

JÜDISCHES ERBE IN CHRISTLICHER TRADITION
Eine kanongeschichtliche Untersuchung
zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher
in der Alten Kirche des Ostens

Inauguraldissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät
der
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von
Ariane B. Schneider,
geb. Ludwig
aus Essen

Heidelberg 2000

DIE ABBILDUNG AUF DEM ÄUßEREN DECKBLATT
ZEIGT DEN SARKOPHAG, WELCHER DER INSCRIFT ZUFOLGE
DIE RELIQUIEN DER MAKKABÄISCHEN MÄRTYRER ENTHÄLT.
ER WURDE AM 2. SEPTEMBER 1876 UNTER DER PREDELLA
IN S. PIETRO IN VINCOLI WIEDERAUFGEFUNDEN,
WO ER SICH BIS HEUTE BEFINDET.

Referent: Prof. Dr. Adolf Martin Ritter

Korreferent: PD Dr. Holger Strutwolf

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN	I
EINLEITUNG	1
1. Das Thema	1
2. Methodische Vorüberlegungen	5
a) Der Begriff „Kanon“ und seine Implikationen	6
b) Methodische Ansätze	12
3. Ziel und Methode	18
TEIL I: DIE TRADIERUNG DER MAKKABÄERBÜCHER IM JUDENTUM	23
1. Spuren der <i>Makk</i> in der antiken jüdischen Geschichtsschreibung: bei Josephus und im Festkalender	24
a) Josephus	24
b) Die Megillat Ta’anit	28
Exkurs: Das Gedächtnis der Tempelzerstörung	30
2. Spuren der <i>Makk</i> in der jüdischen Schriftauslegung	31
a) <i>IV Makk</i>	31
aa) Das Verhältnis des <i>IV Makk</i> zu den Klageliedern	38
bb) Der Sitz im Leben des <i>IV Makk</i>	41
b) Die rabbinischen Midraschim	43
aa) Der babylonische Talmudtraktat Gittin 57b und Ekha Rabbati	44
bb) Seder Elijahu Rabba	48
cc) Pesiqta Rabbati 43 und Targum Jonathan	50
c) Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang der Texte	60
3. Spuren der <i>Makk</i> in mittelalterlichen jüdischen Geschichtsquellen	62
4. Zusammenfassung	64
TEIL II: DIE TRADIERUNG DER MAKKABÄERBÜCHER IM CHRISTENTUM AUßERHALB DER KULTISCHEN VEREHRUNG DER MAKKABÄISCHEN MÄRTYRER	67
1. Klemens von Alexandrien	67
a) Die Erwähnung der <i>Makk</i> in <i>Stromata</i> I	67
b) Die Erwähnung des <i>II Makk</i> in <i>Stromata</i> V	72
c) Zusammenfassung	74
2. Hippolyt	74
a) Der Gebrauch des <i>II Makk</i> in <i>DK</i> II, 14-38 und <i>DK</i> III, 4	76
b) Der Gebrauch des <i>I Makk</i> in <i>DK</i> IV	82
aa) <i>I Makk</i> als Hintergrund von Dan 8 und 11	83
bb) Die Bedeutung der Erfüllungsaussagen in <i>DK</i> IV	85
cc) Flavius Josephus als Vorbild der historischen Danieldeutung	86
c) Zusammenfassung	87
3. Origenes	88
a) Zur Bedeutung der Begriffe „Autorität“ und „Theopneustie“	91
aa) Zum Begriff <i>auctoritas</i>	93
bb) Zum Begriff θεόπνευστος	96
b) Die Zitate aus <i>II Makk</i> und ihre Bedeutung in der theologischen Diskussion	99
aa) Die Bedeutung der ἐνδιάθηκοι βίβλοι im Kommentar zu Psalm 1-25	99
bb) Die Liste der ἐνδιάθηκοι βίβλοι	106
cc) Hilarius und Joseppus als Zeugen der origeneischen Liste der ἐνδιάθηκοι βίβλοι	108

dd) <i>II Makk</i> 7,28 in <i>JohCom</i> I, 17 und <i>DePrinc</i> II, 1,5	114
ee) Die <i>Exhortatio ad Martyrium</i>	120
<i>Aufbau und Inhalt der Exh</i>	122
<i>Der theologische Gehalt der Märtyrererzählung</i>	126
<i>Das Verhältnis von Exh 22-27 zu IV Makk</i>	128
<i>Der Einfluß Hippolyts auf Origenes' Gebrauch von II Makk 7</i>	132
ff) Die Zurückweisung der gnostischen Prädestinationslehre und <i>II Makk</i> 6,12-16	134
gg) <i>II Makk</i> 15,14 als Beweis für das Gebet der Heiligen	135
hh) <i>II Makk</i> 5,27-7,41 als Teil eines koptischen Lektionars	139
c) Die Verwendung der <i>Makk</i> als historische Quelle	142
aa) <i>I Makk</i> und der unbestimmbare Tempelbau in <i>JohCom</i> X, 38	142
bb) Die historische Bedeutung der <i>Makk</i> in der Argumentation <i>CCels</i> VIII, 46	144
cc) <i>I Makk</i> 2,24f. als Beispiel für den jüdischen Gotteseifer	145
dd) Judas Makkabäus als typischer Vertreter der Tapferkeit	147
d) Zusammenfassung	148
TEIL III: DER GEBRAUCH DER MAKKABÄERBÜCHER IM RAHMEN DER KULTISCHEN VEREHRUNG DER MAKKABÄISCHEN MÄRTYRER	149
1. Der Bericht über das <i>Martyrium Lugdunensium</i>	152
<i>Exkurs: Zum Datum des Makkabäergedenkens</i>	157
2. Die Makkabäerbücher bei Euseb	161
a) Die Chronik	161
b) <i>Eclogae Propheticae</i> und <i>Demonstratio Evangelica</i>	163
c) <i>Demonstratio Evangelica</i> und <i>Commentarii in Psalmos</i>	165
<i>Exkurs: Auslegungstradition von Psalm 78 (LXX)</i>	170
d) Das syrische Enkomion	173
e) Eusebs <i>Onomasticon</i>	181
3. Athanasius' Ablehnung der Märtyrerverehrung und seine Vorbehalte gegenüber den <i>Makk</i>	182
4. Gregor von Nazianz und die <i>Oratio XV</i> über die makkabäischen Märtyrer	192
a) Die ekklesiologische Begründung der Relevanz der makkabäischen Märtyrer	194
b) Aussagen über die Reliquien und deren Ort	196
5. Die Zeugnisse über die historische Grabstätte	199
a) Die <i>Chronographia</i> des Malalas	199
<i>Exkurs: Die Möglichkeit einer Grabsynagoge im Licht antiker Reinheitsbestimmungen und Ritualgesetze</i>	203
b) Die späteren Berichte	207
c) Die acht Märtyrer und der Name der Mutter	211
6. Zusammenfassung	213
7. Johannes Chrysostomos und die antiochenische Makkabäerverehrung	215
a) Hermeneutische Voraussetzungen	217
aa) Allegorie und Geschichte;	220
bb) Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament	221
b) Die kirchenpolitische Situation	223
c) Einzelne Aussagen über die „Makkabäer“	227
aa) <i>Oratio V Adversus Judaeos</i>	228
bb) <i>Expositio in Psalmum</i> 43	228
d) Die makkabäischen Märtyrer in den antiochenischen Predigten	230
aa) <i>Homilia de Eleazaro et septem pueris</i>	232
<i>Ort der Entstehung</i>	232
<i>Datierung der Predigt</i>	235
<i>Die theologische Argumentation</i>	236
bb) <i>Homiliae in sanctos Maccabaeos et in matrem eorum</i>	241
<i>Datierung der Predigten</i>	241
<i>Die Darstellung der makkabäischen Märtyrer als christliche Heilige</i>	242

	iii
cc) Die siebte Taufkatechese - ein weiteres Zeugnis der antiochenischen Makkabäerverehrung?	246
e) Zusammenfassung	251
8. Hieronymus' Äußerungen über die <i>Makk</i> und seine Vorbehalte gegen die Verehrung der makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter als Märtyrer	252
a) Hieronymus' Verhältnis zur LXX und den <i>Makk</i>	253
b) Hieronymus' Aussagen über die makkabäischen Märtyrer	259
aa) Brief 21	260
bb) <i>Commentarius in Ecclesiasten</i>	261
cc) Brief 112	263
c) Zusammenfassung	266
ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUB	267
ANHANG	IV
Chrysostomos' Homilie „Über Eleasar und die sieben Knaben“	iv
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS:	XVI

ABKÜRZUNGEN

Die verwendeten Abkürzungen entsprechen den Maßgaben von S.M. SCHWERTNER, IATG, Berlin²1994. Die Abkürzungen des rabbinischen Schrifttums erfolgen nach: Frankfurter judaistische Beiträge 2 (1974), 67-73. Alle weiteren Abkürzungen werden in der folgenden Übersicht erläutert:

BIBLIOGRAPHISCHE ABKÜRZUNGEN:

CCG	= Corpus Christianorum, Series Graeca
CCL	= Corpus Christianorum, Series Latina
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
FC	= Fontes Christiani, zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Antertum und Mittelalter
SChr	= Sources Chrétiennes
TLG	= Thesaurus Linguae Graecae (CD-ROM)

WERKABKÜRZUNGEN:

	<i>HE</i>	= Historia ecclesiastica
APHRAHAT	<i>Dem</i>	= Demonstrationes
AUGUSTINUS	<i>CivDei</i>	= De civitate Dei
BASILIIUS VON CAESAREA,		
GREGOR VON NAZIANZ	<i>Philoc</i>	= Philocalia
CHRYSOSTOMOS	<i>I CorHom</i>	= Homiliae in primam epistolam ad Corinthios
CHRYSOSTOMOS	<i>AdvJud</i>	= Orationes Adversus Iudaeos
CHRYSOSTOMOS	<i>CatBap</i>	= Catecheses baptismales
CHRYSOSTOMOS	<i>EleaHom</i>	= De Eleazaro et septem pueris
CHRYSOSTOMOS	<i>ExpoPs</i>	= Expositio in Psalmum
CHRYSOSTOMOS	<i>IsCom</i>	= Commentarius in Isaiam
CHRYSOSTOMOS	<i>JoHom</i>	= Homiliae in Ioannem
CHRYSOSTOMOS	<i>MakkHom</i>	= Homiliae in sanctos Maccabaeos
CHRYSOSTOMOS	<i>MtHom</i>	= Homiliae in Matthaeum
CHRYSOSTOMOS	<i>RomHom</i>	= Homiliae in epistolam ad Romanos
CICERO	<i>DeDivin</i>	= De divinatione libri duo
CLEMENS ALEXANDRINUS	<i>Strom</i>	= Stromata
	<i>ConstApost</i>	= Constitutiones Apostolorum
DIODOR	<i>ComPs</i>	= Commentarii in Psalmos
	<i>EpLugd</i>	= Epistula Lugdunensis
EUSEBIUS VON CAESAREA	<i>DemEv</i>	= Demonstratio Evangelica
EUSEBIUS VON CAESAREA	<i>EclProph</i>	= Eclogae Propheticae
EUSEBIUS VON CAESAREA	<i>Onom</i>	= Onomasticon
EUSEBIUS VON CAESAREA	<i>PraepEv</i>	= Praeparatio Evangelica
EUSEBIUS VON CAESAREA	<i>PsCom</i>	= Commentarii in psalmos
FLAVIUS JOSEPHUS	<i>Ant</i>	= Antiquitates Iudaicae
FLAVIUS JOSEPHUS	<i>Bell</i>	= De Bello Iudaico

FLAVIUS JOSEPHUS	<i>CAp</i>	= Contra Apionem
GREGOR VON NAZIANZ	<i>Or</i>	= Oratio
HERMAE PASTOR	<i>HermMand</i>	= Mandata
HIERONYMUS	<i>EcclCom</i>	= Commentarius in Ecclesiasten
HIERONYMUS	<i>ProlGal</i>	= Prologus Galeatus
HIERONYMUS	<i>GalCom</i>	= Commentarius in epistolam ad Galatas
HIPPOLYT	<i>CNoët</i>	= Contra Noëtum
HIPPOLYT	<i>DeAnti</i>	= De Antichristo
HIPPOLYT	<i>DK</i>	= In Danielelem
HIPPOLYT	<i>RefHaer</i>	= Refutatio omnium haeresium
IRENAEUS	<i>AdvHaer</i>	= Adversus haereses
JOHANNES MALALAS	<i>Chron</i>	= Chronographia
JOHANNES VON JERUSALEM	<i>MystCat</i>	= Mystagogicae catecheses
JOSEPPUS	<i>LibMem</i>	= Libellus memorialis
MAKKABÄERBÜCHER	<i>I-IV Makk</i>	= Erstes bis viertes Makkabäerbuch
NAG HAMMADI CODEX II,3	<i>PhilEv</i>	= Philippus Evangelium
ORIGENES	<i>CantCom</i>	= In Canticum canticorum
ORIGENES	<i>CCels</i>	= Contra Celsum
ORIGENES	<i>DeOrat</i>	= De Oratione
ORIGENES	<i>DePasch</i>	= De Pascha
ORIGENES	<i>DePrinc</i>	= De Principiis
ORIGENES	<i>EpAfric</i>	= Epistula ad Iulium Africanum
ORIGENES	<i>EpHebr Frag</i>	= In Epistulam ad Hebraeos homilia (Fragmenta)
ORIGENES	<i>Exh</i>	= Exhortatio ad Martyrium
ORIGENES	<i>EzHom</i>	= In Ezechielem homiliae
ORIGENES	<i>JerHom (Frag)</i>	= Homiliae in Ieremiam (Fragmenta)
ORIGENES	<i>JohCom</i>	= Commentarii in Iohannem
ORIGENES	<i>JosHom</i>	= In Iesu Naue homiliae
ORIGENES	<i>Lam Frag</i>	= Fragmenta in Lamentationes in catenis
ORIGENES	<i>MtCom (Frag)</i>	= Commentarii in Matthaeum (Fragmenta)
ORIGENES	<i>PsCom</i>	= In Psalmos
ORIGENES	<i>RomCom</i>	= Commentarii in epistulam ad Romanos
ORIGENES	<i>ScholEx</i>	= In Exodum excerpta
TERTULLIAN	<i>AdvHerm</i>	= Adversus Hermogenem
THEODOR VON MOPSUESTIA	<i>ZachCom</i>	= Commentarius in Zachariam Prophetam
THEOPHILOS VON ANTIOCHIEN	<i>AdAut</i>	= Ad Autolyicum

Für eine vollständige Übersicht der benutzten Quellen siehe das Quellenverzeichnis unten S. xvi

SCHLÜSSEL ZUR TRANSLITERATION AUS DEM HEBRÄISCHEN

KONSONANTEN

⌘ Am Wortanfang nur durch den Vokal wiedergegeben, im Wortinneren durch aufeinander folgende Vokale (z.B. aï)

ב	= b
ג	= g
ד	= d
ה	= h, am Wortende nicht wiedergegeben
ו	= w
ז	= z
ח	= ch
ט	= t
י	= j
כ	= kh, k
ל	= l
מ	= m
נ	= n
ס	= s
ע	= c
פ	= ph, p
צ	= s̥
ק	= q
ר	= r
ש	= s
שׁ	= sch
ת	= t

VOKALE:

א	= a
ב	= e
ג	= i
ד	= o
ה	= u
ו	= ä

Chateph-Laute und Schwa mobile werden durch hochgestellte Buchstaben angezeigt.

EINLEITUNG

1. Das Thema

Die Makkabäerbücher (= *Makk*) sind bereits zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gemacht worden¹, in denen sie entweder als historische Quellen für die Geschichte Israels in hasmonäischer Zeit interpretiert werden² oder der theologische Blickwinkel, unter dem sie betrachtet werden, davon bestimmt ist, daß sie als Zeugnis jüdischer Auferstehungshoffnung herangezogen³ und in den Zusammenhang mit der Entstehung der christlichen Märtyrerfrömmigkeit und ihren Vorbildern gestellt werden⁴. Das Anliegen der vorliegenden Untersuchung unterscheidet sich von diesen Ansätzen jedoch grundlegend, insofern es hier nicht primär um die Analyse des Inhalts der *Makk* geht, sondern innerhalb des kanongeschichtlichen Horizonts nach ihrer Rezeption und Bedeutung gefragt wird.

Die ersten beiden *Makk* werden zeitlich im 2. Jh.v.Chr. angesetzt. Beide berichten über den Freiheitskampf der Hasmonäer gegen die Seleukidenherrschaft; dabei beschreibt *I Makk* das Geschehen aus hasmonäischer Perspektive, während *II Makk* eine pharisäisch⁵ bzw. hasidäisch⁶ geprägte Darstellung der Vorgänge enthält. Darüber hinaus handelt es sich beim *II Makk* um eine Zusammenfassung der Beschreibung der hasmonäischen Kämpfe des Jason von Kyrene, die an die jüdische Diaspora in Ägypten adressiert ist und die den Zweck hat, dort das Fest der Tempelweihe (Chanukka) einzuführen. Zwei Kapitel dieses Buches (*II Makk* 6f.) beschreiben die Hinrichtung des alten Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen, die gefoltert werden, weil sie sich weigern, von dem

¹ Zur Übersicht sei hier verwiesen auf die Bibliographien von G. DELLING (Hg.), *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur (1900-1970)*, (TU 106²), Berlin ²1975, S. 95 und 141-147, C. HABICHT, *Historische und legendarische Erzählungen. 2. Makkabäerbuch (JSHRZ I/3)*, Gütersloh 1976, S. 194-198, K.-D. SCHUNCK, *Historische und legendarische Erzählungen. 1. Makkabäerbuch (JSHRZ I/4)*, Gütersloh 1980, S. 294-297 und H.-J. KLAUCK, *Unterweisung in lehrhafter Form. 4. Makkabäerbuch, (JSHRZ III/6)*, Gütersloh 1989, S. 680-685.

² So bei E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937 (durch H. R. MOEHRING übersetzt und auf Englisch wiederveröffentlicht: *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, (Studies in Judaism and Late Antiquity 32), Leiden 1979).

³ U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95)*, Stuttgart 1979;

⁴ VAN HENTEN, J.W., *De joodse Martelaren als Grondleggers van een nieuwe Orde. Een Studie uitgaande van 2 en 4 Makkabeeën*, Diss. Leiden 1987, DERS., *The Martyrs as Heroes of the Christian People, Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies*, in: LAMBERIGTS, M./VAN DEUN, P. (Hg.), *Martyrium in multidisciplinary Perspective* (1995), S. 303-322. Kontroversen dazu G.W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome, (The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast)*, Cambridge 1995.

⁵ VAN HENTEN, *Martelaren*, S. 159f. und K.-D. SCHUNCK, Art.: *Makkabäer/Makkabäerbücher*, TRE 21 (1991), S. 736-745, S. 740.

⁶ S. VON DOBBELER, *Die Bücher 1, 2 Makkabäer (NSK AT 11)*, Stuttgart 1997, S. 156f.

2 Einleitung

heidnischen Opfer zu essen. Die Berichte aus *II Makk* 6f. werden im *IV Makk* aufgenommen und zu einem Lobpreis über die Herrschaft der gläubigen Vernunft (Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ) ausgestaltet. Die Entstehungszeit dieses Buches wird heute an der Wende zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert angesetzt⁷. Hiervon hebt sich das *III Makk* ab, insofern es nicht über Ereignisse aus der Hasmonäerdynastie berichtet, sondern auf die Zeit der Ptolemäerherrschaft im 3. Jh.v.Chr. zurückblickt und die Ausschreitung von Ptolemäus IV. Philopator gegen die alexandrinische Judenschaft beschreibt. Wahrscheinlich entstand es Ende des 1. Jh.s v.Chr. in Alexandria⁸. Es begründet ein Fest der alexandrinischen Judenschaft, das - analog zum Purimfest - den Sieg der verfolgten Juden über die heidnischen Feinde feiert (*III Makk* 6,30-36)⁹. Es entstand später als *II Makk* und scheint sich in zahlreichen Einzelzügen an diesem Buch zu orientieren¹⁰.

Während *I* und *II Makk* - zumindest in der westlichen Kirche - zu den deuterokanonischen Schriften zählen, erscheint ihr Status im Osten als umstritten¹¹. Das *IV Makk* besitzt in beiden Kirchen außerkanonischen Status. Damit liegen innerhalb dieser Schriftgruppe beide Erscheinungsweisen zwischentestamentlicher Literatur, deuterokanonisch und apokryph, vor.

⁷ U. BREITENSTEIN, Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs, Diss. Basel 1976, S. 174f., VAN HENTEN, *Martelaren*, S. 189, KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 669. Zur Diskussion des *IV Makk* s.u. S. 264.

⁸ Vgl. M. HADAS (Hg. und Übers.), *The third and fourth Books of Maccabees*, New York 1953, S. 21-23 und SCHUNCK, *Makkabäerbücher*, S. 741 und G. STEMBERGER, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München 1977, S. 53.

⁹ Siehe hierzu E. J. BICKERMAN, *The Colophon of the Greek Book of Esther*, JBL 63 (1944), S. 339-362, bes. 358f. und HADAS, *Maccabees*, S. 7f. Flavius Josephus nimmt in *CAp* II, 53-56 den Inhalt des *III Makk* auf, weil Apion die Namen der in die Handlung involvierten jüdischen Feldherrn Onias und Dositheos lächerlich gemacht habe, obwohl er ihnen - wie Josephus ihm vorwirft - als Alexandriner für die Erhaltung der Stadt hätte dankbar sein sollen (*CAp* II, 49). Josephus nimmt somit den Bericht aus *III Makk* bewußt als alexandrinische Lokaltradition auf.

¹⁰ Vgl. HADAS, *Maccabees*, S. 12, und SCHMUTTERMAYR, Art.: Makkabäer, LTHK 6 (31997), Sp. 1228.

¹¹ Die katholische Kirche vertritt eine klar umrissene Position seit dem *Tridentinum* (*Sessio* IV, 1546), in dem alle in der *Vulgata* enthaltenen Schriften für gleichermaßen kanonisch erklärt wurden und dem *I Vaticanum*, das diese Entscheidung 1870 ausdrücklich bestätigte, wobei dem Kriterium der Inspiriertheit dieser Schriften eine entscheidende Bedeutung zugemessen wurde. Schwieriger sieht es im Bereich der Kirche des Ostens aus. Die orthodoxen Kirchen des Ostens übernahmen mit der Entscheidung des Trullanums (692) drei, hinsichtlich des Umfangs der alttestamentlichen Schriften, ganz unterschiedliche Kanonlisten (die von Laodicea, 4. Jh.; Karthago, 5. Jh. und die der „Apostolischen Kanones“, Kan. 85). Zu der bis heute ungeklärten Position der gesamten Orthodoxie siehe E. OIKONOMOS, *Die Bedeutung der deuterokanonischen Schriften in der orthodoxen Kirche*, in: S. MEURER (Hg.), *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens* (BiDW 22), Stuttgart 1989, S. 26-40. Die russische Zurückhaltung gegenüber den sog. „Apokryphen“ ist, neben der protestantischen, ein Sonderfall. Sie ist als Folge der Reformen, die Peter I. und Katharina II. - teilweise in unmittelbarer Orientierung am deutschen Protestantismus - vornahmen, zu verstehen. Im 18. Jh. distanzierte sich die orthodoxe Kirche in Rußland von dem allgemeinen Schriftkanon der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche (vgl. hierzu die Mitteilung von A. DOMBROVSKI, o.T., RB 10 (1901), S. 268-277, „*Iuxta theologos catholicos canon Ecclesiae Russicae semper fuit et est conformis cum canone Ecclesiae graecae ...*“).

Hieronymus hat von keinem der Makkabäerbücher, die er zu den „Apokryphen“ zählt, eine Übersetzung angefertigt; doch existiert schon längst vor seiner Zeit, ab ca. 200 n.Chr.¹², eine alt-lateinische Übersetzung des *I* und *II Makk*, von der bereits Cyprian Gebrauch macht und die später in die *Vulgata* übernommen wird¹³. Das entspricht der anerkannten Stellung, welche die ersten beiden *Makk* im Alten Testament der westlichen Kirche haben¹⁴. Umstrittener erscheint ihre Zugehörigkeit zum Kanon dagegen im Bereich der östlichen Kirche. Die *Makk* sind in unterschiedlicher Zusammenstellung in zwei der bedeutendsten Septuagintacodices innerhalb der alttestamentlichen Schriften enthalten¹⁵. Ebenso nennt die innerhalb des *Codex Claromontanus* überlieferte Liste *I-II Makk* und *IV Makk* als Bestandteil der Schriften des Alten Testaments¹⁶, doch werden sie beispielsweise in der bei Euseb (*HE VI*, 25,2) überlieferten und auf Origenes zurückgehenden Liste alttestamentlicher Schriften ausdrücklich ausgenommen, wobei immerhin auffällig ist, daß sie als einzige der nicht zu den ἐνδιάθηκοι gehörenden Schriften überhaupt Erwähnung finden. Auch Cyrill von Jerusalem nennt sie innerhalb seiner Aufzählung alttestamentlicher Bücher nicht¹⁷, Athanasius übergeht sie in seinem 39. Osterfestbrief (aus dem Jahr 367) vollständig und zählt sie in seiner *epistula festalis* 39 daher weder als ἕτερα βιβλία zu den erbaulichen „Leseschriften“ (ἀναγινωσκόμενα), noch ordnet er sie explizit den „Apokryphen“ zu¹⁸. Innerhalb der expliziten Äußerungen von Vertretern der Alten Kirche des Ostens hinsichtlich ihrer Kanonizität wird somit eine eher ablehnende Haltung hinsichtlich der Zugehörigkeit der *Makk* zum Umfang

¹² *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Literarum Gottingensis editum, vol. IX Maccabaeorum libri I-IV; IX/1 hg. von W. KAPPLER²1967, S. 13.

¹³ *Ad Fortunatum* und *Ad Quirinum* (CCL 3/1, WEBER) J. GOLDSTEIN, I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary, Garden City, New York 1976, bes. S. 175-178, vermutet, daß diese Übersetzung sogar auf jüdische Übersetzer zurückzuführen sei, die dabei möglicherweise sogar auf die hebräische Fassung des ersten Buches zurückgegriffen hätten. Jedoch zeigt D. DE BRUYNE (Hg.), Les anciennes traductions Latines des Machabées, (AnMar 4), Maredsous 1932, S. XVI-XVIII, daß auch die lateinischen Übersetzungen ursprünglich vom griechischen Text der Bücher ausgehen oder auf die älteste lateinische Fassung (in einer Lyoner Handschrift aus dem 9. Jh. erhalten) zurückgehen.

¹⁴ Wie, neben den Zitaten aus *I* und *II Makk* bei den Kirchenvätern, auch die entsprechenden Listen, die jedoch frühestens auf das 4. Jh. zurückgehen, bestätigen. Dafür spielt das vierte Makkabäerbuch dort keine Rolle, als biblisch werden nur *I* und *II Makk* genannt. So in dem Stichenverzeichnis des *Kanon Mommsenianus* (Mitte 4. Jh.), dem *Decretum Gelasianum* (das vermutlich den Beschluß der römischen Synode von 382 reflektiert, vgl. W. SCHNEEMELCHER, *Entstehung*, S. 45) und dem Kanon 47 der Synode von Karthago (397).

¹⁵ *Codex Sinaiticus*, der Mitte des 4. Jh.s in Alexandria angesetzt wird, enthält *I* und *IV Makk*, *Codex Alexandrinus* (5. Jh.) *I-IV Makk*. Hinsichtlich des *IV Makk* führt RAHLFS insgesamt einundzwanzig Handschriften auf, die dieses Buch neben *I-III Makk* enthalten (vgl. hierzu JEPSEN, *Kanongeschichte*, S. 126).

¹⁶ Ihre Entstehung vermutet ZAHN, *Geschichte II*, S. 171f., Ende des 3., Anfang des 4. Jh.s in Alexandria.

Möglicherweise ist die Nennung von drei Makkabäerbüchern im 85. der apostolischen Kanones (die vermutlich Ende des 4. Jh.s in Syrien entstand) und in der sog. Stichometrie des Nikephoros (deren Entstehung ZAHN, *Geschichte II*, S. 297, Mitte des 9. Jh. in Jerusalem vermutet) auf dieselbe Zusammenstellung von *I-II Makk* und *IV Makk* zu beziehen.

¹⁷ *Katechesis ad illuminandos IV*, 33-36 (PG 33,).

¹⁸ Vgl. hierzu JUNOD, *Formation*, S. 127, Anm. 50 und s.u. S. 182ff.

4 Einleitung

des Alten Testaments erkennbar.

Diese Haltung steht zum einen im Widerspruch dazu, daß die oben genannten Codices östlicher Herkunft die *Makk* zumindest teilweise enthalten¹⁹, weswegen sich hier die Frage danach abzeichnet, in welchem Verhältnis diese formalen Äußerungen zum tatsächlichen Gebrauch der Bücher stehen. Zum anderen widerspricht die Ablehnung der *Makk* einem weiteren Aspekt, der auf das engste mit *II Makk* und *IV Makk* verknüpft ist: der Theologie des Martyriums und der Verehrung der makkabäischen Märtyrer. Der Einfluß der *Makk* auf erstere ist sowohl im Westen als auch im Osten belegbar²⁰, während letztere in besonderem Zusammenhang mit der Kirche des Ostens steht, weil sich die Grabstätte der Märtyrer in Antiochia befand²¹.

Die Menologien zum 1. August, der dem Gedächtnis dieser Märtyrer gewidmet ist, geben als Lesung meist *IV Makk* an²². Damit hat dieses Buch eindeutig liturgische Bedeutung. Wie aber erklärt sich dann, daß gerade dort, wo - räumlich gesehen - diese liturgische Bedeutung wahrscheinlich ihren Ursprung hat, der biblische Status der *Makk* insgesamt stärker umstritten ist als in der westlichen Kirche? Widerlegt dies die These, daß ein Zusammenhang zwischen dem liturgischen Gebrauch einer Schrift und ihrer Aufnahme in den „Kanon“ besteht oder ist die späte Entstehung des *IV Makk* dafür ausschlaggebend, daß es zwar nicht in den Schriftkanon aufgenommen wurde, aber gleichzeitig *II Makk* verdrängte? Das ist nicht von der Frage

¹⁹ KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 678, weist darauf hin, daß in einer heutigen Bibelausgabe der Kirche Griechenlands (Έκδοσις Ἀδελφότητος θεολόγων ἡ ᾿Ζωή, Athen 101986) sogar alle vier *Makk* enthalten sind, wobei *I-III Makk* zwischen Esther und den Psalmen - und damit innerhalb der kanonischen Schriften - stehen, während *IV Makk* als Anhang nach dem Alten Testament abgedruckt ist.

²⁰ Vgl. den Bericht über die Märtyrer von Lugdunum (Euseb, *HE* V, 1, hierzu s.u. S. 152ff.), Cyprian, *Ep* 58,6: *Quid in Machabeis beatorum martyrum grauia tormenta et multiformes septem fratrum poenae et confortans libros suos mater in poenis et moriens ipsa quoque cum liberis, nonne magnae uirtutis et fidei documenta testantur et nos ad martyrii triumphum suis passionibus adhortantur?* (CSEL 3,2, HARTEL, S. 661, 14-18), sowie die *Passio Mariani et Iacobi* 13,1 und die *Passio Montani et Lucii* 16,3f. für den Westen und für den Osten z.B. Origenes, *Exhortatio ad Martyrium* 22-27 (s.u. S. 128 und 152). Auch Augustin begründet die Zugehörigkeit von *I* und *II Makk* mit dem Vorbildcharakter der darin beschriebenen Martyrien (*CivDei* XVIII, 36; s.u. Anm. 1086).

²¹ Darüberhinaus verdient Beachtung, daß die Malerhandbücher der Orthodoxen Kirche Vorlagen für die Darstellung der makkabäischen Märtyrer enthalten, in denen den sieben Brüdern mit ihrer Mutter einzelne Personenamen zugeordnet werden. So heißen die Brüder nach dem Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Berge Athos [Ερμηνεία τῆς ζωγραφικῆς], München 1960, § 410, „Abibo, Antoninus, Gourias, Eleazar, Eusebonas, Samonas und Marcellus“. Vgl. zu der Darstellung der Märtyrer СТРОГАНОВСКИЙ ИКОНОПИСИЙ ЛИЦЕВОЙ ПОДЛИНИНКЪ (КОНЦА XVI И НАЧАЛА XVII СТОЛѢТІЙ), Moskau 1869 [Original der Stroganover Ikonenmalschule (Ende des 16. bis Anfang des 17. Jh.s)], sowie R.L. McGRATH, *The Martyrdom of the Maccabees on the Brescia Casket*, *ArtB* 47 (1965), S. 257-261, der in Abb. 5 die Zeichnung aus MS Vatopedi 107, fol. 48r, reproduziert.

²² Dafür, daß dieses Buch zunächst im Osten an Bedeutung gewann, spricht auch, daß eine allgemein verbindliche lateinische Übersetzung des Buches erst Ende des 4., Anfang des 5. Jh.s in Frankreich verfaßt wurde, während noch die lateinischen Zitate aus *IV Makk*, die Ambrosius von Mailand in *De Jacob et vita beata* (ca. 388) bietet, von dieser einheitlichen Übersetzung unabhängig sind. Vgl. hierzu H. DÖRRIE, *Passio ss. Machabaeorum*. Die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches, (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 3,22), Göttingen 1938, bes. S. 38f. und 43.

danach zu trennen, warum man sich in Zusammenhang mit der Verehrung der Märtyrer nicht an *II Makk* hielt, sondern dem *IV Makk* den Vorzug gab. Es zeigt sich, daß in der oben genannten Fragestellung hinsichtlich der *Makk* der kanongeschichtliche Aspekt nicht von dem Frömmigkeitsgeschichtlichen zu trennen ist.

Damit ist der Problemhorizont zunächst nur aus christlicher Perspektive benannt. Da es sich bei den *Makk* um jüdische Schriften handelt, muß außerdem die Frage gestellt werden, ob und inwiefern der jüdische Gebrauch dieser Bücher ihre Rezeption und Bedeutung auf christlicher Seite beeinflußt hat. Das setzt zunächst die Klärung dessen voraus, welchen Sitz im Leben die *Makk* im Judentum hatten und bis wann und wie sie dort rezipiert wurden, was die Frage danach miteinschließt, warum sie ab einem bestimmten Zeitpunkt außer Gebrauch gerieten.

Luthers Ablehnung des *II Makk* läßt sich bis zu der Leipziger Disputation Luthers und Karlstadts mit Johannes Eck zurückverfolgen²³. Es überrascht also nicht, daß innerhalb der Diskussion zum Teil auch heute noch konfessionelle Motivationen anklingen. Insgesamt aber ist die Bedeutung der Kanondiskussion für das ökumenische Gespräch der christlichen Kirchen grundlegend und wird mit dem Ziel einer gemeinsamen Klärung des Problems geführt²⁴.

2. Methodische Vorüberlegungen

Die Untersuchung der Rezeption und Bedeutung der *Makk* unter dem kanongeschichtlichen Aspekt erfordert einleitend die Einordnung dieses Beitrags in den Horizont der Kanondiskussion²⁵. Anhand der kritischen Darstellung der begrifflichen Unschärfen und der jeweiligen methodischen

²³ Hier war 1519 in betreff des Fegefeuers (*De purgatorio*) von seiten Ecks *II Makk* 12,46 (der Gedanke des Sühnopfers für die Toten) als Argument für die eigene Position benutzt worden (WA 2, S. 326f.), was Luther dazu veranlaßte, unter Berufung auf Euseb und Hieronymus, die Autorität dieses Buches und seine Eignung als dogmatische Beweisquelle zurückzuweisen (WA 2, S. 329,23-28). Literatur zu Luthers Verhältnis zu den at.lichen Apokryphen bieten M. HENGEL und R. DEINES, Die Septuaginta als "christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: HENGEL/SCHWEMER (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, Tübingen 1994, S. 182-284, S. 227 mit Anm. 130.

²⁴ Als Beispiel dieser Entwicklung ist auf W. PANNENBERG/TH. SCHNEIDER (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon-Schrift-Tradition (DiKi 7), Freiburg i.B., Göttingen 1992, hinzuweisen.

²⁵ Das kann aufgrund der Fülle des Materials nur in einer exemplarischen Auswahl geschehen; ich konzentriere mich hier auf die Auswertung der Literaturliste zur Frage nach der Entstehung des alttestamentlichen Kanons und der hebräischen Bibel. Zur grundsätzlichen Bedeutung von „Kanon“ in der Alten Kirche ist auf die Untersuchung von H. OHME, Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (AKG 67), Berlin, New York 1998, zu verweisen, der in seiner einleitenden systematischen Darstellung der Diskussion um den Kanon-Begriff weitere Literatur bietet. Einen grundlegenden Überblick zur Entstehung des biblischen Kanons bietet die Studie von HENGEL/DEINES, *Septuaginta* (1994) s.o. Anm. 23, sowie der schon ältere Sammelband von J.-D. KAESTLI und O. WERMELINGER (Hg.), Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genève 1984. Einen Forschungsüberblick über dreißig Jahre der nordamerikanischen Diskussion, bis zum Stand von 1988, skizziert P. A. MILLER, Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, JThB 3 (1988), S. 217-239. Einen stärker an begrifflichen und hermeneutischen Kriterien orientierten Überblick bieten CH. DOHMEN/M. OEMING, Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (Quaestiones Disputatae 137), Freiburg i.B., Basel, Wien 1992.

6 Einleitung

Prämissen, die der Kanondiskussion inhärent sind, soll begründet werden, daß es notwendig ist, die Rezeption, Tradition und Funktion der jeweiligen kanonischen und nichtkanonischen Texte zum Ausgangspunkt der kanon-geschichtlichen Fragestellung zu machen, statt umgekehrt von einem späteren formalen „Kanon“ her zu fragen.

In einem ersten Schritt werden deshalb a) die begrifflichen Schwierigkeiten innerhalb der Kanondiskussion aufgezeigt, danach werden b) die methodischen Ansätze, die bisher für die Kanondiskussion leitend sind, skizziert, um schließlich, im 3. Kapitel dieser Einleitung, die Konsequenzen für das eigene methodische Vorgehen zu eruieren.

a) Der Begriff „Kanon“ und seine Implikationen

Der früheste Beleg für die Verwendung des Begriffs *κανών* für die kirchliche Sammlung von Schriften des Alten und Neuen Testaments, findet sich in der *Epistula Festalis 39* des Athanasius, aus dem Jahr 367, und im Kanon 59 der „Synode von Laodicea“, die zwischen 351 und 380 stattgefunden hat²⁶. Der im Lateinischen zuerst bei Tertullian (*Adversus Marcionem* III, 17,5) begegnende Begriff *regula scripturarum* ist auch in zwei lateinischen Übersetzungen von Werken des Origenes belegt (*De Princ* III, 3,4 und *MtCom* ser. 33). Ein Versuch der Rückübersetzung könnte zu der Vermutung führen, schon Origenes habe an diesen Stellen vom *κανὼν τῶν γραφῶν* gesprochen. Jedoch ist diese Formulierung im griechisch erhaltenen Schriftkorpus nicht belegbar (hier ist stets nur von *αἱ θεῖαι γραφαί* die Rede), so daß die Wendung *regula scripturarum* mit größerer Wahrscheinlichkeit auf die spätere Tradition der lateinischen Übersetzer zurückzuführen ist²⁷. Innerhalb der Kanondiskussion ist man hinsichtlich der Alten Kirche also darauf angewiesen, zu definieren, was als Umschreibung des Sachverhalts einer „kanonischen“ Schriftsammlung gelten kann²⁸. Die Frage nach Äquivalenten zum Kanon-Begriff ist dabei nicht von der Frage nach den Kriterien der Kanonizität zu trennen.

Speziell im Hinblick auf die Diskussion des Kanons alttestamentlicher Schriften kommt hinzu, daß sich aufgrund der erst späten Festlegung des jüdischen Kanons zunächst kein jüdisches Äquivalent zu dem christlichen, auf eine kirchliche Schriftsammlung bezogenen, Kanon-Begriff finden läßt. Häufig wird in diesem Zusammenhang auf die Formulierungen ספרים החצונים als „draußenstehende Bücher“ und ספרי המינים - was in späteren Quellen (*bSanh* 100b) als erläuternde Ergänzung zu dem erstgenannten Ausdruck erscheint - sowie auf das „Verunreinigen der Hände“ (ספרים המטמאין את הידים, *mJad* III, 5) verwiesen²⁹. Doch selbst diese Formulierungen finden sich erst in relativ späten Quellen³⁰.

²⁶ Üblicherweise wird unter Vorbehalt das Jahr 361 angenommen; zu der Unsicherheit in der genauen Datierung siehe die Literatur bei HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 226 mit Anm. 126, und OHME, *Kanon*, S. 2 und 406f.

²⁷ Vgl. OHME, *Kanon*, S. 209f.

²⁸ Vgl. G. WANKE, Art.: Bibel I, TRE 6 (1980), S. 1-8.

²⁹ So z.B. H.P. RÜGER, Das Werden des Alten Testaments, JBTh 3 (1988), S. 175-189, bes. S. 179-181, und HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 206f.

³⁰ Die Mischna ca. 200; die Talmudim im 4.-5.Jh.

In den älteren Beiträgen von ZEITLIN³¹ und EYBERS³² wird das „Verunreinigen der Hände“ als Umschreibung eines kanonischen Status von Schriften verstanden³³; dementsprechend erscheint die Rabbi Aqiba zugeschriebene Formulierung „draußenstehende Bücher“ (*mSanh* X, 1), im Sinne von „apokryphen“ Schriften, als Gegensatz dazu³⁴. Diesem Verständnis tritt LEIMAN aufgrund seiner Unterscheidung von „inspiriert“ und „kanonisch“ entgegen. Er betont, daß der Kontext dieser Umschreibungen die Diskussion über die Inspiriertheit von Schriften sei. Da es in der jüdischen Tradition aber inspirierte und dennoch unkanonische Schriften geben könne, seien sie deshalb nicht unmittelbar auf die Frage nach der Kanonizität eines Textes zu beziehen³⁵.

Doch auch Forscher, die die Trennung von inspiriertem und kanonischem Status von Schriften nicht mitvollziehen, richten sich gegen den Versuch, die rabbinischen Umschreibungen auf den christlichen Kanon-Begriff zu beziehen³⁶. MAIER zeigt, daß die rabbinischen Diskussionen über das Händeverunreinigen ursprünglich nicht die „Kanonizität“, sondern die rituelle Qualität von Schriften betroffen habe³⁷. Durch die Erweiterung des Heiligkeitsanspruches auf „alle Schriften“ (הַקְדָּשׁ כָּתוּבִי, *mJad* III, 5) sei zwar die Kanonfrage hinzugetreten, erst nach der Etablierung der pharisäisch-rabbinischen Richtung (im 4. Jh.) könne aber von einem „Kanon“ die Rede sein; davor seien die Vorschriften über heilige Schriftexemplare nur Mittel zum rabbinischen Kampf um die eigene Monopolstellung gewesen³⁸. Demzufolge gingen die theoretischen rabbinischen Bemerkungen, insbesondere die über die Hagiographen, dem tatsächlichen historischen Sachverhalt und seiner Anerkennung

³¹ S. ZEITLIN, An Historical Study of the Canonisation of the Hebrew Scriptures, PAAJR 3 (1931/32), S. 121-158, S. 121

³² I.H. EYBERS, Historical Evidence on the Canon of the Old Testament with special Reference to the Qumran Sect, unveröffentlichte Diss, Duke University 1966, zitiert bei LEIMAN, *Canonization*, S. 111.

³³ LEIMAN, *Canonization*, S. 111f.

³⁴ Wohl bedingt durch *jSanh* 28a (vgl. LEIMAN, *Canonization*, S. 86-92).

³⁵ LEIMAN, *Canonization*, S. 111.

³⁶ Vgl. die Arbeiten von S. ZEITLIN, An Historical Study of the Canonisation of the Hebrew Scriptures, PAAJR 3 (1931/32), S. 121-158, J. MAIER, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike, (EdF 177), Darmstadt 1982, S. 15f. und VELTRI, G., Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Bewußtseins von einem Kanon: Die Yavneh-Frage, JSJ 21 (1990), S. 210-226.

³⁷ MAIER, *Auseinandersetzung*, S. 21, geht von dem Gedanken aus, daß der Begriff des Händeverunreinigens von den an Priesterschaft und Tempel gebundenen Heiligkeitsvorstellungen abzuleiten sei und sich ursprünglich nur auf die Tora bezogen habe. Die Unvereinbarkeitsbestimmung von Priesterhebe mit dem Händeverunreinigen durch die Schrift (*mZabim* V,12) zeige, daß es bei dem Gedanken des Händeverunreinigens um die Frage nach der „Verfügbarkeit autoritativer Exemplare“ auch für Laien ging. Dieser Demokratisierung entgegengesetzt weise die weitere Entwicklung, die Einbeziehung der Hagiographen in den von dieser Regelung betroffenen Korpus von Schriften, auf das rabbinische Ziel, die eigene Position dadurch zu festigen, daß „die Qualifizierung liturgisch tauglicher und damit textbestimmender Bibelexemplare an die rabbinische Autorität“ gebunden wurde (hierzu auch VELTRI, *Entwicklung*, 218ff.). Zu der Entstehung des Gedankens des Händeverunreinigens aus der ursprünglichen Vorstellung einer substanzähnlichen Heiligkeit der Bücher, die durch Berührung unwillkürlich auch an Unwürdige weitergegeben werden könne, siehe S. FRIEDMANN, The Holy Scriptures defile the Hands, in: N.M. SARNA (Hg.), *Minhah le Nahum* (JSOT Supp.154), Sheffield 1993; S. 117-132, bes. S. 130f.

³⁸ MAIER, *Frage*, S. 146.

8 Einleitung

voraus³⁹. Von diesem Konzept der palästinisch-rabbinischen Orientierung aus kommt MAIER zu der Erklärung von ספרים החזונים als Bücher auswärtiger, hellenistischer Juden. Diese „Hellenisten“ seien noch bis zum Übergang in das 2. Jh. als eigene Gruppe neben dem rabbinisch kontrollierten Judentum nachweisbar⁴⁰. Auch die spätere Interpretation dieses Begriffes durch ספרי מינים sei nur in zwei Ausnahmen als „nichtbiblisch“ zu übersetzen (*bSanh* 100b und *bHag* 15b), meine ansonsten aber hellenistische, eventuell auch gnostische Schriften⁴¹. MAIER zeigt damit einmal, daß die jüdischen Begriffe nicht problemlos auf die Kanondebatte übertragbar sind und zum anderen, daß ihre abgrenzende Funktion auf innerjüdische Entwicklungen zurückgeht⁴².

