

2.2 Texte der Septuaginta

2.2.1 Pentateuch

2.2.1.1-4 Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri

MARTIN MEISER

1. Texte aus Genesis

Literatur

Texte, Editionen, Übersetzungen

Genesis, ed. Bonifatius Fischer, *Vetus Latina* 2, Freiburg 1951-1954.

Ambrosiaster: *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, ed. ALEXANDER SOUTER, CSEL 50, Prag / Wien / Leipzig 1908, 1-416 – Ambrosius: *Exaameron*, ed. CARL SCHENKL, CSEL 32/1, Prag / Wien / Leipzig 1896, 1-261 – Anastasius Sinaita: *Anagogicarum contemplationum in Hexaameron ad Theophilum libri duodecim*, PG 89, 851 A-1078 – Anastasius Sinaita: *Quaestiones et Responsiones*, PG 89, 311 A-824 C – Anastasius Sinaita: *Quaestiones et responsiones*, ed. MARCEL RICHARD / JOSEPH A. MUNITIZ, CC.SG 59, Turnhout 2006 – Augustinus: *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. JOSEPH ZYCHA, CSEL 28/1, Prag / Wien / Leipzig 1889, 1-456 – Augustinus: *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, ed. JOSEPH ZYCHA, CSEL 28/1, Prag / Wien / Leipzig 1889, 457-503 – Augustinus: *De Genesi contra Manichaeos*, ed. DOROTHEA WEBER, Wien 1998 – Augustinus: *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, ed. JEAN FRAIPONT, CC.SL 33, Turnhout 1958, 1-377 – Augustinus: *Sermones de Vetere Testamentum*, ed. CYRIL LAMBOT, CC.SL 41, Turnhout 1961 – Basilius Caes.: *Sur l'origin de l'Homme*, ed. ALEX SMETS / MICHEL VAN ESBROECK, SC 160, Paris 1970 – Basilius Caes.: *Homélie sur l'hexaéméron*, ed. STANISLAS GIET, SC 26, Paris 1968 – Basilius Caes.: *Homilien zum Hexaameron*, ed. EMMANUEL AMAND DE MENDIETA / STIG Y. RUDBERG, GCS NF 2, Berlin / New York 1997 – *La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*, Vol. I, Chapitres 1 à 3, texte établi par FRANÇOISE PETIT, TEG 1, Leuven 1992, Vol. II, Chapitres 4 à 11, texte établi par FRANÇOISE PETIT, TEG 2, Leuven 1993 – Clemens Alex.: *Excerpta ex Theodoto*, ed. OTTO STÄHLIN, GCS 17, Leipzig 1909, 103-133 – Clemens Alex.: *Protrepticus*, hg. OTTO STÄHLIN, 3. Aufl. ed. URSULA TREU, GCS 12, Berlin 1972, 1-86 – *Collectio Coislina in Genesim*, ed. FRANÇOISE PETIT, CC.SG 15, Turnhout 1986 – Cyprianus Gallus: *Heptateuchus*, ed. RUDOLF PEIPER, CSEL 23, Prag / Wien / Leipzig 1891 – Cyrillus Alex.: *Gegen Julian*, ed. Christoph Riedweg, 2 Bde., GCS NF 20/21, Berlin / Boston 2016-2017 – Cyrillus Alex.: *Glaphyra*, PG 69, 9 A-678 C – Didymus Alex.: *Sur la Genèse, texte inédit d'après un papyrus de Toura*, ed. PIERRE NAUTIN, Bd. 1, SC 233, Paris 1976, Bd. 2, SC 244, Paris 1978 – Eusebius Emes.: *Commentaire de la Genèse. Texte arménien de l'édition de Venise* (1980). *Fragments grecs et syriaques. Avec traductions par FRANÇOISE PETIT / LUCAS VAN ROMPAY / JOS. J. S. WEITENBERG*, TEG 15, Leuven / Walpole 2011 – Filastrius: *Diversarum haereseon liber*, ed. FRIEDRICH MARX, CSEL 38, Prag / Wien / Leipzig 1898 – Gregorius Nys.: *In hexaameron*, ed. HUBERT R. DROBNER, GNO IV/1, Leiden 2009 – Hippolytus Rom.: *Refutatio omnium haeresium*, ed. PAUL WENDLAND, GCS 26, Leipzig 1916 – Johannes Chrysostomus: *Homiliae in Gen.*, PG 53, 21-54, 580 – Johannes Chrysos-

tomus: Sermons sur la Genèse, ed. LAURENCE BROTTIER, SC 433, Paris 1998 – Johannes Philoponos: De opificio mundi / Über die Erschaffung der Welt, ed. CLEMENS SCHOLTEN, FC 23,1-3, Freiburg 1997 – Justinus Martyr: Apologie pour les Chrétiens, ed. CHARLES MUNIER, SC 507, Paris 2006 – Origenes: Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesim), ed. PETER HABERMEHL, Origenes Werke VI/1, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, GCS NF 17, Berlin / Boston 2012 – Origenes: Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314, ed. LORENZO PERRONE u. a., GCS NF 19, Berlin / München / Boston 2015 – Procopius Gaz.: Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome, Teil 1: Der Genesiskommentar, ed. KARIN METZLER, GCS NF 22, Berlin / München / Boston 2015 – Ps.-Athanasius: Quaestiones in Scripturam, PG 28, 711 A-774 A – Tertullian: Adversus Hermogenem, ed. AEMILIUS KROYMANN, CC.SL 1, Turnhout 1954, 395-435 – Theodoret: Quaestiones in Octateuchum, ed. John F. Petruccione, Vol 1, OECT 1, Oxford 2007 – Vicebodius: Quaestiones in Genesim, PL 96, 1101 C-1168 B.

Weitere Literatur

AMIRAV, HAGIT: Rhetoric and Tradition. John Chrysostom on Noah and the Flood, TEG 12, Leuven 2003 – ALEXANDER, MONIQUE: L'exégèse de Gen 1,1-2a dans l'Hexaemeron de Grégoire de Nyse: deux approches du problème de la matière, in: HEINRICH DÖRRIE / MARGARETE ALTENBURGER / UTA SCHRAMM (ed.), Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Leiden 1976, 159-192 – BLOWERS, PAUL M.: From Non-being to Eternal Well-Being: Creatio ex nihilo in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor, in: GEERT ROSKAM / JOSEPH VERHEYDEN (ed.), Light on Creation, STAC 104, Tübingen 2017, 169-185 – HENKE, RAINER: Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk. Eine vergleichende Studie, Chrêsis 7, Basel 2000 – JERVELL, JACOB: Imago Dei. Gen 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, FRLANT 76, Göttingen 1960 – KÖCKERT, CHARLOTTE: Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen, STAC 56, Tübingen 2009 – MAY, GERHARD: Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, AKG 48, Berlin / New York 1978 – RÖSEL, MARTIN: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, BZNW 223, Berlin / New York 1994 – VAN DER HORST, PIETER WILLEM: Was the Earth »Invisible«? A Note on ἀόρατος in Genesis 1:2 LXX, JSCS 48 (2015), 5-7.

1.1 Gen 1,2

Die Wiedergabe von וָבוֹר וָרֵק (»wüst und leer«) durch ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (»unsichtbar und ungestaltet«) in Gen 1,2a, aber auch das Imperfekt ἦν, wirft zu beiden Begriffen Fragen des Verstehens und der Wertung auf.¹

Philon von Alexandria hat ἀόρατος mit Hilfe der platonischen Ideenlehre gedeutet² – Die Unsichtbarkeit kommt der Ewigkeit zu (Opf. 9), die nur für die Ideen

1. Allerdings ist mindestens die christliche Rezeption der Stelle her auch von der Diskussion um die Begriffe ἄβυσσος und πνεῦμα bestimmt. Das πνεῦμα wurde zunächst auf den Heiligen Geist bezogen (Origenes: Hom. 2 in Ps. 36, GCS NF 19, 549; Basilius Caes.: Hex. 2,6, GCS NF 2, 31; Gregorius Nyss.: Hex., GNO IV/1, 31; Augustinus: Qu. Gen. 134, CC.SL 33, 51), dann als belebende Kraft (Johannes Chrysostomus: Hom. Gen. 3,1, PG 53,33), dann als Wind gedeutet (Severianus Gabal.: Creat. 1,4, PG 56, 434; Theodoret: Qu. Gen. 8 [FERNÁNDEZ MARCOS / SÁENZ BADILLOS 12 f.]), schließlich als Feuersphäre (Johannes Philoponos: Opf. II, 2, FC 23/1, 188).
2. Philo: Opf. 29. Allerdings lässt sich, so RÖSEL: Übersetzung, 32, das folgende ἀκατασκεύα-

im Sinne Platons, aber nicht für die sichtbare Welt gegeben ist – und damit der Aussage eine positive Richtung gegeben. Umstritten ist Philons Position in der Frage der Ewigkeit der ungestalteten Materie; die folgenden, unvollständigen Ausführungen können das Problem nur andeuten. Einerseits kann er den κόσμος als γενητόν και ἄφθαρτον bezeichnen³, andererseits findet sich als Beweis der Übereinstimmung Platons mit Mose die These, Wasser, Finsternis und Chaos seien schon vor der Welt vorhanden gewesen.⁴ Der Begriff ἀκατασκεύαστος aus Gen 1,2a wird bei Philo nicht näher interpretiert. Josephus zufolge ist die Erde nicht sichtbar wegen der vor der Erschaffung des Lichtes herrschenden generellen Finsternis.⁵

Da wo Gen 1,2a nicht im Sinne der platonischen Ideenlehre gedeutet wird, ist für die Begriffe ἄορατος und ἀκατασκεύαστος eine Auslegung im Sinne des Defizitären gegeben. Schon in gnostischer Exegese kann mit beiden Begriffen der ungeordnete Zustand der Materie beschrieben sein.⁶ Für den Begriff ἄορατος finden sich in großkirchlicher Exegese kontextbasierte Auslegungen von Gen 1,3 und von Gen 1,6 oder von Gen 1,26 her: Die Erde ist nicht sichtbar wegen der vor der Erschaffung des Lichtes herrschenden generellen Finsternis⁷ oder wegen der noch nicht erfolgten Teilung der Wassermassen, so dass sie unter dem Wasser unsichtbar war⁸ oder weil noch kein Mensch da war, der sie hätte anschauen können.⁹ Eine andere Deutung besagt, die Erde sei ungeordnet gewesen¹⁰ und sei es damals noch nicht wert gewesen, dass man sie ansieht.

