129f.

2. Makkabäer

Passim I, 278*; II, 100
 2, 4ff. I, 168*
 2, 21 II, 106
 2, 30 I, 343*
 3, 25 II, 106
 3, 26f. 33-35 II, 100
 3, 34 II, 87
 5, 1-4 II, 106
 10, 29f. II, 106
 11, 8f. II, 106
 12, 11 II, 106
 15, 11-15 I, 360*
 15, 12-16 I, 135*. 168*; II, 242

3. Makkabäer

5, 27 II, 238f.
 6, 18 I, 401*; II, 63

4. Makkabäer

6, 2 I, 365*

15, 4 II, 247

Sapientia Salomonis

Passim I, 22* 93. 226. 233*

1, 14 II, 48*

7, 27 I, 193

8 I, 242

8, 2 I, 92; II, 23

8, 3 I, 92

8, 9 II, 23

8, 16 I, 92

8, 20 II, 83f.*

9, 17 I, 227

14, 23 I, 343*

17, 3. 20f. II, 63

18, 1 II, 63

Sirach

2, 1 II, 260

4, 17f. I, 227*

11, 27 I, 268*

12, 13 I, 315*

14, 12 II, 48*

14, 18 II, 55

16, 7 I, 79

16, 18f. I, 367*

17, 17 I, 150*

22, 22 I, 268*

24 I, 225f.

24, 23-34 I, 225

24, 23 I, 225

24, 32 (altlat. Zusatz: 45) I, 227*

24, 33 I, 226

33, 4 I, 158*

33, 16-19 I, 227*

33, 18 I, 225

34, 1-13 I, 289. 290

34, 3 I, 331. 398

36, 16 I, 227*

39, 6 I, 227*

39, 27 II, 49*

42, 1 I, 268*

43, 2 I, 379*

43, 16 I, 379*

44-49 I, 209. 227*

44, 3 I, 95

49, 10 I, 125

50 I, 227*

51, 13-30 I, 227*

Tobit

Passim II, 38-45. 111. 145

1, 13 II, 246

3, 17 II, 40*

5, 5 II, 84

5, 13 II, 62

5, 17 II, 81

6, 2 II, 81

8, 3 II, 47

11, 4 II, 81

12, 13 II, 84

12, 14 II, 45

12, 19 II, 35*

12, 20 II, 89

14, 4-8 II, 42*

Apokalypse Adams und Evas

40, 2 II, 40*

Ascensio Isaiae

2, 5 I, 323*

4, 2 II, 109

6, 14 I, 282

7, 4. 8. 21 II, 84

7, 21 II, 140*

8, 11 II, 84

10 II, 272*

11, 1 II, 84

*Äthiopischer Henoch**(einschließlich aram. Fragmente)*

1, 2 I, 94. 323

- | | | | |
|----------|--|-----------|-----------------------|
| 1, 6-9 | I, 25* | 52 | I, 402 |
| 5, 7f. | I, 235* | 52, 1f. | I, 323 |
| 5, 8 | I, 143 | 52, 2 | I, 324 |
| 6-36 | I, 393 | 52, 6 | I, 25* |
| 7, 1 | I, 323* | 53, 3 | I, 324 |
| 8 | I, 323* | 54, 4 | I, 324 |
| 8, 1-3 | I, 323* | 54, 6 | II, 40* |
| 8, 3 | I, 274 | 56, 2 | I, 324 |
| 9, 6f. | I, 323* | 56, 5-8 | I, 242. 244 |
| 9, 11 | I, 324 | 57, 1 | I, 323 |
| 10, 4 | II, 40* | 60, 9f. | I, 324 |
| 12-16 | II, 146* | 60, 10 | I, 324 |
| 13, 7 | I, 324 | 61, 2 | I, 324 |
| 13, 8 | I, 323f. | 62, 1 | II, 240 |
| 14 | I, 324. 400 | 64, 1 | I, 324 |
| 14, 1. 8 | I, 323 | 65, 4f. | I, 324. 367*; II, 162 |
| 14, 8f. | I, 401*; II, 89 | 67, 8f. | I, 245 |
| 14, 15 | I, 401* | 68, 1 | I, 324 |
| 15, 1 | I, 324 | 68, 2ff. | II, 40* |
| 17-36 | I, 402 | 69 | I, 323* |
| 19, 3 | I, 324 | 69, 12 | I, 315* |
| 20, 3 | II, 40* | 69, 14ff. | I, 324 |
| 21, 5 | I, 324 | 70, 1-4 | I, 377* |
| 22, 6 | I, 324 | 71 | I, 245 |
| 23, 4 | I, 324 | 71, 9 | II, 40* |
| 25, 2 | I, 324 | 71, 14 | II, 159* |
| 27, 1 | I, 324 | 71, 16f. | II, 216* |
| 32, 6 | I, 324; II, 40* | 72-82 | I, 402 |
| 37-71 | I, 224. 242-245 | 79, 1f. | I, 94 |
| 37, 1 | I, 323 | 80, 1 | I, 94 |
| 37, 4 | I, 324 | 80, 2 | I, 54* |
| 39, 2 | I, 324 | 81, 1 | I, 324. 403* |
| 39, 3 | I, 324. 401*; II, 89 | 81, 2 | I, 94. 403* |
| 40 | I, 324 | 82, 1 | I, 94 |
| 40, 8 | I, 324 | 83 | I, 324 |
| 41-44 | I, 223* | 83, 3. 7 | I, 323 |
| 41, 5-7 | I, 245 | 85, 1 | I, 323 |
| 42 | I, 223f. 224* 226.
227*. 231. 231*. 233f. | 87, 2 | I, 323 |
| 43, 4 | I, 324 | 88, 3 | I, 323 |
| 46, 2 | I, 324 | 89, 7 | I, 323 |
| 48, 1 | I, 235* | 89, 28 | II, 240 |
| | | 89, 35 | I, 274 |

89, 36 I, 323
 89, 59f. I, 142* . 150*
 89, 70 I, 323
 90, 2 I, 323
 90, 22 I, 150*
 90, 39ff. I, 324
 91, 10 I, 235*
 91, 14 I, 274
 91, 11-17 I, 325
 92, 1 I, 324
 93, 1 I, 324
 93, 2 I, 324f. 403*
 93, 3-10 I, 325
 93, 6 I, 324
 93, 8 I, 225* . 234
 93, 10 I, 143. 144* . 235*
 93, 11-14 I, 324
 94-104 I, 203*
 94, 5 I, 234
 96, 3 I, 324
 99, 8 I, 323f
 100, 6 I, 144*
 103, 2 I, 324. 403*
 104, 2 I, 401*
 104, 10-13 I, 144*
 106, 4ff. II, 110f.
 106, 13 I, 323
 106, 19 I, 324f. 403*
 108, 1 I, 324
 108, 5 I, 324

Apokalypse Abrahams

1, 3-6, 5 I, 62
 8f. I, 364*
 11 I, 245
 29 I, 55*

Apokalypse Adams

8, 16f. I, 141*
 16, 2 II, 83
 17, 1f. II, 109
 20f. II, 238*

40, 2 II, 40*

Aristeasbrief

Passim I, 271*
 121 II, 55
 46-50 I, 142*
 97 I, 158*
 140 II, 189*

Ascensio Isaiae

1, 6 I, 157*
 2, 5 I, 323*
 2, 12. 15 I, 143*
 3, 1. 7 I, 143*
 4, 22 I, 157*
 5, 2 I, 143*
 6, 14 I, 282
 10 II, 272*
 10, 18-27 II, 60

Assumptio Mosis

11, 1-19 I, 140

Elia-Apokalypse

Passim I, 388*
 13, 14 II, 49*

Genesis-Apokryphon

Passim II, 33
 2, 9. 13 II, 254
 2, 20 I, 94
 22, 18 II, 254

Griechischer (3.) Baruch

Inscriptio I, 269
 2, 2 I, 401*
 8, 5 I, 323*
 11, 7 I, 268*
 13, 4 I, 323*
 17, 4 I, 141* . 268*
 (Vgl. auch slavischer Baruch)

Griechische Esra-Apokalypse

Inscriptio	I, 269
1	I, 377*
1, 1	I, 269
1, 4	II, 40*
6	II, 48*
6, 2	II, 40*
6, 3	I, 401*
7, 13	II, 162
31, 7	II, 162
32, 7	II, 162

Griechischer Henoch ed. Black

Passim	I, 80
5, 8	I, 324
7, 1	I, 271*
9, 6. 8	I, 271*
9B, 8	I, 271*
10, 2. 7. 11	I, 271*
10B, 2. 7	I, 271*
13, 8	I, 324. 398
13, 10	I, 398
14, 1	I, 398
104, 10-13	I, 144*
107, 3	I, 271*

Hebräischer (3.) Henoch

Passim	I, 406
4, 2	II, 85
11	I, 94
30	I, 150*

Joseph und Aseneth

Passim	I, 102
1-21	I, 364*
6, 1ff.	II, 111
8, 5	I, 376*
14, 1f.	II, 102
14, 7f.	II, 62
15, 4f.	I, 376*
15, 11-12x	II, 62
16, 14	II, 35*

16, 16	I, 376*
--------	---------

Jubiläenbuch

2, 19 (gr.)	I, 271*
3, 1 (gr.)	I, 342*
4, 18 (gr.)	I, 268*
4, 19	I, 324
5, 1	I, 80
5, 13	I, 403
8, 3	I, 80. 145
15, 22	II, 89
16, 1-7	II, 33
16, 3	II, 27*
19, 9	II, 36*
23, 9. 15. 25ff.	I, 110
23, 11	I, 76. 234
29, 11	I, 110
32, 20. 26	II, 89

Leiter Jakobs

7	I, 63
---	-------

Liber Antiquitatum Biblicarum

Passim	I, 189-191
8, 3	II, 33
12, 1	I, 365*
12, 5	I, 189
18, 6	II, 107
18, 9	II, 78
18, 10f.	I, 189
19, 7	I, 189
20, 8	I, 190
25, 1f.	I, 187*
25, 9-13	I, 323*
31, 2	II, 83
33, 5	I, 135*
34	I, 190. 190*
42, 10	II, 62
44, 3. 5	I, 323*
49	I, 190
49, 1. 5	I, 187*
53, 3-5	II, 162

53, 4 I, 322
 55, 7 II, 80
 61, 7-9 II, 106
 64 I, 190
 64, 3 I, 190

(Pseudo-)Menander (syr.)

78-93 II, 55
 292f. I, 323*

Oracula Sibyllina

(auch christl. und pagane Stücke)

I, 1ff. I, 94
 I, 172 I, 411*
 I, 819ff. I, 94
 II, 155 I, 75*
 II, 187-213 I, 25*
 II, 215 II, 40*
 III II, 55
 III, 71-74 I, 25*
 III, 81-87 I, 25*
 III, 221-233 I, 323*
 III, 350-380 I, 73
 III, 419-432 II, 55
 III, 441 I, 57.
 III, 464ff. I, 57*
 III, 468 I, 57
 III, 582 I, 235*
 III, 781f. I, 235*
 III, 819 I, 271*
 IV, 160f. I, 25*
 IV, 161-169 I, 161* . 171
 IV, 172-182 I, 25*
 V, 111-114 I, 244
 V, 156-159 I, 25*
 V, 308. 406 I, 391*
 VIII, 202 I, 54*

Paralipomena Jeremiae

2, 3f. I, 135*
 3 II, 106
 5, 30 II, 260

6, 18-25 I, 398
 7, 24-34 I, 398
 9, 9-13 I, 401*

Psalmen Salomos

17, 37 II, 165*
 18, 6-8 II, 165*

Sedrach-Apokalypse (gr.)

Passim I, 269

Slavischer Baruch

(Rezension des 3. Baruch)

4, 7 II, 40

Slavischer Henoch

Prooemium I, 269
 1, 4f. II, 75
 8, 3 II, 98
 10, 4 I, 323*
 22 I, 365*
 23 I, 94
 23, 6 I, 143
 31, 1 I, 401*
 33, 9 I, 144*
 35 I, 144*
 36, 1 I, 144*
 40, 2 I, 94
 47 I, 144*
 48, 6-9 I, 144*
 50, 1 I, 94
 54 I, 144*
 55, 1 II, 63
 69, 15-17 I, 157*
 70, 4 I, 157*
 71, 29. 32 I, 157*

Syrischer Baruch

Inscriptio I, 269
 21, 22f. II, 48*
 22, 1 I, 54* . 401*
 34 I, 140

44, 14 I, 235*
 44, 15 I, 143
 48, 3 I, 136
 48, 34. 36 I, 136
 48, 36 I, 234
 48, 38 I, 226
 51, 3 I, 143
 56, 1 II, 84
 59 I, 135
 71, 2 II, 83
 76 I, 94. 394*
 76, 1 II, 281
 77, 17-19 I, 398
 78-87 I, 135
 85 I, 200
 85, 1-3 I, 135
 85, 2. 12 I, 135*
 85, 10ff. I, 74
 86f. I, 141*

Syrischer Baruch
 (arab. Fassung)

85, 3 I, 135*

Testament Abrahams

Passim II, 45-51
 7, 1. 3 I, 271*
 8, 1 II, 87
 13, 5 I, 271*
 14, 1-6 II, 49*
 20, 11 I, 391*

Testament Hiobs

1, 6 I, 271*
 3 I, 364*
 6, 4ff. II, 108
 7, 12 II, 108
 17, 2 I, 244; II, 108
 19, 1 I, 271*
 23-25 II, 108
 34, 5 II, 83
 52, 9f. II, 63

Testament Levi

(ed. Charles; nicht identisch
 mit dem 12er-Testament)

Frq. 58 II, 162*

Testamente der 12 Patriarchen

- *Testament Ruben*

1, 10 I, 388
 5, 6f. I, 80; II, 75f. 111

- *Testament Levi*

1, 2 I, 394*
 2, 6 I, 401*
 5, 1 I, 401*
 18 I, 235*
 18, 6. 7f. II, 162

- *Testament Juda*

3, 3. 7 I, 80
 10, 2 II, 48*
 11, 2 I, 388
 12, 3 I, 388
 13, 6 I, 388
 14, 1 I, 388
 16, 1 I, 388
 23, 1 I, 323*
 24 I, 235*
 24, 2 I, 401*

- *Testament Issachar*

7, 3 I, 388

- *Testament Sebulon*

6, 6 II, 261

- *Testament Dan*

6, 2 I, 392

- *Testament Naphtali*

1, 3f. I, 394*
 2, 2 II, 84*
 7, 4 II, 240*

- *Testament Joseph*

3, 4 I, 365f.*

Testament Salomos

1, 3 VW I, 268*
 2 II, 109

5, 9 II, 40*
 10, 43 II, 225f.
 13, 6 II, 40*
 13, 9 II, 40*
 13, 10C I, 268*
 18, 8 II, 40*

Vierter Esra

4, 26 I, 54*
 4, 44f. I, 74
 4, 51f. I, 394*
 5 I, 140
 5, 9 I, 76
 5, 9f. I, 224. 226. 234
 5, 50-55 I, 74
 6, 21 I, 75*
 6, 30 II, 83
 7, 2 II, 83
 7, 77 I, 394*
 8, 53 II, 48*
 9, 25 II, 83
 9, 37 I, 144
 9, 38-10, 28 II, 66
 12 I, 140
 12, 35-38 I, 143. 144*
 12, 38 I, 143
 12, 42 I, 144
 13, 10f. I, 25*
 13, 54f. I, 235*
 14 I, 141*
 14, 3-8 I, 325f.
 14, 6. 10f. 16 I, 141
 14, 8 I, 325
 14, 10-12. 17 I, 226
 14, 17 I, 74
 14, 18f. 22 I, 141
 14, 26. 44-46 I, 142. 143
 14, 47 I, 235*

Vita Adae et Evae

9f. 17 II, 109
 9, 1 II, 49*

49 I, 25*

Vitae prophetarum

Passim I, 188f.
 3, 1 I, 145
 4, 13 I, 55*
 16, 2 I, 365*
 22, 1 I, 62
 23 I, 158*

*B. Qumran**IQH*

3, 21f. I, 186
 3, 29-36 I, 25*
 4, 10. 16. 20 I, 187
 4, 11. 31 I, 184
 6, 12f. I, 186
 7, 6f. I, 184. 338*
 9, 32 I, 184
 11, 11f. I, 186
 12, 12 I, 338*
 13, 19 I, 184
 16, 11f. I, 184
 17, 15 I, 80
 17, 17 I, 184
 17, 26 I, 184

IQM

7, 4-6 I, 186
 9, 15 II, 40*
 11, 7f. I, 184
 19, 1 I, 186

IQpHab

2, 2f. I, 184
 2, 9 I, 184
 7, 3-5 I, 183
 7, 4 I, 184

IQS

3, 7 I, 184
 3, 7f. I, 338*
 4, 6 II, 164
 4, 21 I, 185
 4, 21f. I, 235*
 4, 23 I, 80
 6, 18. 22 I, 187*
 8, 16 I, 184
 9, 7 I, 187*
 9, 10f. I, 187
 11, 8 I, 186

1QSa

1, 7 I, 188
 1, 16 I, 187*
 2, 8f. I, 186

1Qsb

4, 24-27 I, 186
 4, 26 I, 187*
 5, 24ff. II, 165*

3Q15 I, 9 I, 158*

4QBrontologion I, 187*

4QEn^g I, 325

4QpJes^d 54, 11 I, 158*

4QMess ar I, 187*. 274

4QMMT (=4Q394-399)

Passim I, 185

4QprNab (auch

4QOrNab) I, 133. 173*

4QpsDan ar^{a-c} I, 133

4QShirShabb I, 186*

4QTest

1-20 I, 187

4Q176 I, 187*

4Q186 I, 187*

4Q196 II, 35*

4Q547 I, 132*

11QJub 3, 1 I, 80

11QT (Tempelrolle)

Passim I, 188

CD

1, 34 I, 187

2, 8 I, 187

2, 12f. I, 184

2, 61 I, 184

3, 20 I, 80

5, 11f. I, 338*

6, 2f. I, 225*

10, 6 I, 188

10, 8f. I, 76

13, 2 I, 188

13, 4 I, 187*

19, 35-20, 8 I, 187

Tobias-Fragmente aus Qumran
(Übersicht) II, 38*

Murabba'at 33, 5 II, 236

C. Jüdische Historiker, Philosophen und Dichter in griechischer Sprache

Aristobulos I, 15*. 27. 271*; II, 54

*Josephus**- Antiquitates*

- | | | | |
|--------------|-----------------------|----------------|--------------------|
| I, 3 | I, 244 | VII, 72. 76 | I, 195 |
| I, 70 | I, 25*. 95. 145. 161* | VII, 179 | I, 218* |
| I, 94 | I, 165 | VII, 299. 301 | I, 80 |
| I, 106 | I, 161* | VII, 304 | I, 80 |
| I, 108 | I, 161* | VIII, 102 | I, 219 |
| I, 174 | I, 80 | VIII, 107f. | I, 219 |
| I, 196-204 | II, 30f. | VIII, 144-146 | I, 206 |
| I, 200 | II, 30 | VIII, 240 | I, 394*; II, 63 |
| I, 239-241 | I, 205f. | VIII, 296 | I, 158 |
| I, 240 | I, 160 | VIII, 324 | I, 206 |
| I, 333 | II, 87 | VIII, 403 | I, 394* |
| II, 75 | II, 239 | IX, 28 | II, 87 |
| II, 128 | I, 195 | IX, 55 | I, 279 |
| II, 232 | II, 273 | IX, 76f. | I, 218* |
| II, 265 | I, 60 | IX, 214 | I, 220 |
| III, 80 | I, 279 | IX, 283-287 | I, 206 |
| III, 139 | I, 196 | X, 27 | I, 395* |
| III, 163f. | I, 195 | X, 35 | I, 410 |
| III, 192 | I, 195 | X, 114. 119 | I, 411* |
| III, 202f. | I, 279 | X, 151-153 | I, 195 |
| III, 214-218 | I, 158. 195f. | X, 195 | II, 239 |
| III, 305 | I, 80 | X, 265 | I, 244 |
| IV, 4 | I, 95 | X, 266 | I, 143* |
| IV, 55 | I, 159* | X, 268f. 276f. | I, 410 |
| IV, 83 | I, 394* | X, 277-281 | I, 29* |
| IV, 85 | I, 149 | XI, 82f. | I, 158 |
| IV, 108 | II, 78 | XI, 327f. | I, 196 |
| IV, 165 | I, 157* | XII, 104-109 | I, 192 |
| IV, 326 | I, 394*; II, 86. 89 | XIII | I, 22*. 160* |
| IV, 329 | I, 95 | XIII, 5 | I, 158 |
| IV, 330 | I, 149 | XIII, 282f. | I, 194f. |
| V, 1f. | I, 62 | XIII, 299f. | I, 146. 158. 194f. |
| V, 125 | I, 80 | XIII, 311-313 | I, 145. 410 |
| V, 223 | II, 182 | XIII, 322f. | I, 195 |
| V, 284 | II, 89. 96 | XIII, 371 | I, 243 |
| V, 315f. | I, 394* | XIII, 384ff. | I, 243 |
| VI, 27 | I, 159* | XIV, 370 | I, 146 |
| VI, 122f. | I, 158 | XIV, 406 | I, 244 |
| VI, 329 | I, 158 | XV, 366f. | II, 72 |
| VII, 71 | I, 80 | XV, 371 | I, 186*. 188 |
| | | XV, 372-379 | I, 145. 155f. |
| | | XV, 398 | I, 227* |

- XVII, 41-45 I, 146
 XVII, 119 I, 159*
 XVII, 171-173 I, 245
 XVII, 273f. 278-281 II, 209
 XVIII, 35 I, 198
 XVIII, 63f. I, 162f.
 XVIII, 65-80 II, 20
 XVIII, 85-87 I, 146
 XVIII, 95 I, 198
 XVIII, 117 I, 161*
 XVIII, 119 I, 168
 XVIII, 195-202 I, 155
 XVIII, 284 I, 279
 XVIII, 356 II, 182
 XIX, 92 II, 55
 XIX, 343-352 II, 132*
 XX I, 158f.
 XX, 97-99 I, 146. 160
 XX, 142 I, 172*
 XX, 154 I, 17*
 XX, 167-172 I, 146. 160
 XX, 169-172 I, 146
 XX, 188 I, 146
 XX, 200 I, 163
 XX, 224-251. I, 195
 XX, 261 I, 195
 XX, 267 I, 164
 - *Bellum Judaicum*
 I, 3 I, 151
 I, 17 I, 166
 I, 18 I, 157
 I, 19 II, 115*
 I, 55 I, 159*
 I, 68f. I, 146. 158. 194
 I, 69ff. I, 195
 I, 78-80 I, 145. 159. 159*. 410
 I, 99 II, 115*
 I, 159 I, 187
 I, 215 II, 106
 I, 255 I, 244
 I, 268f. I, 244
 I, 294 I, 244
 I, 347 I, 146
 I, 599. 607 I, 360*
 I, 610 I, 395*
 I, 657f. I, 245
 II, 57. 60-62 II, 209
 II, 112f. I, 402*
 II, 125f. II, 145*
 II, 149 I, 200f.
 II, 112f. I, 145
 II, 114-116 I, 360*
 II, 154f. I, 186
 II, 159 I, 145. 160
 II, 259 I, 146
 II, 261-263 I, 146. 160
 II, 539 I, 220
 III, 40 II, 84*
 III, 339. 341 I, 147. 151
 III, 347 I, 149
 III, 351-353 I, 147. 150f. 152. 154
 III, 354f. I, 147f. 152*. 220
 III, 357 I, 158
 III, 361-82 I, 148
 III, 383-386 I, 149
 III, 391 I, 152
 III, 398-401 I, 148. 155
 III, 400 I, 152*
 III, 408 I, 148
 III, 435-437 I, 149
 III, 508 II, 263
 III, 525 I, 218*
 IV, 20 I, 218*
 IV, 26 II, 106
 IV, 147-157 I, 196
 IV, 218 I, 157*
 IV, 460 I, 157*
 IV, 483-485 II, 30
 IV, 622-629 I, 148. 152. 152*
 V, 19ff. I, 220
 V, 277 I, 218*
 V, 362-419 I, 219
 V, 367 I, 220
 V, 394 II, 115*

V, 412 I, 219
 V, 460 II, 115*
 VI, 47f. I, 356* . 360*
 VI, 127 I, 219
 VI, 171 II, 106
 VI, 285-287 I, 146. 160
 VI, 285-315 I, 410
 VI, 288-309 I, 146. 160
 VI, 297ff. I, 152
 VI, 299f. I, 218-222. 229*
 VI, 310f. I, 220
 VI, 312 I, 410
 VI, 312-315 I, 220
 VI, 314 I, 220
 VI, 413 I, 220*
 VI, 437-451 I, 191
 VII, 451-453 I, 360* . 395*
 - *Vita*
 1-8 I, 151
 7f. I, 149
 9-12 I, 149
 16 II, 139*
 208-210 I, 150
 402 I, 151
 425 I, 152
 426 I, 196
 - *Contra Apionem*
 I, 12 II, 54
 I, 16 I, 161*
 I, 37-43 I, 157
 I, 112-115 I, 206
 I, 116-126 I, 206
 I, 155-158 I, 206
 II, 79 I, 21*
 II, 79ff. I, 22*
 II, 112-114 II, 74
 II, 155 II, 54
 II, 188f. I, 279*

Philon
 - *De opificio mundi*
 21f. I, 27

119 I, 27
 133 I, 76
 141 I, 75
 - *Legum allegoriarum I*
 70-72 I, 300*
 - *Legum allegoriarum II*
 32 I, 300
 - *Legum allegoriarum III*
 71 I, 343*
 73 I, 272*
 78 I, 342*
 100 I, 343*
 103 I, 410
 115 I, 300*
 119 I, 272*
 132 I, 272*
 - *De cherubim*
 18 I, 94
 21ff. I, 27
 42 I, 343* ; II, 23
 42-49 I, 242
 116 I, 328*
 - *De sacrificiis Abelis et Caini*
 5 II, 32
 60. 62 I, 343*
 69 II, 31*
 79 I, 166
 - *Quod deterius potiori insidiari soleat*
 85ff. I, 27
 87f. I, 92
 95 II, 41*
 - *De posteritate Caini*
 78 I, 242
 78f. I, 92
 91f. I, 150*
 118 II, 31*
 167 II, 31*
 - *De gigantibus*
 Passim I, 80
 60 I, 329*
 - *Quod deus sit immutabilis*

71 I, 272*
 138f. I, 328
 181 I, 323*
 - *De agricultura*
 35 II, 139*
 73 I, 300*
 - *De plantatione*
 17 I, 27
 49 I, 76
 156-164 I, 75
 - *De ebrietate*
 15 I, 328*
 23 I, 272*
 30 I, 92
 36 II, 115
 136 I, 92
 147f. I, 389
 177 II, 139*
 - *De confusione linguarum*
 6-9 I, 19*
 21 I, 300*
 159 I, 323*
 - *De migratione Abrahami*
 33-35 I, 93
 34-36 I, 192
 39 II, 31*
 102 I, 197
 165 II, 31*
 181 I, 27
 - *Quis rerum divinarum heres sit*
 38 I, 300*
 69f. I, 328*
 70 I, 92
 89 II, 31*
 100 I, 92
 127f. II, 158
 179 I, 225*
 228 I, 25*
 249-266 I, 300. 326-328
 249 I, 327
 259 I, 327
 262 I, 410

279 I, 166
 303 I, 272*
 - *De congressu eruditionis causa*
 Passim I, 92
 5 I, 92
 74 I, 92
 - *De fuga et inventione*
 51 I, 230. 242
 61 II, 54
 108ff. I, 197*
 161-163 I, 92
 180 II, 41*
 195 I, 92
 - *De mutatione nominum*
 70-76 I, 35
 107 I, 343*
 126 I, 329*
 179 II, 54
 194 I, 272*
 - *De somniis I*
I und II passim I, 329-332
 1f. I, 330f.
 50 I, 92
 71 I, 330
 82 I, 343*
 205 I, 92
 220 I, 323*
 233 II, 32*. 98. 115
 138f. II, 115
 - *De somniis II*
 1 I, 330
 3f. I, 331
 8-16 I, 330f.*
 47 I, 330*
 88 I, 315f.*
 110 I, 331
 144 II, 54
 206 I, 331
 232 I, 92
 - *De Abrahamo*
 5 I, 166
 6 I, 223*