In der älteren Kanongeschichte stehen hinsichtlich der Bedeutung des Kanon-Begriffs besonders zwei Positionen gegeneinander. Einerseits das formale Verständnis von „Kanon“ im Sinne eines κατάλογος⁴³, andererseits das normative Verständnis dieses Begriffes. Der normativ verstandene Kanon-Begriff wird auf der semantischen Ebene mit dem κανὼν τῆς ἀληθείας identifiziert⁴⁴.

Besonders das dogmatisch normative Verständnis von „Kanon“ wirkt sich auf die Suche nach Äquivalenten für den Kanon-Begriff als einer kirchlichen Sammlung von Schriften in entscheidender Weise aus. Der Kanon-Begriff wird als Normbegriff nicht nur in seiner Bedeutung als kirchliche Sammlung von Schriften verstanden, sondern unter dem Aspekt der Glaubensregel, der *regula fidei* (im Sinne von κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν τῆς πίστεως, ἐκκλησιαστικὸς κανὼν), betrachtet. Die Frage nach dem Kanon einer kirchlichen Sammlung von Schriften wird dadurch mit der Frage danach

³⁹ Dies wird durch die Beobachtung von H.M. ORLINSKY, *Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Hebrew Canon*, JBL 110 (1991), S. 483-490, S. 490, gestützt, der feststellt, daß eine einheitliche Bezeichnung für den dritten Teil der Schriften erst seit dem 2. Jh. nachweisbar ist.

⁴⁰ MAIER, *Auseinandersetzung*, S. 103f. (ähnlich vorsichtig urteilt auch STEMBERGER, *Jabne*, S. 172). Dieses Verständnis spricht gegen RÜGERS Erklärung der Begriffe von ORIGENES (ἕξω δὲ τούτων) und ATHANASIUS (τούτων ἕξωθεν) als Lehnübersetzung von ספרים החזונים und damit gegen den Versuch sie als, jüdischerseits vorgegebene, termini technici zu verstehen (vgl. H.P. RÜGER, *Das Werden des christlichen Alten Testaments*, in: JBTh 3 (1988), S. 175-189, S. 185).

⁴¹ MAIER, *Auseinandersetzung*, S. 111ff.

⁴² Vgl. hierzu auch VELTRI, *Entwicklung*, S. 224.

⁴³ So z.B. bei ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I,1, Erlangen 1888, S. 9. In neuerer Zeit wird dieser Ansatz wieder vertreten bei D. GEORGI, *Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodus. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik*, in: *Konsequente Traditionsgeschichte*, (OBO 126), Freiburg, Göttingen 1993, S. 44-78, bes. S. 71f. Er vermutet hinter den Kanonlisten ursprünglich „Auswahlkataloge“ für die Anschaffung von Büchern und den Unterricht, im synagogalen wie im kirchlichen Bereich. Diese Listen seien erst viel später als „Kanon“listen interpretiert worden. Ursprünglich hätten sie - analog den hellenistisch-römischen Bibliothekskatalogen - der „Etablierung eines Minimalbestands relevanter Schriften auf Regional- und Gemeindeebene“ gedient und nicht primär der „zensurartigen Minderung des Grundbestands“.

⁴⁴ So z.B. explizit H.W. BEYER, Art.: κανὼν, ThWNT 3 (1967), S. 600-606, S. 604f., im Anschluß an A. JÜLICHER.

Zur grundsätzlichen Kritik daran, die im kirchlichen Bereich zuerst von Irenäus eingeführte Formulierung κανὼν τῆς ἀληθείας auf die Bedeutung „dogmatische Norm“ einzuengen, OHME, *Kanon*, S. 76f.

verbunden, was die Wahrheit der göttlichen Offenbarung und damit zugleich die Wahrheit der kirchlichen Lehre verbürgt. Die Begriffe „Kanon“, „Autorität“, „Bibel“, „Heilige Schrift(en)“, „Wort Gottes“ werden daher oft geradezu als synonym verstanden⁴⁵, was zur Folge hat, daß sie häufig auch phänomenologisch in eins gesetzt werden⁴⁶. Unter dem normativen Aspekt bedingen sich die o.g. Größen gegenseitig.

Die kanongeschichtliche Frage nach der Entstehung der christlichen Bibel schließt außerdem die Orientierung an den Kriterien der Kanonizität mit ein. Für das Neue Testament können als Kriterien die „*regula fidei*“ und die Apostolizität der Schriften angegeben werden⁴⁷. Für das Alte Testament kommen als Kriterien ihrer späteren Kanonizität z.B. die Entstehungszeit und Sprache der Texte in den Blick⁴⁸, sowie ihre Funktion innerhalb einer dogmatischen Beweisführung, als Gegenstand wissenschaftlicher Kommentierung und homiletischer Auslegung⁴⁹ oder als „bloß“ erbauliche Literatur⁵⁰.

Die hier genannten Kriterien sind der kanongeschichtlichen Diskussion immanent, denn sie werden von den historischen Vertretern bestimmter Kanones mitsamt deren Hermeneutik übernommen. So findet sich das Kriterium der Entstehungszeit der Schriften schon bei Josephus (*Cap* I,40), der es als sekundäres Unterscheidungsmerkmal darauf zurückführt, daß das primäre Kriterium für den Kanon, die prophetische Inspiration, in der Zeit nach Artaxerxes I. nicht mehr erfüllt sei⁵¹. Das sprachliche Kriterium, daß

⁴⁵ Um die Frage, wie sich die Größen „(hl.) Schrift“ und „Kanon“ zueinander verhalten geht es in der Kontroverse zwischen CHILDS und SUNDBERG. Während CHILDS, zwischen beiden Begriffen nicht unterscheidet, versteht SUNDBERG unter „Schrift“ eine religiöse Schrift, die einzigartig und autoritativ ist und unter „Kanon“ eine geschlossene Sammlung solcher Schriften (SUNDBERG, *Bible Canon*, S. 36f.; 132; 356). Vgl. hierzu auch MILLER, *Kanon*, S. 232, und DOHMEN/OEMING, *Kanon*, S. 20.

⁴⁶ Eine grundsätzliche Kritik dieser Zugewandtheit über K.W. FOLKERT, The ‘Canons’ of ‘Scripture’, in: LEVERING, M. (Hg.), *Rethinking Scripture*, Albany 1989, S. 170-179, siehe dazu unten S. 17 und VELTRI, *Entwicklung*.

⁴⁷ Vgl. RITTER, *Entstehung*, S. 97f. und RITTER, *Kanonbildung*, S. 268f.

⁴⁸ So z.B. HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 231f., die die „Zweitrangigkeit“ bestimmter Schriften mit der fehlenden Vorlage der hebräischen Bibel und der späten Entstehung begründen.

⁴⁹ So É. JUNOD, La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'église grecque des quatre premiers siècles, in: KAESTLI, J.-D./WERMELINGER, O. (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984, S. 105-151, bes. S. 131, wobei Junod sich von diesen Kriterien zugleich etwas distanziert, indem er eine weitergehende Analyse des tatsächlichen Gebrauchs der zwischentestamentlichen Literatur fordert. und A.M. RITTER, Zur Kanonbildung in der Alten Kirche, in: A. DÖRFLER-DIERKEN u.a. (Hgg.), *Charisma und Caritas, Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche* (FS für A.M. RITTER), Göttingen 1993, S. 265-280, S. 276 u. 280.

⁵⁰ So z.B. bei BECKWITH, *Canon*, S. 18f. u. 23f., und HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 280.

⁵¹ Epiphanius nimmt dieses Kriterium in *PanHaer* 8,3 auf. KAESTLI, J.-D., Le récit de IV Esdras 14 et sa valeur pour l'histoire du Canon de l'Ancien Testament, in: KAESTLI/WERMELINGER, *Le Canon de l'Ancien Testament*, S. 71-102, bes. S. 94, weist mit IV Esra 14 darauf hin, daß IV Esra gegen die rabbinische Abgrenzung des Kanons opponiere, die sich nach der Zerstörung des 2. Tempels besonders gegen das apokalyptische Schrifttum darauf berufen habe, daß ab der Zeit des 2. Tempels keine Inspiration mehr möglich war. IV Esra nimmt die prophetische Inspiration auch für eine spätere Zeit an.

10 Einleitung

den kanonischen alttestamentlichen Texten eine hebräische „Vorlage“ zugrunde liege, ist vor allem auf Hieronymus zurückzuführen, der im Gebrauch der *hebraica veritas* durch die Evangelisten, Apostel und Jesus selbst ein Kriterium für die Kanonizität dieser Schriften sieht⁵². Der dogmatische Gebrauch einer Schrift ist sowohl bei Athanasius (*EpFest* 39) als auch bei Hieronymus (*PraefSal*) eine Konsequenz, die aus ihrer Kanonizität folgt⁵³, während beider Meinung zufolge nicht-kanonische Schriften zumindest teilweise als moralisch belehrende und erbauliche Lektüre geeignet sind.

An diesen Kriterien ist die Kanongeschichte nach wie vor orientiert.

Das Kriterium „Inspiration“ ist im Rahmen der neueren Kanongeschichte vielfach reflektiert worden und hat dabei eine gewisse Erweiterung über den normativen Bedeutungsgehalt hinaus erfahren. Es steht im Vordergrund, wenn es um die Übertragung des Kanon-Begriffs auf den jüdischen Kontext geht, da die autoritative Geltung eines Textes und sein biblischer Status meist als Folge daraus abgeleitet werden. Bei der Übertragung des Kanon-Begriffs auf die hebräische Bibel, tritt ebenso wie auf christlicher Seite das Problem der Zuordnung und Gewichtung der Attribute „autoritativ“, „biblisch“ und „inspiriert“ im Hinblick auf die Kanonizität eines Textes zutage.

Im Unterschied zu LEIMAN⁵⁴ kommt KRAEMER - ebenfalls von einem erweiterten Kanonbegriff ausgehend - zu dem Urteil, daß LEIMANS Unterscheidung von „kanonisch“ und „inspiriert“ derzufolge auch „unkanonische“ Texte als „inspiriert“

Philo kennt hingegen die zeitliche Beschränkung des prophetischen Geistes auf die Zeit von Mose bis Esra nicht (vgl. *DeCherub* IX,29f. und *DeMigrAbr* VII,34f.). Gegen CHILDS Annahme (*Biblische Theologie*, S. 20), das sprachliche Kriterium sei erst von christlicher Seite aufgegeben worden, spricht sowohl die Tatsache der vom Judentum ausgehenden griechischen Übersetzungen der Bibel, wie auch die Beobachtung, daß nicht wenige der später jüdischerseits abgelehnten Schriften ebenfalls in hebräischer, oder aramäischer Textfassung vorlagen (wie z.B. das *IMakk*). Es scheidet außerdem aufgrund der rabbinischen Belege selbst aus (vgl. *bMeg* 9a-b; siehe dazu auch HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 205f.). Ähnlich urteilt auch G. DORIVAL (in: DORIVAL,G./HARL,M./MUNNICH,O., *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, S. 324), der zwar das sprachliche Kriterium ablehnt, dann jedoch von dem formalen Kriterium einer „Liste“ ausgeht, auf der die Beschränkung des jüdischen Kanons beruhe. Wie oben gezeigt, stellt aber eine derart verbindliche Liste das Produkt der Kanonisierung und damit ein sekundäres Kriterium dar.

⁵² *Ep* 57,7 und 9 (CSEL 54, HILBERG, S. 512ff. und 520,19-23). Siehe hierzu C. MARKSCHIES, Hieronymus und die „*Hebraica Veritas*“. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?, in: HENGEL, M./SCHWEMER, A.M., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, S. 131-181, bes. S. 156f. u. 173.

⁵³ So schließt Athanasius nach seiner Aufzählung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Bücher in *EpFest* 39: ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται. (CSCO 151, Lefort, S. 35) und Hieronymus formuliert in *PraefSal*: „*Sicut ergo Iudith et Tobie et Macchabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad edificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*“ (PL 28, 1242f.). Ähnlich findet sich das Kriterium der „Kanonizität“ als Voraussetzung für den kirchlichen Gebrauch auch bei Cyrill von Jerusalem (Katech. IV, 35f.: Τούτων τὰς εἴκοσι δύο βίβλους ἀναγίνωσκε, πρὸς δὲ τὰ ἀπόκρυφα μὴδὲν ἔχε κοινόν. ταύτας μόνως μελέτα σπουδαίως, ἅς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ μετὰ παρρησίας ἀναγινώσκομεν. (PG 33, 369ff.).

⁵⁴ LEIMANS unterscheidet „kanonische“ für die religiöse Praxis und Lehre autoritative Bücher, die aber nicht inspiriert sein müssen, von „inspirierten“ Büchern. LEIMAN zufolge meint die Bezeichnung „biblisch“ nur Schriften, die sowohl als kanonisch als auch als inspiriert gelten (vgl. *Canonization*, S. 127f.).

gelten können, gemessen an dem Anspruch von schriftlicher und mündlicher Tora, „unrabbinisch“ sei, da „Inspiration“ im Rückschluß für religiös-autoritative Texte in Anspruch genommen werden mußte⁵⁵. Damit ordnet KRAEMER, ebenso wie VELTRI⁵⁶, die Zuschreibung von Inspiration als Phänomen der Kanonisierung ein.

Hierzu könnte die Meinung von DOHMEN/OEMING zunächst als Widerspruch aufgefaßt werden, da sie die Inspiration gerade dem kanonischen Prozeß und nicht der Kanonisierung zuordnen⁵⁷. Jedoch relativiert sich dieser Eindruck bei genauerer Untersuchung ihrer Definition: Im Anschluß an den soziologischen Ansatz von P. GRELOT⁵⁸ sehen die Autoren den „Prozeß der Entstehung und produktiven Rezeption der Schrift“ für die „Schriftinspiration“ als konstitutiv an. Auf diese Weise gründe Inspiration in der Glaubensgemeinschaft, die ihre Glaubenserfahrung in Texten ausdrückt, sowie in der „Rezeptionsgemeinschaft“, die ihre Glaubenserfahrung in der Schrift ausgedrückt findet, so daß „Schriftinspiration“ als Moment der „Gemeindegründung“ in den Blick kommt⁵⁹. Diese Rezeption sei der Ausgangspunkt des kanonischen Prozesses. Göttliche Inspiration ist demnach ein sich in diesem Prozeß vollziehendes Geschehen. Damit rückt aber auch der Schluß, daß Kanonisierung die, von KRAEMER postulierte, explizite Zuschreibung von Inspiration bedeute, in greifbare Nähe⁶⁰.

Auch die außer der Inspiration zu nennenden Kriterien werden fraglich. Beispielsweise dann, wenn ein Gebrauch nicht „kanonisierter“ Bücher auch bei denjenigen kirchlichen Autoren nachweisbar ist, die sie aus dem „Kanon“ ausschließen. Das ist besonders im Bereich der zwischentestamentlichen Literatur der Fall.

Als noch ausstehende Forschungsaufgabe wird daher die Untersuchung des faktischen Gebrauchs der Literatur betrachtet, die im athanasianischen Sprachgebrauch als ἕτερα βιβλία zu bezeichnen ist. JUNOD gibt für eine derartige Untersuchung einen Fragenkatalog an die Hand, der ganz an den oben genannten Kriterien orientiert ist⁶¹. Damit steht die Frage im Raum, ob sich diese Kriterien anhand einer historischen Untersuchung des faktischen Gebrauchs der Bücher bestätigen oder widerlegen lassen. Der Blick in die

⁵⁵ D. KRAEMER, *Formation*, S. 628f., er knüpft dabei an G.T. SHEPPARD, Art.: Canon, *EncRel(E)* 3 (1987), S. 62-69; an. Vgl. auch WANKE, *TRE* 6, S. 1-8.

⁵⁶ Vgl. VELTRI, *Entwicklung*, S. 220f.

⁵⁷ Vgl. DOHMEN/OEMING, *Kanon*, S. 43ff.

⁵⁸ P. GRELOT, Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration, in: E. KLINGER/K. WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß* (Festschrift für K. Rahner), Freiburg, Basel, Wien 1984, S. 563-579.

⁵⁹ DOHMEN/OEMING, *Kanon*, S. 46 und DOHMEN, *Vom Umgang mit dem Alten Testament*, Stuttgart 1995, S. 56f.

Bereits in H. VON CAMPENHAUSENS Kritik des formalistischen Inspirationsbegriffes zugunsten eines geschichtlichen und seiner Einsicht in die gemeindestiftende Funktion des Kanons (VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, S. 382f., Anm. 12 und 15) deutet sich ein ähnliches Verständnis an. Auch WANKEs Betonung der identitätsstiftenden Funktion des Kanons weist in diese Richtung.

⁶⁰ Das zeichnet sich z.B. in der Ausgestaltung der LXX-Legende ab, bei der die Inspiration, als Argument für die Verbindlichkeit der Übersetzung, von dem Pentateuch auf den gesamten Textbestand der LXX übertragen wird. Vgl. dazu HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 202ff.

⁶¹ „Dans quelle mesure ces textes sont-ils utilisés seuls pour fonder des points de doctrine? Viennent-ils seulement renforcer un dossier où figurent déjà des textes <<officiellement>> reconnus? Sont-ils le plus souvent invoqués en rapport avec des questions de morale plutôt que de théologie?“ (JUNOD, *Formation*, S. 131).

kanongeschichtliche Literatur macht deutlich, daß dieses Desiderat weiterhin besteht.

Insgesamt wird erkennbar, daß mit der Konzentration auf den kanonischen Prozeß die Frage nach dem Gebrauch der Schriften als Spiegel dieses Prozesses in den Mittelpunkt des Interesses rückt⁶², während Kriterien, die vom Abschluß des Prozesses her betrachtet begründende Funktion haben, in den Hintergrund treten. Somit ist gerade der praktische Gebrauch der Schriften gegenüber der in den Listen vertretenen „Theorie“ stark zu machen⁶³.

b) Methodische Ansätze

Für die kanongeschichtliche Methode ist die Frage von Bedeutung, ob vorausgesetzt werden kann, daß vor der Entstehung des christlichen Alten Testaments bereits ein jüdischer „Kanon“ biblischer Schriften existierte. Wäre dies der Fall, dann könnte auch auf christlicher Seite schon für die Zeit bis zum 4. Jh. ein „Kanon-Bewußtsein“ vorausgesetzt werden.

Diese Frage erhielt vor allem in den fünfziger Jahren des 20. Jh.s ein besonderes Gewicht durch SEGALS gegen die Hypothese O. EIBFELDTs gerichteten Nachweis, daß die sogenannte „Synode von Jabne“ ein späteres Konstrukt ist und es nachweislich im ersten nachchristlichen Jahrhundert kein geschlossenes rabbinisch-pharisäisches Gremium gegeben hat, das die Möglichkeit zu einer definitiven, allgemein verbindlichen Begrenzung eines jüdischen Kanons gehabt hätte⁶⁴.

Bis dahin wurde in der älteren Kanongeschichte davon ausgegangen, daß die „Synode in Jabne“ einen exklusiven und für das Judentum normativen Kanon geschaffen habe, um sich einerseits gegen interne apokalyptisch-synkretistische Strömungen und andererseits gegen das Christentum abzugrenzen⁶⁵. Demgegenüber vertritt SEGAL die Ansicht, daß der jüdische „Kanon“ bereits nach der Restauration des 2. Tempels (164 v. Chr.) fixiert worden sei⁶⁶. Dem schließen sich LEIMAN⁶⁷, BECKWITH⁶⁸ und ELLIS⁶⁹ an.

⁶² Das wurde bereits Ende der fünfziger Jahre von JEPSEN, *Kanongeschichte*, S. 126, als Notwendigkeit erkannt, dem schließt sich neben JUNOD, *Formation*, S. 130f., auch STEMBERGER, *Jabne*, S. 173, an.

⁶³ So RITTER, *Kanonbildung*, S. 280, unter Aufnahme von JUNOD, *Formation*, S. 131.

⁶⁴ M.H. SEGAL, *The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible*, JBL 72 (1953), S. 35-47. Dazu auch J.P. LEWIS, *What do we mean by Jabneh?*, JBR 32 (1964), S. 125-132.

⁶⁵ So EIBFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen ³1964, S. 770, ähnliche Thesen finden sich bei H. GRAETZ, W. ROBERTSON SMITH, F. BUHL, C.H. CORNILL, C. STEUERNAGEL und R.H. PFEIFFER diese und weitere Vertreter nennt SEGAL, *Promulgation*, S. 37.

⁶⁶ SEGAL, *Promulgation*, S. 40f., beruft sich dabei zum einen auf Josephus und zum anderen auf *I Makk* 1, 56ff. sowie *II Makk* 2, 14f.; 29f., aus denen er ableitet, daß es aufgrund der Maßnahmen Antiochus' IV. zu einer Zerstörung und Profanierung heiliger Bücher gekommen sei. Unter Judas habe man daher einen autoritativen Text verabschiedet, der der, laut *II Makk* 2, 29f., erhalten gebliebenen Fassung entsprochen habe.

⁶⁷ S.Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47), (Rev. Dissertation, Univ. of Pennsylvania 1970) Hamden, Connecticut 1976.

⁶⁸ R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985.

Die These eines jüdischen „Kanons“ der Bibel, der bereits im 2. vorchristlichen Jh. festgestanden habe, stieß vielfältig auf Kritik⁷⁰, nicht zuletzt aufgrund der bereits erwähnten Unmöglichkeit, in der hebräischen Terminologie ein eindeutiges Äquivalent zum Kanon-Begriff zu finden⁷¹. Auch ist eine einheitliche Bezeichnung für den dritten Teil der Schriften erst seit dem 2. Jh. nachweisbar⁷². Infolge dessen wird von anderer Seite vertreten, daß auch der Kanon der hebräischen Bibel bis zum 2. Jh., teilweise bis in das 4. Jh. hinein, noch nicht völlig eindeutig abgegrenzt war⁷³.

Nachdem die noch auf Semler zurückgehende Hypothese eines „alexandrinischen Kanons“ von SUNDBERG widerlegt werden konnte⁷⁴, ist die Vorstellung von zwei parallel existierenden jüdischen Bibel-Kanones unterschiedlichen Umfangs hinfällig. Von der Entscheidung, ab wann ein Kanon biblischer Schriften auf jüdischer Seite vorauszusetzen sei, hängt es infolgedessen ab, ob man im „Kanon“ der hebräischen Bibel die Reduktion

BECKWITH, *Canon*, S. 311, stellt anhand seiner Untersuchung von Ez, Prov, Eccl, Cant und Esther fest, daß auch die K^etubim in vorchristlicher Zeit eine festumrissene Sammlung gewesen seien, deren Akzeptanz hinsichtlich einiger Bücher nur von einer Minderheit diskutiert worden sei. Als Belege für eine vorchristliche Dreiteilung der jüdischen Schriften dienen ihm vor allem der Prolog zu Jesus Sirach und Lk 24,44, woraus er ableitet, daß die dort genannte Kategorie „Psalmen“ den gesamten Teil der K^etubim bezeichne. BECKWITH zieht für die Erklärung der Aufnahme „apokrypher“ Schriften im Alten Testament der frühen Christen den Schluß, daß diese nicht der ersten Periode des (Juden-)Christentums entstamme, sondern der des Heidenchristentums, dessen Kenntnis des frühesten christlichen Kanons nach dem Bruch mit der Synagoge nur noch „undeutlich“ gewesen sei (BECKWITH, *Canon*, S. 436.) Mit BECKWITH auch TREBOLLE BARRERA, *Jewish Bible*, S. 234.

⁶⁹ E. E. ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research* (WUNT 54), Tübingen 1991. Mit Anlehnung an die These von BECKWITH konstatiert ELLIS (*Old Testament*, S. 39-44), daß JOSEPHUS in *CAp* I, 38-41 einen universalen, klar definierten und lange abgeschlossenen Kanon reflektiere, der keine pharisäische Sondermeinung darstelle. Ferner, daß sich der Prolog zu Ben Sirach, trotz der terminologischen Offenheit des auf „Gesetz und Propheten“ folgenden Teils, auf eine abgeschlossene Sammlung identifizierbarer Bücher beziehe und schließlich, daß die Bedeutung, die der Diskussion in Jabne für die Kanonisierung gewisser Bücher zugeschrieben werde, auf einer Fehlinterpretation ihrer eigentlichen Bedeutung basiere.

⁷⁰ Vgl. z.B. E.R. KALIN, *How did the Canon Come to Us? A Response to the Leiman Hypothesis*, *CThMi* 4 (1977), S. 47-51, sowie die Rezensionen des Buches von J.A. SANDERS, *JBL* 96 (1977), S. 590f., É. NODET, *RB* 92 (1985), S. 589-596; und D. KRAEMER, *The Formation of Rabbinic Canon: Authority and Boundaries*, *JBL* 110 (1991), S. 613-630.

⁷¹ S.o. S. 7, sowie KRAEMER, *Formation*, S. 614/5, und VELTRI, *Entwicklung*, S. 225: „nur die Tora war hochheilig und ‚kanonisch‘“, zwischen Reinheitsvorschriften und Kanonizität seien deshalb keine Parallelen zu ziehen.

⁷² ORLINSKY, *Terms*, S. 490. Quellen wie Josephus, *Ant* I, 8 oder IV Esra 14 sprechen zwar dafür, daß es im 1. Jh. einen Annex zu „Gesetz und Propheten“ gegeben hat, der tatsächliche Umfang dieses Teils ist aber nicht mit den späteren Begrenzungen zu identifizieren. Vgl. dazu auch G. STEMBERGER, *Jabne und der Kanon*, in: *JBTh* 3 (1988), S. 163-174, sowie TREBOLLE BARRERA, *Bible*, S. 154f.

⁷³ So z.B. JEPSEN, *Kanongeschichte*, S. 129-132 und MAIER, *Auseinandersetzung*, S. 19.

⁷⁴ SUNDBERG, *Old Testament*, S. 51-79. SUNDBERG erklärt die Diskrepanz zwischen der, später abgegrenzten, jüdischen und der christlichen Sammlung alttestamentlicher Schriften als Gegenreaktion der Synagoge auf das Aufkommen jüdischer apokalyptischer Tendenzen nach 70 n.Chr. (SUNDBERG, *Old Testament*, S. 124f. und 130) Diese Erklärung zieht er der These von der dezidiert antichristlichen Abgrenzung des Judentums, wie sie von EIBFELDT, *Einleitung*, S. 770, vertreten wurde, vor. Weitere Literatur hierzu bieten HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 184f. mit Anm. 4.

14 Einleitung

einer ursprünglich umfangreicheren Schriftsammlung sieht, oder - umgekehrt - den Umfang des christlichen Alten Testaments (wie ihn die LXX darstellt) für eine Erweiterung des „ursprünglichen“ Bibelkanons hält⁷⁵. Letzere Position findet sich schon bei Hieronymus, der alle über die *hebraica veritas* hinausgehenden alttestamentlichen Schriften für apokryph hält⁷⁶.

Unter den neueren Arbeiten zur Entstehung des biblischen Kanons findet sich die Vorstellung vom christlichen Kanon als einer Erweiterung des jüdischen sowohl bei ELLIS als auch bei HENGEL/DEINES. Bei ELLIS ergibt sich diese Einschätzung, weil er im Anschluß an BECKWITH von einer in der ersten Hälfte des 2. Jh.s v.Chr. bereits feststehenden Sammlung jüdischer Schriften mit kanonischer Geltung ausgeht⁷⁷. Als Kriterium alttestamentlicher Kanonizität gilt ihm der mutmaßlich von Jesus und seinen Jüngern akzeptierte Umfang der Schrift. Daneben sieht er eine spätere Gruppe zweitrangiger, aber dennoch heiliger Bücher. Wesentlich sei ihre Unterscheidung von den protokanonischen Büchern, während erst das populäre Verständnis in der Kirche zur Vermischung der unterschiedlichen Status geführt habe und zu einer Gefahr für das „kanonische Prinzip“ geworden sei⁷⁸.

HENGEL/DEINES gehen zwar davon aus, daß der Kanon der hebräischen Bibel erst im 2. Jh. und zwar als Gegenbewegung zur christlichen LXX abgegrenzt wurde⁷⁹, den Ausschluß bestimmter Schriften aus dem jüdischen Kanon sehen sie aber auf Schriften beschränkt, die schon im vorchristlichen Judentum von geringerer Bedeutung waren als die späteren „kanonischen“ Schriften. Zwar seien die als „draußen stehende“ Bücher (ספרים החיצוניים) definierten „Apokryphen“ im Judentum weiterhin gelesen und geschätzt worden, doch spreche darüber hinaus ihre „Nichtverwendung“ im Tempel- wie auch im synagogalen Gottesdienst dafür, daß es sich dabei auch im Judentum um „zweitrangige“ Schriften gehandelt habe⁸⁰.

Zu konstatieren ist, daß in beiden Entwürfen ein „Kanon-Bewußtsein“ vorausgesetzt wird, das schon in die vorchristliche Zeit zurückreicht. Diese Voraussetzung ist eine methodische Vorentscheidung. Eine weitere methodische Vorentscheidung, die in beiden Entwürfen erkennbar wird, ist die Prävalenz, die den expliziten Aussagen der Kirchenväter über die Kanonizität bestimmter Schriften vor der Ableitung des Kanons aus dem Gebrauch der Schriften eingeräumt wird⁸¹. Sie hat eine Abwertung der

⁷⁵ SO Z. B. TREBOLLE BARRERA, der, anders als SUNDBERG, davon ausgeht, daß der eigentlich jüdische Kanon gegenüber dem christlichen kürzer gewesen sei und daß die LXX-Codices des 4. und 5. Jh.s nicht den Schriftumfang der hellenistischen jüdischen Diaspora wiederspiegeln, sondern den christlichen (J. C. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An introduction to the history of the Bible*, transl. from the Spanish by W.G.E. Watson, Leiden, New York, Köln 1998, S. 232f.).

⁷⁶ So im *Prologus Galeatus*: „*Hic prologus Scripturarum, quasi galeatum principium omnibus libris, quos de hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest; ut scire valeamus quinquid extra hos est, inter ἀπόκρυφα esse pondendum*“ (PL 28, 600 B-601 A).

⁷⁷ Vgl. ELLIS, *Old Testament*, S. 44, Anm. 140.

⁷⁸ ELLIS, *Old Testament*, S. 18; 23f.

⁷⁹ HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 183.

⁸⁰ HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 207f.

⁸¹ Vgl. ELLIS, *Old Testament*, S. 6f; 17; 24f. sowie 33-36. Für die Reihenfolge der jüdischerseits als „kanonisch“ anerkannten Schriften, läßt er allerdings deren kultischen Gebrauch als Begründung gelten (ELLIS, *Old Testament*, S. 44ff.).

deutrokanonischen gegenüber der protokanonischen Literatur zur Folge. Außerdem wird der faktische Gebrauch von Schriften gegenüber der in den Listen ausgedrückten Schulmeinung als minderwertig qualifiziert⁸². In beiden Untersuchungen wird deshalb der christliche Kanon des Alten Testaments, soweit er die deutrokanonischen Schriften einschließt, als Erweiterung des jüdischen Kanons dargestellt und die deutrokanonischen Schriften auf einen „unreflektierten Populärgebrauch“ zurückgeführt oder als „zweitrangig“ bewertet. Bemerkenswert ist, daß sich beide Entwürfe einem weiteren methodischen Ansatz verpflichtet fühlen: Der Frage nach dem hermeneutischen Prozeß, der der Kanonisierung vorausgeht. Während mit der Frage, ab wann ein Kanon biblischer Schriften vorausgesetzt werden kann, das Problem der Autorisierung und Autorität des Kanons anklingt, geht es bei der Frage nach dem „kanonischen Prozeß“ wesentlich um die Hermeneutik und die Tradition, die der Kanonisierung bestimmter Schriften vorausgeht und diese begründet.

Als methodisches Gegenüber zu dem analytischen Vorgehen der historisch-kritischen Exegese versteht B.S. CHILDS seinen Ansatz des „canonical approach“⁸³. Er betont hierin die Bedeutung der Endgestalt eines kanonischen Textes. Dabei definiert er „Kanon“ als ein im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein⁸⁴. CHILDS differenziert zwischen dem „kanonischen Prozeß“, als einem hermeneutischen Vorgang, der einem im „Kanonbewußtsein verankerten“ „theologischen Interesse“ entspricht⁸⁵, und der „Kanonisierung“, die ein Abschlußphänomen darstellt⁸⁶.

Den „kanonischen Prozeß“ hat auch J.A. SANDERS im Blick, der - stärker sozialgeschichtlich orientiert als CHILDS - die Frage nach der Bedeutung der traditionstragenden Gemeinschaft und damit nach der Bedeutung bestimmter Texte und Traditionen und den ausschlaggebenden Ereignissen für ihre Kanonisierung

Bei HENGEL/DEINES wird die auf Athanasius zurückgehende Unterscheidung biblisch-kanonischer Schriften des Alten Testaments von Erbauungsschriften bereits auf Seiten des Judentums vorausgesetzt: Was auf christlicher Seite über den jüdischen Kanon hinausgehend Aufnahme in den Korpus des Alten Testaments fand, erscheint damit von vornherein als (bloße) Erbauungsliteratur, die als Schriften von sekundärer Bedeutung im Judentum geschätzt worden seien und als solche auch bei Christen auf Interesse stießen.

⁸² So führt ELLIS die Akzeptanz von Schriften, die über die *hebraica veritas* hinausgehen, auf einen unreflektierten Populärgebrauch zurück und klammert ihn aus seiner Untersuchung aus ELLIS, *Old Testament*, S. 7 und 19. Auch Hengel/Deines betrachten die christlicherseits aufgenommenen zwischentestamentlichen Bücher nicht in gleicher Weise als Marksteine des (christlichen) hermeneutischen Prozesses wie die übrige biblische Literatur. Im Anschluß an Athanasius und Hieronymus (die beide den Kanon der 22 Schriften der hebräischen Bibel in einem exklusiven Sinne verwenden, s.u. S. 191 u. S. 258) werden sie deutlich von der „heiligen Schrift“ unterschieden und als „zweitrangig“ beurteilt (HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 225f. u. 228).

⁸³ B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London (1979) ³1987 und die Kurzfassung seiner These in DERS., *Biblische Theologie und christlicher Kanon*, in: *JBTh* 3 (1988), S. 13-27.

⁸⁴ B.S. CHILDS, *Biblische Theologie*, S. 13. Er steht damit dem Gedanken von einer „Selbstdurchsetzung der Schrift“ (vgl. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, (Beiträge zur historischen Theologie 39), Tübingen 1968, S. 381/382, Anm. 12) nahe.

⁸⁵ CHILDS, *Biblische Theologie*, S. 14.

⁸⁶ Diese begriffliche Unterscheidung wird von DOHMEN/OEMING, *Biblischer Kanon*, S. 19ff. betont aufgenommen.

stellt⁸⁷. Das dialektische Verhältnis von „kanonischem Prozeß“ einerseits und „Kanonisierung“ andererseits stellt eine gemeinsame Basis in der gegenwärtigen Kanondebatte dar⁸⁸. Dadurch bedingt treten neben den literarischen auch die sozialen Aspekte der Entstehung des Kanons stärker in den Vordergrund.

Sowohl ELLIS' als auch HENGEL und DEINES' Arbeit orientieren sich am „kanonischen Prozeß“⁸⁹. In beiden Untersuchungen wird er als kontinuierlicher über die Bildung des jüdischen Kanons zum Neuen Testament hin führender hermeneutischer Prozeß betrachtet, der mit der Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften seinen Abschluß finde⁹⁰. Kritik daran, daß der kanonische Prozeß als unumkehrbar auf das Ziel der Kanonisierung hin ausgerichtet erscheint, wurde schon im Hinblick auf SANDERS' eigenen Entwurf des „canonical process“ geübt⁹¹. Diese Kritik trifft auch auf die hier diskutierten Studien zu.

Darüber hinaus ist es problematisch, daß die Frage nach dem christlichen Verhältnis zur zwischentestamentlichen Literatur in beiden Darstellungen umgangen wird, obwohl gerade die angenommene Kontinuität des „kanonischen Prozesses“ vom Alten zum Neuen Testament zu dieser Frage führt. ELLIS setzt sich durch die frühe Ansetzung des jüdischen Kanons und der Ablehnung der These seiner mehrstufigen, erst in späteren Jahrhunderten zum Abschluß gebrachten, Entstehungsgeschichte jedoch

⁸⁷ J.A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972, S. 91. Die Unterschiede zu Childs beschreibt SANDERS selbst in dem Aufsatz: *Canonical Context and Canonical Criticism*, in: DERS., *Canon as Paradigm. From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, S. 153-174.

⁸⁸ Diese „Klammerbewegung“ klingt, mit Verweis auf VON CAMPENHAUSEN, auch in dem Aufsatz von A.M. RITTER, *Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung?*, in: A. ASSMANN/J. ASSMANN (Hg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, S. 93-99, an. Vgl. dazu auch: A. ASSMANN/J. ASSMANN, *Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien*, in: Dies., *Kanon und Zensur*, S. 7-27; J. MAIER, *Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde*, *JBTh* 3 (1988), S. 135-146. Anstelle von „Kanonbewußtsein“ können auch Begriffe wie „kulturelle Mnemotechnik“ (ASSMANN) oder „kulturelle Erinnerung“ treten (vgl. JÖRNS, *Liturgie*, S. 323).

⁸⁹ ELLIS, *Old Testament*, S. 36f. Als Grundprinzipien des „hermeneutical process“ benennt er das Verfahren der „typological correspondance“ und des „rewriting“. Beide Prinzipien manifestierten sich sowohl im Alten Testament, z.B. in den prophetischen Ergänzungen zu Erwählungs- und Bundestraktionen, als auch in seiner christlichen Aktualisierung (*Old Testament*, S. 46-50).

HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 183, stellen fest, daß sich vom Neuen Testament her nicht auf einen klar definierten, verbindlichen Kanon der hebräischen Bibel schließen lasse. Der größere Umfang des Kanons sei für die christologische Deutung besonders der Psalmen und Jesajas jedoch nicht problematisch gewesen (ebd. S. 263f.). Indem sie voraussetzen, daß ein Bewußtsein von der „Zweitrangigkeit“ bestimmter Schriften auf jüdischer Seite christlicherseits übernommen wurde, implizieren sie damit, daß der erst später abgeschlossene Kanon der hebräischen Bibel schon vorher für das christliche Alte Testament normativ war.

⁹⁰ „Bedarf die Kirche noch eines klar umgrenzten, streng abgeschlossenen alttestamentlichen Kanons, da doch das Neue Testament der 'Abschluß', das Ziel und die Erfüllung des Alten ist, ja, besteht hier nicht im Grunde ein Widerspruch?“ (HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 283).

⁹¹ KRAEMER, *Formation*, S. 615 mit Anm. 12, kritisiert, daß SANDERS die Möglichkeit einer erneuten Öffnung eines bereits geschlossenen Kanons nicht ins Auge fasse, da sein Konzept des „canonical process“ zwar von der „relecture“ und „reinterpretation“ eines Kanons ausgehe, aber nicht von einer „redefinition“.

darüber hinweg⁹²; während HENGEL/DEINES sie durch die Voraussetzung eines christlicherseits vom Judentum übernommenen Urteils über die „Zweitrangigkeit“ bestimmter Schriften umgehen⁹³. Der faktische Gebrauch der zwischentestamentlichen Literatur kommt damit nicht als Teil des „kanonischen Prozesses“ in den Blick. Der „kanonische Prozeß“ wird auf diese Weise nur selektiv wahrgenommen.

Das kann darauf zurückgeführt werden, daß in beiden Entwürfen, die darauf ausgerichtet sind, die Entstehung des Kanons als hermeneutischen Prozeß zu erklären, dieser Prozeß von dem bereits normierten Kanon her interpretiert wird. Darin kommt eine *petitio principii* zum Ausdruck, die den Zugang zu einer wertneutralen Wahrnehmung der zwischentestamentlichen Literatur, ihrer Rezeption und dem damit verbundenen hermeneutischen Prozeß unterläuft.

Blickt man auf die *Makk*, so scheint aber gerade dieser Aspekt aufschlußreich. Die Bedeutung, die *I* und *II Makk* an erster Stelle für die Chanukkaliturgie hatten, ist mit der des Estherbuches für das Purimfest vergleichbar⁹⁴. Schon dies stellt die Annahme in Frage, daß die *Makk* zu der Zeit, in der sich das christliche Alte Testament formierte, im Judentum von „zweitrangiger“ Bedeutung gewesen seien.

Die nordamerikanische Forschung differenziert bei der Untersuchung des kanonischen Prozesses innerhalb der Biblischen Theologie zwischen zwei Modellen von „Kanon“⁹⁵, die als „*Kanon I*“ und „*Kanon II*“ unterschieden werden. Innerhalb einer Darstellung dieser zwei Kanontypen geht FOLKERT besonders auf die funktionalen Unterschiede der beiden Kanontypen ein und auf die Bedeutung, die der Tradition für das jeweilige Kanonmodell zukommt.

Nach FOLKERT unterscheiden sich beide Kanontypen dadurch, wie sie innerhalb der Tradition in Erscheinung treten. Die Art und Weise ihres Vorhandenseins in der Tradition wird durch „Vektoren“, d.h. Mittel und Methoden, durch welche die Texte tradiert werden, bestimmt. Demnach ist das Vorhandensein von „*Kanon I*“ in einer Tradition vorrangig durch den Vektor „rituelle oder religiöse Aktivität“ bestimmt, durch den er tradiert wird. Seine Bedeutung für die Tradition erschließt sich nur durch die Beziehung zu seinem Vektor. Demgegenüber fungiert „*Kanon II*“ selbst als

⁹² Das führt bei ELLIS zu einer schwachen Erklärung der Mehrgliedrigkeit des alttestamentlichen Kanons und der lange schwankenden Terminologie für die letzte Abteilung der Schriften im Unterschied zu „Gesetz und Propheten“.

⁹³ Die Frage, warum bestimmte Schriften des christlichen Alten Testaments über den „hebräischen Kanon“ hinausgehen, halten HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 270, für „im Grunde unlösbar“, verweisen jedoch auf das „monotheistische und mitmenschliche Ethos“ dieser Schriften und ihren Status als erbauliche Schriften und „*praeparatio evangelica*“ (ebenda, S. 280).

⁹⁴ Siehe hierzu S. STEIN, *The Liturgy of Hanukkah and the first two Books of Maccabees*, JJS 5 (1954), S. 100-106 und 148-155; und É. NODET, *La Dédicace, les Macchabées et le Messie*, RB 93 (1986), S. 321-375. Bezeichnenderweise gehen HENGEL/DEINES, bei der Begründung der „Zweitrangigkeit“ der *Makk* hierauf nicht ein, sondern machen als „abwertende Gründe“ das Fehlen einer Vorlage der hebräischen Bibel (S. 231), die späte Entstehungszeit, sowie die nationale Färbung und den kriegerischen Charakter der Erzählung geltend (S. 232), die stärkere Verwendung der *Makk* im Westen wird dementsprechend mit „der typisch römischen Achtung für alles Militärische“ erklärt (S. 277).

⁹⁵ So bei J.A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972, S. 91, und DERS., *Canon and Community*, Philadelphia 1984, S. 31ff., B.S. CHILDS, *Introduction* (1979), S. 370, G.T. SHEPPARD, Art.: „Canon“, *EncRel(E)* 3 (1987), S. 62-69 und FOLKERT, „*Canons*“ (1989), S. 171.

18 Einleitung

Träger bzw. Tradent und tritt als Vektor religiöser Autorität in Erscheinung⁹⁶. Charakteristisch für Schriften, die „*Kanon II*“ zugehören, ist nach FOLKERT, daß ihnen eine unabhängige Gültigkeit und Macht zugeschrieben wird und dieser Kanon als abgeschlossen und vollständig betrachtet wird⁹⁷. Insofern sieht er speziell in dem protestantischen Bibelverständnis ein „*Kanon II*“-Phänomen, räumt jedoch ein, daß die Bibel auch als „*Kanon I*“-Text fungiere⁹⁸. Hinsichtlich des Alten Testaments konstatiert er jüdischerseits einen Prozeß der Kanonisierung der hebräischen Schriften im Sinne des Kanontyps II (womit ein Abrücken von einigen der ursprünglichen Vektoren verbunden sei) vor der Aufnahme in die christliche Schriftsammlung. Auf christlicher Seite hätten die Schriften zunächst im Modus des Kanontyps I fungiert. Das reformatorische Bibelverständnis habe schließlich zu einem nochmaligen Verlust von Vektoren der hebräischen Texte geführt⁹⁹.

Einem Gewinn an Normativität biblischer Texte im Sinne des „*Kanon II*“ korrespondiert, nach FOLKERTS Darstellung, ein Verlust an liturgischer oder religiöser Aktivität¹⁰⁰.

Während die Untersuchung des Gebrauchs zwischentestamentlicher Literatur unter dem Blickwinkel eines zur Kanonisierung führenden „hermeneutischen Prozesses“ Gefahr läuft, vom abgeschlossenen Kanon her und nach dessen Kriterien beurteilt zu werden, kann FOLKERTS Modell als kritische Ergänzung dazu verstanden werden.

3. Ziel und Methode

Die Untersuchung der kanongeschichtlichen Bedeutung der Rezeption und Tradition der *Makk*, ist eine Konsequenz aus dem zunehmenden Gewicht, das in der Kanongeschichte dem kanonischen Prozeß zukommt, und der Beobachtung, daß die Einbeziehung der zwischentestamentlichen Literatur in die Untersuchung dieses Prozesses, in der Forschung immer noch ein Desiderat darstellt.

Das *Ziel* dieser Arbeit ist es deshalb, die Bedeutung und Rezeption der *Makk* in der Alten Kirche des Ostens darzustellen. Anhand dieser Darstellung soll exemplarisch gezeigt werden, in welchem Verhältnis der Gebrauch der Schriften und der kanonische Prozeß zueinander stehen.

Für die Untersuchung der *Makk* ergibt sich aus dem zuvor Dargestellten, daß „Kanon“ im folgenden besonders unter seinem „funktionalen“ Aspekt von Bedeutung ist. Bewußt wird darauf verzichtet, im Sinne einer Vorentscheidung ein bestimmtes Kanonmodell (*Kanon I* oder *Kanon II*, s.o. S. 17) in den Vordergrund zu stellen. Die leitende Frage lautet also nicht, ob die *Makk* im Sinne des Kanontyps II als „kanonisch“ anzusehen sind, oder was sie von der „kanonischen“ Literatur unterscheidet. Vielmehr soll phä-

⁹⁶ In hohem Maße auch als Tradent ritueller Bilderverehrung und individueller Frömmigkeit, FOLKERT, „*Canons*“, S. 173.