στος unter dieser Prämisse nicht recht erklären. Philo spielt aber nicht auf Platon, Timaios 51a an, wo die Begriffe ἀνόρατον εἶδος τε και ἄμορπον begegnen.

3. Philo: Aet. 19, mit Verweis auf Gen 1,1 f., ohne dass Gen 1,2 näher ausgelegt wird. Die Schrift ist m. E. vor allem als Stellungnahme gegen die stoische Theorie von einem (zyklischen) Weltende durch Weltenbrand zu lesen.
4. Philo: Prov. I, 22.
5. Josephus: Ant. I, 27. Zu christlichen Analogien s. u.
6. Tertullian: Adv. Hermog. 23,1, CC.SL 1, 416.
7. Origenes: Hom. Gen. 1,1, GCS NF 17, 2; Acacius Caes.: In Collectio Coislana in Genesim, CC.SG 15, 18; Ambrosius: Exaameron I, 7/26, CSEL 32/1, 25; Johannes Philoponos: Opf. IV, 1, FC 23/2, 372.
8. Tertullian: Adv. Hermog. 29,4, CC.SL 1, 421; Basilius Caes.: Hex. 2,2, SC 26, 156; Basilius Caes. in: La Chaîne sur la Genèse, TEG 1, 9; Johannes Chrysostomus: Hom. Gen. 3,2, PG 53, 34; Ps.-Athanasius: Qu. Script. 47, PG 28, 729 C; Eusebius Emes.: In Gen. 3, TEG 15, 28; Theodoret: Qu. Gen. 5, OECT 1, 18; Cyprianus Gallus: Heptateuchus, 2, CSEL 23,1; Severianus Gabal. bei Procopius Gaz.: In Gen., GCS NF 22, 14; Johannes Philoponos: Opf. II, 2, FC 23/1, 184; IV, 1, FC 23/2, 372; Ambrosiaster: Qu. 106,6, CSEL 50, 238. Severianus kommt auch auf die Übersetzung κένη bei Aquila zu sprechen, die er als Alternative zu ἄορατος, nicht zu ἀκατασκεύαστος auffasst und mit ἀκόσμητος inhaltlich erklärt, dieses wiederum mit Verweis auf die noch nicht erfolgte äußere Gestaltung der Landschaft (Gen 2,5f.) näher umschreibt.
9. Basilius, in: Collectio Coislana in Genesim, CC.SG 15, 21. Acacius von Caesarea antwortet, dass die Erde, auch wenn schon ein Mensch vorhanden gewesen wäre, sie zu betrachten, aufgrund der sie bedeckenden Wassermassen unsichtbar blieb. Dass sie für Gott nicht sichtbar gewesen sein sollte, dürfe man nicht sagen (Acacius Caes., in: Collectio Coislana in Genesim, CC.SG 15, 19). Ambrosius zufolge hatte Gott auf die Erde noch nicht sein Augenmerk gerichtet, »denn um des Menschen willen ist die Erde erschaffen, und ihm gilt das eigentliche Interesse Gottes« (HENKE: Ambrosius und Basilius, 188).
10. Severianus Gabal., in: La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale, Vol. I, Frgm. 14, TEG 1, 9.

Der Begriff ἀκατασκεύαστος verweist in gnostischer Exegese auf die formlose und ungeordnete Masse, die die Sophia hervorbringt.¹¹ Die Ewigkeit der Materie hat Hermogenes wie dann später Julian Apostata und die bei Augustinus genannten »Häretiker« speziell aus dem Imperfekt ἦν in Gen 1,2 abgeleitet.¹² Auch Justin der Märtyrer versteht Gen 1,2 als Aussage über die ungeordnete präexistente Materie, ohne dass der Gedanke, sie sei von Gott erschaffen, expliziert würde.¹³ Nach den uns vorliegenden Quellen war sein Schüler Tatian der erste, der, vermutlich in Auseinandersetzung mit Markioniten, die Annahme zurückgewiesen hat, dass die Materie ein ungewordenes Prinzip sei. Für Theophilus von Antiochia beschreibt Gen 1,2a ebenfalls, platonisierender Tradition folgend, den Zustand der Materie vor ihrer Gestaltung. doch gilt die Materie als von Gott erschaffen.¹⁴

Origenes hält, anders als es die mögliche Anlehnung an Platon, Timaios 51a in Gen 1,2 nahelegen könnte, unter Verweis auf 2Makk 7,28 die Materie nicht für ewig, sondern für geschaffen.¹⁵ Basilius von Caesarea grenzte sich von der seit Philon und Origenes bezeugten, dann bei Ambrosius wiederholten Identifizierung der Erde mit der Hyle ab.¹⁶ Gregor von Nyssa fragt, wie durch den immateriellen Gott die Materie geschaffen sein kann und verweist auf das Zusammenwirken von Gottes Weisheit und Gottes Schöpferkraft – das Wollen kommt bei ihm uneingeschränkt zur Verwirklichung. Der Begriff ἀκατασκεύαστος bezieht sich darauf, dass die körperliche Realität nur in der Verbindung von Qualitäten (kalt / warm, hart / weich) existiert, die ihrerseits nichts anderes als ἔννοιαι sind.¹⁷ In seiner zweiten Auslegung zu Gen 1,2a innerhalb von *In hexaemeron* betont er unter Verweis auf die Übersetzungen bei Symmachus, Theodotion und Aquila gut aristotelisch, dass die Erde in der Möglichkeit (δύναμις), aber noch nicht in der Wirklichkeit (ἐνέργεια) als Erde vorhanden war.¹⁸ Gegen die Behauptung der Ewigkeit der Materie hält Augustinus fest, dass sich die Begriffe *invisibilis et incomparata* auf die auf die Ungeformtheit der körperlichen Ma-

VAN DER HORST: Earth, 7, greift diese Deutung als vom Übersetzer der Septuaginta intendiert wieder auf.

11. Hippolyt: Ref. VI, 30,9, GCS 26, 158. Clemens Alex.: Excerpta ex Theodoto 47,4, GCS 17, 122, spiegelt eine Auffassung wider, dergemäß ἄρατον i. S. von ἀσώματον zu verstehen sei und sich auf die Körperlosigkeit und Gestaltlosigkeit der hylischen im Unterschied zur psychischen Substanz bezieht (MAY: Schöpfung, 107 mit Anm. 218). Traditionsgeschichtlicher Hintergrund dürfte Sap 11,17 (in der Anrede an Gott: ἡ ... σου χεῖρ ... κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης) sein (MAY: Schöpfung, 108).
12. Tertullian: Adv. Hermog. 23,1, CC.SL 1, 416; Cyrillus Alex.: C. Iul. II, 19, GCS NF 20, 112; Augustinus: Gen Litt. Imp. 4, CSEL 28/1, 465. Zu den mittelplatonischen Parallelen vgl. MAY: Schöpfung, 145f. Auch Clemens Alex., Strom. V, 90,1, GCS 52, 385 hat Gen 1,2a auf die ungeordnete Materie bezogen.
13. MAY: Schöpfung, 124, in Interpretation von Justinus Martyr: 1.Apol. 59,1-5, SC 507, 282-284.
14. MAY: Schöpfung, 153f. 165f.
15. Origenes: Princ. IV, 4,6-8, GCS 22, 357.
16. HENKE: Basilius und Ambrosius, 109.
17. Gregorius Nyss.: Hex. 7, GNO IV/1, 15f.
18. Gregorius Nyss.: Hex. 17, GNO IV/1, 28. Zu dieser Passage vgl. ALEXANDER: L'exégèse de Gen 1,1-2a, 169f.

terie beziehen,¹⁹ die aber, so Gen 1,1, ebenfalls von Gott geschaffen sei.²⁰ Aus Gen 1,1f. lässt sich, so Augustinus schon zuvor gegen die Manichäer, die Ablehnung des alttestamentlichen Gottes als einer Potenz, die in ihrem Schöpfungshandeln von der Existenz der Materie abhängig sei, nicht belegen.²¹

Mit Hilfe von Jes 45,9 v.l. (Ποιῶν βέλτιον κατεσκευάσα σε ὡς πηλὸν κεράμεως²²) lässt sich ἀκατασκευάτος als ἀκόσμητος präziser fassen: So wie der ungeformte Ton durch den Töpfer zu seinem brauchbaren Gefäß wird, so wie er es haben will, so impliziert das Schöpfungshandeln Gottes eine Wendung zum Besseren.²³ Nach Johannes Chrysostomus zielt der mit dem Begriff angezeigte defizitäre, aber dann von Gott geänderte Zustand auf das Staunen über den Schöpfer²⁴, nach Ambrosius wehrt er der Vorstellung der Ewigkeit der Materie.²⁵ Naturwissenschaftlich steht für Johannes Philoponos fest, dass der Begriff den Zustand bezeichnet, bevor das Trockene sichtbar, das eigentlich charakteristische der Erde und ihre zeugende Potenz (γεννητική ... δύναμις).²⁶

1.2 Gen 1,26

Von Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte war nicht nur der Begriff εἰκῶν, sondern auch, dass das Stichwort ὁμοίωσις in Gen 1,26 eine Erinnerung u. a. an Platons Formel ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ δύνατον evozieren konnte. Platon hatte diese Worte u. a. mit der Wendung δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι umschrieben.²⁷

Die ethische Deutung von Gen 1,26f. mit Hilfe des Begriffes ὁμοίωσις führt in der Frühzeit in der valentinianischen Gnosis sowie bei den pseudoclementinischen Homilien gelegentlich zu einer Überordnung der ὁμοίωσις über die εἰκῶν, – εἰκῶν ist der choische, ὁμοίωσις der psychische Mensch – während bei Saturnil das umgekehrte Verhältnis vorliegt.²⁸ Clemens knüpft explizit an Platon an²⁹, bezieht daneben aber auch Dtn 13,4 ein, dessen Anfangsworte ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε er mit dem Begriff ἀκολουθία systematisiert und von da aus auf Lk 6,36³⁰ sowie auf die stoische Telosformel in der Formulierung bei Chrysipp verweist (ἀκολούθως τῇ

19. Augustinus: Gen. Litt. I, 1, CSEL 28/1, 5; ähnlich Ambrosiaster: Qu. 106,6, CSEL 50, 238.

20. Augustinus: Gen. Litt. Imp. 4, CSEL 28/1, 465.

21. Augustinus: Gen. Man. 1,5, CSEL 91, 71.

22. Diese Variante bietet zwei Besonderheiten, auf denen ihre Exegese beruht: ποιῶν statt ποῶν und die Einführung des σε.