70f. I, 364*; II, 31*
 78 I, 272*
 107-118 II, 30. 32f.
 118 II, 117f.
 119-132 II, 30. 33
 142f. II, 33
 - *De Iosepho*
 Passim I, 330f.*
 168 II, 240*
 - *De vita Mosis I*
 78 II, 115
 82 I, 343*
 201 I, 328*
 268 I, 331
 269-274 II, 78
 279 II, 139*
 - *De vita Mosis II*
 2 I, 329
 6 I, 329
 37 I, 192
 48 I, 166
 66-71 II, 186
 67 I, 92
 70 I, 365*
 74 II, 31*
 113 I, 272*
 128f. I, 272*
 153 I, 343*
 154 I, 272*; II, 115
 187 I, 158*. 329
 187-291 I, 328
 189f. I, 328
 191 I, 328. 329*
 192-245 I, 328
 246-288 I, 328
 250. 258f. I, 328
 262. 264 I, 329
 263-265. 268 I, 328
 269 I, 328
 272. 280 I, 328
 280 I, 365*; II, 240*
 292 I, 329

- *De decalogo*

18 I, 328
 32f. I, 362*
 32f. 35f. I, 328
 56f. II, 100. 115
 68 II, 31*
 120 II, 115
 - *De specialibus legibus I*
 6 I, 76
 8 I, 166
 32. 36. 40 I, 92
 37. 49 II, 31*
 37-40. 49f. I, 92
 60. 63f. I, 323*
 65 I, 272*. 329*
 66 II, 32
 89 I, 272*
 208 I, 25*
 212. 216f. 219 I, 121
 319-323 I, 343*
 345 I, 92

- *De specialibus legibus II*

2 II, 115
 23 I, 330*
 30 I, 242
 146 I, 166
 147 I, 92
 224f. II, 115
 367f. I, 197*

- *De specialibus legibus III*

1-6 I, 192
 4. 6 II, 31*
 99 I, 328*

- *De specialibus legibus IV*

48-52 I, 323*
 49 I, 272*
 69 I, 272*
 92 I, 300*
 140 II, 31*
 192 I, 197*
 217 I, 74

- *De virtutibus*

55 I, 92
 215 I, 92
 - *De praemiis et poenis*
 37 II, 31*
 84 I, 92
 153f. I, 231
 156f. I, 74
 158. 168 I, 74*
 165 II, 63
 - *Quod omnis probus liber sit*
 5 II, 31*
 74 II, 64
 83-85 II, 145*
 141 II, 139*
 - *De vita contemplativa*
 6 II, 111
 10f. 16 I, 92
 10-12 I, 379*
 12 I, 328*
 25 I, 343*
 26 I, 396*
 28 I, 272*
 40 I, 328*
 59f. I, 93
 68 I, 92. 93*
 84f. 87 I, 328*
 - *De aeternitate mundi*
 1 I, 92
 2 I, 293
 61f. 71f. I, 74
 69 I, 93*
 - *In Flaccum*
 36-40 II, 209
 169 I, 328*
 - *Legatio ad Gaium*
 3 II, 31*
 6 II, 115
 10 I, 244
 13 I, 83
 77-114 II, 115
 80 II, 115
 116 I, 244

149. 153f. II, 115
 162. 166 II, 41*
 328 II, 115
 346 II, 115
 - *De providentia*
 2, 9 II, 31*
 2, 51 I, 92
 - *Frg. Harris S. 84*
 I, 342*
 - *Quaestiones in Genesin*
 (armenisch)
 Passim II, 31*
 I, 7. 76 II, 54
 I, 42 II, 115
 II, 22 I, 328*
 II, 27 III, 54
 II, 52 I, 300*
 II, 105 I, 197*
 II, 116 I, 272*
 III, 8 I, 323*
 III, 9 I, 326*
 III, 16 II, 54
 III, 21 I, 92
 IV, 1-9 II, 30-33
 IV, 2 II, 55
 IV, 79. 88 I, 328*
 IV, 138 II, 31*
 - *Quaestiones in Exodum*
 (armenisch)
 II, 3 I, 242
 II, 29 II, 186
 II, 40 I, 329
 II, 45 II, 115
 II, 49 I, 327*
 II, 51 I, 329; II, 115
 II, 118 I, 27
 - *De animalibus* (armenisch)
 73 I, 343*
 - *De deo* (armenisch)
 3 II, 115
 - *De Sampson* (armenisch)
 8. 11 II, 75

14 II, 35*

24f. I, 344

Ps.-Pythagoras I, 139*

Ps.-Phokylides

129 I, 227. 391*

Ps.-Sophokles II, 23*

D. Rabbinische und frühmittelalterliche jüdische Literatur

Mischna

(nach alphabet. Ordnung)

- *Aboth*

1, 1 I, 109. 157*

2, 14 I, 29*

3, 2. 6 I, 229*

3, 18 II, 262

- *Aboda Zara*

1, 3 I, 83

- *Berakhot*

5, 5 I, 193

- *Chagiga*

2, 2 I, 155*

- *Jadajim*

4, 6 II, 54

- *Joma*

2, 2-4 I, 187*

- *Para*

3, 5 I, 198

- *Sanhedrin*

7, 11 II, 239

10, 1 I, 29*

- *Schabbat*

5, 15 I, 211

- *Sota*

9, 9 I, 210. 212*

9, 9ff. I, 212*

9, 10 I, 211.

9, 12 I, 120. 212*. 213

9, 14 I, 158*

9, 15 I, 193*. 210f. 212.
213. 333*

- *Tamid*

1, 2 I, 187*

3, 1 I, 187*

5, 2 I, 187*

Jerusalem Talmud

- *Aboda Zara*

1, 8 (9), 40a I, 214

- *Berakhot*

4, 31, 7d II, 139*

2, 4, 5a II, 273*

5, 5, 9d I, 193

9, 1, 13a II, 101

9, 1, 13a, 37 II, 61

9, 1, 13b, 22 II, 178*

- *Chagiga*

2, 2, 77d, 42-54 I, 360*. 361*

- *Demai*

1, 1, 21d, 7-14 I, 74

1, 3, 21d I, 214

- *Horajot*

3, 3, 47c I, 213

- *Ketubbot*

12, 1, 35a I, 310*; II, 61

- *Kil'ajim*

9, 3f, 32b I, 310*

9, 23, 32b II, 61

9, 35, 32b II, 90

- *Ma'aser Scheni*

4, 9, 55b I, 310*

- *Pe'a*

3, 8, 17d, 15 II, 90. 101

- *Pesachim*

6, 1, 33ab I, 216; II, 239

- *Sanhedrin*

6, 8, 23c, 30-41 I, 361*

- *Scheqalim*

5, 1, 48d I, 214

- *Scheb'it*

9, 1, 38a I, 214

- *Sota*

1, 4, 16d I, 214

9, 9, 24a I, 212*

9, 13, 24b I, 217*

9, 13f., 24b I, 194*

9, 17, 24c I, 193

- *Ta'anit*

2, 1, 65a I, 213

Babylonischer Talmud- *Aboda Zara*

5a I, 94

18b II, 101

20b I, 333*; II, 48*. 49*

28a II, 79

36a I, 216

- *Baba Batra*

12a I, 227

12ab I, 216

12b I, 174*. 216f.

15b I, 72

16a II, 48*

134a II, 262

- *Baba Mešia*

86a II, 162

86b II, 34

- *Baba Qamma*

28a II, 50*

60b II, 48*. 79

- *Berakhot*

3a I, 229*

6b II, 96

17b I, 217

18b I, 360*

20a I, 212

28b II, 139*

34a I, 215

34b I, 193

55a-57b I, 310*

55a II, 239

55b I, 217

57b I, 217. 334.

61b I, 193; II, 162

- *Chagiga*

12a I, 80

14b I, 406

15b I, 61*

16b I, 155*

- *Chullin*

95b I, 333

- *'Erubin*

63a I, 215

64b I, 214

- *Gittin*

56a I, 375*

- *Jebamot*

102a I, 216

- *Joma*

4a II, 89

9b I, 210*. 217*. 229*

21b I, 213. 229*

29a I, 212

39a I, 212*

39b I, 395*

- *Ketubbot*

62b I, 214

103a I, 360*

104a II, 162

- *Megilla*

3a I, 192; II, 62

9a I, 192

14a I, 209

15a I, 144*

18b I, 334

21a I, 213*

- *Menachot*

109b I, 395*

- *Mo'ed Qatan*

28a II, 108

- *Nedarim*

38a I, 333*

50a II, 96. 99

- Pesachim

66a I, 216

114a I, 217

- Qidduschin

40a II, 101

70b I, 235*

81a II, 108

- Rosch HaSchana

31a I, 228*

- Sanhedrin

11a I, 217*

21b I, 144

38b I, 29* . 80. 94

63b II, 102

65ab I, 315*

65b I, 194* . 333*

96a II, 109

97a I, 112

98a II, 273*

98ab I, 244

106a I, 216

109a II, 113

- Schabbat

33b I, 214; II, 96

92a I, 333*

109b II, 101

112b I, 214

139a I, 235*

- Sota

33a I, 194f. 244

48b I, 158* . 217*

49b I, 193* . 212*

- Sukka

20a I, 215

28a II, 262

- Ta'anit

21a II, 101

23a I, 74

*Tosefta**- Aboda Zara*

1, 4 I, 83

2, 6 I, 315*

- 'Edujot

1, 1 I, 123

- Jebamot

1, 10 I, 198

- Para

3, 8 I, 395*

- Pesachim

1, 27 I, 214f.

4, 13 I, 216

- Schabbat

7, 13 I, 315*

- Sota

13, 1f. I, 213

13, 2 I, 146. 210

13, 3 I, 194* . 212* . 217

13, 5 I, 194* . 195

15, 5 I, 193*

13, 3-6 I, 334*

13, 7 I, 212* . 214

13, 8 I, 214

14, 1ff. I, 212*

15, 3-5 I, 212*

»Minor Tractates«

- Soferim

1, 8 I, 192; II, 28*

3, 1 I, 216

16, 8 I, 214

*Midraschim**Midrasch Rabba**- Bereschit Rabba*

8, 1 I, 80

13, 7 I, 193

13, 16 II, 261

17, 5 I, 334

19, 8 I, 80

19, 10 I, 94

21, 3 I, 80

21, 9 II, 113*

22, 12 II, 81
 24 I, 94
 24, 2 I, 80
 27 I, 212
 33, 3 II, 61
 37 I, 212
 44 I, 333
 44, 21. 25 I, 95
 48, 9 II, 34
 50, 4 II, 30*
 65, 14 I, 61*
 68 I, 214
 77f. II, 108
 79, 6 I, 214
 83 II, 64
 95 I, 214
 - *Schemot Rabba*
 1, 31 II, 273*
 2, 5 II, 63
 13, 1 I, 61*
 25, 2 II, 113*
 28, 1 II, 60
 47, 5 II, 34
 - *Bemidbar Rabba*
 9, 20 I, 214
 10, 5 II, 34
 15, 10 I, 213. 235*
 - *Wajiqra Rabba*
 1, 1 I, 365*
 6 II, 101
 9, 9 I, 214
 12, 2 I, 80
 20, 19 I, 216
 21, 8 I, 214
 26, 7 II, 63
 34 II, 102
 37, 4 I, 214
 - *Debarim Rabba*
 2 II, 61
 9, 1 (205c) II, 49*
 11, 5 II, 84
 11, 4 (207d) I, 365*

- *Ekha Rabba (Threni R.)*

1, 1 I, 310*
 1, 13 I, 244
 25 I, 228. 228*

- *Ruth Rabba*

2, 13 I, 61*
 2, 14 II, 102

- *Schir HaSchirim Rabba*

3, 4 I, 333
 3, 6 II, 108
 7, 2 II, 101
 7, 5 II, 61
 7, 8 I, 315*
 8, 10 I, 244
 8, 11, 2 I, 194
 1, 1, 11 I, 235*

- *Esther Rabba*

1, 4 I, 235*
 7, 8 II, 61

- *Qohelet Rabba*

1, 2 I, 120
 2, 2 II, 61
 3, 77 I, 195
 5, 2 I, 334
 9, 11 II, 54
 10, 8 I, 214

Weitere Midraschim sowie
 spätere jüdische Literatur

Abot de Rabbi Natan A

2, 4 I, 213*
 8, 8 II, 81
 25, 3 I, 214
 31 I, 95
 34 I, 228
 102 I, 333

Abot de Rabbi Natan B

13 I, 365*
 37 I, 33; II, 28*

Echa Rabbati

8 I, 229*

Ele Ezkera II, 22. 75. 101*Jalqut Schim'oni*

Gen. § 82 II, 34

Gen. § 161 II, 108

Ruth § 607 II, 99f.

Mekhilta de Rabbi Jischma'el

I, 2 I, 216

XIV, 70 II, 28*

Midrasch HaGadol

Gen. 3, 24 II, 113*

Gen. 18, 2 II, 34

Midrasch Tehillim

Zu 7, 3 I, 216

Zu 17, 13 I, 214

Pesiqta deRab Kahana

- Ed. Buber 1868

114b I, 228*

115a I, 228

125b I, 157*

135b II, 178

148b II, 178

176b I, 214

191ab I, 214

- Ed. Mandelbaum 1962

11, 23 I, 360*

26, 2 II, 73

Pesiqta Rabbati

20, 4 II, 89

29, 1-3 I, 229*

32 II, 178

Pirqe deRabbi Eli'ezer

50, 4 II, 30

Seder 'Olam Rabba

17 II, 102

30 I, 211f. 216. 227

Seder 'Olam Zutta

26f. I, 212

Sefer HaRazim

Passim I, 157*

6 II, 106

Severusrolle II, 28**Sifre Deuteronomium*

171 I, 333

Sifre Numeri

41 I, 235*

42 I, 213*

136 I, 95

Tanchuma (Wien 1863)

ויחי 3, 55a II, 61

וישלח 8, 40b II, 108

וירא 8 II, 34

שמרת 22 II, 28*

אחרי 1 II, 73

TanchumaB (Buber 1885)

ויחי 6, 108a II, 61

מסעי 3, 162 I, 95

*Weisheitsschrift der
Kairoer Genizah (ed. Rüger)*

I, 1 I, 225*

III, 15 I, 225*

VII, 17 I, 225*

XI, 10-13 I, 225*

XII, 3 I, 225*

XIII, 1 I, 225*

XVI, 4 I, 225*

XVIII, 7. 11 I, 225*

*Jüdische**Zaubertexte* I, 326*

(vgl. Sepher HaRazim)

*Targumim**Fragmententargum**(Jeruschalmi II)*

Gen. 18, 1-16 II, 29

Gen 19, 3 II, 29

Gen. 22, 10 II, 63. 159*

Gen. 28, 12 II, 159*

Gen. 44, 18 II, 226

Neofiti

Gen. 18, 1-16 II, 30

Gen. 19, 3 II, 30

Gen. 22, 10 II, 63

Gen. 32, 25 II, 107

Num. 24, 3f. I, 95

Dtn. 3, 14 I, 29*

Ongehos

Gen. 18, 1-16 II, 28

Gen. 48, 16 II, 261

*Pseudo-Jonathan**(Jeruschalmi I)*

Gen. 4, 1; 5, 3 II, 28

Gen. 11, 7 II, 28

Gen. 18, 1-16 II, 28

Gen. 19, 11 II, 239

Gen. 22, 10 II, 63. 159*

Gen. 28, 12 II, 159*

Gen. 37, 15 II, 61

Num. 24, 3f. I, 95

Dtn. 9, 9 II, 28

Dtn. 32, 8f. II, 28

Prophetentargume

Jer. 18, 18 I, 321*

Jer. 23, 32 I, 320*

Mal. 1, 1 I, 144*

Psalmentargum

2, 7 II, 160

*E. Samaritanische Literatur**Memar Marqa*

V, 3 I, 209

*F. Jüdische Inschriften*Noy, *Jewish Inscriptions of**Western Europe I.*

Nr. 38/39 II, 36f.

Nr. 164-169 II, 141*

*III. Neues Testament**Matthäus*

1, 20-23 I, 354-356

1, 21. 25 II, 27*

2 I, 11

2, 1-12 I, 355

2, 12 I, 356

2, 12. 13 I, 354-356; II, 101

2, 19. 22f. I, 354-356; II, 101

2, 17 I, 168*

2, 22 I, 356

3, 6 I, 161*

3, 11 I, 167*; II, 155*

3, 16f. II, 157. 157*

4, 1 II, 164

4, 1-11 I, 356

4, 3 II, 203

4, 6 II, 101. 203

4, 15f. I, 358

5, 8 I, 356

5, 14-16 I, 407

5, 24-48 I, 357
 7, 15f. I, 144*. 357. 386
 7, 22 I, 357
 9, 2 II, 260
 9, 34 I, 411
 10, 11f. II, 146*
 10, 15 II, 37
 10, 19f. I, 357
 10, 26 I, 270
 10, 32f. I, 357
 10, 34 II, 192
 10, 40-42 II, 146
 10, 41 I, 175. 175*
 11, 3 II, 155*
 11, 12 I, 167
 11, 18f. II, 192
 11, 19 I, 236*
 11, 25 I, 270
 11, 25f. I, 236*
 11, 25-27 I, 356
 11, 27 I, 270. 356*
 12, 22-34 I, 411
 12, 28 I, 194; II, 169
 12, 31 II, 164
 12, 32 I, 357
 12, 38f. I, 174*
 12, 38-42 I, 357; II, 186
 13, 16f. I, 194. 357f.
 13, 52 I, 175
 14, 22-33 II, 180
 14, 26 II, 267
 14, 33 II, 203
 16, 1-4 I, 174*. 357
 16, 13-20 I, 357
 16, 14 I, 168
 16, 17 I, 270
 16, 17-19 I, 357
 16, 21-23 I, 357
 17, 2 II, 247
 17, 5 I, 393
 17, 9 I, 356. 360
 17, 17 II, 173

18, 11 II, 192
 21, 1-7 I, 358
 21, 10f. 46 I, 174*. 176
 22, 46 II, 263*
 23, 34-36 I, 358. 358f.*
 24, 5. 11. 23f. I, 357
 24, 14f. I, 407
 24, 15 I, 143*
 25, 31-46 II, 69
 25, 33f. II, 261*
 25, 35. 38. 43f. II, 146*
 26, 53 I, 356; II, 106
 26, 64 I, 356
 27, 9 I, 168*. 358
 27, 19 I, 354-356; II, 48
 27, 37-39 I, 358
 27, 40. 43 II, 203
 27, 47. 49 I, 357; II, 101
 27, 53 I, 356
 27, 54 II, 203*
 28, 2 II, 253
 28, 2-7 I, 356
 28, 9f. I, 356; II, 250. 252
 28, 18-20 I, 359; II, 207. 284

Markus

1, 1 II, 156
 1, 1-15 II, 151. 154-165
 1, 4 I, 161*
 1, 7f. II, 155f. 192
 1, 8 I, 167; II, 164*
 1, 9-11 II, 156-165
 1, 10 I, 361
 1, 10f. I, 353; II, 164*. 283
 1, 11 II, 156. 185*. 186. 195;
 II, 205-210
 1, 12 I, 354. 361; II, 164*
 1, 13 I, 142*. 354
 1, 15 II, 155*. 216*
 1, 16-20 II, 258
 1, 17 II, 215
 1, 22. 27 I, 353*; II, 196f.

- | | | | |
|--------------|--|-----------|------------------------|
| 1, 24 | I, 63; II, 155*. 169.
192. 211. 232 | 5, 1-20 | II, 149. 169 |
| 1, 25 | II, 167. 169. 178* | 5, 7 | I, 63; II, 182 |
| 1, 29-31 | II, 168 | 5, 21-43 | II, 149 |
| 1, 34 | I, 63; II, 167. 169 | 5, 17 | II, 182. 211 |
| 1, 35-39 | II, 211 | 5, 25-34 | II, 168. 170 |
| 1, 38 | II, 30*. 192. 211 | 5, 30 | I, 353 |
| 1, 40-45 | II, 149. 167 | 5, 34. 36 | II, 216. 216* |
| 1, 41 | II, 170. 217 | 5, 37. 40 | II, 187 |
| 2, 1-12 | II, 127*. 168f. | 5, 38f. | II, 170 |
| 2, 5 | II, 170. 216. 216*. 260 | 5, 41 | II, 154 |
| 2, 7 | II, 173 | 5, 42 | I, 363 |
| 2, 8 | I, 353 | 5, 43 | II, 167 |
| 2, 10 | I, 353*; II, 196 | 6, 1-6 | II, 155. 189. 211. 217 |
| 2, 13 | II, 258 | 6, 2f. | II, 182 |
| 2, 15-3, 6 | II, 153 | 6, 4 | I, 174. 174*. 353 |
| 2, 17 | II, 155*. 192 | 6, 5 | II, 237* |
| 2, 19 | II, 183 | 6, 6 | II, 170 |
| 3, 1-6 | II, 168 | 6, 7 | I, 353* |
| 3, 5 | II, 170. 217 | 6, 7-13 | II, 215 |
| 3, 6 | II, 183. 189 | 6, 8-11 | II, 215 |
| 3, 7-12 | II, 211 | 6, 10f. | II, 146* |
| 3, 9 | II, 258 | 6, 14-16 | I, 168*; II, 182 |
| 3, 10-12 | II, 170 | 6, 17 | II, 196 |
| 3, 11f. | I, 63; II, 167 | 6, 31f. | II, 211 |
| 3, 14f. | II, 215 | 6, 34 | II, 170. 217 |
| 3, 15 | I, 353*; II, 196 | 6, 35-37 | II, 177* |
| 3, 20f. | II, 216f. | 6, 35-44 | II, 149. 182 |
| 3, 21. 22-30 | I, 353; II, 155 | 6, 45-52 | II, 149. 180-182 |
| 3, 22-27 | I, 411 | 6, 48 | II, 180-182 |
| 3, 31-35 | II, 155. 217 | 6, 49 | I, 354; II, 177*. 267 |
| 4, 1-3 | II, 258 | 6, 49f. | II, 182 |
| 4, 3-9 | II, 215 | 6, 51f. | II, 212 |
| 4, 10-12 | I, 337*; II, 201. 215 | 6, 52 | II, 177* |
| 4, 13-20 | II, 215 | 6, 56 | II, 170 |
| 4, 21-23 | II, 215 | 7, 1-23 | II, 152. 155. 182 |
| 4, 30-32 | II, 215 | 7, 3f. | II, 154 |
| 4, 33f. | II, 153 | 7, 24 | II, 211. 211* |
| 4, 35-41 | II, 149. 176-179. 177*. 182. 211. 216 | 7, 24-30 | II, 168. 170. 211* |
| 4, 40 | II, 216 | 7, 32-37 | II, 149 |
| 4, 41 | II, 182. 211f. | 7, 34 | II, 154. 217 |
| | | 7, 36 | II, 167 |
| | | 7, 37 | II, 182 |

- | | | | |
|-------------|--|-----------------|------------------------------------|
| 8, 1-10 | II, 182 | 10, 17-31 | II, 215 |
| 8, 2f. | II, 170. 217 | 10, 21 | II, 217 |
| 8, 4f. | II, 177*. 182 | 10, 24 | II, 211. 260 |
| 8, 10 | II, 211 | 10, 30 | II, 155* |
| 8, 11-13 | I, 174*. 354; II, 170.
182. 217 | 10, 32-34 | II, 211 |
| 8, 14-21 | II, 182. 189. 212 | 10, 34 | II, 194 |
| 8, 15 | II, 201 | 10, 35-45 | II, 215 |
| 8, 16-21 | II, 177* | 10, 45 | II, 155*. 192. 199. 211.
214 |
| 8, 22f. | II, 170 | 10, 46-52 | II, 165. 166*. 168 |
| 8, 22-26 | II, 149 | 10, 47 | II, 232 |
| 8, 27f. | I, 168f. | 10, 48 | II, 213 |
| 8, 27-33 | II, 156. 166*. 182-184 | 10, 52 | II, 216. 216* |
| 8, 27-9, 13 | II, 212 | 11, 1-3. 14 | I, 353 |
| 8, 28 | I, 353; II, 191 | 11, 1-11 | I, 358; II, 213 |
| 8, 31 | II, 194. 211 | 11, 2f. | II, 80. 166 |
| 8, 34-38 | II, 215 | 11, 9 | II, 192. 195 |
| 8, 38 | II, 155* | 11, 10 | II, 155* |
| 9, 1 | I, 353; II, 155*. 184 | 11, 11f. | II, 166* |
| 9, 2 | II, 247 | 11, 12-14. 20f. | II, 197 |
| 9, 2-8 | I, 354 | 11, 14 | II, 166 |
| 9, 2-29 | II, 149 | 11, 19 | II, 166 |
| 9, 3 | I, 406 | 11, 20 | II, 166. 166* |
| 9, 7 | I, 353; II, 161. 185*.
195. 205-210 | 11, 22f. | I, 346 |
| 9, 8 | II, 217 | 11, 22-25 | II, 216. 216* |
| 9, 9 | II, 172. 213 | 11, 27-33 | II, 197. 213 |
| 9, 10. 32 | I, 168* | 11, 28f. 33 | I, 353*; II, 196 |
| 9, 11-13 | II, 192 | 12, 1-12 | II, 151. 161. 193-198.
211. 213 |
| 9, 14-29 | II, 149. 168. 171-176.
216* | 12, 6 | II, 59. 164* |
| 9, 19 | II, 151. 165. 171-176.
198 | 12, 10-12 | II, 201 |
| 9, 20 | I, 63; II, 164 | 12, 34 | I, 168*; II, 211. 263* |
| 9, 23f. | II, 216 | 12, 35-37 | II, 198. 213 |
| 9, 30f. | II, 211 | 12, 42 | II, 152 |
| 9, 31 | II, 194. 211 | 13 | I, 353f. |
| 9, 37. 40 | II, 146. 193. 196. 215 | 13, 2 | II, 152 |
| 9, 38-41 | II, 215 | 13, 5f. 21-23 | I, 353; II, 190 |
| 10 | II, 153 | 13, 6. 26. 35f. | II, 155* |
| 10, 14 | II, 217 | 13, 9-13 | I, 353; II, 215 |
| 10, 17f. | II, 140*. 173. 217 | 13, 10 | II, 215 |
| | | 13, 12 | I, 112 |
| | | 13, 13 | II, 190 |

13, 14 II, 153
 13, 14-20 II, 284
 13, 18 II, 216
 13, 21 II, 216*
 13, 22 I, 386
 13, 24-27 I, 354; II, 205. 207.
 212. 214
 13, 32 II, 146*; II, 164*. 173.
 217
 13, 34 I, 353*; II, 196
 13, 35 II, 182
 14, 1 II, 166*
 14, 1-16, 8 II, 153
 14, 8f. 13-15 I, 353; II, 166
 14, 9 II, 215
 14, 12 II, 154. 166*
 14, 17 II, 166*
 14, 18. 20. 30 II, 166
 14, 18. 25. I, 353
 14, 21-24 II, 211. 214
 14, 24 II, 199
 14, 27-30 I, 353
 14, 32-42 II, 217
 14, 38 II, 216*
 14, 47 II, 166
 14, 49 I, 353
 14, 55-65 II, 201. 205
 14, 57f. II, 201
 14, 62 II, 205. 207. 212f. 214
 14, 65 I, 353
 15, 1 II, 166*
 15, 16-20 I, 353; II, 152. 209
 15, 20-41 II, 199-210
 15, 21 II, 152
 15, 22 II, 154
 15, 25 II, 166*
 15, 26 II, 207*
 15, 33 II, 166*
 15, 33-39 I, 354. 373
 15, 34 II, 154. 166*. 200. 217
 15, 35f. I, 354; II, 101
 15, 36 II, 155*