⁹⁷ FOLKERT, „*Canons*“, S. 176.

⁹⁸ FOLKERT, „*Canons*“, S. 177; obwohl er eingangs darauf hinweist, daß eine kausale oder entwicklungsmäßige Beziehung beider Kanontypen zueinander nicht generell vorausgesetzt werden kann („*Canons*“, S. 174).

⁹⁹ FOLKERT, „*Canons*“, S. 179.

¹⁰⁰ Schärfer, aber der Sache nach ähnlich, formuliert GEORGI, *Theophrastausgabe*, S. 77: „Die Schrift als Kanon wurde zum Geschöpf der Kirche als Amtskirche.“

nomenologisch analysiert und dargestellt werden, wie und in welchem Zusammenhang sie rezipiert und tradiert wurden und welche Bedeutung ihnen in der Tradition zukommt. Inwieweit sich innerhalb des Prozesses von Rezeption und Tradition eine unterschiedliche Gewichtung oder Verlagerung ihrer Funktion entsprechend einem „*Kanon I*“- oder „*Kanon II*“- Modell vollzieht, soll in der abschließenden Zusammenfassung der Studie als Ertrag sichtbar werden.

Die *Makk* sind m.E. für die kanongeschichtliche Untersuchung aus mehreren Gründen besonders interessant. Zum einen liegen in dieser Gruppe von Schriften beide Erscheinungsweisen zwischentestamentlicher Literatur, deuterokanonisch und apokryph, vor. Zum anderen sind sie aufgrund inhaltlicher Ähnlichkeiten und teilweiser Abhängigkeit eng miteinander verbunden. Zum dritten ist speziell mit dem *IV Makk* die Verehrung der makkabäischen Märtyrer und somit ein liturgischer Gebrauch vorgegeben.

FREUDENTHAL hat vermutet, daß *IV Makk* schon im Judentum anlässlich der Verehrung der makkabäischen Märtyrer verfaßt worden sei (dazu s.u. S. 31ff.). Dieser Sitz im Leben findet heute keine Zustimmung mehr¹⁰¹. In der Forschungsliteratur trifft man jedoch bis heute auf die Annahme, daß es bereits im Judentum eine Verehrung dieser Märtyrer gegeben habe¹⁰². Wenn solche Verehrung im Judentum tatsächlich vorausgesetzt werden müßte, würde damit zugleich ein auch im christlichen Sinne liturgischer Gebrauch der *Makk* auf jüdischer Seite impliziert. Damit ergäbe sich dann ein eigentümlicher Widerspruch zwischen dem Phänomen eines wahrscheinlich schon vorchristlichen liturgischen Gebrauchs der *Makk* einerseits und dem Ausschluß dieser Schriften aus dem späteren Kanon auf jüdischer Seite und zum Teil auf christlicher Seite andererseits. Der Zusammenhang von gottesdienstlichem Gebrauch eines Textes und dessen „Kanonzität“ würde damit in Frage gestellt. In die vorliegende Untersuchung muß deshalb auch die Frage nach der Verehrung der sieben Brüder mit ihrer Mutter einbezogen werden.

Dazu sind einige *begriffliche Differenzierungen* nötig. Die erste Differenzierung betrifft die Benennung der Protagonisten der *Makk*, da ihre Benennung bestimmte Traditionsstufen kennzeichnet. Während im Judentum die Bezeichnung „Makkabäer“ für die hasmonäischen Freiheitskämpfer nicht belegbar ist und auch die Gruppe der makkabäischen Märtyrer keine eigene Bezeichnung erhält, werden auf christlicher Seite nicht nur die nach Judas Makkabäus benannten Freischärler, sondern auch die sieben Brüder mit ihrer Mutter mit dieser Bezeichnung belegt. Schließlich wird die Mutter im Judentum wie im Christentum mit unterschiedlichen Personennamen versehen. Um diese Unterschiede, auf die an gegebener Stelle

¹⁰¹ J. FREUDENTHAL, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, Breslau 1869, S. 106f.; H. DELEHAYE, Les passions des martyrs et les genres littéraires (SHG 13b), Bruxelles 1921 (²1966), S. 234 und A. DUPONT-SOMMER, Le Quatrième Livre des Machabées. Introduction, traduction et notes (BEHE.H 274), Paris 1939, S. 68, folgten ihm darin. Vgl. hierzu KLAUCK, 4. *Makkabäerbuch*, S. 663f.

¹⁰² So z.B. noch SCHMUTTERMAYR, G., Art.: Makkabäer, Makkabäerbücher, LThK Bd. 6 (³1997), Sp. 1225-1230. Als Ausnahmen hiervon ist auf CAMPENHAUSEN, *Idee* (1936), S. 2f., T. BAUMEISTER, Art.: Heiligenverehrung I, RAC 14 (1988), Sp. 96-150; bes. Sp. 101, KLAUCK, 4. *Makkabäerbuch*, S. 663, und BOWERSOCK, *Martyrdom* (1995), S. 7ff., zu verweisen. Zur Auseinandersetzung mit dieser These s.u. S. 149ff.

jeweils eingegangen wird, nicht zu verwischen, wird innerhalb der Untersuchung des jüdischen Materials die Bezeichnung „*Makkabäer*“ nicht verwendet. Bei der Auseinandersetzung mit christlichen Quellen werden zur besseren Unterscheidung von den makkabäischen Märtyrern nur die politischen Helden „*Makkabäer*“ genannt. Auch die Bezeichnung der jüdischen Glaubenshelden als „*Märtyrer*“ setzt schon eine christliche Interpretation dieser Personen voraus¹⁰³.

Um die Entwicklung der Makkabäerverehrung differenziert darstellen zu können, wird ebenfalls eine begriffliche Unterscheidung eingeführt. Unterschieden wird zwischen der „*kultischen Verehrung*“ im engeren Sinn und dem „Gedenken an die makkabäischen Märtyrer“ oder „*Makkabäergedächtnis*“. Während das „Makkabäergedächtnis“ auch schon eine liturgische Nutzung der *Makk* impliziert, ist mit der „kultischen Verehrung“ im engeren Sinn das Vorhandensein von Reliquien und das Bewußtsein einer Grabstätte als einem „heiligen Ort“ der Gegenwart der makkabäischen Märtyrer verbunden.

Ebenfalls wird begrifflich zwischen der *literarischen Rezeption* der *Makk* und dem *liturgischen Gebrauch* dieser Bücher unterschieden. Zwar ist auch der liturgische Gebrauch historisch nur durch sein literarisches Zeugnis nachweisbar, die literarische Rezeption stellt jedoch den weiteren Bezugsrahmen dar, in dem andere als die liturgischen Funktionen der *Makk* zutage treten können, die nicht in jedem Fall von ihrer liturgischen Bedeutung abhängig sind.

Für die *Auswahl der zu untersuchenden Quellen* sind die BIBLIA PATRISTICA und der THESAURUS LINGVAE GRAECE auf CD-ROM (= TLG) die am besten geeigneten Hilfsmittel. Jedoch erfolgt die Auswahl der Quellen nicht allein anhand der statistischen Häufigkeit der *Makk*-Zitate. Weitere *Kriterien* sind, das Verhältnis eines Autors zur Tradition der Alten Kirche des Ostens, die zeitliche Zuordnung seines Werks, sein exemplarischer Charakter in zeitlicher und räumlicher Hinsicht, sowie seine allgemeine Bedeutung hinsichtlich der Kanondiskussion. Ähnliche Kriterien gelten auch für die Auswahl der jüdischen Quellen. Die Zusammenstellung der rabbinischen Quellen bei DORAN¹⁰⁴, erleichtert die Auswahl und braucht nur ergänzt zu werden.

Aufgrund dieser Kriterien werden folgende Quellen als repräsentativ ausgewählt: Flavius Josephus, die Megillat Ta’anit, das vierte Makkabäerbuch und die rabbinischen Midraschim bGittin, Ekha Rabbati, Seder Elijah Rabba, Pesiqta Rabbati und Targum Jonathan, sowie die Werke von Klemens, Hippolyt, Origenes, Euseb, Athanasius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos und Hieronymus. Auf sie konzentriert sich die Untersuchung. Das *IV Makk* wird unter zweifachem Aspekt einbezogen. Innerhalb der jüdischen Literatur wird es als Zeugnis und Quelle für die Rezeption des *II*

¹⁰³ Siehe hierzu die kritische Anmerkung von DEN BOEFT bei H.J.W. VAN DER KLAUW, Diskussion, in: J.W. VAN HENTEN, Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, (Studia Post-Biblica 38), Leiden, New York, København, Köln 1989, S. 220-261, S. 261, und BOWERSOCK, *Martyrdom*, 9ff.

¹⁰⁴ E. DORAN, The Martyr: A Synoptic View of the Mother and her Seven Sons, in: NICKELSBURG, G.W.E./COLLINS, J.J. (Hg.), Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Pradigms (SCST 12), Cambridge, Mass. 1980, S. 189-221

Makk betrachtet und zum Gegenstand der Analyse, während ansonsten danach gefragt wird, wie *IV Makk* seinerseits rezipiert und tradiert wird.

Wie im Laufe der Untersuchung noch zu sehen sein wird, ist der statistische Befund, der in den o.g. Hilfsmitteln, speziell in der BIBLIA PATRISTICA, erhoben wird, nicht in jedem Fall zutreffend. Das hängt mit den jeweiligen editorischen Anmerkungen zusammen, auf denen der Befund der BIBLIA PATRISTICA basiert. Hierin wird zum Teil nicht differenziert, ob ein Zitat unmittelbar auf ein *Makk* zurückzuführen ist, oder durch einen anderen antiken Autor rezipiert wurde, oder Zitate aus *IV Makk* werden dem *II Makk* zugeordnet.

Bei der Analyse der literarischen Rezeption ist zwischen einer *expliziten* und einer *impliziten Rezeption* zu unterscheiden. Nicht jeder Autor gibt einen ausdrücklichen Hinweis auf die Quelle seiner Zitate. Hinzu kommt, daß nicht in jedem Fall eine wörtliche Abhängigkeit vorliegt. Auch Anspielungen, sofern sie sich anhand inhaltlicher und begrifflicher Kriterien eindeutig zuordnen lassen, erfüllen den Tatbestand der impliziten Rezeption. Als Konsequenz aus der Beobachtung, daß die Zuordnung der Zitate in der Biblia Patristica nicht immer zutreffend ist, ergibt sich für die Analyse der Quellen, daß besonders in Bezug auf die implizite Rezeption jeweils nachgeprüft werden muß, auf welches *Makk* sich die Zitate tatsächlich beziehen und welcher Art der jeweilige Bezug auf eins der *Makk* ist. Bei der Analyse der Quellen wird deshalb darauf geachtet, ob eine unmittelbare oder eine mittelbare Abhängigkeit vorliegt. So kann ein Zitat oder eine Anspielung beispielsweise über einen anderen Autor übernommen worden sein (= mittelbare Abhängigkeit), obwohl es anhand des sprachlichen und inhaltlichen Nachweises auch einem bestimmten *Makk* zugeordnet werden kann. In solchem Fall spielt der argumentative Zusammenhang für die Zuordnung eine besondere Rolle. Außer der eindeutigeren begrifflichen kann auch eine inhaltliche oder motivische Abhängigkeit vorliegen, die sich dann von dem allgemeinen Sprachgebrauch der jeweiligen Zeit unterscheiden lassen muß.

Da *I*, *II* und *IV Makk* aufgrund der inhaltlichen Ähnlichkeiten in einem relativ engen Verhältnis zueinander stehen, erscheint es mir unverzichtbar, sie gemeinsam in die Studie einzubeziehen. Sie genügen m.E. als Basis zur Darstellung der kanongeschichtlichen Bedeutung ihrer Rezeption. Anders verhält es sich mit dem *III Makk*, das im Christentum keine bis heute nachvollziehbare Bedeutung erlangt hat¹⁰⁵. Inhaltlich bezieht es sich nicht auf die Hasmonäerdynastie, sondern auf die Zeit der Ptolemäerherrschaft (3. Jh. v. Chr.) und scheint eine alexandrinische Lokaltradition zu reflektieren (s.o. S. 2). Aus Gründen der *methodischen Selbstbeschränkung* wird deshalb auf die Einbeziehung des *III Makk* in die Fragestellung verzichtet. Eine weitere methodische Eingrenzung des Themas liegt in der Beschränkung auf die Alte Kirche des Ostens bis zum Ende des 4. Jh.s. Diese Konzentration erklärt sich zum einen daraus, daß sowohl die formalen kirchlichen Entscheidungen über den alttestamentlichen Kanon¹⁰⁶ als auch, wie noch zu zeigen

¹⁰⁵ Es ist nur im *Codex Alexandrinus* enthalten und hat anscheinend in der jüdischen Literatur keine Spuren hinterlassen (vgl. HADAS, *Maccabees*, S. 26f.).

¹⁰⁶ Vgl. hierzu A. JEPSEN, Zur Kanongeschichte des Alten Testaments, ZAW 71 (1959), S. 114-136, bes. S. 132 und A.C. SUNDBERG, The Old Testament of the Early Church (HThS 20), Cambridge/Mass. 1964, S. 129f., sowie W. SCHNEEMELCHER, Art.: Bibel III. Die Entstehung

ist, die endgültige Etablierung des Makkabäerkults in das 4. Jh. fallen. Zum anderen ist sie in der uneinheitlichen Haltung der östlichen Kirche hinsichtlich der „Kanonzität“ der *Makk* begründet.

Da die vorliegende Arbeit dazu dient, eine Entwicklung nachzuzeichnen, ist ihr *Aufbau* chronologisch orientiert. Sie ist in drei Hauptteile gegliedert:

Im *ersten Teil* wird untersucht, wie die *Makk* im Judentum rezipiert worden sind. Im Mittelpunkt steht zum einen die Verselbständigung der Erzählung vom Tod der sieben Brüder mit ihrer Mutter in der rabbinischen Literatur. Zum anderen soll nachvollzogen werden, was innerhalb des Judentums zu der Loslösung dieser Erzählung vom Kontext der *Makk* geführt hat. Schließlich ist hierbei die übergeordnete Frage nach dem Sitz im Leben, den die Reminiszenzen an den Kampf der Hasmonäer und die Opfer dieses Kampfes hatten, leitend. Sie ist im Hinblick auf den *dritten Teil* der vorliegenden Untersuchung, der den liturgischen Gebrauch der Bücher im Kontext der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer zum Gegenstand hat, mit der Frage verbunden, ob sich seitens der jüdischen Literatur Anhaltspunkte für eine jüdische Verehrung dieser Personen ergeben. Die Untersuchung der rabbinischen Literatur wird also von der Frage begleitet, ob sie eine derartige Verehrung erkennen läßt und wieweit möglicherweise deren Wurzeln in der jüdischen Geschichte zurückverfolgt werden können.

Der *zweite Teil* beschäftigt sich mit der christlichen Rezeption und Tradition der *Makk* außerhalb des Bezugsrahmens einer kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer. Ein besonderes Gewicht wird dabei auf das Werk des Origenes gelegt. Da er wirkungsgeschichtlich für die spätere Entwicklung des Kanons in der östlichen Kirche von fundamentaler Bedeutung ist, werden die Grundzüge seiner Hermeneutik und seines Verständnisses vom „Kanon“ des Alten Testaments dargestellt.

Der *dritte Teil* beschäftigt sich mit der Bedeutung der *Makk* für die kultische Verehrung der makkabäischen Märtyrer und fragt nach der Entstehung dieses Kultes. Dabei wird die These einer bereits im Judentum existenten kultischen Verehrung, sowie einem jüdischen Anspruch auf das Grab kritisch beleuchtet. Geographisch rückt dadurch Antiochien und die antiochenische Kirche in den Brennpunkt des Interesses. Anhand der Hermeneutik des Johannes Chrysostomos wird seine Rezeption der *Makk* eingeordnet. Die umstrittene Anerkennung der sieben Brüder mit ihrer Mutter als Märtyrer kommt dabei aufgrund des Inhaltes der Predigten in den Blick. Da Hieronymus ein Zeitgenosse des Chrysostomos ist, theologisch aber, sowie hinsichtlich der Anerkennung der makkabäischen Märtyrer, eine Gegenposition zu Chrysostomos vertritt, soll abschließend seine Einstellung zur LXX, der *hebraica veritas* und zur Makkabäerverehrung vor Augen geführt werden.

TEIL I: DIE TRADIERUNG DER MAKKABÄERBÜCHER IM JUDENTUM

Die frühesten Spuren der *Makk* im Judentum lassen sich an den Festtagen erkennen, die zur Erinnerung an hasmonäische Taten eingesetzt wurden. Als wichtigste sind der Nikanortag¹⁰⁷ und das Tempelweihfest zu nennen. Sie werden bereits in *I* und *II Makk* erwähnt. Darüber hinaus enthält die *Megillat Ta'anit* (= *MegTaan*), auf die unten (S. 28) noch genauer eingegangen wird, weitere hasmonäische Festdaten, die ihren Platz im jüdischen Festkalender nur vorübergehend behaupten konnten. Wie die rabbinischen Diskussionen um die *MegTaan* zeigen, nahm die Gültigkeit der meisten dieser Feste von der Mitte des 2. Jh.s an ab. Das wichtigste Ereignis der hasmonäischen Zeit jedoch, die Rückeroberung und Wiedereinweihung des Tempels, blieb durch die jährliche Feier des Chanukkafestes, am 25. Kislev, in Erinnerung.

Die Ausführungen von NODET sprechen dafür, daß dieses Fest bis in das 2. Jh. hinein von messianischer und politischer Erwartung geprägt war¹⁰⁸. Das ändert sich in den späteren Erklärungen des Festes insofern, als das messianische Element verdrängt und das Ereignis der damit verbundenen wunderhaften Züge entkleidet wird, so daß allein der politisch historische Aspekt im Mittelpunkt steht. Obwohl also der Charakter des Tempelweihfestes verändert wurde, wird durch seine Feier bis heute noch eine Erinnerung an die hasmonäische Zeit bewahrt, die ihren Ausdruck in dem traditionellen Minchagebet für das Chanukkafest findet¹⁰⁹. Die mit diesem Fest verbundenen Zeugnisse bieten sich deshalb als Ausgangspunkt für die Untersuchung an. In einem späteren Teil dieser Untersuchung (s.u. S. 149ff.) wird die Auseinandersetzung mit der These relevant, die die vorchristliche jüdische Verehrung dieser Märtyrer postuliert¹¹⁰.

¹⁰⁷ 13. Adar; er wurde im Laufe der Zeit durch das direkt anschließende Purimfest, am 14. und 15. Adar, verdrängt (vgl. P. VOLZ, *Die biblischen Altertümer*, Wiesbaden 1989, [= Tübingen 1914], S. 112).

¹⁰⁸ É. NODET, *La dédicace, les Macchabées et le Messie*, RB 93 (1986), S. 321-375.

¹⁰⁹ „Wir danken dir auch für die Wunder, die Befreiung die Ruhmestaten, die Siege und die Kämpfe, die du für unsere Väter vollbracht hast in jenen Tagen zu dieser Zeit, in den Tagen des Matitjahu, des Hohenpriesters, des Chaschmonai und seiner Söhne, als das frevelhafte griechische Reich gegen dein Volk aufstand, sie deine Lehre vergessen und die Satzungen deines Willens übertreten zu machen. Du aber in deinem großen Erbarmen standest ihnen bei in der Zeit ihrer Not, strittest ihren Streit, führtest ihre Rechtssache, vollzogst für sie Vergeltung, gabst Stärke in die Hand von Schwachen, Viele in die Hand Weniger, Unreine in die Hand Reiner, Frevler in die Hand Gerechter, Trotzige in die Hand derer, die sich mit deiner Lehre beschäftigen. Und dir schufst du einen großen und heiligen Namen in deiner Welt, und deinem Volk Israel verliehest du einen großen Sieg und Befreiung wie am heutigen Tage. Hierauf kamen deine Söhne in das Innere deines Hauses, schafften [den Götzendienst] fort aus deinem Palaste, reinigten dein Heiligtum, zündeten Lichter an in den Höfen deines Heiligtums und setzten diese acht Tage des Weihfestes ein, deinem großen Namen zu danken und Lob zu spenden“ (סדר שפת אמת - Sidur Sefat Emet, mit deutscher Übersetzung von S. BAMBERGER, Basel 1972, S. 47; vgl. die Strophe über die „Chaschmanim“ auf S. 275).

¹¹⁰ A. DUPONT-SOMMER, *Quatrième Livre*, S. 68, sieht im Anschluß an H. DELEHAYE, *Passions*, S. 234, im *IV Makk* eine jüdische Panegyrik anlässlich der kultischen Verehrung dieser Märtyrer (siehe hierzu auch unten S. 150).

1. Spuren der *Makk* in der antiken jüdischen Geschichtsschreibung: bei Josephus und im Festkalender

a) Josephus

Im Werk des Josephus wird das Chanukkafest auch für das 1. Jh. bezeugt. Darüber hinaus erklärt der jüdische Historiker, daß dieses Fest - das ihm unter dem Namen „Lichterfest“ (τὴν ἑορτὴν ... καλοῦντες αὐτὴν φῶτα, *Ant* XII, 324-326) bekannt ist - seit dem Tag seiner Einsetzung bis in Josephus' eigene Zeit kontinuierlich gefeiert wurde¹¹¹. Ebenfalls bezeugt er den Nikanortag noch für das 1. Jh.n.Chr.¹¹². Obwohl Josephus den Gedanken, daß der Foltertod von den Juden der Gesetzesübertretung vorgezogen worden sei, häufig zum Ausdruck bringt¹¹³, findet sich in Zusammenhang mit der Wiedereinweihung des Tempels gerade dieser Gedanke nicht. Stattdessen wird der Aspekt des Befreiungskrieges besonders betont. So ermuntert Josephus' Bericht zufolge Judas Makkabäus seine Truppen, indem er erklärt, daß sie jetzt Gelegenheit hätten, durch Tapferkeit (ἀνδρεία) ihre Freiheit zurückzugewinnen (τὴν ἐλευθερίαν ἀπολαβεῖν). Diese Freiheit ermögliche ihnen das Recht, ihren Gott zu verehren (ὑπὲρ ἐξουσίας τοῦ θρησκευεῖν τὸ θεῖον)¹¹⁴. Ebenso wird wenig später auch hinsichtlich des Lysias bemerkt, er habe erkannt, daß die Juden eher bereit seien, zu sterben, als in Unfreiheit zu leben (ὡς ἔτοιμοι τελευτᾶν εἰσιν, εἰ μὴ ζήσουσιν ἐλεύθεροι)¹¹⁵.

In beiden Passagen geht Josephus damit über das hinaus, was ihm das *I Makk* als Vorlage bot. Es handelt sich hierbei also um sein Verständnis des Hintergrundes dieses Festes. Seine Interpretation tritt abschließend erneut zutage, indem einmal die Festfreude auf den Erhalt des Rechtes zur Gottesverehrung zurückgeführt wird (ἐν ἐξουσίᾳ γινόμενοι τῆς θρησκείας) und darüber hinaus sogar der Name des „Lichterfestes“ nicht in Anlehnung an das im *II Makk* berichtete Ölwunder, erklärt wird, wie zu erwarten stünde, sondern damit, daß dieses Recht erschien (φανῆναι τὴν ἐξουσίαν), als kaum noch Hoffnung bestand¹¹⁶. Damit steht für Josephus der politische Aspekt des Chanukkafestes als religiöses Recht im Vordergrund. Eine Kenntnis der

¹¹¹ JOSEPHUS, *Ant* XII, 324-326; καὶ ἔξ ἐκείνου μέχρι τοῦ δεῦρο τὴν ἑορτὴν ἄγομεν (XII, 325). Vgl. hierzu auch FARMER, *Maccabees*, S. 126-145.

¹¹² JOSEPHUS, *Ant* XII, 412

¹¹³ Vgl. *Ant* XV, 280-291; XVII, 149-167.206-218; XVIII, 23-24.261-283; XX, 102; *Bell* I, 648-655; II, 151-153.192-201; III, 320-321.362-382; VII, 320-419; *CAp* I, 42-43.232-235. Das Martyrium war bereits vorher schon als prägend für das Judentum angesehen worden, wie das Zitat des HECATÄUS (eigentl. PS-Hecatäus, 2. Jh. v. Chr.), das Josephus in *CAp* I, 191 bietet, zeigt.

¹¹⁴ *Ant* XII, 302f.

¹¹⁵ *Ant* XII, 315

¹¹⁶ *Ant* XII, 324f. Eine ähnliche Deutung bietet auch die Megillat Taʿanit XI zum 24. Ab, die von dem Übergang aus der Bedrückung zur Freiheit spricht (LICHTENSTEIN, *Fastenrolle*, S. 278)

Martyrien, wie sie das *II Makk* berichtet, läßt sich bei ihm nicht nachweisen¹¹⁷.

Bei der hohen Bedeutung, die Josephus an anderen Stellen dem Tod für das Volk Israel und für das Gesetz zumißt, ist es auffällig, daß er dieses Motiv in Zusammenhang mit dem Chanukkafest nicht aufnimmt. Ebenso wie diese Beobachtung ist auch das Fehlen eines Hinweises auf das wunderbare Öl, von dem *II Makk* 1,31-36 spricht, am leichtesten dadurch zu begründen, daß ihm diese Erklärung nicht bekannt war. Diese Vermutung wird dadurch bestärkt, daß im Werk des Flavius Josephus ein Einfluß des *II Makk* auch an keiner anderen Stelle feststellbar ist¹¹⁸. Hierin kann ein Indiz dafür gesehen werden, daß *II Makk* in Palästina nicht gelesen wurde, was an sich nicht unbedingt verwunderlich wäre, weil sich *II Makk* ja ausdrücklich an die jüdische Diasporagemeinde Ägyptens wendet (*II Makk* 1,1). Wenn das Buch jedoch in der Diaspora von Einfluß war (und dafür spricht sowohl *IV Makk*, als auch die Tatsache, daß *II Makk* erhalten geblieben ist), ist es bei dem engen Austausch, der zwischen der palästinischen Gemeinde und der Judenschaft der Diaspora bestand, schwer vorstellbar, daß es in Palästina völlig unbekannt geblieben sein sollte. Ein Rückschluß von der nicht nachweisbaren Aufnahme des *II Makk* im Werk des Josephus auf die Bedeutung dieses Buches in Palästina insgesamt erscheint deshalb problematisch.

Eine andere Motivation, die den jüdischen Historiker dazu geführt haben kann, *II Makk* stillschweigend zu übergehen, ist möglicherweise in seinem eigenen politischen Interesse begründet. Wie im weiteren Verlauf der Untersuchung noch gezeigt wird, bot diese Schrift, die den Triumph der aufständischen Hasmonäer im Kampf um den Tempel glorifiziert, Identifikationsmöglichkeiten für politische Gruppen, die in Opposition zu der römischen, heidnischen Herrschaft standen¹¹⁹. Diese Tendenz war mit der dezidiert romfreundlichen Haltung des Josephus nicht vereinbar. Es kann daher nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß die Wirkungsgeschichte des *II Makk* Josephus dazu bewogen hat, nicht weiter darauf einzugehen.

Was den „biblischen Status“ des *I Makk* angeht, wird zum einen auf Josephus' Äußerungen in *Ant* I, 5 (μέλλει γὰρ περιέξειν ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῖν ἀρχαιολογίαν καὶ [τὴν] διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρημηνευμένην γραμμάτων) und *Ant* XX, 261 sowie *CAp* I, 54 (τὴν μὲν γὰρ ἀρχαιολογίαν, ὡς περ ἔφην, ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθρημήνευκα) verwiesen, um zu begründen, daß er zu den ἱεραὶ βίβλοι eben auch *I Makk* gerechnet habe¹²⁰. Zum anderen beruht diese Vermutung darauf, daß die Bücher XIV-

¹¹⁷ Wie noch zu zeigen ist (s.u. S. 55), sollte jedoch in Betracht gezogen werden, daß zu seiner Zeit dieses Martyrium nicht als historisches Ereignis verstanden wurde, sondern daß man es als Allegorie auf Jerusalem deutete.

¹¹⁸ Darauf weist auch F. LOFTUS, *The Martyrdom of the Galilean Troglodytes* (B.J. i 312-3; A. xiv 429-30). *A Suggested Traditionsgeschichte*, JQR 66 (1975/6), S. 212-223, dort S. 222, hin.

¹¹⁹ Vgl. hierzu unten S. 57-60.

¹²⁰ W. FELL, *Der Bibelkanon des Flavius Josephus*, BZ 7 (1909), S. 1-16.113-121.234-244, bes. S. 11 Anm. 1 und O.H. STECK, *Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive*, in: PANNENBERG, W./SCHNEIDER, T., *Verbindliches Zeugnis I*, S. 11-33, bes. S. 29.

XX der „Altertümer“ mit einer neuen Einleitung versehen sind, wodurch angezeigt wird, daß erst in diesem zweiten Teil außerbiblische Inhalte wiedergegeben werden. *Ant* XII und XIII scheinen deshalb dem auf biblischer Grundlage fußenden Teil zuzugehören¹²¹. Ist der Verweis auf die biblischen Bücher von Josephus nur so gemeint, daß er damit die „Hauptquelle“ angibt, aber nicht alle von ihm genutzten Quellen charakterisiert¹²²? Hiergegen kann eingewendet werden, daß in *Ant* XII und XIII *I Makk* eindeutig als Hauptquelle erkennbar ist und nicht bloß am Rande zitiert wird. Klarer als in *Ant* erscheint Josephus' Beurteilung des *I Makk* in der „Geschichte des jüdischen Krieges“ (= *Bell*), die in den Jahren zwischen 75-79 und damit vor den *Ant* (ca. 94 n.Chr.) und *Cap* (um 95 n.Chr.) geschrieben wurde.

In der Einleitung zum *Bell* konstatiert er, daß er mit seiner Schilderung dort einsetze, wo die biblischen Berichte und Propheten aufhörten, nämlich bei der Eroberung Jerusalems durch Antiochus IV. Epiphanes¹²³. Hier steht der Inhalt des *I Makk* deutlich außerhalb der biblischen Bücher. Doch fällt in diesem Zusammenhang auf, daß Josephus sich im *Bell* an einen anderen Adressatenkreis richtet als in *Ant* und *Cap*: Während das zunächst auf Aramäisch verfaßte *Bell* an das östliche Diasporajudentum adressiert ist, richten sich die beiden späteren Werke an die außerhalb des Judentums stehenden Leser¹²⁴. Damit ist zu fragen, ob die Widersprüchlichkeit, die Josephus in der Zuordnung des *I Makk* hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zum Korpus der biblischen Schriften in *Bell* einerseits und in *Ant* und *Cap* andererseits erkennen läßt, mit den unterschiedlichen Adressatenkreisen und der Entstehungszeit der Werke zu erklären ist.

In *Cap* I, 54 bestätigt Josephus seine Behauptung aus *Ant*, daß er die *Ant* als Übersetzung der heiligen Schriften versteht. Einige Abschnitte zuvor (*Cap* I, 37-43) begegnet jedoch die in der Kanondebatte zum *locus classicus* gewordene Aussage über den Umfang des jüdischen „Kanons“, bei der Josephus auf die prophetische Inspiration und die Abfassungszeit der Schriften als Kriterien verweist¹²⁵. Doch ist nicht davon auszugehen, daß

¹²¹ Die beiden Hauptthesen dieser Diskussion, die NODET, *Dédicace*, S. 343 Anm. 37, referiert, tragen allerdings wenig zur Lösung der Frage nach der kanonischen Geltung des *I Makk* bei Josephus bei: 1) Josephus habe den biblischen Abschnitt der *Ant* mit der Einrichtung einer institutionell stabilen Situation abschließen wollen. 2) Die Annahme verschiedener Redaktionen der *Ant*; wonach *Ant* I-XII mit der Biographie des Josephus und den ersten sechs Büchern des *Bell* kombiniert gewesen wären.

¹²² So FELL, *Bibelkanon*, S. 11.

¹²³ *Bell* Praef. 6f.: ὅπου δὲ οἱ τε τούτων συγγραφεῖς ἐπαύσαντο καὶ οἱ ἡμέτεροι προφήται, τὴν ἀρχὴν ἐκεῖθεν ποιήσομαι τῆς συντάξεως: ... ὡς Ἀντίοχος ὁ κληθεὶς Ἐπιφανῆς ἔλων κατὰ κράτος Ἱεροσόλυμα (MICHEL/BAUERNFEIND, S. 2)

¹²⁴ In der Einleitung teilt Josephus mit, daß er das Werk zunächst in seiner Muttersprache, Aramäisch, abgefaßt hat (*Bell* Praef. 1,3: Ἰώσηπος Μαθηίου παῖς ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεὺς, αὐτὸς δὲ Ῥωμαίους πολεμήσας τὰ πρῶτα καὶ τοῖς ὕστερον παρατυχῶν ἐξ ἀνάγκης) und an die Völker des Ostens adressierte (*Bell* Praef. 1,6). Das Ziel seiner Darstellung war es, die gegen die römische Herrschaft aufbegehrenden Juden innerhalb dieser Völker von der Sinnlosigkeit eines Aufstands gegen Rom zu überzeugen und sie durch die Demonstration der römischen Stärke zu warnen. Doch auch die spätere griechische Version diente dazu, die hellenistischen Juden, insbesondere die Bevölkerung Alexandrias, zur Eintracht mit der römischen Herrschaft zu ermahnen (vgl. MICHEL/BAUERNFEIND, *Bello* I, S. XXII).

¹²⁵ *Cap* I, 37: ἀλλὰ μόνων τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιόματα κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων; *Cap* I, 41: ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν

diese Definition, die eine (partikulare) Schulmeinung der pharisäisch-rabbinischen Richtung wiedergibt, in dem zu seiner Zeit sadduzäisch regierten Judentum allgemeine Verbindlichkeit besaß¹²⁶. Begegnet womöglich in *CAp* die Differenz zwischen einer aus dem palästinisch pharisäischen Milieu stammenden Theorie über den Umfang der hebräischen Bibel (*CAp* I, 37-43) einerseits und andererseits dem faktischen Umfang, der ihm in Rom als Korpus biblischer Schriften vorlag und den er als solchen in den *Ant* und *CAp* verarbeitet (*CAp* I, 54)?

Hinzu kommt, daß man wohl voraussetzen darf, Flavius Josephus habe ein Interesse daran gehabt, seine Glaubwürdigkeit als Historiker unter Beweis zu stellen. Dazu konnte ihm die Bekräftigung dienlich sein, daß er sich an die biblischen Schriften als Quellen, die traditionellerweise nicht verfälscht werden dürfen, gehalten habe¹²⁷. Daß er dabei indirekt *I Makk* unter die „kanonischen“ Schriften subsummiert, kann dann entweder damit zusammenhängen, daß er sich schlicht nach dem Umfang des ihm in Rom faktisch vorgegebenen Schriftkorpus richtet, ohne diesen Gebrauch in Einklang mit der aus Palästina übernommenen Theorie zu bringen, oder damit, daß er zwischen *I Makk* und den biblischen Büchern nicht differenzierte, weil die Zugehörigkeit dieses Buches zum „Kanon“ für die nichtjüdischen Adressaten kein Problem darstellte und er dessen Glaubwürdigkeit als Quelle durch die Einordnung innerhalb des auf biblische Schriften zurückgehenden Teils seiner *Ant* unterstreichen konnte.

Wieweit die formale Entscheidung über die Nichtzugehörigkeit von *I Makk* zum biblischen „Kanon“ und der tatsächliche Gebrauch, den Josephus von dieser Schrift macht, sich gegenseitig beeinflussen haben, ist somit nicht eindeutig zu klären. Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwiefern davon auch *II Makk* betroffen ist; denn bisher wurde nur der Rückgriff auf *I Makk* erkennbar.

Da der jüdische Historiker über die Zerstörung des Tempels berichtet und in den späteren jüdischen Quellen die Geschichte des Martyriums der Mutter mit den sieben Söhnen vor allem auf dieses Ereignis bezogen wird, ist die Frage, ob auch bei Josephus diese Beziehung hergestellt wird. Dieses aber ist nicht der Fall. Zwar weiß Josephus von einer Entsprechung des Datums der Zerstörung des salomonischen und des zweiten Tempels¹²⁸; er bietet jedoch in diesem Zusammenhang keine Anspielung auf ein *II Makk* 6-7 vergleichbares Martyrium und verweist auch nicht auf *I Makk*¹²⁹.

ἕκαστα, πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἤξιῳται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν.

¹²⁶ R. MEYER, Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in: O. BETZ/ K. HAACKER/ M. HENGEL (Hg.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, Festschrift für O. Michel, Göttingen 1974, S. 285-299, S. 287, vermutet dahinter die hillelitische Schulmeinung (vgl. auch MEYER, *Bemerkungen*, S. 290 und 298). Vgl. auch STECK, *Kanon*, S. 30. Eine andere Ansicht vertritt R. BECKWITH, *Formation of the Hebrew Canon*, in: M.J. MULDER (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen, Maastricht 1988, S. 39-86, bes. S. 50.

¹²⁷ *CAp* I, 42

¹²⁸ Vgl. *Bell* VI, 4,5-8. Das macht es auch wahrscheinlich, daß dieser Tag schon vor der Zerstörung des zweiten Tempels eine Bedeutung hatte.

¹²⁹ Hierzu s.u. S. 30.

Was eine mögliche Stätte der Verehrung der Makkabäer angeht, so findet man bei ihm ebenfalls keinerlei Hinweise auf ein Grab, das in Beziehung zu der Mutter mit den sieben Söhnen stünde, geschweige denn auf eine antiochenische Grabstätte. Dafür gibt Josephus, getreu dem Bericht aus *I Makk*, eine Beschreibung der Grabstätte in Modein¹³⁰. Dabei weicht seine Beschreibung leicht von derjenigen in *I Makk* ab¹³¹. Außerdem fügt er kommentierend hinzu, daß dies eine „wunderbar anzuschauende Sache“ (θαυμαστόν ἰδεῖν χρῆμα) sei. Das legt den Schluß nahe, daß die Grabstätte der Hasmonäer in Modein Josephus als Sehenswürdigkeit, vielleicht sogar aus eigener Anschauung, bekannt war. Daß mit dem Besuch dieser Stätte auch das ehrende Gedächtnis der dort bestatteten Personen verbunden war, kann vermutet werden, ist aber aus dem Berichteten nicht zu beweisen.

b) Die Megillat Ta’anit

Ebenfalls aus der zweiten Hälfte des 1. Jh.n.Chr. stammt der aramäische Kern eines jüdischen Festkalenders, der die freudigen Festtage aufzählt, an denen im Judentum das Fasten ausgenommen ist¹³². Da das Nicht-Fasten seinen Gegenstand bestimmt, erhielt er in späterer Zeit den etwas widersprüchlichen Namen Megillat Ta’anit („Fastenrolle“). Der Angabe am Schluß des Werkes zufolge hat die Gruppe um Elieser ben Chananja ben Hiskija, der mit dem Zelotenführer Eleasar ben Chananja identisch sein soll, diese Rolle nach dem Jahr 67 verfaßt¹³³. Die zelotische Verfasserschaft spricht für eine Affinität dieser Gruppe zu den Hasmonäern¹³⁴.

Der aramäische Kern der *MegTaan* wurde durch einen allmählich anwachsenden hebräischen Kommentar ergänzt, der als mündliche Tradition bereits in talmudischer Zeit entstanden sein kann, schriftlich aber wohl nachtalmudisch ist¹³⁵. Dieses Scholion hält sich bei der Erklärung von vier hasmonäischen Festtagen an den Bericht des *I Makk*¹³⁶. Ein Einfluß des *II Makk* ist in den Kommentaren der Fastenrolle nirgends nachweisbar¹³⁷. Der

¹³⁰ *Ant* XIII, 211f.

¹³¹ Josephus erwähnt weder den Umlauf noch die in die Außenwand eingekerbten Schiffe, spricht aber dafür von Porticos, die das *I Makk* nicht kennt, und präzisiert die Rede von den στύλοι μεγάλοι (*I Makk* 13, 29) durch deren Beschreibung als στύλοι μονόλιθοι.

¹³² LICHTENSTEIN, *Fastenrolle*, S. 264. FARMER, *Maccabees*, S. 153 Anm.30, und mit ihm M. SCHATKIN, *The Maccabean Martyrs*, *VigChr* 28 (1974), S. 97-113, S. 103, nehmen allerdings die eigentliche Edition dieser Rolle Mitte des 2. Jh.s, z.Z. Hadrians, an.

¹³³ Dieser Hinweis findet sich bei SIMEON VON KYARA, zitiert bei M. GASTER, *The Scroll of the Hasmoneans*, in: *Transaction of the ninth International Congress of Orientalists II*, London 1893, S. 3-32, S. 5

¹³⁴ LICHTENSTEIN, *Fastenrolle*, S. 257f.

FARMER, *Maccabees*, S. 177f., hält es für wahrscheinlich, daß beispielsweise die Bar Kokhba Bewegung sich auf die Makkabäer bezogen habe, allerdings ist es bisher noch nicht gelungen, dafür einen zuverlässigen Beweis zu erbringen (vgl. P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand: Studien zum 2. jüdischen Krieg gegen Rom*, (TSAJ 1), Tübingen 1981, S. 68f.

¹³⁵ LICHTENSTEIN, *Fastenrolle*, S. 257f.

¹³⁶ 23. Ijjar (Abzug der Besatzung von der Akra in Jerusalem), 23. Marcheschwan (wahrscheinlich die Reinigung des Tempels von Tempelprostituierten, vgl. Lichtenstein, *Fastenrolle*, S. 275), 13. Adar (Nikanortag) und 25 Kislev (Chanukka).

¹³⁷ LICHTENSTEIN, *Fastenrolle*, S. 264.

25. Kislev wird in der Rolle mit dem Namen „Chanukkafest“ benannt. Der ältere Teil des Scholions spricht als Begründung für die achttägige Dauer des Festes davon, daß die Restaurierung des Altars acht Tage in Anspruch genommen habe und sieht in dem Entzünden der Lichter die Erinnerung an die hasmonäischen Notleuchter. Er bleibt also ganz an der hasmonäischen Geschichte orientiert, während erst in einem späteren Teil unter Rückgriff auf *bSabb* 21b das Ölwunder erzählt wird¹³⁸.

Der Status der Fastenrolle veränderte sich im Laufe der Zeit: Wird sie in der Mischna (*mTa'an* 2,8) und im babylonischen Talmud (*bErub* 62b), also noch ca. 300 n.Chr., als „geschrieben“ klassifiziert, womit ihre Verbindlichkeit der der biblischen Texte entspricht¹³⁹, so macht sich andererseits in dem gleichen Maß, in dem die jüdische Selbständigkeit schwindet, auch ein Abnehmen ihrer Autorität bemerkbar. Daß gerade der Mißerfolg der Bar Kokhba-Revolution von besonderem Einfluß darauf gewesen sein muß, zeigt sich deutlich an den rabbinischen Diskussionen in der Mitte des 2. Jh.s. Doch ist bereits aus der Zeit zwischen 90 und 130 eine Veränderung der Chanukkaverordnung bekannt, die an diesem Tag für die Stadt Lydda ein Fasten verhängt¹⁴⁰. Diese Veränderung konnte sich damals (und bis heute) zwar nicht durchsetzen, sie dient jedoch in den späteren Diskussionen als Präzedenzfall für die Veränderbarkeit von Verordnungen der *MegTaan*¹⁴¹.

In die Mitte des 2. Jh.s fällt auch der Streit zwischen R. Jose, der die Meinung vertritt, die Tempelzerstörung mache die Fastenrolle hinfällig und R. Meir, der an ihrer Bedeutung festhält und durch das anschließende Diktum von R. Simeon ben Gamaliel II Recht bekommt.

Die allgemeine Außerkraftsetzung der *MegTaan* muß sich am Anfang des 4. Jh.s oder sogar früher vollzogen haben, wie der palästinische Talmud zeigt: Hier setzt R. Jehoschua ben Levi Chanukka als Argument gegen die Behauptung ein, die Fastenrolle sei aufgehoben worden, was von Rabbi Ba (= Abba der Ältere, Ende 3., Anfang 4. Jh.) dahingehend korrigiert wird, daß nur Chanukka und Purim nicht aufgehoben seien. Die Rabbinen bestätigen darauf die Außerkraftsetzung der Fastenrolle¹⁴².

Daß die Tempelzerstörung auch auf die Bedeutung des Chanukkafestes großen Einfluß hatte, liegt auf der Hand, war dieses Ereignis doch dem Inhalt des Festes gerade entgegengesetzt. Die liturgischen Lesungen, die für die Sabbate des Chanukkafestes vorgeschrieben sind¹⁴³, enthalten keinerlei

¹³⁸ LICHTENSTEIN, *Fastenrolle*, S. 275f.

¹³⁹ Vgl. LEIMAN, *Canonization*, S. 112

¹⁴⁰ *jMeg* 1,6 (70d, 4-9), vgl. auch LICHTENSTEIN, *Fastenrolle*, S. 258.

¹⁴¹ *jRosch* 18b.

¹⁴² *jMeg* 1, 6 (70c, 76-70d, 4). NODET, *Dédicace*, S. 364, vermutet, daß für das Verblässen des Chanukkafestes nicht die Tempelzerstörung der eigentliche Anlaß gewesen sei, sondern die Zerstreuung des Judentums aufgrund der Niederlage Bar Kokhbas. Beide Ereignisse lassen sich jedoch nicht gegeneinander stellen, da der Tempel von jeher Symbol der Einheit des Volkes war. Die Niederlage von 135 beendete jede Hoffnung auf seine Wiederherstellung und schrieb den Verlust der politischen und religiösen Unabhängigkeit fest.

¹⁴³ *bMeg* 31a: Num 7 (Einweihung der Stiftshütte und Geschenke der Stammesfürsten), sowie als Haphtara Sach 2,14-4; 7,3-5 (die Vision von der Wiederherstellung Jerusalems) und für den zweiten Sabbat I Kön 7, 40-50 (die Ausstattung des Tempels durch Hiram und Salomo).