23. Procopius Gaz.: In Gen., GCS NF 22, 14f.

24. Johannes Chrysostomus: Sermon. in Gen. 1,3, SC 433, 168, aufgenommen auch bei Procopius Gaz.: In Gen., GCS NF 22, 15.

25. Ambrosius: Exaameron I, 7/27, CSEL 32/1, 25.

26. Johannes Philoponos: Opf. IV, 1,10, FC 23/2, 372. 406, an letzterer Stelle in den Zusammenhang der u. a. von Aristoteles: Metaph. 2,4, 360a22-25 dargestellten Lehre von den vier Urelementen Feuer, Wasser, Luft und Erde eingestellt.

27. Platon: Theaetet 176b.

28. Belege bei JERVELL: Imago Dei, 166f.

29. Clemens Alex.: Protr. 122,4, GCS 12, 86.

30. Ähnlich ein nicht identifizierbarer Autor bei Procopius Gaz.: In Gen, GCS NF 22, 69, der zusätzlich auf Gal 4,19 verweist. Eine ethische Deutung ohne expliziten Bezug auf Platon an dieser Stelle vertreten auch Johannes Chrysostomus: Sermon. Gen 3,1, SC 433, 204, mit Deutung auf

φύσει ζῆν).³¹ Darüber hinaus verweist er auf eine bestimmte Interpretation von Gen 1,26 f., der gemäß der Mensch bei der Schöpfung die Ebenbildlichkeit empfangen habe, die Ähnlichkeit aber erst später bei der Endvollendung empfangen werde.³² Später, bei Origenes, liegt diese Deutung tatsächlich vor, und sie lässt als ihren Hintergrund eine exegetische Beobachtung erkennen: In der Ankündigung der Menschenschöpfung Gen 1,26 ist von der εἰκῶν und von der ὁμοίωσις, in der Ausführung Gen 1,27 aber nur mehr von der εἰκῶν die Rede, so dass die Erschaffung der ὁμοίωσις eben noch aussteht.³³ Basilius von Caesarea führt die Deutung ethisch mit Hilfe von Mt 5,48; Kol 3,12; Gal 3,27 weiter: Die ὁμοίωσις erwerben wir mit Hilfe unseres sittlichen Strebens, mit Hilfe unserer auf Gott gerichteten προαίρεσις, die uns aufgrund der Gottebenbildlichkeit gegeben ist.³⁴ In der späteren Handschriftentradition zu Anastasius Sinaita wird auf Theodoret von Kyros die einfache Definition zurückgeführt: τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν ἢ τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δύνατον ὁμοίωσις (»die Wendung καθ' ὁμοίωσιν bezieht sich auf die Verähnlichung hinsichtlich der Tugend, soweit es dem Menschen möglich ist«).³⁵ Isidor von Sevilla unterscheidet die *imago* als die Ewigkeit und Unsterblichkeit und die *similitudo* als den Verstand, mit dem sich der Mensch vom Tier unterscheidet.³⁶

In antiker christlicher Exegese führt der Terminus ὁμοίωσις gelegentlich dazu, dass nach dem Ausgleich zu dem anthropologisch verstandenen Frage Ps 82[83],2 (ὁ θεός, τίς ὁμοιωθήσεται σοι) gesucht wird. Augustinus löst die Frage mit dem Verweis darauf, dass Gott selbst in uns abtötet, was ihm nicht ähnlich ist.³⁷

1.3 Gen 4,26

Die Textdifferenz οὗτος (= Ἐνωσ) ἤλπισεν (= ΠΙ ΛΠΠ) vs. ἱα ΛΠΠ in dem Satz οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ ermöglicht bei passivischer Deutung des Indikativs ἐπικαλεῖσθαι³⁸ eine Interpretation der sperrigen Wendung υἱοῖ

die Demut; Ps.-Athanasius: Interpretationes ex V.T. 55, PG 28, 733C, und Anastasius Sinaita: Hex. VI, 6,5, OCA 278, 198 (Tugend der Liebe).

31. Clemens Alex.: Strom. II, 100,3f., GCS 52, 167f.; ähnlich Strom. V, 94,6, GCS 52, 388. Zur Zuweisung der Formel ἀκολούθως (τῆ φύσει) ζῆν an Chrysipp vgl. Diogenes Laertios VII, 89 u. ö.
32. Clemens Alex.: Strom. II, 131,6, GCS 52, 185.
33. Origenes: Princ. III, 6,1, GCS 22, 280, der zusätzlich auf 1 Joh 3,2 verweist (ὁμοίοι αὐτῷ ἐσόμεθα).
34. Basilius d. Gr.: Creat. I, 16f., SC 160, 206-212. Auch Johannes Philoponos: Opif. VI, 7, FC 23/3, 522, bringt den Begriff der προαίρεσις ein.
35. (Ps.-)Anastasius Sinaita: Qu., PG 89, 545 B (in CC.SG 59 nicht mehr enthalten); ähnlich Gregorius Nyss.: In La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale, Vol. I, Frgm. 133, TEG 1 :103; Filastrius, Haer. 109/137,2, CSEL 38, 107.
36. Augustinus: Serm. V.T. 24,2-4, CC.SL 41, 326-328.
37. bei Wicobodus: Liber quaestionum super librum Genesis, PL 96, 1133 A.
38. Diese passive Interpretation des Infinitives begegnet etwa bei Didymus Alex.: In Gen., SC 233, 332; Cyrillus Alex.: Glaph. Gen II, 1,4, PG 69, 64; Theodoret: Qu. Gen. 47,2, OECT 1, 98 (er führt sie auf Aquila zurück) sowie in der Chaîne sur la Genèse Frgm. 577, TEG 2, 53, dort dem Eusebius von Emesa zugeschrieben. In der Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale, Vol. I, Frgm. 617, TEG 1, 76 (ein fassbarer Autor wird hier nicht eindeutig genannt), wird auf die

θεοῦ von Gen 6,2 als Nachkommen des Ἐνώσ. Zugleich wird damit das Problem beseitigt, wie sich eigentlich außermenschliche Wesen mit menschlichen Frauen vermischen können.³⁹

1.2 Gen 6,4

Die Übersetzung γίγαντες für גברים in Gen 6,4^{LXX} provoziert die Frage nach dem Vergleich mit den Giganten der griechischen Mythologie. Hierin sind antike jüdische Kommentatoren gespalten; Philo von Alexandria zufolge haben die γίγαντες mit den griechischen Giganten nichts zu tun; nach Josephus hingegen sind beide hinsichtlich ihrer Schlechtigkeit durchaus vergleichbar.⁴⁰ Ähnlich wie Philo, aber ohne auf ihn zu verweisen, behauptet Didymus von Alexandria, der Verweis auf die griechischen Giganten sei ein Eintrag von Ungläubigen in die Interpretation des Bibeltextes; die Bibel gebrauche γίγαντες als Umschreibung für kräftige Menschen.⁴¹ Ohne Bezugnahme auf griechische Mythologie und ohne den Vorwurf einer Fehlinterpretation begegnet diese Deutung noch öfters.⁴²

2. Texte aus Exodus

Literatur

Editionen, Übersetzungen

Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem), Band 2: Beigaben, Anmerkungen, griechischer Text, in Zusammenarbeit mit dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum Münster, ed. FOLKER STEGERT, Göttingen 2008.

Ambrosius: De fide, ed. OTTO FALLER, CSEL 78, Wien 1962 – Ambrosius: Expositio Evangelii secundum Lucam, cura et studio MARCUS ADRIAEN, CC.SL 14, Turnhout 1957, 1-400 – Andronicus Comnenus: Dialogus contra Iudaeos, PG 133, 797 A-922 C – Athanasius: De decretis Nicae-

passivische Deutung von Gen 4,26 explizit Bezug genommen. In der Vulgata begegnet die aktive Deutung *invocare*. Die Vetus Latina bietet durchgehend das Aktiv *invocare* (FISCHER [ed.]: Genesis, 92f.).