15, 38 I, 176
 15, 39 II, 161. 202-210
 15, 42 II, 154. 166*
 15, 44f. II, 203*
 16, 1f. II, 166*
 16, 1-8 II, 214
 16, 5 II, 103. 253
 16, 5-8 I, 354
 16, 6 II, 194
 16, 7f. II, 217
 16, 8 I, 363; II, 213f.
 16, 9-20 II, 243-248
 16, 12 II, 238
 16, 12f. II, 243-248
 16, 18 II, 141

Lukas

1, 5-80 I, 167*
 1, 11-22. 26-38 I, 359
 1, 13. 31 II, 27*
 1, 15 I, 389*
 1, 22 I, 360. 364
 1, 32. 35 II, 203
 1, 41. 67 I, 361
 1, 52 II, 210*
 2, 9-14 I, 359
 2, 25-35 I, 172
 2, 25-38 I, 361
 2, 27 II, 164
 2, 32 I, 270
 2, 35 I, 270
 2, 36-38 I, 172
 3, 3 I, 161*
 3, 16 I, 167*. 362*; II, 155*
 3, 21f. II, 157
 3, 22 I, 362; II, 157
 4, 1 I, 361; II, 164
 4, 9-11 II, 101
 4, 14. 18 I, 361; II, 164
 4, 22 II, 237*
 4, 28-30 I, 362
 4, 30 II, 88

- | | | | |
|------------|------------------------|------------|-----------------------|
| 4, 33 | II, 126* | 12, 54-56 | I, 174* |
| 4, 34 | II, 232 | 13, 1 | I, 172 |
| 4, 43 | II, 30* . 192 | 13, 33 | I, 174* |
| 5, 1-11 | I, 362; II, 49* . 185. | 13, 34f. | I, 358 |
| | 257. 264 | 14, 31 | II, 64 |
| 5, 8 | II, 92. 264* | 16, 16 | I, 167 |
| 5, 26 | I, 363 | 16, 26 | II, 211* |
| 7, 16. 39 | I, 174* . 176 | 16, 27-30 | II, 284 |
| 7, 19 | II, 155* | 16, 28 | I, 360 |
| 7, 33f. | II, 192 | 17, 15 | II, 126* |
| 7, 35f. | I, 236* | 17, 30 | I, 270 |
| 8, 1-3 | II, 253 | 17, 34 | I, 407 |
| 8, 19-21 | II, 237* | 18, 1-8 | II, 170 |
| 8, 28 | II, 126* | 18, 8 | II, 101 |
| 9, 4f. | II, 146* | 18, 19 | II, 140* |
| 9, 16 | II, 241 | 18, 37 | II, 232 |
| 9, 19 | I, 168 | 19, 10 | II, 192 |
| 9, 41 | II, 173 | 19, 37 | II, 126* |
| 9, 54 | I, 362. 362* | 20, 13 | II, 59 |
| 9, 56 | II, 192 | 21, 8 | I, 386 |
| 10, 1 | I, 142* | 21, 14f. | I, 366 |
| 10, 8 | I, 86 | 21, 20-24 | I, 362 |
| 10, 12 | II, 37 | 21, 24 | I, 134 |
| 10, 16 | II, 146 | 22, 3 | I, 362 |
| 10, 18 | I, 360; II, 283 | 22, 16. 18 | II, 241 |
| 10, 21 | I, 270. 361 | 22, 40 | II, 263* |
| 10, 21f. | I, 356 | 22, 43 | I, 360 |
| 10, 22 | I, 270. 356* | 22, 43f. | I, 360* |
| 10, 23f. | I, 194. 357f. | 22, 51 | II, 166 |
| 11, 14-34 | I, 411 | 23, 11 | II, 209 |
| 11, 16. 29 | I, 174* | 23, 28-31 | I, 362 |
| 11, 20 | I, 194; II, 169 | 23, 33. 46 | II, 126* |
| 11, 31f. | II, 186 | 23, 43 | I, 362 |
| 11, 33 | I, 407 | 23, 44f. | II, 200 |
| 11, 49 | I, 236* | 23, 46 | I, 362 |
| 11, 49-51 | I, 358. 358f.* | 23, 47 | II, 203. 203* |
| 12, 2 | I, 270 | 24, 1-12 | II, 231 |
| 12, 8f. | I, 357 | 24, 4 | II, 253 |
| 12, 11f. | I, 357. 366 | 24, 12 | II, 231 |
| 12, 20 | I, 361 | 24, 13-35 | II, 225-243 |
| 12, 32 | I, 231 | 24, 16. 31 | I, 368; II, 239f. 246 |
| 12, 49 | II, 192f. 240 | 24, 19 | I, 174* . 176 |

24, 23 I, 360. 364
 24, 30 II, 241
 24, 31 II, 87
 24, 32 I, 362*
 24, 34 II, 264
 24, 37f. I, 362; II, 266f.
 24, 49 I, 235*
 24, 50f. I, 362
 24, 50-52 I, 367

Johannes

1 I, 236
 1, 9 I, 374
 1, 9-11 II, 71
 1, 10 II, 254*
 1, 14 I, 370
 1, 18 I, 370. 371f.
 1, 21 I, 185
 1, 32 I, 372; II, 157
 1, 32-34 II, 157*. 164
 1, 43 II, 181*
 1, 46 I, 370
 1, 48 I, 372. 374
 1, 51 I, 372
 2, 1-11 I, 373*
 2, 6 II, 263
 2, 11 I, 369. 373*
 2, 18 I, 369. 373*
 2, 19 II, 201
 2, 23-25 I, 373*
 3, 2 I, 373*
 3, 3. 5 I, 370
 3, 4 II, 254*
 3, 6. 8. 34 II, 164
 3, 11 I, 372
 3, 13 I, 375
 3, 14 II, 206
 3, 21 I, 369
 3, 31-36 I, 375
 4, 11 II, 254*
 4, 17-19 I, 374
 4, 19 I, 185

4, 27 II, 263*
 4, 33 II, 254*
 4, 44 I, 174
 4, 48 I, 369. 373*
 4, 54 I, 373*
 5, 4 I, 372*
 5, 19-47 I, 375
 5, 20 I, 369
 5, 27 II, 203
 6 I, 373
 6, 2. 14 I, 373*
 6, 7. 9. 13 II, 263
 6, 14 I, 185
 6, 16-21 II, 181
 6, 26. 30-40 I, 373*
 6, 36 I, 370. 372
 6, 41f. II, 254*
 6, 46 I, 370
 6, 70f. I, 362
 7, 4 I, 369
 7, 20 I, 374. 411
 7, 31 I, 373*
 7, 37-39 I, 374
 7, 39 II, 164
 7, 40 I, 185
 8, 12 I, 374
 8, 19 I, 370
 8, 28 II, 206
 8, 42 II, 84*
 8, 48f. 52 I, 374. 411
 8, 57 II, 260
 9, 3 I, 369
 9, 5 I, 374
 9, 16 I, 373*
 10, 3-5 I, 374; II, 254
 10, 20f. I, 374. 411
 10, 32 I, 369
 10, 36 II, 203
 10, 41 I, 373*
 11 I, 373
 11, 14 I, 375
 11, 46-53 I, 196-199. 374; II,

203*
 12, 7 I, 375
 12, 13 II, 46*
 12, 18 I, 373*
 12, 23 I, 365
 12, 23-25 I, 375
 12, 27-30 I, 367. 373f.
 12, 28-31 I, 404
 12, 29 I, 372*
 12, 31-33 I, 374
 12, 32. 34 II, 206
 12, 35f. 46 I, 374
 12, 37 I, 373*
 12, 37-50 I, 375
 12, 38 I, 270. 371
 12, 41 I, 374
 13, 1-20 II, 48*
 13, 20 II, 146
 13, 2. 27 I, 362. 374.
 14, 6 I, 411; II, 216*
 14, 1-14 I, 375
 14, 8 I, 369
 14, 9 I, 370
 14, 11 I, 371
 14, 12 I, 373*
 14, 13f. I, 373*
 14, 16-18 I, 374
 14, 25. 29 I, 375
 14, 26 I, 374. 411
 15, 7. 16 I, 373*
 15, 15 I, 369
 15, 26 I, 374
 16, 7-14 I, 374
 16, 13 I, 411
 16, 16 I, 370
 16, 26f. I, 373*
 17, 6 I, 369
 17, 17 I, 411
 17, 26 I, 369
 18, 4 I, 374
 18, 6 I, 373
 18, 38 I, 411

19, 25 II, 236. 236*
 19, 30 I, 373
 20, 1-18 II, 248-257
 20, 2-20 II, 261
 20, 3-10 II, 231
 20, 8 I, 370
 20, 12f. I, 372*
 20, 14ff. II, 229
 20, 14-18 II, 248-257
 20, 17 I, 375; II, 140*
 20, 18. 29 I, 370
 20, 22 I, 235*
 20, 28f. I, 370
 20, 30f. I, 373*
 20, 31 I, 370
 21 II, 229
 21, 1. 14 I, 369
 21, 1-14 II, 185. 257-265
 21, 8 II, 263
 21, 11 II, 261-263
 21, 14 I, 373
 21, 18f. I, 394

Apostelgeschichte

1 I, 393
 1, 1-4 II, 232
 1, 8 I, 337
 1, 9 II, 89
 1, 9-11 I, 367; II, 103
 1, 14 II, 237*
 1, 18 I, 235*
 1, 26 I, 187*. 367. 404
 2, 1ff. I, 235*. 367
 2, 3 I, 362; II, 240
 2, 4 I, 337; II, 164
 2, 4. 11 I, 169
 2, 9ff. II, 263
 2, 12f. I, 30*
 2, 13 I, 389. 389*. 411*; II, 131
 2, 17 I, 360
 2, 22 II, 232

- | | | | |
|-----------|----------------------|----------------|-----------------------------|
| 2, 34f. | I, 367 | 10, 3. 17. 19 | I, 360 |
| 2, 42 | II, 241 | 10, 3-6. 9-17 | I, 363 |
| 3, 2-8 | II, 127 | 10, 10. 17 | I, 363 |
| 3, 6 | II, 232 | 10, 13. 15 | I, 367 |
| 3, 10 | I, 363 | 10, 17 | I, 363 |
| 3, 21 | I, 367 | 10, 19 | I, 363; II, 164 |
| 3, 22f. | I, 175* | 10, 19f. 30-33 | I, 363 |
| 3, 24 | I, 367 | 10, 26 | II, 140 |
| 4, 10 | II, 232 | 10, 41 | II, 232 |
| 4, 31 | I, 367 | 10, 42 | II, 210* |
| 5, 1-11 | I, 367 | 10, 44-46 | I, 337 |
| 5, 3 | I, 362 | 10, 46 | I, 169 |
| 5, 19f. | I, 366 | 11, 4-10. 13 | I, 363 |
| 5, 36f. | I, 172 | 11, 5 | I, 360. 363 |
| 6, 14 | II, 232 | 11, 7. 9. 10 | I, 367 |
| 7, 31 | I, 360. 363 | 11, 12. 28 | II, 164 |
| 7, 35. 38 | I, 366f. | 11, 17 | II, 232 |
| 7, 37 | I, 175* | 11, 27f. | I, 368 |
| 7, 56 | I, 365f. 401* | 11, 28 | I, 140* |
| 7, 57. 60 | II, 126* | 12, 7f. 23 | I, 366 |
| 8, 7 | II, 126* | 12, 9 | I, 287. 346. 360. 363. 366. |
| 8, 10 | II, 141* | 12, 15 | I, 406; II, 131. 146 |
| 8, 17 | I, 169. 337 | 12, 17 | II, 237* |
| 8, 18f. | II, 131 | 12, 21-23 | II, 132* |
| 8, 26 | I, 366 | 12, 23ff. | II, 131 |
| 8, 26-40 | II, 232 | 13f. | II, 125 |
| 8, 29 | I, 367; II, 164 | 13, 2f. | I, 367 |
| 8, 39f. | I, 367 | 13, 2. 7 | II, 130* |
| 9, 22. 26 | II, 18 | 13, 6-12 | I, 172f. |
| 9f. | I, 253. 364 | 13, 11 | I, 367 |
| 9, 1-22 | I, 363. 364f. | 13, 33 | II, 160 |
| 9, 3 | I, 366 | 14, 4 | I, 30* |
| 9, 4-6 | I, 367 | 14, 4. 14 | I, 359*; II, 127 |
| 9, 7 | I, 364; II, 63. 264 | 14, 8-18 | II, 14. 74. 125-140 |
| 9, 10. 12 | I, 360. 363 | 14, 10 | II, 126* |
| 9, 10-16 | I, 366 | 14, 11 | II, 134-137 |
| 9, 17 | I, 363 | 14, 11f. | II, 141* |
| 9, 33f. | II, 55 | 14, 11-18 | I, 367 |
| 9, 42 | II, 232 | 14, 13 | II, 133* |
| 10 | I, 287. 360; II, 131 | 14, 16f. | II, 272f.* |
| 10f. | I, 365 | 15, 13 | II, 237* |
| 10, 3 | I, 363 | | |

15, 28 I, 367
 16, 7 I, 367
 16, 9 I, 150. 150*. 363
 16, 9f. I, 360. 366
 16, 16 I, 173
 16, 16-22 I, 63; II, 131
 16, 16-18 I, 367; II, 167
 16, 26 I, 367
 16, 28 II, 126*
 16, 30 II, 141*
 16, 31 II, 232
 17 I, 352; II, 127f. 139*
 17, 3 II, 240
 17, 18 I, 30; II, 71. 131. 139*
 17, 21 I, 89
 17, 28 I, 15
 17, 31 II, 210*
 18, 9 I, 360. 363
 18, 9f. I, 366
 18, 25 I, 362*
 19, 1 II, 164
 19, 1-7 I, 169-171
 19, 2 II, 131
 19, 6 I, 337
 19, 13-16 II, 131
 19, 19 I, 101. 367
 19, 35 I, 368
 20, 3 II, 164
 20, 7. 11 II, 241
 20, 9-12 II, 131
 20, 22 II, 164
 20, 23 I, 368
 21, 4 I, 367; II, 164
 21, 10 I, 140*
 21, 10f. I, 368
 21, 18 II, 237*
 21, 38 I, 172
 22, 6-16 I, 363
 22, 7-10 I, 367
 22, 8 II, 232
 22, 9 I, 364; II, 63. 264
 22, 17 I, 363

22, 17-21 I, 365. 365*
 22, 19 II, 232
 23, 3-5 II, 131f.
 23, 9 I, 368
 23, 11 I, 366
 24, 9 II, 232
 26, 5 I, 267*
 26, 6 I, 30*
 26, 9 II, 232
 26, 13 II, 63
 26, 13-20 I, 363f.
 26, 14 II, 139*. 264
 26, 18 I, 368
 26, 19 I, 1. 360. 364. 368.
 379*
 26, 24 I, 411*; II, 126*
 27 II, 179
 27, 10. 34 I, 368
 27, 23f. I, 366
 27, 35 II, 241. 241*
 28, 1-6 II, 140-143
 28, 5f. II, 131
 28, 6 I, 367; II, 74. 132. 140
 28, 11 II, 131
 28, 24 I, 30*

Römer

1 I, 352
 1, 3f. II, 206. 210. 210*. 213
 1, 18 I, 383
 1, 19 I, 386
 2, 5 I, 271
 2, 9f. I, 344*
 3, 21 I, 383. 386
 5, 5 I, 381
 8, 8-11 I, 381
 8, 9 I, 337. 338*
 8, 15. 22f. 26f. I, 381
 8, 16 I, 385
 8, 19 I, 271
 8, 23 I, 235*. 338*; II, 164
 8, 24 I, 383

8, 26f. II, 164
 9, 4 I, 344*
 9, 9 II, 35*
 9, 33 II, 232
 10, 9 II, 194
 10, 11 II, 232
 11, 7f. I, 381
 11, 25-27 I, 140*. 345*. 384.
 391
 12 I, 336
 12, 6-8 I, 345
 12, 11 II, 164
 12, 13 II, 146*
 14, 17 I, 381
 15, 16 I, 337
 15, 18f. I, 384
 15, 30 II, 164
 16, 13 II, 152
 16, 16 I, 386
 16, 25f. I, 271. 352*. 382

1. Korinther

1, 7 I, 271. 383
 1, 12 I, 357*
 1, 22 I, 182
 2, 1f. II, 129
 2, 4 I, 338. 346
 2, 4f. I, 384; II, 129
 2, 6-10 I, 237*. 352*
 2, 7 I, 384
 2, 8 II, 272
 2, 10 I, 381
 2, 13 I, 339*
 2, 15 I, 339*
 2, 16 I, 338*
 3, 1 I, 339*
 3, 4 I, 384
 3, 11 I, 357*
 3, 13 I, 272*
 3, 16 I, 337
 4, 5 I, 386
 4, 20 I, 346

5, 3 I, 386
 5, 12f. I, 337
 5, 14. 17 II, 48*
 6, 9 II, 48*
 7, 1. 25 I, 338
 8-10 I, 340
 8, 1 I, 338
 9, 1 I, 376
 9, 16 I, 381
 10 I, 380. 382
 10, 2 I, 382
 10, 20f. I, 380
 11, 10 I, 186*. 380; II, 92*
 11, 23 II, 153
 12, 14 I, 140*
 12-14 I, 335-347. 381
 12, 1-3 I, 144*. 337. 338-340.
 380. 384
 12, 4-6 I, 312
 12, 4-11 I, 340-345
 12, 7 I, 272
 12, 9 I, 346
 12, 10 I, 386
 12, 13 I, 338
 12, 28 I, 346
 13, 2 I, 346*. 384
 13, 12 I, 352. 383
 14, 1 I, 339*
 14, 2 I, 384
 14, 5 I, 384
 14, 5. 39 I, 341
 14, 6. 26 I, 271. 345f. 382
 14, 14 I, 381
 14, 18 I, 341
 14, 26 I, 389
 14, 32 I, 340. 381. 400
 14, 37 I, 339*
 15 I, 407
 15, 5-7 I, 382; II, 264
 15, 5-8 I, 373
 15, 6 I, 406
 15, 8 I, 376. 377*

15, 26 II, 48*
 15, 45 I, 338*
 15, 51 I, 140*
 15, 51f. I, 345*. 384. 391
 15, 54-56 II, 48*
 16, 1. 12 I, 338

2. Korinther

1, 21f. I, 376
 1, 22 I, 235*. 338. 338*.
 388; II, 164
 2, 14 I, 386
 2, 14-16 I, 380
 3, 2f. I, 384
 3, 3 I, 337. 386
 3, 4-18 I, 382
 3, 7 I, 382
 3, 7-18 II, 186
 3, 17 I, 338*; II, 164
 3, 18 I, 365*. 383
 4, 5f. I, 407
 4, 6 I, 365*. 376. 385
 4, 18 I, 383
 5, 5 I, 235*. 338*; II, 164
 5, 7 I, 383
 5, 10 I, 352
 5, 10f. I, 386
 5, 13 I, 381
 6, 2 I, 86
 6, 6 I, 381
 3, 13 I, 80
 5, 13 I, 299*
 10, 10f. II, 129
 11, 4 I, 380
 11, 6. 12ff. II, 129
 11, 13f. I, 390
 11, 14 I, 380; II, 49*
 11, 23-33 I, 384
 11, 25f. II, 179
 12 I, 253. 345*. 387. 406
 12, 1 I, 360. 364. 379
 12, 1-3 I, 376-380

12, 1. 7 I, 271
 12, 1-11 I, 149
 12, 2f. I, 346
 12, 4 I, 384. 407
 12, 7 I, 380. 382
 12, 9 I, 383
 12, 12 I, 384
 12, 18 II, 164
 13, 3 I, 381
 13, 5 I, 381. 386

Galater

1, 1 I, 341*
 1, 8 I, 380
 1, 11f. I, 376
 1, 12 I, 271. 379
 1, 15f. I, 377*. 379
 2, 2 I, 271. 379. 387
 2, 20 I, 381
 3, 1 II, 131*
 3, 2 I, 381. 391
 3, 2-5 I, 337; II, 164
 3, 3 I, 337
 3, 8 II, 35*
 3, 14 II, 164
 4, 4-6 I, 338*.
 4, 6 I, 381
 4, 8 I, 380
 4, 13-15 I, 382; II, 129
 4, 14 II, 146*
 4, 19 I, 381; II, 260
 4, 21ff. I, 382
 5, 12 I, 61; II, 132
 5, 22f. I, 344
 6, 6 I, 336
 6, 17 I, 384

Epheser

1, 9 I, 389
 1, 13f. I, 235*. 388
 1, 14 I, 338*
 1, 17 I, 271. 387f.

- 1, 18 I, 387
 2, 18 I, 388
 2, 20 I, 388
 3, 3 I, 271. 387
 3, 4-7. 8-11 I, 352*
 3, 5 I, 387
 3, 9 I, 387
 4, 3f. I, 388; II, 164
 4, 10 I, 389
 4, 11 I, 346
 4, 11f. I, 388
 4, 30 I, 388
 5, 8. 13f. I, 387
 5, 14 I, 387f. 388*.
 5, 18f. I, 388f.
 5, 19f. I, 389
 6, 17 I, 388; II, 164

Philipper

- 1, 1 I, 336
 1, 19 I, 338*. 381
 2, 5ff. I, 231
 2, 6 II, 116
 2, 9 II, 208
 2, 12f. I, 377*
 2, 15 I, 385
 3, 2 II, 132
 3, 7-10 I, 376. 377*
 3, 7-14 I, 381

Kolosser

- 1, 9 I, 386
 1, 12f. I, 386
 1, 26f. I, 352*. 386f.
 1, 26-28 I, 387
 2, 2 I, 386
 2, 3. 5 I, 386
 2, 15 I, 387
 2, 18 I, 60f. 149. 267*. 387
 3, 16 I, 386
 4, 3 I, 386
 4, 5 I, 337*

1. Thessalonicher

- 1, 5f. I, 338. 346. 381. 384
 4, 8 I, 381
 4, 15-17 I, 140*. 384
 4, 16 I, 337
 4, 17 I, 407
 5, 12 I, 336
 5, 19-21 I, 341. 381. 384. 386

2. Thessalonicher

- 1, 7 I, 271
 2, 2 I, 385
 2, 8 I, 279. 385
 2, 9 I, 385
 2, 13 I, 385

1. Timotheus

- 1, 1. 11-16 I, 390
 1, 16 II, 232
 1, 18 I, 390; II, 260
 2, 7 I, 390
 3, 2 II, 146*
 3, 7 I, 337*
 3, 9. 16 I, 391
 3, 16 I, 391; II, 205*
 4, 1 I, 390; II, 164
 4, 14 I, 390
 5, 10 II, 146*
 5, 22 I, 390
 6, 14 I, 391

2. Timotheus

- 1, 6 I, 381. 390
 1, 6-8. 14 I, 390
 1, 9-11 I, 352*. 391
 1, 10 I, 391
 1, 11 I, 390
 2, 1 II, 260
 3, 1 I, 391
 3, 16 I, 390f.
 4, 1. 8 I, 391

Titus

- 1, 1 I, 390
 1, 2f. I, 352*. 391
 1, 8 II, 146*
 2, 11 I, 391
 2, 13 I, 391
 3, 4 I, 391
 3, 5f. I, 391

Hebräerbrief

- 1, 1 I, 396
 1, 2 I, 397
 1, 4-2, 18 II, 146
 1, 5 II, 160
 1, 5-13 II, 205*
 1, 14 I, 396
 2, 2 I, 396
 2, 4 I, 394
 2, 5 II, 146*
 3 I, 397
 3, 5. 7 I, 396
 4, 12f. I, 396
 4, 14 I, 396
 4, 16 I, 397
 5, 5 I, 397; II, 160
 5, 12 I, 396
 6, 4 I, 396f.
 6, 19 I, 397
 6, 20 I, 396f.
 7, 26 I, 397; II, 255*
 8, 1 I, 397
 8, 5 I, 396
 9, 8 I, 396
 9, 11f. 24 I, 397
 9, 18 I, 272*
 9, 26 I, 397
 10, 12f. I, 397
 10, 15 I, 396
 10, 19f. 22 I, 397
 10, 29 I, 396
 10, 32 I, 397

- 11, 1 I, 341*
 11, 5 I, 396
 11, 7 I, 396
 11, 8-19 II, 145
 12, 25 I, 396
 12, 18-24 I, 397
 12, 22 II, 146
 12, 23 II, 266
 12, 26 I, 397
 13, 2 I, 396; II, 69. 144-147
 13, 13f. I, 397
 13, 20 I, 396f.

Jakobus

- 1, 26f. I, 267*
 2, 20 II, 211*
 2, 23 II, 36*
 3, 15. 17 I, 392
 3, 15-18 I, 392
 4, 5 II, 164
 4, 8 I, 392
 5, 7f. I, 392

1. Petrus

- 1, 5 I, 393
 1, 7. 13 I, 271. 392
 1, 8 I, 392
 1, 9 I, 392
 1, 11 I, 272*
 1, 11f. I, 392f.
 1, 18-21 I, 352*
 2, 6 II, 232
 2, 12 I, 392
 3, 15 I, 393
 3, 18-22 I, 393
 3, 19 II, 266
 3, 22 I, 393
 4, 5. 7 I, 393
 4, 6 I, 393
 4, 9 II, 146*
 4, 10f. 14 I, 393
 4, 13 I, 271. 392

5, 6 I, 393

2. Petrus

1, 14 I, 272* . 394
 1, 17f. I, 393f.
 1, 19-21 I, 394
 1, 21 I, 341*
 2, 1 I, 394
 2, 1-3 I, 394
 2, 4 I, 393
 2, 16 II, 78
 3, 2 I, 395
 3, 4 I, 395
 3, 7 I, 25*

1. Johannes

1, 1-3 I, 352* . 370
 1, 2 I, 375
 2, 14 II, 260
 2, 18 I, 376; II, 260
 2, 19 I, 375
 2, 20. 27 I, 376
 3, 2 I, 375
 3, 5. 8 I, 375
 3, 7. 18 II, 260
 3, 13 II, 260
 3, 24 II, 164
 4, 1-3 I, 376. 386
 4, 4 II, 260
 4, 6 I, 376
 4, 9 I, 375
 4, 12 I, 372
 4, 13 I, 376
 5, 6. 8 II, 164
 5, 7f. I, 376
 5, 21 II, 260

2. Johannes

1. 4. 13 II, 260

3. Johannes

4 II, 260

Judas

4. 10-16 I, 395
 8 I, 395f.
 19 I, 395f.