Vergleichsmomente mehr mit der hasmonäischen Tempelweihe. Gerade die Sacharja-Haphtara veranschaulicht vielmehr eine Eschatologisierung des Festes, welche die Schwierigkeit, nach dem Verlust des zweiten Tempels Chanukka zu feiern, widerspiegelt. Chanukka ist damit nicht mehr als hasmonäischer Festtag eines religiös-politischen Erfolges zu erkennen¹⁴⁴.

Bedenkt man, daß *II Makk* anlässlich des Chanukkafestes für die ägyptische Judenschaft verfaßt wurde und daß darin die Märtyrererzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen eine zentrale Stellung einnimmt, weil sie den Wendepunkt zu der erfolgreichen Beendigung des Kampfes zugunsten Israels markiert, so ist bemerkenswert, daß weder in der *MegTaan* und ihrem Scholion noch in den späteren für Chanukka vorgesehenen Lesetexten ein Zusammenhang dieses Festes mit dem Martyriumsgedanken hergestellt wird.

Exkurs: Das Gedächtnis der Tempelzerstörung

Im gleichen Maß, in dem die eigentliche Bedeutung des Chanukkafestes verblaßt, gewinnt ein anderer Tag an Bedeutung: das Gedächtnis der Tempelzerstörung am 9. Ab. Wie der Bericht des Flavius Josephus in *Bell VI*, 4,5-8 zeigt, wird der Tag, an dem der zweite Tempel verbrannt wurde, bereits im 1. Jh. mit dem Datum der Zerstörung des ersten Tempels identifiziert. Josephus, der die makedonischen Monatsnamen gebraucht, nennt hierfür den 10. Loos. Dieses Datum entspricht aber dem 10. und nicht dem 9. Ab. Da sich Josephus nicht auch in der Zählung nach dem makedonischen, sondern nach dem tyrischen Kalender richtet, der in Palästina bis zu der Entwicklung eines eigenen Kalenders (Ende des 4. Jh.s)¹⁴⁵ in Geltung stand, entspricht dieser Tag dem 29. August¹⁴⁶. Der 10. Ab ist nach rabbinischen Berechnungen aufgrund von Jer 3,12 auch das Datum, an dem der innere Teil des salomonischen Tempels zerstört wurde¹⁴⁷.

Die Mischna zählt insgesamt fünf Katastrophen auf, an die dieser Tag erinnert: 1) Die Prophezeiung, daß die Wüstengeneration das gelobte Land nicht sehen werde. 2) Die Zerstörung des ersten sowie 3) die Zerstörung des zweiten Tempels. 4) Der Fall der Stadt Bethar, des letzten Stützpunktes Bar Kokhbas im Jahr 135 und 5) Hadrians Bau eines heidnischen Tempels auf dem Boden des alten, 136 n.Chr.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Die Diskussion zwischen R. Jochanan (180-279 n.Chr.) und R. Jehoschua darüber, ob die Lichter des Chanukkafestes als Vorschrift zu behandeln seien, zeigt den Bedeutungsverlust der *Megillat Ta'anit* im 3. Jh. an (*jSuk* 3,4). Ein Zurücktreten des Chanukkafestes hinter das Purimfest ist in *bYoma* 29a zu beobachten. Dort wird (ca. im Jahr 300) der Vergleich Esthers mit der Sonne damit begründet, daß wie die Sonne die Nacht beende, Esther das Ende der Wunder darstelle; eine anonyme Reaktion darauf wendet ein, daß es doch noch Chanukka gebe.

¹⁴⁵ E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, in: AGWG.PH NF. 8,6, Berlin 1905, S. 170

¹⁴⁶ Vgl. hierzu SCHWARTZ, *Ostertafeln*, S. 141-150.

¹⁴⁷ Da nach *II Kön* 25,8f. die Zerstörung des ersten Tempels schon am 7. Ab vollzogen wurde, lösten die Rabbinen diesen Widerspruch zu Jer 3,12, indem sie den Abbruch der äußeren Mauern am 7., die endgültige Zerstörung aber am 10. Ab annahmen (*bTa'an* 26a; 29a; *TosTa'an* 4,10).

¹⁴⁸ Vgl. *bTa'an* 29a. Nach NODET, *Dédicace*, S. 371, ist dieser Tag die einzige Erinnerung, die die Mischna an die zweite jüdische Revolte bewahrt hat.

Wann der 9. Ab die Stelle des 10. einnahm, ist nicht genau auszumachen. Diese Verschiebung muß jedoch vor der Zeit R. Jochanans liegen, denn der babylonische Talmud überliefert von ihm die Äußerung, daß er als Fastentermin den 10. Ab vorgezogen hätte, wenn er in der Zeit der Festlegung dieses Tages gelebt hätte¹⁴⁹. Durch Rabbi, den Endredaktor der Mischna, wird (ebenfalls unter Berufung auf R. Jochanan) der 9. Ab in Verbindung mit Num 14,1 erklärt: Weil die Israeliten an diesem Tag ohne Grund weinten, sei dieser zum Tag des Weinens für Generationen bestimmt worden¹⁵⁰. Auch die Diskussionen über die Dauer des Fastens gehen in die zweite Hälfte des 2. Jh.s zurück. Schließlich setzte sich eine Fastenzeit durch, die vom 17. Tammuz bis zum 9. Ab andauert¹⁵¹.

Da das Studium der Tora als Quelle der Freude betrachtet wird, ist am 9. Ab das allgemeine Torastudium weitgehend untersagt; gelesen werden nur die Klagelieder mit dem dazugehörigen Midrasch, Iob, das Fluchkapitel Lev 26,14-42 und einige Kapitel aus Jer¹⁵².

Die Gelehrten Diskussionen innerhalb der talmudischen Literatur stellen keinen ausdrücklichen Zusammenhang dieses Gedenktages mit der Erinnerung an jüdische Martyrien her. Wie aber im folgenden zu sehen sein wird, ist es doch gerade dieser Tag, mit dem sich die jüdische Tradition von der Geschichte des Martyriums der Mutter mit ihren sieben Söhnen verbindet.

2. Spuren der *Makk* in der jüdischen Schriftauslegung

a) *IV Makk*

War der Befund über die Benutzung des *II Makk* im Blick auf die historischen und dogmatischen Texte vor allem des palästinischen Judentums bisher negativ, so ändert sich die Sachlage, wenn man sich der predigtbezogenen Literatur zuwendet.

Wie in der Einleitung (s.o. S. 1) bereits angesprochen, hat *IV Makk* eine auffällige Stellung hinsichtlich der Zugehörigkeit zum christlichen biblischen Kanon. Obwohl der *Codex Sinaiticus* (4. Jh.) und der *Alexandrinus* (5. Jh.) diese Schrift enthalten, wird sie durch den 85. der *Canones Apostolorum* aus der Bibel ausgeschlossen¹⁵³. Danach kursiert die Schrift „Über die Herrschaft

¹⁴⁹ bTa'an 29a (MALTER, *The Treatise Ta'anit*, S. 448); der Abschnitt endet jedoch mit der Meinung der Rabbinen, daß bei einem Unglück dessen Beginn die Hauptsache sei. Eventuell bestanden hinsichtlich dieses Termins regionale Unterschiede (so SCHWARZ, *Ostertafeln*, S. 146f.), die dann im 2. Jh. vereinheitlicht wurden. Da das Problem hier nicht zu lösen ist, wird im folgenden der 9. Ab als Datum der Tempelzerstörung angenommen.

¹⁵⁰ bTa'an 29a (MALTER, *Treatise*, S. 442ff.).

¹⁵¹ bTa'an 29a „mit dem Eintritt des Ab ist die Fröhlichkeit einzuschränken“. Der 17. Tammuz gilt als der Tag, an dem Moses die Gesetzestafeln zerbrach (bTa'an 26b und 28b; MALTER, *Treatise*, S. 402 und 440 Anm. 8).

¹⁵² bTa'an 30a.

¹⁵³ Die *canones* sind ca. um 380 in Syrien oder Konstantinopel entstanden (ZAHN II,1, S. 185ff.). Der im *Codex Claromontanus* (6. Jh.) enthaltene Katalog kanonischer Schriften, von dem ZAHN annimmt, daß er Mitte des 4. Jh.s in Alexandrien entstanden sei (ZAHN II,1, S.

der Vernunft“ (περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμὸν) unter dem Titel Διήγησις Ἰωσήπου εἰς τὸ μαρτύριον τῶν ἁγίων Μακκαβαίων innerhalb der Josephusausgaben¹⁵⁴. Die Vulgata beschränkt sich auf *I-II Makk*, während in der Kirche Griechenlands beispielsweise *I-III Makk* kanonisches Ansehen genießen, was durch ihre Stellung zwischen Est und Ps ausgedrückt wird, und *IV Makk* in den Bibelausgaben enthalten ist, aber nicht als kanonisch gilt¹⁵⁵.

Als Entstehungszeit dieses Buches wird die Wende zum 2. Jh.n.Chr. angenommen. Da es von einer aktuellen Verfolgungssituation, wie sie für die Zeit um 135 n.Chr. prägend war, nichts durchblicken läßt, stellt dieses Datum einen *terminus ante quem* dar¹⁵⁶.

In *IV Makk* wird recht ausführlich Gebrauch von *II Makk* gemacht, und zwar besonders von den „Martyrerkapiteln“ 6,18-7,42¹⁵⁷. Auf die geschichtswendende Bedeutung des Martyriums, die im Kontext des *II Makk* erkennbar wird, weist *IV Makk* einleitend ausdrücklich hin¹⁵⁸. Aufgrund der unmittelbaren Entsprechungen der beiden Bücher zueinander, kann man von einer direkten Benutzung des *II Makk* durch den Verfasser des *IV Makk* ausgehen¹⁵⁹. Der Text weist einige charakteristische Abweichungen von

159ff., bes. S. 171), sowie das Verzeichnis der sechzig kanonischen Bücher zählen hingegen *IV Makk* zu den kanonischen Schriften (ZAHN II,1, S. 291).

154 Ihn nehmen auch EUSEB, *HE* III, 10,6 und HIERONYMUS, *Vir* III XIII, 3 als Verfasser an. H.-J. KLAUCK, Unterweisung in lehrhafter Form. Das 4. Makkabäerbuch, JSHRZ III, Gütersloh 1989, S. 678, merkt an, daß die Josephus-Handschriften nur in wenigen, zum Teil sehr späten Manuskripten *IV Makk* enthalten. Die Zuweisung zu Flavius Josephus ist, nach KLAUCK, eine Folge späterer Kanonsentscheidungen (KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 677)

155 KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 678 Anm. 159.

156 So BREITENSTEIN, *Beobachtungen*, S. 174. J. FREUDENTHAL, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, Breslau 1869, bes. S. 91-102, datiert die Entstehung kurz vor 70 n.Chr., ebenso SCHALLER, B., Das 4. Makkabäerbuch als Textzeuge der Septuaginta, in: D. FRAENKEL/U. QUAST/J.W. WEVERS (Hg.), *Studien zur Septuaginta*, S. 323-331, S. 324 Anm. 4. E.J. BICKERMAN, The Date of fourth Maccabees, in: Louis Ginzberg Jubilee Volume I, English Section, New York 1954, S. 105-112, meint, es sei um das Jahr 38 n.Chr. entstanden. In letzter Zeit ist durch die kritische Auseinandersetzung mit den Argumenten BICKERMANS von J.W. VAN HENTEN, De joodse Martelaren als Grondleggers van een nieuwe Orde. Een Studie uitgaande van 2 en 4 Makkabeeën, Diss. Leiden 1987, S. 187ff. und DERS. Datierung und Herkunft des vierten Makkabäerbuches, in: VAN HENTEN, J.W./DE JONGE, H.J./VAN ROODEN, P.T./WESSELIUS, J.W., Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J.C.H. Lebram (SPB 36), Leiden 1986, S. 136-149, wahrscheinlich gemacht worden, daß *IV Makk* erst um 100 n.Chr. entstanden ist (vgl. auch VAN HENTEN, *Martyrs*, S. 316f. und DERS. Maccabean Martyrs, S. 78). HEININGER, B., Der böse Antiochus. Eine Studie zur Erzähltechnik des 4. Makkabäerbuches, BZ.NF 33 (1989), S. 43-59, schließt sich der späteren Datierung an.

157 SCHALLER, *4. Makkabäerbuch*, S. 330, macht geltend, daß *IV Makk* hinsichtlich des Danielbuches eine LXX voraussetzt, in der die Zusätze zu Daniel enthalten waren. Entsprechend ist zu vermuten, daß in der LXX, auf der *IV Makk* fußt, auch *II Makk* enthalten war.

158 *IV Makk* 1,11: ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν αἰκισαμένων, αἵτιοι κατέστησαν τοῦ καταλυθῆναι τὴν κατὰ τοῦ ἔθνους τυραννίδα νικήσαντες τὸν τύραννον τῆ ὑπομονῇ ὥστε καθαρισθῆναι δι' αὐτῶν τὴν πατρίδα.

159 So VAN HENTEN, *Martelaren*, S. 187. Vgl. außerdem hierzu und im folgenden KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 654ff. Die einzige Gegenposition zu der Behauptung dieses Abhängigkeitsverhältnisses findet sich bei H.-W. SURKAU, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit (FRLANT 36), Göttingen 1938, S. 24-29, vertreten. Er lehnt eine

seiner Vorlage auf, die teilweise bloß erzählerische Ausschmückungen sind, aber an einigen Stellen gerade darin die Intention des Verfassers ans Licht bringen. So werden im *IV Makk* die Martyrien des Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen, die im *II Makk* als zwei von einander getrennte Vorgänge beschrieben werden, zu einer Einheit verschmolzen. Eleasar wird hier die Stellung eines Priesters zugeschrieben. Das Ende der Mutter wird gegenüber *II Makk* konkretisiert, indem erzählt wird, daß sie sich ins Feuer gestürzt habe (*IV Makk* 17,1). Als Ort des Martyriums erscheint Jerusalem (*IV Makk* 5,1; 8,1; 18,5). In der Metaphorik tritt das Agonmotiv sehr deutlich hervor, was eventuell auf den Einfluß Philos zurückgeführt werden kann¹⁶⁰.

B. DEHANDSCHUTTER betont die Übereinstimmungen zwischen dem *IV Makk* und Philos Buch *Quod omnis probus liber sit* (= *Prob*), auf die auch M. PETIT in ihrer Edition hinweist¹⁶¹. Ihm geht es dabei um den Nachweis, daß der Verfasser des *IV Makk* seine Märtyrervorstellung auf dem Hintergrund des philosophischen Motives vom „Tod des weisen Mannes“, das Philo ausführt, entwirft¹⁶².

Verfolgt man die Hinweise PETITs, so zeigt sich, daß sich die Vergleiche, die sie zum *IV Makk* zieht, aus der Verwendung stoischer Begrifflichkeit ergeben: So verweist sie auf die Standhaftigkeit (ὕπομονή), die in *Prob* 17 und *IV Makk* 1,11; 7,9; 9,8.30; 15,30 genannt wird, als typisch stoischer Terminologie¹⁶³, auf die Unbeweglichkeit (*Prob* 28), die sich in der Beschreibung Eleasars *IV Makk* 6,7 (ἀκλινῆς λογισμός) findet und in der Stoa sowohl ein Attribut Gottes als auch ein Kennzeichen des Weisen ist¹⁶⁴. Desweiteren verweist sie darauf, daß φιλοσοφία in *IV Makk* und *Prob* dieselbe Wertigkeit besitze¹⁶⁵, sowie auf die Athleten-Metapher (vgl. *IV Makk* 6,10; 17,12-16), die Philo auf die Essener bezieht (ἀθλητὰς ἀρετῆς, *Prob* 88)¹⁶⁶.

Diese Hinweise verdeutlichen zunächst nur, daß *IV Makk* auf dem Hintergrund einer stoischen Ethik argumentiert, zu deren Grundsätzen die Überzeugung gehört, daß die Freiheit in der Beherrschung der Affekte besteht. Eine direkte Abhängigkeit des *IV Makk* von Philo läßt sich damit noch nicht beweisen¹⁶⁷. Fraglich ist außerdem, inwiefern *IV Makk* die Martyrien tatsächlich mit Hilfe der philosophischen Tugendlehre interpretiert und ob hier wirklich eine „Verschiebung der philosophischen These zur Märtyrervorstellung“ (DEHANDSCHUTTER, *Martyrium*,

literarische Abhängigkeit des *IV Makk* vom *II Makk* ab und postuliert die gemeinsame Benutzung einer mündlichen Quelle.

¹⁶⁰ Vgl. B. DEHANDSCHUTTER, *Martyrium und Agon. Über die Wurzeln der Vorstellung vom ΑΓΩΝ* im vierten Makkabäerbuch, in: *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, S. 214-219. Jedoch ist mit PFITZNER darauf hinzuweisen, daß diese Metapher schon bei Palus nachweisbar und so weit verbreitet ist, daß sich hiervon keine spezifische Abhängigkeit ableiten läßt. So auch THYEN, *Stil*, S. 55.

¹⁶¹ PHILO VON ALEXANDRIEN, *Quod omnis probus liber sit*, (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 28), Introduction, texte, traduction et notes par M. PETIT, Paris 1974.

¹⁶² DEHANDSCHUTTER, *Martyrium*, S. 215.

¹⁶³ PETIT, *Probus*, S. 158 Anm. 1.

¹⁶⁴ PETIT, *Probus*, S. 159 Anm. 4.

¹⁶⁵ PETIT, *Probus*, S. 160 Anm. 1.

¹⁶⁶ PETIT, *Probus*, S. 208 Anm. 3.

¹⁶⁷ Bei DEHANDSCHUTTER bleibt diese Frage daher offen, wie die Diskussionsbeiträge zu seinem Text bei VAN DER KLAUW, *Zusammenfassung der Diskussion*, in: VAN HENTEN, *Entstehung*, S. 226f., zeigen.

S. 218) zu konstatieren ist oder ob nicht gerade umgekehrt die philosophische Lehre von der Beherrschung der Affekte durch die Vernunft durch die Martyriumserzählungen gedeutet wird. Das Motiv vom „Tod des weisen Mannes“ allein erklärt jedenfalls die Darstellung des Martyriums in *IV Makk* nicht ausreichend, denn sie ist als solche ohnehin nur auf Eleasar anwendbar, während den eigentlichen Mittelpunkt der Erzählung die Mutter mit den sieben Söhnen bildet (s.u. S. 38ff.). Für DEHANDSCHUTTER stellt die philosophische These, die er bei Philo findet, die übergeordnete Verstehensebene des Textes dar. Damit bleibt er letztlich auf die praktisch-moralische Dimension des Textes fixiert, auf der die Martyrien (wie bei Philo) nur als Illustration der philosophischen Aussage erscheinen. Diese Dimension stellt jedoch lediglich einen Teilaspekt dar, sie entspricht der paränetischen Funktion des *IV Makk*. Demgegenüber werden in der Martyriumserzählung theologische Aspekte sichtbar, die von grundlegender Bedeutung für die Darstellung sind, sich aber bei Philo nicht nachweisen lassen: der Sühnetodgedanke und damit verbunden der kollektive Aspekt des Martyriums (s.u. S. 34).

Auch die Beziehung des Martyriums zu der Opferung Isaaks durch Abraham ist ein zentrales Motiv der Märtyrerdeutung des *IV Makk*, das nicht aus seiner Vorlage, *II Makk*, abgeleitet wurde¹⁶⁸. Ferner wird die Rahmenhandlung des Martyriums auf ein Minimum begrenzt, dabei verlautet von den hasmonäischen Freischärlern und ihren Kämpfen nichts mehr. Ebenso wenig wird die Wiedereinweihung des Tempels erwähnt. Auch an die kultische Opferpraxis erinnert in diesem Text nichts¹⁶⁹; wie überhaupt der Tempel aus dem gesamten Text so gut wie völlig ausgeblendet wird¹⁷⁰.

Dafür aber kommt hier ein theologisches Motiv zur Geltung, das im *II Makk* nur angedeutet wird: der Sühnetod der Märtyrer¹⁷¹. Durch ihn wird das Vaterland und das Volk von seiner Sünde gereinigt. Dieser Gedanke ist für das gesamte *IV Makk* tragend. Ob Israel in Frieden oder Unfrieden lebt, entscheidet sich an seiner Stellung zum Gesetz. So erzählt *IV Makk* 3,20f. einleitend, daß Israel aufgrund der Gesetzeserfüllung zunächst in Frieden lebte, bis durch eine Spaltung innerhalb des Volkes Neuerungen zu Unheil führten und schließlich Jason, der durch Simonie das Hohepriesteramt

¹⁶⁸ So z.B. der Vergleich Eleasars mit Isaak (7,14); der Vergleich der Mutter mit Abraham (14,20) oder ihre Bezeichnung als „Abrahamstochter“ (15,28), sowie ihre symbolische Bedeutung als Israel (15,29 und 18,6-8).

¹⁶⁹ KLAUCK, *Unterweisung*, S. 668 Anm. 102.

¹⁷⁰ Nur in *IV Makk* 4,1-14 wird er in Zusammenhang mit dem versuchten Tempelraub des Apollonius kurz erwähnt, dabei wird aber ausdrücklich das Privatvermögen vom Tempelvermögen unterschieden (*IV Makk* 4,3) und von einem Raub nur hinsichtlich des Privatvermögens gesprochen. Der Raubversuch scheitert noch innerhalb des (so wird ausdrücklich betont) für Heiden vorgesehenen Vorhofes (*IV Makk* 4,11ff.). Selbst in bezug auf Antiochus IV. Epiphanes findet sich keine Spur eines Hinweises auf die Entweihung des Tempels, es ist nur von seinem Angriff auf die Stadt die Rede (*IV Makk* 4,15-26). Hieran zeigt sich, daß der Autor es vermeidet, die Seleukiden als feindliche Opposition gegenüber der jüdischen Nation zu beschreiben. Der grundlegende Konflikt wird als innerjüdischer beschrieben. Antiochus ist lediglich Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit. Das bestätigt KLAUCKs Feststellung, daß es sich hier um eine „nach innen gerichtete Apologetik“ handle (*Klauck, 4. Makkabäerbuch*, S. 665).

Gleichzeitig spricht dieser Befund gegen einen Zusammenhang dieses Buches mit dem Chanukkafest.

¹⁷¹ *IV Makk* 1,11; 6,28f.; 9,24; 12,18; 17,21f.; 18,4. Vgl. außerdem KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 670ff.

erhielt, das Volk zur Übertretung des Gesetzes veranlaßte (*IV Makk* 4,19f.). Diese Gesetzeswidrigkeit sei von Gott durch den Krieg mit Antiochus IV. Epiphanes bestraft worden (*IV Makk* 4,21). Erst durch das Opfer der Märtyrer sei die Sünde des Volkes gesühnt und der Zustand der Gesetzeserfüllung wieder hergestellt worden (*IV Makk* 18,4), was endlich zum Sieg über Antiochus führte.

Im weitesten Sinn ist *IV Makk* gattungsmäßig der epideiktischen Rede zuzuordnen¹⁷². Doch ist in jüngerer Zeit die Gattungsbezeichnung „Diatribē“ problematisch geworden¹⁷³. Die pathetischen Stilmittel und die starke Bildhaftigkeit des Ausdrucks, die bisher als Argumente für eine Verwandtschaft des *IV Makk* mit dem Stil des philosophischen Lehrvortrags dienten, gelten infolgedessen nicht mehr als eindeutiger Beleg für die ursprüngliche Konzeption dieses Textes als einer mündlich gehaltenen Rede¹⁷⁴. KLAUCK konstatiert daher, daß es keinen zwingenden Grund dafür gebe, den Text für eine authentische Rede zu halten¹⁷⁵.

Der Grund für diese vorsichtige Haltung scheint aber nicht nur darin zu liegen, daß ein mündliches Stadium der Rede nicht zwingend nachzuweisen ist, sondern darin, daß sich mit der Annahme, es handle sich hier um eine tatsächlich gehaltene Ansprache, auch die Frage nach dem Anlaß, zu dem sie gehalten wurde, und nach ihrem Aussageziel stellt. Hier aber scheint für KLAUCK das eigentliche Problem zu liegen: Dem Verständnis des *IV Makk* als einer Predigt anläßlich des Chanukkafestes¹⁷⁶ hält er entgegen, daß solche Predigt einer biblischen Textgrundlage bedürfe. An der Einordnung als Rede

¹⁷² Hierzu KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 659ff., und HEININGER, *Antiochus*, S. 44, Anm. 3. LEBRAM, S. 84-95, entscheidet sich für die Einordnung des Textes als „Epitaphios Logos“. VAN HENTEN (*Martelaren*, S. 184-187, *Martyrs*, S. 316, und *Maccabean Martyrs*, S. 63-67) ordnet *IV Makk* insgesamt der Diatribe zu, deren Anlaß die Lobrede auf die jüdischen Märtyrer sei. Er bemerkt, daß *IV Makk* sowohl Elemente eines ἐπιτάφιος λόγος enthalte als auch - bedingt durch die detaillierte Beschreibung der Leiden der Märtyrer - von dem typischen Stil früherer Grabreden abweiche (VAN HENTEN, *Maccabean Martyrs*, S. 67).

¹⁷³ KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 660 Anm. 56.

¹⁷⁴ THYEN, *Stil*, bes. S. 40-63, sieht mit NORDEN das *IV Makk* als eine Lehrrede, die dem Stil der jüngeren Diatribe entspricht. Stattdessen werden in der jüngeren Forschung die dramatischen und pathetischen Stilmerkmale aus der tragisch-pathetischen Historiographie abgeleitet (vgl. KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 661). HEININGER, *Antiochus*, S. 44 u. 58, sieht aufgrund der inneren Struktur und der darin gewählten Erzähltechnik *IV Makk* als literarische Paralle zum NT und den Verfasser des *IV Makk* in Analogie zu den Synoptikern Mt und Lk.

¹⁷⁵ Für einen Überblick über die Positionen der neueren Forschung siehe DUPONT-SOMMER, *Quatrième Livre*, S. 21-25; über den aktuellen Stand unterrichtet KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 663f. Er stimmt in seinem Urteil, *IV Makk* sei nur eine fiktive Rede, mit BREITENSTEIN, *Beobachtungen*, S. 157, überein, der sich der Meinung NORDENS, anschließt. NORDENS Hinweis darauf, daß Gregor von Nazianz die Schrift „Über die Herrschaft der Vernunft“ in Or XV, 2 als „Buch“ zitiere (E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (1898), Bd. I, Darmstadt ⁷1974, S. 416-420, S. 418), wirkt in diesem Zusammenhang jedoch nicht überzeugend, da ihm der Text ja nur aus der schriftlichen Tradition bekannt sein konnte und er außerdem von der Verfasserschaft des Josephus ausging.

¹⁷⁶ So BICKERMANN, PRE 14, S. 802 und in dessen Gefolge K.-D. SCHUNCK, Art.: Makkabäer/Makkabäerbücher, TRE 21 (1991), S. 741.

zum Gedächtnis der makkabäischen Märtyrer¹⁷⁷, kritisiert er zurecht die Voraussetzung der unbewiesenen Annahme, daß zur Zeit des *IV Makk* die kultische Verehrung dieser Märtyrer bereits bestanden habe¹⁷⁸. Außerdem werde auf diesem Hintergrund der Martyriumsbericht überbetont und der Identifikationspunkt in der Verfolgung der antiochenischen Gemeinde selbst gesehen, was unzutreffend sei. Die eigentliche Hauptaussage sieht er dagegen in der Warnung vor der Gefahr der Assimilation, die die Alltagssituation der Diasporagemeinde bestimmte¹⁷⁹. Die Annahme, daß es sich beim *IV Makk* nur um eine fingierte Rede handle, ermöglicht es KLAUCK, die allgemeine Situation des Diasporajudentums als Hintergrund des Textes stärker zu betonen und von der Zuordnung zu einer speziellen Situation abzusehen.

Dennoch erscheint seine Kritik an der Einstufung des *IV Makk* als einer ursprünglich zu einem bestimmten Zeitpunkt gehaltenen Rede zum Teil etwas übervorsichtig. Zumindest ist die Frage zu stellen, ob der Text nicht doch mehr über einen speziellen Sitz im Leben verrät. Daß die Schrift „Über die Herrschaft der Vernunft“ in der jetzigen Form eine literarische Überarbeitung darstellt, steht außer Zweifel¹⁸⁰. Läge ihr eine ursprüngliche Predigt zugrunde¹⁸¹, wäre das jedoch nichts Ungewöhnliches; denn die schriftliche Fixierung von Predigten finden wir allgemein in den Midraschim und Pesiqtot, die teilweise Festvorträge, teils Muster solcher Vorträge enthalten¹⁸². Zurückzuweisen ist auf jeden Fall das gegen den Predigtcharakter eingesetzte Argument, einer synagogalen Predigt müsse ein Bibelzitat zugrunde liegen¹⁸³. Dieses ist nicht der Fall; vielfach besteht die Kunst der Predigt stattdessen darin, zunächst eine halakhische Frage auf Gesetzestexte zurückzuführen und diese dann anhand einer illustrativen haggadischen Erzählung, die nicht in jedem Fall biblisch sein muß, auszuführen¹⁸⁴. Eben dieses geschieht in *IV Makk*: Die halakhische Frage, εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός, wird als Ausgangspunkt gleich zu Beginn mitgeteilt (*IV Makk* 1,1). Daran schließt sich eine Art philosophischer Begriffsklärung an, die gleichzeitig den eigentlich theologischen Charakter der Frage aufzeigt. Die Urteilskraft ist der Verstand (λογισμός μὲν δὴ τοίνυν ἐστὶν νοῦς), der sich für die Weisheit, die Erziehung durch das Gesetz, entscheidet (*IV Makk* 1,15ff.); das Gesetz kann sogar direkt an die Stelle der Urteilskraft treten (*IV Makk* 2,10 und ähnlich *IV Makk* 2,9.14.23; 3,5). Ab *IV Makk* 1,30 folgt dann die Anbindung der Argumentation an Zitate aus dem Pentateuch¹⁸⁵. Insgesamt

177 Siehe hierzu RÜGER, *Werden*, S. 187ff.; FREUDENTHAL, *IV Makk*, S. 106f. VAN HENTEN, *Martelaren*, erkennt Elemente eines ἐπιτάφιος λόγος, wodurch die Märtyrer auch als nationale Helden in den Blick kommen.

178 KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 663.

179 KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 664.

180 THYEN, *Stil*, S. 12-14.

181 So nimmt z.B. auch THYEN, *Stil*, S. 41 an. Außerdem KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 664 Anm. 80.

182 Vgl. ZUNZ, *Vorträge*, S. 357 und STEMBERGER, *Geschichte*, S. 90ff.

183 Darauf beruft sich auch VAN HENTEN, *Martelaren*, S. 179 Anm. 8, und DERS., *Maccabean Martyrs*, S. 61.

184 Vgl. hierzu ZUNZ, *Vorträge*, S. 368f. und STEMBERGER, *Geschichte*, S. 75f.

185 Sie erscheinen meist als deutliche Anspielung, seltener als direktes Zitat: Lev 11 begegnet hinsichtlich der Speisegebote *IV Makk* 1,33; Gen 39,7-12 (Keuschheit) in *IV Makk*

wird eine möglichst breite Palette der Leidenschaften angesprochen, die durch das Gesetz reguliert werden.

Dabei zeigt sich, daß es dem Autor in erster Linie um den Zusammenhang zwischen diesen Gesetzen und dem Gemeinwohl geht. So wird beispielsweise das an sich auf individuelle Eßgewohnheit zielende Speisegebot (*IV Makk* 1,33) zweimal mit dem Begriff *μονοφάγος* (von KLAUCK mit „egoistische Schlemmerei“ wiedergegeben)¹⁸⁶ verbunden und dadurch unter den kollektiven Aspekt dieser Haltung gestellt. Vollends aber zeigt die Einleitung des haggadischen Teils (*IV Makk* 3,19ff.) das Ziel des Predigers, den Zusammenhang zwischen Gesetzesobservanz und dem Wohl des Volkes, bzw. Gesetzesübertretung und Leiden des Volkes, zu erklären. Die Leidenschaften einzelner (z.B. die Machtgier Jasons) führen demnach zum Leiden des ganzen Volkes. Auch in dem abschließenden Appell „O ihr Abkömmlinge von Abrahams Samen, Kinder Israels, gehorcht diesem Gesetz und lebt in jeder Hinsicht fromm“ (*IV Makk* 18,1) tritt dieses Anliegen deutlich hervor.

Hinter der Hauptthese des *IV Makk* steht also die grundsätzlichere Frage nach dem Sinn der Gesetzesobservanz überhaupt. Sie stellt das Kernproblem der Assimilation, um die es im Text implizit geht, dar. *IV Makk* warnt (indirekt) vor den Folgen einer Lösung von dem Gesetz und stellt zugleich in seiner Hauptthese positiv das jüdische Gesetz als höherwertige Alternative zur heidnischen Philosophie dar¹⁸⁷.

Bei seiner Vermutung, daß es sich beim *IV Makk* ursprünglich um eine Predigt anläßlich des 9. Ab gehandelt habe, ging OBERMANN in erster Linie von der späteren rabbinischen Literatur aus, die hauptsächlich den 9. Ab mit der Erinnerung an das Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne verbindet¹⁸⁸. Dieser Rückschluß scheint wegen des inhärenten Anachronismus zunächst problematisch, auch wenn die rabbinischen Äußerungen ältere Traditionen bewahrt haben können. Deshalb soll versucht werden, im *IV Makk* selbst Anhaltspunkte zu finden, die für das Gedächtnis der Tempelzerstörung als Sitz im Leben der dem *IV Makk* zugrundeliegenden Predigt sprechen:

Wie oben schon bemerkt wurde, fehlt in *IV Makk* mit einer Ausnahme jede Anspielung auf den Tempel. Der Gedanke des Martyriums als Sühnopfer wiederum ist vor allem deshalb relevant, weil die kultische Möglichkeit der Sühne durch Opfer im Tempel nicht mehr bestand¹⁸⁹. Dieser Sachverhalt ist

2,2; Ex 20,17 als Zitat in *IV Makk* 2,5; hinsichtlich der Rechte Armer werden in *IV Makk* 2,8f. Ex 22,25; Lev 25,35-38; 19,9, sowie Dtn 15,1 angeführt; zum Verhalten gegenüber Eltern (*IV Makk* 2,12) Dtn 21,18-21; zur Feindesliebe in *IV Makk* 2,14 Dtn 20,19f. und Ex 23,.

¹⁸⁶ KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 693 Anm. 27a, beruft sich hierfür auf den Vergleich mit Hiob. Dieser Vergleich ist wegen der Komponente des egoistischen Essens interessant, trifft aber als Analogie nur bedingt zu, denn dem *IV Makk* geht es nicht um die soziale Nahrungsverteilung, sondern darum, daß die Märtyrer - hätten sie das unreine Fleisch gegessen, um sich selbst zu retten - die Schuld des Volkes insgesamt damit vergrößert hätten (vgl. *IV Makk* 4,26; 5,19ff.; 7,6-8). Wie die haggadische Martyriumserzählung zeigt, haben die Speisegebote eine besondere Bedeutung für das *IV Makk*: Wegen der Ablehnung, das unreine Schweinefleisch zu essen, gehen die Märtyrer in den Tod. *Μονοφάγος* sollte hier also besser mit „egoistischem Essen“ als mit „Schlemmerei“ wiedergegeben werden.

¹⁸⁷ Vgl. hierzu DUPONT-SOMMER, *Quatrième livre*, S. 34-36.

¹⁸⁸ J. OBERMANN, *The Sepulchre of the Maccabean Martyrs*, JBL 50 (1931), S. 250-265, S. 250f.

¹⁸⁹ Vgl. URBACH, *Sages*, S. 433.

dem *IV Makk* zwar schon durch seine Entstehungszeit vorgegeben, im Kontext des *IV Makk* erscheint dieses Problem aber in Verbindung mit der Frage nach der Relevanz des Gesetzes. Der Text zeigt, daß die absolute Treue zum Gesetz, bis zur Hingabe des eigenen Lebens, eine Funktion erfüllt, die ansonsten nur durch das kultische Opfer im Tempel gewährleistet wäre. Die Gesetzesobservanz erscheint damit insofern unverzichtbar, als sie auch den Tempelkult aufwiegen kann. In der Aussage des *IV Makk* wird somit hervorgehoben, daß der Verlust des Tempels das Gesetz nicht hinfällig mache; im Gegenteil werde die Forderung, das Gesetz zu halten, dadurch nur noch unabdingbarer. War also das Thema des *IV Makk* mehr noch als durch die allgemeinen Assimilationstendenzen durch das aktualisierende Gedächtnis der Tempelzerstörung motiviert?

aa) Das Verhältnis des *IV Makk* zu den Klageliedern

Aufschlußreich und in der Forschung bisher unbeachtet geblieben sind für den Sitz im Leben des *IV Makk* die Analogien, die zwischen den Motiven der Threni und denen des *IV Makk* bestehen. Die Klagelieder reflektieren den Verlust des salomonischen Tempels und gehören zum ältesten Kern der Traditionen, die bei dem Gedächtnis der Tempelzerstörung eine Rolle spielen. Man kann daher voraussetzen, daß sie bereits vor der Zerstörung des zweiten Tempels gelesen und anlässlich der Fastentage zur Erinnerung an das babylonische Exil auf die Zerstörung des salomonischen Tempels bezogen wurden. Da, wie schon Josephus zeigt (*Bell VI*, 4,5-8), im Judentum angenommen wurde, daß sich die Zerstörung des zweiten Tempels zum selben Datum ereignete wie die des ersten Tempels, liegt es auf der Hand, daß die Lesung der Threni auch dem Verlust des zweiten Tempels zugeordnet wurde. Auch in den Klageliedern wird der Tempel selbst verhältnismäßig selten erwähnt¹⁹⁰; einen weitaus größeren Raum nimmt hingegen die Zerstörung der Stadt Jerusalem ein.

Dabei ist bemerkenswert, daß für die Klagelieder die Personifizierung Jerusalems als Frau ein prägendes Merkmal ist¹⁹¹. Eben dieser Gedanke wird mit besonderer Deutlichkeit auch in *IV Makk* 15,29 ausgesprochen, wenn die Frau „Mutter des Volkes“ genannt wird¹⁹². Hinsichtlich der Person der Mutter ist dies aber nicht die einzige Entsprechung; *IV Makk* betont

¹⁹⁰ Nur in Thr 1,10 und 2,6f. Eine Entsprechung zu der Kritik „Heiden gingen in ihr Heiligtum“ (Thr 1,10) ließe sich evtl. in *IV Makk* 1,11 sehen.

¹⁹¹ Dieses Bild findet sich außerdem in der traditionellen Einschaltung in das Minchagebet zum 9. Ab: „Tröste Ewiger, unser Gott, die um Zion trauern und die um Jeruschalaim trauern, und die Stadt, die trauernde, zerstörte, verachtete und verödete, die trauert, weil sie ohne ihre Kinder, zerstört sind ihre Paläste, verachtet ihre Ehre, verödet, weil sie unbewohnt; sie sitzt da mit verhülltem Haupte wie eine unfruchtbare Frau, die nie geboren“ (Übers. BAMBERGER, Sidur Sefat Emet, S. 44).

¹⁹² In die gleiche Richtung wie diese Identifikation weisen auch die Vergleiche der Mutter mit Abraham (s.o. Anm. 168). Auch J.C.H. LEBRAM, Die literarische Form des Vierten Makkabäerbuches, VigChr 28 (1974), S. 81-96, S. 90, weist auf die „Wertung des Landes als Mutter“ hin. Da Jerusalem für Israel zentrale Bedeutung hat, bietet es sich hier jedoch an, die Identifikation enger zu fassen und die Umschreibung „Mutter des Volkes“ auf eine Ebene mit den anderen personifizierenden Aussagen (wie z.B. „Tochter Zion“) zu stellen. Das Verständnis Jerusalems als „Mutter des Volkes“ erklärt auch, warum *IV Makk* Jerusalem als Ort der Martyrien impliziert (5,1; 8,1; 18,5).

darüber hinaus mehrfach das hohe Alter der Mutter¹⁹³. Dieser Einzelzug hat kein Vorbild im *II Makk*, man könnte bestenfalls vermuten, daß *IV Makk* sie der Figur des Eleasar angleicht. Wenn man von der Identifikation der Mutter mit Jerusalem ausgeht, ist jedoch eine andere Erklärung naheliegender, die sich aus dem Text der Threni ergibt. Hier heißt es in 3,4: „Er [der Herr] hat mir Fleisch und Haut alt gemacht (ἐπαλαίωσεν) und mein Gebein zerschlagen“.

Die Vorstellung, daß Jerusalem durch die Strafe Gottes alt geworden ist, wird auf die Mutter der Märtyrer durch ihre Identifikation mit der Stadt übertragen. Dieser Zusammenhang bestätigt sich, wenn man sich vor Augen führt, daß auch die Beschreibung der Mutter als Witwe, die das *IV Makk* gibt, durch keine Stelle innerhalb des *II Makk* vorgegeben wird¹⁹⁴. Jedoch wird dieses Bild gleich in der Eröffnung der Klagelieder (Thr 1,1) in Bezug auf Jerusalem eingeführt (ἐγενήθη [ἡ πόλις] ὡς χήρα πεπληθυμμένη ἐν ἔθνεσιν). Später wird es dort auf die Einwohner Jerusalems angewendet, wenn es heißt: „Wir sind wie Waisen und haben keinen Vater, unsere Mütter sind wie Witwen“ (Thr 5,3). Es zeigt sich also, daß auch die Kennzeichnung der Mutter als Witwe dadurch motiviert ist, daß sie als das personifizierte Jerusalem, wie es in den Klageliedern beschrieben ist, gedeutet wird. Schließlich läßt sich auf dem Hintergrund der Klagelieder auch die etwas nachgeschoben wirkende Beteuerung der früheren Keuschheit der Mutter nachvollziehen (*IV Makk* 18,6-8). Daß diese zweite Rede der Mutter hinter der Vollendung des Martyriums und dem kurzen Resümee seiner Bedeutung für Israel steht, ist keineswegs zufällig. Das prophetische Bild der Hurerei als Ausdruck für die Treulosigkeit Israels gegenüber dem Gesetz bestimmt nämlich den Grundtenor der Klagelieder. Es klingt an, wenn die Feinde Jerusalems als ihre früheren Freunde und Liebhaber beschrieben werden (Thr 1,2) oder von ihrer Schande (ἀσχημοσύνη) die Rede ist, die darauf zurückgeführt wird, daß die Stadt durch falsche Reden ihrer Propheten auf Abwege geriet (λήμματα μάταια καὶ ἐξώσματα, Thr 2,13f.). Eine traditionelle Kenntnis dieses charakteristischen Vorwurfs kann also bei den Adressaten des *IV Makk* vorausgesetzt werden¹⁹⁵. Da außerdem nach *bMeg* 31b als ältere Haphtara zum 9. Ab Jes 1,21 („Ach, wie ist sie zur Hure geworden...“) gelesen wird, erklärt sich die Bezugnahme auf den Vorwurf der Hurerei in besonderer Weise von diesem Termin aus.

IV Makk legt das Leiden der Märtyrer als stellvertretendes Leiden aus (17,17ff.), um aber diesen Stellvertretungsgedanken konsequent zu Ende zu führen und nicht nur eine allegorische Deutung des Schicksals Jerusalems zu erzählen, muß am Ende notwendig die Distanz zwischen der Mutter mit ihren Söhnen und der Stadt wieder hergestellt werden. Gerade der Vorwurf der Hurerei, der in Thr den Grund für die Strafe Gottes angibt, wird deshalb im *IV Makk* von der Mutter in bezug auf ihre eigene Person zurückgewiesen.

¹⁹³ *IV Makk* 8,3.20; 16,1.14.

¹⁹⁴ *IV Makk* 16,10 und 18,9.

¹⁹⁵ Noch eindrücklicher wäre dieses Bild, wenn sich die These BERGLERS bestätigen ließe, daß das letzte Kapitel der Klagelieder ein Akrostichon sei, dessen Zeilenanfänge den Satz bilden „Die Hurenden, das Volk, strafe ich, schmähend mit Verachtung“. So S. BERGLER, Threni V - Nur ein alphabetisches Lied?, VT 27 (1977), 304-320. Leider kommt diese These nicht ohne weitreichende Konjekturen aus - überdies wäre das Akrostichon in der LXX auch gar nicht erkennbar.

Die Märtyrer sind eben nicht ihrer eigenen, individuellen Sünden wegen gestorben, sondern haben nur während ihres Martyriums Jerusalem und das Volk verkörpert. *IV Makk* 18,6-19 löst die Identifikation der Mutter mit Jerusalem durch eine Art Verfremdung auf. Das geschieht an erster Stelle dadurch, daß nun ausdrücklich beteuert wird, sie habe sich nicht verführen lassen. Ihr ist damit als Person die Sünde der Hurerei nicht zur Last zu legen. Mit *IV Makk* 18,9 wird durch die biographische Bemerkung von dem symbolischen Aspekt, der das gesamte Volk umfaßt, auf den individuellen zurückgelenkt¹⁹⁶.

Mit der symbolischen Verkörperung Jerusalems durch die Mutter hängt auch der Gedanke der Verkörperung des Volkes durch die Brüder zusammen. Das gibt dem Prediger darüber hinaus Gelegenheit, das Volk als Bruderbund zu deuten (*IV Makk* 9,23). Von hier aus gewinnt der Begriff der „Bruderliebe“ (τὰ τῆς ἀδελφότητος φίλτρα, 13,19ff.) einen appellativen Charakter: Die gemeinsame Erziehung im Gesetz, wofür das Milchtrinken aus denselben Quellen nur eine bildhafte Umschreibung ist, ist es, die diesen Bruderbund stiftet¹⁹⁷. Das Volk wird erst durch das Gesetz zum Volk.