39. Der Grundsatz θεός δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται begegnet bei Platon, Symp. 203 a, im Rahmen dessen, dass alles Dämonische zwischen Göttern und Menschen vermittelt, also den Göttern überbringt, was von Menschen kommt, und umgekehrt. Der Grundsatz ist aber verallgemeinerbar. Insgesamt vgl. AMIRAV: Rhetoric and Tradition, 84-94. Das Problem stellt sich für die alexandrinischen Exegeten, die häufig der Lesart ἄγγελοι θεοῦ in Gen 6,2 folgen, meist deshalb nicht, weil sie die »Engel« sehr stark mit der menschlichen Seele in Verbindung bringen (AMIRAV: Rhetoric and Tradition, 90).
40. Philo: Gig. 58; Josephus: Ant. I, 73. Zu Philos Rezeption der Stelle s. den Beitrag von Jutta Leonhardt-Balzer in diesem Band (S. 470-473).
41. Didymus Alex.: In Gen., SC 244, 36, mit Verweis auf Jes 3,2; Dtn 1,28; Num 13,33. Die Deutung auf die Körperkraft (und -größe) begegnet auch bei Kyrill: Glaph. Gen. II, PG 69, 56 A-B.
42. Johannes Chrysostomus: Hom. Gen. 22,4, PG 53, 191; Theodoret: Qu. Gen. 48, OECT 1:102-104; La Chaîne sur la Genèse, Frgm. 616 (mit unterschiedlichen Zuweisungen), TEG 2, 75 f.

nae synodi 22,3, AW 2, Berlin 2006, 1-45 – Athanasius: De synodis, AW 2, Berlin 2006, 231-278 – Augustinus: Contra Maximinum episcopum Arianum, PL 42, 743-814 – Augustinus: De civitate Dei, ed. BERNHARD DOMBARD / ALFONS KALB, CC.SL 47, Turnhout 1955 / CC.SL 48, Turnhout 1955 – Augustinus: De Trinitate libri XV, ed. WILLIAM JOHN MOUNTAIN / FRANÇOIS GLORIE, CC.SL 50 / 50 A, Turnhout 1968 – Augustinus: De vera religione, ed. WILLIAM M. GREEN, CSEL 77, Wien 1961 – Augustinus: Enarrationes in Psalmos, ed. D. ELIGIUS DEKKERS / JEAN FRAIPONT, Bd. 1: Ps. 1-50, CC.SL 38, Turnhout 1956 = 1990; Bd. 2: Ps. 51-100, CC.SL 39, Turnhout 1956 = 1990; Bd. 3: Ps. 101-150, CC.SL 40, Turnhout 1956 = 1990 – Augustinus: Quaestionum in Heptateuchum Libri VII, ed. JEAN FRAIPONT, CC.SL 33, Turnhout 1958, 1-377 – Augustinus: Sermones in Vetus Testamentum, ed. CYRILLE LAMBOT, CC.SL 41, Turnhout 1961 – Augustinus: Tractatus in evangelium Iohannis, ed. D. RADBODUS WILLEMS, CC.SL 36, Turnhout 1954 – Cassiodorus: Expositio psalmodum, ed. MARCUS ADRIAEN, Bd. 1: Expositio psalmodum I–LXX, CC.SL 97, Turnhout 1953; Bd. 2: Expositio psalmodum LXXI–CL, CC.SL 98, Turnhout 1953 – La Chaîne sur l'Exode I, Fragments de Sévère d'Antioche, ed. FRANÇOISE PETIT / LUCAS VAN ROMPAY, TEG 9, Leuven 1999 – Chromatius Aquil.: Sermones, ed. RAYMOND ÉTAIX / JOSEPH LEMARIE, CC.SL 9 A, Turnhout 1974, 1-182 – Chromatius Aquil.: Tractatus in Matthaeum, in: Chromatii Aquileienses opera, ed. RAYMOND ÉTAIX / JOSEPH LEMARIE, CC.SL 9 A, Turnhout 1974, 183-498 – Filastrius: Diversarum haereseon liber, ed. FRIEDRICH MARX, CSEL 38, Prag / Wien / Leipzig 1898 – Fulgentius Rusp.: Ad Trasamundum, in: Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis Opera, cura et studio JEAN FRAIPONT, CC.SL 91/91 A, Turnhout 1968, 95-185 – Hieronymus: In Ezechielem, cura et studio FRANS GLORIE, CC.SL 75, Turnhout 1964 – Hilarius Pict.: De Trinitate libri XII, cura et studio Pieter FRANS SMULDERS, CC.SL 62 / 62 A, Turnhout 1979-1980 – Irenaeus: Adversus haereses. Gegen die Häresien, ed. NORBERT BROX, Bd. 1, FC 8/1, Freiburg u. a. 1993; Bd. 2, FC 8/2, Freiburg u. a. 1993; Bd. 3, FC 8/3, Freiburg u. a. 1995; Bd. 4, FC 8/4, Freiburg u. a. 1997; Bd. 5, FC 8/5, Freiburg u. a. 2001 – Justinus Martyr: Apologie pour les Chrétiens, ed. CHARLES MUNIER, SC 507, Paris 2006 – Novatianus: De Trinitate libri XII, in: Novatiani Opera quae supersunt, ed. GERARD F. DIERCKX, CC.SL IV, Turnhout 1972, 1-85 – Origenes, Contra Celsum, ed. Marcel Borret, Tome 2, SC 132, Paris 1968, Tome 4, SC 150, Paris 1969 – Origenes: De Principiis, ed. PAUL KOETSCHAU, GCS 22, Leipzig 1913 – Primasius Hadrum.: Commentarius in Apocalypsin, ed. ARTHUR WHITE ADAMS, CC.SL 92, Turnhout 1985 – Prosper Aquit.: Expositio Psalmorum (100-150), ed. PIET CALLENS / M. GASTALDO, CC.SL 68A, Turnhout 1972, 1-211 – Ps.-Didymus: De Trinitate, Buch 1, ed. JÜRGEN HÖNSCHEID, BKP 44, Meisenheim 1975 – Theodor Mopsuest.: Katechetische Homilien, ed. PETER BRUNS, FC 17/1-2, Freiburg 1994-1995 – Theodoret: Quaestiones in Octateuchum, ed. JOHN F. PETRUCCIONE, Vol 1, OECT 1, Oxford 2007.

Weitere Literatur

COOK, JOHN GRANGER: The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism, STAC 23, Tübingen 2004 – FELDMAN, LOUIS H.: Judean Antiquities 1-4. Translation and Commentary, Flavius Josephus. Translation and Commentary, ed. Steven Mason, Vol. 3, Leiden 2000 – KARRER, MARTIN: Septuaginta und Philosophie, in: SIEGFRIED KREUZER / MARTIN MEISER / MARCUS SIGISMUND (ed.), Die Septuaginta – Orte und Intentionen, WUNT 361, Tübingen 2016, 3-35 – SCHWARTZ, DANIEL R.: Reading the first Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century, WUNT 300, Tübingen 2013 – WEVERS, JOHN WILLIAM: Notes on the Greek Text of Exodus, SCS 30, Atlanta 1990.

2.1 Ex 3,14

Zacharias Frankel, der Ahnherr der Septuagintaforschung in der Mitte des 19. Jahrhunderts, kommentiert: »Diese Uebersetzung ist eine der vortrefflichsten: Gott ist der Seiende, die Bedingung des Seins liegt in ihm selbst, das Sein selbst eine innere Noth-

wendigkeit.«⁴³ Die Deutung betont die Konvergenz zwischen biblischer Theologie und den höchsten Gedanken griechischer Philosophie.

Während man zu Ex 3,14^{LXX} selbst noch diskutieren kann, ob der Übersetzer platonisch denkt oder nicht⁴⁴, deutet Philon von Alexandria Ex 3,14 unter Einfluss des platonischen Gegensatzes zwischen wirklichem und scheinbar Seiendem⁴⁵; vgl. etwa Det. 160: ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφ'εστάναι νομιζομένων (»da das, was nach ihm kommt, nicht nach der Kategorie des Seins existiert, vielmehr nur dem Anschein nach für wirklich gehalten wird«).⁴⁶ In Vit.Mos I 75 verbindet sich damit der andere Gedanke, dass es eigentlich für Gott überhaupt keinen passenden Namen gibt⁴⁷; der Name »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs« ist Anpassung an die Fassungskraft der Schwachen und bezeichnet Gott als den Gott der drei Männer, die die Tugend symbolisieren; Abraham erwirbt sie durch Belehrung, Isaak durch die natürliche Begabung, Jakob durch die praktische Übung.⁴⁸

Ex 3,14 hat zusammen mit Ex 20,5, auch als jüdisches Argument gegen die Trinitätslehre gedient.⁴⁹

Die christliche Wirkungsgeschichte von Ex 3,14 umschließt Rezeptionen zum Gottesbegriff im Allgemeinen wie speziell in antipaganer Frontstellung⁵⁰, dann aber auch trinitätstheologische und christologische Debatten. Exegetisch bedarf das Nebeneinander der Engelserscheinung und der Gottesstimme der Klärung.

Ex 3,14 ist eine der Kardinalstellen auch für die christliche Gottesvorstellung. Schon Origenes hielt die Ewigkeit der göttlichen ὑπόστασις des Vaters in einem metaphysischen Sinne durch Ex 3,14 für bewiesen.⁵¹ Augustinus zufolge benennt Ex 3,14 die Ewigkeit in Gott, die keine Veränderung⁵² und keine Akzedentien kennt⁵³; er be-

43. FRANKEL: Einfluss, 82.

44. KARRER: Septuaginta und antike Philosophie, 27.

45. Auch Numenius von Apameia soll die Selbstvorstellung Gottes nach Ex 3,14 mit Hilfe das platonischen τὸ ὄν (»das Seiende«) verstanden haben (CooK: Interpretation of the Old Testament, 37).

46. Vgl. auch Philo: Opif. 172: εἷς ὁ ὄντως ἐστὶ (»Der eine, der ist, ist in Wahrheit«).

47. So auch Philo: Somn. I 231. Bei Philo: Abr 121, kann es heißen: κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὢν (»Mit zutreffenden Namen wird er »der Seiende« genannt«).