Offenbarung des Johannes

Passim I, 140*
 Inscriptio I, 268f.
 1 I, 253. 399
 1, 1 I, 268. 270. 398
 1, 1. 3. 9 I, 398*
 1, 3 I, 400
 1, 8 I, 400
 1, 9f. I, 399
 1, 10 I, 400
 1, 10f. I, 401
 1, 10. 20 I, 187*
 1, 12 I, 400
 1, 17 I, 400; II, 92
 1, 18 II, 48*
 1, 20 II, 146*
 2f. I, 399
 2, 1. 8. 12. 18 II, 146*
 2, 2. 14. 20 I, 144*
 2, 7. 11. 17 I, 400; II, 164
 2, 29 II, 164
 3, 1. 7. 14 II, 146*
 3, 6. 13. 22 II, 164
 3, 20 I, 400. 402
 4 I, 400
 4, 1f. I, 400f.
 4, 2 I, 400
 4, 3 I, 398
 4, 5 I, 401
 5 II, 205*
 5-8 I, 402
 5, 4f. I, 400
 5, 8 I, 187*
 5, 9-13 I, 401
 6, 1 I, 400
 6, 2 I, 244

6, 8 II, 48*
 6, 15 I, 245
 7, 1. 2. 9 I, 400
 7, 4 II, 262
 7, 31f. I, 400
 8, 3 I, 187*
 8, 13 I, 400f.
 9, 1 I, 400
 9, 13f. I, 401
 9, 13-16. 17-19 I, 398
 9, 14 I, 245
 9, 16 I, 399
 9, 17 I, 363. 398f.
 10, 1 I, 400
 10, 1-11 I, 402
 10, 3f. 8. 11 I, 401
 10, 4 I, 400
 10, 8-10 I, 404
 10, 8-11, 2 I, 400
 11 I, 71. 407
 11, 3-14 I, 167*
 11, 6 I, 175*
 11, 8 II, 41*
 11, 12 I, 401. 401*. 402; II, 89. 256*
 11, 15 I, 401
 11, 19 I, 401
 12 I, 236. 407
 12, 1 I, 400
 12, 4-17 II, 283
 12, 10-12 I, 401
 12, 14 I, 401f.
 12, 28 I, 400
 13, 9f. I, 400
 13, 1. 11 I, 400
 13, 18 II, 262
 14, 1. 6. 14 I, 400
 14, 2 I, 401
 14, 13 I, 400f.; II, 164
 15, 1. 2. 5 I, 400
 15, 3 I, 175*
 15, 5 I, 401

16, 1. 7 I, 401
 16, 12 I, 245
 16, 13 I, 400
 16, 15 I, 400
 17, 1. 6f. I, 400
 17, 3 I, 400f. 402
 18, 1 I, 400
 18, 4 I, 401
 19, 1-8 I, 401
 19, 5. 9 I, 401
 19, 6 I, 401
 19, 10 I, 400; II, 140*
 19, 11 I, 244. 401
 19, 11. 17. 19 I, 400
 20, 1. 4. 11f. I, 400
 20, 13f. II, 48*
 21f. I, 187*
 21, 1f. 22 I, 400
 21, 3f. I, 401; II, 48*
 21, 5f. 9 I, 400
 21, 10 I, 400f. 402. 407
 21, 14 I, 400
 22, 6 I, 400
 22, 6f. I, 400
 22, 7. 10. 18 I, 400
 22, 7. 12ff. I, 400
 22, 8 I, 400
 22, 8f. I, 398*; II, 140*
 22, 10f. I, 144
 22, 12-17 I, 401
 22, 15 I, 337*
 22, 17 II, 164
 22, 19 I, 400

IV. Altkirchliche und gnostische Literatur

A. Apostolische Väter

Didache

3, 1. 3-6 II, 260
 4, 1 II, 260

11, 4 II, 146
 11, 4-6 II, 146*

Barnabas

5, 6 II, 48*
 6, 13 I, 182
 9, 8f. II, 262
 15, 4f. II, 275
 16, 9 II, 48*

1. Clemens

10, 1 II, 36*
 10, 7 II, 146*
 11, 1 II, 146*
 12, 1-3 I, 391; II, 146*
 17, 7 I, 391
 29, 1 I, 392
 38, 2 II, 283
 48, 5f. II, 283

Ignatius an die Epheser

3, 2 II, 210*
 6, 1 II, 146
 19 II, 272*
 19, 3 I, 63

Ignatius an die Magnesier

6, 1 I, 352*
 9, 2 I, 356*

Ignatius an die Smyrner

3, 2 II, 266

Ignatius an Polykarp II, 266

Polykarmartyrium

12, 1 I, 365*

Papias

Frg. 1 Kürz. I, 75

Hirt des Hermas

(Pastor Hermae)

Passim I, 271. 398
 Vis. 3, 6, 5 II, 174
 Vis. 3, 10. 11. 13 II, 247
 Vis. 4, 1, 3 I, 380
 Vis. 5, 1 I, 399
 Vis. 5, 3 II, 109
 Mand. 8, 10 II, 146*
 Mand. 11 I, 204. 368
 Mand. 11, 5. 12. 14 I, 386
 Mand. 12, 4 II, 247
 Sim. 9, 1 II, 247
 Sim. 9, 12 I, 352*

*B. Gnostische und
 gnosistahe Literatur*

NHC II, 1

(Apokryphon des Johannes)

Passim I, 240
 5, 8 I, 239

NHC II, 2 s. Thomasevangelium

NHC II, 3 (Philippusevangelium)

57, 28-58, 10 (26) II, 272*
 60, 10-12 I, 238

NHC III, 1

(Apokryphon des Johannes)

Passim I, 240

NHC III, 2 (Ägypterevangelium)

64, 9-65, 20 I, 209

NHC IV, 1

(Apokryphon des Johannes)

Passim I, 240

NHC V, 2

Passim I, 378*

NHC V, 3

Psssim I, 238

NHC V, 4

50, 22 II, 71

51, 7 II, 71

*NHC V, 5**(Apokalypse des Adam)*

67, 10f. I, 76

77, 27-82, 28 II, 158*

NHC VI, 4

41, 13-42, 21 II, 272*

NHC VI, 8

Passim I, 104

NHC VIII, 1

Passim I, 240

NHC VIII, 2

139, 21f. II, 71

NHC XIII, 1

44, 7 II, 71

Kölner Mani-Kodex (CMC)

58, 7f. I, 269

Koptische Kephalaia

XII, 9-XIV, 6 I, 209

LXXVII I, 133*

Mandäische Literatur- *Ginza*

47. 49. 50 II, 109

129, 13f. II, 109

158, 17f. II, 110

197, 15 Lidz. II, 71

- *Mandäische Liturgien*

23, 1 Lidz. II, 71

36, 7 Lidz. II, 71

138, 2 Lidz. II, 71

160 Lidz. I, 401*

*Manichäisches Psalmbuch**(ed. Alberry)*

142, 4-143, 16 I, 209

Oden Salomos

7, 8 I, 240

11, 23 I, 75

17, 6 II, 71

24, 1f. II, 157

24, 11 I, 240

28, 13 I, 240

28, 17 II, 71

33 I, 241

38, 13 I, 240

Pap. Berol. 8502

Passim I, 240

Perlenlied II, 41**Pistis Sophia*

Passim I, 395*

I, 6 I, 375

I, 7 II, 272*

I, 27 I, 55*

II, 10 II, 176

II, 85 I, 375

III, 128 I, 375

Thomasevangelium (NHC II, 2)

13 II, 183f.

52 I, 209

65 II, 196

Turfan-Manichaica

M 42 I, 209

Manich. Henochbuch II, 111

*C. Altkirchliche Autoren**Acta Cypriani*

I, 8 II, 109

Acta Ioannis

7 II, 143

Acta Pauli

4, 12 I, 387*

Pap. Hamburg 2 I, 25*

Acta Pauli et Theclae

Passim II, 72

3 I, 365*; II, 131

Acta Petri cum Simone

29 II, 143

35 II, 264*

Acta Philippi

Passim II, 63

42 II, 143

Acta Thomae

4 II, 72

8 I, 365*

27 II, 63

106 II, 143

Acta Thomae

- Syr. Version II, 72

Ambrosius

- Comm. in ps. 118 I, 81

- Epistulae 22 I, 81

Apokalypse des Paulus

11 II, 49*

Apokalypse des Petrus

5 I, 25*

Achmim-Frg. II, 184

Arnobius, Adversus nationes

VII, 44-48 II, 70

VII, 46 II, 90

Clemens Alexandrinus- *Protreptikos*

I, 9 I, 408

I, 108, 2 II, 83

II, 16f. II, 66

II, 28 II, 23*

- *Stromata*

I, 22 I, 141*

II, 5 II, 97

V, 8, 45 I, 368*

V, 14, 111 II, 23*

V, 14, 129 I, 20

VI, 4 I, 103, 179

VI, 5, 453 I, 71*

Confessio Cypriani

Passim I, 293f.

Cyprian- *Ad Demetrianum*

3f. II, 275

- *Epistulae*

75, 10, 74 I, 204

- *Ad Vigilium episc. de Iudaica incredulitate* 8 II, 245- *Test. ad Quirin.*

III, 29 I, 136*

Epistula Apostolorum

Passim II, 253

13 (24) II, 272*

51 (62) II, 89

Eusebius- *Demonstratio evangelica*

III, 7, 30-35 I, 88

- *Historia ecclesiastica*

II, 18, 4 I, 329*

III, 5, 2f. II, 283

III, 11 II, 236

III, 36, 11 II, 266

III, 39, 4 II, 245

V, 1, 35 I, 365*

VII, 31 I, 244

IX, 20, 2-4 I, 205

XIII, 12, 12 I, 271*

- *Onomasticon*

210 II, 47*

- *Praeparatio evangelica*

I, 10, 39 I, 207

IV, 8, 2 I, 409

V, 16, 1 I, 60*

V, 19 II, 97

XIII, 12, 6 I, 15*

XIII, 13, 38 II, 23*

- *Vita Constantini*

III, 53, 2 II, 47*

Firmicus Maternus

- *De errore profanarum religionum*

Passim I, 369*

5, 2 I, 244

- *Mathesis*

Passim I, 369*

Hippolyt

- *Refutatio omnium haeresium*

V, 2 I, 80

VI, 9-18 I, 270

VI, 37, 6ff. I, 241

VI, 37, 7 I, 395*

VI, 42, 2 I, 241

VII, 16 I, 80

IX, 13, 1 I, 145

X, 27 I, 25*

Historia Rechabitorum

1, 4f. I, 379*

5, 4 I, 365*

7, 10 I, 365

Irenäus

- *Adversus haereses*

I, 4, 1 I, 238

I, 13, 2f. I, 241

I, 14, 1 I, 241

I, 21, 3 I, 239

I, 24, 4-6 II, 272*

I, 29 I, 238

I, 30, 11 I, 189, 209

I, 30, 12 II, 272*

III, 10, 6 II, 144*

IV, 30, 3 I, 88

V, 22, 2 I, 80

V, 33, 3-4 I, 75

Justin

- *Apologeticum*

I, 14, 3 I, 391

I, 20, 1 I, 71*

I, 21, 3 II, 243

I, 40, 1 I, 391

I, 44, 12 I, 71*

I, 45 II, 244*

I, 54-60 II, 272*

- *Dialogus cum Tryphone Judaeo*

3-8 II, 71

8 II, 273*

49, 3 I, 176

51, 1ff. I, 176

82, 1 I, 176

87, 3 I, 176

88, 1 I, 176

88, 3 II, 157

Laktanz

- *Divinae institutiones*

I, 11, 55 II, 72

III, 15, 10 I, 231*
 VII, 16 I, 71

Martyrium Dasii

Passim I, 83

Martyrium Pauli

3 I, 25*

Minucius Felix (Octavius)

7 I, 291
 7, 6 I, 332*
 8, 1 I, 291
 22, 2 II, 66
 23, 12 II, 72
 26, 6 I, 52f.

Nikodemusevangelium

2 I, 356*

Origenes

- *Epistula ad Africanum*

13 II, 38*

- *Contra Celsum*

I, 28 II, 23*
 I, 36 I, 294
 I, 60 I, 63
 II, 14 I, 294
 II, 30 I, 88*
 II, 55 I, 290; II, 252*
 II, 60 II, 267
 II, 67 II, 219
 II, 68. 70 II, 219
 II, 72 II, 219
 III, 22f. II, 219
 III, 24 II, 106. 219. 267
 III, 33 I, 81*; II, 90
 III, 59 I, 279*
 III, 46 I, 346
 IV, 14 II, 219
 IV, 15. 19 II, 219
 IV, 52 II, 245

IV, 63 I, 87*

IV, 95 I, 294

V, 2 II, 117. 219

V, 39 I, 242*

VI, 68, 23 II, 247

VI, 77 II, 219

VII, 3 I, 46*

VII, 8 I, 176; II, 84*

VII, 36 II, 267

VII, 42 I, 292

VII, 44 I, 293

VIII, 45 I, 292

- *De principiis*

I prooem. 8 II, 266

- *Hexapla*

Zu Ps. 49, 4 I, 238

- *In Ioann.*

II, 31 II, 272*

- *In Matth.*

16, 8 II, 272*

27, 22ss. II, 205

Passio Perpetuae et Felicitatis

1, 6 II, 260

Petrusevangelium

10 II, 244*

40 II, 75

41f. I, 404

50-57 II, 253

59 II, 244*

60 II, 261*. 264

Protevangelium Jacobi

5, 1 I, 158*

14, 2 I, 355

Pseudoklementinen

- *Homiliai*

V, 13 II, 22. 23*

VII, 8. 16 I, 356*

XII. XIII II, 230*

XIV II, 230*
 XV, 14f. I, 380*
 XVII, 13-17 I, 355
 XX, 7, 2 II, 143
 XX, 12ff. II, 113*
 - *Recognitiones*
 I, 29 I, 81
 I, 37 II, 283
 I, 39 II, 283
 II, 64 I, 380*
 IV, 13 I, 380*
 IV, 19 II, 109
 V, 31 I, 380*
 VII II, 230*
 VII, 23 II, 230*
 IX II, 230*
 X, 22 II, 22. 23*
 X, 26 II, 117
 X, 70, 2 II, 140*

Tatian, Diatessaron II, 244*

Tertullian

- *Adversus Iudaeos*
 8, 12 I, 208
 - *Apologeticum*
 19, 6 I, 165
 42, 4 I, 83
 - *Contra Valentinianos*
 4, 4 I, 281
 - *De anima*
 9, 3 I, 281
 9, 4 I, 204*
 44, 2 I, 121
 45, 4-8 I, 154
 46 I, 305*
 46, 2 I, 288
 47 I, 308
 55, 4 I, 281
 - *De idololatria*
 10. 14 I, 83
 - *De resurrectione mortuorum*

42, 7f. I, 78
 - *De spectaculis*
 30, 6 II, 254*
 - *De virginibus velandis*
 1, 4-7 I, 76*
 17, 3 I, 281

Testamentum domini

7 I, 75*

Ps.-Titus II, 256*

D. Spätere christliche Quellen (ab etwa 350 n. Chr.)

Agathias

Passim I, 71

Andreas v. Cäsarea
 MPG CVI, 220D I, 287

Augustinus

- *De civitate dei*
 XVI, 43 II, 275
 XXII, 30 II, 275
 - *De divinatione daemonum*
 1, 1 I, 63
 - *Epistulae*
 17, 2 II, 280
 108, 5 II, 280
 - *Sermones*
 CCXCIII, 5 II, 274
 - (Ps.-Augustin)
De spiritu et anima
 25 I, 307*

Boethius

- *De consolatione Philosophiae*
 Passim I, 231*. 369*
 I, 1f. II, 75

Chronik von Arbela

16 I, 72

Cedrenus

Hist. compend.

17 B. I, 268*

Epiphanius

- *Ancoratus*

31, 4f. I, 360*

- *De mens. et ponder.*

15 II, 283

- *Panarion*

XVI, 2f. I, 238

XXI, 2 II, 272*

XXV, 4 I, 239

XXVI, 3, 1 I, 395*

XXIX, 7, 8 II, 283

XXX, 2, 7 II, 283

XXX, 13, 7f. II, 157

XXX, 17, 6 II, 63

XL, 1-8 II, 71

Lydus

Passim I, 71*

Gregor von Nazianz

- *In Julianum imper. invect.*

II, 32 I, 63

- *Orationes*

39, 5 I, 63

Hesych I, 221. 236. 368*

Hieronymus

- *De viris illustribus*

XI I, 329*

XIII I, 163

XVI II, 266

- *Epistulae*

120, 8 I, 176

121, 10, 2-5 II, 136

- *In Gal.*

1, 11 I, 268

3, 13s. II, 245

- *In Ephes.*

VI, 4 I, 83

- *In Ezech.*

47, 9-12 II, 261

- *In Isaiam*

XVIII praef. II, 266

- *In Malach.*

praef. I, 144*

- *In Matth.*

in 27, 51 I, 176

- *Liber interpretationum*

hebraicorum nominum

93, 30 Lag. I, 198

101, 31 Lag. I, 198

- *Quaest. Hebr. in Gen.*

I, 1 II, 245

- *Praefatio in Tob.* II, 38*

Isidor v. Sevilla, Etymolog.

VIII, 9, 13 I, 302

XI, 3 I, 296

XII, 1, 44 II, 78

Johannes Malalas

VIII, 202 D. I, 78

X, 231f. D. I, 63

XIII, 327 D. I, 394*

XIII, 332f. D. I, 380*

Johannes v. Salisbury I, 13

Lydus

- *De mensibus*

IV, 47 II, 66

- *De ostentis* I, 295

Movses Khorenats'i

Geschichte der Armenier

I, 19 I, 207

II, 1 I, 207

Nikephoros Gregoras

MPG C, 611 I, 288

MPG CXLIX, 608f. I, 307*

Photios

Cod. 94, 6 I, 154

Cod. 250 I, 77

Physiologus

II, 1 I, 75

Prokop, de bell. Vandal.

II, 10, 20 II, 280

Rufinus, Historia ecclesiastica

II, 25 II, 21

Socrates, Historia ecclesiastica

I, 18 II, 47*

IV, 3f. II, 278

VII, 38 I, 182

Sozomenos, Historia ecclesiastica

I, 18 II, 47*

Synaxis eccles. Constantinop. D.

766 II, 129*

Synesios, De somniis

I, 1 I, 308

17-19 I, 308

22f. I, 308

24 I, 309

Georg Synkellos, Chronographia

189, 14 M. I, 52*

401 M. II, 242

Syrische Schatzhöhle

47, 4 I, 63

50, 13-17 I, 176

53, 1-4 I, 142*

Theodor bar Konai, Scholienbuch

II, 138 I, 347*

IV, 1f. 10, 19 I, 347*

IV, 2A Urm. I, 347*

VIII, 21 I, 347*

VI, 31 I, 347*

Thomas v. Aquin,

Summa theologica

II. II. qu. 95 I, 296

Trithemius I, 296*

Tübinger Theosophie

Passim I, 71*. 269. 269*

Walter Map I, 296

*V. Pagane griechische und
römische Literatur*

*A. Literarisch überlieferte
Autoren*

Accius II, 15*

Achilles Tatius

II, 2 II, 107

Aelian II, 39

- De animalibus

VIII, 5 I, 294

IX, 33 II, 176

X, 26 II, 80

XI, 3 II, 80

XI, 33 II, 86

XII, 40 II, 80

- Variae historiae

I, 30 II, 74
 II, 26 II, 130
 III, 44 I, 49
 IV, 20 I, 236
 VII, 13 II, 78
 VIII, 11 I, 78
 XII, 18 II, 98
 XII, 48 II, 54
 XII, 51 II, 130*
 Frg. 78 II, 100

Aelius Aristides

- *Orationes*

2 I, 299
 28, 117 I, 288
 37, 1 I, 286
 38, 20f. II, 106
 48 (h. I. II), 9 II, 61, 96
 48 (h. I. II), 31-35 I, 286
 48 (h. I. II), 32 II, 92*
 48 (h. I. II), 41f. II, 63
 50 (h. I. IV), 36 II, 100
 50 (h. I. IV), 56 I, 401*

Aemilius Sura I, 134*

Aeneas Tacticus

27 II, 105

Aetius, Placita

V, 2, 3 I, 308

Aetna

88 II, 115
 364ff. I, 74

Agatharchides v. Knidos I, 77

Aischines, Epistulae

10 II, 21

Aischylos

- *Frg. 355 M.* II, 68
 - *Niobe Frg. 155 W.* II, 139*
 - *Persae*
 447f. I, 60
 - *Prometheus desm.*
 484-500 I, 294
 - *Prometheus vincetus*
 115 II, 76

Albinos, Isagoge

8 I, 27
 10, 5f. I, 292*

Alkiphron

III, 17, 4 I, 342*

Ammianus Marcellinus

XXII, 15, 8 I, 207
 XXIII, 6, 23 I, 71*
 XXIV, 4, 24 II, 75

Ampelius, Liber memorialis

16 I, 58

Anthologia Palatina

VI, 210, 6 I, 379*
 VII, 42 I, 288
 VII, 290 II, 141
 VII, 710. 712 II, 11*
 XII, 158 II, 210*

Appian

- *Bellum civile*

I, 105 I, 43
 II, 115 I, 356*

- *Syriaca*

IX, 56 I, 153

Apollodor, Index Academicus

25, 2 I, 207

Ps.-Apollodor, Bibliotheca

I, 5, 1 II, 8* . 65
 I, 9, 8 II, 110
 I, 9, 15 II, 39
 II, 4, 6-8. 11 II, 15*
 II, 5, 9 II, 105
 II, 7, 7 II, 88
 III, 1, 2 II, 22
 III, 10, 4 II, 39
 III, 98 II, 95

Apollonius Rhodius, Argonautica

I, 140 I, 394*
 II, 674ff. 687f. II, 181
 II, 681f. II, 92
 II, 683ff. II, 91
 II, 1131-1133 II, 68
 II, 1179f. II, 68
 III, 1ff. II, 58
 III, 66-74 II, 98
 III, 1039. 1216f. II, 79
 IV, 58 II, 107
 IV, 430ff. II, 76
 IV, 854f. II, 63
 IV, 880 II, 91
 IV, 1315f. II, 92
 IV, 1330f. II, 87
 IV, 1361f. II, 86
 IV, 1551-1618 II, 93
 IV, 1618 II, 86

Apollonius v. Tyana, Epistulae

52 II, 69

*Historia Apollonii regis Tyri
 (Roman)*

62, 3 II, 73

Apostolius (Paroemiograph)

VI, 57 II, 139*
 XIV, 100 II, 139*

Apuleius

- *Apologia*

Passim I, 100
 90 I, 173*

- *Asinus aureus
 (Metamorphoses)*

I, 2 I, 89
 I, 9 II, 95
 II, 1 I, 89
 IV, 28 II, 73
 IV, 32f. I, 409
 V, 22ff. II, 95
 XI I, 89
 XI, 5 II, 83
 XI, 7, 1 II, 86
 XI, 12, 1 II, 117
 XI, 14 II, 91
 XI, 18, 1 II, 103
 XI, 23, 8 I, 190*
 XI, 24 II, 130* . 209

- *De deo Socratis*

5, 129 II, 114
 11, 145 II, 63

Aratos, Phainomena

96-136 I, 15f. 226

Aristophanes

- *Aves*

719-722 I, 294

- *Lysistrata*

758ff. I, 221

- *Ranae*

340-344 I, 388*

Aristoteles

- *Ἀθηναίων πολιτεία*

XIV, 4 II, 74

- *De arte poetica*

16 (1454b-1455a) II, 230*

- *De caelo*

2, 15 I, 39*

- *Ethica Eudemia*

Frg. 1 R. I, 394*
 - *Poetica*
 17, 4 I, 299*
 - *Rhetorica*
 III, 5, 1407a I, 52
 - *Ps.-Aristoteles, De mirabilibus*
 37 I, 206
 - *Ps.-Aristoteles, De mundo*
 1 (391a) II, 31*

Aristoxenos Frg. 124 W. I, 33

Arrian

- *Anabasis*
 I, 9, 8 I, 410
 VII, 18, 2-5 I, 121

Artemidorus, Oneirocriticon

I, 1f. I, 305f.
 I, 9 I, 306
 II, 34-40 II, 64
 II, 44 I, 305*
 II, 48 I, 380*
 II, 49. 51. I, 394*
 II, 56. 65. 70 I, 394*
 II, 69 I, 293
 III, 14 II, 64
 IV Prooem. I, 306
 IV, 1 I, 306
 IV, 3 II, 86
 IV, 23f. I, 306
 IV, 24 I, 305*
 IV, 59 I, 306
 IV, 71 I, 408
 IV, 72 II, 64
 IV, 81 I, 394*
 V, 40 I, 394*
 V, 60 I, 394*

Athenaeus, Deipnosophistae

III, 102f I, 33
 III, 125d II, 69

V, 185c II, 68
 V, 193de II, 72
 VI, 239, 6c II, 68
 VI, 253b-d I, 123
 VII, 289a-f II, 74. 130*
 VII, 296d II, 63
 X, 420f I, 86; II, 67
 XI, 464de I, 300
 XII, 513f II, 44
 XIV, 632b I, 33
 XIV, 639b-640a I, 83

Avianus, Fabulae

22 II, 59. 99

Avienus, Descriptio orbis

1020 II, 135

Babrius

30, 8 I, 288
 58 I, 19
 126 I, 19f. 230

Berosos

Frg. 3 Jac. I, 161*

Calcidius

253f. I, 307
 254 I, 331f.

Calpurnius, Eclogae

I, 22-24 I, 17
 I, 42-44 I, 17
 IV, 142-144 II, 77

Catull

LXIV, 382-408 I, 87*. 287; II, 114
 LXIV, 384ff. I, 87; II, 98
 LXIV, 408 II, 98

Censorinus, De die natali

14, 6 I, 120

17, 6 I, 120

Chariton

I, 1, 2. 16 II, 73

II, 3, 6-10 II, 73

Chrysipp I, 302*. 333f.*;
II, 114. 144*

Cicero

- *Academica poster.*

I, 8 I, 165

- *Brutus*

80 II, 240*

- *De divinatione*

Passim I, 47-50. 301

I, 9f. I, 301

I, 11 I, 262

I, 34 I, 262

I, 34ff. I, 301

I, 38 I, 45. 47

I, 39 I, 305*

I, 52 I, 121. 394*

I, 56 II, 38f.

I, 64 I, 331

I, 65 II, 79

I, 72 I, 301

I, 79 II, 114

I, 109ff. I, 301

I, 119 I, 121

II, 4 I, 31

II, 9 I, 43

II, 26f. I, 301

II, 115f. I, 409

II, 116 I, 52

II, 130 I, 262

II, 131-133 I, 409

- *De inventione*

II, 66 I, 267*

- *De legibus*

I, 4 II, 97

II, 33 I, 43. 49

- *De natura deorum*

I, 19 II, 31*

I, 117 I, 266f.*

II, 6 II, 103. 114

II, 6-12. 15 I, 289f.