Die Reinigung des Volkes, die durch den Märtyrertod geschieht (*IV Makk* 6,28f.; 17,17ff.), stellt eine Weiterführung von *II Makk* 7,18 und 38 dar, wo ebenfalls die Sünde des Volkes als Grund für das Leiden der Märtyrer angesprochen wird. Das korrespondiert mit dem Schuldbekennnis in Thr 3,42f. („Wir, wir haben gesündigt und sind ungehorsam gewesen, darum hast du nicht vergeben.“, Lutherbibel, rev. 1984). Ebenso sehen die Klagelieder in der Strafe und dem Leiden des Volkes einen Erweis der Gerechtigkeit Gottes (δικαίος ἔστιν κύριος, Thr 1,18). Und auch hiermit stimmt *IV Makk* überein, indem es nicht von dem strafenden Gott redet, sondern von der Gerechtigkeit Gottes, die diese Strafe verhängt¹⁹⁸. In der gleichen Weise, wie *IV Makk* Antiochos als Werkzeug der Strafe Gottes beschreibt (*IV Makk* 4,21), sprechen auch die Klagelieder von den Feinden Jerusalems (Thr 1,14.17; 2,17 u.ö.). Während letzterer Gedanke schon in der Argumentation des *II Makk* zutage tritt, ist das Motiv des Kranzes, den die Märtyrer empfangen, nicht von dort hergeleitet. Im *IV Makk* geht das Kranzmotiv zusammen mit dem Agonmotiv; allerdings ist von der Krönung oder Bekränzung der Märtyrer-Athleten nur einmal die Rede. So heißt es in *IV Makk* 17,15: „Die Gottesfurcht (θεοσέβεια) trug den Sieg davon und setzte ihren eigenen Athleten den Siegeskranz auf (στεφανοῦσα)“.

Nach den bisher aufgezeigten Berührungspunkten, die zwischen dem *IV Makk* und den Klageliedern bestehen, wird man davon ausgehen können, daß auch dieses Bild nicht zufällig gewählt wurde. Vielmehr erscheint es als bewußt eingesetztes korrespondierendes Element zu Thr 5,16: „Herabgefallen ist der Kranz von unserem Kopf (ἔπεσεν ὁ στέφανος τῆς κεφαλῆς ἡμῶν). Wehe uns, daß wir gesündigt haben!“ *IV Makk* 17,15 erscheint wie eine Antwort auf

¹⁹⁶ Damit erscheint die zweite Rede der Mutter als unverzichtbarer Bestandteil des *IV Makk*. BREITENSTEIN, *Beobachtungen*, S. 154ff., plädiert ebenfalls für die Authentizität der Verse 18,6-19. Er vermutet in ihr jedoch eine „Variante, die aber (noch) nicht vollständig ausgearbeitet ... vorliegt“.

¹⁹⁷ *IV Makk* 13,21f. Auch Eleasar ist dadurch gekennzeichnet, daß er durch das Gesetz erzogen wurde (*IV Makk* 6, 34), er wird hierdurch auf eine Ebene mit den Brüdern gestellt.

¹⁹⁸ *IV Makk* 4,21 (ἡ θεία δίκη); 8,22.

diese Klage: Die Märtyrer sind es, die durch ihre Gottesfurcht dem Volk die Hoheit zurückgeben, die es durch die eigene Sünde verloren hatte.

bb) Der Sitz im Leben des *IV Makk*

Aufgrund der Entsprechungen zwischen dem *IV Makk* und den Klageliedern zeichnet sich bereits ein Sitz im Leben dieses Textes ab: Da die Klagelieder ihren liturgischen Ort in dem Fasten zum Gedächtnis der Tempelzerstörung haben, legt sich als Anlaß der dem *IV Makk* zugrundeliegenden Predigt ebenfalls der 9. Ab, der traditionelle Termin dieses Gedenkens, nahe. Es ist daher zu fragen, ob die Textaussagen, die üblicherweise als Indiz dafür angeführt werden, daß das Buch „Über die Herrschaft der Vernunft“ ursprünglich eine wirkliche Predigt war, sich im Zusammenhang mit diesem speziellen Termin als sinnvoll erweisen. In dem Ausruf: „Ah, was für ein Tag! Bitter und doch nicht bitter (ὦ πικρᾶς τῆς τότε ἡμέρας καὶ οὐ πικρᾶς), als der verhaßte Tyrann der Hellenen (ὅτε ὁ πικρὸς Ἑλλήνων τύραννος) ... Feuer mit Feuer löschte“, läßt sich ebenfalls eine Anspielung auf die Klagelieder erkennen, denn dort ist zweimal davon die Rede, daß die Stadt mit „Bitterkeit“ gesättigt und mit „Wermut“ getränkt wird¹⁹⁹.

Das Adjektiv πικρός spiegelt somit die in den Klageliedern vorgegebene Umschreibung der Situation wieder. Allerdings ist durch die adverbiale Bestimmung τότε und das daran anschließende ὅτε angezeigt, daß hier der in der Erzählung beschriebene Tag und nicht unmittelbar die Gegenwart der Zuhörer gemeint ist. Zumindest aber wird durch das Motiv der „Bitterkeit“ die Zuordnung zum Gedenktag der Tempelzerstörung verstärkt. Da *IV Makk* 14,9 (νῦν ἡμεῖς ἀκούοντες τὴν θλίψιν ...) nur die Gegenwart der Rezipienten dieser Erzählung mit der Zeit der erzählten Ereignisse kontrastiert, aber nichts über die gegenwärtige Situation der Predigt aussagt, sind des weiteren die zwei Stellen zu diskutieren, an denen innerhalb reflektierender Einschübe vom καιρός die Rede ist: Das erste Mal begegnet diese Angabe in *IV Makk* 1,10, wenn der Prediger ankündigt, er werde die Männer preisen, „die mit ihrer Mutter zu dieser Zeit für das Schöne und Gute starben“ (τοὺς κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ... ἀποθανόντας). Das zweite Mal dient der Begriff dem Autor als Motivation für den Übergang zu dem haggadischen Teil (*IV Makk* 3,19)²⁰⁰.

Auf den ersten Blick auffallend ist, daß der Begriff beide Male unmittelbar mit der Geschichte der Mutter mit den sieben Söhnen verknüpft ist. Zum anderen ist er an diesen Stellen nicht durch vorausgehende Bezugsworte qualifiziert, sondern erscheint absolut. Daher ergibt sich die Frage, ob mit diesem Ausdruck eine allgemeine Zeitangabe gemacht und auf einen historischen Zeitpunkt angespielt wird oder ob damit ein spezieller Bezug auf den Zeitpunkt und die Situation der Predigt hergestellt wird. Bei der Deutung des καιρός als allgemeiner Zeitangabe ergeben sich für die zwei Stellen, an denen der Ausdruck begegnet, jeweils unterschiedliche Bedeutungen, weil in diesem Fall eine inhaltliche Füllung des Begriffs von seinem unmittelbaren Kontext abhängt.

¹⁹⁹ Thr 3,15: ἐχόρτασέν με πικρίας, ἐμέθυσέν με χολῆς, und V. 19 : Ἐμνήσθην... πικρίας καὶ χολῆς μου.

²⁰⁰ Ἦδη δὲ καὶ ὁ καιρὸς ἡμᾶς καλεῖ ἐπὶ τὴν ἀπόδειξιν τῆς ἱστορίας τοῦ σώφρονος λογισμοῦ.

BREITENSTEIN sieht in der ersten Stelle ausschließlich einen Rückbezug auf *IV Makk* 1,8f., so daß *καίρος* auf den historischen Zeitpunkt des Martyriums verweist. Den zweiten Beleg (*IV Makk* 3,19: ἤδη δὲ ὁ καιρός ἡμᾶς καλεῖ ἐπὶ τὴν ἀπόδειξις) versteht BREITENSTEIN hingegen als rhetorischen Reflex innerhalb des Textes selbst und übersetzt ihn infolgedessen mit „der jetzt erreichte Punkt in meinen Darlegungen“²⁰¹. Neben der Schwierigkeit, daß der Bezug auf den historischen Moment, in dem das Martyrium vollzogen wird, besser durch ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ausgedrückt würde²⁰², bleibt bei dieser Übersetzung auch die Frage offen, warum der Hinweis auf den besonderen Moment jeweils nur in Bezug auf die Martyriumserzählung gemacht wird. Geht man jedoch davon aus, daß der Bezugspunkt für die durch *καίρος* benannte Situation außerhalb des Textes liegt, ermöglicht das eine einheitliche Deutung dieses Begriffes.

In der LXX ist der Rückbezug auf ein zuvor benanntes Fest durch *καίρος* nichts Ungewöhnliches, da der Terminus einfach die Übersetzung des hebräischen מועד darstellt²⁰³. Ohne ausdrückliche Erwähnung, um welches Fest es sich handelt, macht der Begriff nur dann Sinn, wenn den Adressaten der Bezug durch die aktuelle Situation deutlich war, was dann gegen den primär literarischen Charakter des *IV Makk* spricht. Nach den oben genannten Implikationen des Textes ist in besonderem Maße damit zu rechnen, daß das Gedächtnis der Tempelzerstörung den Horizont darstellt, in dem der Autor seine Predigt verortet. Die präpositionale Wendung κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν drückt in diesem Zusammenhang eine „liturgische Gleichzeitigkeit“²⁰⁴ aus: Der Redner spielt damit auf den 9. Ab als Anlaß seiner Predigt an. Darüber hinaus ist BREITENSTEINS Beobachtung, daß es sich hierbei um einen Rückverweis auf die historische Szene handele, insofern zuzustimmen, als der Autor gleichzeitig die Handlung der Erzählung an diesem Termin verortet. Das bedeutet, daß dem Prediger eine Verbindung der Martyriumserzählung (*II Makk* 6f.) mit dem 9. Ab bereits vorgegeben war²⁰⁵. Die Martyriumserzählung

²⁰¹ U. BREITENSTEIN, *Beobachtungen zu Stil, Sprache und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Diss. Basel 1976, S. 80.

²⁰² KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 688.

²⁰³ Vgl. ThWNT III, S. 459f. H. St. J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, (SchLBA 1920), München 1980 (= London 1921), S. 93, weist außerdem darauf hin, daß im Judentum mit מועד in besonderer Weise das Fasten des 9. Ab bezeichnet werde. So auch J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim III*, Darmstadt 1963 (= Berlin, Wien ²1924), S. 45f.

²⁰⁴ LEBRAM, *Form*, S. 88, gebraucht diese Formulierung. Aufgrund seiner Anwendung des Epitaphios Logos als Deutemuster für *IV Makk*, entscheidet er sich jedoch für die Erklärung von 1,10 im Sinne einer „historischen Gleichzeitigkeit“.

Ein Beispiel für die liturgische Gleichzeitigkeit bietet *I Makk* 1,54 im Hinblick auf das Chanukkafest, indem es daran erinnert, daß der Tempel „zur gleichen Zeit und am selben Tag“ (κατὰ τὸν καιρὸν καὶ κατὰ τὴν ἡμέραν), an dem er durch Antiochos verwüstet wurde, wieder eingeweiht wurde. Vgl. hierzu STEIN, *Liturgy*, S. 148.

²⁰⁵ Wenn LOFTUS, *Martyrdom*, S. 217f., mit seiner Vermutung Recht hätte, daß *II Makk* 7 einen haggadischen Midrasch zu Jer 15,9 darstelle, wäre damit ein bewußt gewählter Bezug auf die Zerstörung Jerusalems tatsächlich schon innerhalb des *II Makk* vorauszusetzen. Aber abgesehen davon, daß sich eine Orientierung des *II Makk* an Jer 15,9 nicht nachweisen läßt, bereitet es außerdem Schwierigkeiten, das Argument, daß diese Orientierung von vornherein bestanden habe, schlüssig mit dem Kontext des *II Makk* in Einklang zu bringen, der sich auf Chanukka und den erfolgreichen Kampf der Makkabäer bezieht. Im Gegenteil wirft LOFTUS'

aus *II Makk* wäre dementsprechend zur Zeit der Entstehung des *IV Makk* bereits als allgemein bekannte Haggada zum 9. Ab vorauszusetzen. Diese Voraussetzung kann schließlich auch erklären, warum in *IV Makk* 3,19 der *καίρος* des 9. Ab als Anlaß der Predigt den Redner dazu drängt, zu der Erzählung seiner Version des Martyriums von Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen überzugehen: Sie wurde an diesem Tag von Seiten der Hörer erwartet.

Aufgrund der vorausgegangenen Beobachtungen, wird auf der semiotischen Ebene noch ein weiterer Reflex des 9. Ab als Sitz im Leben des *IV Makk* wahrnehmbar. Es fällt nämlich auf, daß der Begriff *πάθη* innerhalb des *IV Makk* insgesamt in sehr weitem Sinn gebraucht wird²⁰⁶. Der Facettenreichtum dieses Begriffes und die Beobachtung, daß er dem Text bei aller Vielfalt der Aspekte die Einheitlichkeit verleiht, kennzeichnen ihn als Leitbegriff des *IV Makk*. Besonders seit der Zerstörung des zweiten Tempels aber ist innerhalb des Judentums kein Tag so durch das Motiv des Leidens gekennzeichnet, wie der 9. Ab. OBERMANNs Vermutung, daß der Sitz im Leben des *IV Makk* der 9. Ab sei, läßt sich also aus dem Text des *IV Makk* selbst bestätigen und muß nicht in erster Linie aus der späteren rabbinischen Tradition abgeleitet werden.

b) Die rabbinischen Midraschim

Bei der Auseinandersetzung mit den späteren Midraschim ist zu beachten, daß eine genaue Datierung der Texte oft nicht möglich ist. Da es sich um Sammlungen unterschiedlichen Materials handelt, kann meist nur ungefähr das Datum der abschließenden Redaktion angegeben werden, das zum Teil weit später als die darin aufgenommenen Traditionen ist. Als interner Anhaltspunkt für die zeitliche Einordnung einzelner Abschnitte, in denen die Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen aufgenommen ist, kann jedoch die Einführung des Textes durch einen rabbinischen Gelehrten angesehen werden²⁰⁷.

Die Orientierung an Personennamen ermöglicht es nicht nur, die Tradierung der Martyriumserzählung im Rahmen der rabbinischen Literatur nachzuvollziehen, sie macht auch auf der inhaltlichen Ebene der Martyriumserzählung selbst ein aufschlußreiches Phänomen sichtbar. Es zeigt sich, daß das Martyrium der Mutter mit ihren sieben Söhnen im Laufe

These eher neue Probleme auf. Anders als in Jer 15,9 wird eine symbolische Bedeutung der Personen in *II Makk* 7 nicht erkennbar. Daß dennoch in der Darstellung des *IV Makk* gerade die symbolische Deutung für das Verständnis der Figuren bestimmend ist, rührt eher daher, daß gerade nach der Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels ein Text wie Jer 15,9 als Interpretationsmuster neue Aktualität gewann.

²⁰⁶ *πάθη* bezeichnet sowohl seelische Affekte, die der Gerechtigkeit, Mannhaftigkeit und Besonnenheit entgegengesetzt sind (*IV Makk* 1,6: τῶν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης ἐναντίων), wie Boshaftigkeit (*κακοηθεία*), Zorn (*θυμός*), Angst (*φόβος*) und Kummer (*πόνος*; *IV Makk* 1,4), als auch körperliche Affekte, wie den von außen zugefügten Schmerz, aber beispielsweise auch die Eblust (*τὰ τῶν ὀρέξεων πάθη*, *IV Makk* 1,33.35), denn insgesamt werden die Affekte zwei Kategorien, der Lust und der Unlust, zugeordnet (*IV Makk* 1,20: *πάθῶν δὲ φύσεις εἰσὶν αἱ περιεκτικώταται δύο ἡδονή τε καὶ πόνος*). KLAUCK bemerkt dazu, daß nur durch diesen undifferenzierten Gebrauch es dem Autor überhaupt möglich werde „seiner Argumentation wenigstens notdürftig den Anschein der Geschlossenheit zu verleihen“ (*4. Makkabäerbuch*, S. 688 Anm. 6).

²⁰⁷ STEMBERGER, *Einleitung*, S. 66-68.

44 Tradierung der *Makk* im Judentum
der Tradierung mit jeweils unterschiedlichen Herrschern in Zusammenhang gebracht wird. Hieran wird erkennbar, daß die Erzählung bis zu einem bestimmten Zeitpunkt der jüdischen Geschichte aktualisiert wurde.

aa) Der babylonische Talmudtraktat *Gittin* 57b und *Ekha Rabbati*

Eine knappe Wiedergabe der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen findet sich im Traktat *Gittin* des babylonischen Talmud; das palästinische Pendant dazu bietet der Midrasch *Ekha Rabbati* (= *Ekhr*) zu Thr 1,16²⁰⁸. Sowohl der babylonische Talmud als auch der Midrasch zu den Klageliedern wurden im 5. Jh. zum Abschluß gebracht²⁰⁹. Der Sitz im Leben beider Texte ist die Erinnerung an die Tempelzerstörung am 9. Ab, an dem die Threni mit dem dazugehörigen Midrasch gelesen werden. Da es sich bei den beiden Textabschnitten um Parallelen handelt, sollen sie zunächst miteinander verglichen und dann gemeinsam diskutiert werden.

Der Traktat *bGit* 57b legt den Hinweis auf die Erzählung und ihre Wiedergabe Rab Jehuda in den Mund, der am Ende des 3. Jh.s lebte und ein bedeutender Lehrer der babylonischen Amoraïm war²¹⁰. Er knüpft damit an das vorausgehende Zitat von Ps 44,23 („Deinetwegen werden wir täglich getötet, wir werden geachtet wie Schlachtschafe“) an. Die Frau und ihre sieben Söhne bleiben in dieser Geschichte wie in *II* und *IV Makk* ohne Namen.

Ein Unterschied zu beiden *Makk* besteht in der Forderung, durch welche die Brüder zur Übertretung gezwungen werden sollen: Hier geht es nicht mehr um das Essen des Schweinefleisches, sondern um die Verehrung eines Götzenbildes²¹¹. Die Aufforderung dazu wird in *bGit* 57b siebenmal stereotyp wiederholt. Die Antworten der Brüder hierauf beschränken sich auf Schriftzitate, welche die Einzigkeit Gottes betonen²¹². Am weitesten ausgeführt wird die Szene bei dem siebten Bruder, dem der Herrscher eine List anbietet: Er

²⁰⁸ Eine Übersicht der entsprechenden Abschnitte der Midraschim und von *bGit* 57b bietet R. DORAN, *The Martyr: A Synoptic View of the Mother and her Seven Sons*, in: NICKELSBURG, G.W.E./COLLINS, J.J. (Hgg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, (SCSt 12), Cambridge, Mass. 1980, S. 189-221.

²⁰⁹ STEMBERGER, *Geschichte*, S. 77 und TARADACH, *Midrash*, S. 203.

²¹⁰ Wenn dieser häufige Name ohne weitere Namensnennung begegnet, ist damit meist R. Juda Bar Il'e'aj gemeint, der ein Schüler Rabbi Aqibas war. I. LÉVI, *Le Martyre des sept Macchabées dans la Pesiqta Rabbati*, REJ 54 (1907), S. 138-141, S. 140, meint dagegen, den Namen auf Rab Juda beziehen zu sollen, der Ende des 3. Jh.s lebte.

Ein Interesse R. Juda Bar Il'e'ajs an der hasmonäischen Tradition legt sich außerdem noch in dem Talmudtraktat, *bSoṭ* 8,7 nahe, wo seine Position bei der Anwendung von Dtn 20,1-8 auf die Frage der Rechtmäßigkeit eines Widerstandskrieges, dadurch gekennzeichnet ist, daß er sowohl den Befreiungskampf unter Judas Makkabäus als auch den unter Bar Kokhba als heilige Kriege interpretiert (siehe hierzu die Ausführungen von NODÉ, *Dédicace*, S. 367-371).

²¹¹ Damit scheint eine Aktualisierung in der Darstellung des Herrscherkultes vorzuliegen. Auffallenderweise entspricht diese Schilderung der Ursache, die Josephus als Auslöser des jüdischen Krieges unter Vespasian benennt (*Bell* II, 409): Obwohl auch Vespasian sich nicht als Gott, sondern nur als σωτήρ verehren ließ, war Josephus zufolge gleichwohl der Anlaß des Krieges, daß das jüdische Volk dem Herrscher das Opfer verweigerte (τοῦτο δ'ἦν τοῦ πρὸς Ῥωμαίου πολέμου καταβολή· τὴν γὰρ ὑπὲρ τούτων θυσίαν καὶ Καισάρως ἀπέρριψαν).

²¹² Zitiert werden der Reihe nach: Ex 20,2.3; 22,19; 34,14; Dtn 6,4; 4,39 und Dtn 26,17f. Auch hierin liegt ein Unterschied zu *II* und *IV Makk*, wo die Antworten nicht durch biblische Zitate geprägt sind und wo die Treue zum Gesetz mit der größeren Macht Gottes begründet wird, die Götzenproblematik aber nicht thematisiert wird.

brauche sich bloß nach seinem Siegelring zu bücken und so die Verneigung vorzutäuschen. Hierzu gibt es keine Parallele in den *Makk*. Am Ende vergleicht sich die Mutter selbst mit Abraham und hebt die Größe ihres Opfers hervor („Du hast einen Altar errichtet, ich aber habe sieben Altäre errichtet.“). Die Mutter stirbt, indem sie sich selber vom Dach stürzt²¹³. Den Schluß der Geschichte bildet eine Bath Qol, die Ps 113,9 in Kurzform zitiert: „Es freue sich die Mutter der Kinder“.

Dieses Zitat erscheint hier unvermittelt, es läßt sich aber dadurch erklären, daß es mit unserem Abschnitt zunächst innerhalb eines anderen Kontextes verbunden war und so in den Zusammenhang von bGit 57b und *EkhR* gelangte²¹⁴. Die beiden Zitate von Ps 44,23 und 113,9 stellen nunmehr den engeren Rahmen der Geschichte dar.

Der Bezug zum weiteren Kontext des babylonischen Midrasch wird durch das Zitat von Ps 44,23 hergestellt, auf das sich auch die vorausgehende Erzählung bezieht, die von den vierhundert Knaben und Mädchen handelt, die als Lustobjekte deportiert werden sollten und sich, um diesem Schicksal zu entgehen, in das Meer stürzten. Das Psalmzitat fungiert als Bindeglied zwischen beiden Erzählungen. Die Verknüpfung der Abschnitte, die beide unter dem Namen Rab Jehudas eingeführt werden, zeigt, daß Selbstmord und „Martyrium“ hier als gleichwertig nebeneinander gestellt werden.

In ihrer Knappheit zeigt die Erzählung trotz etlicher Veränderungen eine Orientierung an *II Makk* 7. Übereinstimmungen mit *IV Makk* ergeben sich dagegen nicht. Obwohl auch dort der Vergleich der Mutter mit Abraham eine große Rolle spielt, begegnet dennoch der Vergleich der sieben Opfer gegenüber dem einen nicht. Die einzige Anspielung auf die Opferung Isaaks dient in *IV Makk* 16,20 dazu, den Gedanken der Gehorsamspflicht gegenüber dem Willen Gottes zu illustrieren; in bGit 57b dagegen wird dadurch die Größe des Opfers hervorgehoben. Beide Texte führen zwar das Ende der Mutter aus, sie stimmen aber auch hierin nicht überein. Desweiteren äußert sich bGit 57b nicht zu dem Alter und dem Witwenstand der Mutter. Ein Einfluß des *IV Makk* auf den babylonischen Midrasch läßt sich somit nicht nachweisen, verwendet wird nur das erzählerische Gerüst von *II Makk* 7.

Das gleiche gilt für den palästinischen Midrasch *EkhR* zu Thr 1,16. Die Dialoge über die Verehrung des Götzenbildes sind ebenso stereotyp aufgebaut wie in der babylonischen Parallele. Die Antworten der Brüder bieten dieselben Schriftzitate, nur die Antworten des dritten und vierten Bruders sind miteinander vertauscht. Auch hier wird die „Ringlist“ des Herrschers erzählt; die Mutter stirbt ebenfalls durch einen Sturz vom Dach. Am Ende des Abschnitts begegnet wieder das Zitat von Ps 113,9.

Angesichts der offensichtlichen Abhängigkeit der Texte voneinander verdienen besonders die Unterschiede zwischen beiden Berücksichtigung: Die Mutter erhält hier einen Namen. Sie wird mit Miriam, der Tochter des

²¹³ Über die Entstehung dieses Motives sind in der Forschung verschiedene Vermutungen geäußert worden (vgl. DORAN, *Martyr*, S. 195), m.E. könnte hierin ein Reflex der frühen Beziehung der Märtyrerhaggadah auf die Klagelieder zu sehen sein, denn Thr 3,4 sprechen ja neben dem Altwerden auch von dem Zerschlagenwerden des Gebeins, so daß das Ende der Mutter in Einklang mit diesem Schicksal beschrieben wird.

²¹⁴ S.u. S. 52.

Boethos identifiziert²¹⁵, die schon die Handlungsträgerin der vorausgehenden Abschnitte des Midrasch ist. Sie wird als Frau des R. Joschua ben Gamala eingeführt, der Hoherpriester war und ca. 70 n.Chr. starb²¹⁶. Diese Abschnitte, so wie die über Hadrian und über die Frau Trajans, wurden zwischen die Erzählung von der Mutter mit den sieben Brüdern und der Variante jenes Berichts über den Selbstmord der zur Deportation bestimmten Juden geschoben, mit der das Martyrium der sieben Brüder schon in bGiṭ 57b eine Einheit bildet. Daß es sich nur um eine Variante der Selbstmorderzählung handelt, obwohl nicht von vierhundert Kindern, sondern von den „Großen Jerusalems“ die Rede ist, erhellt nicht zuletzt daraus, daß dieselben Schriftzitate (Ps 68,23 und 44,23) genannt werden wie in bGiṭ.

Da zwischen beide Erzählungen die anderen Abschnitte getreten sind, wird ihr gemeinsamer Bezug zu Ps 44,23 dadurch kenntlich gemacht, daß er am Ende der Martyriumserzählung in *EkhR* noch einmal genannt wird. Zwischen dieses und das Zitat von Ps 113,9 wird Jer 15,9 („Es trauert die Mutter von sieben“) eingeführt, als dessen Illustrierung der Selbstmord der Mutter - hier allerdings einige Tage nach dem Martyrium der Brüder - verstanden wird. Ps 113,9 erscheint daher an dieser Stelle noch schwerer nachvollziehbar als im babylonischen Midrasch, zumal abschließend eine Bath Qol das eigentliche Thema der Auslegung dieses Kapitels des *EkhR* wiederholt: „Über diese weine ich“ (Thr 1,16). Außerdem ist das Verhör des jüngsten Bruders sehr viel breiter ausgeführt, da zusätzlich ein Dialog zwischen ihm und dem Kaiser über die Gestalt und die Fähigkeiten Gottes angeschlossen wird, der auf seiten des Tyrannen in einem zynischen Verweis auf die Errettung der drei Jünglinge im Feuerofen gipfelt. Auch seine Hinrichtung in den Armen der Mutter stellt gegenüber bGiṭ eine Dramatisierung dar, die jedoch keinen Anhalt an den *Makk* hat. Diese Ausschmückungen sprechen dafür, daß *EkhR* von bGiṭ 57b abhängig ist und nicht umgekehrt²¹⁷. Eine literarische Abhängigkeit vom *II Makk* ist auch hier nicht nachweisbar.

Für die Frage nach dem geschichtlichen Ereignis, auf das die Martyriumserzählung in den beiden Midraschim bezogen wird, bietet die Erzählung unmittelbar keinen internen Anhaltspunkt, da der Herrscher dort jeweils nur als „Caesar“ bezeichnet wird. Weiterführend ist demgegenüber der weitere Rahmen der Erzählung. Hier zeigt sich zum einen, daß sich die Informationen von bGiṭ 57b und *EkhR* an bestimmten Punkten ergänzen, zum anderen, daß sich in beiden Darstellungen eine Aktualisierung des historischen Rahmens der Märtyrererzählung abzeichnet: In bGiṭ 57b werden zwei Herrscher namentlich eingeführt. Zunächst wird Hadrian und an zweiter Stelle Vespasian genannt²¹⁸, so daß die danach beschriebenen Ereignisse auf den letztgenannten bezogen werden. Damit erscheint Vespasian als der Kaiser

²¹⁵ „Boethos“ ist die griechische Form des hebräischen Namens תַּנְחוּם (= Trost), die Berufsbezeichnung „Bäcker“ ergibt sich aus einer Verschreibung dieses Namens zu נַחְתוּם (so auch LÉVI, *Martyre*, S. 139 Anm. 4).

²¹⁶ Vgl. *bJoma* 18a, bGiṭ 56a u.ö.; darüber, ob der Vorname der Frau Mirjam oder Martha lautet, sind sich die Quellen nicht einig.

²¹⁷ So auch DORAN, *Martyr*, S. 193 und 199.

²¹⁸ Bei der Auslegung von Gen 27,22 („Die Stimme ist die Stimme Jakobs ...“): קוֹל יַעֲקֹב זֶה אֶסְפְּסִינּוּס קִיסָר.

unter dem sich der Selbstmord der zur Deportation bestimmten Juden ereignete, dem Rab Jehuda dann den Selbstmord der Mutter der sieben Brüder zur Seite stellt. Hierbei bleibt zunächst offen, ob damit auch dieses Martyrium in der Zeit Vespasians verortet wird oder ob es nur als vergleichbares Ereignis hinzugefügt wurde, das mit dem erstgenannten nicht auf der gleichen zeitlichen Ebene liegen muß.

In *EkhR* wird der Bericht über die versuchte Deportation mit dem Namen Vespasians explizit in Verbindung gebracht. Obwohl dann zunächst weitere Episoden folgen, die sich unter Hadrian und Trajan zugetragen haben sollen, wird durch die Einführung der Tochter Tanchums, die in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s lebte, die Erzählung diesmal eindeutig auf dieselbe geschichtliche Ebene gehoben wie der Selbstmord der zur Deportation bestimmten Jerusalemer. Für „Caesar“ kommt hier also nur der Name „Vespasian“ in Frage. Somit wird die Hinrichtung der sieben Brüder mit dem Ereignis der Zerstörung des zweiten Tempels, 70. n.Chr., in Zusammenhang gebracht.

Daß, spätestens in *EkhR*, das Martyrium und der Selbstmord der Mutter in die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels projiziert wird, stellt eine Aktualisierung dar; es verrät aber auch, daß der hasmonäische Bezug aus dem Blickfeld gerät.

Eine noch weitergehende Verschiebung des zeitlichen Bezugs der Martyriumserzählung wird in bGiṭ 57b aufgrund eines Anachronismus bemerkbar: Dort wird zwar Vespasian namentlich genannt, sein Name aber unmittelbar mit den Morden von Bethar in Verbindung gebracht²¹⁹. Die Eroberung Bethars war es, die im Bar Kokhba-Aufstand die entscheidende Wendung zugunsten der Römer brachte. Eine Erwähnung dieses Ortsnamens ist also nur für die Ereignisse von 135 n.Chr. relevant, sie paßt deshalb zu der Nennung Hadrians, nicht aber zu der Vespasians. Daß der Name des Ortes an dieser Stelle offensichtlich nachträglich eingefügt wurde, kann damit erklärt werden, daß die Abschnitte über die zur Deportation bestimmten Juden und über die Mutter mit den sieben Söhnen zwischen Episoden stehen, die sich auf den Fall der Stadt Bethar beziehen²²⁰. Diese Einbettung findet man in *EkhR* nicht, dort ist nur von der Belagerung der Dörfer Chamat, Lakitia und Bethel unter Hadrian sowie von der Belagerung Jerusalems die Rede. Der die Niederlage Bar Kokhbas symbolisierende Name „Bethar“ dagegen fehlt. In bGiṭ 57b bedeutet die anachronistische Einfügung Bethars eine Relativierung des Unterschiedes zwischen den zeitlichen Ebenen, denen die erzählten Episoden jeweils zugeordnet sind²²¹. Von hier aus ist es bis zu

²¹⁹ „Vespasian, der in der Stadt Bethar vierhundert Myriaden ... getötet hat“ (קיסר) אספסיינוס (שהרג בכרך ביתר).

²²⁰ Am Schluß von bGiṭ 57a wird eine Erklärung des Zitats von Thr 2,3 auf R. Johanan zurückgeführt, der das Gemetzel bei der Eroberung Bethars beschreibt. Das dominierende Motiv ist hier das Blut der Getöteten, das sich in Strömen in das Meer ergießt. Am Anfang von bGiṭ 58a wird, ebenfalls unter Berufung auf R. Johanan, die Menge der Tephillinkapseln genannt, die man bei den Erschlagenen von Bethar fand, daran schließt sich eine Schilderung an, es habe in Bethar vierhundert Lehrhäuser mit jeweils vierhundert Lehren, auf die je vierhundert Kinder kamen gegeben, diese seien in Torarollen gewickelt und angezündet worden. Bethar steht damit für das Gemetzel schlechthin.

²²¹ Auch die Beschreibung, es habe sich bei den zur Deportation bestimmten Juden um vierhundert Kinder gehandelt, zeigt eine Verwandtschaft mit der Beschreibung der Lehrhäuser Bethars, wo die Zahl vierhundert ebenfalls eine besondere Bedeutung hat. Die

48 Tradierung der *Makk* im Judentum
der Identifizierung des Herrschers, unter dem sich das Martyrium der sieben
Brüder vollzog, mit Hadrian nur noch ein kleiner Schritt.

bb) Seder Elijahu Rabba

Endgültig wird die Identifizierung des Tyrannen mit Hadrian dann im Seder Elijahu Rabba (= *SER*) vorgenommen. Hier wird im Text der Martyriumserzählung selbst Hadrian als der Kaiser genannt, der die sieben Brüder hinrichten läßt²²². Bei *SER* handelt es sich um einen ethischen Midrasch, dessen Datierung zwischen dem 3. und 9. Jh. schwankt, als Entstehungsort wird Babylon angenommen²²³. Der Text des Kapitels 28 steht unter dem Thema der Trauer Gottes während der Exile seines Volkes. Er ist in bezug auf die Martyriumserzählung eindeutig von *EkhR* abhängig²²⁴: Auch hier geht es um ein Götzenbild, das verehrt werden soll, die Brüder antworten mit Schriftziten, der Jüngste beruft sich auf Dtn 26,17-18. An die „Ringlist“ des Herrschers schließt sich wie in *EkhR* ein Dialog über die Eigenschaften Gottes an, der dieselben Schriftzitate enthält wie seine Vorlage, nur daß hier Ps 115,5-7 nicht mehr als negative Gegenüberstellung zitiert wird. Daß die Brüder nicht durch Gott gerettet werden, wird hier, wie zuvor auch in *EkhR*, damit begründet, daß der Herrscher eines solchen Wunders nicht würdig sei. Die Variante in der Hinrichtung des siebten Bruders, mit der vorausgehenden Bitte der Mutter, gleichzeitig mit dem Sohn getötet zu werden, entspricht der Vorlage, die *EkhR* bietet, ebenso wie der Selbstmord der Mutter durch ihren Sturz vom Dach und dem Zitat von Ps 113,9 am Schluß der Erzählung.

Neben der namentlichen Nennung Hadrians, sind vor allem drei Abweichungen von *EkhR* bemerkenswert: War die Einleitung der Erzählung sowohl in bGīt 57b als auch in *EkhR* zu Thr 1,16 an Ps 44,23 orientiert, so ist der Anknüpfungspunkt nunmehr Ps 79,1.3 („Ein Psalm Asaphs: O Gott, die Heiden sind gekommen ... sie haben ihr Blut vergossen wie Wasser“).

Diese Aussage wird in *SER* Rabbi Elieser d.Ä. zugeschrieben. Das Epitheton „der Ältere“ begegnet in Verbindung mit diesem Gelehrtennamen normalerweise zur Unterscheidung der beiden gleichnamigen Rabbinen Elieser ben Jakob, von denen der Ältere ein palästinischer Tanna der ersten Generation ist²²⁵. Vom Inhalt der ihm hier zugeschriebenen Tradition her, die sich auf Ereignisse des 2. Jh.s bezieht, ist aber diese Identifikation völlig unmöglich. Angesichts des historischen Bezuges dieser Tradition kann hier nur Rabbi Elieser ben Jakob der Jüngere in Frage kommen. Er war ein Schüler R. Aqibas und nach dem Bar Kokhba-Aufstand Mitglied der Versammlung in Uscha.

Abweichung gegenüber *EkhR* erklärt sich aus der Angleichung der beiden Traditionen innerhalb von bGīt.

²²² *SER*, SPERBER, S. 151ff.

²²³ STEMBERGER, *Einleitung*, S. 305-307. Die Entstehungslegende (*SER* 63) führt *SER* auf die Verfasserschaft R. Anans (3. Jh.) zurück, der aus Jabne stammend in Jerusalem studiert haben und dann nach Babylon ausgewandert sein soll (TARADACH, *Midrash*, S. 240ff.).

²²⁴ Der Name der Mutter, der auch hier mit „Mirjam, Tochter Tanchums“ angegeben wird, steht in der Edition FRIEDMANNNS jedoch in Klammern, weil die Überlieferung hier nicht eindeutig ist.

²²⁵ Vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, 76.

Das Zitat von Ps 79,1ff. wird in *SER* 28 zunächst auf die Ermordung der alexandrinischen Juden durch Hadrian bezogen, womit nur auf die Niederschlagung des jüdischen Aufstandes von 115-117 n.Chr. angespielt sein kann, obwohl dieser sich eigentlich unter Trajan vollzog. Auffallend ist, daß das hier aufgenommene Motiv des Blutvergießens nicht nur an bGit 57a erinnert, sondern in *SER* auch dieselbe Pointe hat wie in bGit: Daß die Heiden ihre Weingärten sieben Jahre lang mit dem Blut der erschlagenen Israeliten gedüngt hätten. Dort aber war sie mit der Eroberung Bethars verbunden. Die Erinnerung an den Fall Bethars hat auch *SER* in dem darauf folgenden Abschnitt bewahrt, wo die Menge der Gebetskapseln der in Bethar Erschlagenen genannt wird. Damit erscheint dieser Abschnitt wie ein Zitat von bGit 58a, auch wenn die Mengenangaben voneinander abweichen. Beide Abschnitte (über das Blutvergießen und über die Gebetskapseln), die in bGit die Märtyrererzählung rahmen und sich gleichermaßen auf den Fall Bethars beziehen, werden in *SER* auf zwei verschiedene geschichtliche Ereignisse bezogen, deren verbindendes Merkmal jedoch ist, daß es sich in beiden Fällen um jüdische Aufstände handelt, die von den Römern blutig niedergeschlagen wurden.

Da *SER* ansonsten dem Inhalt von *EkhR* folgt, hier aber Übereinstimmung mit bGit zeigt, stellt sich aufgrund der oben gemachten Beobachtungen zu dem Verhältnis von bGit zu *EkhR* die Frage, ob eventuell auch *EkhR* ursprünglich noch eine Erinnerung an den Fall Bethars und damit an die Bar Kokhba-Bewegung enthalten hat und diese erst später aus dem palästinischen Midrasch verdrängt wurde. Die Belege aus dem babylonischen Talmud und *EkhR* zeigen jedenfalls, daß die Martyriumserzählung zunächst auf die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels bezogen wurde und in diesem Zusammenhang mit der Auslegung von Ps 44,23 verknüpft war, während sich auf R. Elieser (d.J.) eine Tradition zurückführt, die die Erzählung auf die Geschehnisse zur Zeit Hadrians bezieht und sie als Auslegungshilfe zu Ps 79,1.3 versteht.

Das könnte dafür sprechen, daß in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s auch in Palästina (Uscha), zumindest unter den Schülern Aqibas eine Kenntnis der makkabäischen bzw. hasmonäischen Tradition noch gängig war, diese sich aber gerade dort unter den nachfolgenden Rabbinen nicht weiter durchsetzen konnte. In der Diaspora jedoch scheint diese ablehnende Tendenz gegenüber solcher Tradition nicht so rigoros gewesen zu sein; denn auf jeden Fall bleibt zu bemerken, daß im Unterschied zu der palästinischen beide babylonischen Quellen das Gedächtnis an aufständische Gruppen bewahrt haben²²⁶.

Der Bezug auf Ps 79,1.3 in *SER* stellt nun auch die Verbindung mit der Martyriumserzählung dar. Neben der Tatsache, daß Hadrian in die Erzählung eingeführt wird, ist auffallend, daß der Witwenstand der Frau gleich zu Beginn hervorgehoben und daß betont wird, daß die Brüder ihre leiblichen Söhne sind, also Waisen. Diese Hervorhebung der Witwenschaft der Mutter ist allerdings keine Anspielung auf *IV Makk*, sondern aus dem Diskurs zwischen R. Simeon I und R. Ischmaël zu erklären, der sich unmittelbar an die Martyriumserzählung anschließt, und in dem Gebot „du sollst die Witwe und Waise nicht bedrängen ...“ (Ex 22,21-23) gipfelt.

²²⁶ Die von NODET in anderem Zusammenhang geäußerte Vermutung, daß Spuren dieser Tradition noch bis zur Bar Kokhba-Niederlage lebendig waren und erst dann verdrängt wurden (vgl. die Zusammenfassung NODET, *Dédicace*, S. 321), wird damit gestützt.

Zum dritten tritt der Aspekt der Sühne für das Volk zurück. Stattdessen wird das Martyrium als Zeichen für die Völker und Verherrlichung Gottes stärker in den Vordergrund gestellt²²⁷. Neben das abschließende Zitat von Ps 113,9 wird daher Lev 10,3 („Durch die, die mir nahe sind, werde ich verherrlicht“ בְּקִרְבִי אֵקִדֶּיִשׁ) gestellt.

SER sieht in der Hinrichtung R. Aqibas (135 n.Chr.) und damit indirekt in der Niederlage der Bar Kokhba-Bewegung, zu deren Anführern Aqiba gehörte, den endgültigen Verlust der Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems²²⁸. Alle vernichtenden Schläge gegen Israel und die Hinrichtungen der Glaubenskämpfer werden daher auf diesen tiefgreifenden Wendepunkt in der Geschichte des Volkes projiziert.

cc) Pesiqta Rabbati 43 und Targum Jonathan

Hinsichtlich der Erzählung vom Tod der Mutter mit den sieben Söhnen nimmt Pesiqta Rabbati 43 (= *PesR*) eine Sonderstellung ein. *PesR* beinhaltet Predigten für den gesamten jährlichen Festkreis, mit Ausnahme von Simchat Tora, dem letzten Tag des Sukkotfestes am 23. Tischri, der nur in der Diaspora gefeiert wurde. Hieraus und aus der Tatsache, daß überwiegend palästinische Amoraim des 3. und 4. Jh.s zitiert werden, zieht man heute Palästina als Entstehungsort den älteren Vorschlägen vor²²⁹. Ihre Datierung ist insgesamt problematisch, sie variiert zwischen dem 4. und 9. Jh. Die *PesR* 43 zeigt zwar Verwandtschaft mit der *Jelam^edenu*-Tradition, jedoch gewinnt man hieraus keinen Anhaltspunkt für eine Datierung, da der Midrasch *Jelam^edenu*, dessen Verfasser mit R. Tanchuma bar Abba (4. Jh.) identifiziert wird, selbst nicht vor dem 9. Jh. anzusetzen ist. Ein grundlegender Unterschied zu den oben besprochenen Midraschim besteht in dem Sitz im Leben der *PesR* 43, sie wird nicht in Zusammenhang mit dem Gedächtnis der Tempelzerstörung am 9. Ab gestellt, sondern wird anlässlich des Rosch Haschana gelesen²³⁰.

Es handelt sich hierbei um einen homiletischen Midrasch über Hanna, wobei der Gesamtzusammenhang dieses Teils der *PesR* durch die Auslegung von 1 Sam 2,21 („Der Herr gedachte Hannas, und sie empfing und gebar drei Söhne und zwei Töchter“) bestimmt wird. Der Abschnitt 43,4, der die Erzählung von dem Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen bietet, ist dadurch geprägt, daß er dieses Zitat zu Ps 113,9 in Beziehung setzt. 1 Sam 2,21 erscheint als Erfüllung dieses Psalmzitats und *PesR* beschreibt drei weitere Frauenfiguren, deren Schicksale ebenfalls als Erfüllung von Ps 113,9 zu verstehen sind. Jedes dieser Beispiele wird daher mit dem Zitat dieses Psalmverses beendet. Der gesamte Abschnitt schließt dann mit dem Lob Hannas (1 Sam 2,1). Als erstes wird das Beispiel Saras genannt, als deren Kinder nicht nur Isaak, sondern auch die Proselyten in den Blick genommen werden, die die Milch von Saras Brüsten tranken (vgl. *IV Makk* 10,7). Damit beschränkt sich das Beispiel nicht auf Sara als biblische oder gar historische

²²⁷ *SER*, SPERBER, S. 153; BRAUDE/KAPPSTEIN, S. 373.

²²⁸ *SER*, SPERBER, S. 154.

²²⁹ Siehe hierzu die Diskussion bei STEMBERGER, *Einleitung*, S. 92 und TARADACH, *Midrash*, S. 215f.

²³⁰ ZUNZ, *Vorträge*, S. 252.

Person, sondern bringt ihre überindividuelle Bedeutung für das ganze Volk zum Ausdruck. An zweiter Stelle folgt Jochebed, die Mutter des Mose. Auch dieses Beispiel nennt eine Person, bei der die Kindesverheißung und deren Erfüllung für das ganze Volk von existentieller Bedeutung ist. Drittens wird dann die Mutter der sieben Brüder genannt, die hier wie schon in *EkhR* den Namen „Mirjam, die Tochter des Tanchum“ trägt. Auffallend ist, daß damit im Unterschied zu Sara und Jochebed eine Frauenfigur eingeführt wird, die nicht biblisch ist. Doch bleibt zu fragen, ob nicht auch hier an eine überindividuelle Bedeutung ihres Beispiels gedacht ist, wie das z.B. der Fall wäre, wenn die Mutter an dieser Stelle in der gleichen Weise als die Verkörperung Jerusalems verstanden würde wie im *IV Makk*. Diese Intention ist aus der vorliegenden Märtyrererzählung weder eindeutig zu beweisen noch zu widerlegen, sie kann aber die Kombination dieses mit den beiden anderen Beispielen erklären.

Ein weiterer Unterschied zu den vorausgegangenen Beispielen ist, daß hier die eschatologische Hoffnung im Vordergrund steht: Schon in der Einleitung heißt es, Gott habe sie kinderlos gemacht wie eine unfruchtbare Frau, damit sie sich in der zukünftigen Welt (לעתיד לבא) umso mehr an ihnen freue. Die Wendung לעתיד לבא begegnet noch zwei weitere Male in dem kurzen Abschnitt: in der Ermahnung an den jüngsten Sohn und in den abschließenden Worten Gottes. Die eschatologische Hoffnung wird dadurch als Grundgedanke der Erzählung hervorgehoben.