48. Philo: Vit.Mos I, 76; ähnlich Philo: Mut. 11 f.

49. Andronicus Comnenus: Dialogos contra Iudaeos, PG 133, 800 B.

50. Von der Erinnerung an die im 4. Jh. immer wieder nochmals aufflackernde Dominanz nichtchristlicher Religiosität ist die Rezeption von Ex 3,14 bei Chromatius: Serm. 33,1, CC.SL 9 A, 150, bestimmt: Ex 3,14 benennt den wahren Gott im Gegensatz zu den nichtchristlichen Göttern. Die nichtchristlichen Götter werden mit Jer 10,11 und Ps 95,5 gekennzeichnet.

51. Origenes: Princ. I, 3, 6, GCS 22, 57. Der Rahmen, in den Ex 3,14 hier hineingestellt ist, ist die subordinatianische Trinitätslehre des Alexandriners. Ex 3,14 beweist, dass es das Gott Vater eigentümliche Werk ist, allem, was ist, Gerechten wie Sündern, vernunftbegabten wie vernunftlosen Wesen, Anteil an seinem Sein zu geben, das Werk des Sohnes hingegen, an den vernunftbegabten Wesen zu wirken, während der Heilige Geist nur kraft der Vermittlung des Sohnes in den Frommen wirkt.

52. Augustinus: De vera religione 273, CSEL 77, 70; Augustinus: Serm. V.T. 7,7, CC.SL 41, 75. Ähnlich Cassiodorus: Expos. Ps. 49,6, CC.SL 97, 444; Expos. Ps. 89,2, CC.SL 98, 822, zuvor schon Novatianus: Trin. IV 5f., CC.SL 4, 17; Ambrosius: In Lc. X, 81, CC.SL 14, 369. Zu den Worten *ego sum* heißt es bei Ambrosius *illius est enim esse qui semper est* (»dem kommt das Sein [scil.

nennt Gott als die *summa essentia ... et ideo immutabilis* (»die höchste Wesenheit ... und folglich unveränderlich«).⁵⁴ Ex 3,14 bezeichnet, was nur Gott zukommt, nicht irgendeiner Kreatur⁵⁵, der das Sein nicht im selben Maße zugesprochen werden kann.⁵⁶ Ex 3,14 lässt neben Gen 1,1 am ehesten die Möglichkeit als denkbar erscheinen, dass Platon die heiligen Schriften gekannt hat, obwohl er lange Zeit nach den Propheten, aber noch vor der Zeit der Septuaginta-Übersetzung gelebt hat.⁵⁷ Für Ps.-Hilarius von Poitiers enthält Ex 3,14 die absolute, die Unerkennbarkeit der göttlichen Natur für die menschliche Fähigkeit des Verstehens am ehesten geeignete Gottesbezeichnung.⁵⁸ Dass Gott sich mit den Worten von Ex 3,14 vorstellt, soll den Zweifel daran zerstreuen, ob in dem brennenden Dornbusch wirklich Gott gesprochen habe.⁵⁹

In den trinitätstheologischen Streitigkeiten musste Gregor von Nyssa sicherstellen, dass Ex 3,14 nicht in der Nachfolge des Origenes als Argument zugunsten einer subordinatianischen Trinitätslehre eingebracht werde⁶⁰; andererseits ist Ex 3,14 (über Joh 1,1) als Hilfsargument für die ewige Gottheit des Sohnes verwendet worden.⁶¹

Auch der Sinn des Nebeneinanders der Namensformen Ex 3,14 und Ex 3,15 (Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs) ist immer wieder bedacht worden. Augustinus zufolge benennt Ex 3,14 den Namen Gottes »bei« ihm (*apud*), Ex 3,15 den Namen Gottes »wegen« der Menschen (*propter*)⁶²; der Name in Ex 3,15 will uns trösten angesichts unserer Endlichkeit und Begrenztheit.⁶³ Letztlich soll man sich an den inkarnierten Christus hal-

im eigentlichen Sinne] zu, der immer ist»), bei Ambrosius: De fide V, 1,26, CSEL 78, 225: *qui ... est, semper est*. Bei Ps.-Hilarius: Trin. IV, 8, CC.SL 62, 109, der auch auf Jer 1,6 LXX verweist, heißt es dazu: *hunc quoque solum manentem innascibilem* (»diesen, der als einziger im Status des nicht geboren werden Könnens verbleibt«). Von daher ergibt sich auch, dass dem christologisch gedeuteten *hodie* (»heute« [scil. habe ich dich gezeugt]) von Ps 2,7 keine Zeitvorstellung im menschlichen Sinne zugrunde liegt (Cassiodor: Expos. Ps. 2,8, CC.SL 97, 44).

53. Augustinus: Trin. V, 3, CC.SL 50, 207 f.

54. Augustinus: Civ. XII, 2, CC.SL 48, 357; ähnlich Augustinus: Tract. Ev. Io. 39,8, CC.SL 36, 349. Auch bei Cassiodor: Expos. Ps. 76,15. CC.SL 98, 705, heißt es: *esse enim ipsi proprie convenit, qui ut sit, nullius adiutorio continetur; sed naturae suae potentia semper magnus, semper excelsus, semper incommutabilis perseverat* (»ihm kommt im eigentlichen Sinne das Sein zu, der, damit er sei, nicht durch die Hilfe eines anderen gestützt werden muss; vielmehr bleibt er durch die Macht seiner Natur immer und fortwährend groß, immer erhaben, immer unveränderlich«).

55. Augustinus: Trin. I, 1, CC.SL 50, 29.

56. Augustinus: En. Ps. 134,4, CC.SL 40, 1940.

57. Augustinus: Civ. VIII, 11, CC.SL 47, 227 f.

58. Ps.-Hilarius: Trin. I, 5, CC.SL 62, 5.

59. Ps.-Hilarius: Trin. V, 22, CC.SL 62, 173.

60. Gregorius Nyss.: C. Eun. III, 6,3, GNO 2, 186.

61. Ambrosius: De fide I, 13,8, CSEL 78, 36; Ps.-Didymus: Trin. I, 15,6, HÖNSCHIED, 46; Athanasius: Decr. 22,3, AW 2, 18; Athanasius: Syn. 35,2, AW 2, 262; Theodor Mopsuest.: Hom. cat. 2.9, FC 17/1, 95 f. Andreas Caes.: In Apc, PG 106 221 D-224 A, und Arethas: In Apc., PG 106, 504 D-505 A, verknüpfen Ex 3,14 mit Apk 1,4, das trinitarisch ausgelegt wird: Die Bezeichnung ὢν (»der da ist«) verweist auf den Vater nach Ex 3,14, die Bezeichnung ἦν (»der da war«) auf den Sohn nach Joh 1,1 und 1Joh 1,1, die Bezeichnung ἐρχόμενος (»der da kommt«) auf den Heiligen Geist.

62. Augustinus: En. Ps. 101, s. II 12, CC.SL 40, 1445.

63. Augustinus: En. Ps. 101, s. II 14, CC.SL 40, 1449; Augustinus: Serm. V.T. 6,5, CC.SL 41, 64.

ten.⁶⁴ Prosper von Aquitanien stellt fest, es sei nur wenigen möglich, Gott in seinem Wesen zu ergründen; wohl aber ist es allen möglich, die Gegenwart Gottes in dem Handeln mit den Vätern zu erfassen.⁶⁵ Severus von Antiochia deutet das ὄν in Ex 3,14 auf die Einheit der göttlichen οὐσία (des göttlichen Wesens), die dreifach gegliederte Benennung in Gen 3,15 auf die Dreiheit der Hypostasen, ohne eine Einzelzuordnung der Elemente in Gen 3,15 vorzunehmen.⁶⁶

Exegetisch werden die Selbstoffenbarungen Jesu in Mt 14,27⁶⁷, Joh 8,24⁶⁸ und Joh 18,6⁶⁹ als Wiederaufnahme von Ex 3,14 gedeutet. Der Sohn hat an der durch Ex 3,14 bezeichneten Unveränderlichkeit des Vaters teil, wie 2Kor 1,19 und Hebr 1,12 belegen.⁷⁰

Gelegentlich wird Ex 3,14 auch zur Klärung exegetischer Fragen zu anderen Stellen herangezogen, etwa zu der Frage, warum es in Apk 3,14 *qui est Amen* heißt. Primasius antwortet mit Verweis auf Ex 3,14 und erklärt: *Ipse enim vere est qui semper idem est.* (»Derjenige ist nämlich in Wahrheit, der immer ist«).⁷¹

Die Zweiheit zwischen Engelserscheinung (Ex 3,2) und Gottesrede (Ex 3,4) bedurfte eigener Klärung. Einerseits steht es christlicher Theologie seit alters fest, dass nicht Gott Vater auf der Erde erscheint, sondern »nur« sein Logos.⁷² Dass ein Engel im Dornbusch erschienen ist, sagt Apg 7,30⁷³; jedoch wohnt Gott ein. Denn von der Stimme gilt: *habitoris vox est, non templi* (»Es ist die Stimme dessen, der da einwohnt, nicht die Stimme des Tempels«).⁷⁴ Nach Theodoret war es nicht ein Engel, der Mose erschien, denn Gott kann nicht der Vater eines Engels sein; der ἄγγελος ist vielmehr Jesus Christus, von dem gilt, dass er alles verkündet, was er vom Vater gehört hat (Joh 15,15), und der insofern zum ἄγγελος für seine Jünger geworden ist. Die Reden offenbaren insofern die Göttlichkeit Christi.⁷⁵

2.2 Ex 22,27[28]

Bei Ex 22,27[28] hat vor allem die pluralische Wiedergabe von אֱלֹהִים eine eigene Wirkungsgeschichte entfaltet⁷⁶, die im Judentum und im Christentum allerdings unterschiedlich akzentuiert ist.