II, 71 I, 266*

II, 159 I, 74

II, 162f. 166 I, 290

III, 11-15 I, 290

III, 95 I, 90

- *Oratio cum senatui gratias egit*

34 II, 275

- *Orator*

II, 352f. II, 100

- *De re publica*

II, 10f. I, 77

II, 20 II, 242

V, 12 I, 43

- *Somnium Scipionis*

15f. I, 77

- *Tusculanae disputationes*

I, 64 II, 31*

II, 4 I, 231

III, 54 I, 207

V, 5-7 I, 231*

Claudian, De sext. Cons. Honorii

25-29 I, 49

Codex Theodosianus

II nov. 3, 8 II, 278

Columella

Praefatio I, 73

Cornelius Labeo I, 59

Cornutus

- *Theologia graeca*

1 II, 260

6. 33 I, 272*

Corpus Hermeticum (und andere Hermetica)

- Passim I, 238f.
 CH I I, 259
 CH I, 3. 33 I, 94
 CH I, 4 I, 324. 401*; II, 115
 CH I, 14 II, 115
 CH I, 17 II, 163
 CH I, 27 II, 87
 CH I, 30 I, 399
 CH IV, 11 II, 31*
 CH VII, 1 II, 31*
 CH IX, 4b I, 411*
 CH X, 6 II, 31*
 CH X, 8f. I, 94
 CH XI, 12 II, 115
 CH XII, 19f. I, 289
 CH XIII, 1 I, 268
 CH XIII, 2 II, 260
 CH XIII, 19 I, 239
 CH XVI I, 260
 CH XVII I, 260
 - *Brontologium* I, 259
 - *Fragmente*
 XXIII, 7 II, 87
 - *Hermetische Definitionen (armenisch)*
 VI, 3 I, 94
 VII, 5 I, 94
 - *Kore Kosmu*
 Passim I, 259
 6 I, 157*
 43-48 I, 41
 62-69 I, 106
 63 I, 233*
 69 II, 175
 - *Kyraniden*
 Passim I, 259
 - »*Schlangenbuch*« (arabisch)
 Passim II, 142*
 - *Ps.-Asclepios*
 1, 9 II, 59

- 12-14 I, 103
 12-14. 22. 24-26. I, 41
 17 II, 115
 21 II, 23
 24 I, 289
 24-26 I, 103
 25 I, 411*
 26 I, 70
 33. 35 II, 115

Corpus Hippocraticum

- Passim I, 138f.
 - *Epist. Hippokr.* 296 H. II, 106

Corpus Iuris Civilis

- *Digestae*
 I, 8, 9, 2 I, 221
 - *Novellae*
 XXV, 1 I, 135

Damascius, Vita Isidori

- P. 292 Z. I, 76

Demochares v. Athen

- Fr. 2 Jac. I, 123

Demosthenes, Orationes

- XLIII, 66 I, 52

Diktys

- I, 32. 32*

Dio Cassius

- XIV, 6b II, 72
 XIV, 7 I, 295
 XLI, 55, 4 I, 244
 XLI, 61, 4 II, 103
 XLIV, 17, 1 I, 356*
 XLV, 2 I, 154
 XLVII, 37, 7 II, 140*
 XLVII, 40 I, 295
 XLVIII, 33, 2 II, 74
 XLIX, 20, 4 I, 244

L, 8 I, 295
 LI, 17 I, 295
 LIV, 29 I, 295
 LIV, 35, 3 II, 73
 LV, 1 I, 295; II, 75
 LVI, 24, 29 I, 295
 LVI, 34 I, 295
 LVI, 46, 2 II, 89
 LVIII, 6f. I, 295
 LIX, 27, 6 II, 81
 LXI, 35 I, 295
 LXII, 1, 16 I, 295
 LXII, 5 I, 178*
 LXIV, 7 I, 295
 LXVI I, 295
 LXV, 2 I, 154
 LXV, 8, 1 I, 197*
 LXV, 26, 1 II, 100
 LXVI, 1, 4 I, 148*
 LXVI, 23, 1f. 5 I, 67*
 LXVI, 17 I, 295
 LXVII, 16, 2 I, 394*
 LXVIII, 16 I, 295
 LXVIII, 65, 5 II, 75
 LXIX, 14 I, 295, 296
 LXXII, 23 I, 383
 LXXII, 36, 4 I, 83
 LXXIII, 13, 3f. II, 90, 103
 LXXIII, 15, 4 I, 83
 LXXIII, 24 I, 295
 LXXV, 3, 6, 8 I, 295
 LXXV, 8, 1-3 I, 150*, 154
 LXXVI, 16 I, 295
 LXXVII, 11 I, 295
 LXXVIII, 1 I, 295
 LXXVIII, 15, 3ff. I, 118*
 LXXIX, 4, 1f. I, 154
 LXXIX, 7f. I, 295; II, 87, 89, 103
 LXXIX, 8, 4 II, 117*
 LXXIX, 25 I, 295
 LXXIX, 30 I, 295
 LXXIX, 37 I, 295

Dio Chrysostomus, Orationes

VII II, 144*
 IX, 9 II, 73
 XI, 4 II, 53
 XI, 129 I, 310
 XII, 33f. I, 279*; II, 209
 XII, 39-44 I, 312
 XIX, 5 I, 31
 XX, 1 I, 33
 XX, 2 I, 85
 XXI, 12 I, 179
 XXXII, 12 I, 289
 XXXIII, 14 I, 377*
 XXXIII, 48 I, 186*
 XXXIV, 3 I, 411*
 XXXV, 9 II, 140*
 XXXVI, 9 II, 54
 XXXVI, 58f. I, 73
 XXXVII, 36 I, 46
 XXXVIII, 18 I, 367*
 XL, 12 II, 179
 XLV, 4 I, 153
 LII, 13 II, 67
 LIII, 6f. II, 54
 LVII I, 377*
 LIX, 3 II, 67
 LXXII, 14-16 I, 31
 LXXV, 4 I, 410

Diodorus Siculus

I, 7, 6 I, 77
 I, 11-27 I, 233*
 I, 94, 1f. I, 24
 I, 95, 6 I, 106f.
 II, 46, 1 I, 165
 III I, 165
 III, 58, 4 II, 137*
 IV, 2, 6 II, 93f.
 IV, 3, 4f. II, 93f.
 IV, 8, 3 I, 77
 IV, 9, 3 II, 15*, 23

IV, 14, 4 I, 87*
 IV, 69 II, 107
 V, 12 II, 141*
 VIII, 21 I, 409
 XVI, 61ff. I, 45
 XVI, 91, 2f. I, 409
 XIX, 55, 7 I, 153
 XIX, 90, 4 I, 153
 XX, 26, 1f. I, 409
 XXII, 7, 1 I, 394*
 XXII, 9, 5 II, 105
 XXII, 13, 3-6 I, 409
 XXV, 19, 1 I, 409
 XXIX, 32 II, 72
 XXXII, 10 I, 409
 XXXIV/XXXV, 2, 5 I, 287

Diogenes Laertios

I, 2 I, 157*
 I, 57 II, 55
 I, 110 II, 80
 II, 37 I, 52
 III, 52 II, 70
 III, 63f. I, 280
 IV, 22 I, 82
 IV, 67 I, 207
 V, 45 I, 308
 V, 89f. II, 74
 VII, 174 I, 164
 VIII, 69-72 II, 74
 X, 118 I, 299*

Diogenianus (Paroemiograph)

VII, 87 II, 139*

Dionysios v. Halikarnassos

Passim I, 164
 I, 4, 1-3 I, 164f.
 I, 7, 1-4 I, 164
 I, 14, 1 I, 165
 I, 77, 2 II, 89
 II, 21, 2 I, 165

II, 56 II, 89
 II, 63 II, 242
 IV, 62 II, 66
 IV, 62, 6 I, 165
 VI, 13, 4 II, 103
 XI, 35, 2 II, 188*
 XVIII, 1ff. I, 94

Dionysios, Periegesis

857 II, 135
 935ff. II, 76

Ennius

- Epigr. auf Scipio Africanus
 I, 401*
 - Frg. 229f. W. I, 241
 - *Hector. Lytra* Frg. 194f. W.
 II, 88

Epiktet, Dissertationes

I, 10, 2 I, 378*
 I, 24, 6 II, 60
 I, 26, 11 I, 378*
 III, 13, 9 II, 179
 III, 22, 56. 59 II, 60
 III, 22, 69 II, 60
 III, 23, 46 II, 60
 IV, 8, 31 II, 60
 IV, 13, 23f. I, 86

Eratosthenes, Καταστεγισμοί

32 II, 26*

Etymologicum Magnum I, 20

Eunapius, Vitae Sophistarum (B.)

458 II, 185*
 467 II, 66
 473 (81) I, 312

Euphorion v. Chalkis

Frg. 103 P. II, 26*

Eupolis Comicus II, 105

Euripides

- *Bacchae*

Passim II, 76f. 107. 273

1 II, 83

4 53f. II, 60. 83

4f. II, 121

466 II, 62. 83

469f. I, 287

794 II, 139*

1388-1392 II, 116f.

- *Fragmente* II, 15*

- *Hecuba*

1 II, 83

- *Helena*

605f. II, 86f.

- *Hippolytos*

1391 II, 76

1396 II, 47*

- *Iphigenia Taurica*

267ff. II, 73. 141

- *Ion*

5 II, 83

1530ff. II, 22

1551f. II, 92

- *Orestes*

1494f. II, 86

- *Prometheus vincetus*

284 II, 83

- *Supplices*

211-215 I, 294

- *Troades*

1 I, 83

- *Euripides-Scholien* II, 15*

Eustathius (Geograph) II, 135

Excerpta Latina Barbari II, 54

Festus

476, 17 I, 241

Firmicus Maternus

- *Mathesis*

IV prooem. 5 I, 206

IV, 17, 2. 5 I, 206

IV, 18, 1 I, 206

Florus

Passim I, 70

Praef. 8 I, 70

II, 26 II, 74

FGrH (Jacoby)

3 Frg. 13bc II, 15*

69 I, 22*

75 s. Demochares

81 T. 1 I, 278*

90 Frg. 103aa II, 97

125 Frg. 7 I, 221

257 s. Phlegon v. Tralles

264 Frg. 6, 4 II, 97

275 Frg. 9f. 12 I, 165

328 Frg. 17 II, 12*

334 Frg. 50ff. I, 278*

532 Frg. 43-45 I, 278*

554 Frg. 2 II, 176

609 s. Manethon

680 s. Berossos

688 Frg. 13 I, 387*

790 s. Philon v. Byblos

794 Frg. 5c I, 165

795 Frg. 2 II, 13

800 Frg. 3 II, 13

807 Frg. 1 I, 278*

Fronto, Epistulae

III, 9, 1 I, 289

Galen

- *De anatom. administr.*

II, 1 I, 33

- De methodo medendi

Passim I, 383

2, 5 I, 40*

- De naturalibus facultatibus

III, 10 I, 94

- Historia phil.

106 I, 308*

Ps.-Galen, Introductio

1 I, 40. 40*

Gellius, Noctes Atticae

III, 10, 11 I, 77

Germanicus, Arat-Übersetzung

96-139 I, 16

- Scholion II, 26**Gregor (Paroemiograph)*

Cod. Mosq. IV, 100 II, 139*

Hanno, Periplus

Passim I, 206

Heliodor, Aithiopika

Passim I, 46*. 409

II, 26, 2 I, 289

II, 36, 2 I, 306

III, 12-14 II, 76

VII, 7, 3 II, 267

VIII, 11, 3 II, 64

X, 9, 7 II, 185*

Herakleides Pontikos

Frg. 130 W. II, 83

Herakleitos (Vorsokratiker)

Frg. 93 D/K. I, 408f.

*Herakleitos (Homerexeget)**- Allegoricae Homericae*

43f. I, 39*

61 II, 114

Herodian

V, 6, 7 I, 80

Herodot

I, 53 I, 52. 408

I, 55. 66-68 I, 408

I, 60 II, 74f.

I, 65, 2 II, 97

I, 75. 91 I, 408

I, 65 I, 408

I, 67f. I, 78

I, 158. 174 I, 408

II, 18 I, 408

II, 133 I, 408

II, 142 I, 106

II, 152. 155f. I, 408

II, 158 I, 408

III, 57f. 65 I, 408

IV, 13-15. 94f. II, 242

IV, 15 I, 408

IV, 150f. I, 408

IV, 155-163 I, 408

V, 55f. I, 408

V, 56 I, 394*

V, 79f. 92 I, 408

V, 82. 89 I, 408

VI, 19 I, 408

VI, 34f. I, 408

VI, 61 II, 77. 106

VI, 69 II, 21. 110

VI, 77. 80 I, 408

VI, 117 II, 105

VI, 135 I, 408; II, 108

VII, 141-143 I, 408

VII, 178 I, 408

VIII, 36 I, 408

VIII, 38f. II, 105

VIII, 41 I, 221

VIII, 84 II, 104

IX, 33. 42f. I, 408

IX, 100 II, 103

Hesiod

- *Aspis* 27-56 II, 15*
- *Eoiai* I, 20*; II, 107
- *Frg. 144 M./W.* II, 97
- *Frg. 148 M./W.* II, 26*
- *Frg. 260 M./W.* II, 107
- *Frg. 303 M./W.* I, 20
- *Frg. 315 M./W.* I, 20
- *Opera et dies*
- 106-201 I, 18f.
- 117f. I, 74
- 125 II, 88. 98
- 181 I, 75
- 223. 254f. II, 88. 102

Hesych I, 221. 236. 368*

Hippokrates

- *Vict.* (περὶ διαίτης)
- IV I, 308
- *Regimen*
- IV, 87 I, 288

Homer

- *Ilias*
- I, 197-200 II, 63. 75
- I, 272 I, 21
- II, 1ff. 6 II, 59. 107
- II, 20f. II, 64
- II, 207 II, 83
- III, 158 II, 73
- III, 386ff. II, 65
- IV, 442f. II, 75
- V, 127f. II, 63. 240
- V, 302f. I, 77
- V, 304 I, 21
- V, 844f. II, 80
- VI, 108f. II, 73
- VI, 145-150 II, 55
- VI, 184 II, 54
- VII, 452f. II, 105

- XI, 305-307 II, 54
- XII, 312 II, 73
- XII, 382f. I, 77
- XII, 383 I, 21
- XII, 449 I, 21
- XIII, 43ff. II, 60
- XIII, 70-72 II, 65
- XIII, 75 II, 104
- XIII, 216ff. II, 104
- XIII, 218 II, 73
- XIV, 135-151 II, 66. 104
- XV, 234ff. II, 104
- XV, 237f. II, 158f.
- XVI, 333f. II, 75
- XVI, 715f. II, 60
- XVII, 71ff. II, 104
- XVII, 323f. II, 104
- XVII, 551-572 II, 104
- XVIII, 322ff. II, 60
- XIX, 404-424 II, 78
- XX, 79ff. II, 60
- XX, 226 II, 54
- XX, 287 I, 21
- XX, 321 II, 88
- XXI, 284-298 II, 104
- XXI, 298 II, 87
- XXI, 441-457 II, 105
- XXI, 599-601 II, 107
- XXI, 604 II, 107
- XXII, 1-20 II, 107
- XXII, 7-13 II, 77
- XXII, 226-247 II, 107
- XXIV, 332f. II, 59
- XXIV, 334-476 II, 100
- XXIV, 339ff. II, 60
- XXIV, 460f. II, 84
- XXIV, 468f. II, 87
- *Odyssee*
- I, 105f. II, 60
- I, 113 II, 62
- I, 179ff. II, 99
- I, 202 I, 301*

I, 323 II, 91
 II, 267f. II, 60
 II, 286 II, 99
 II, 382ff. II, 99
 II, 383f. 401 II, 60. 99
 II, 406 II, 99
 III, 371-385 II, 87
 III, 420 II, 87
 IV, 654 II, 60
 IV, 703 II, 91
 IV, 809 I, 288
 V, 79f. II, 80
 V, 337f. 351-353 II, 87
 VI, 20ff. II, 64
 VI, 149ff. II, 73
 VI, 207f. II, 67
 VI, 243 II, 73
 VII, 15 II, 88
 VII, 19-79 II, 61
 VII, 38 II, 99
 VII, 28ff. II, 62
 VII, 140 II, 88
 VII, 193-199 II, 99
 VII, 199-206 II, 62
 VIII, 193-199 II, 99
 VIII, 194 II, 61
 IX, 269-271 II, 67
 IX, 365 II, 62
 X, 277ff. II, 65
 XI, 235ff. II, 21. 110
 XIII, 189-352 II, 88
 XIII, 221ff. II, 99
 XIII, 256ff. II, 60
 XIII, 301f. II, 99
 XIII, 312f. II, 61
 XIII, 397ff. II, 67
 XIII, 429ff. II, 67
 XIV, 57f. II, 67
 XVI, 155-177 II, 61
 XVI, 159-163 II, 62. 78
 XVI, 161f. I, 20f. 86; II, 80
 XVI, 178ff. II, 91f.

XVII, 290-327 II, 80
 XVII, 313-317 II, 78
 XVII, 485-488 II, 67. 98. 115
 XIX, 110ff. II, 275
 XIX, 179 III, 97
 XIX, 457 I, 286
 XIX, 562-567I, 288
 XX, 30ff. II, 62
 XX, 31 II, 99
 XX, 47f. II, 99
 XX, 130f. II, 91
 XX, 210 II, 62
 XXII, 22 II, 86
 XXII, 206-210 II, 60. 99
 XXII, 239f. II, 87
 XXIV, 306 II, 62
 XXIV, 503 II, 60. 99
 XXIV, 548 II, 60. 99
 - *Homer-Scholien* II, 15*

Horaz

- *Carmen saeculare*

57-60 I, 17

- *Carmina*

I, 11 I, 395*
 I, 2, 41ff. II, 77
 I, 28, 9 II, 97
 III, 3 I, 67; II, 242f.
 III, 3, 7f. II, 278
 III, 27, 2 II, 79
 III, 27, 41 I, 288
 IV, 2 I, 83
 IV, 5 I, 74

- *De arte poetica*

173 I, 84
 202-219 I, 33

- *Epistulae*

II, 1, 20-27 I, 179

- *Odae*

I, 2, 45ff. II, 175
 II, 7, 5ff. II, 88
 II, 20, 9-12 II, 114

III, 6, 46ff. I, 84
 - *Sermones (Satiren)*
 I, 5 I, 173*
 I, 5, 101-103 I, 87
 I, 10, 33 I, 288
 II, 7 I, 304

Hyginus, Fabulae

4 II, 107
 28 II, 15*
 62 II, 107
 226 I, 87*

Hymni Homerici

II I, 233* . II, 6-9
 II, 46 I, 119
 II, 90-300 II, 7-9
 II, 119-133 II, 62
 II, 122 II, 40*
 II, 181-183 II, 65
 II, 189. 278ff. II, 76
 II, 268 II, 84
 II, 275-281 II, 85
 II, 277ff. II, 76
 II, 282 II, 91
 II, 293 II, 91
 III, 388-392 II, 59
 III, 444f. II, 76
 III, 480 II, 84
 IV, 231 II, 76
 V, 107-142 II, 62
 V, 181-183 II, 92
 VII II, 76. 96
 VII, 36 II, 76
 XIX, 38f. II, 91
 XXIV, 397 II, 62

Hystaspes

Frg. 13 C.-B. I, 72
 Frg. 14 C.-B. I, 71

Jamblichos (Romanautor)

20 H. (94, 6) I, 154

Jamblichos (Neuplatoniker)

- *De mysteriis*

Passim I, 260
 I, 3 I, 312
 I, 4f. I, 312
 I, 9. 22 I, 313
 II, 1 I, 312
 II, 2 I, 313
 II, 3-11 I, 312
 III, 1-31 I, 312f.
 III, 2f. I, 288. 313
 III, 4 I, 300
 III, 11 I, 60. 313
 III, 23 I, 313
 III, 31 I, 313
 IV, 6 I, 313*
 V, 21 I, 312
 V, 23 I, 312
 VI, 4 I, 313
 VI, 7 I, 268*
 VI, 26 I, 313
 VII, 5 I, 313*
 VIII, 4 I, 179

- *Vita Pythagorica*

1, 9 I, 41
 2, 8 II, 23
 8, 36 II, 263
 27, 128 I, 207
 36, 267 I, 207

Isokrates, Orationes

IX, 21 I, 294
 X, 59 II, 15*
 - *Archid.* 18 II, 87

Iulian Imperator

- *C. Christianos (N.)*
 197, 13ff. II, 59
 - *Epistulae*
 17 I, 288

- Orationes

VIII, 246b II, 139*

Iulius Obsequens

Passim I, 295

42 I, 64

*Iustin s. Pompeius Trogus**Juvenal*

III, 206f. II, 56

VI, 1-20 I, 16

VI, 1ff. I, 50

VI, 489 II, 21

VI, 546f. I, 173*

VI, 555f. I, 50

XV, 70 I, 75

*Kallimachos**- Aetia* ed. Pfeiffer

Frg. 64 II, 100

- Hekale II, 12**- Hymni*

II, 1ff. II, 76

II, 3 II, 75

II, 9 I, 49. 86

VI, 42f. II, 61

VI, 57ff. II, 95

VI, 59f. II, 92

- Iambae

II I, 19*

*(Ps.-)Kallisthenes, Vita Alexandri**Magni* (ed. Thiel)

I, 1-13 II, 21

I, 4 I, 293

Kebes, Pinax

Passim I, 232*. 398; II, 70f.

*Kynikerbriefe**(Cynic Epistles ed. Malherbe)*

98 II, 68

119f. I, 167

194f. I, 395*

Libanios, Orationes

52 I, 311

Livius

I passim I, 360*

I praefatio I, 66*

I, 2, 6 II, 130*

I, 16f. II, 89. 242

I, 19, 5 I, 87

I, 31, 6 I, 219

III, 29 II, 78

X, 7, 10 II, 92

XXXI, 22f. II, 104

XXI, 22, 6 II, 59

XXII, 1, 11 I, 401*

XXIV, 10, 6 I, 295

XXXIX, 13, 10f. II, 23

XLIV, 39ff. II, 103

- Periocha XI II, 70*Longus, Daphnis et Chloe*

II, 3, 2 II, 83

II, 10, 2 I, 299*

Lucan, Bellum civile

I, 33ff. I, 17*

V, 68ff. 122ff. I, 394*

V, 71-224 I, 47. 48

V, 176f. I, 95

V, 224f. I, 409

- Scholien I, 49*Lukian**- Adversus indoctum*

19 II, 139*

- Alexander Abonut.

7f. II, 23

13-18 II, 70

- | | | | |
|--|-------------|------------------------------------|----------|
| 25 | I, 30 | 16 | II, 188* |
| 29 | I, 58 | - <i>Lexiphanes</i> | |
| 38 | I, 30 | 20. 23 | I, 36 |
| 43 | I, 58 | - <i>Nekyomanteia</i> | |
| 48 | I, 408 | 20 | I, 240 |
| - <i>Bis accusatus</i> | | - <i>Nigrinus</i> | |
| 1 | I, 289 | 3f. | I, 41* |
| 5. 7 | I, 17 | 5 | I, 389 |
| - <i>Convivium</i> | | - <i>Philopseudes</i> | |
| 48 | II, 117* | 16 | I, 173* |
| - <i>Charon</i> | | 17 | I, 86 |
| 7 | II, 56 | 22. 24. 27 | II, 79 |
| - <i>De dea Syria</i> | | 38 | I, 291 |
| 12 | II, 144* | - <i>Revivescences s. Piscator</i> | |
| - <i>De merc. cond. potent. famil.</i> | | 3 | II, 55 |
| 43 | I, 32 | 11ff. 14 | I, 231 |
| - <i>De morte Peregrini</i> | | 29-37 | I, 30f. |
| 16 | II, 146* | - <i>Saturnalia</i> | |
| 40 | II, 242 | Passim | I, 83 |
| - <i>De sacrificiis</i> | | 11 | I, 287 |
| 4 | II, 105 | - <i>Scythes</i> | |
| 9 | I, 86 | 2 | I, 356* |
| - <i>Demonax</i> | | - <i>Somnium sive vita Luciani</i> | |
| 11 | II, 122 | Passim | I, 383 |
| 63 | II, 68. 122 | Inscr. | I, 306 |
| - <i>Dialogi deorum</i> | | 4 | I, 89 |
| 6 | II, 107 | 5. 14. 17 | I, 306 |
| 10 | II, 15* | 6 | I, 288 |
| - <i>Dionysos</i> | | - <i>Timon</i> | |
| 5 | I, 389 | 2f. 6 | I, 87 |
| - <i>Fugitivi</i> | | 34 | II, 84 |
| 4-7 | I, 231f. | - <i>Verae Historiae</i> | |
| 6-21 | I, 232 | I, 7 | I, 78 |
| 17 | I, 83 | II, 12 | II, 267 |
| - <i>Gallus</i> | | II, 27f. | I, 394* |
| 18 | I, 207 | II, 32f. | I, 288 |
| - <i>Hermotimos</i> | | - <i>Ps.-Lukian, Amores</i> | |
| 7 | I, 90 | 48 | I, 52 |
| 60 | I, 94 | - <i>Ps.-Lukian, Halcyon</i> | II, 113 |
| - <i>Ikaromenipp</i> | | - <i>Ps.-Lukian, Podagra</i> | |
| Passim | I, 90 | 173 | I, 173* |
| - <i>Kataplus</i> | | | |

Lucretius, De natura deorum

- I, 734ff. I, 41*
 II, 702f. II, 113
 II, 1150f. I, 30
 II, 1150-74 I, 69
 III, 16 I, 401*
 III, 16ff. I, 41*
 V, 324ff. I, 29
 V, 330f. I, 69
 V, 795ff. 827 I, 30
 V, 826 I, 69
 V, 925f. I, 30
 V, 1161 I, 70
 V, 1161ff I, 30
 V, 1453 I, 30
 VI, 1ff. I, 41*

Lykophron, Alexandra

- 860 I, 79

*Macrobius**- Comm. in Somnium Scipionis*

- I, 3, 1-10 I, 306f.
 I, 3, 20 I, 288
- Saturnalia
 I, 17, 65 I, 53*
 III, 9 I, 221
 III, 9, 14 I, 219
 III, 14, 2 I, 35

Manetho

- Frg. 1. 2. 4. I, 106
 T. 1 I, 145

Manilius, Astronomica

- II, 115ff. I, 40

Marcus Aurelius

- VI, 46 II, 174*
 VII, 67 II, 273
 IX, 27 I, 289

Marinos, Vita Procli

- 3 II, 185*
 7 II, 106
 23 II, 185*
 32 II, 86. 89
 38 I, 27

Martial

- VII, 30, 5 II, 56
 XI, 69 II, 78

*Martianus Capella**- De nuptiis Philologiae et Mercurii*

- I, 9 I, 294
 I, 10 I, 58
 II, 117f. I, 401*
 II, 150-168 II, 109
 II, 159 I, 294
 IX, 892-896 I, 294

Maximos v. Tyros

- Passim I, 28
 9, 7 I, 286; II, 63
 16, 2 I, 288
 38, 2 II, 97

Moschos

- 2, 1ff. I, 288
 Eur. 8 II, 91
 Eur. II, 91 II, 76

Mythographus Vaticanus

- I, 8, 10 II, 66
 I, 50 II, 15*
 II, 88 II, 66
 II, 171 II, 15*

Nechepso et Petosiris

- Passim I, 40f. 40*

Nepos

- *Ep. ap. Lact., div. inst. III, 15*
 Passim I, 231*

Nikandros II, 12
 - *Alexipharmaka* II, 6*
 - *Theriaka*
 18 I, 57

Nonnos, Dionysiaca
 I, 344f. II, 110
 III, 85f. II, 110
 III, 129f. II, 89
 III, 373ff. II, 110
 III, 409ff. II, 110
 III, 420-423 II, 63
 III, 435f. II, 83
 IV, 1ff. II, 89
 IV, 90f. 102-105 II, 22
 V, 26f. II, 110
 V, 67ff. II, 110
 V, 230ff. II, 78
 V, 533f. II, 87
 VII, 117-128 I, 87*
 VII, 243. 248f. II, 73
 IX, 129-144 II, 108
 IX, 319-321 II, 107
 X, 195 II, 110
 XI, 113ff. II, 96
 XI, 351ff. II, 110
 XV, 201f. II, 80
 XVII, 37ff. II, 11
 XVIII, 35-38 II, 94
 XX, 188-195 II, 108
 XX, 261ff. II, 108
 XXIII, 74-81 II, 108
 XXIV, 77-122 II, 105f.
 XXV, 252 I, 79
 XXVI, 1-37 II, 64. 107
 XXXI, 132f. II, 107
 XXXIV, 90 I, 288
 XL, 1-33 II, 60
 XL, 73-79 II, 86. 89

XL, 239ff. II, 108
 XLII, 158ff. II, 73
 XLIV, 53 I, 288
 XLV, 120ff. II, 96
 XLV, 134f. II, 76
 XLV, 235f. II, 86. 89
 XLVI, 42f. II, 264*
 XLVII, 685f. II, 108

Numenios
 Passim I, 331. 331*
 Frg. 52 d. Pl. I, 241

Oinomaos v. Gadara I, 61. 61*.
 409; II, 97

Oppian, Halieutika II, 261f.