In *PesR* 43,4 liegt die kürzeste Fassung der Märtyrererzählung vor. Auch hier geht es um die Verehrung des Götzenbildes und der Beginn des Verhörs zeigt das gleiche stereotype Fragemuster wie die übrigen Midraschim, allerdings enthalten die Antworten keine Schriftzitate. Eine Hervorhebung des jüngsten Sohnes wird nicht durch die Ausschmückung des Dialoges erreicht, sondern dadurch, daß die Darstellung bereits nach dem zweiten Sohn das Schicksal der weiteren Brüder nur zusammenfassend andeutet und erst beim siebten Bruder wieder ausführlicher wird. Die „Ringlist“ des Herrschers wird hier nicht beschrieben; wie überhaupt die Gestalt des Herrschers in dieser Erzählung völlig übergangen wird, da es ja im wesentlichen um die Mutter geht. Zugleich tritt damit der politische Aspekt der Märtyrererzählung in den Hintergrund²³¹. Das Gegenüber der Märtyrer wird nur allgemein durch den Plural der 3. Person ausgedrückt und bleibt anonym. Dies bedingt eine weitere Differenz zu *II Makk* im Verlauf der Erzählung: Während dort die Mutter vom Herrscher dazu gebracht wird, ihrem Sohn zuzureden, wendet sich hier der Jüngste mit einer Frage an sie. Ansonsten aber stimmt die Märtyrererzählung in *PesR* gerade an den Stellen mit *II Makk* überein, an denen sie sich von den übrigen rabbinischen Fassungen dieser Erzählung unterscheidet²³². So spezifiziert *PesR* 43,4 die Art der Hinrichtung im Sinne des *II Makk* als „braten“ (הטיגין וטגגו) und nimmt damit sogar den gleichen Begriff auf, den auch *II Makk* hierfür bietet (τηγανίζειν *II Makk* 7,5). Diese begriffliche Ähnlichkeit sollte nicht unterschätzt werden, da es sich hierbei um ein Lehnwort handelt, das in den rabbinischen Schriften nur ein weiteres

²³¹ Obwohl Hadrian in *PesR* nicht namentlich erwähnt wird, trägt BRAUDE ihn in seine Übersetzung ein. Er übernimmt damit die Deutung des Herrschers aus der Parma MS, weil er die Formulierung „Tage der Verfolgung“ für einen terminus technicus hält, der nur die hadrianische Verfolgung meine.

²³² LÉVI, *Martyre*, S. 140.

Mal (und hier nur im kulinarischen Kontext auf Bohnen bezogen) belegt ist²³³. Die übrigen Berichte sprechen demgegenüber nur vom Töten allgemein oder vom Köpfen. Ebenso zeigt die bloße Feststellung, daß auch die Mutter getötet wurde, eine größere Nähe zu *II Makk* 7,41; auch dort ist nur davon die Rede, daß sie getötet wurde (ἔτελεύτησεν), ohne die Art ihres Todes auszuführen; ihr Sturz vom Dach erscheint demgegenüber als spätere Ausschmückung.

DORAN vertritt aufgrund formgeschichtlicher Überlegungen die Ansicht, es handele sich bei der Erzählung in *PesR* 43,4 nicht um eine Rezension von *II Makk* 7, sondern um die eigenständige Ausformung einer Volkslegende²³⁴. Damit klammert er das Problem, daß die makkabäische Tradition Spuren im rabbinischen Judentum hinterlassen haben könnte, aus. Die bisherige Untersuchung der Märtyrererzählung in den Midraschim hat aber bereits gezeigt, daß ihr Zusammenhang jeweils eine Erinnerung an die hasmonäische Tradition (*IV Makk*) oder an aufständische Gruppen des 1. und 2. Jh.s n.Chr., die daran anknüpften, durchaus noch erkennen läßt. Ausgehend von der allgemeinen Tendenz, daß solche Erzählungen auf dem Weg ihrer Tradierung zunehmend ausgeschmückt werden, meint DORAN deshalb in *PesR* 43,4 ein typologisch früheres Stadium („typologically earlier account“) dieser Erzählung erkennen zu können als in *II Makk*; dieses unterscheidet er ausdrücklich von der chronologischen Priorität. Doch überzeugt seine formgeschichtliche Argumentation angesichts der chronologischen Entwicklung der Texte und der Berührungspunkte zwischen *II Makk* und *PesR* nicht. Da die schriftliche Fixierung der *PesR* wohl kaum vor dem 3. nachchristlichen Jh. anzusetzen ist, müßte erklärt werden, wie über so lange Zeit das typologisch frühere Stadium der Erzählung der Ausschmückung entgehen konnte. Die Ähnlichkeit im Sprachgebrauch hinsichtlich des $\tau\eta\gamma\alpha\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ / ܩܢܝܘܢܐ und die Übereinstimmung hinsichtlich des Endes der Mutter läßt DORAN nicht als Beweise für eine Abhängigkeit der *PesR* von *II Makk* gelten, obwohl er einräumt, daß beide Momente auf eine enge Beziehung der beiden Erzählungen zueinander hinweisen²³⁵. Warum aber sollte man ein nicht weiter nachweisbares mündliches Vorstadium der Erzählungen annehmen, wenn sich der Textbefund der *PesR* problemlos aus dem *II Makk* und der Intention der *PesR* erklären läßt? Der Kontext der *PesR* 43 (Hanna und die Erfüllung ihres Kinderwunsches) bedingt eine Konzentration auf die Gestalt der Mutter. Da weder der Herrscher, und damit der politische Aspekt, noch die Söhne, noch die Sühnefunktion ihres Todes im Mittelpunkt des Interesses stehen, sondern die eschatologische Verheißung an die Mutter, werden die in *II Makk* gebotenen Erzählzüge auf ein Minimum reduziert. Die Tendenz, die Mutter mehr in den Mittelpunkt zu stellen, rückt *PesR* 43,4 in die Nähe zum *IV Makk*. Gegenüber dem letztgenannten läßt die Funktion, die die Märtyrererzählung in *PesR* als Ergänzugszug zur Hannageschichte hat,

²³³ M. SOKOLOFF, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat-Gan ²1992, S. 220, verweist auf *jNed* 40a (57).

²³⁴ DORAN, *Martyr*, S. 198 und 200; er knüpft hiermit an die These von SURKAU an, der vermutet hat, daß *II* und *IV Makk* unabhängig voneinander auf eine Volkstradition zurückgehen (vgl. auch SURKAU, *Martyrien*, S. 29).

²³⁵ DORAN, *Martyr*, S. 196.

jedoch keine breiten Ausführungen zu; stattdessen wird das Aussageziel durch das entgegengesetzte Verfahren, die Reduktion, erreicht²³⁶.

Modifiziert man DORANS These von dem typologisch früheren Stadium der *PesR*-Fassung in bezug auf *II Makk*, so hat sie doch im Hinblick auf die rabbinischen Fassungen unserer Erzählung einiges für sich. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die Verknüpfung der Erzählung mit dem Zitat von Ps 113,9 organisch aus dem Kontext von *PesR* 43,4 erwächst und dieser Zusammenhang daher die Anfügung des Psalmverses innerhalb der unterschiedlichen Aussagehorizonte der anderen Midraschim erklären kann²³⁷.

Daß die Antworten der Brüder in *PesR* 43,4 ebenso wie in *II Makk* 7 keine Schriftzitate enthalten, könnte ebenfalls dafür sprechen, daß bGiṭ 57b und seine Parallelen eine Weiterentwicklung des dort angedeuteten Frageschemas darstellen. Wenn *PesR* aber auf *II Makk* 7 zurückgeht und ein früheres Stadium der Erzählung widerspiegelt als die anderen Midraschim, so muß die Tatsache, daß die Mutter mit einem Namen versehen wird, als spätere Entwicklung dieser Erzählung angesehen werden²³⁸. Dabei fällt auf, daß der der Mutter beigelegte Name „Mirjam, Tochter Tanchums“ ansonsten nur in *EkhR* begegnet, während er in bGiṭ 57b fehlt und für *SER* nicht eindeutig belegt ist. Das läßt darauf schließen, daß die Identifikation der namenlosen Mutter mit der historischen Person Mirjams, der Tochter Tanchums, ihren Ursprung in Palästina hat. Die Nähe, die die Fassung der *PesR* zu der Erzählung in *II Makk* 7 erkennen läßt, führt außerdem zu der Vermutung, daß die Erinnerung an die Hasmonäer und ihre Märtyrer bei der Aufnahme der Erzählung in die *PesR* von Bedeutung gewesen ist.

Was aber hat dazu geführt, die Figur der Mutter mit den sieben Söhnen an die Seite der biblischen Frauengestalten Hanna, Sara und Jochebed zu stellen und sie in den Kontext der Hannaauslegung einzubeziehen?

Aufschluß hierüber kann eine Quelle geben, die zeitlich noch vor der eigentlich rabbinischen Literatur zu verorten ist: das Targum Jonathan zu den vorderen Propheten (= *TJon*), speziell zu Samuel.

Die Datierungsschwierigkeit, die sich mit diesem Dokument verbindet, rührt zum einen daher, daß seine Entstehung nicht punktuell war, sondern Produkt eines fortschreitenden Prozesses. Zum anderen wurde dieses Targum, das palästinischer Herkunft ist, zwischen dem 3. und 5. Jh. in Babylonien redigiert und teilweise aktualisiert²³⁹. Da in *TJon* ein palästinischer Aramäischdialekt, der auch in aramäischen Texten aus Qumran und in den Bar Kochba-Briefen begegnet, und eine babylonische Form des Aramäischen nebeneinander stehen, wird in der heutigen Forschung davon ausgegangen, daß der Grundbestand des *TJon*, zwischen 70

²³⁶ In diesem Sinne argumentiert auch LÉVI, *Martyre*, S. 138-141.

²³⁷ DORAN, *Martyr*, S. 196.

²³⁸ So DORAN, *Martyr*, S. 198.

²³⁹ Die sprachliche und stilistische Verwandtschaft von *TJon* mit dem Targum Onkelos, das auf Aquila als Verfasser zurückgeführt wird und nicht vor dem 2. Jh. angesetzt werden kann, muß daher nicht im Sinne einer literarischen Abhängigkeit voneinander gedeutet werden, sondern läßt sich durch die gemeinsame vereinheitlichende Endredaktion der Targumim in Babylon erklären (vgl. P. SCHÄFER, Art.: Bibelübersetzung II, TRE VI, S. 222f.)

54 Tradierung der *Makk* im Judentum und 135 n.Chr. in Palästina entstanden ist²⁴⁰. CHURGIN stellt in verschiedenen Passagen des *TJon* Anspielungen auf die hasmonäische Herrschaft fest²⁴¹ und schließt daraus auf die Einführung des Targums kurz vor der Erhebung der Makkabäer oder in der frühen Zeit ihrer Herrschaft²⁴².

Eine Eigenheit dieses Targums ist, bei der Übersetzung prophetischer Äußerungen die prophetischen Metaphern auf bestimmte historische Ereignisse zu beziehen und durch das so konkret Gemeinte wiederzugeben, ohne dabei in midraschartige Auslegung überzugehen. Das Dankgebet Hannas (1 Sam 2,1-10), das *TJon* prophetisch versteht, stellt allerdings eine Ausnahme von dieser Regel dar²⁴³. Es ist zu einer Art Apokalypse umgeformt worden²⁴⁴, wobei 1 Sam 2,1-5 als eine Reihe von Sprüchen über verschiedene Gegner Israels erscheint, deren Abfolge chronologisch ist²⁴⁵. Die Authentizität dieser Verse wurde von CHURGIN in Zweifel gezogen, obwohl alle Editionen, mit Ausnahme der Antwerpener Polyglotte, diese Verse enthalten²⁴⁶. In ähnlicher Weise hält HARRINGTON aufgrund des paraphrasierenden Stils, in dem *TJon* 1 Sam 2,1-10 wiedergibt, und aufgrund sprachlicher und theologischer Differenzen diesen Abschnitt für ein

²⁴⁰ So schon P. CHURGIN, *Targum Jonathan to the Prophets* (YOS.R 14), New York, Baltimore 1983 (= New Haven 1907), S. 27-30. An ihn schließt sich die Einschätzung von K. KOCH, *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 - Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung*, JSJ 3 (1972), S. 117-148, bes. S. 118-121, an, die sich mit der Beobachtung von H.S.J. THACKERAY berührt, daß sich bei Flavius Josephus in Schriftzitate Übereinstimmungen mit *TJon* gegen den hebräischen und den griechischen Text der LXX zeigen (vgl. MARCUS, *Josephus Jewish Antiquities, Books V-VIII*, 1950, S. viii). Auch A. TAL, *The Language of the Targum of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects*, (Diss. 1971) Tel Aviv 1975 (hebr. mit engl. Zusammenfassung), geht davon aus, daß das Targum nicht später als die Zerstörung des zweiten Tempels anzusetzen sei. Vgl. auch STEMBERGER, *Einleitung*, S. 82, TARADACH, *Midrash*, S. 91-94, und K. KOCH, *Das apokalyptische Lied der Profetin Hanna. 1 Sam 2,1-10 im Targum*, in: W. ZWICKEL (Hg.), *Biblische Welten, Festschrift für M. Metzger*, (OBO 123), Freiburg/Schweiz, Göttingen 1993, S. 61-82, bes. S. 64, sowie P.V.M., FLESHER *The Targumim*, in: NEUSNER, J., *Judaism in late antiquity* (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten, Bd. 16), Leiden 1995, S. 40-63, bes. S. 46.

²⁴¹ So z.B. Jes 28,1 eine Anspielung auf die Hohe Priesterschaft der sadduzäischen-hasmonäischen Herrscher (S. 23).

²⁴² CHURGIN, *Targum Jonathan*, S. 38.

²⁴³ Die Einordnung Hannas als Prophetin finden wir in der rabbinischen Literatur (z.B. *bMeg* 14a) ebenso wie im Neuen Testament (Lk 2,36).

²⁴⁴ Siehe hierzu den Aufsatz von D.J. HARRINGTON, *The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10*, in: D.M. GOLOMB (Hg.), „Working with no Data“ *Semitic and Egyptian Studies presented to T.O. Lambdin*, Winona Lake, Indiana 1987, S. 147-152.

²⁴⁵ 1 Sam 2,1 über die Philister; 2,2 über Sanherib; 2,3 über Nebukadnezar; 2,4 über die Griechen; 2,5 über Rom. Die Hasmonäer sind in diesem Versgefüge die einzige Gruppe, die als israelitisches Gegenüber zu den Völkern genannt wird.

²⁴⁶ P. CHURGIN, *Targum Jonathan*, S. 130. Er argumentiert damit, daß die gesamte Passage 1 Sam 2,1-5 in der Baseler Edition (1618-19, sog. Buxtorf-Bibel) und der Londoner Polyglotte (1657) in Klammern erscheint und die Antwerpener Polyglotte (1569-73, „Biblia Regia“) Vers 4 auslasse. Als Argument sind diese formalen Belege jedoch schwach, weil die Londoner eine Reproduktion der Baseler Polyglotte darstellt und deshalb kein unabhängiger Zeuge ist; die Antwerpener Polyglotte wird aufgrund zahlreicher Überarbeitungsspuren als „nicht zuverlässig“ eingestuft (vgl. SPERBER, *Bible IV B*, Leiden 1973, S. 142).

Traditionsstück, das erst in der Endredaktion in den jetzigen Kontext übernommen wurde²⁴⁷.

Hierin wird 1 Sam 2,4 („Der Bogen der Starken ist zerbrochen, und die Schwachen sind umgürtet mit Stärke“) eindeutig auf die Hasmonäer bezogen:

„Über das Königreich Griechenland (יִן) prophezeite sie und sprach: Die Bögen der griechischen Helden werden zerbrochen und [über] die aus dem Haus des Hasmonäers, die schwach waren: Mächtige Taten werden für sie getan werden.“²⁴⁸

Der Vers läßt dabei nur ganz allgemein die Erfolgsgeschichte der Hasmonäer erkennen, so wie sie vor allem aus dem *I Makk* abgeleitet werden kann. Der daran anschließende Vers ist von besonderem Interesse, weil hier schon im Samuelbuch die Rede von der unfruchtbaren Frau ist, die sieben Kinder geboren hat. *TJon* versteht diesen Vers als Weissagung Hannas über die „Söhne Hamans“, des Typos des Judenfeindes schlechthin. Wie der zweite Teil des Verses zeigt, ist dies eine pejorative Charakterisierung der Römer. Das Targum identifiziert die unfruchtbare Frau in diesem Vers ausdrücklich mit Jerusalem („So wird Jerusalem, die wie eine unfruchtbare Frau war, wieder erfüllt mit dem Volk aus dem Exil“) und die verlassene „Mutter von vielen“ mit Rom („Und Rom, die mit einer großen Menge Volks erfüllt war: Ihre Armee wird aufhören zu bestehen und sie wird verlassen und zerstört“)²⁴⁹. In dem Grundmuster dieses Verses (der anfänglichen Unfruchtbarkeit der Frau und ihrem darauf folgenden Kinderreichtum), sowie in der typologischen Deutung des Verses auf Israel, wird eine Parallele zu der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen erkennbar, die in *PesR* betont zum Ausdruck kommt: Die Hoffnung einer, wie eine Unfruchtbare gewordenen, Frau darauf, daß die Vollzahl ihrer Kinder wiederhergestellt werde. Daß in *TJon* die Frau nicht als individuelle Figur, sondern als Jerusalem gedeutet wird, stützt die Vermutung, daß der Grund für die Zusammenstellung der Märtyrererzählung mit den anderen Frauenbeispielen

²⁴⁷ HARRINGTON, *Apocalypse*, S. 152; ihm schließt sich KOCH, *Lied*, S. 80, an.

²⁴⁸ A. SPERBER (Hg.), *The Former Prophets according to Targum Jonathan (The Bible in Aramaic, based on old manuscripts and printed texts II)*, Leiden 1959; S. 96f.:

על מלכות יון אתנביאת ואמרת קשתת וגברי יונאי יתברן ודבית חשמנאי דהון חלשיך יתע בדין להון גבורן.

²⁴⁹ כין ירושלם דהות כאתא עקרא עתידא דתתמלי מעם גלותהא ורומי דמליא (Übersetzt in: HARRINGTON, *Apocalypse*, S. 147ff. und *Targum Jonathan to the Former Prophets. Introduction, Translation and Notes* by D.A. HARRINGTON and A.J. SALDARINI, [The Aramaic Bible 10], Edinburgh 1987).

HARRINGTON, *Apocalypse*, S. 150, 5d, weist darauf hin, daß *TJon* die Zahl Sieben (העבש) hier nicht berücksichtigt und es stattdessen analog zu V. 5a (MT עבש /aram. סבע) „voll sein“ interpretiere. Da die „Sieben“ im masoretischen Text ebenfalls für die Vollzahl (der Kinder) steht, ändert sich sachlich durch die Übertragung des Targum nichts; inhaltlich erscheint der Kontrast zum zweiten Versteil („die viele Kinder hat, welkt dahin“), durch den Wegfall der konkreten Zahl direkter: Der zukünftige Bevölkerungsreichtum Jerusalems (דתתמלי, impf.) innerhalb der bereits in Erfüllung gegangenen Prophetie über das Ende des babylonischen Exils (hierzu s.u. S. 57) wird der noch vorhandenen Fülle Roms (דמליא, perf.), deren Ende vorausgesagt wird, gegenübergestellt, indem dieselbe Grundform מלי verwendet wird, die sich nur im tempus unterscheidet.

in *PesR* 43,4, darin liegt, daß die Mutter der sieben Brüder dort ebenfalls nicht als konkretes historisches Beispiel verstanden wird, sondern in ihrer symbolischen Bedeutung für das gesamte Volk.

Aufgrund des metaphorischen Vergleichs von Jerusalem mit einer kinderlosen Frau und ihrer Gegenüberstellung mit Rom, hat es den Anschein, daß die Zerstörung der Stadt um 70 n.Chr. den historischen Hintergrund der Deutung durch *TJon* darstellt²⁵⁰. Diese Einordnung stößt bei genauerer Betrachtung aber auf Schwierigkeiten; denn nach der Zerstörung des zweiten Tempels war die große Erwartung eines vernichtenden Schlages gegen die Römer enttäuscht und die zelotischen Kreise, die sie geschürt hatten, in sich zerstritten und ohne Autorität. Als nächste geschichtliche Phase ist dann an die Konstitution der Bar Kokhba-Bewegung zu denken, die einige Ähnlichkeit mit den Zeloten aufweist. Diesbezüglich ist aber die Ankündigung der Rückkehr des Volkes aus dem Exil unpassend, weil es nach 70 n.Chr. zu keiner größeren Exilierung gekommen war und Jerusalem daher jüdisch besiedelt blieb. Nach der Niederlage Bar Kokhbas dagegen war den Juden der Zutritt zu der Stadt zwar verboten, dafür aber ist mit einer jüdischen Hoffnung auf baldige Vernichtung der römischen Armee in dieser Zeit nicht mehr zu rechnen.

Die Aussage über das Angefülltwerden Jerusalems mit dem Exilsvolk erscheint demgegenüber stimmiger, wenn man sie als Anhang auf die vorausgegangene Erklärung über Mardochai und Esther versteht. Dadurch wäre die Aussage über Jerusalem und die Rückkehr des Exilsvolkes problemlos in den zeitlichen Zusammenhang mit dem babylonischen Exil einzuordnen, in dem auch die Esthergeschichte spielt: Weil Mardochai und Esther durch Gottes Handeln reich und frei wurden, deshalb (כִּי) konnte auch das Exilsvolk wieder nach Jerusalem zurückkehren. Diese historische Zuordnung macht zum einen die Erwähnung des Exilvolkes verständlich, zum anderen spricht für sie auch das Bild Jerusalems als einer kinderlosen Frau; denn die Prophetie des Jeremia beschreibt das Schicksal Jerusalems nach der Zerstörung des salomonischen Tempels ebenfalls durch den metaphorischen Vergleich mit einer Frau, die sieben Kinder hatte und wie eine Kinderlose geworden ist (אמללה)²⁵¹. Das Bild wurde also zuerst auf diese frühere Zerstörung bezogen und erst später für die Beschreibung der Zerstörung des zweiten Tempels in Anspruch genommen; daher spricht nichts dagegen, es für die Zeit vor dem Jahr 70 als gebräuchlich vorauszusetzen.

Daß hier außerdem keine tatsächliche Zukunftserwartung ausgesprochen wird, erhellt daraus, daß die gleiche Mischung von Vergangenheits- und Zukunftsaussage schon in den vorausgegangenen Versen vorliegt, die sich auf bereits unbestreitbar erfüllte Geschichte beziehen. Damit kann *TJon* zu 1 Sam 2,5ba („Jerusalem, die wie eine unfruchtbare Frau war, wird angefüllt

²⁵⁰ So HARRINGTON, *Apocalypse*, S. 152. Er nimmt an, daß als Verfasserkreis eine apokalyptische Gruppe in Frage kommt, die Gottes Führung in der Geschichte betont zum Ausdruck bringt, um damit eine jüdische Gemeinschaft nach 70 n.Chr. zu ermutigen. Demgegenüber nimmt KOCH, *Lied*, S. 79, die Entstehung des Textes auf jeden Fall vor der Zerstörung des zweiten Tempels an.

²⁵¹ Jer 15,9a.b: אמללה ילדת השבעה נפחה נפשה באה שמשחה בעד יומם בושה

וּחַפְרָה. Da אמללה allgemein „schwach“ oder „elend“ bedeutet, klingt hierin nicht nur der Verlust der Kinder, sondern auch der Lebenskraft insgesamt mit an. Alter und Witwenschaft der Frau, wie sie in Thr und *IV Makk* angesprochen werden, sind hier bereits konnotiert.

mit dem Exilsvolk“) nicht als Beleg für die Entstehung des Abschnittes in der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels herangezogen werden. Welche historische Situation könnte diese „Apokalypse“ aber dann widerspiegeln?

KOCH weist darauf hin, daß die zuvor im *TJon* genannten Reiche der Assyrer, Babylonier und Griechen jeweils als Königtum charakterisiert werden, während das im Hinblick auf Rom nicht in gleicher Weise erkennbar wird, da von Rom nur als Vielvölkerstaat die Rede ist. KOCH folgert daraus, daß zu der Zeit, in der die Übersetzung von Hannas Danklied entstand, das römische Kaisertum noch nicht eingeführt gewesen sei und Rom dementsprechend noch als Republik vorausgesetzt werde; daher sei die Übersetzung in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v.Chr. anzusetzen²⁵². Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß die Kennzeichnung Roms durch den Hinweis auf den Reichtum an Völkern nicht notwendigerweise als Spiegel der staatlichen Verfaßtheit interpretiert werden muß. Vielmehr war der Übersetzer durch seine Vorlage, 1 Sam 2,5b, genötigt, eine Entsprechung zu der Bezeichnung „Kinderreiche“ zu finden, weil es im *TJon* an dieser Stelle darum geht, Jerusalem und Rom in der gleichen Weise gegeneinander abzusetzen wie die Vorlage die kinderreiche Frau der kinderlosen gegenüberstellt. Diesem Ziel entspricht das Targum durch die Kontrastierung des verödeten Jerusalems mit Rom, das durch eine Vielzahl konstituiert wird. Rom tritt hierbei sowohl als verschiedene Nationen umfassende staatliche Macht in den Blick, als auch als (weibliche) Stadt, die ebenso wie Jerusalem das dazugehörige Volk bzw. die Völkerschaft repräsentiert und insofern in das Symbol der Mutter umgesetzt werden kann.

Die Charakterisierung Roms als neues Babylon in seiner Gegenüberstellung zu Jerusalem macht - erstens - unübersehbar, daß sich die Verse gegen die römische Oberherrschaft wenden. Da, zweitens, die Hasmonäer die einzige israelitische Gruppe sind, die namentlich genannt wird, müssen sie für den Kreis, aus dem diese Tradition stammt, eine besondere Bedeutung gehabt haben²⁵³. Drittens zeigt sich eine eigentümliche Mischung aus politischer und eschatologischer Erwartung. Mit Rom wird eine konkrete politische Macht benannt, deren Vernichtung schon deshalb nicht nur eschatologischen Charakter hat. Der Eindruck, daß hier von einem eschatologischen Endkampf gesprochen wird, entsteht erst durch die anschließenden Verse 2,6-10. Hier wird das Eingreifen Gottes deutlich ausgesprochen und Rom mit Gog, nach Ez 34-38 dem endzeitlichen Gegner Gottes, gleichgesetzt. Schon diese Charakteristika legen den Schluß nahe, daß die Verfasserschaft auf zelotische Kreise zurückzuführen ist. Für sie war sowohl die Identifikation mit den Hasmonäern prägend²⁵⁴, als auch ein eschatologisches Verständnis ihres aktuellen Kampfes gegen die Römer²⁵⁵.

²⁵² KOCH, *Lied*, S. 79.

²⁵³ Die hasmonäerfreundliche Tendenz der Übersetzung stellt auch KOCH, *Lied*, S. 78, fest.

²⁵⁴ Vgl. FARMER, *Maccabees*, S. 177f., der in den Makkabäern Prototypen der jüdischen Nationalisten sieht.

²⁵⁵ Hierzu M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, (AGJU 1), 2. verb. und erw. Auflage, Leiden, Köln 1976, bes. S. 292f. und S. 315ff., wo er von der Einheit „national-jüdischer“ und transzendenter Reichgotteshoffnung“ spricht. Eine kurze Darstellung und weiterführende Literatur bietet J. MAIER, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels* (NEB.AT Ergänzungsbd. 3), Würzburg 1990, S. 283.

Die Annahme einer zelotischen Verfasserschaft läßt sich noch durch weitere Einzelmerkmale am Text der „Hanna-Apokalypse“ festmachen. Dazu gehört auch die besondere Hervorhebung der Gerechtigkeit der „Knechte“ Gottes (2,8.9) in Verbindung mit dem Gedanken einer Weltherrschaft dieser Gerechten²⁵⁶. Daß die Apokalypse in der Messiasweissagung von 1 Sam 2,10 gipfelt, dürfte ebenfalls als Kriterium für das zelotische Interesse an diesem Text und seine zelotische Umformung angesehen werden. Der Messianismus stellte die treibende Kraft in dem Aufstand gegen Rom dar. Durch ihn wurde der Kampf als heiliger Krieg interpretierbar²⁵⁷.

HENGEL beschreibt verschiedene zelotische Gestalten, die den Messiasitel für sich in Anspruch nahmen. Besonders interessant erscheint in Zusammenhang mit der Interpretation von 1 Sam 2,10 durch *TJon* die Person des Menachem ben Juda ben Hiskija, der dem Bericht des Flavius Josephus zufolge „wie ein König“ in Jerusalem eingezogen sein soll²⁵⁸. Das zeigt, daß von Seiten der Zeloten versucht wurde, das messianische Königtum, wie es auch in *TJon* zu 1 Sam 2,10 vorausgesetzt wird, historisch umzusetzen²⁵⁹.

Schließlich spricht noch eine weitere Beobachtung für die Affinität der radikalen pharisäischen Kreise zu dem Dankgebet Hannas. So weist HENGEL darauf hin, daß vor der Tempelzerstörung in rabbinischen Kreisen der Vergleich der durch die römische Herrschaft eingesetzten Hohenpriester mit den „Söhnen Elis“ (1 Sam 2,12) gebräuchlich war. Da Josephus in seiner Darstellung der jüdischen Geschichte prinzipiell daran gelegen war, die antirömischen Kreise seiner Landsleute auch indirekt zu disqualifizieren, meint HENGEL, daß Josephus, in *Ant* IV, 15, schon bei der Beschreibung der biblischen „Rotte Korach“, dieser Gruppe die politischen Wunschvorstellungen zelotischer Kreise seiner eigenen Zeit in den Mund lege. In dieser Identifikation der Eiferer mit der „Rotte Korach“ sieht HENGEL eine „polemische Umkehrung“ der Diffamierung der Hohenpriester durch die Zeloten, denn in ihren Reihen seien die Hohenpriester als „Söhne Elis“ dargestellt worden²⁶⁰. Wenn HENGELS Vermutung zutrifft, könnte hierin ein weiterer Beleg dafür gesehen werden, daß vor dem jüdischen Aufstand zelotische Kreise ihre aktuelle Situation anhand der Weissagung Hannas interpretierten.

Flavius Josephus nennt, in *Bell* VI, 312f., als einen Hauptgrund für den Ausbruch des Aufstandes „eine zweideutige Weissagung, die sich ebenfalls in den heiligen Schriften fand, daß in jener Zeit einer aus ihrem Land über die

²⁵⁶ Die Zeloten zeichneten sich einmal durch eine Verschärfung des Gesetzesgehorsams aus (vgl. HENGEL, *Zeloten*, S. 231-234); aber auch die Erringung der Weltherrschaft war für sie von grundlegender Bedeutung, sie konnte mit dem Anbruch der Gottesherrschaft gleichgesetzt werden (HENGEL, *Zeloten*, S. 310-314). Dabei mischen sich auch hier die historische und die eschatologische Erwartung, denn das Heilsvolk wurde als Gesamtheit der Überlebenden des Kampfes und der auferstandenen „Gerechten“ definiert (HENGEL, *Zeloten*, S. 315). Dieser Aspekt wird in *TJon* zu 1 Sam 2,8 angedeutet.

²⁵⁷ HENGEL, *Zeloten*, S. 281ff.

²⁵⁸ *Bell* II, 434, dazu HENGEL, *Zeloten*, S. 299-302.

²⁵⁹ EUSEBS Hinweis, daß Vespasian im Anschluß an die Eroberung Jerusalems die Verfolgung aller Davididen (von denen der Messias abstammen sollte) angeordnet habe (*HE* III, 12), zeigt, daß dieser Messianismus auch von römischer Seite als ein auslösender Faktor des Aufstandes erkannt worden war. Vgl. dazu auch HENGEL, *Zeloten*, S. 305.

²⁶⁰ HENGEL, *Zeloten*, S. 226.

bewohnte Erde herrschen werde. Dies bezogen sie auf einen aus ihrem Volk, und viele Weise täuschten sich in ihrem Urteil.“²⁶¹ Josephus sagt nicht, um welche biblische Weissagung es sich hierbei gehandelt hat. HENGEL konzentriert sich in seinen Vermutungen darüber auf Num 24,17ff. („Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen ...“) und Dan 2,45. Aufgrund der eben dargestellten Beobachtungen sollte m.E. auch 1 Sam 2,1-10 bei der Frage nach der Identität dieser Weissagung als Alternative zu den eben genannten Textstellen in Betracht gezogen werden.

Da es im Kampf gegen die Römer verschiedene Phasen der jüdischen Haltung gab²⁶², dürfte die Entstehung der „Hanna-Apokalypse“ wohl in die sechziger Jahre des 1. Jh.s n.Chr. zu datieren sein, auf jeden Fall aber vor das Jahr 70 und wahrscheinlich auch vor die ersten Rückschläge Ende der sechziger Jahre, auf die eine eher resignative Periode folgte, von der hier nichts zu spüren ist.

Mit dieser Annahme rückt der Text sowohl zeitlich als auch hinsichtlich seiner Urheberschaft in die Nähe der *MegTaan*, die ebenfalls in der zweiten Hälfte des 1. Jh. im zelotischen Umfeld verfaßt wurde.

Zwischen der Hannaprophezie in 1 Sam 2,5b-10 und der Martyriums-erzählung von *II Makk* 7 ist eine gewisse Nähe zu bemerken. Obwohl gerade in *II Makk* die symbolische Bedeutung der Mutter keine Rolle spielt, finden sich - außer der Tatsache, daß in beiden Texten eine Mutter mit sieben Kindern erwähnt wird - miteinander vergleichbare theologische Aspekte. Hierzu gehört zum einen die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod (1 Sam 2,6-8; *II Makk* 7,9.14), die für die Märtyrererzählung tragend ist; des weiteren der schöpfungstheologische Aspekt (1 Sam 2,8c; *II Makk* 7,23-28); drittens der Gedanke des besonderen Schutzes, unter dem die Heiligen stehen²⁶³. Viertens steht der Gedanke, daß Macht keinem Menschen hilft (1 Sam 2,9b; *II Makk* 7,14.16), implizit hinter jedem der Verhöre. Auch die Ankündigung des Gerichtes gegen den Bedränger findet sich in beiden Texten (1 Sam 2,10a; *II Makk* 7,17.19.34-38). Hat also das Dankgebet Hannas und der hasmonäische Zusammenhang seiner Deutung die Märtyrererzählung beeinflusst?

Auch wenn weiterreichende inhaltliche Anleihen des *II Makk* bei 1 Sam 2,1-10 nicht zwingend sind, ist der Einfluß des als prophetische Weissagung verstandenen Dankgebets auf die Erzählung mit den historischen Verhältnissen zur Zeit der Hasmonäer leichter vereinbar als die Ableitung der Märtyrererzählung aus Jer 15,9²⁶⁴. Aufgrund des resignativen Tenors in Jer 15,9, erscheint in diesem Vers eine historische Niederlage deutlich als Voraussetzung einer möglichen nationalen Identifikation. Diese

²⁶¹ Übersetzung aus: Flavius Josephus, *De Bello Judaico* - Der Jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher, hg. und mit einer Einleitung, sowie mit Anmerkungen versehen von O. MICHEL und O. BAUERNFEIND, Darmstadt 1969.

²⁶² HENGEL, *Zeloten*, S. 292.

²⁶³ 1 Sam 2,9 spricht dabei jedoch von כַּסִּיף, während *II Makk* 7,6.33 δούλοι nennt, was dem hebräischen עֶבֶד entspricht. Sprachlich kommt die Version des Targums dem *II Makk* nahe, wenn es anstelle von כַּסִּיף zweimal von der „Gerechtigkeit der Knechte“ (צְדִיקֵי עֶבְדֵי) (2,8.9) spricht. Die Betonung der Gesetzestreue konkretisiert in der Erzählung von *II Makk* 7 diese Gerechtigkeit.

²⁶⁴ Gegen LOFTUS, *Martyrdom*, S. 214ff., der den Vers Jer 15,9, der auch in *EkhR* hierzu angeführt wird, an diese Stelle setzen will. Damit stünde auch *II Makk* 7 von vornherein in Zusammenhang mit der Tempelzerstörung, was aber unwahrscheinlich ist, wie *PesR* zeigt.

Voraussetzung aber findet in der Situation zur Zeit der Hasmonäerherrschaft keine Entsprechung. Für die nationale Identifikation mit dem in 1 Sam 2,5 beschriebenen Bild dagegen ist zunächst weder eine historische Niederlage noch von vornherein eine Eschatologisierung des hoffnungsvollen Bildes einer glorreichen Wiederherstellung Israels Bedingung. Infolgedessen eignete es sich als Deutungshorizont für das Selbstverständnis einer von politischem Messianismus beseelten Gruppe, wie die der Hasmonäer.

Es ist deshalb nicht auszuschließen, daß eine Beziehung des Dankgebets auf die Hasmonäer schon früher existierte als *TJon* erkennen läßt und daß es vor 70 n.Chr. von nationalistischen Kreisen im Sinne des *TJon* erneut aufgegriffen und aktualisiert wurde. Auf jeden Fall war es wohl die hasmonäische Tendenz des Targums, auf die CHURGIN hinweist, die bei der Redaktion zur Aufnahme der an den Hasmonäern orientierten antirömischen „Hanna-Apokalypse“ führte. Leider kommt man hier über Vermutungen nicht hinaus.

Blickt man von hier aus noch einmal zurück auf *PesR* 43,4, so zeigt sich, daß ein Bezug dieses Abschnitts der *PesR* 43 auf 1 Sam 2,5 vorausgesetzt werden kann. Dies ergibt sich - neben der Siebenzahl der Kinder - aus dem Stichwort „Unfruchtbare“ (עקרה), an das mit dem Zitat von Ps 113,9 angeknüpft wird, das dieses Stichwort ebenfalls enthält. In *PesR* wird auch die Mutter der sieben Brüder mit diesem Attribut versehen (את מרים בת תנחום

עקרה). Aus 1 Sam 2,21 konnte es jedoch nicht übernommen werden; denn dort ist nur von dem Gedenken Gottes und der Geburt der fünf Kinder Hannas die Rede. Da aber in der rabbinischen Diskussion über die Frage nach der Anzahl der Kinder beide Verse in eine enge Beziehung zueinander gesetzt werden²⁶⁵, konnte eine Auslegung, die sich ursprünglich auf 1 Sam 2,5 bezog, auch im Hinblick auf 1 Sam 2,21 übernommen werden.

Ein Bezug auf die Tempelzerstörung zeichnet sich nicht zuletzt dadurch deutlich ab, daß der Grund für das Martyrium in der Verweigerung des Götzendienstes gesehen wird (eben dem Grund, den auch Josephus für den Ausbruch des jüdischen Krieges angibt) und in Verbindung damit auch in der Situationsangabe „in den Tagen der Verfolgung“ (בימי השמר). Die Einführung des Namens der Mutter trägt gleichzeitig zur Historisierung dieser Figur und zur Verringerung ihrer symbolhaften Bedeutung bei. Durch die Betonung des eschatologischen Horizonts, in den die Martyriumserzählung in *PesR* 43,4 gestellt wird, wird die Hoffnung auf die Erfüllung dieser Prophetie gewissermaßen aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgelöst und damit auch aus dem Zusammenhang der mit der Hasmonäerherrschaft verbundenen politischen Hoffnung. Damit aktualisiert und korrigiert *PesR* 43,4 die ursprüngliche Deutung der Hannaprophezie auf einen politischen Erfolg hin entsprechend der Erfahrung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels.

c) Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang der Texte

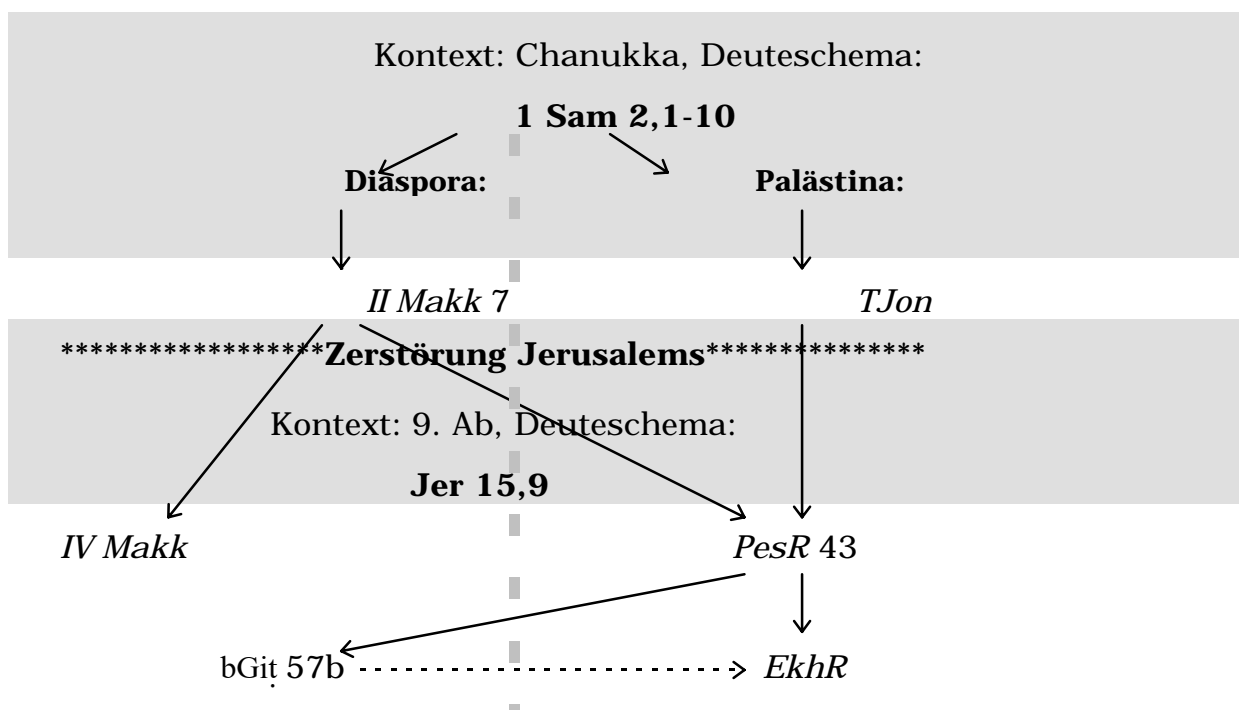
Ausgehend von *PesR* als der typologisch frühesten Form der Märtyrererzählung in der rabbinischen Literatur, werden Konsequenzen für

²⁶⁵ Dies zeigt die Diskussion der unterschiedlichen Möglichkeiten, die differierende Kinderzahl von 1 Sam 2,5 und 21 miteinander zu harmonisieren in *PesR* 43,7.

den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit bGiṭ 57b, das unter den Midraschim zum 9. Ab ansonsten die erste Stelle einnimmt, erkennbar. Ist bGiṭ 57b unabhängig von *IV Makk* und *PesR* aus *II Makk* abzuleiten, oder hängt dieser Midrasch bereits von *PesR* ab?

Wie oben schon gezeigt wurde, ist das erzählerische Gerüst des *II Makk* in leicht variiertes Form darin durchaus noch erkennbar. Davon einmal abgesehen sprechen drei Merkmale für eine Abhängigkeit von *PesR* 43,4 als „Vorlage“: Einmal, daß anstelle des Verzehrs von Schweinefleisch die Götzenverehrung der Auslöser des Martyriums ist. Zweitens ist das in *PesR* angedeutete stereotype Fragemuster erkennbar, das bGiṭ 57b zu einer Reihe von Schriftzitatn gegen den Götzendienst ausgestaltet, die keinerlei Anhalt an *II Makk* hat. Drittens spricht das Zitat von Ps 113,9 für den Einfluß der *PesR*. Hiergegen und für eine primäre Abhängigkeit des babylonischen Traktats von *II Makk* 7 können ebenfalls drei Kriterien angesprochen werden: Zum einen, daß in bGiṭ wie in *II Makk* die Mutter keinen Namen hat. Zum andern, daß der Herrscher (Caesar) das Verhör führt und daß jeder der sieben Brüder in dem Verhör zu Wort kommt. Schließlich, daß der Überredungsversuch hinsichtlich des Jüngsten auch hier von der Mutter ausgeht, während sich in *PesR* der Jüngste an die Mutter wendet. Allerdings halten diese letzten Argumente der Untersuchung nicht stand, denn trotz der vordergründigen Übereinstimmung zeigen sich darin zugleich Unterschiede zum *II Makk*: Sowohl die Verhördialoge als auch die Rede der Mutter enthalten keine Anspielung auf *II Makk*. Daß alle sieben Brüder zu Wort kommen, kann mit der Tendenz erklärt werden, die Angaben von *PesR* auszuschnücken. Ebenso erklärt sich die gegenüber *PesR* 43 prononziertere Stellung des Herrschers daraus, daß der „Götzendienst“, von dem dort die Rede ist, als Anspielung auf den Kaiserkult verstanden wurde. Die Merkmale der Erzählung bGiṭ 57b sprechen also eher für eine Abhängigkeit von Form, Inhalt und Kontext der Märtyrererzählung, wie *PesR* 43,4 sie bietet.

Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang der Märtyrererzählung in der jüdischen und rabbinischen Literatur kann folgendermaßen veranschaulicht werden:



Als „Keimzelle“ der Märtyrererzählung ist 1 Sam 2,5 im Kontext von 1 Sam 2,1-10 (die Israel symbolisierende Mutter, die - zunächst unfruchtbar - dann sieben Söhne gebiert), gegenüber Jer 15,9 vorzuziehen. Während des Aufschwungs nationaler und eschatologischer Hoffnungen, wie z.Z. der Abfassung des *II Makk*, aber auch des *TJon*, bot das Dankgebet den geeigneten Horizont, in dem die aktuelle Situation interpretiert werden konnte. Ausschlaggebend war hierfür, daß es als prophetische Weissagung verstanden wurde. Die symbolischen Figuren werden in *II Makk* 7 geschichtlich konkret. Die Zerstörung Jerusalems und der damit verbundene Verlust der Hoffnungen führten zu einer Verschiebung des Deutungshorizontes. Er entspricht jetzt Jer 15,9 (der Mutter, die ihre Kinder verloren hat und die selbst vergeht).