Bei Philo von Alexandria sind Vit.Mos. II 205; Spec. Leg I 43 und qu. Ex. 2,5 zu bedenken. Nach Vit. Mos. II 205 mahnt Ex 22,27 dazu, sich der Beschimpfung heid-

64. Augustinus: En. Ps. 121,5, CC.SL 40, 1805.

65. Prosper Aquit.: Expos. Ps. 104,6, CC.SL 68 A, 30.

66. La Chaîne sur l'Exode 103, TEG 9, 14.

67. Chromatius: Tract. in Matthaeum 52,3, CC.SL 9 A, 455.

68. Augustinus: Tract. ev. Io. 40,3, CC.SL 36, 351.

69. Hieronymus: In Ez. I, 2,2, CC.SL 75, 26.

70. Fulgentius: Ad Trasamundum III, 11,1, CC.SL 91, 156. Den Gedanken kennt auch Augustinus: Contra Maximinum episcopum Arianum II, 14, PL 42, 814.

71. Primasius: In Apc. I, 3, CC.SL 92, 42.

72. Justinus Martyr: 1.Apol. 62,3, SC 507, 294; Irenaeus: Haer. III, 6, 2, FC 8/3, 54.

73. Augustinus: Serm. V.T. 6,2, CC.SL 41, 63.

74. Augustinus: Serm. V.T. 7,7, CC.SL 41, 74.

75. Theodoret: Qu. Ex. 5, OECT 1, 226.

76. In der Septuaginta-Handschrift 106 ist θεούς durch κρίτην ersetzt. Das hat seine Parallelen in den Targumim und in der Peschitta, WEVERS: Notes on the Greek Text of Exodus, 355.

nischer Götter bzw. ihrer Bilder zu enthalten, »damit niemand der Jünger des Moses sich daran gewöhnt, überhaupt die Bezeichnung ›Gott‹ geringzuachten.« In Spec. Leg I 53 steht die Außenwirkung im Vordergrund: Man solle diejenigen nicht schmähen, die andere Wesenheiten als den Gott Israels für Götter halten, damit nicht auch die Nichtjuden zu Lästerungen gegenüber dem wahren Gott angestachelt werden. Erfahrungen der Auseinandersetzung in der Diaspora⁷⁷ prägen diese Rezeption; Philo will erreichen, dass Juden nicht von sich aus Konflikte mit Nichtjuden provozieren.⁷⁸ Philos Erklärung in qu. Ex 2,5 ist dreigeteilt: Den Gutwilligen unter den Nichtjuden sichert Philo jüdische Toleranz gegenüber fremder Religiosität zu; zugleich distanziert er das Judentum von allem gewaltbereitem Fundamentalismus; schließlich erwartet er, dass der eigene respektvolle Umgang mit dem heiligen Gottesnamen auch Nichtjuden dazu veranlasst, auf Lästerungen des Gottes Israels zu verzichten.

Josephus gibt Ex 22,27[28] in seiner Thora-Paraphrase in Ant IV 207 in eigentümlicher Erweiterung wieder: Niemand soll die Götter schmähen, an die fremde Völker glauben; auch ist die Beraubung fremder Heiligtümer und die Wegnahme von Weihgeschenken irgendeines Götzenbildes verboten. Der Sinn der Erweiterung um das Motiv des Tempelraubes ist klar: Was bei Nichtjuden als schwer verpönt gilt, sollen auch die Juden beachten, damit sie nicht von sich aus Anlass zu Konflikten geben – umgekehrt sollten auch Nichtjuden wissen, dass sich Juden diesem Verbot verpflichtet wissen. Zu den Vorwürfen des Tempelraubes vgl. Josephus, Ap. I 249 sowie das in Ap. I 310 wiedergegebene antijüdische Stereotyp: Lysimachos nennt Jerusalem Ἱερόσολα und führt den Namen auf das »typische Verhalten« (διάρθεις) der Juden zurück, die τὰ ἱερὰ συλῶντες seien (»die Heiligtümer berauben«). Den Ausgleich zu Ant IV 191, wo Dtn 7,1-5 zugrunde liegt, hat man wohl in einer Beschränkung der dort vorgesehenen Maßnahmen auf »Feinde« Israels zu erblicken, d.h. in der Einschränkung auf Konflikt- und Kriegsfälle.⁷⁹

Der Kontext der Rezeption von Ex 22,27[28] in Ap II 237 ist die bei Lysimachos und Molon greifbare antijüdische Verleumdung, die Juden seien die schlechtesten aller Erdenbewohner. Eigentlich, so Josephus, ist es nicht seine Absicht, die Einrichtungen fremder Völker einer Prüfung zu unterziehen; »denn wir pflegen wohl das Eigene treu zu bewahren, nicht aber gegen Fremdes anzugehen. Hat doch der Gesetzgeber schon mit Rücksicht auf den Namen ›Gott‹ uns streng untersagt, die Götter, an welche andere Nationen glauben, zu verspotten oder zu lästern.«⁸⁰ Aber weil die Ankläger des Judentums die Vorzüge ihrer Völker herausstreichen, will Josephus nicht schweigen – es folgt die schon in griechischer Philosophie und dann wieder im Judentum bekannte Kritik an griechischer Mythologie. Auch bei Josephus sind das Motiv des ge-

77. »Indeed, it was essential for the safety of the Diaspora communities that they should be restrained from expressing their scorn for paganism by attacks on the cults of the gentiles among whom they lived« (SCHWARTZ: Reading the first Century, 169).
78. In der angespannten Situation des Judenpogroms in Alexandria betont Philo die Loyalität zum Kaiserhaus, um die Judenverfolgung als ungerechtfertigt zu erweisen, Philo: Flacc. 49 f. 94. 98. 99. 101. 103, dort aber ohne Zitat von Ex 22,27[28].
79. In den *Antiquitates* tilgt Josephus mehrfach die Hinweise auf Intoleranz seitens von Juden, z. B. in Ri 6,25-31; 1Kön 15,12; 2Ch 17,6; 1Kön 10,27; vgl. FELDMAN: Judaeae Antiquities, 396 n. 561.
80. Übersetzung SIEGERT: Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit, 183.

botenen Respektes gegenüber dem Gottesnamen und die Warnung vor konfliktrichtigem Verhalten leitend.

Die christliche Wirkungsgeschichte von Ex 22,27[28] beginnt im Neuen Testament, in Apg 23,5, wonach sich Paulus mit dem Zitat der zweiten Hälfte nach einem verbalen Ausfall gegen den Hohenpriester, den er nicht als solchen erkannt hatte, zu entschuldigen versucht.⁸¹ Lukas verfolgt damit einen apologetischen und zugleich paränetischen Zweck: Die Aussage soll Paulus als thora-treu erweisen und die Christen dazu ermahnen, dass sie nicht von sich aus unnötig für Konflikte sorgen. Das war wichtig in einer Zeit zunehmenden gesellschaftlichen Misstrauens gegen diese neue Gruppe, die man nicht recht einzuordnen wusste, um deren jüdisch begründeten Monotheismus man wusste, die aber ethnisch nicht auf das Judentum begrenzt (vgl. Apg 7,9) und damit in der Reichweite ihrer als problematisch empfundenen Ausstrahlung nicht eingegrenzt war. In den antiken schulmäßigen Auslegungen von Apg 23,5 wird das Zitat aus Ex 22,27[28]b nicht eigens bedacht; der Gehorsam des Apostels gegenüber dem biblischen Wort galt als selbstverständlich.

Nachneutestamentlich hat Ex 22,27[28] Nichtchristen zur Verteidigung des nichtchristlichen Polytheismus gedient⁸²; Christen haben das Wort als Verteidigung gegen den Vorwurf provokanten Verhaltens⁸³ ebenso wie als allgemeine Verhaltensanweisung⁸⁴ oder als Mahnung zum Gehorsam gegenüber kirchlichen⁸⁵ und staatlichen Autoritäten aufgefasst.⁸⁶

Innerhalb spezieller exegetischer Literatur ließ der Plural Ausschau halten nach anderen Stellen, wo in der Bibel trotz des feststehenden Monotheismus jenseits der Verbote der Fremdgötterverehrung noch von »Göttern« gesprochen und was damit bezeichnet wird.⁸⁷ Bezugnahmen auf Ex 22,27[28] haben sich deshalb – mit unter-

81. Textkritisch ist zu bemerken: Die Septuagintatradition schwankt zwischen dem Plural ἄρχοντας und dem Singular ἄρχοντα; im Lukastext begegnet in der griechischen Tradition unangefochten der Singular ἄρχοντα (in der lateinischen Texttradition begegnet gelegentlich auch der Plural; so https://download.uni-mainz.de/fbo7-klassphil-nttf/Apostelgeschichte/Act%2023/Act%2023_05.pdf, abgerufen am 25.09.19), nur in den griechischen Apg-Handschriften 181 und 1875 durch ἄρχοντι ersetzt. Des Weiteren heißt es im Septuagintatext (außer Cod. A) am Ende κακῶς ἐρεῖς, im Lukastext ἐρεῖς κακῶς (wie in Ex 22,27[28]^{LXX.A}), letzteres wiederum unangefochten.
82. Vgl. Ps.Clem.: Hom. 16, 6.4; 16, 8.1, GCS 42, 220.222; Makarios Magnes: Apocr. IV, 23,1-3, TU 169, 402; Cyrillus Alex.: C. Iul. VII, 28, GCS NF 21, 508.
83. Origenes: Cels. VIII, 38, SC 150, 256-258, wendet sich gegen den Vorwurf, die Christen würden durch ein öffentlichkeitswirksames Schmähens von Götterbildern von sich aus Konflikte anheizen. Christliche Maximen gegen ein solches Verhalten sind ihm außerdem Röm 12,14; 1 Kor 6,10. Anders Origenes: Hom. Num. 27,12, GCS 30, 278; Dtn 4,19; Ex 22,27[28] benennen die Gefahr des Abfalls vom Glauben, die, so der Apostel, der »Gott dieser Weltzeit« (2Kor 4,4) bewirkt und vor der auch der Gläubige auf dem Weg zur spirituellen Vollkommenheit nicht gesichert ist.
84. Cyprianus: Testim. III, 14, CC.SL 3, 104 mit der Textform *Non maledices neque principi populi tui detraxeris*. Als analoge Texte nennt er Ps 33,13 f.; Lev 14,13 f.; Eph 4,29; Röm 12,14; Mt 5,22.
85. Const. Ap. II, 26,4; 31,1, VON FUNK, 105.112; Gregor d. Gr., ep. 14,17, PL 77, 1325 A-B.
86. Procopius Gaz.: Catena in Exodum, PG 87/1, 621.
87. Gelegentlich begegnen sogar von Gen 6,2 her Verweise auf Ex 22,27[28], so bei Theodoret: Qu. Gen. 47, OECT 1, 100.