Oracula Chaldaica
 Passim I, 311*
 Frg. 32 d. Pl. I, 241
 Frg. 35 d. Pl. I, 241
 Frg. 50 d. P. I, 241
 Frg. 52 d. Pl. I, 241
 Frg. 70 d. Pl. I, 241
 Frg. 217 d. Pl. I, 90
 Frg. 219 d. Pl. I, 241
 Frg. 221 d. Pl. I, 241
 Frg. 224 d. Pl. I, 241

Orosius
 V, 18 II, 79

Orphica I, 259
 - *Orphische Argonautica*
 33-39 Vian I, 293
 - *Orphische Fragmente ed. Kern*
 49 Z. 100f. II, 8*
 - *Orphische Hymnen*
 50, 9 I, 388*
 51, 7 II, 117*

Ovid- *Amores*

III, 8, 39f. I, 74

- *Ars amatoria*

I, 8, 19 II, 22

- *Fasti*

I, 247f. I, 85f. 87

I, 249 I, 16

I, 389ff. II, 79*

II, 500ff. II, 242

II, 794 II, 22

III, 26f. I, 287

III, 330f. II, 92

IV, 236 II, 64

IV, 375f. II, 86

IV, 420ff. II, 101

IV, 517f. II, 65

IV, 521 II, 47*

IV, 563ff. II, 101

V, 375 II, 76

V, 493ff. II, 93

V, 494-544 II, 26*

V, 513f. II, 77

V, 515 II, 93

V, 531-534 II, 27*

VI, 4f. II, 114

VI, 349ff. II, 102

- *Ibis* 509f. II, 100- *Ibis (Scholien)* II, 94- *Metamorphoses*

I I, 84

I, 88-150 I, 16

I, 101-104 I, 74

I, 149f. I, 16

I, 163ff. II, 68

I, 211-239 II, 95

I, 213 II, 60. 83

I, 220ff. II, 77

II, 425 II, 110

III, 10ff. II, 80

III, 275-278 II, 65

III, 275-286 II, 95

III, 281f. II, 22

III, 609-613 II, 75. 122

III, 658f. II, 117

IV, 1-40 II, 85

IV, 218 II, 22

IV, 390-415 II, 85

V, 326 II, 108

V, 446-461 II, 65

V, 621f. II, 88

VI, 1-145 II, 95

VI, 26f. II, 65

VI, 313ff. II, 96

VII, 600f. I, 119

VIII, 616-724 II, 10-14. 93

VIII, 621 II, 13

VIII, 679f. II, 76

VIII, 681-683 II, 91

VIII, 684f. II, 93

IX, 472 II, 91

IX, 782-786 I, 367*; II, 77

X, 650 II, 63

XI, 194-220 II, 95

XI, 301ff. II, 110

XI, 310 II, 66

XI, 633-679 II, 64. 103

XI, 650-654 II, 60

XI, 674f. II, 86

XI, 741 II, 113*

XIV II, 242

XIV, 622ff. II, 110

XV, 481ff. II, 97

XV, 622-744 II, 70

XV, 669-681 I, 367*

XV, 797 II, 79

XV, 868-870 II, 175

- *Ex Ponto*

III, 6, 23 I, 16

Parmenides

Frg. 1-19 I, 94

Paulus Festus

93, 25 L. II, 80

Pausanias

I, 13, 8 II, 66. 95
 I, 30, 3 II, 113
 I, 32, 4f. II, 104
 I, 34, 4 I, 52
 I, 35, 5-7 I, 78
 I, 39, 1 II, 65
 II, 5, 8 II, 65. 101
 II, 7, 6 I, 409
 II, 35, 4 II, 65
 III, 16, 2f. II, 90. 94
 III, 16, 6 II, 21
 III, 19, 10 II, 73
 III, 22, 9 I, 78
 III, 22, 12 II, 80
 IV, 12, 4 I, 409
 IV, 13, 1 II, 79
 IV, 16, 5 II, 102
 IV, 16, 9 II, 105
 IV, 21, 1 II, 79
 IV, 27, 2f. II, 73
 IV, 34, 8 II, 80
 V, 13, 4-6 I, 78
 VI, 5, 1 I, 78
 VI, 9, 6-8 I, 81*
 VI, 11, 2 II, 21. 110
 VIII, 2, 4f. I, 85; II, 98
 VIII, 3, 1 II, 68
 VIII, 4, 2 II, 113
 VIII, 7, 6 I, 409
 VIII, 8, 4 II, 80
 VIII, 11, 10-12 I, 409
 VIII, 15, 3f. II, 101
 VIII, 25, 5f. II, 101
 VIII, 28, 4-6 II, 64. 94
 VIII, 29, 3 I, 78
 VIII, 32, 5 I, 78
 VIII, 42, 1-4 II, 101
 VIII, 52, 1 I, 81
 VIII, 53, 1f. II, 96

IX, 12, 1 II, 80
 IX, 20, 4-21, 1 I, 78
 IX, 23, 3f. I, 394*; II, 241f.
 X, 5, 7 I, 52*
 X, 7, 1 I, 45
 X, 12 I, 295
 X, 22f. II, 105
 X, 38, 13 I, 286

Περὶ ὕψους

4, 5 I, 37
 9, 9 I, 37. 174*
 15, 8 I, 37
 44, 1-5 I, 37

Persius

IV, 21 II, 11*
 V, 184 II, 56

Petosiris s. Nechepso

Petronius, Satyricon

1-5 I, 37
 2, 9 I, 37
 14 I, 37
 17 II, 114
 41 II, 117*
 48 I, 57f. II, 56
 52. 58f. II, 56
 68, 4-8 II, 55f. II, 56
 76f. I, 394*
 89. 94 II, 56
 102, 13f. II, 56
 111 II, 56
 132 II, 56
 135 II, 11
 Frg. 37 II, 56

Paedrus, Fabulae

IV, 26 II, 100
 - Appendix Perottina
 4 II, 94

8 I, 46

Philogelos

Passim I, 41

Philon von Byblos

Passim I, 207

Philostrat

- *Heroicus*

1, 2 II, 267

2, 4 I, 78

2, 11 II, 267

7, 12-8, 14 I, 77

10, 4 I, 77

21, 1 II, 65

51, 18 II, 65. 81

- *Imagines*

333, 1-3 I, 288

- *V. Apollonii Ty.*

Passim II, 190

I, 1. 4 II, 130

I, 19 I, 94

II, 9 I, 165

II, 21 I, 79

II, 276 II, 130

III, 18 I, 94

III, 44 I, 40

IV, 4 II, 69

IV, 10 II, 69

IV, 25 II, 69

IV, 31 II, 140*

IV, 34 I, 150*

IV, 44 I, 320*

V, 12 I, 320*

VI, 11 I, 52. 232*; II, 69

VII, 7 I, 278

VII, 14 I, 94

VII, 32 II, 69

VII, 38 II, 122

VIII, 7 II, 69

VIII, 12 II, 241. 267

VIII, 28 I, 394*

VIII, 30 I, 401*; II, 80. 89

VIII, 31 II, 241

Phlegon v. Tralles

Frsg. 36, 11-19 I, 78

Frsg. 37 I, 294

Pindar

- *Frsg. 72f. Sn.* II, 26*

- *Nem. X, 13f.* II, 15*

Platon

- *Apologie*

20e-21a I, 52

24b II, 139*

- *Charmides*

173a I, 288. 331

- *Epinomis*

985b I, 289

- *Hippias maior*

285d I, 164

- *Ion*

533c-542b I, 299

- *Leges*

624a II, 97

700d I, 33

729e-730a II, 67

738c I, 289

896c I, 241

897d I, 241

- *Menon*

99a-d I, 299

- *Phaidros*

111b I, 294

243d I, 300

244aff.

265ab I, 298-300

244b I, 329

249d I, 329*

259a-d I, 57f.

- *In rem publicam*

381cd II, 98
 391e II, 139*
 403ab I, 299*
 - *Sophistes*
 216a-c II, 70
 - *Symposion*
 179a I, 299*
 203a I, 287
 206c I, 93*
 209a-e I, 93*
 218b I, 329*

- *Timaios*

28c I, 292
 29b-d I, 26
 33a I, 70
 71c-72d I, 299
 71e-72a I, 412
 71f. I, 121

- *Ps.-Platon, Axiochos. Minos.*
Alkibiades II. Hipparchos. Ante-
rastai. Theages I, 139*

- *Ps.-Platon, Minos*

319cff. II, 97
 320d II, 97

- *Ps.-Platon, Theages*

128d I, 287

Platon (Komiker) II, 15*

Plautus

- *Amphitruo*

Passim II, 15-23

59 II, 15

142-147 II, 61

- *Aulularia*

99-102 II, 98f.

- *Casina*

970f. II, 79

- *Curculio*

165 II, 113

389f. II, 92

- *Miles gloriosus*

1078 I, 120

- *Mostellaria*

162 II, 73

- *Poenulus*

112f. I, 206

488f. I, 121

- *Pseudolus*

335 II, 130*

- *Rudens*

9-30 II, 102

11f. II, 97

Plinius d. Ält., Naturalis historia

II, 67 I, 206

II, 97 I, 303

II, 117f. I, 32

II, 161-170 I, 39*

II, 169 I, 206

IV, 12, 13 I, 398*

V, 1 I, 206

VII, 49 II, 18*

VII, 73-76 I, 77f.

VII, 205 I, 52*

VIII, 35, 86 II, 142

VIII, 51 II, 79

VIII, 146 II, 78

IX, 11 I, 78

IX, 43 II, 262

XIII, 88 II, 66

XIV, 3-7 I, 32

XVIII, 22 I, 206

XXVIII, 18 I, 221

XXX I, 100

XXX, 1-11 I, 157*

XXX, 11 I, 173*

XXX, 16f. I, 178*

XXXV, 50 I, 32

Plinius d. Jüng., Epistulae

II, 14, 3 I, 35

III, 5 I, 383

V, 10 I, 35

VI, 21, 1 I, 35
 VII, 27 I, 150*; II, 64f. 75
 XI, 6 I, 35

Plotin

Passim I, 41*
 III 1 [3], 3, 15 I, 302*

*Plutarch**- Adulator*

32, 70f I, 268*

- Aemilius Paulus

24f. II, 102f. 120

- Agesilaus

34, 6-8 II, 74. 120

36, 4-6 II, 121

- Agis et Cleomenes

39 II, 202f.

- Alexander Magnus

2 II, 120

2, 6 II, 21. 110. 121

24 I, 221

51, 4 II, 121

64, 9 II, 120

73 I, 121

- Apophthegmata Laconica

216bc I, 84

- Aratos

14, 2 I, 82

32 II, 73. 121

- Brutus

20, 7-10 I, 394*

44, 2 I, 82

- Cato minor

8, 2 II, 121

23 I, 142*

35, 3 II, 121

35, 5 II, 121

- Cicero

17, 5 I, 156

20, 1-3 I, 356*

44, 3-5 I, 154

- Cimon

10, 6f. I, 83

18, 5 I, 121

- Coriolanus

3, 4 II, 103

14, 4 I, 83

21, 1-3 II, 72

- Crassus

33 II, 139*

- C. Gracchus

1, 6 II, 242

18, 2 II, 121

- De defectu oraculorum

Passim I, 52. 54

1, 409ef I, 54

2, 410b I, 54

5, 411f. I, 56

7, 413ab I, 49f.

8, 413f-414c I, 49

15, 417ef I, 49

17, 419a-e I, 87

42, 433c-51, 538e I, 49

50, 437de I, 389

50, 437ef I, 121

51, 438cd I, 55

52, 438de I, 55

- De E apud Delphos

Passim I, 51

- De facie in orbe lunae

Passim I, 56*

941f I, 291

942b II, 70

944de I, 56

- De genio Socratis

590b I, 366*

592e I, 394*

- De Iside et Osiride

9, 354c II, 67

14, 356d-18, 358b I, 232f.*

14, 357aff. II, 65

61, 375f I, 179

70, 379a-c I, 56

- *De procreatione animi*

1013b. 1020c I, 26

1014d-1015e I, 241

1017c I, 241

- *De Pythiae oraculis*

Passim I, 51f.

3, 395ef I, 52*

5, 396cd I, 52

7, 397c I, 53

17, 402b I, 49

18, 402e-403a I, 53

19f, 4031-f I, 52

20, 403f I, 52

29, 409ab I, 56

29, 409c I, 53f.

- *De se ipsum citra invidiam**laudando* I, 377*- *De sera numinis vindicata*

555a I, 287

566c I, 288

566d-f I, 394*

- *De Stoicorum repugnantis*

1040b I, 240

- *X oratorum vitae*

Passim II, 119*

- *Demetrius*

36, 3 II, 121

- *Demosthenes*

29 I, 394*

- *Dion*

2, 55 I, 394*

- *Eumenes*

6, 5f. I, 43

13, 3 II, 242

- *Fabius Maximus*

2, 3 I, 401*

- *Frg. 211 S. (aus Synkellos,
Chronographia I, 625 D.= 401 M.)*
II, 242- *Galba*

23, 4 I, 153

- *Lysandros*

24, 5 II, 120

26, 1 II, 21

- *Marcellus*

29f. I, 121

- *Marcus Antonius*

24, 3f. II, 74

26, 2-5 II, 74

29, 1f. II, 72

75 I, 221

- *Non posse suaviter vivi
secundum Epicurum*

1098b I, 83

- *Numa*

2 II, 86

4, 3 II, 22. 121

9, 11 I, 221

11 I, 39*

15, 1-6 I, 87

- *Pelopidas*

9, 1 II, 72

16, 5 II, 120

- *Philopoimen*

1, 4 I, 81

- *Phocion*

28, 1-3 I, 49. 87

- *Pompeius*

2, 1f. II, 120

34, 2 I, 83

- *Pyrrhus*

8, 1 II, 120

11, 2f. I, 43

24, 4 II, 120

26, 11 II, 120

29, 1f. I, 43

30, 3 I, 121. 159*

- *Quaestiones convivales*

VII, 711c II, 53

- *Quaestiones Graecae*

38 II, 85

- *Quaestiones Romanae*

61 I, 221

- *Regum et imperatorum*

apophthegmata

184de II, 72

- *Romulus*

26, 2 II, 175

27, 8f. II, 90

28 I, 81*; II, 242

28, 2 II, 121

29, 7 II, 121

- *Septem sapientium convivium*

158c II, 144*

- *Sertorius*

8, 2-9, 3 I, 79

8, 3 I, 74

9, 3 I, 78f.

12, 1 II, 80. 121

20, 1-3 II, 80. 121

23, 2 II, 120

- *Sulla*

5, 5f. I, 153

6 I, 43

7, 3f. 5 I, 120

9, 4 I, 43

- *Themistocles*

26, 2 I, 289

30, 1f. II, 101

- *Theseus*

14 II, 12*

35, 5 II, 104

- *Titus Flamininus*

2, 1 I, 82

Ps.-Plutarch, De musica

30-32 I, 33

Ps.-Plutarch, De vita Homeri

212 I, 299*. 302

Pollux, Onomasticon

I, 15-19 I, 278. 296f.

I, 20-22 I, 267*

I, 24 II, 68

I, 35f. I, 279*

Polyaenos, Strategemata

I, 41, 1 II, 73

II, 31, 4 II, 73

VI, 1, 3 II, 73

VIII, 59 II, 73

Polybios

XXVI, 1, 10 II, 72

XXXVIII, 22 I, 67*

Pompeius Trogus (Iustin)

XVIII, 7 I, 205

XXIV, 8 II, 105

XXXVI, 2, 3 I, 208

XXXVI, 2, 8-11 I, 173*

XXXVIII, 9, 10 I, 244

Pomponius Mela

I, 11, 64 I, 78

III, 90 I, 206

Porphyrios- *De antro nympharum*

6 II, 67

- *De philosophia ex oraculis**haurienda* I, 60. 60*. 409- *Vita Plotini*

10, 59f. I, 168*

13, 68 II, 185*

15, 75 I, 411*

16, 80 I, 240. 269

17, 83 I, 205

20, 104 I, 31

23, 131 I, 380

- *Vita Pythagorae*

25 II, 263

28 II, 130

Poseidonios: s. Einzelfundstellen
und Sach- u. Namenregister s. v.*Priscian (Geograph)*

807 II, 135

Proklos- *In rem publicam*

II, 126, 15-26 I, 90

- *In Timaium*

I, 98 II, 67

Propertius

V, 7, 87 I, 288

Ptolemäus, Claudius- *Geographica*

IV, 3, 47 II, 141*

VIII, 14, 15 II, 141*

Pythagoras an Telauges I, 260*Quintilian*- *Declamationes maiores*

X, 1 II, 267

- *Institutiones oratoriae*

II, 4, 42 I, 38*

V, 12, 23 I, 38*

VI proem. 3 I, 38*

VIII, 3, 58 I, 38*

XI, 1, 15-26 I, 377*

XI, 2, 11-16 II, 100

Quintus Smyrnaeus

I, 56f. 190 II, 73

I, 363-366. 463 II, 73

I, 662 II, 73

II, 18-20 II, 73

III, 60 II, 88

VII, 72-74 II, 88

VIII, 444f. II, 88

IX, 256f. II, 88

XI, 134f. II, 60

XI, 291f. II, 88

XII, 4-6 I, 293

XIV, 61f. II, 73

Rufus von Ephesus I, 280**Sallust*- *Bellum Iugurthinum*

17, 7-19, 8 I, 206

18, 3-12 I, 207

- *Coniuratio Catilinae*

5, 9 I, 66*

20 II, 183*

Scriptores Historiae Augustae (SHA)

- Sever. 3, 9 I, 154

- Sever. 15, 7 II, 280

- Commod. 16, 1-2 I, 221

- Quadr. Tyr. 8, 3 I, 173*

Seneca- *Apocolocyntosis*

4 I, 17*

- *Consolat. ad Polybium*

1, 2 I, 67*

8, 2; 11, 5 II, 56

- *De beneficiis*

VII, 1, 5f. I, 34

- *De ira*

III, 27 II, 78

- *De tranquillitate animi*

14, 4-9 II, 242

- *Epistulae*

48, 6f. I, 34

48, 8 I, 35

58, 5 I, 34

64 I, 35

71, 13 I, 70

88 I, 34

90 I, 22-24

108, 22 II, 20

114 I, 38*

- *Phaedra*

486. 525ff. I, 24

- *Quaestiones naturales*

II, 32-55 I, 47. 303f.
 III, 30, 5 II, 275
 VI, 4, 2 I, 34
 VII, 23, 3-7 I, 35
 VI, 26, 2 I, 89
 VI, 30ff. I, 35
 VII, 32, 1. 2. I, 31
 VII, 32, 4 I, 31
 - *Ps.-Seneca, Octavia*
 217f. I, 87
 391 I, 75
 427f. I, 24

Seneca d. Ält., Controversiae
 I praef. 6-7 I, 36

Servius
 - *In Verg., Aen.*
 II, 351 I, 221
 III, 359 I, 301f.
 III, 366 I, 281*
 III, 466 I, 44
 VI, 72 II, 66
 VI, 618 II, 94
 VI, 893 I, 288
 VIII, 103 II, 15*
 - *In Verg., georg.*
 I, 497 I, 77

Sextus Empiricus
 IX, 132 I, 301

Silius Italicus, Punica
 II, 365 I, 221
 VII, 169-211 II, 94
 VII, 187ff. II, 76
 VII, 189f. II, 76
 VII, 203 II, 86

Simonides II, 100

Solinus

2, 17 II, 66
 9, 6f. I, 78
 34, 2 I, 78

Sophokles

- *Amphitryon*
 (Frg. 118-120 N.) II, 15*
 - *Elektra*
 645
 - *Oedipus Tyrannus* I, 377*

Statius

- *Silvae*
 I, 1, 94f. II, 96
 II, 3 I, 16
 V, 3, 287 I, 288
 - *Thebais*
 I, 292ff. II, 59
 I, 309-311 II, 60
 I, 396f. 495 I, 409
 II, 94-96 II, 60
 II, 115-119 II, 83
 II, 120-124 II, 85
 II, 348-350 I, 289
 III, 611ff. I, 409
 IV, 746f. II, 75
 VII, 410 I, 119
 VII, 738f. II, 60
 VIII, 177-184 I, 293
 IX, 512f. I, 50
 IX, 807. 811 II, 60
 X, 113 I, 288
 X, 634f. II, 59
 X, 635-639 II, 60
 X, 639-641 II, 60
 X, 645f. II, 75
 X, 672ff. II, 106
 X, 678-681 II, 89

Stephan v. Byzanz I, 165; II, 135.
 137*

Strabon

- V, 4, 12 II, 80
 VII, 7, 9 I, 44
 IX, 3, 2-12 I, 45
 IX, 3, 5 I, 52
 X, 3, 9f. I, 33
 XII, 8, 3 II, 135
 XIII, 4, 17 II, 135
 XIV, 1, 27 I, 44
 XIV, 5, 23f. II, 135
 XIV, 5, 27f. II, 135
 XV, 2, 17 I, 78
 XVI, 2 I, 173*
 XVI, 2, 35-39 I, 24
 XVI, 2, 38 I, 45; II, 97
 XVI, 2, 39 I, 157*
 XVII, 1, 29 I, 45
 XVII, 1, 43 I, 44
 XVII, 1, 46 I, 103

Suda I, 174*. 307; II, 15*.
 103

*Sueton**- Caesar*

- 32 II, 105
 84, 3 II, 96

- Augustus

- 70, 1f. II, 74
 72, 3 I, 77
 91, 2 I, 43
 94 I, 154

- Tiberius

- 36 II, 20

- Claudius

- 41f. II, 55

- Nero

- 1 II, 103
 9-19 I, 17*
 24, 2 I, 17*

- Otho

- 4, 1 I, 153

- Vespasian

- 4 I, 220
 5, 6 I, 148*
 7, 1-3 I, 197*
- Titus
 3, 2 I, 141*
 5 I, 153

*Symmachus,**Relatio de ara Victoriae*

- III, 15 II, 278

*Tacitus**- Agricola*

- 44, 5 I, 153

- Annales

- II, 54 I, 394*
 II, 58 I, 244
 II, 85, 4 II, 20
 III, 25 I, 67
 IV, 32 I, 67
 VI, 22 I, 153
 VI, 31 I, 244
 XI, 11 I, 17*
 XI, 15, I, 67. 304
 XI, 21 I, 150*; II, 64f.
 XIII I, 17*
 XIII, 3, 1 I, 67
 XIII, 25, 1 II, 72
 XIV, 9 I, 394*
 XV, 24 I, 178*
 XVI, 1-3 I, 43
- De oratoribus
 Passim I, 36
- Germania
 Passim I, 67f. 67f.*
 40 II, 175
- Historiae
 I, 1-3 I, 65*. 68
 I, 22 I, 90. 153. 173*
 II, 1 I, 153

II, 78 I, 154
 IV, 54, 2 I, 67
 IV, 81f. I, 197*
 V, 13 I, 220

Terentius, Phormio
 706 II, 79

Themistius, Orationes
 7 II, 117*

Theognis, Elegiae
 I, 1135-1150 I, 18f.

Theokrit
 II, 35 II, 79

Theon v. Smyrna, Expos. math.
 I, praefat. II, 281

Theophrast
 - Περί ὕπνου καὶ ἐνυπνίου I, 308

Thessalos v. Tralles
 Passim I, 40. 40*. 260. II, 21.
 86
 praef. 10 I, 94
 271 F. II, 89

Thukydides
 I I, 165
 IV, 125, 1 II, 105
 VII, 80, 3 II, 105

Tibull
 II, 5 I, 293
 III, 4 I, 287. 290

Timaios Lokros I, 27

Töpferorakel I, 76. 259

Tübinger Theosophie I, 269. 269*

Ulpian s. Corpus Iuris Civilis

Valerius Flaccus
 II, 199-201 II, 103

Valerius Maximus
 I, 7, 3 II, 38
 I, 8, 2 II, 69
 I, 8, 6 II, 75
 I, 8 Ext. 7 II, 100

Varro
 - *Antiquitates rerum divinarum
 et humanarum*
 Passim I, 165
 Frg. 2a C. I, 43
 - *De lingua Latina*
 V, 146 II, 94
 - *Hebdomades* I, 72
 - *Sexaegesis* I, 66

Velleius Paterculus
 I, 6, 6 I, 134*
 I, 16, 4 I, 30
 II, 24, 3 I, 153
 II, 101 I, 244
 II, 127f. I, 65

Vergil
 - *Aeneis*
 I, 257-296 I, 32
 I, 279 I, 220
 I, 314ff. II, 62
 I, 327 II, 75
 I, 327-330 II, 75
 I, 327-417 II, 99
 I, 402ff. II, 62. 75. 90
 I, 403 II, 76
 I, 407f. II, 107
 I, 411-414 II, 88

I, 439f. II, 88
 I, 516. 579-593 II, 88
 I, 658f. II, 60. 110
 II, 351f. I, 219
 II, 589ff. II, 99
 II, 604-606 II, 88
 II, 774 II, 91
 III, 48 II, 91
 III, 88-91 I, 367*
 III, 172-175 I, 287
 III, 359-362 I, 293
 IV, 9 II, 56
 IV, 176f. II, 75
 IV, 278 II, 86
 IV, 554-570 II, 178*
 IV, 570 II, 86
 V, 1 II, 55
 V, 619f. II, 60
 V, 641ff. II, 75
 V, 646f. II, 77
 V, 649 II, 75
 V, 655-660 II, 89
 V, 740 II, 86
 V, 835-871 II, 107
 VI I, 47
 VI, 187-211 II, 80
 VI, 257 II, 79
 VI, 610 II, 102
 VI, 893-898 I, 288
 VII, 415-419 II, 60. 65
 VII, 416ff. II, 104
 VIII, 62-65 II, 84
 VIII, 610ff. II, 99
 IX, 644f. II, 60
 IX, 646ff. II, 60. 66. 104
 IX, 658-660 II, 86. 90
 X, 175-178 I, 293
 XI, 593 II, 88
 XII passim II, 106
 XII, 222ff. II, 60
 XII, 224. 228 II, 103
 XII, 416. 427f. II, 88

XII, 468-483 II, 100
 XII, 592f. II, 88
 XII, 632ff. II, 65
 XII, 634f. II, 59
 XII, 783-785 II, 104
 XII, 813-815 II, 59
 - *Eclogae*
 IV II, 206
 IV, 6 I, 16
 IV, 18-20 I, 74
 - *Georgica*
 I, 125 I, 74
 I, 470f. II, 79
 I, 497 I, 77
 II, 473f. I, 17
Ps.-Vergil, El. in Maecen.
 I, 23f. I, 16

Vettius Valens

II, 28f. I, 206
 VI, 1 I, 40. 40*

Xenophon

- *Apologia*
 13 I, 294
 - *Cyropaedia*
 VIII, 7, 3 I, 294
 - *De equ. mag.*
 IX, 9 I, 294
 - *Memorabilia*
 I, 1, 1 II, 139*
 I, 1, 2-4 I, 294
 II, 7, 13 I, 19*
 IV, 5, 12 I, 298
 - *Symposion*
 IV, 48 I, 294

Xenophon (Romanschriftsteller)

Passim I, 409
 I, 2, 7 II, 73
 I, 12, 4 II, 75

Zenobius (Paroemiograph)

III, 61 I, 366*

V, 70 II, 139*

Zosimos (Alchemist)

246 Z. 6 Berth. I, 239

*B. Papyri**Ägyptische Urkunden aus den
kgl. Museen zu Berlin:**Griech. Urkunden IV*, 1120, 7
II, 253**CMC: s. Gnostica (Kölner Mani-
Kodex)**P. Ghoran* II, 83*Papyri Graecae Magicae*

IV, 475 II, 260

IV, 475-834 I, 260

IV, 625 I, 401*

IV, 727 I, 52

IV, 820-834 II, 56

IV, 930-1114 I, 260

IV, 2479-82 II, 76

VII, 1-152 I, 260; II, 56

VII, 635f. II, 109

VII, 742 II, 240*

XIa II, 265

XII, 351-364 I, 394*

XIII, 226. 234.

744. 757 II, 260

XIII, 711f. I, 394*

XXIIb, 24 I, 365*

XXX I, 281

XXXI I, 281

XXXVI, 164 II, 178*

LVII, 16f. II, 67

P. Grenfell I, 1. 9 II, 240**P. Oslo III Nr. 77* II, 133**P. Oxyrh. 1380* II, 21*P. Oxyrh. 1381* I, 287; II, 76*P. Oxyrh. 2164* II, 68*P. Oxyrh. 2190* I, 31*P. Oxyrh. 2332 s. Töpferorakel**P. Oxyrh. 2379* II, 6**P. Oxyrh. 3831* II, 56*Preisigke, Sammelbuch griechi-
scher Urkunden (SGU)*

Nr. 4127 II, 21

Nr. 8071 II, 246f.