3. Spuren der *Makk* in mittelalterlichen jüdischen Geschichtsquellen

Eine Verbindung der Märtyrererzählung von *II Makk* 7 mit dem Dankgebet Hannas liegt sogar in einer mittelalterlichen Wiedergabe des Berichtes vor. Sie findet sich in dem Geschichtswerk des sog. Josippon (Joseph Ben Gorion), das wohl nicht vor dem Beginn des 10. Jh.s entstand und in rabbinischem Hebräisch verfaßt ist²⁶⁶. Der Josippon umfaßt die gesamte Geschichte Israels von Adam bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. Zu den Quellen dieses Berichtes zählen das *Bell* des Flavius Josephus, die *Makk* und die Chronik des Malalas²⁶⁷. In zwei Kapiteln wird das Martyrium Eleasars (Kap 18) und das der Mutter mit den sieben Söhnen wiedergegeben (Kap. 19). Der Verfasser des Werks orientiert sich dabei eindeutig an dem Wortlaut des *II Makk*²⁶⁸. Insgesamt wird das Verhör rhetorisch ausgestaltet und erweitert; dabei wird der Sühnegedanke schon früh eingeführt (Josippon 19,4: יִשְׂרָאֵל עָלָּנוּ עַל עֲמוֹנוֹ (לְכַפֵּר בְּנוֹ עַל עֲמוֹנוֹ)). Aufgrund der Einleitung von Kap. 19 wird deutlich, daß der Verfasser Jerusalem als Ort des Martyriums annimmt; denn er erwähnt ausdrücklich, daß Antiochos noch nicht weit von Jerusalem entfernt war (19,1). Die Beziehung zu 1 Sam 2,1ff. wird dadurch angezeigt, daß die Mutter hier mit dem Namen „Hanna“ belegt wird. Darüber hinaus endet ihre Schlußrede, als Abschluß des gesamten Märtyrerabschnitts, mit dem Anfang von Hannas Dankgebet (1 Sam 2,1-3), das an wenigen Stellen leicht erweitert ist. Das Ende der

²⁶⁶ So A. NEUBAUER, Pseudo-Josephus, Joseph Ben Gorion, JQR 11 (1899), S. 355-364.

²⁶⁷ E. BIKERMAN, Les Maccabées de Malalas, Byz. 21 (1951), S. 63-83, S. 66f.

²⁶⁸ MAAS' Behauptung, daß sich der Autor nach *IV Makk* richte (*Makkabäer*, S. 153 Anm. 1), läßt sich am Text des Josippon auf keine Weise belegen.

Um die Nähe zu dem Text des *II Makk* zu veranschaulichen, kann hier nur exemplarisch verglichen werden: *II Makk* 7,22 „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoß entstanden seid, und den Odem und das Leben habe ich euch nicht gegeben, noch habe ich zusammengefügt, woraus jeder von euch besteht“ lautet in Josippon 19,8: „Meine Söhne, meine Söhne, ich weiß nicht, wie ihr in meinen Leib (בְּבִטְנִי) gekommen seid, und ich habe nicht eure Gliederchen in meinem Mutterschoß (יְמֵהָרָב) gebildet, und auch Atem und Seele (שְׁפָנוּ הוֹר) habe ich euch nicht gegeben; auch habe ich euch nicht wachsen lassen (גִּדְל) und nicht großgezogen (רִוַּמִּים)“.

Mutter erinnert an bGit 57b; denn auch hier ist vom Herabstürzen die Rede (עמיהם ותושלך גם היא בארץ).

Obwohl es im Josippon um eine Darstellung geschichtlicher Ereignisse geht, bleibt in dieser Passage der liturgische Zusammenhang, in dem die Märtyrererzählung außerhalb des Geschichtsberichts ansonsten aufgenommen ist, erkennbar. Bemerkenswert ist hieran, daß der Wortlaut von *II Makk* 6f. anstelle der rabbinischen Darstellung der Ereignisse wiedergegeben wird. Wenn die Erklärung hierfür in dem historischen Anspruch des Verfassers zu sehen ist, überrascht es wiederum, daß er nicht auf die Einbettung in den durch den liturgischen Gebrauch der Erzählung vorgegebenen Hanna-Kontext und die Anspielung auf bGit 57b verzichtet. Diese Konstellation spricht dafür, daß der Bezug der rabbinischen Tradition von der Mutter mit den sieben Söhnen zum *II Makk* sich auch im Diasporajudentum nicht völlig verdrängen ließ, womöglich sogar *II Makk* 6f. alternativ zu den rabbinischen Fassungen der Geschichte gelesen wurde. Da der Josippon an anderen Stellen der Chronik des Malalas folgt, ist anzunehmen, daß ihm auch dessen Bericht über das Makkabäergrab in Antiochien vorlag²⁶⁹. Daß er diese Information nicht aufnimmt, sondern sich stattdessen an *II Makk* hält und Jerusalem als Ort des Martyriums impliziert, läßt verschiedene Schlüsse zu: Entweder war ihm keine jüdische Tradition bekannt, die das Martyrium in Antiochien lokalisierte, oder die Abgrenzung von der Verehrung der makkabäischen Märtyrer in Antiochien war auf jüdischer Seite so alt, daß keine Erinnerung mehr daran bestand. Das ist aufgrund der späten Abfassungszeit des Josippon denkbar; andererseits konnte solche Erinnerung, durch die christliche Tradition der Makkabäerverehrung und die ihr inhärente Rückführung auf den jüdischen Ursprung dieser Verehrung, die Jahrhunderte ebensogut überdauern. Ein Beispiel hierfür ist die Notiz des Nišsim Ibn Schahin von Kairoan (11. Jh.) über die Synagoge am Ort des Makkabäergrabes, die nach der Zerstörung des zweiten Tempels gebaut worden sei²⁷⁰.

Von der hebräischen Fassung des Josippon liegen zwei arabische Rezensionen vor: Einmal das sogenannte „arabische Makkabäerbuch“, das aus dem 11. Jh. stammt²⁷¹. Es stellt die gesamte Geschichte der Hasmonäerdynastie bis zu ihrem Ende unter Herodes dar.

Daneben existiert mit dem sogenannten „arabischen Josippon“ eine zweite Rezension, die im Jemen entstand²⁷². Sie enthält die Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems unter Titus und folgt dabei, entsprechend ihrer Vorlage, einer lateinischen Bearbeitung des „Jüdischen Krieges“ des Flavius Josephus²⁷³. Beide Rezensionen richten sich hinsichtlich der Martyriumserzählung ausschließlich nach dem *II Makk*. Während der Name der Mutter im arabischen Makkabäerbuch nicht genannt wird, heißt sie im

²⁶⁹ Dazu s.u. S. 207.

²⁷⁰ Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird hierauf vertiefend eingegangen (s.u. S. 209).

²⁷¹ Es ist in der Pariser Polyglotte (LE JAY) enthalten, von wo aus es in die Londoner Polyglotte (WALTON) übernommen wurde. Siehe hierzu die Einleitung von H. COTTON, *The five Books of Maccabees in English*, Oxford 1832, S. xxx-xxxviii.

²⁷² J. WELLHAUSEN, *Der arabische Josippus*, AGWG.PH NF. 1,4, Berlin 1897 bietet eine zusammenfassende Übersetzung dieses Werkes.

²⁷³ So WELLHAUSEN, *Josippus*, S. 48.

64 Tradierung der *Makk* im Judentum arabischen Josippon „Schemuni“²⁷⁴. Anders als der hebräische Josippon, läßt keine der beiden Rezensionen Reste eines liturgischen Rahmens erkennen²⁷⁵.

4. Zusammenfassung

Weder Flavius Josephus noch *MegTaan*, noch *TJon* lassen eine Benutzung des *II Makk* erkennen; sie greifen stattdessen auf *I Makk* zurück, um die Ereignisse, die zur Wiedereinweihung des Tempels führten, zu illustrieren.

Die anfängliche Beschränkung der palästinischen Quellen auf *I Makk* hängt damit zusammen, daß beide Bücher auf das Chanukkafest bezogen werden, wobei *II Makk*, dadurch daß es speziell an das alexandrinische Diasporajudentum adressiert ist, als außerpalästinische Alternative zu dem *I Makk* erscheint.

Der Einfluß des *II Makk* auch auf der Seite des palästinischen Judentums ist erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels zu bemerken. Er wird in der Tradierung der Martyriumserzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen anläßlich des Gedächtnisses der Tempelzerstörung sichtbar. Für die Übernahme dieses zentralen Kapitels aus *II Makk* dürfte ursprünglich jedoch der gesamte Kontext des Buches ausschlaggebend gewesen sein, denn im Rahmen des hasmonäischen Kampfes bewirkt dieses Martyrium die entscheidende Wendung, die zur Wiederherstellung von Israels Freiheit führt und sich unter Judas Makkabäus in der erneuten Einweihung des Tempels manifestiert.

Wenn die Martyriumserzählung nach der Zerstörung des zweiten Tempels diesem Ereignis zugeordnet wird, das der Tempelweihe gerade entgegengesetzt ist, so spricht das dafür, daß sich mit der Übernahme dieser Erzählung in den Zusammenhang des 9. Ab die Hoffnung verband, daß die Geschichte angesichts der jüdischen Opfer, die der Kampf für die Freiheit von der römischen Herrschaft gefordert hatte, in gleicher Weise eine Wende zugunsten Israels nehmen möge. Diese wesentliche Funktion der Erzählung, durch die ihr Sinn innerhalb ihres neuen Sitzes im Leben erst verständlich

²⁷⁴ Vgl. WELLHAUSEN, *Josippus*, S. 44

²⁷⁵ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die sogenannte „Antiochusrolle“; ihre Edition und Übersetzung bietet GASTER, *Scroll*, S. 17-32. Der Text dieser Rolle zeigt sich abhängig von *I Makk*. Wie I. ABRAHAMS, *An Aramaic Text of the Scroll of Antiochus*, JQR 11 (1899), 291-299, darstellt, war der Text dieser Rolle in das Targum zur Haphtara zu Sach 2,14-4,7, der Prophetenlesung für den Sabbat innerhalb des Chanukkafestes, integriert. Sie sei als solche liturgisch genutzt worden und habe ältere Deraschot, wie z.B. *PesR* sie enthält, ersetzt (ebd. S. 295). H. HÖPFL, *Das erste Makkabäerbuch und die Antiochusrolle*, Bib. 6 (1925), S. 52-62, bemerkt jedoch, daß das Lesen dieser Rolle „nicht eigentliche liturgische Verpflichtung“ war (S. 61). Der früheste Nachweis der Existenz dieser Rolle findet sich bei Sa'adja Gaon (882-942). Über den Ort und die Zeit ihrer Entstehung herrscht Unklarheit. Möglicherweise sollte sie gegenüber der karäitischen Oppositon gegen das Chanukkafest zur Glorifizierung dieses Festes dienen. Dann müßte ihre Entstehung im 8. Jh. angenommen werden. Als Entstehungsorte vermutet man Babylon oder Syrien (vgl. HÖPFL, S. 59f.). Da die Existenz der Antiochusrolle nur eine weitere Bestätigung für den Zusammenhang des *I Makk* mit der Feier der Tempelweihe ist und belegt, daß dieses Buch auch im Judentum nie völlig außer Gebrauch geriet, aber ansonsten nichts für die weiteren Fragen Untersuchung austrägt, soll dieser kurze Hinweis darauf genügen. HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 208, nennen die Antiochusrolle als ein Beispiel für christliche (sic!) Apokryphen, die aus dem Aramäischen ins Hebräische übertragen wurden.

wird, wird nicht in gleichem Maße erkennbar, wenn man von der Vermutung ausgeht, daß die Märtyrererzählung als eine in sich abgeschlossene Größe übernommen worden sei, die von vornherein auch unabhängig vom *II Makk* bekannt gewesen wäre. Die Annahme, daß eine bewußte Ausrichtung am *II Makk* ursprünglich die Voraussetzung für die Übernahme der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen in den Kontext der Tempelzerstörung darstellte, bietet eine bessere Erklärungsmöglichkeit. Die hasmonäerkritische Aussagetendenz, sowie der Abfassungszweck des *II Makk*, der vermutlich zu einem liturgischen Gebrauch dieses Buches in der (alexandrinischen) Diaspora führte, stützen die Annahme, daß *II Makk* am Ende des 1. Jh.s n. Chr. bekannt und sein Gebrauch rabbinisch sanktioniert war. Die Hoffnung auf die nationale Wiederherstellung Israels stellte zunächst noch den Hintergrund der Märtyrererzählung auch anläßlich des 9. Ab dar. Der endgültige Verlust dieses Hintergrundes hängt möglicherweise mit dem Scheitern der nationalen Hoffnungen durch die Niederlage Bar Kokhbas zusammen.

Der spätere Bezug des *II Makk* auf das Gedächtnis des Verlustes des zweiten Tempels kommt besonders ausführlich in *IV Makk* zum Ausdruck, das wahrscheinlich in der kleinasiatischen Diaspora entstand und unmittelbar von *II Makk* abhängig ist. Da *IV Makk* die Märtyrererzählung auf dem Hintergrund der Klagelieder interpretiert, darf als Sitz im Leben des *IV Makk* das Gedächtnis der Tempelzerstörung am 9. Ab angenommen werden. Zugleich tritt durch den Zusammenhang mit Thr die überindividuelle Deutung der Frau hervor, die Jerusalem symbolisiert; erst am Schluß lenkt der Text zu ihrem Verständnis als einer individuellen historischen Person über. Daß der Verfasser seiner Predigt *II Makk* zugrundelegt, sowie die typologische Deutung der Frau und ihrer Söhne bestätigen zum einen den 9. Ab als einzigen Sitz im Leben der Märtyrererzählung nach der Zerstörung des zweiten Tempels; zum anderen deutet sich hierin an, daß der Gebrauch dieses Buches vor der Niederlage Bar Kokhbas noch nicht durch die rabbinischen Fassungen der Erzählung verdrängt worden war.

Der Bezug der Martyriumserzählung zum 9. Ab zeigt sich auch in den anderen Midraschim, die das Martyrium nicht mehr in der Zeit des Antiochus IV. Epiphanes verorten, sondern bereits in die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels übertragen (*PesR*, b*Git* 57b, *EkkR*). Als Begründung dafür ist nicht nur daran zu denken, daß *II Makk* ursprünglich das Chanukkafest in der ägyptischen Diaspora begründen sollte und infolge der geschichtlichen Entwicklung dann dem umgekehrten Anlaß zugeordnet wurde, sondern daß - möglicherweise schon in hasmonäischer Zeit - das Dankgebet Hannas als Weissagung verstanden wurde, die gewissermaßen das positive Gegenbild zu Jer 15,9 darstellt. War Jer 15,9 eine Metapher für die Zerstörung Jerusalems unter Nebukadnezar II., so verband sich mit der Umkehrung dieses Bildes im 1 Sam die Hoffnung national denkender Kreise auf den Beistand Gottes beim Kampf um die politische und religiöse Unabhängigkeit. Diese Hoffnung drückt sich zum einen im *II Makk* 7 selbst aus, wo die sühnende Funktion des Martyriums dazu beiträgt, daß Gottes Zorn über das Volk zum Stillstand kommt (7,38). Zum anderen bestimmt sie die Aussage in *TJon* zu 1 Sam 2,1-10, wo sie gegen die römische Herrschaft gerichtet ist. Das Scheitern dieser Hoffnung, die in der Zerstörung des zweiten Tempels manifest wurde, führte dazu, *II Makk* 7 im Sinne von Jer 15,9 zu verstehen und die ehemals politische Hoffnung zu eschatologisieren. Das zeigt sich besonders in der in

PesR 43,4 bewahrten Tradition, von der die übrigen rabbinischen Midraschim abhängig zu sein scheinen.

Trotz dieser Abhängigkeit werden zwei wesentliche Unterschiede zwischen den babylonischen und den palästinischen Midraschim deutlich: Bei den erstgenannten (*bGiṭ* 57b und *SER*) zeigt sich die Tendenz, die Märtyrererzählung auf eine noch spätere historische Ebene zu übertragen und sie mit der Verfolgung unter Hadrian und dem Fall der Stadt Bethar, der Niederlage des Bar Kokhba-Aufstandes, in Beziehung zu setzen.

Auf der palästinischen Seite (*PesR* und *EkhR*) ist davon nichts zu bemerken. Im Gegenteil: Während der politische Aspekt der Deutung in den übrigen Midraschim vor allem dadurch zum Tragen kommt, daß die Mutter und dementsprechend auch die Brüder symbolisch als Jerusalem und ihre Einwohner interpretiert werden können, identifiziert man auf palästinischer Seite die Mutter mit Mirjam, der Tochter Tanchums, wodurch die Märtyrererzählung individualisiert und historisiert wird. Daß diese Verschiebung jedoch erst später erfolgt ist, erhellt zum einen aus dem Kontext von *PesR* 43,4, der für ein symbolisches Verständnis der Figur der Mutter spricht, sowie der Tatsache, daß auch *bGiṭ* 57b trotz der wahrscheinlichen Abhängigkeit von *PesR*, 43,4 die Mutter nicht mit einer bestimmten Person identifiziert und ihr Name auch in *SER* nur unsicher belegt ist (obwohl sich dieser Midrasch teilweise direkt beeinflusst von *EkhR* zeigt). Möglicherweise hängt die Ursache für diese Entschärfung mit denselben historischen Ereignissen zusammen, deren politische Auswirkungen in den Diasporamidraschim reflektiert werden: den jüdischen Aufständen in der ersten Hälfte des 2. Jh.s.

Hatten sich womöglich auch die Anhänger Bar Kokhbas als Erfüller derselben eschatologischen Hoffnung gesehen, wie zuvor die Hasmonäer und die Zeloten, so konnte die Einführung eines Namens für die Mutter der Märtyrer dazu beitragen, die Martyrien als einmaliges historisches Ereignis zur Vergangenheit zu rechnen und das politisch-nationale Element darin zu tilgen. Damit ist spätestens an der Wende zum 2. Jh. eine verbreitete Kenntnis des *II Makk* anzunehmen, vor allem in der Diaspora, aber auch in radikaleren pharisäischen Kreisen Palästinas, die wahrscheinlich bis zu der Erhebung unter Bar Kokhba fortbestand und danach in Palästina stärker verdrängt wurde als in der Diaspora. Eine literarische Wirkungsgeschichte des *IV Makk* ist innerhalb der jüdischen Literatur in diesem Zusammenhang nicht nachzuweisen. Ebenso wenig lassen die rabbinischen Quellen etwas von einer kultischen, ihre Grabstätte miteinbeziehenden, Verehrung der Märtyrer erkennen.

Hatte aber *II Makk* 7 wenigstens noch im Anfang des 2. Jh.s die Funktion einer Haggada zum 9. Ab (worauf vor allem *IV Makk* schließen läßt), so spricht das für die ursprüngliche Akzeptanz des *II Makk* als eines liturgisch relevanten Buches, das primär dafür konzipiert war, das Chanukkafest in der Diaspora zu begründen, womit sein ursprünglicher Sitz im Leben angegeben ist. Hieraus ergibt sich die Frage, ob sich auf christlicher Seite dieser Status des Buches erhalten konnte und sich Rückschlüsse auf den jüdischen Gebrauch ziehen lassen, dessen Spuren vom rabbinischen Judentum unkenntlich gemacht wurden, wie NODET vermutet²⁷⁶.

²⁷⁶ Er nimmt damit die These SURKAUS auf, die Talmudisten hätten die jüdische Verehrung der „Makkabäer“ unterdrückt. Vgl. hierzu BIKERMAN, *Maccabées*, S. 76 Anm. 5.

TEIL II: DIE TRADIERUNG DER MAKKABÄERBÜCHER IM CHRISTENTUM AUßERHALB DER KULTISCHEN VEREHRUNG DER MAKKABÄISCHEN MÄRTYRER

1. Klemens von Alexandrien

a) Die Erwähnung der *Makk* in *Stromata* I

Auf christlicher Seite ist Klemens von Alexandrien der erste Theologe, der ausdrücklich von einem *Makk* spricht²⁷⁷. Es findet in den „Teppichen“ (*Stromata* = *Strom*) zweimal Erwähnung (*Strom* I und V). Die genaue Entstehungszeit des Werkes ist nicht bekannt. Sie liegt in dem Zeitraum zwischen 193 und 214; als Entstehungsorte kommen damit Alexandrien und Palästina in Frage²⁷⁸. In dem übrigen erhalten gebliebenen Werk des alexandrinischen Gelehrten finden sich hingegen keine Hinweise auf *Makk*. Die von ihm gewählte Umschreibung, τὸ [βιβλίον] τῶν Μακκαβαϊκῶν (*Strom* I, 21,123,2, GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 77,13f.), läßt zunächst offen, auf welches der *Makk* er sich bezieht. Da die Deutung der Danielprophetie (Dan 9) auf dem Hintergrund der Ereignisse des hasmonäischen Freiheitskampfes durch Flavius Josephus (*Ant* XII, 322, MARCUS, S. 166) für die christliche Danielinterpretation prägend wurde²⁷⁹, liegt zunächst die Vermutung nahe, daß Klemens dasselbe Buch wie Josephus vor Augen hat, wenn er von dem „Buch der makkabäischen [Taten]“ spricht. Schließlich kennt Klemens die *Ant* des jüdischen Historikers, wie z.B. aus *Strom* I, 21,147,2 zu entnehmen ist, und auch der weitere Zusammenhang, in dem die Aussage ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ταύτῃ γίνεται Ἑσθῆρ καὶ Μαρδοχαῖος, οὗ φέρεται βιβλίον ὡς καὶ τὸ τῶν Μακκαβαϊκῶν (*Strom* I, 21,123,2; GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 77,12-14) begegnet, ist davon geprägt, daß Klemens mit Hilfe zweier unterschiedlicher Chronologien argumentiert, deren Darstellung er abschließend in das Schema von Dan 9,24-27 (die siebenzig Weltwochen)einmünden läßt²⁸⁰.

Um nachzuweisen, daß die Philosophie der Hebräer älter als jede andere Weisheit ist, zieht Klemens eine Chronologie heran, die jüdische und griechische Geschichtsdaten kombiniert, und untersucht anschließend die Daten (τοὺς χρόνους) der auf Mose folgenden Propheten²⁸¹. Mit großer Akribie

²⁷⁷ Siehe E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III, Leipzig 31898, S. 362.

²⁷⁸ Vgl. DROBNER, *Lehrbuch*, S. 107f. BARDENHEWER, *Geschichte* II, S. 66f., nimmt an, daß das Werk in zwei Phasen entstand: *Strom* I-IV in dem Zeitraum von 193-211 und *Strom* V-VII zwischen den Jahren 202-215.

²⁷⁹ Siehe hierzu insbesondere die Aufsätze von R. MACINA, *L'énigme des prophéties et oracles à portée „Macchabéenne“ et leur application ἐκ προσώπου selon l'exégèse antiochienne*, *OrChr* 70 (1986), S. 86-109 und F. BEATRICE, *Pagans and Christians on the Book of Daniel*, in: *StPatr* 25, Louvain 1993, S. 27-45.

²⁸⁰ *Strom* I, 21,125,1-6 (STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 78,6-25)

²⁸¹ *Strom* I, 21,101,1 und *Strom* I, 21,109,1-131,8. Nach A. MÉHAT, *Etudes*, S. 276, stellt die Passage eine „Chronique juive“ dar. Die einzige Untersuchung, die sich eingehend mit der

68 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung werden die Regierungszeiten der Richter und anschließend der Könige und Propheten festgehalten²⁸². Dabei wird erkennbar, daß neben der vergleichenden noch eine zweite Chronologie verarbeitet wird, welche die geschichtlichen Daten ausgehend von der Zeit des Auszugs bzw. ausgehend von der Geburt des Mose bis zum Exil berechnet. Obwohl keine von beiden auf einen bestimmten Urheber zurückzuführen ist, wird deutlich, daß es sich um übernommene Vorlagen handelt, da sie inhaltlich und hinsichtlich der Berechnungen nicht aufeinander abgestimmt sind. Ihre Unterschiedenheit fällt außerdem durch eine Eigenheit bei der Einleitung der griechische und jüdische Daten kombinierenden Chronologie ins Auge, die darin besteht, daß Klemens ihre größere Genauigkeit betont²⁸³. Die inhaltlichen Differenzen beruhen darauf, daß die Zeitrechnungen unterschiedlichen Aussageabsichten dienen: Die „genauere“ Chronologie zielt auf den Altersbeweis und enthält daher eine Tendenz zu besonders hohen Zeitangaben. Demgegenüber ist das andere Berechnungsschema an einem eschatologischen, nach Jahrwochen zählenden, System orientiert. Ein Merkmal dieses apokalyptischen Systems ist, daß hier die Zeitangabe des hebräischen Textes von I Reg 6,1, der für die Zeit vom Exodus bis zum Bau des ersten Tempels 480 Jahre veranschlagt, eine tragende Bedeutung hat²⁸⁴. Da der Text der LXX an dieser Stelle nur von 440 Jahren spricht, ist dies ein Indiz für die Herkunft des Schemas aus dem palästinischen oder zumindest aus dem nicht-hellenistischen Judentum. Insgesamt fügt sich die Berechnung in ein Schema, in dem die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zum Ende des Exils und zum Wiederaufbau des Tempels 4900 Jahre umfaßt²⁸⁵. Diese Anzahl von Jahren entspricht den sieben Jahrwochen der Daniel-Vision. Klemens' Darstellung führt damit, beginnend bei *Strom* I, 21,109,1, auf die Interpretation der zehnten Vision Daniels (Dan 9) hin.

Wie Dan 9,24-27 zeigt, wird innerhalb dieses Buches selbst das gleiche Interpretationsschema, die Rechnung nach Jahrwochen, zur Anwendung gebracht. Um dessen Erfüllung deutlich zu machen, summiert Klemens vor dem Hinweis auf die Erfüllung der Daniel-Prophetie (*Strom* I, 21,125,1) noch einmal die Zeit von der Geburt des Mose bzw. von der Regierung Davids an bis zur Wiederherstellung des Volkes, um danach auf die verbleibenden zwei-undsechzig Jahrwochen und besonders auf die letzte Jahrwoche einzugehen, die von dem βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων geprägt ist²⁸⁶.

Innerhalb dieses weiteren Kontextes erinnern die Abschnitte *Strom* I, 21,122,4-124,3 an die Zeit der babylonischen Gefangenschaft. Die einleitende Bemerkung, daß Jeremias und Habakuk zur Zeit Zedekiahs noch Propheten waren, knüpft an *Strom* I, 21,121,3 an. Eine eschatologische oder historische

Chronologie und ihrer Herkunft auseinandersetzt ist A. SCHLATTER, Der Chronograph aus dem zehnten Jahr Antonins, in: TU 12,1, Leipzig 1894, S. 1-94.

²⁸² *Strom* I, 21,113,2.

²⁸³ So z.B. *Strom* I, 21,121,4: κατὰ δὲ τὴν ἀκριβῆ χρονογραφίαν (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 76,18) und *Strom* I, 21,124,4: ὡς δὲ ἀκριβέστερον (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 78,4).

²⁸⁴ Der Text der LXX spricht in demselben Vers bloß von 440 Jahren.

²⁸⁵ Vgl. SCHLATTER, *Chronograph*, S. 47-52.

²⁸⁶ *Strom* I 126,3. Diese letzte Jahrwoche wird markiert durch das βδέλυγμα, das durch Nero aufgestellt wird und die Zerstörung Jerusalems unter Vespasian. Im Unterschied zur eigentlichen Danielprophetie ist aber damit keineswegs die Weltgeschichte zu ihrem Abschluß gekommen.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 69
Ausrichtung, wie sie in beiden Chronologien sichtbar wird, fehlt in diesem Abschnitt. Nach einer gedrängten Aufzählung von Propheten erfolgt der Verweis auf Nehemia und den Wiederaufbau des Tempels (*Strom* I, 21,123,1). Inhaltlich greifen die dann folgenden Anspielungen auf die Zeit vor diesem Datum zurück (*Strom* I, 21,123,2-5). Daher erscheint der Abschnitt als Unterbrechung des auf II Esra 12 und 18-20 (LXX) beruhenden Berichtes, der den Wiederaufbau Jerusalems unter Nehemia beschreibt und der in *Strom* I, 21,124,1ff. fortgeführt wird, wobei die Feier der Tempelweihe (ἡ τῶν ἐγκαινίων ἄγεται ἑορτή) und des Laubhüttenfestes ([ἑορτή] τῆς σκηνῆς) als Abschluß der Ereignisse genannt werden²⁸⁷.

Klemens scheint die beispielhaften Ereignisse aus der Zeit des Exils aufzuzählen, um die Zeit vor der Wiederherstellung Israels zu illustrieren. Das geschieht in *Strom* I, 21,123,3-5 anhand von Geschichten wunderhaften Inhalts. Erwähnung finden dabei: Die Zusätze zu Dan 2 (die Geschichte von Bel und dem Drachen) und Dan 3 (das Gebet der drei Jünglinge im Feuerofen), der Beistand, den Tobit durch den Engel Raphael erhält (Tob 3; 6; 11), sowie Jonas Errettung aus dem Fisch (Jona 2). Einige dieser Texte begegnen auch sonst im Werk des Klemens²⁸⁸.

Wie die von ihm in *Strom* I, 21,148,1-149,3 wiedergegebene Legende über die Entstehung der LXX zeigt, war der biblische Status dieser Texte für Klemens nicht problematisch. Er hielt die griechische Übersetzung ebenso für ein Werk der göttlichen Inspiration, wie die erneute Abfassung der im Exil verlorengegangenen Schriften durch Esra²⁸⁹. Das Schlaglicht, das Klemens hier auf die wunderhaften Ereignisse der Exilszeit wirft, beruht somit auf Texten, die er für gleichrangig mit anderen biblischen Texten hielt. Der Abschnitt hat die Funktion, den Lesern die Dauer der Exilszeit auch inhaltlich vor Augen zu führen. Solche kurzen inhaltlichen Schilderungen finden sich auch sonst in *Strom* I, 21.

Weniger wunderbar ist der Inhalt des von Klemens zu Beginn dieses Abschnittes genannten Buches von Esther und Mardochai, doch fügt es sich in den zeitlichen Rahmen des babylonischen Exils ein²⁹⁰. Daher ist es

²⁸⁷ *Strom* I, 21,124,3 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 77,27-29).

²⁸⁸ Die Zusätze zu Dan 3 werden in *EclogProph* 1,3f. und 2,1 erwähnt und dabei in 1,1f. ausdrücklich als „Schrift“ qualifiziert; Tob wird noch in *Strom* V, 14,108,2 und VI, 12,102,2 benutzt, auch die Zusätze zu Est stellen für Klemens keine Schwierigkeit dar, wie *Paed* 3,12,5 zeigt. Daß Klemens hier z.B. Judit nicht erwähnt, obwohl er an anderen Stellen auf sie zurückkommt, bestärkt die Vermutung, daß es in diesem Abschnitt ursprünglich um die Aufzählung der wunderhaften Ereignisse ging. Da Judit zwar zur Zeit Nebukadnezars handelt, das Buch aber keine Wundergeschichte enthält, wurde sie hier übergangen. Vgl. hierzu J. RUWET, Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes, Bibl. 29 (1948), S. 77-99; 240-268; 391-408, bes. S. 93f. und H. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1986, S. 338, der bemängelt, daß Klemens keine „feste kanonische Bindung“ habe und das auf die „Rückständigkeit“ (*Entstehung*, S. 344) des Klemens in Kanonfragen zurückführt.

²⁸⁹ *Strom* I,149,3; das entspricht der Darstellung von IV Esr 14,18-22,37-47 (LXX). Allerdings folgt Klemens der „erweiterten Fassung“ dieser Theorie insofern, als er die „Propheten“ mit einbezieht, während sie ursprünglich nur die Übersetzung des Pentateuch betraf.

²⁹⁰ *Strom* I, 21,123,2: ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ταύτῃ γίνεται Ἑσθήρ καὶ Μαρδοχαῖος, οὗ φέρεται βιβλίον ὡς καὶ τῶν Μακκαβαϊκῶν (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 77,13-14). Anscheinend war „Esther“ als Titel des Buches zu Beginn des 3. Jh.s noch nicht allgemein gebräuchlich. So stellt Klemens fest, daß das Buch die Geschichte Mardochais erzähle (Μαρδοχαῖος, οὗ φέρεται

70 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung auffallend, daß *Makk* in einem Atemzug mit Est genannt wird, obwohl die darin enthaltene Handlung zeitlich nach dem babylonischen Exil anzusetzen ist. Daß zwischen beiden Büchern ein Vergleichspunkt besteht, wird durch die Anknüpfung mit ὡς impliziert.

Sucht man auf der inhaltlichen Ebene nach diesem Vergleichspunkt, so kommt dafür nur die Erwähnung Mardochais in Frage; denn nach Klemens berichtet Est von ihm (Μαρδοχαῖος, οὗ φέρεται βιβλίον) „wie auch das [Buch] der makkabäischen [Taten]“. Wegen der Nähe des *III Makk* zu Est und weil *III Makk* speziell der alexandrinischen Tradition zuzurechnen ist (s.o. S. 2), könnte vermutet werden, daß Klemens dieses Buch zusammen mit Est nennt. Doch wäre damit die logische Verknüpfung durch ὡς nicht gerechtfertigt, denn *III Makk* stellt keinen expliziten Bezug zu Mardochai her. Auch auf *I Makk* trifft die Aussage nicht zu, denn *I Makk* erwähnt ebenfalls weder Esther noch Mardochai. Wohl aber enthält *II Makk* einen Hinweis auf Mardochai: In *II Makk* 15,36 wird mitgeteilt, daß der Nikanortag am 13. Adar genau einen Tag vor dem Tag Mardochais (τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας) liege. Dieser ist identisch mit dem Purimfest am 14. und 15. Adar (Est 9,20f.). Da sich auf der inhaltlichen Ebene kein anderer Bezug eines *Makk* auf Mardochai ausmachen läßt, legt sich der Schluß nahe, daß Klemens *II Makk* vor Augen hat, wenn er von τὸ [βιβλίον] τῶν Μακκαβαϊκῶν [πράγματα] spricht; dabei impliziert der Gebrauch des bestimmten Artikels, daß ihm nur ein einziges derartiges Buch bekannt ist. Die Erwähnung Mardochais in *II Makk* als Anhaltspunkt für den Vergleich mit Est führt insofern über das inhaltliche Moment hinaus, als es sich in *II Makk* 15,36 nicht nur um die Nennung Mardochais, sondern zugleich um die Bestimmung eines Festtages handelt. Damit scheint die Verknüpfung beider Bücher auf die Bedeutung von Est und *Makk* innerhalb des Festzyklus hinzuweisen. Beide Bücher enthalten die Ätiologie des jeweiligen Festes, so daß die Verknüpfung mit ὡς auch hinsichtlich einer möglichen liturgischen Funktion als schlüssig erscheint. Daraus ergibt sich die Frage, ob Klemens' Bemerkung als Reflex eines praktischen, liturgischen Gebrauchs des *II Makk* verstanden werden kann.

Aufschluß hierüber gibt die gedankliche Verbindung, die der alexandrinische Verfasser im Zusammenhang mit Nehemias Tempelbau zu *II Makk* zieht. Sie zeigt, daß Klemens bei der Einbindung des Buches in den Kontext von *Strom* I, 21,123,2 an die Informationen anknüpft, die ihm *II Makk* selbst bietet. Dort wird - neben dem Laubhüttenfest, bei dem die Rückkehr Israels aus Ägypten gefeiert wird - das Ereignis des Tempelbaus, das die Wiederherstellung Israels manifestiert, als Vorbild des Chanukkafestes genannt²⁹¹. Damit wird Chanukka im *II Makk* sowohl in Analogie zu der Herausführung des Volkes aus Ägypten als auch zu dem Bau des zweiten Tempels gesetzt. In beiden Fällen steht Israels Wiedererlangung der

βιβλίον) und auch Hippolyt (PsCom 7) sieht sich veranlaßt, seinen Lesern ausdrücklich zu erklären, warum das Buch „Esther“ übertitelt sei: Mardochai sei zwar der eigentliche Protagonist, aber Esther habe als Königin ihr Leben für die Söhne Israels aufs Spiel gesetzt, deshalb besitze ihre Handlung größeres Gewicht (P. NAUTIN, Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les Florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes, Paris 1953, S. 171, 22-29).

²⁹¹ *II Makk* 1,18: μέλλοντες ἄγειν ἐν τῷ Χασελευ πέμπτη καὶ εἰκάδι τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ δέον ἡγησάμεθα ὑμῖν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός, ὅτε Νεεμίας ὁ οἰκοδομήσας τὸ τε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον ἀνήνεγκεν θυσίας. Beide Feste erwähnt Klemens auch in *Strom* I, 21,124,3.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 71
Souveränität nach einer Zeit der Fremdherrschaft ebenso im Mittelpunkt des jeweiligen Festes wie dies auch bei dem Chanukkafest der Fall ist²⁹².

Daß *II Makk* in *Strom* I, 21 Erwähnung findet, obwohl es Ereignisse aus einem späteren Zeitraum reflektiert, kann somit darauf zurückgeführt werden, daß innerhalb des *II Makk* selbst auf das Ende des babylonischen Exils rekurriert wird und der Charakter des Chanukkafestes in Analogie zu den Ereignissen jener Zeit gesetzt wird. Insgesamt erklärt sich der kurze Hinweis aus *Strom* I, 21,123,2 daraus, daß Klemens *II Makk* in den Horizont stellt, der dem Buch durch die Begleitbriefe ursprünglich zugeordnet war: das Fest der Tempelweihe. Diese Orientierung an *II Makk* als einer literarischen Quelle impliziert, daß ihm auch kein anderer Gebrauch des *II Makk* innerhalb der praktischen Frömmigkeit vor Augen stand. Auffallend ist außerdem, daß Klemens sich in *Strom* IV, das in besonderer Weise den Fragen der Theologie des Martyriums gewidmet ist, nirgends auf *II Makk* beruft. Selbst in *Strom* IV, 118-120, wo Klemens eine Aufzählung tugendhafter Frauen (angefangen bei Esther, Susanna und Debora bis hin zu Frauengestalten griechischer Heldensagen) bietet, sucht man vergeblich nach Anspielungen auf die Mutter mit den sieben Söhnen. Somit scheint Klemens eine Beziehung des *II Makk* zur Theologie des Martyriums oder zur Verehrung der darin beschriebenen Märtyrer nicht bekannt gewesen zu sein.

Betrachtet man *Strom* I, 21,109,1-129,3 unter dem Gesichtspunkt der darin genannten Schriften, so fällt auf, daß Klemens eine vollständige Aufzählung der Bücher Gen bis Reg und der Propheten bietet. Sie ist für seinen Beweis des höheren Alters der Bibel gegenüber der griechischen Philosophie grundlegend, wie sein abschließendes Resümee deutlich macht:

„Es wurde also gezeigt, daß die, die zur Zeit des Darios Hystaspes prophezeiten ... älter sind als Pythagoras ... und als Thales, der bei den Hellenen der älteste der Weisen ist.“²⁹³

Die in *Strom* I, 21,123,2-5 erwähnten Bücher, die Klemens zur Illustrierung der Exilszeit anführt, tauchen in der folgenden Argumentation zwar nicht mehr auf, auf der Ebene der formalen Textstruktur befinden sie sich aber innerhalb des zeitlichen Rahmens, der durch II Esra begrenzt wird. Sie scheinen damit das zeitliche Kriterium der Abfassung bis zu Artaxerxes zu erfüllen, das Flavius Josephus für die „Kanonizität“ von Schriften geltend macht (*Cap* I, 40f.). *II Makk* erscheint dadurch - wenn auch unter rein formalem Aspekt - einem Zeitabschnitt zugeordnet, der noch durch ununterbrochene prophetische Inspiration gekennzeichnet ist. *Strom* I, 21,123,2-5 erscheint deshalb nicht nur wie eine Illustrierung der Exilszeit, sondern als Versuch, eine möglichst vollständige Aufzählung biblischer Bücher zu bieten, deretwegen Klemens hier neben der Tora, den Geschichtsbüchern und den Propheten auch die Gruppe der erzählenden

²⁹² Ebenso typologisch wird auch in der rabbinischen Literatur das Chanukkafest in Beziehung zu der Weihe der Bundeslade durch Moses und die Tempelweihe durch Salomon gesetzt (*Pesiqta Rabbati* 2). Im Unterschied zu den Deutungen von *II Makk* 1,18 findet dabei jedoch der Gedanke an eine politische Befreiung keinen Raum mehr, im Vordergrund steht nur die sakrale Bedeutung der Einweihung des Heiligtums. (S.o. S. 42).

²⁹³ *Strom* I, 21,129,3: ἀποδείκνυνται τοίνυν οἱ ἐπὶ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου προφητεύσαντες ... πρεσβύτεροι εἶναι Πυθαγόρου ... καὶ τοῦ πρεσβυτάτου τῶν παρ' Ἑλλήσι σοφῶν Θαλοῦ (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 80,7-13).

72 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung Schriften nennt. Allerdings wird diese Gruppe hier nicht vollständig aufgeführt. Hinsichtlich des *II Makk* spricht die Einbeziehung in den Rahmen von *Strom* I, 21,123,2-5 zumindest nicht dagegen, daß Klemens auch dieses Buch für biblisch hielt.

b) Die Erwähnung des *II Makk* in *Stromata* V

In *Strom* V, 14,97,7 verwendet Klemens eine Umschreibung, die nur auf *II Makk* zutrifft: τὴν τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομήν (SChr 278, LE BOULLUEC, S. 186,18), im Rückblick ist dies ein weiteres Argument dafür, daß er in *Strom* I, 21,123,2 tatsächlich auf *II Makk* anspielt. Der Hinweis in *Strom* V, 14,97,7 begegnet in Zusammenhang mit der Nennung des aus Alexandrien stammenden jüdischen Gelehrten Aristobulos. Aristobulos gilt ihm als wichtiger Zeuge für den Altersbeweis. So ist nach *Strom* I, 21,72,4 für Klemens

„das Geschlecht der Juden bei weitem das älteste von allen und die Philosophie wurde bei ihnen durch viele, wie z.B. nicht nur durch den Pythagoräer Philo, sondern auch durch den Peripatetiker Aristobulos und viele andere, früher aufgeschrieben als die Philosophie der Hellenen“²⁹⁴.

Vermutlich lag dem alexandrinischen Apologeten eine Art „Handbuch“ mit Texten antiker Autoren vor, das schon im Judentum apologetischen Zielen gedient hat, und das verschiedene Bearbeitungsschichten erkennen läßt²⁹⁵. Klemens nennt Aristobulos viermal explizit innerhalb der *Strom*. Schon die erste Erwähnung in *Strom* I, 21,72,4 macht deutlich, daß es ein Kennzeichen für Klemens' Interpretation des Aristobulos ist, ihn als Vertreter einer philosophischen Schule in das Gegenüber zur heidnischen Philosophie zu bringen, während es Aristobulos selbst eher um eine Hermeneutik der Toraauslegung ging, als deren Prüfstein er die griechische Philosophie heranzog²⁹⁶.

Ein längeres Zitat des Aristobulos, in *Strom* I, 21,150,1-4, zeigt, daß der jüdische Gelehrte selbst die Abhängigkeit Platons und des Pythagoras von der griechischen Übersetzung der mosaischen Gesetze und der Propheten vertrat²⁹⁷. Die Herkunft des Zitats wird dabei von Klemens mit „in dem ersten, der an den Philometor gerichteten [Bücher]“ (ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα) angegeben²⁹⁸.

²⁹⁴ τούτων πάντων πρεσβύτατον μακρῶ τὸ Ἰουδαίων γένος, καὶ τὴν παρ' αὐτοῖς φιλοσοφίαν ἔγραπτον γενομένην προκατάρξαι τῆς παρ' Ἑλλησι φιλοσοφίας διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσι Φίλων, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀριστόβουλος ὁ Περιπατητικὸς καὶ ἄλλοι πλείους (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 46,15-18).

²⁹⁵ Vgl. J.COMAN, Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans la Préparation Evangélique, in: PASCHKE, F. (Hg.) Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (TU 125), Berlin 1981, S.115-134;

²⁹⁶ N. WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur (TU 86), Berlin 1964, bes. S. 26-33.

²⁹⁷ Als Beweis zitiert er „den Pythagoräer“ Numenius mit der Frage, was Platon anderes sei als ein griechisch sprechender Mose (τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων; [Frag. 9], STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 93,11).

²⁹⁸ *Strom* I, 21,150,1 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 92,27).

Die hier angeführte Beziehung des Aristobulos zu Ptolemaios VI. Philometor ist aber aus dem von Klemens zitierten Werk nicht unmittelbar zu entnehmen; denn die Widmung des Buches ist nur allgemein an einen Nachkommen des Ptolemaios Philadelphos gerichtet²⁹⁹. Die Zuordnung beider Personen zueinander ist, WALTER zufolge, historisch wahrscheinlich, und es läßt sich nicht ausschließen, daß der Name des Aristobulos in Verbindung mit dem des Ptolemaios VI. Philometor tradiert wurde. Doch spricht die folgende Erwähnung beider Personen in *Strom* V, 14,97,7 dafür, daß sie von Klemens aus *II Makk* 1,10 übernommen wurde:

In diesem Abschnitt wird Aristobulos als Philosoph eingeführt. Er erscheint somit nicht in einem ausgesprochen biblischen Zusammenhang, sondern wird wieder als Zeuge dafür angeführt, daß Mose und die Propheten die Grundlage der peripatetischen Philosophie darstellen³⁰⁰. Der weitere Zusammenhang des Abschnitts ist von dem Vergleich der platonischen Tugendlehre (*Strom* V, 14,94,5-96,6) und der stoischen Ethik mit dem Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37ff.) geprägt. Mithin hat der Verweis auf *II Makk* keine weiterführende Funktion innerhalb der Argumentation, sondern dient allein der Identifizierung der Person des Aristobulos. Das aber setzt voraus, daß Klemens annimmt, seinen Lesern sei der jüdische Toraausleger eher durch seine Erwähnung im *II Makk* ein Begriff als durch sein philosophisches Werk. Daß Klemens ihn mit Hilfe des *II Makk* als Lehrer des Ptolemaios VI. Philometor ausweist, spricht somit dafür, daß er von der Popularität des *II Makk* ausgeht. Jedoch läßt sich hieraus über einen möglichen biblischen Status des Buches nichts ableiten.

Daß sich in dem uns überlieferten Werk des Alexandriners nur zwei Erwähnungen des *II Makk* finden, spricht nicht dafür, daß Klemens dem Buch eine besondere Bedeutung beigemessen hat. Sie sind dennoch bemerkenswert, weil sie nahelegen, daß der alexandrinische Gelehrte nicht mehrere, sondern nur ein *Makk*, das zweite, kannte. Das erklärt, warum er nicht den nummerierten Titel des Buches bietet, sondern es allgemein als τὸ βιβλίον τῶν Μακκαβαϊκῶν [πραγμάτων] (*Strom* I, 21,123,2) und ἡ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομή (*Strom* V, 14,97,7) bezeichnet.