schiedlichen Ausdeutungen der in der zweiten Vershälfte⁸⁸ genannten ἄρχοντες – in Auslegungen zu Ex 7,1; Dtn 10,17; Ps 49[50],1 und Ps. 81[82],1.6 gefunden. Da wo die ἄρχοντες auf die Richter gedeutet werden⁸⁹, setzt sich die konkrete Angabe in Ps 81 [82],1.6 gegenüber der allgemeinen Angabe ἄρχοντες durch. Ähnlich werden die in Ps 49[50],1 Genannten aufgrund der Konkretionen in Ps 81[82],1.6 und Ex 22,27[28] als Richter und Herrscher bezeichnet.⁹⁰ Ps 81[82],1.6 wird manchmal aber auch auf Priester bezogen⁹¹ oder auf Freunde der Tugend⁹² oder auf Pharisäer und Schriftgelehrte.⁹³ Für Augustin führt Ex 7,1 auf die Deutung des Begriffes *Deos* auf die Richter, was durch die Fortsetzung in Ex 22,27[28]b bestätigt werde; alternativ erwägt er die Deutung auf die »so genannten Götter« (1Kor 8,5), die man nicht schmähen, aber auch nicht verehren soll.⁹⁴ Gregor d. Gr. nennt den Sprachgebrauch von Ex 7,1; Ex 22,27[28] *nuncupative* («übertragen»; im Gegensatz zu *essentialiter* [»wesensgemäß«]) und identifiziert die an diesen Stellen Gemeinten mit Predigern oder allgemein mit weisen Menschen.⁹⁵

Das hinsichtlich seines historischen Informationswertes fragwürdige Buch *de haeresion* des Filastrius von Brescia lässt bei aller Zweifelhaftigkeit seiner Information das Wissen um innerbiblische Spannungen erkennen. Er charakterisiert eine Gruppe von »Häretikern«, die er ansonsten doxographisch nicht näher beschreibt, mit Bezug auf ihr Verständnis von Ex 22,27[28]: Sie verstünden Ex 22,27[28]a (*Diis alienis*⁹⁶ *non maledicetis*) fälschlich so, als sei es von der *vanitas paganorum* («Nichtigkeit der Heiden») gesagt, im Widerspruch zu Ex 34,15; Ri 6,28; Ps 114,8. Gemeint sind die Heiligen, die man nicht schmähen soll, wie ja auch Barnabas und Paulus Götter genannt wurden (Apg 14,11), ebenso Mose für den Pharao (Ex 7,1).⁹⁷

88. Dabei wird das einleitende καί stets als exegetisches καί gelesen, so dass der Satz keinen synthetischen, sondern einen weiterführenden *parallelismus membrorum* bildet; es sind nicht zwei verschiedene Wesenheiten angesprochen sind, sondern nur eine.
89. Origenes: Cels. IV, 31, SC 136, 262; Theodoret: In Ps., PG 80, 1229 B-C; Procopius Gaz.: Catena in Exodum, PG 87/1, 621.
90. Eusebius Caes.: In Ps., PG 23, 433 D. Diodor: In Ps., CC.SG 6, 301, legt die Psalmstelle ähnlich aus, aber ohne biblische Referenzen. Johannes Chrysostomus: In Ps., PG 55, 240 f., bezieht Ps 49[50] aufgrund von Ex 22,27[28] auf die Herrschenden.
91. Cyrillus Alex.: In Ps., PG 69, 1204 A-B; Hieronymus, In Hos. I, 3,4-5, CC.SL 76, 37.
92. Photius Const.: Qu. 89, PG 101/1, 564 B, unter Zitat von Gen 6,2; Ps 81[82],6; Ex 22,27[28]; Ex 7,1.
93. Nikephoros Blemmyda: In Ps., PG 142, 1525 D-1526 A.
94. Augustinus: Qu. Ex. 86, CC.SL 33, 113.
95. Ersteres Gregor d. Gr.: In 1Reg I, 44; V, 99, CC.SL 144, 78.480, letzteres Gregor d. Gr.: In 1Reg III, 100, CC.SL 144, 255.
96. Der Zusatz ἄλλοτρίους begegnet auch in den Septuaginta-Handschrift 58 und 72, der Zusatz *alienis*, ähnlich wie der Plural *maledicetis*, auch in der Vetus-Latina-Handschrift 103.
97. Filastrius: Haer. 119/147, CSEL 38, 116-118.

3. Texte aus Leviticus

Literatur

Editionen

Lettre d'Aristée a Philocrate, ed. ANDRÉ PELLETIER, SC 89, Paris 1962 – Philo: Opera quae supersunt, ed. LEOPOLD COHN / PAUL WENDLAND, 7 Bde., Berlin 1896-1930 – The Testaments of the Twelve Patriarchs, ed. MARINUS DE JONGE, PVTG 1/2, Leiden 1978.

Hesychius Hieros.: Commentarii in Leviticum, PG 93, 787 A-1180 A – Julianus Tolet.: ἀντικειμέων libri, PL 96, 595 A-704 C – Maximus Confessor: Quaestiones ad Thalassium, Vol. I: Quaestiones I–LV, una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita ed. CARL LAGA et CARLOS STEEL, CC.SG 7, Turnhout 1980; Vol. II: Quaestiones LVI–LXV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita ed. CARL LAGA / CARLOS STEEL, CC.SG 22, Turnhout 1990 – Prokopius Gaz.: Commentarii in Leviticum, PG 87/1, 691 B-794 B – Theodoret: Quaestiones in Octateuchum, ed. John F. Petruccione, Vol 2, OECT 2, Oxford 2007.

Weitere Literatur

Akiyama, Kengo: The Love of Neighbour in Ancient Judaism. The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament, AJEC 105, Leiden / Boston 2018.

3.1 Lev 19,18

Lev 19,18 ist bekanntlich nicht erst im Christentum zu einem der zentralen ethischen Sätze geworden. In EpArist 229 gilt die Liebe als zentrale Leittugend, das Verhältnis zum nächsten betreffend. Im antiken Judentum begegnet, das sei in Hinsicht auf Mk 12,31 vorausgenommen, mehrfach die Zusammenstellung von Frömmigkeit und Menschenliebe als Hauptgebote⁹⁸ und wesentliche Lebensgrundsätze⁹⁹; nur derjenige, der in sich Gottesfurcht und Liebe zu den Menschen vereint, verwirklicht die Tugend in ihrer Vollkommenheit.¹⁰⁰

Die christliche Wirkungsgeschichte beginnt mit dem Einbezug bei Paulus (Gal 5,14; Röm 13,9) wie in der synoptischen Tradition (Mk 12,31 par. Mt 22,39 par. Lk 10,27, dort jeweils mit Dtn 6,[4],5 kombiniert) und im Jakobusbrief (Jak 2,8).¹⁰¹ Tertullian

98. Philo: SpecLeg II 63. Vgl. TestIss 5,2: Liebt den Herrn und den Nächsten, erbarmt euch der Armen und Schwachen. TestIss 7,6: ... Den Herrn liebte ich mit meiner ganzen Kraft und jeden Menschen liebte ich gleichermaßen wie meine Kinder.

99. Jub 36,7f.; TestBenj 3,3-5 (wer das verwirklicht, den werden die Geister Belians nicht bedrängen); TestDan 5,3.

100. Philo: Decal. 110.

101. Zu den unterschiedlichen Akzentsetzungen in der Rezeption vgl. AKIYAMA: Love, 207f.: In Gal 5,14; Röm 13,9 zeigt Paulus, wie auch Nichtjuden das Wesentliche der Thora erfüllen; in Jak 2,8 kommt es darauf an, dass die geforderte Liebe nicht nur Emotion bleibt, sondern sichtbar wird, nämlich in der Tat. Mk 12,32f. verbindet das Liebesgebot mit Kultrelativierung; Mt 22,39 benennt es als hermeneutischen Schlüssel biblischer Ethik. In Lk 10 wird die Frage »Wer ist mein Nächster?« verwandelt in die Frage »Wem muss ich jetzt zum Nächsten werden?«.

macht diesen Einbezug gegen Markion geltend¹⁰², ebenso, wie er in ähnlicher Abgrenzungssituation auf die Konvergenz von Gal 5,6 und Lev 19,18 verweist.¹⁰³

Theodoret und Beda Venerabilis empfinden keinen Klärungsbedarf und behandeln die Stelle nicht.¹⁰⁴ Hesychius von Jerusalem bemerkt die Differenz zwischen »Freund« und dem in der Septuaginta gebrauchten Ausdruck »Nächster«, kommentiert sie aber nicht näher, sondern verweist auf die Aufnahme von Lev 19,18 in Röm 13,8-10. Die Wendung »wie dich selbst« verweist auf die Mitfreude mit dem Nächsten und warnt vor Neid in weltlichen wie geistlichen Belangen. Wir sollen Christus nachahmen, der den Gläubigen größere Werke als sich selbst zugestanden (Joh 14,12) und sein Leben für die Seinen dahingegeben hat (Joh 15,13).¹⁰⁵ Procopius von Gaza. betont die Übereinstimmung mit natürlicher Überlegung (φυσικός ... λογισμός), auf die hin Christus auf die Goldene Regel Mt 7,12 formuliert habe.¹⁰⁶ Augustin zufolge ist nach Röm 13,8 und Lev 19,18 auch das Alte Testament Gesetz Christi (Gal 6,2), das durch die Liebe zu erfüllen er gekommen ist (vgl. Mt 5,17).¹⁰⁷ Julian von Toledo fragt, wie das Gebot, den Nächsten zu lieben und den Feind zu hassen, mit Jesu Gebot der Feindesliebe zu vereinbaren ist. Man soll die Ungerechtigkeit in ihm hassen, jedoch ihn dessentwegen lieben, was in ihm an Gutem zu finden ist.¹⁰⁸