P. Tebtunis II, 271 II, 110*Reitzenstein/Spiegelberg,**D. griech. Tefnutlegende* II, 41**C. Inschriften**Audollent, Defixionum Tabellae*

Nr. 15, 24 II, 178*

Nr. 22, 42 II, 178*

CIG 3991 II, 134

CIL I² 306 I, 16

CIL III 6786 II, 136

CIL III 12215 II, 136

CIL V 5272 II, 69*

CIL VI 5230 II, 11*

CIL VI 19419 II, 11*

CIL VI 21711 II, 11*

CIL VI 21762 II, 11*

CIL VI 34368 II, 11*

CIL VII 759 I, 17

CIL X 6042 II, 11*

CIL VIII 20429 I, 150*

Gallio-Inschrift I, 45*

IG II² Nr. 3816 I, 401*

IG IV² 1, Nr. 122 II, 106; II, 176

IG IV² 1, Nr. 128 (*Isyllos*) I, 379*

IG IV² 1, Nr. 384 I, 51*

IG XII 3, Nr. 421 II, 83

ILS (Dessau) 6043 II, 275

ILS (Dessau) 8794 I, 17*

Inscr. Lind. ed. Blinkenberg I
183f. II, 100

MAMA VIII, 1962, 1 II, 14*

MAMA VIII, 1962, 2 II, 14*

OGIS 458 I, 86

OGIS 530 I, 60

OGIS 640, 3 I, 205

OGIS 668 I, 17*

Peek, *Milesische Versinschriften*
S. 193-228 I, 33

Pfohl, *Griech. Inschriften*, ²1980
Nr. 137 II, 133*

SIG³ 797 II, 133*

SIG³ 814 I, 17*

SIG³ 842 I, 51*

SIG³ 1169 II, 106

Swoboda/Keil/Knoll, *Denkmäler
aus Lykaonien, Pamphylien und
Isaurien* Nr. 146 II, 14*

Wilcken, *Griechische Ostraka II*
Nr. 1438. 1442. 1448 II, 236

*VI. Altorientalische, germanische
und islamische Literaturen*

*A. Ägyptische, mesopotamische,
ugaritische und hethitische
Quellen*

Aqhat

V, 5-30 II, 37*

Aramäischer Achigar

141 I, 271*. 274

Baal und Mot II, 48*

Chaemwese-Zyklus I, 360f.*

Demotische Chronik

II, 3 I, 183*

V, 20 I, 76

VI, 8-12 I, 76

VI, 17f. I, 76

*Erzählung vom Schiffbrüchigen
(ägypt. Märchen)* II, 142*

Gilgamesch-Epos

VI, 64-79 (assy. V.) II, 92

Inannas Gang in die Unterwelt
II, 68*

Khonsu-Sage II, 39

*Lebenslehre des
Chacheperreseneb*
I, 105

Lebenslehre des Ipuwer
I, 225*

*Leyden-Papyrus**(P. Mag. Leyden)*

VIII, 8 I, 208

X, 23 I, 401*

Metternichstele

VI II, 68. 99

XIV II, 68

*Mythos vom Diebstahl der**Schicksalstafeln* I, 121*Mythos von der Himmelskuh*

I, 104f.

Mythos vom Sonnenauge II, 41**2. Pestgebet des**Mursilis II.* I, 317*Restaurationsstele des**Tutanchamun*

Passim I, 104

Tefnut (äg. und gr. Quellen)

II, 41*

*B. Iranische Quellen**Avestische Schriften**- Videvdāt*

3, 36ff. I, 72

19, 29f. II, 49*

- Yasna

19, 18 II, 43

30, 3 I, 283

*Quellen in Buch-Pahlavi**- Brief des Manuschcihr*

I, 8, 9 II, 110

- Denkard

IV, 24 I, 178*

VI, 263 I, 283

VI, E 10 II, 147

VIII, 8, 19 I, 213*

- Jamasp-Namag

24. 40 I, 73

78-80 I, 73

- Pahlavi-Yasna

32, 4 I, 234

- Zand i Vohuman Yasn

II, 5f. I, 283

*C. Germanische Quellen**Ältere Edda**- Völuspa* 17 II, 26**- Grimnismal* II, 99*Heimskringla*

I, 64 II, 99

Oláfs saga Tryggvasonar

213 I, 64

Grimm, Deutsche Sagen

45 II, 93

Grimm, KHM

44. 82. 177 II, 49*

*D. Islamische und**pagane syrische Quellen**Qur'an*

4, 125 II, 36*

11, 71 II, 35*

18, 24 I, 122

33, 40 I, 208

42, 51 I, 347*

93, 4 I, 122

Alf Laila wa-Laila II, 72f.*Baba d. Harranier* I, 269f.*

Al-Biruni I, 18. 76*. 209. 269*

Al-Buchari I, 347*

Ibn Hischam II, 80*

Kalila waDimna I, 75; II, 109

An-Nadim I, 71. 163*

Al-Qifti I, 163*

Picatrix I, 293

At-Tabari I, 64. 378*; II, 50*.
103

*E. Inschriften in semitischen
Sprachen*

CIS I, 122-132 II, 141*

KAI Nr. 61f. II, 141*

Sinaitische Inschrift 1276 I, 198

Hebr.-aram. Ossuarinschriften I,
199

Altlibysche Inschrift I, 208

Sach- und Personenregister

Die Stellenregister einerseits und die Sach- und Personenregister andererseits sollen sich so ergänzen, daß leichte Auffindung des Gesuchten ermöglicht wird. Dabei erschließt das Sach- und Personenregister vor allem solche Sachverhalte, Motive etc., die weder über das Inhaltsverzeichnis noch über das Stellenregister mühelos aufgefunden werden könne, hat also nur ergänzenden Charakter. Nicht unterschieden wird zwischen Haupttext und Anmerkungen. Die mehrfache Erwähnung eines Sachverhaltes in einem Absatz wird *nicht* eigens erwähnt, wohl aber eine mehrfache Erwähnung mit größerem Zwischenraum, etwa im Text und einer Anmerkung. Hochgestelltes »*« meint, daß eine Person oder Sache *nur* in einer Anmerkung vorkommt.

Namen von antiken Autoren sind nur aufgenommen, wenn sie ausführlich diskutiert werden bzw. nicht oder nur mühsam über die Stellenregister aufgefunden werden können. Moderne Autoren sind nur in einigen besonders wichtigen Fällen aufgenommen, bei denen Beiträge aus der Sekundärliteratur ausführlich diskutiert werden. Dies ist also primär ein *Sach-* und nur sekundär ein *Personenregister*.

»Abgesunkene Mythen« I, 20

Abraham

- als ethisches Paradigma II, 36
- als *Freund Gottes* II, 36
- bei Heiden I, 206f.
- drei Männer bei A. II, 24-32
- Testament Abrahams II, 45-51

Achamothe I, 237f.

Adambuch, apokryphes I, 145

Adiabenisches Königshaus I, 151f.*

Admetos II, 39

Adoption II, 160f. 205-210

Ägypten - als Symbol

der Gottesferne II, 41*

Aelian II, 39

Äthiopischer Henoch

- s. Henoch, äthiopischer

Aidos und Nemesis I, 18

Akklamation II, 129f. 204-210

Albertz, Rainer I, 127f.

Alexander d. Große I, 107. 211f.;
II, 110. 120

Alter/Greisenhaftigkeit der Erde
I, 69-73. 76

Ammonius Sakkas I, 99

Amphitruo, Amphitryon II, 15-23
- im Judentum II, 23*

Anagnorismos II, 229f. 267

'Anan ben David I, 184

Anathema I, 340*

Angelologie

- im Hebräerbrief II, 146
- Lichtgestalt der Engel II, 108f.
- Philon II, 31-33
- Speise der Engel II, 28-35. 41

Angelophanien I, 366. II, 24-51.
 113*
 Angelus interpres II, 83
 Anhalter, verschwundener II, 87*
 Anubis II, 20
 Aphanismos II, 26. 42. 86-90. 217.
 225. 234. 263
 Ἀποκάλυψις I, 392
 - Begriff I, 267f.
 - bei Paulus u. in der
 Paulusschule I, 379f. 387
 - Buchtitel I, 268f. 397-399
 Apokalyptik I, 71. 75. 130-145.
 323-326
 - Corpus apk. Schriften I, 142
 - Corpus der Henochliteratur
 I, 143*
 - Pseudonyme in der A.
 I, 136-138
 Apollonius v. Tyana I, 28; II, 65.
 68f. 122. 241f.
 Apostelgeschichte I, 359-368;
 II, 125-143
 - Kenntnis paganer Literatur
 II, 139
 - Quellenfragen II, 142f.*
 - und antiker Roman II, 132
 - vgl. Lukas (Evangelium)
 Aposteltitel II, 127. 237
 Apuleius I, 89f. 190*; II, 95f. 114
 Arachne II, 95
 Arens, E. II, 82f.
 Arete I, 278*
 Aristobul I, 15*; II, 54
 Ariston II, 244f.
 Artemidor von Daldis I, 305f. 310;
 II, 64
 Ἀqiba I, 214; II, 96. 99
 Asaria II, 39-45
 - zur Namensform II, 40*
 Asklepios II, 106. 117. 176. 219

Asmodaios II, 44*
 Astraia I, 15-21. 218
 Astrologie I, 43
 Athene II, 60f. 64. 73f. 75f. 78. 87.
 99. 104. 114
 Auditionen I, 373f. 397. 401. 404
 - Himmelsstimme bei
 Jesu Taufe II, 157-162
 - s. auch Bath Qol
 Augen der Seele II, 31*
 Augustus II, 208
 Aune, David I, 201f.
 Avesta I, 107. 178*. 217. 234. 283;
 II, 43. 49

 Baba der Harranier I, 269*
 Baeck, Leo I, 250f.
 Βάκχος, Bacchanalien I, 277*;
 II, 23. 116f.
 Barbelo I, 238-240
 - als infantil-regressive
 Sprachschöpfung I, 240
 Barnabas II, 128f.
 Barth, Karl I, 251. 253; II, 118
 Barnett, P. W. I, 181
 Baal-schem-tov I, 230
 Bath Qol I, 210f. 217. 229*. 252.
 259. 334. 404
 Baucis II, 10-14. 93. 137f.
 Becker, Jürgen II, 250
 Benoit, Pierre II, 249f.
 Berger, Klaus I, 378; II, 160
 Bethesda I, 372*
 Bettelumzüge II, 68
 Betz, Hans-Dieter II, 234f. 267*
 Bilderreden (äth. Hen.) I, 223f.
 242-245
 Bileam II, 78
 Biographien II, 119-122. 218
 Black, Matthew II, 225-227
 Blackwood, Algernon II, 79*

- Bloch, R. I, 281
 Bockmuehl, Markus N. A. I, 271*
 Böcher, Otto II, 41. 52
 Bömer, Franz II, 10-14
 Boyce, Mary II, 43
 Bracher, Karl Dietrich I, 68f.
 Braun, Herbert I, 186
 Bühner, J. A. I, 372f.
 Bultmann, Rudolf I, 1f. 144. 222*.
 236*. 251. 371. 402; II, 187f.
 223. 249
 Caecilius Calactinus I, 174. 178
 Caesar II, 105
 Caesarion (Sohn Caesars) II, 22
 Calcidius I, 307f. 331
 Campenhausen, Hans von II, 132
 Carnap, Rudolf I, 205
 Chaemwese I, 360f.*
 Chanina ben Dosa I, 193. 213
 Charismen I, 335-347. 388
 - zum Begriff Charisma I, 342
 - Charismenlisten:
 traditionsgeschichtl. Wurzeln
 I, 342-344
 Charon II, 49*
 Chassidim, Schwinden der I, 111
 Christentum
 - als pneumatisch-charismati-
 sche Bewegung I, 166
 Chrysipp I, 302*. 328*; II, 114.
 144*
 Cicero I, 47-50. 231*. 262. 289f.
 301. 306; II, 22. 114
 Colpe, Carsten I, 222
 Conzelmann, Heinz I, 152f. 226
 Corpus Hermeticum s. Hermetik
 Corpus Hippokraticum
 I, 138f. 308
 Corpus Iohanneum
 I, 272. 368-376
 - Disambiguierung
 der Offenbarung I, 411
 - Mißverständnismotiv
 I, 374f.*; II, 254
 - Offenbarungstheologie
 I, 371
 - Ostertexte II, 248-265
 - Einleitungsfragen I, 368f.*;
 II, 181*
 - visionärer Frömmigkeitstyp
 I, 372
 Δαιμόνιον I, 151. 160
 Δαίμονες I, 55. 151. 160*
 Δαιμονισμός I, 277*
 Damaskusvision I, 364f. 376. 387
 Daniel I, 131-135
 Dankbare Tote, der II, 38f. 40*
 Deißmann, Adolf I, 96-102
 Definitionen im NT I, 341*
 Dekadenzmotive
 - In der Geschichtsschreibung
 I, 64-69
 - in Dichtung und Folklore
 I, 69-85
 Delling, Gerhard I, 281
 Δήλωσις I, 271f.
 Delphi I, 45-49. 50. 52-57. 409;
 II, 83
 - als Mittelpunkt der Welt
 I, 54
 Demeter
 - als Amme II, 7f.
 - Göttin II, 6-9. 65f. 92. 101.
 169
 - ps.-homerischer D-Hymnus
 II, 6-9
 Demophoon II, 7f.
 Deninger, Johannes I, 256f.
 Derbe II, 135
 Desalaers, P. II, 38-45
 Deuteronomium I, 314-319

- Diadem II, 208f.
 Διάχρσις I, 280
 Dibelius, Martin II, 148-150. 172. 220
 Dietrich, E. L. I, 252f.
 Dio Cassius I, 295
 Diodorus Siculus I, 409
 Dionysios Areopagita I, 312
 Dionysos I, 277*; II, 62. 85. 107. 110. 116f. 169. 273
 Dioskuren II, 90. 100. 102f. 105. 115
Divinatio (Definition) I, 301
 Dodds, Eric Robert I, 21. 298f.*
 Domitian II, 96
 Donner I, 373; II, 18f.
 Dositheus I, 199
 Drewermann, Eugen II, 265
 Dschulnigg, Peter II, 152f.
 Dualität der Missionsräume I, 3

 Ebeling, H.-J. II, 220
 Echethaios II, 104
 Edda II, 26. 99
 Edsman, C.-M. I, 251f.
 Ἐγγαστρέμυθος I, 278*. 316
 Ego-Eimi-Wort s. Ich-bin-Rede
 Eichrodt, W. I, 252
 Ekpyrosis I, 25*. 161*
 Ekstase I, 265*. 277*. 326-328. 339. 363f. 372. 379f. 397
 Eleusis I, 6f. 9
 - vgl. auch Mysterien
 Elia II, 61. 96. 98. 101f. 116. 169. 186
 Elthon-Wort II, 82-84. 192-194
 Ἐμβατεύω I, 60f.
 Emmaus (Lokalisierung) II, 233
 Emmausjünger II, 87*. 225-248
 Endymion II, 107
 Enthusiasmus I, 55. 93. 156. 277. 313. 328. 330. 335. 371. 381
 Entraffung I, 367f. 400
 Entrückung I, 378. 401. 407; II, 89
 Ephesia Grammata I, 367f.*
 Epiktet II, 60
 Epikur, Epikuräismus I, 29f. 41*; II, 219
 - Epikurkenntnis bei Juden I, 29*
 Epiphanie II passim
 - Bedeutung bei Martin Dibelius II, 148f.
 - bei Jamblich I, 312
 - zum Wortfeld I, 278
 - im NT (Übersicht) I, 362. 371. 373. 375. 385. 391. 406f.
 - in der Schlacht II, 104-106
 - und Wortüberlieferung II, 191-197
 - vorgetäuschte Epiphanien II, 74
 - s. auch: verborgene Epiphanie
 Epoptie I, 279*
 Erleuchtung I, 313. 324. 374. 385-388. 397. 407
 Erotische Metaphorik für Offenbarungen I, 91-93; II, 23. 110f.
 Erscheinungen Verstorbener I, 360; II, 241-243. 266f.
 Erschrecken vor dem Numen II, 91
 Esra als letzter der Propheten I, 144
 - s. auch: Vierter Esra
 Essener II, 145*
 - Vergleich mit Pythagoreern I, 188
 - weissagende I, 145f. 159

- s. auch: Qumran
 Eucharistie II, 234-241. 263
 - vgl. Gottesdienst,
 urchristlicher
 Euphrat I, 244f.
 Euripides II, 116f. 139*. 273
 Everts, J. M. I, 255
Evocatio I, 221
 Ἐξηγέω I, 280

 Feldherrenträume I, 43
 Festugière, Jean-André I, 9. 91f.
 259f.
 Feuersymbolik I, 362*. 390
 Fishbane, Michael I, 410f.
 Flutsagen II, 13
Foaf tale II, 87*
 Fortna, Robert T. II, 250f.
 Fortschrittsoptimismus,
 Abwendung vom... I, 38-41
 Fremd, der Fremde als
 Offenbarer II, 70-72
 Friedrich, Gerhard II, 207
 Fruchtbarkeit der Felder,
 schwindende I, 73-75
 Frühkatholizismus I, 364
 Fußwaschung II, 48*

 Gabriel II, 22
Galah (גלח) und Ableitungen
 I, 273-275
 Galaterbrief II, 130f.
 Galatische Sprache II, 135f.
 Gallio-Inschrift I, 45*
 Gamliel II. I, 214
 Gastfreundschaft II, 36. 47.
 144-147
 Geburtsgeschichten I, 172;
 II, 19-23
 Geist, Heiliger
 s. Pneuma, Pneumatologie

Gematrie II, 262f.
 Germanien, Germanenbild
 I, 67f. 155
 Gerücht, numinose Schnelligkeit
 II, 102
 Gervasius und Protasius I, 81
 Gesang, himmlischer I, 401
 Geschichtlichkeit typischer
 Szenen I, 154f.; II, 128
 Geschichtsschreibung, jüdische
 I, 180f.
 Gespenster II, 87
 - Jesus als Gespenst?
 II, 181. 266f.
 Gigantenbuch
 (Teil des Henochcorpus) I, 80
 Gigon, Olof I, 38f.
 Gilgamesch-Epos II, 92
 Gleichnisse II, 194-197
 Gnilka, Joachim II, 162f.
 Gnosis I, 237-242; II, 109f. 272
 Goldenes Zeitalter I, 82-84
 Gottesdienst, urchristlicher
 I, 186f. 335-347. 386; II, 164f.
 - vgl. Eucharistie
 Gottesklage II, 173
 Gottheit
 - Auszug der G. aus dem
 Tempel I, 219-222
 - die letzte G. auf Erden
 I, 15-21
 - Distanzerfahrung gegenüber
 der G. I, 95
 - als Bettler II, 67f.
 - letzte Kundgebung des
 besiegt Numens I, 62f.
 - Tiererscheinungen II, 70
 Größe, übermenschliche
 (des Numens) II, 75

 Hadesfahrt I, 279

- vgl. auch Katabasis
 Haenchen, Ernst II, 13f. 126f. 128f.
 Harun al-Raschid II, 72
 Hartmann, Gert II, 249
 Haruspizin I, 121
 Hauff, Wilhelm I, 230
 Heilheroen II, 106f.
 Hekate I, 241
 Hengel, Martin I, 5. 200f. 222. 273; II, 151f. 194-197. 217f.
 Henoch, äthiopischer I, 323-325
 - vgl. Bilderreden (äth. Hen.)
 Herakleides Pontikos II, 83
 Hercules II, 15
 Hermes II, 11-14. 59. 137. 169
 Hermetik, Corpus Hermeticum I, 98-99. 179. 268*. 313*
 - ägypt. Hintergrund I, 102f. 238f.
 - Hermetik und Judentum I, 99
 - Ps.-Asklepios I, 103f.
 - Kore Kosmu I, 106
 - Poimandres I, 239
 - Schlangenbuch des Hermes Trismegistos II, 142*
 Herodes d. Große I, 151
 Herodot I, 408; II, 105
 Herophilus I, 308
 Heros, der letzte I, 81f.
 Herrscherkult
 - Herrscher als epiph. Gottheit II, 115. 121
 - Legitimationsideologie I, 153f.
 Hesiod I, 18-21; II, 110
 Hiebert, Th. I, 255
 Hillel
 - als neuer Esra I, 215
 Himmelfahrt, Himmelsreise I, 279. 362. 379f. 397. 407; II, 89

Himmelsöffnung I, 401
 Himmlisches Buch,
 himmlische Tafeln I, 402f. 404
 Himmlisches Selbstgespräch II, 59
 Himmlische Unterredung II, 58
 Himmlischer Wohlgeruch II, 76
 Hoherpriester I, 158f.
 - als Prophet? I, 194-199. 202
 Holl, Karl II, 135
 Homer II, 53-55
 - als öffentl. Kulturgut II, 56
 - Homerkenntnis bei Juden II, 53-55
 - Homerübersetzungen II, 54. 56
 - öffentliche Homerrezitationen II, 55
 Humor im NT II, 131f.
 Hund II, 78-81
 - Hund des Tobias II, 81
 Hymnos Kletikos II, 83
 Hystaspesorakel I, 71-73

 Ich-bin-Rede II, 8. 16. 42. 50. 84f.
 Inspiration im Neuen Testament I, 353. 357. 361f. 380f. 383f. 394. 407-413; II, 126*
 - und Rausch I, 389
 - vgl. auch Mantik und Orakelwesen; Pneuma, Pneumatologie; Prophet, Prophetie; Enthusiasmus
 Inthronisationsschema II, 205-210
 Isis I, 232f.; II, 20f. 65. 68. 99
 - Schleier der Isis II, 67

 Jakobus der Herrenbruder II, 237
 Jamblich (Neuplatoniker) I, 60.

- 311-314; II, 185*
- Jahweh II, 25
- Jeremia I, 319-322
- Jeremia im NT I, 168f.
- Jesus ben Chananja I, 160f.
- Jesus Christus
- Jesus als Prophet I, 174f.
- Jochanan b. Zakkai I, 148f.*;
- II, 262
- Johannesbriefe
- s. Corpus Iohanneum
- Johannesevangelium
- s. Corpus Iohanneum
- Johannesoffenbarung I, 397-403
- Erlebnisechtheit I, 402
 - Rationalität I, 399
 - zur Verfasserfrage I, 398*
- Johanneische Schule I, 368f.*
- Johannes Hyrkan I. I, 129f. 146. 158. 194-196
- Johannes d. Täufer I, 161-163
- 166-171. 202
- als Elias redivivus I, 167
 - als letzter Prophet I, 167
 - Täuferjünger I, 169-171
- Jona II, 177
- Joseph bei Philon v. Alexandrien I, 330f.*
- Joseph und Aseneth II, 111
- Josephus I, 145-166. 218-222;
- II, 30f. 115*. 209
- Führungstheologie I, 150-152
 - Herkunft des Buchtitels ΙΟΥΔΑΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ I, 164-166
 - Konversion I, 156
 - persönliche Eitelkeit I, 149
 - priesterliche Abkunft I, 151
 - prophetisches Selbstverständnis? I, 146-157
 - Testimonium Flavianum I, 162f.
- Jubiläenbuch II, 33
- Judas Barjesus I, 172f.
- Judith, Judithbuch I, 156
- Jülicher, Adolf II, 194
- Juppiter II, 15-23. 130*
- vgl. auch: Zeus
- Justin II, 71. 243
- Kajaphas I, 196-199
- Käsemann, Ernst I, 169f.
- Kanon
- Abschluß des Kanonteils Nebiim I, 125f. 127f.
 - alttestamentlicher I, 125f. 139f. 177-180. 202
 - bei Josephus I, 157
 - das Wort »Kanon« I, 177f.
 - *Idee des Kanons* I, 180
 - Symbolzahlen kanonischer Bücher I, 178
- Karthago I, 206f.
- Katabasis I, 279. 407
- Katoche I, 277*
- Keller, C. A. I, 254
- Kelsos I, 291f.; II, 219
- Kerberos II, 79*
- Khonsu (Chonsu) II, 39
- Κληδών II, 40
- Kleinasiatische Restsprachen II, 134-136
- Kleist, Heinrich II, 69*
- Kleodemos Malchas I, 205-208
- Kleomenes II, 202f.
- Kleopas II, 232f. 235-237. 246
- Knochenfunde als Reste von Riesen interpretiert I, 77-79
- Koch, Dietrich-Alex II, 176
- Kore II, 6-9
- König in Verkleidung

- (Sagenmotiv) II, 72f.
 Körpergröße, Abnehmen I, 77-81
 Koptische Lehnwörter im NT
 II, 46*
 Korinth, Gemeinde in I, 335f.
 Κορυβαντιαμός I, 277*
 Kreuzigungsstätte II, 253f.*
 Kreuzigungsszene II, 199-205
 - Kreuzigung als
 Epiphaniegeschehen II, 201f.
 Kriegslisten, antike II, 73
 Kugelgestalt der Erde I, 39*
 Kultstiftung II, 6-9
 Kulturpessimismus I, 32
 Kynikerbriefe I, 167*

 Lebensalter, Lebensalter-
 metaphorik I, 70. 119f.
 Lehrer der Gerechtigkeit:
 s. Qumran
 Leib Christi I, 341
 Lentzen-Deis, F. II, 158f.
 Letellier, Robert Ignatius II, 37*
 Levi, Rabbi II, 34
 Liber Antiquitatum Biblicarum
 I, 189-191 II, 33f.
 Licht, Lichtsymbolik I, 387f.;
 II, 8. 31. 75f. 108f. 185
 - vgl. auch: Erleuchtung
 Lipinski, Edward I, 257-259
 Lips, Hermann von I, 226
 "Literarische" Quellen
 (Bedeutung für das NT)
 I, 96-102
 Logos I, 24
 Los, Losorakel, Auslosen
 I, 187*. 404
 Lucan I, 48
 Lukas (Evangelium) I, 359-368;
 II, 225-243
 - vgl. Apostelgeschichte

 Lukian I, 231; II, 113
 Lukrez I, 29f. 69f.; II, 113
 Lykaonische Sprache II, 134-136
 Lysandros II, 21
 Lystra II, 14. 129. 134-136

 Mack, Burton L. II, 221-223
 Macrobius I, 305-307
 Μαίνας I, 277*
 Makello II, 94
 Makkabäer
 - 1. Makkabäer I, 129f.
 - 2. Makkabäer I, 278* II, 100
 Malta II, 140f.
 - Etymologie II, 141*
 Mamre, heilige Eiche II, 47*
 Manaemos I, 155f.*
 Mandäer I, 170*. 275*; II, 71.
 109f.
 Mani II, 185*
 Μανία I, 298-300. 411*
 Mantik und Orakelwesen
 I, 41-64; II, 112
 - bei Jamblich I, 312f.
 - bei Josephus I, 195f.
 - im Neuen Testament I, 404
 - im Alten Testament
 I, 314-322
 - in der Kriegsführung I, 42f.
 - in der Legitimationsideologie
 des Herrscherkultes I, 153f.
 - in stoischer Theorie
 I, 300-304
 - Wortfeld I, 277f.
 - Listen mantischer Techniken
 im AT I, 317
 - Listen mantischer Techniken
 in der Apokalyptik I, 323
 Maria Magdalena II, 248-157
 Markosier (gnost. Gruppe)
 II, 262

Markus (Evangelium) I, 353f;
 II, 148-223
 - Buch der geheimen Epi-
 phanien II, 148
 - Einleitungsfragen II, 151-154
 - pseudomarkinische
 Osterepitome II, 243-248
 Markion II, 71
 Masada II, 56
 Matthäusevangelium I, 354-359
 Meir, Rabbi II, 46*. 101
 Men (anatolischer Gott) II, 137
 Merkur II, 16-19
 - vgl. auch Hermes
 Messiasgeheimnis II, 171.
 210-224
 Messias, verborgene Existenz
 II, 272f.
 Metamorphosen I, 89 II, 113f.
 Metternichstele II, 68
 Meyer, Rudolf I, 200
 Micha ben Jimla I, 321*
 Michael II, 50
 Minos II, 27. 97
 Minucius Felix I, 291
 Mission als epiphaniales
 Geschehen II, 215f.
 Missionare als Repräsentanten
 Christi II, 146
 Missionspredigt II, 129
 Mithras platonicus I, 26f.
 Mitteliranische Literatur
 I, 8. 282-284; II, 147
 Mohammed I, 122. 208f. 347*
 Mommsen, Theodor I, 69*. 402
 Montanus, Montanismus II, 13
 Μωϋσή II, 246f.
 Mosetypologie II, 273
 Motiv- und Traditionsgeschichte
 (grundsätzliche Bemerkungen)
 II, 52f. 57. 91

Multiplicity of approaches I, 4;
 II, 190
 Mysterien I, 91
 - Begrifflichkeit I, 278f. 279*
 - bei Philon v. Alexandrien
 I, 343
 - des Dionysos II, 116f.
 - Eleusinia II, 6-9
 Mystik im Neuen Testament
 I, 381f.
 Mythologie (grundsätzliche
 Aussagen) I, 82. 227
 - Mythos und Geschichte im
 AT I, 113
 - im Markusevangelium
 II, 149. 220. 223

 Nabi, Nabitum I, 115. 127
 - vgl. auch Prophet, Prophetie
 Namengebung, wunderbare
 II, 27
 Nazareth II, 154f.
 Nechepso und Petosiris I, 40f.
 Nekromantie I, 316
 Nektanebos II, 21
 Nero I, 17; II, 72. 208f.
 Nerthus II, 175
 Neugier, religiöse I, 88-95
 Niedergang des Kosmos
 - in der spätagypt.-hell.
 Überlieferung I, 102-107
 Nigidius Figulus I, 28
 Nikolaus v. Damaskus I, 163;
 II, 97
 Nilsson, Martin P. I, 19. 87f. 311
 Neupythagoreismus I, 28f. 188
 Noah II, 110f.
 Norden Eduard I, 89; II, 206
 Νυμφόληπτος I, 277*
 Numenios I, 331

- Oden Salomos I, 240f.
 Odysseus II, 60-63. 67
 Öffnen der Augen II, 236-240
 Offenbarung
 - Als Oberbegriff I, 266-284
 - Methodenkritik neuerer
 Definitionsversuche I, 264f.
 - O. und Geheimnis
 I, 271*. 273
 - im Neuen Testament
 (Übersicht) I, 349-414
 - Konsens der Offenbarungs-
 vorstellungen I, 1. 368
 Offenbarungen,
 Systematisierungsversuche
 - antik I, 285-347
 - modern I, 249-265
 Offenbarungslisten I, 293-295
 Oinomaos von Gadara I, 61
 - Im Talmud I, 61f.*
 Ὀινώτης I, 278*
 Omina I, 218-222
 Ὀμφη I, 278*
 Oppenheim, A. Leo I, 309f.*
 Oppian II, 261f.
 Ὀπτασία I, 278. 379*
 Oracula Chaldaica I, 311*
 Ὀρασις I, 398f.
 Orakel,
 - Ambivalenz der Orakel
 I, 408-411
 - Erlöschen der I, 41-64
 - Erklärungen des Erlöschens
 I, 49f.
 - Metrik im Orakelspruch
 I, 52f.
 - Christliche Erklärungen des
 Erlöschens I, 56. 58f. 62-64
 - Theologische Orakel I, 59
 - s. auch: Delphi, Mantik und
 Orakelwesen
 Ostern, Ostererscheinungen
 I, 373; II, 212. 225-267
 Otto, Rudolf I, 155. 414; II, 181*
 Ovid I, 84; II, 10-14. 22. 31. 115
 - Ovidkenntnis des Lukas?
 II, 137-139
 Palmyra II, 236*
 Pandera-Sage II, 23
 Panik, panisches Erschrecken
 II, 105
 Pansoph (als philosophisches
 Ideal) I, 94
 Pantokrator I, 400
 Pappas (anatolischer Gott)
 II, 137
 Parthenos I, 15-21
 Parther I, 242-244
 Parusie I, 279. 313. 385. 392. 395
 Passionsgeschichte
 - Epiphaniemotive II, 199-210
 - Passionswoche bei Markus
 II, 166*
 - vormarkinisch? II, 153
 Pastoralbriefe I, 390f.
 Paulina-Affäre II, 20
 Paulus I, 335-347. 376-385
 - als Mystiker I, 381f.
 - als Visionär I, 376-380
 - Damaskusvision I, 364f. 376.
 387
 - Listen I, 344f.
 - Variabilität seiner
 theologischen Sprache I, 341f.
 Paulusschule I, 385-391
 - Grundsätzliches I, 385*
 Pausanias II, 113
 Pax, Elpidius I, 260f.; II, 57. 112*
 Περί ὕψους I, 37f.
 Pesch, Rudolf II, 218
 Pescharim I, 182f.

- Petrus II, 237. 264
 Petubastis-Epos II, 54
 Pfister, Friedrich I, 261f.
 Φανέρωσις, φανεροῦν I, 272f. 342. 386f.
 Pharisäer I, 145f.
 Φαρμακός II, 69*
 Philemon und Baucis II, 10-14. 93. 137f.
 Philon von Alexandrien I, 91-93. 191-193. 279*. 293. 300. 326-332. 343. 389*. 397; II, 31-33. 41*. 54. 63f. 98. 115. 139*. 186
 Philosophie, Personifikation I, 231
 Philostrat II, 122. 190
 - vgl. Apollonius v. Tyana
 Phrygien, Phrygier II, 13. 46*
 Physiognomik I, 187*
 Πίνακες I, 178
 Piper, O. A. I, 253
 Πίστις I, 346. 370f. II, 178
 Platon II, 70f.
 - Ekstase bei Platon I, 327*
 - Phädrus 244aff. 265ab I, 298-300. 313
 - Ps.-platonische Dialoge I, 139
 - Timaiosinterpretationen I, 26f.
 - Timaioskenntnis bei Juden I, 27
 - Träume bei Platon I, 331
 - Unschärfe seiner Begrifflichkeit I, 280
 Platonismus I, 25-28
 Plautus II, 15-23. 61. 98f. 130*
 Plinius d. Ält. I, 32. 38f.
 Plutarch I, 33f. 50-56. 165. 291. 332; II, 22. 102. 242
 - Biographien II, 119-122
 - zur Person I, 50f.*
 - de defectu oraculorum I, 50-56
 - "Pythische Dialoge" I, 51
 Plöger, Otto I, 128
 Pneuma, Pneumatologie I, 337-347. 367. 374. 376. 380f. 383f. 386. 388-391; II, 163-165. 197. 266. 396. 400. 411-413
 - der Messias als Geistträger II, 165
 - vgl. auch: Inspiration im NT
 Poimandres s. Hermetik
 Polemik, religiöse II, 125-143
 Pollux I, 279*. 296f.
 Porphyrios I, 311. 409. II, 185*
 Poseidonios I, 21-25. 302f. 303*. 331
 - Schema von "Ursprung und Entartung" I, 24
 Präexistenz Jesu II, 197f.
 Priesterschrift I, 109-111
 Prodigien I, 295
 - Begrifflichkeit I, 281*
 - Listen I, 295
 Prophet, Prophetie
 - atl. Prophetie im NT I, 166-176. 392f. 394. 396
 - zum Begriff I, 207f. II, 84*
 - Diadoche bzw. Sukzession I, 157*
 - Ende bzw. Erlöschen der Prophetie I, 113-217
 - - Vorgeschichte des Motivs I, 117-123
 - - In der hellenist. Epoche I, 125-130
 - - Im Neuen Testament I, 166-176
 (vgl. auch: Inspiration im

- NT; Pneuma, Pneumatologie)
 - - in Qumran I, 182-188
 - - in der rabbinischen
 Literatur I, 209-217
 - - Ende der Prophetie und
 Apokalytik I, 130-145
 - - bei Josephus I, 145-166
 - der eschatologische Prophet
 I, 175. 185. 318
 - Kultprophetie I, 126f.
 - Prophet als Träger
 der praesentia dei I, 140
 - Prophetenklage II, 173
 - bei Philon v. Alexandrien
 I, 328f.
 - »Siegel der Propheten«
 I, 208f.
 - Propheten als Wahrsager
 im NT I, 367f.
 - die Weisen (sc. die Schrift-
 gelehrten) als Nachfolger der
 Propheten I, 216
 - Zeichenpropheten
 I, 145f. 159f. 181f.
 - vgl. auch: Nabi, Nabutum
 Proskynese II, 140
 Pseudepigraphie I, 136-138
 Pseudoklementinen II, 230

 Quirinus s. Romulus
 Qumran I, 182-188
 - Buch Hagi I, 188
 - Lehrer der Gerechtigkeit
 I, 184f. 202
 - Tempelrolle I, 188
 - vgl. auch: Essener

 Rabbinische Theologie
 I, 209-217. 310*. 333f.;
 II, 27. 239
 Rad, Gerhard von I, 318f.
- Räisänen, Heikki II, 214
 Raphael II, 39-45. 77. 100
 - zum Namen II, 40*
 Rechte Seite (Symbolik) II, 261
 Reich/Herrschaft Gottes
 I, 134f. 235.
 Reisen (Bedeutung für die
 frühen Christen) II, 144f.*
 Religion
 - "Selbstverständliche"
 Religion I, 88
 - Religionsbegriff und
 Missionkonkurrenz I, 267
 - Religionswechsel in der
 Antike I, 88
 - zum Begriff *Religion*
 I, 266f.*
 Religionsgeschichtliche Schule
 I, 222f.
 Rendtorff, Rolf I, 275f.
Revelatio I, 281
 Revelationsschema I, 352*. 386
 Rhagai s. Tobit, Tobitbuch
 Riesen I, 77-81
 Rhetorik, Niedergang I, 36-38
 Römer, der letzte (Cassius) I, 82
 Romane, antike
 I, 101f. 409; II, 38f. 42-45. 132
 Romulus II, 175. 242f.
 Ross, Jacob Joshua I, 259

 Sabier I, 269f.*
 Salbung I, 376
 Sallust I, 66
 Samaritaner I, 199. 209
 Sapientia Salomonis I, 22*
 Sappington, Thomas J. I, 386*
 Satan, Teufel II, 108f.
 Saturnalia I, 83f.
 Saul I, 117f.
 Schäfer, Peter I, 210-217

- Schechinah I, 228f.
 Schenk, Wolfgang I, 270
 Schenke, Ludger II, 151. 159
 Schiffbrüchiger (ägypt. Märchen)
 II, 142
 Schim'on ben Jochai I, 214;
 II, 96
 Schim'on d. Gerechte I, 214
 Schlaf Gottes I, 123f.
 Schlangen auf Malta II, 141f.
 Schlangenbeschwörung I, 315f.*
 Schlatter, Adolf I, 159
 Schlichting, Robert I, 263
 Schmidt, Hans I, 250
 Schmithals, Walter I, 265*
 Schnackenburg, Rudolf I, 254;
 II, 250
 Schulz, Siegfried I, 336f.
 Schönheit als Begleiterscheinung
 der Epiphanie II, 75
 Schreiber, Johannes II, 221
 Schweigegebote II, 167f.
 Seder 'Olam Rabba I, 211f.
 Seewandel Jesu II, 180-182
 Sehnsucht nach dem
 deus praesens II, 117
 σημαίνω I, 280
 Seneca I, 22-24. 34f. 303f.
 Sendung, Sendungsformel II, 16f.
 39f. 42. 45. 59f. 84*. 193f. 211
 Septuaginta, Inspiration der
 I, 192
 Seres I, 145
 Sertorius I, 78f.; II, 81f. 120
 Sibyllen, Sibyllistik I, 57f.; II, 66
 Simon von Kyrene II, 272*
 Simon Magus I, 199*. 270
 Skepsis I, 90
 Sobria Ebrietas I, 389
 Sodom und Gomorrha II, 24. 29f.
 36f. 96
 Söding, Thomas II, 216*
 Sohn Gottes II, 156. 164*.
 210. 212
 Sophia s. Weisheit
 Sosates II, 54
 Spätantike (Definition) I, 7
 Stemberger, Günter II, 34
 Strabon I, 44f.
 Stoa I, 278. 300-304; II, 163
 - herrschende Philosophie
 des Hellenismus I, 25
 S. auch Orakel
 Stundenschema II, 200
 Sueton I, 65
 Synesios I, 308
 Syrischer Baruch I, 135f.
 Tabor I, 394
 Tachygraphie im Judentum
 I, 141*
 Tacitus I, 65-68. 218-222; II, 64f.
 175
 Tantrik II, 23
 Taraxippus II, 78
 Targum I, 275; II, 28-30
 Taskodrugiten II, 136
 Taube II, 157f.
 Taufe (auch Taufe Jesu) I, 391;
 II, 156-165
 Tefnut II, 41*
 Tempel I, 218-222
 Testament Abrahams II, 45-51
 - ägyptische Einflüsse II, 46*
 - Einleitungsfragen
 II, 45*. 46*
 - phrygische Einflüsse II, 46*
 Teufel s. Satan
 Thaumaturg (Jesus) II, 165-176.
 187-191
 Theater - Juden als
 Theaterbesucher II, 139*

- Θεῖος ἄνθρωπος I, 277*
 Theios Aner II, 122. 187-191. 217
 Theißen, Gert I, 373*;
 II, 52. 191*
 Theodor bar Konai I, 347*
 Theokratie I, 194
 Theologia crucis vs gloriae
 II, 199
 Theophanie I, 278*. 367. 397
 Θεόπνευστος I, 390f.
 Thomasevangelium II, 183f.
 Thora I, 109. 223*. 259
 Tiere als Mittler göttlicher
 Führung II, 80f.
 Tierv Verwandlungen II, 70. 87
 Tiridates II, 209
 Tobit, Tobitbuch II, 38-45.
 100. 145
 - Affinitäten zum antiken
 Roman II, 38f. 42-45
 - Einleitungsfragen
 II, 38*. 42*
 - iranische Elemente II, 44. 81
 - Jerusalem im Tobitbuch
 II, 43
 - Rhagai im Tobitbuch II, 43f.
 Tod als mythologische Gestalt
 II, 48f.
 Tod, Ankündigung des eigenen
 Todes I, 394f.*
 Todesengel II, 47-51
 Toledotkapitel I, 109f.
 Traum, Traumdeutung I, 150. 217.
 279f. 286-293. 301f. 305-310. 313.
 323f.; II, 47f. 50. 64. 75f. 94. 98.
 101. 104. 106f. 112. 239. 241f.
 - byzantinische Traumliteratur
 I, 309*
 - hellenistische Traumdeuter
 (Übersicht) I, 307f.
 - im AT I, 317f. 319. II, 39
 - im NT I, 353. 354f. 360f. 363.
 366. 383. 395f. 405. II, 241f.
 - bei Philon v. Alexandrien
 I, 329-332
 - im Rabbinat I, 310*.
 334. 360*
 - wahre und falsche Träume
 I, 288f.
 - Traumbücher I, 305-310
 Trinität II, 35*
 Triumphus II, 74
 Totalität der Offenbarung I, 94f.
 Tübinger Theosophie I, 269
 Urim und Thummim I, 122. 158*.
 195. 210. 213. 272*. 317
 Van der Leeuw, Gerard I, 249f.
 Varro I, 66
 Venus II, 107
 Verborgene Epiphanie
 - als Suche II, 101
 - Dauer der Verborgenheit
 II, 77f.
 - Definition II, 5. 148f.
 - Einzelanalysen II, 6-51
 - Erdenwanderung der Götter
 II, 93f.
 - Motivrepertoire II, 52-111
 - und biographisches Erzählen
 II, 119-122
 - und Messiasgeheimnis
 bei Markus II, 213-15
 - und Weltbild II, 112-118
 Vereno, M. I, 253
 Vergil
 - bei Juden und Christen
 II, 55f.
 - Vierte Ekloge I, 16; II, 206
 Verhüllung des Angesichtes
 II, 92

Verklärung I, 393; II, 184-187

Verstummen vor dem Numen

II, 91

Versuchung Jesu II, 165

Vespasian I, 220

Vielhauer, Philipp II, 205-210

Vierter Esra I, 141-144. 325f.;

II, 66f.

Visionen

- bei Lukas I, 359f. 363-366

- bei Philon I, 331

- Berufungsvision Jesu?

II, 161

- im Corpus Iohanneum

I, 372f. 400

- im Neuen Testament

(Resümee) I, 405f.

- im Tobitbuch II, 39

- Vision eines Sterbenden

I, 365f.

- "Totale" Vision I, 94f.

- Wachvision und Traum

I, 286f.

- zum Wortfeld I, 278f.

- s. auch: Ostererscheinungen

Völkerengel I, 150*

Vollmacht II, 196f.

Wahrsager in der christlichen

Gemeinde I, 204

Weinreich, Otto II, 117

Weisheit

- Ägyptischer Weisheitsmythos

I, 232f.

- Bei Philon I, 92. 230

- Erotische Sophiamystik

I, 242

- Flucht I, 223-228

- Namen der Weisheit in der

Gnosis I, 237-242

- Sophia-Christologie I, 236f.;

II, 174

- Sophiamythos I, 222-228

Weisheitsschrift

der Kairoer Genizah I, 225*

Wellhausen, Julius I, 134*;

II, 170*. 177f. 225-227. 249

Weltalter (etruskische Lehre)

I, 119f.

Weltherrscher I, 220

Weltherrschaftsorakel I, 218f.

Weltenjahr I, 77

Weltreiche, Weltreichsidee

I, 132-134

Westermann, Claus II, 24f.

Wilamowitz-Moellendorff,

Ulrich von II, 132

Wolfson, Harry A. I, 327. 329*

Wolke II, 88f.

Wrede, William II, 172

Wunder

- Automatismus II, 170

- Begrifflichkeit I, 281

- Naturwunder II, 176-183

- vgl. Thaumaturg,

Wundertäter, galiläische

Wundertäter, galiläische I, 193f.

Zacharias Sohn des Barachias

I, 358f.*

Zahlensymbolik

- Drei II, 26*

- Neun II, 9*

- Siebzig I, 142*

- Einhundertdreißig

II, 261-63

Zand i Wahman Yast I, 132

Zarathustra I, 283

Zauber, Zauberer I, 320;

II, 56. 76

- Juden als Zauberer I, 172f.

- Mose als Zauberer I, 172*

Zauberpapyri I, 100f.; II, 164

Zehn Märtyrer (jüd. Legende)

II, 22

Zeichenforderung I, 174

Zeichenpropheten:

s. Prophet, Prophetie

Zeloten I, 172. 191

Zeus II, 11-14. 67. 133*. 137. 169

- vgl. auch: Iuppiter

Zitierweisen I, 8f.

Zobel, H.-J. I, 273f.

Zuntz, Günther II, 154

Zwillinge II, 19

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

- Anderson, Paul N.*: The Christology of the Fourth Gospel. 1996. *Band II/78.*
Appold, Mark L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band II/1.*
Arnold, Clinton E.: The Colossian Syncretism. 1995. *Band II/77.*
Avemarie, Friedrich und Hermann Lichtenberger (Hrsg.): Bund und Tora. 1996. *Band 92.*
Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. 1992. *Band 59.*
Baker, William R.: Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Band II/68.*
Bammel, Ernst: Judaica. Band I 1986. *Band 37* – Band II 1997. *Band 91.*
Bash, Anthony: Ambassadors for Christ. 1997. *Band II/92.*
Bauernfeind, Otto: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22.*
Bayer, Hans Friedrich: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band II/20.*
Bergmann, Jan: siehe Kieffer, René.
Bell, Richard H.: Provoked to Jealousy. 1994. *Band II/63.*
Betz, Otto: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42.*
– Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52.*
Beyschlag, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16.*
Bittner, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *Band II/26.*
Bjerkelund, Carl J.: Tauta Egeneto. 1987. *Band 40.*
Blackburn, Barry Lee: Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band II/40.*
Bockmuehl, Markus N.A.: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band II/36.*
Böhlig, Alexander: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47* – Teil 2 1989. *Band 48.*
Böttrich, Christfried: Weltweisheit – Menschlichkeitsethik – Urkult. 1992. *Band II/50.*
Büchli, Jörg: Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Band II/27.*
Bühner, Jan A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band II/2.*
Burchard, Christoph: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8.*
Cancik, Hubert (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33.*
Capes, David B.: Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band II/47.*
Caragounis, Chrys C.: The Son of Man. 1986. *Band 38.*
– siehe Fridrichsen, Anton.
Carleton Paget, James: The Epistle of Barnabas. 1994. *Band II/64.*
Crump, David: Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
Deines, Roland: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band II/52.*
Dietzfelbinger, Christian: Der Abschied des Kommenden. 1997. *Band 95.*
Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
Du Toit, David S.: Theios Anthropos. 1997. *Band II/91.*
Dunn, James D.G. (Hrsg.): Jews and Christians. 1992. *Band 66.*
– Paul and the Mosaic Law. 1996. *Band 89.*
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45.*
Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10.*
– Verheißung und Gesetz. 1996. *Band 86.*
Ego, Beate: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band II/34.*
Ellis, E. Earle: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18.*
– The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54.*
Ennulat, Andreas: Die ‚Minor Agreements‘. 1994. *Band II/62.*
Ensor, Peter W.: Paul and His ‚Works‘. 1996. *Band II/85.*
Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21.*
– Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64.*
Feldmeier, Reinhard und Ulrich Heckel (Hrsg.): Die Heiden. 1994. *Band 70.*
Forbes, Christopher Brian: Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Band II/75.*
Fornberg, Tord: siehe Fridrichsen, Anton.

- Fossum, Jarl E.*: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36*.
Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Band 1 1995. *Band II/79* – Band 2 1997. *Band II/80*.
Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Band II/71*.
Fridrichsen, Anton: Exegetical Writings. Hrsg. von C.C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76*.
Garlington, Don B.: 'The Obedience of Faith'. 1991. *Band II/38*.
– Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79*.
Garnet, Paul: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band II/3*.
Gräßer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35*.
Green, Joel B.: The Death of Jesus. 1988. *Band II/33*.
Gundry Volf, Judith M.: Paul and Perseverance. 1990. *Band II/37*.
Hafemann, Scott J.: Suffering and the Spirit. 1986. *Band II/19*.
– Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Band 81*.
Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53*.
Heckel, Ulrich: Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56*.
– siehe *Feldmeier, Reinhard*.
– siehe *Hengel, Martin*.
Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9*.
Hemer, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49*.
Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. 1969, ¹1988. *Band 10*.
– Die johanneische Frage. 1993. *Band 67*.
– Judaica et Hellenistica. Band 1. 1996. *Band 90*.
Hengel, Martin und Ulrich Heckel (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58*.
Hengel, Martin und Hermut Löhr (Hrsg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Band 73*.
Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55*.
– Die Septuaginta. 1994. *Band 72*.
Herrenbrück, Fritz: Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41*.
Hoegen-Rohls, Christina: Der nachösterliche Johannes. 1996. *Band II/84*.
Hofius, Otfried: Katapausis. 1970. *Band 11*.
– Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Band 14*.
– Der Christushymnus Philipper 2,6-11. 1976, ¹1991. *Band 17*.
– Paulusstudien. 1989, ¹1994. *Band 51*.
Hofius, Otfried und Hans-Christian Kammler: Johannesstudien. 1996. *Band 88*.
Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. 1991. *Band 57*.
Hommel, Hildebrecht: Sebasmata. Band 1 1983. *Band 31* – Band 2 1984. *Band 32*.
Hvlavik, Reidar: The Struggle of Scripture and Covenant. 1996. *Band II/82*.
Kähler, Christoph: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. 1995. *Band 78*.
Kammler, Hans-Christian: siehe *Hofius, Otfried*.
Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7*.
Kieffer, René und Jan Bergmann (Hrsg.): La Main de Dieu / Die Hand Gottes. 1997. *Band 94*.
Kim, Seyoon: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ¹1984. *Band II/4*.
– „The ‚Son of Man‘“ as the Son of God. 1983. *Band 30*.
Kleinknecht, Karl Th.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ¹1988. *Band II/13*.
Klinghardt, Matthias: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Band II/32*.
Köhler, Wolf-Dietrich: Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Band II/24*.
Korn, Manfred: Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Band II/51*.
Koskeniemi, Erkki: Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. 1994. *Band II/61*.
Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. 1996. *Band 85*.
Kuhn, Karl G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Band 1*.
Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, ¹1989. *Band II/18*.
Lau, Andrew: Manifest in Flesh. 1996. *Band II/86*.

- Lichtenberger, Hermann: siehe *Avemarie, Friedrich*.
Lieu, Samuel N.C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. ²1992. *Band 63*.
Löhr, Hermut: siehe *Hengel, Martin*.
Löhr, Winrich Alfried: Basilides und seine Schule. 1995. *Band 83*.
Maier, Gerhard: Mensch und freier Wille. 1971. *Band 12*.
– Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *Band 25*.
Markschies, Christoph: Valentinus Gnosticus? 1992. *Band 65*.
Marshall, Peter: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *Band II/23*.
Meade, David G.: Pseudonymity and Canon. 1986. *Band 39*.
Meadors, Edward P.: Jesus the Messianic Herald of Salvation. 1995. *Band II/72*.
Meißner, Stefan: Die Heimholung des Ketzers. 1996. *Band II/87*.
Mell, Ulrich: Die „anderen“ Winzer. 1994. *Band 77*.
Mengel, Berthold: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Band II/8*.
Merkel, Helmut: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Band 13*.
Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus. 1987. *Band 43*.
Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Band II/44*.
Metzner, Rainer: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. 1995. *Band II/74*.
Mittmann-Richert, Ulrike: Magnifikat und Benediktus. 1996. *Band II/90*.
Niebuhr, Karl-Wilhelm: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28*.
– Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 62*.
Nissen, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15*.
Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Band II/66*.
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. 1996. *Band II/83*.
Okure, Teresa: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31*.
Park, Eung Chun: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. 1995. *Band II/81*.
Philonenko, Marc (Hrsg.): Le Trône de Dieu. 1993. *Band 69*.
Pilhofer, Peter: Presbyteron Kreiton. 1990. *Band II/39*.
– Philippi. *Band 1* 1995. *Band 87*.
Pöhlmann, Wolfgang: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Band 68*.
Prieur, Alexander: Die Verkündigung der Gottesherrschaft. 1996. *Band II/89*.
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45*.
Räsänen, Heikki: Paul and the Law. 1983, ²1987. *Band 29*.
Rehkopf, Friedrich: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5*.
Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). 1995. *Band II/73*.
Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Band 74*.
Reiser, Marius: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *Band II/11*.
Richards, E. Randolph: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Band II/42*.
Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. 1981, ³1988. *Band II/7*.
– Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Band 71*.
Rissi, Mathias: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Band 41*.
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25*.
Rose, Christian: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Band II/60*.
Rüger, Hans Peter: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53*.
Sänger, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5*.
– Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75*.
Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59*.
Sandnes, Karl Olav: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43*.
Sato, Migaku: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29*.
Schaper, Joachim: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Band II/76*.
Schimanowski, Gottfried: Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17*.
Schlichting, Günter: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24*.
Schnebel, Eckhard J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band II/16*.
Schutter, William L.: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30*.
Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60*.

- Schwemer, Anna Maria*: siehe *Hengel, Martin*
Scott, James M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48*.
– Paul and the Nations. 1995. *Band 84*.
Siebert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Band 20* – Teil II 1992. *Band 61*.
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26*.
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34*.
– Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46*.
Simon, Marcel: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23*.
Snodgrass, Klyne: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27*.
Söding, Thomas: Das Wort vom Kreuz. 1997. *Band 93*.
– siehe *Thüsing, Wilhelm*.
Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58*.
Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55*.
Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *Band 50*.
Stadelmann, Helge: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6*.
Strobel, August: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Band 21*.
Stuckenbruck, Loren T.: Angel Veneration and Christology. 1995. *Band II/70*.
Stuhlmacher, Peter (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28*.
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. 1993. *Band II/57*.
Tajra, Harry W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band II/35*.
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Band II/67*.
Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, ³1989. *Band 19*.
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56*.
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Thomas Söding. 1995. *Band 82*.
Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. 1993. *Band II/54*.
Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. 1995. *Band 80*.
Wagener, Ulrike: Die Ordnung des „Hauses Gottes“. 1994. *Band II/65*.
Watts, Rikki: Isaiah's New Exodus and Mark. 1997. *Band II/88*.
Wedderburn, A.J.M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44*.
Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14*.
Welck, Christian: Erzählte ‚Zeichen‘. 1994. *Band II/69*.
Wilson, Walter T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46*.
Zimmermann, Alfred E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, ²1988. *Band II/12*.