3.2 Lev 24,16

Hesychius von Jerusalem erörtert das Problem, warum man »Gott« nicht lästern darf und dafür Strafe bekommt (Lev 24,15), jedoch am Leben bleibt, aber bei Todesstrafe den Namen des Herrn nicht nennen darf. Dass »Gott« und »der Herr« dieselbe Referenz haben, beweist er mit Dtn 6,4. Den möglichen Widerspruch zu Ex 34,5 und Jes 26,13 (τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν) löst er so, dass er Lev 24,15 auf die unwissentliche, Lev 24,16 auf die wissentliche Lästerung des Namens bezieht, die auch in Mt 12,32 f. verboten ist. Wer aber Gotteserkenntnis erlangt hat, nennt Gottes Namen in angemessener Weise, wie auch 1Kor 12,3 bezeugt. Aquila habe allerdings die bessere Übersetzung geboten, mit der die Parallelität von Lev 24,16 zu Lev 24,15 zum Ausdruck kommt.¹⁰⁹ Bei Procopius findet sich die Gleichsetzung »nennen« = »verfluchen« (καταρᾶσθαι), er weiß aber auch von der Deutung einiger, man dürfe im Judentum den Inhalt des Tetragramms nicht kundtun.¹¹⁰

102. Tertullian: Adv. Marc. I 23,4, CC.SL 1, 465, sowie ironisch in adv. Marc. II 17,4, CC.SL 1, 495: »das (scil. das Gebot der Nächstenliebe) musste mein Schöpfer nicht von deinem Gott lernen«.

103. Tertullian: Adv. Marc. V 4,11, CC.SL 1, 674.

104. Zu erwarten wäre eine Äußerung bei Theodoret nach Qu. Lev. 26, OETC 2:62, bei Beda Venerabilis in seinen Commentarii in Pentateuchum, PL 91, 352 B.

105. Hesychius Hieros.: In Lev., PG 93, 1029 B.

106. Procopius Gaz.: In Leviticum, PG 87/1, 757 C-D.

107. Augustinus: Exp. Gal. 58,2f, CSEL 84, 134.

108. Julianus Tolet.: ἀντικειμένων libri, PL 96, 611 A-B.

109. Hesychius Hieros.: In Lev., PG 93, 1106 A-11007 B.

110. Procopius Gaz.: In Lev., PG 87/1, 781 B.

4. Texte aus Numeri

Editionen und Übersetzungen

Ambrosiaster: *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, ed. ALEXANDER SOUTER, CSEL 50, Prag / Wien / Leipzig 1908, 1-416 – Ambrosius: *De officiis libri tres*, PL 16,23 A-184 B – Clemens Alex.: *Paedagogus*, ed. OTTO STÄHLIN, 3. Aufl. ed. URSULA TREU, GCS 12, Berlin 1972, 87-292 – Cyprian: *Testimoniorum libri tres ad Quirinum*, ed. ROBERT WEBER, CC.SL 3, Turnhout 1972, 3-179 – Gregorius Naz.: *Discours 4-5*, ed. JEAN BERNARDI, SC 309, Paris 1983 – Irenaeus: *Adversus haereses / Gegen die Häresien*, ed. NORBERT BROX, Bd. 1, FC 8/1, Freiburg u. a. 1993; Bd. 2, FC 8/2, Freiburg u. a. 1993; Bd. 3, FC 8/3, Freiburg u. a. 1995; Bd. 4, FC 8/4, Freiburg u. a. 1997; Bd. 5, FC 8/5, Freiburg u. a. 2001 – Johannes Chrysostomus: *Homiliae in Primam Epistulam ad Corinthienses*, PG 61, 9-382 – Johannes Chrysostomus: *Homiliae in Secundam Epistulam ad Timotheum*, PG 62, 599-662 – Johannes Chrysostomus: *Homiliae in Matthaëum*, hom. 1-44, PG 57, hom. 45-90, PG 58 – Justinus Martyr: *Apologie pour les Chrétiens*, ed. CHARLES MUNIER, SC 507, Paris 2006 – Leo I. Rom.: *Tractatus*, ed. ANTOINE CHAVASSE, CC.SL 138/138 A, Turnhout 1973 – Origenes: *Contra Celsum*, ed. Marcel Borret, Tome 1, SC 132, Paris 1967 – Petrus Chrysologus: *Collectio Sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis*, ed. ALEXANDRE OLIVAR, CC.SL 24, Turnhout 1975; Pars II, CC.SL 24 A, Turnhout 1981; Pars III, CC.SL 24 B, Turnhout 1982 – Theodoret: *Histoire des Moines de Syrie*, ed. PIERRE CANIVET / ALICE LEROY-MOLINGHEN, T. 1, SC 234, Paris 1977.

Num 24 Balaam

Das negative Balaam-Bild der Septuaginta speist sich daraus, dass Num 31,8.16 rückwirkend nahelegt, dass die Verführung der Israeliten nach Num 25 auf Anstiftung Balaams erfolgte. Dementsprechend kehrt das negative Balaam-Bild mit direktem Bezug auf Num 25 auch in Jud 11 und Apk 2,14 wieder; in Jud 11 wird mit *πλάγη* die Terminologie der Debatte um falsche Prophetie eingespielt (Dtn 13,6), in Apk 2,14 unmittelbar auf Num 25 Bezug genommen. An Beispiel Balaams wird in späterer antiker christlicher Literatur vor Habsucht¹¹¹ und Verschlagenheit¹¹² gewarnt; sein gewaltsames Ende warnt vor Zügellosigkeit¹¹³ und dient dazu, den Tod kirchenpolitischer Gegner zu stilisieren.¹¹⁴ Andererseits wird die Prophetie Num 24,17 seit Justin als Weissagung auf Christus hin verstanden¹¹⁵; ihre Erfüllung wird in Mt 2 gefunden¹¹⁶, nicht selten

111. Ambrosius: *De officiis* II, 26/130, PL 16, 138 A-B: Balak meinte, Bileam lasse sich aus Habsucht für Weissagungen gegen Israel gewinnen. Ambrosius will u. a. an diesem Beispiel und an dem Beispiel des Diebstahls Achans (Jos 7) vor Habsucht warnen.
112. Petrus Chrysologus: *Serm.* 27,3, CC.SL 24: 156. Die Verschlagenheit des Balaam liegt darin, dass er die Israeliten nicht mit Waffengewalt niederringen, sondern durch Mädchen verführen lassen will.
113. Clemens Alex., *Paed.* III, 45,1, GCS 12, 262, in Aufnahme von Jud. 11.
114. Theodoret: *H.rel.* II, 22, SC 234, 242-244, zu dem Anhomöer Asterius.
115. Justinus Martyr: *1.Apol* 32,12, SC 507, 216; Num 24,17 wird mit Jes 11,1.10 kombiniert. Genaueres s. ARIE VAN DER KOOIJ, *Messianic Texts*, in diesem Band S. 169-172.
116. Irenaeus: *Haer.* III, 9,2, FC 8/3, 76 (in antihäretischer Zielsetzung: Es ist ein- und derselbe Gott, der von den Propheten verkündet und in den Evangelien gepredigt wurde); Origenes:

mit der historisierenden Vermutung, die Magier hätten diese Prophezeiung gekannt.¹¹⁷

Dass Bileam trotz seiner Unwürdigkeit die Prophetengabe besaß, kann einerseits zur Warnung dienen, dass auch der Besitz von Geistesgaben nicht vor einem negativen Schicksal im Jüngsten Gericht bewahrt¹¹⁸, andererseits als Bestätigung dessen, dass Gott auch durch unwürdige Menschen, auch durch unwürdige Priester¹¹⁹, Gutes bewirken kann. Die Wahrheit offenbart sich auch durch ihre Feinde.¹²⁰

Der in Num 24,7.17 jeweils gegen die Vorlage neu gesetzte Begriff ἄνθρωπος fordert im Rahmen einer allgemeinen christologischen Interpretation diese Weissagungen heraus. Nach Cyprian erweist er die wahre Menschheit Christi.¹²¹

Cels. I, 59, SC 132, 238 (in Auseinandersetzung mit jüdischer Bestreitung des Christentums), der damit auch die erzählerische Lücke gefüllt sieht, warum sich die in Mt 2 genannten Magier überhaupt auf den Weg gemacht haben. Dass auch die griechischen Magier diese Weissagung Balaams kannten, gilt Origenes: Cels. I, 60, SC 132, 238-240, als Beweis für die Bedeutsamkeit Christi.

117. Ambrosiaster: Qu. 63, CSEL 50, 111 f.; Leo I. Rom.: Tract. 34,2, CC.SL 138 A, in einer Predigt zur Epiphanie.
118. Johannes Chrysostomus: Hom. Mt. 24, 2, PG 57, 324, in der Auslegung zu Mt 7,21-23.
119. Ersteres Johannes Chrysostomus: Hom. 1Cor 8, 1, PG 61, 69, letzteres Johannes Chrysostomus: Hom. 2Tim 2,3, PG 62, 610.
120. Gregorius Naz.: Or. IV, 54, SC 309, 158 mit zusätzlichem Verweis auf die Beschwörung Samuels durch die Bauchrednerin in Endor und die unfreiwillige Anerkennung Jesu durch die Dämonen.
121. Cyprianus: Testim. II, 10, CC.SL 3, 42.