Man kann voraussetzen, daß ihm durch die *Ant* des Flavius Josephus, den er in *Strom* I, 21,147,2 zitiert, auch der Inhalt des *I Makk* bekannt war. Vielleicht kann der Hinweis auf *II Makk* innerhalb des chronologischen Teils der *Strom*, der auf die Danieldeutung hin angelegt ist, noch als Anklang an den Einfluß von Josephus' Danieldeutung auf dem Hintergrund von *I Makk* verstanden werden. Doch findet sich innerhalb des erhaltenen Werkes des Klemens nirgends ein Hinweis auf *I Makk*. Eine Begründung hierfür kann darin liegen, daß die Chanukka-Ätiologie ausdrücklich an das alexandrinische Diasporajudentum adressiert ist und es dort deshalb nicht neben, sondern an Stelle des *I Makk* gelesen wurde. Daß Klemens *II Makk* zusammen mit erzählenden Schriften aufzählt, die er als biblisch ansieht, wie Esther, Tobit und die Zusätze zu Dan 2 und 3, deutet darauf hin, daß er dieses Buch ebenfalls für biblisch hält. Er stellt es in den Zusammenhang mit

²⁹⁹ Frag. 3 § 2; siehe hierzu N. WALTER, ANRW II 20,1, Berlin, New York 1987, S. 67-120, bes. S. 79-83.

³⁰⁰ *Strom* V, 97,7: Ἀριστοβούλω δὲ τῷ κατὰ Πτολεμαῖον γεγονότι τὸν Φιλομήτορα, οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομήν, φιλοσοφίαν ἐκ τοῦ Μωυσεῖα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτησθαι προφητῶν (SChr 278, LE BOULLUEC, S. 186,14-21).

74 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung der Wiederherstellung des Tempels durch Nehemia. Einen Bezug zur Zerstörung des Tempels oder zu einer Theologie des Martyriums stellt Klemens hinsichtlich des *II Makk* nicht her.

c) Zusammenfassung

Im Unterschied zu Josephus zeigt Klemens nur eine Kenntnis des *II Makk*, das er als τὸ βιβλίον τῶν Μακκαβαϊκῶν [πράγματα] (*Strom* I, 21,123,2) und ἡ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομή (*Strom* V, 14,97,7) umschreibt. Zwar deutet sich bei Klemens an, daß er *II Makk* wie die übrigen deuterokanonischen Schriften für biblisch hält; doch erscheinen beide Bezugnahmen auf das Buch mehr historisch als theologisch motiviert.

Sein Versuch, den Lesern die Person des Aristobulos durch den Verweis auf *II Makk* (1,10) nahezubringen, zeigt, daß er von einer verbreiteten Kenntnis dieses Buches ausgeht. Seine Bemerkungen lassen nicht erkennen, daß ihm eine liturgische Nutzung des Buches bekannt war, ebensowenig stellt er eine Beziehung des *II Makk* zu einer Theologie des Martyriums her.

2. Hippolyt

Über die Identität Hippolyts hat sich in neuerer Zeit eine Diskussion entwickelt, die von der Frage bestimmt ist, ob neben dem römischen ein kleinasiatischer Verfasser gleichen Namens anzunehmen ist³⁰¹. Im Rahmen dieser Arbeit kann auf diese Problemstellung nicht eingegangen werden. Wenn jedoch eine Differenzierung in zwei Autoren vorgenommen wird, dann ist der *DK* nicht dem römischen Verfasser des *Elenchos*, sondern dem Verfasser der übrigen exegetischen Werke und des *Contra Noëtum* zuzuschreiben, der in Kleinasien lokalisiert wird³⁰². Aufgrund der möglichen Zugehörigkeit Hippolyts zur Tradition der östlichen Alten Kirche, wird er in die Untersuchung einbezogen.

Im Unterschied zu Klemens stößt man bei Hippolyt auf die Kenntnis von zwei Makkabäerbüchern, die er als *I* und *II Makk* von einander unterscheidet³⁰³. Wahrscheinlich ist es auch hier dem Einfluß des Josephus auf die Danielauslegung zuzuschreiben, daß die Belege für Hippolyts Gebrauch der *Makk* sich auf den Danielkommentar (= *DK*) konzentrieren (s.u. S. 86).

³⁰¹ Diese Diskussion wurde durch das Buch P. NAUTINS, Hippolyte et Josippe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle, Paris 1947; hervorgerufen und hat seitdem zu unterschiedlicher Zuordnung der überlieferten Werke auf die beiden Personen geführt. Als Urheber der Identifizierung der beiden Personen gleichen Namens wird Euseb angenommen. In neuerer Zeit hat sich J. FRICKEL, Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum (GrTS 13), Graz 1988, für die Identität Hippolyts ausgesprochen.

³⁰² M. SIMONETTI, Aggiornamento su Ippolito, in: Nuove Ricerche su Ippolito, (SEAug 30), Rom 1989, S. 75-130, bes. S. 124, nennt als Anhaltspunkte hierfür, daß Hippolyt als Schüler des Irenäus gilt, sowie seine Bemerkungen über falsche Propheten in Syrien und Pontus (*DK* IV, 18f.). Eine besondere Erwähnung Syriens findet sich auch in *DK* IV, 43,1, wo Hippolyt erklärt, daß das Heer sich in Syrien niedergelassen habe, während *I Makk* 2,31 das Heer in Jerusalem lokalisiert.

³⁰³ So heißt es in *DK* IV, 3,8 ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἀναγράφεται.

Der Kommentar gilt als der früheste exegetische Kommentar in der alten Kirche³⁰⁴. Seine Entstehungszeit fällt in die Jahre 202-204; damit entstand er beinahe zeitgleich mit Klemens' *Strom*, doch steht der Verfasser nicht in der alexandrinischen Tradition³⁰⁵. Unter dem Eindruck der Verfolgung durch Septimus Severus werden endzeitliche Erwartungen und die Frage nach der Identität des Antichristen aktuell³⁰⁶. Die Auseinandersetzung mit den Danielprophetien dient Hippolyt in diesem Zusammenhang dazu, das Weltende aus dem Bereich der unmittelbaren Erwartung zu verbannen, ohne damit gleichzeitig Dan als prophetisches Buch in Frage zu stellen³⁰⁷.

Hippolyt greift bei der Auslegung des Danielbuches über die zweiundzwanzig Schriften des rabbinischen „Kanons“ hinaus und führt auch Texte wie Baruch³⁰⁸, Weisheit Salomos³⁰⁹ und Tobit³¹⁰ als biblisch ein. Für die jüdische Ablehnung der Susannageschichte gibt er die gleiche Begründung wie später auch Origenes, daß die jüdischen Gelehrten diese Erzählung unter dem Vorwand, sie habe sich gar nicht in Babylonien ereignet, ausschließen wollten, weil sie sich für das darin beschriebene Verhalten der Ältesten ihres Volkes schämten³¹¹. Wie diese Begründung zeigt, hält der Verfasser des *DK* die Susannaerzählung für biblisch, wie auch die übrigen Zusätze zu Daniel, die in der Textfassung Theodotians - der Grundlage des *DK* - enthalten sind.

In der Einleitung zu seiner Auslegung macht Hippolyt eine Voraussetzung geltend, die für seine spätere Deutung der Danielvisionen (*DK* IV) von grundlegender Bedeutung ist: Er weist seine Leser darauf hin, daß die Schreiber der biblischen Prophetie die Gewohnheit hatten, die Reihenfolge der vorausgesagten Ereignisse zu vertauschen und Späteres an den Anfang zu

³⁰⁴ G.N. BONWETSCH, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, (TU NF I,2), Leipzig 1897, S. 1.

³⁰⁵ Zur Entstehungszeit vgl. G.BARDY, Einleitung zum *DK* in SCHR 14, S. 10 und 17. Zur Herkunft des Verfassers und seiner kleinasiatischen Prägung vgl. M. SIMONETTI, Aggiornamento su Ippolito, in: Nuove Ricerche su Ippolito, (Studia Ephemeridis Augustinianum 30), Rom 1989, S. 75-130, bes. S. 124 und BEATRICE, *Book*, S. 28ff.

³⁰⁶ So beschreibt EUSEB, *HE* VI, 7,1, daß Judas' eine Auslegung der siebenzig Wochen (Dan 9) bis zum zehnten Jahr des Severus verfaßt und mit der baldigen Ankunft des Antichrists gerechnet habe.

³⁰⁷ Der grundsätzliche Vorbehalt gegenüber Berechnungen des Weltendes wird in *DK* IV, 22f. deutlich ausgesprochen. Dennoch verzichtet Hippolyt nicht auf eine konkrete Berechnung und legt die Geburt Christi 5500 Jahre nach der Schöpfung des Menschen fest, so daß bis zur Vollendung des 6. Jahrtausends, ausgehend von der Abfassungszeit des Kommentars, noch ein Spielraum von dreihundert Jahren bleibt.

³⁰⁸ E. SCHWARTZ, Zwei Predigten Hippolyts, SBAW.PH 1936 Heft 3, S. 6,8: Hier wird das Zitat von Bar 3,36-38 durch die Formel οὕτω γέγραπται eingeführt, was anzeigt, daß das Buch den Status einer „Schrift“ einnimmt.

³⁰⁹ SCHWARTZ, *Predigten*, S. 22,3-21, wo die Einleitung λέγει γὰρ ὁ προφήτης ... das Zitat von Weish 2,12-18 als prophetische Schrift qualifiziert.

³¹⁰ *DK* I, 28.

³¹¹ *DK* I, 14,2: Ταῦτα μὲν οὖν οἱ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντες βούλονται νῦν περικόπτειν τῆς βίβλου, φάσκοντες μὴ γεγενησθαι ταῦτα ἐν βαβυλῶνι, αἰσχθόμενοι τὸ ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν γεγενημένον (LEFÈVRE, S. 96,6-9) und ORIGENES, *EpAfric* 13: Λεκτέον δὲ πρὸς ταῦτα ὅτι ὅσα δεδύνηται τῶν περιεχόντων κατηγορίαν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχόντων καὶ κριτῶν περιεῖλον ἀπὸ τῆς γνώσεως τοῦ λαοῦ, ὧ τινὰ σώζεται ἐν ἀποκρύφοις (DE LANGE, S. 542,1-6). Vgl. hierzu BEATRICE, *Pagans*, S. 41.

76 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung stellen³¹². Die chronologische Reihenfolge in der historischen Verwirklichung der vorausgesagten Ereignisse muß mithin nicht mit dem Nacheinander der Voraussagen innerhalb des prophetischen Textes übereinstimmen. Diese Methode des ὑστεροπρώτα ... τιθέναι sei als Vorsorge des Geistes zu verstehen, damit der Teufel die prophetischen Gleichnisse nicht verstehe und mit dieser Kenntnis den Menschen ein zweitesmal überliste und töte (*DK I*, 5,4). Damit gewinnt Hippolyt die Möglichkeit, die Visionen, unabhängig von ihrer Anordnung im Textgefüge, jeweils einzeln auf eine geschichtliche oder zukünftige Situation hin zu deuten. Der *DK* ist von einer an der Geschichte orientierten Auslegung geprägt; Allegorese wendet Hippolyt nur bei der Auslegung der Susannageschichte in *DK I*, 14-29 und am Schluß des Kommentars in *DK IV*, 57 an³¹³.

Innerhalb des Komplexes von Prophetie und Erfüllung und der damit verbundenen Widerlegung der Naherwartung stellt *I Makk* die Grundlage der Auslegung in *DK IV* dar (s.u. S. 82). Doch beschäftigt sich der *DK* nicht nur mit dem Problem der Naherwartung. Wahrscheinlich bedingt durch die unter Septimius Severus erlittene Verfolgung erhob sich in der Gemeinde Hippolyts die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit angesichts der Opfer dieser Verfolgung. Hierauf geht er im zweiten Buch seines *DK* ein und nimmt bei der Auslegung von Dan 3 (die drei Jünglinge im Feuerofen) ausführlich Bezug auf die Erzählung vom Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen (*II Makk* 7)³¹⁴.

a) Der Gebrauch des *II Makk* in *DK II*, 14-38 und *DK III*, 4

In seiner jetzigen Form erscheint der *DK* als klar strukturiertes Werk, dessen vier Bücher jeweils mit einer Paränese und einer Schlußdoxologie enden. Betrachtet man den Kommentar jedoch unter rhetorischem Aspekt, so erscheint sein Text aufgrund der stilistischen Unterschiede in den einzelnen Büchern nicht ganz so homogen, wie sein Gesamtaufbau suggeriert: Die direkte Anrede der Adressaten findet sich regelmäßig zu Beginn der Schlußparänesen³¹⁵, darüber hinaus begegnet sie kaum. Eine Ausnahme hiervon stellen jedoch die Abschnitte *DK II*, 14-38 dar, die der Auslegung von Dan 3 gewidmet sind. Hier vollzieht Hippolyt häufiger eine direkte sprachliche Hinwendung zu den Adressaten. Das rhetorische Bemühen, die Aufmerksamkeit der Zuhörer mittels Imperativen und rhetorischen Fragen zu gewinnen, tritt besonders in den einleitenden Sätzen einzelner Abschnitte hervor³¹⁶. Doch auch innerhalb der Abschnitte werden die Adressaten persönlich angeredet, wodurch insgesamt der Eindruck entsteht, daß *DK II*,

³¹² *DK I*, 5,2f.: Αὕτη μὲν οὖν ἡ ἱστορία γεγένηται ὕστερον, προεγράφη δὲ τῆς βίβλου πρώτη. 3 Ἔθος γὰρ ἦν τοῖς γραμματεῦσιν ὑστερόπρωτα πολλὰ ἐν ταῖς γραφαῖς τιθέναι (LEFÈVRE, S. 78,6-8).

³¹³ M. SIMONETTI, Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, (Augustinianum 23), Rom 1985, S. 59ff. bemerkt eine Entwicklung Hippolyts zur allegorischen Methode.

³¹⁴ *DK II*, 20,1-4 und II, 35,1-9.

³¹⁵ *DK I*, 33; II, 38,5; III, 31,3; IV, 60,2.

³¹⁶ So in *DK II*, 17,1 Ἴδες ἀνθρώπου; 18,1 Ἴδέ; 19,1 Τολμήσω τι εἰπεῖν; 20,1 Ἀλλ' ἐρεῖ τις; und *DK II*, 21,1 Ὁρᾶς πῶς. Vgl. auch G. BARDY, Einleitung, *SChr* 14, Paris 1947, S. 17f., der das häufige Auftreten der Anrede ἀγαπητοί in *DK I*, 33,1; II, 8,2; 30,4 und *DK II*, 38,2 bemerkt. Weitere direkte Anreden finden sich in I, 22,3; II, 30,1 und *DK II*, 35,1.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 77
14-38 ursprünglich eine Predigt war, die in das Gesamtgefüge des *DK* eingearbeitet wurde³¹⁷. Auch die diatribische Aufnahme von Einwänden der Hörer, die auf dem Hintergrund der Verfolgungssituation verständlich werden, zeigt, daß Hippolyt unmittelbar auf die Situation und die Bedürfnisse seiner Hörer eingeht. Der Text ist angesichts der Verfolgung als Ermutigung und als Warnung vor einer endzeitlichen Weltflucht konzipiert.

Die Erzählung von der Weigerung der drei Jünglinge, das goldene Bild anzubeten (Dan 3,8-15), wird von Hippolyt zitiert (*DK* II, 16) und narrativ erweitert, indem er den drei Protagonisten Ps 86,4a (LXX; „Ich gedenke Raabs und Babylons, die mich kennen“) in den Mund legt und sie darüber reflektieren läßt (*DK* II, 19)³¹⁸. Die Bemerkung, daß sich die Jünglinge mit ihrer Auslegung des Psalmzitats gegenseitig „wie Athleten“ ermahnen (*DK* II, 19,8), stellt dabei keine Anspielung auf *IV Makk* dar³¹⁹. Auch in dem anschließenden Abschnitt über die sieben Brüder und ihre Mutter (*DK* II, 20,3f.) bezieht sich Hippolyt ausschließlich auf den Text von *II Makk* 7,2-6³²⁰. Dabei werden Ähnlichkeiten mit der jüdischen Tradition erkennbar, die zum einen daher rühren, daß auch Hippolyt die Märtyrer nicht „Makkabäer“ nennt, sondern von ihnen nur als „sieben Brüdern“ spricht, die „zugleich mit der Mutter“ das Martyrium erleiden. Darüber hinaus ergeben sie sich dadurch, daß bei Hippolyt nichts mehr an den ursprünglichen Zusammenhang der

317 Der Vergleich mit den von SCHWARTZ edierten Homilien Hippolyts bestätigt diesen Eindruck. Besonders die erste Predigt, die gegen Noëts Christologie gerichtet ist, zeigt starke stilistische Übereinstimmungen mit *DK* II, 14-38, als Anrede der Hörer ist dort allerdings ἀδελφοί gewählt. Selbst die Schlußdoxologie erscheint in *DK* II, 38 so natürlich, daß sich die Frage ergibt, ob nicht von dort aus der Schluß der übrigen Bücher inspiriert worden ist. Hingegen bemerkt G. N. BONWETSCH, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede (TU 16, NF 1,2), Leipzig 1897, S. 5f., daß der *DK* „nirgends eine Gliederung in einzelne Homilien“ biete, daß er sich aber der Homilienform annähere.

318 Aufgrund der gleichen Schreibweise im Griechischen wird Ῥαὰβ (=𐤓𐤁𐤁), für Ägypten, mit dem Namen 𐤓𐤁𐤁 (Jos 6) identifiziert. Es ist auffallend, daß Hippolyt den Bezug auf Ῥαὰβ ἡ πόρνη explizit macht und dabei auf ihren Glauben verweist (πιστὴ ἐν πόλει Ἰερικὸν εὐρεθεῖσα). Diese Verbindung findet sich in einer jüdischen Tradition (URBACH, *Sages*, S. 21, datiert sie in das 2. Jh.), die Rahab neben Jethro und Naaman zu den Gerechten der Welt zählt und sie als Beispiele der zunehmenden Gotteserkenntnis unter den Heiden versteht, die diese zum Bekenntnis des einen Gottes führt (vgl. Midrasch Tannaïm zu Deut [= *MekDeut* 5,1] und *Deut Rabba* 2,27). BONWETSCH, *Studien*, S. 25, vermutet, die Bemerkung über Rahab gehe auf Hebr 11,31 zurück.

319 Der Vergleich begegnet zuvor in *DK* I, 27 (SChr 14, LEFÈVRE, S. 119) mit Bezug auf Daniel und erneut in *DK* II, 22,5 ὡς καλοῦς ἀθλητᾶς τῆ πίστει ἐστεφάνωσεν (SChr 14, LEFÈVRE, S. 158,8). Doch ist diese Kampfmetaphorik sowohl bei Philo als auch bei Paulus gebräuchlich. Vgl. hierzu V.C. PFITZNER, Paul and the agon motif. Traditional athletic imagery in the pauline literature, (NT.S 16), Leiden 1967, sowie DEHANDSCHUTTER, *Martyrium*, S. 215-219, s.o. S. 33.

320 Er gibt den Text dieses Abschnitts mit geringfügigen Abweichungen von der LXX wieder: So lautet *DK* II, 20,3 ἅμα τῆ μητρὶ (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,19) statt μετὰ τῆς μητρός; ἀποκριθεῖς (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,20) statt προήγορος; πατρώους (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,22) entspricht der Lesart des Codex Alexandrinus gegenüber πατρίους; *DK* II, 20,4 ἐκέλευσεν (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,23) statt προσέταξεν; *II Makk* 7,4f. wird verkürzt wiedergegeben (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,24-26): Der zweifache Hinweis auf die Mutter wird von Hippolyt nicht aufgenommen, *II Makk* 7,5a fehlt; die Satzstellung von *II Makk* 7,5b ist verändert; ἐνορώντων (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,26) steht für συνορώντων; τῆ πατρός φωνῆ (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,29) ist aus *II Makk* 7,27 übernommen; λελαλεμένης (SChr 14, LEFÈVRE, S. 156,1) lautet in *II Makk* 7,6 (LXX) ἀντιμαρτυρούσης; πάλαι (SChr 14, LEFÈVRE, S. 156,2) geht über die LXX hinaus.

78 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung
Martyriumserzählung mit der Chanukkaätiologie erinnert, sowie durch seinen
Verzicht auf die Erwähnung des Eleasar. Die Argumentation, die er mit Hilfe
der Martyriumserzählung führt, enthält jedoch keinen Fingerzeig auf eine
kultische Verehrung dieser Märtyrer auf jüdischer oder christlicher Seite.

Die Abweichungen, die Hippolyts Zitate vom Wortlaut des LXX-Textes
aufweisen, sprechen dafür, daß er zu Beginn und am Schluß des Zitats den
Text stilistisch dem neuen Zusammenhang einpaßt, sich aber im
wesentlichen nach der LXX richtet. Wodurch aber ist der Rekurs auf das
Martyrium der sieben Brüder motiviert?

Einen Anhaltspunkt bietet der Einwand, den Hippolyt einem fiktiven
Gesprächspartner zu Beginn des Abschnitts in den Mund legt: „Das sagst du, um
zu überreden“³²¹. Die Erzählung von dem Martyrium der sieben Brüder wird
herangezogen, um diesen Einwand zu entkräften. Der Auslöser für den
Widerspruch, den Hippolyt bei seinen Hörern voraussetzt, wird erkennbar, wenn
man den Ausgang des „Martyriums“ in der Dan-Erzählung mit dem in *II Makk* 7
vergleicht: Bei Dan werden die Jünglinge durch einen Engel geschützt und vor
dem Tod gerettet. Im *II Makk* hingegen bleiben die Brüder ihrem Glauben ebenfalls
treu, aber erleiden trotzdem den Tod. Ihre Rettung und damit der Beistand Gottes
wird hier nicht sichtbar. Demzufolge ist der Einwand dadurch begründet, daß die
Hörer in der Rettung der drei Jünglinge vor dem tatsächlichen Tod eine
Beschönigung des Martyriums sehen konnten, die die realen Konsequenzen des
Bekennermutes verschweigt. Hinzu tritt wenig später (*DK* II, 35,1-9) die Frage
nach dem Unterschied des göttlichen Beistandes im alten und im neuen Bund.

Nachdem Hippolyt die Episode von der Errettung der drei Jünglinge (Dan
3,26f.) wiedergegeben hat (*DK* II, 34), leitet er mit der Frage „Warum hat Gott die
früheren Märtyrer errettet, die jetzigen aber nicht in gleicher Weise?“³²² zur
Schlußreflexion der gesamten Predigt über. Möglicherweise enthält die Frage
Anklänge an die gnostische Kritik an der Gerechtigkeit Gottes, wie sie von
Basilides geübt wurde³²³. Das Schicksal der sieben Brüder, auf das Hippolyt in
diesem Zusammenhang erneut verweist (*DK* II, 35,8), ermöglicht es ihm, das
Mißverständnis zurückzuweisen, daß ein qualitativer Unterschied zwischen
den Märtyrern des alten Bundes und denen des neuen bestehe, weil Gott den
Glaubenszeugen des alten Bundes gnädiger gewesen sei und sie errettet
habe. Schon im alten Bund seien viele als Märtyrer gestorben, viele aber seien
auch gerettet worden³²⁴. Damit stellt der Prediger den Hörern die Analogie
der „alten“ und der „jetzigen“ Märtyrer vor Augen.

Mit der Frage, ob die sieben ihr Leben verloren hätten (ἐκ τοῦ κόσμου
παραληφθέντας), weil Gott sie nicht retten konnte³²⁵, geht Hippolyt außerdem

³²¹ *DK* II, 20,1: Ἄλλ' ἐρεῖ τις ταῦτα πιθανολογεῖς (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,17).

³²² *DK* II, 35,1: διὰ τί οὖν τοὺς πάλαι μάρτυρας ἐρρύετο ὁ θεός, τοὺς δὲ νῦν οὐχ οὔτος; (SChr 14, LEFÈVRE, S. 184,13f.).

³²³ In *Strom* IV, 81-88 setzt sich Klemens mit der Meinung des Basilides in bezug auf die
Verfolgungen auseinander. Dabei kommt dem Willen Gottes und dem Problem der Vorsehung
besondere Bedeutung zu. Gegen Basilides betont Klemens, daß die Christen gerade nicht mit
dem Willen Gottes verfolgt würden, ebensowenig, wie Christus durch den Willen des Vaters
gelitten habe; Gott verhindere es nur nicht (*Strom* IV, 86,2f.).

³²⁴ *DK* II, 36,7: ἔχεις οὖν ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ πολλοὺς ... μαρτυρήσαντας, πολλοὺς δὲ καὶ
ῥυσθέντας (SChr 14, LEFÈVRE, S. 186,29-188,1f.).

³²⁵ *DK* II, 35,8: Τί οὖν; οὐκ ἠδύνατο ὁ Θεὸς πατάξαι τὸν βασιλέα Ἀντίοχον καὶ ῥύσασθαι τοὺς ἐπτά
ἀδελφούς; ἠδύνατο· (SChr 14, LEFÈVRE, S. 186,12f.).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 79
auf den Zweifel an der Allmacht Gottes ein. Diesem Zweifel hält er den Willen Gottes entgegen, in dem sich seine Allmacht ausdrückt³²⁶: οὐς μὲν θέλει ῥύεται, οὐς δὲ θέλει παραλαμβάνει³²⁷. Zugleich begründet er den Sinn des Martyriums der sieben Brüder damit, daß sie für die Christen als Vorbilder (ὑπογραμμός) von Bedeutung seien³²⁸, und verweist außerdem darauf, daß die Errettung vor dem Märtyrertod als Machterweis Gottes gegenüber den Ungläubigen zu verstehen sei (*DK* II, 35,9). Hippolyts Argumentation zeigt deutlich, daß *II Makk* 7 für seine Theologie des Martyriums insofern von tragender Bedeutung ist, als darin trotz des tragischen Endes der Märtyrer in gleicher Weise wie im *DK* an Gottes Gerechtigkeit und Allmacht festgehalten wird (*II Makk* 7,35.38).

Daß die Erzählung von den sieben Brüdern für Hippolyt mehr als nur illustrative Bedeutung hat, wird außerdem durch die kleine Umgestaltung sichtbar, die er an dem Zitat von *II Makk* 7,5b (ἀλλήλους παρηκάλουν σὺν τῇ μητρὶ γενναῖος τελευτᾶν λέγοντες) vornimmt³²⁹. Der Hinweis auf die Muttersprache, in der die Brüder miteinander sprechen, wird aus *II Makk* 7,27 (die Ermahnung der Mutter an den jüngsten Sohn, das Martyrium zu erleiden; προσκύψασα δὲ αὐτῷ χλευάσασα τὸν ὀμὸν τύραννον οὗτος ἔφησεν τῇ πατρίῳ φωνῇ) übernommen und in den Zusammenhang von *II Makk* 7,5 eingetragen, womit das Zitat von Dtn 32,36 (*II Makk* 7,6) eingeleitet wird. Innerhalb des Textgefüges von *DK* II, 20 korrespondiert diese Formulierung mit der Bezeichnung „väterliche Gesetze“ (τοὺς πατρώους νόμους) in *DK* II, 20,3.

Die Bedeutung des Einschubs weist jedoch über diese unmittelbare Beziehung hinaus, wie aus *DK* II, 21,1 hervorgeht: Rückblickend auf die Erzählungen von Dan 3 und *II Makk* 7 bemerkt Hippolyt, daß die Hörer daran sehen können, wie der Geist des Vaters an den Märtyrern wirksam wird³³⁰. Auffallend daran ist, daß in den vorausgegangenen Abschnitten τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς nicht ausdrücklich eingeführt wird. Wie kommt Hippolyt dazu, vorauszusetzen, daß seine Hörer die Wirksamkeit des Hl. Geistes bereits zur Kenntnis genommen hätten? Aufschluß hierüber gibt eine Predigt Hippolyts gegen Noët geben³³¹. Dort heißt es in Zusammenhang mit der Auslegung von Jes 45,15: ἐν τινὶ δὲ ὁ Θεός, ἀλλ' ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ πατρίῳ λόγῳ καὶ τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας. Auch hier begegnet das Adjektiv πατρῶος anstelle einer Genitivkonstruktion; statt mit φωνῇ wird es hier in Kombination mit λόγος als Umschreibung Christi verwendet. Der Zusammenhang, der konkret zwischen Stimme und Wort besteht, bleibt bei Hippolyt auch theologisch erhalten: Φωνή bezeichnet bei ihm den von Gott bei der Schöpfung als

³²⁶ Das wird sprachlich besonders in *DK* II, 36 sichtbar, da hier jedes der von Hippolyt angeführten Beispiele für die Errettung vom Martyrium oder den erlittenen Märtyrertod mit dem Verweis auf den Willen Gottes abgeschlossen wird.

³²⁷ *DK* II, 35,7 (SChr 14, LEFÈVRE, S. 186,9). Vgl. auch *DK* II, 35,3f.: οὐς ἠβούλετο ὁ θεὸς ἐρρύσατο, ἵνα ἡ μεγαλωσύνη τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ἀποδειχθῇ ... οὐς δὲ μαρτυρεῖν ἤθελεν τούτους στεφανώσας προσελάμβανεν (von BONWETSCH, GCS 1, S. 108 Anm. zu Zeile 18, nach der slavischen Übersetzung ergänzt).

³²⁸ *DK* II, 35,8f.: ἀλλ' ἵνα ἡμέτερος οὗτος γένηται ὑπογραμμός. 9. Εἰ γὰρ πάντας ἐρρύετο, τίς ἡμελεν μαρτυρεῖν; (SChr 14, LEFÈVRE, S. 186,13-15).

³²⁹ *DK* II, 20,4: παρηκάλουν ἀλλήλους τῇ πατρίῳ φωνῇ λέγοντες (SChr 14, LEFÈVRE, S. 154,28).

³³⁰ *DK* II, 21,1: Ὁρᾶς πῶς τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς μελετᾶν τοὺς μάρτυρας διδάσκει (SChr 14, LEFÈVRE, S. 156,4f.)

³³¹ Bei SCHWARTZ, *Predigten*, S. 8,2-4.

80 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung Stimme ausgesprochenen λόγος³³². Während λόγος synonym für Christus verwendet werden kann, steht φωνή sowohl für den noch nicht inkarnierten, präexistenten Christus als auch für das nicht sichtbare Medium Gottes, mithin den Hl. Geist, und ist damit gleichbedeutend mit der Formulierung τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς. Hält man sich diesen Sprachgebrauch Hippolyts vor Augen, so ist die Wendung παρεκάλουν ἀλλήλους τῆ πατρῶα φωνῆ in *DK II*, 20,4 nicht nur als Bemerkung darüber zu verstehen, daß sich die Brüder „in der Muttersprache“ ermahnten, sondern in dem Sinne, daß sie sich „mit dem“ bzw. „in dem Geist Gottes“ gegenseitig ermutigten. Faßbar wird diese geistliche Ermutigung in dem Tora-Zitat von Dtn 32,36; der Geist Gottes spricht sozusagen aus diesem Zitat zu den Märtyrern. Dadurch seien sie von denjenigen unterschieden, die ohne den Beistand des Hl. Geistes dem Martyrium entgegensähen und deshalb ängstlich versuchten, diesem Tod zu entgehen³³³.

Hippolyt läßt seine Beschreibung in dem Wort von der Nachfolge Christi (Mt 10,37f.) gipfeln. Damit lenkt er den Vorwurf, daß er durch Schönfärberei die Gemeinde zum Martyrium überreden wolle (*DK II*, 20,1), auf die göttliche Forderung der Nachfolge zurück und zeigt, daß die Bereitschaft zum Martyrium nicht der Überredungskunst, sondern dem Wirken des Hl. Geistes entspringt. Durch ihre Gottesfurcht (φόβος τοῦ Θεοῦ, *DK II*, 18,1; LEFÈVRE, S. 152,1) entsprechen die drei Jünglinge im Feuerofen und die sieben Brüder somit dem Gebot der Christusnachfolge. Auch sie sind nach Hippolyt „Schüler des Wortes“³³⁴; wobei in dieser Formulierung die Bedeutung von λόγος als „Sohn Gottes“ mitschwingt. Auf die Glaubenszeugen des alten Bundes wird deshalb ebenso der Titel „Märtyrer“ angewendet, wie auf die des neuen Bundes³³⁵. Da die drei Jünglinge vor dem Märtyrertod bewahrt bleiben, scheint der Märtyrertod bei Hippolyt nicht das entscheidende Kriterium für den Märtyrerstatus zu sein; an erster Stelle steht bei ihm der Bekennermut. In der Analogie, die Hippolyt zwischen den Martyrien des alten und denen des neuen Bundes wahrnimmt, sieht er die Einheit Gottes - und damit die Kontinuität der beiden Bünde - bestätigt³³⁶. Gleichzeitig ist diese Einheit die Grundlage, auf der er seine theologischen Überlegungen aufbaut.

Bemerkenswert ist schließlich, daß Hippolyt die Personen aus *II Makk* 7 nicht als „Makkabäer“ bezeichnet, sondern von ihnen nur als ἐπὶ ἀδελφοὶ ἅμα τῆ μητρὶ (LEFÈVRE, S. 154,18f.) und ἐπὶ μάρτυρες (LEFÈVRE, S. 186,10) spricht.

³³² So in *CNoët* 10,1.4, siehe hierzu J. FRICKEL, *Dunkel*, S. 219f.

Vgl. außerdem bei Theophilus von Antiochien *Ad Autolyicum* II, 10: Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευζάμενος πρὸ τῶν ὄλων (GRANT, S. 38,28-30) und II, 22: φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ; οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ ... ὅποτε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν (GRANT, S. 62,25-32).

³³³ *DK II*, 21,1-2: Ἐὰν γὰρ τις χωρὶς ἀγίου πνεύματος ἦ, οὗτος δειλιῶν ἀγωνιᾷ καὶ φοβούμενος κρύβεται ... (SChr 14, LEFÈVRE, S. 156,6-8).

³³⁴ *DK II*, 22,1: οἱ τρεῖς παῖδες ἐν Βαβυλῶν μαθηταὶ τοῦ λόγου ὄντες (SChr 14, LEFÈVRE, S. 156,19f.).

³³⁵ *DK II*, 18,3; 19,2; 21,1f. und *DK II*, 35,8.

³³⁶ *DK II*, 36,7: ἵνα εἷς καὶ ὁ αὐτὸς θεὸς πάλαι καὶ νῦν ὢν (SChr 14, LEFÈVRE, S. 188,2).

Daß er die Mutter der sieben Brüder lediglich in der Einleitung seines Zitats von *II Makk* 7,2-6 erwähnt, sie im Zitat selbst jedoch streicht und sich ausschließlich auf die Brüder beschränkt, kann damit erklärt werden, daß er die sieben Brüder als Gegenbild zu den drei Jünglingen im Feuerofen einführt. Durch die Reduktion tritt der Vergleichspunkt (junge Männer, die ihren Glauben vor einem Herrscher bekennen) deutlicher hervor.

Da Hippolyt seine Bezugnahmen auf *II Makk* nirgends ausdrücklich als biblische Zitate einleitet, ergibt sich die Frage, ob die Bemerkung ἔχεις οὖν ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ πολλοὺς ... μαρτυρήσαντας, πολλοὺς δὲ καὶ ῥυσθέντας (*DK* II, 36,7, LEFÈVRE, S. 186,29-188,2) so zu verstehen ist, daß παλαιὰ διαθήκη „Schriften des alten Bundes“ meint³³⁷. Jedoch findet sich für diese Deutung kein Anhaltspunkt. Der Zusammenhang spricht dafür, daß παλαιὰ διαθήκη zur Charakterisierung einer geschichtlichen Phase - der vorchristlichen, in der sich die Martyrien aus Dan 3 und *II Makk* 7 vollzogen - eingeführt wird.

Zum Abschluß seiner Predigt (*DK* II, 38,3) macht Hippolyt mit Blick auf Nebukadnezars Lobpreis (Dan 3,95-97) deutlich, daß der Lohn des Martyriums nicht nur die Verherrlichung der Märtyrer durch Gott, sondern auch die Bekehrung des Herrschers zur Gottesfurcht ist. Diesen Gedanken nimmt er in *DK* III, 4,3-8 erneut auf. Als Anknüpfungspunkt dient ihm hier die Überheblichkeit Nebukadnezars (Dan 4). Um zu verdeutlichen, daß die weltlichen Machthaber von Gott für ihre mangelnde Gottesfurcht gestraft werden, stellt er neben das Beispiel Nebukadnezars zwei weitere: das des Antiochos (*II Makk* 9,5-12; *DK* III, 4,5) und des Sanherib (Jes 36f.; *DK* III, 4,8). Antiochos IV. Epiphanes wird auf diese Weise zusammen mit Herrschern aufgezählt, die in unumstrittenen biblischen Texten genannt werden. Ihre beispielhafte Bedeutung beruht in diesem Zusammenhang auf der Historizität ihres Schicksals, so daß sich aus dem Zitat von *II Makk* 9 keine eindeutige Bestätigung für den „kanonischen“ Status des Buches gewinnen läßt.

Hippolyts ausdrücklicher Hinweis auf die „makkabäische Geschichte“ bzw. „die makkabäischen Bücher“ (σεσήμανται ἐν τοῖς μακκαβαίοις)³³⁸, den er seinen Lesern in *DeAnt* 49 gibt, wo er wie im *DK* das Ende des Antiochos nach *II Makk* 9 wiedergibt, ist ebenfalls von der historischen Perspektive geprägt, aus der Hippolyt das Schicksal des Antiochos wahrnimmt.

Die Gemeinsamkeit zwischen den in *DK* III genannten Machthabern besteht nicht nur in deren mangelnder Gottesfurcht und ihrer Bestrafung durch Gott, sondern auch darin, daß es sich um nicht-jüdische Herrscher handelt. Damit wird die Analogie von Märtyrern des alten und denen des neuen Bundes, die Hippolyt in *DK* II hervorhebt, fortgesetzt. Das Verhältnis der nicht-jüdischen Machthaber zu Israel entspricht dem Gegenüber, in dem sich die Christen seiner Zeit zum heidnischen römischen Herrscher befinden. Die von Hippolyt herangezogenen Beispiele haben deshalb - wie auch die Märtyrer des alten Bundes - mehr als nur illustrierende Funktion: Insofern Hippolyt von einem zyklischen Geschichtsdenken ausgeht, das davon geprägt ist, Entsprechungen zwischen Ereignissen auf unterschiedlichen zeitlichen Ebenen (der Zeit des alten und der des neuen Bundes) wahrzunehmen, sind sie Vorabzeichnungen für die Situation der verfolgten Christen. Damit dienen sie zugleich der Vergewisserung der Gemeinde, die, aufgrund der

³³⁷ Dies schlägt BONWETSCH, *Studien*, S. 20, vor. Er geht dabei von der bei Euseb verwendeten Formulierung τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία (*HE* IV, 26,14 als Zitat des Melito) aus.

³³⁸ Zu den textkritischen Varianten vgl. die Anmerkung bei ACHELIS, S. 33.

82 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung typologischen Entsprechung zu ihrer eigenen Situation, davon ausgehen kann, daß Gott in gleicher Weise wie im alten Bund rettend oder strafend eingreifen wird.

b) Der Gebrauch des *I Makk* in *DK IV*

Anders als in *DK II*, 14-38 verzichtet Hippolyt in *DK IV* auf den diatribischen Stil und weitgehend auf die direkte Anrede der Adressaten. An einigen Stellen macht der Verfasser seine Leser auf zuvor Geschriebenes aufmerksam und zeigt dadurch, daß *DK III* und *IV* als Bücher konzipiert waren³³⁹. Inhaltlich geht es in *DK IV* um die Zurückweisung einer messianischen Naherwartung, deren verheerende Auswirkungen Hippolyt anhand des Beispiels der Gläubigen in Syrien und Pontus beschreibt³⁴⁰. Dieser Naherwartung hält er entgegen, daß Rom, in welchem Hippolyt das vierte Tier aus Dan 7 erkennt, das Kommen des Antichristen aufhalte³⁴¹. Der Gegensatz dieses Reiches zu den Christen ist deswegen aber keineswegs geringer, denn es regiert der „Wirkung des Satans entsprechend“³⁴², während die Christen ein eigenes Volk bilden (ἔθνος πίστων χριστιανῶν) und dem himmlischen Königreich angehören³⁴³.

Die Deutung des vierten Tieres (Dan 7,7) auf das römische Reich (*DK IV*, 5,3 und 7,4f.) und des kleinen Horns (Dan 7,8) auf den Antichristen (*DK IV*, 5,3) werden in der Forschung als Indiz der westlichen bzw. asiatischen Auslegungstradition gewertet, der die syrische Tradition gegenübergestellt wird, die das vierte Tier als Reich Alexanders und das kleine Horn als Bild für Antiochos IV. Epiphanes versteht³⁴⁴. Diese Systematisierung stößt jedoch auf Schwierigkeiten, denn Hippolyt ist in der Deutung des kleinen Horns nicht konsequent. Zwar interpretiert er es im Kontext von Dan 7,8 als den Antichristen³⁴⁵, doch in seiner Auslegung von Dan 8,9-12 legt er das gleiche Bild so aus als meine es Antiochos IV. Epiphanes, obwohl dort sogar das Eingreifen des kleinen Horns in das himmlische Geschehen beschrieben wird³⁴⁶.

339 *DK IV*, 2,7 und 3,1: ἐν πρὸ ταῦτης βίβλῳ σεσήμανται (SChr 14, LEFÈVRE, S. 264,5-32) und *DK IV*, 25,1.

340 *DK IV*, 18f. Vgl. auch *DK IV*, 16,1: Ἀλλ' ἐρεῖ τις καὶ „πότε ταῦτα ἔσται,“ ποιῆ δὲ καιρῷ ἢ χρόνῳ μέλλει γὰρ ὁ πλάνος ἀποκαλύπτεσθαι; καὶ ποία ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἐπιφανείας; (SChr 14, LEFÈVRE, S. 292,7-9).

341 *DK IV*, 21,3: Τίς οὖν ἐστὶν ὁ κατέχων ἕως ἄρτι, ἀλλ' ἢ τὸ τέταρτον θηρίον, οὗ μεταθέντος καὶ ἐκ μέσου γεναμένου ἐλεύσεται ὁ πλάνος; (SChr 14, LEFÈVRE, S. 302,27-29).

342 *DK IV*, 9,2: κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ (SChr 14, LEFÈVRE, S. 278,9f.).

343 *DK IV*, 9,3: οἱ τοῦ κόσμου τούτου ἄνθρωποι ἐπιγείῳ βασιλεῖ ἀπογραφόμενοι Ῥωμαῖοι κληθῶσιν, οἱ δὲ τῷ ἐπουρανίῳ βασιλεῖ πιστεύοντες χριστιανοὶ ὀνομασθῶσιν (SChr 14, LEFÈVRE, S. 278,14-16).

344 Vgl. M. CASEY, *Son of Man. The interpretation and influence of Dan 7*, London 1979, bes. S. 71ff. und BEATRICE, *Pagans*, S. 33.

345 *DK IV*, 5,3; 12,4; 24,7.

346 Blickt man in Hippolyts Traktat *De Antichristo*, wo er ebenfalls auf die Vision von Dan 7,8 eingeht (*DeAnti*, 47-49), so zeigt sich, daß er Antiochos IV. Epiphanes als Typos des kommenden Antichristen einordnet: Durch den Antichristen werden die „Knechte Gottes“ (GCS 1, ACHELIS, S. 32,19) mit feurigen Kränzen - nicht des Lebens, sondern des Todes - bekränzt, weil auch Antiochos Epiphanes mit den Juden so verfahren sei (πυρινὸν καὶ οὐ Ζωῆς

Hinzu kommt, daß sich die früheste aus der syrischen Tradition stammende Daniel-Auslegung, die erhalten geblieben ist und als Vergleich herangezogen werden kann, im Werk Aphrahats (*Demonstratio* V) findet. Sie wurde kurz nach dem Tode Konstantins verfaßt (ca. 340), zu einer Zeit also, als das römische Reich bereits von christlichen Herrschern regiert wurde und man sich durch das heidnische persische Reich Schapurs II. bedroht fühlte. Im Unterschied zu der Entstehungszeit des *DK* bestand zur Zeit der späteren Auslegungen von Dan 7 keine unmittelbare Opposition mehr zwischen den Christen und dem römischen Staat. Es stellt sich daher die Frage, ob die spätere syrische Deutung des vierten Tieres aus Dan 7 als makedonisches Reich nicht darauf zurückzuführen ist, daß Rom in der späteren Auslegungstradition verdrängt wurde, weil es nicht mehr als feindliche Macht zu deuten war³⁴⁷.

Die unterschiedlichen Traditionen der westlichen und der östlichen Danielauslegung wären dann als Ergebnis der veränderten politischen Situation des Christentums zu verstehen, aus der für die jeweiligen Auslegungen des Danielbuches unterschiedliche Konsequenzen gezogen wurden. Der *DK* läge somit zeitlich vor der Ausdifferenzierung dieser Traditionen³⁴⁸. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung muß dieser Frage jedoch nicht weiter nachgegangen werden.

aa) *I Makk* als Hintergrund von Dan 8 und 11

Hippolyt bemerkt bereits bei der Erklärung des dritten Tieres in Dan 7, daß *I Makk* von der Teilung des makedonischen Reiches berichte³⁴⁹. Die Bedeutung dieses Hinweises entfaltet sich erst im weiteren Verlauf des *DK* IV, denn Hippolyt erinnert seine Leser an späteren Stellen des Buches ausdrücklich an die Verbindung, die er hier zwischen der Prophetie Daniels und den in *I Makk* beschriebenen Ereignissen knüpft³⁵⁰. Diese Rückverweise begegnen ausschließlich innerhalb der Kapitel, die der Auslegung von Dan 8 und 11 gewidmet sind³⁵¹. *I Makk* wird als wichtigste Quelle der historischen Deutung dieser beiden Kapitel erkennbar. Dan 7; 9 und 12 werden dagegen eschatologisch interpretiert, Hippolyt bringt hier den Grundsatz zur Anwendung, daß der Prophet sich nicht an der chronologischen Folge der Ereignisse orientiere (s.o. S. 75).

ἀλλὰ θανάτου στέφανον μεθ' ἑαυτῶν περιφέροντες. οὕτω γὰρ ἐτεχνάσατο κατὰ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανής, [GCS 1, ACHELIS, S. 33, 1-3]).

³⁴⁷ Hierfür spricht, daß Aphrahat (*Dem* V, 19) das vierte Tier zwar als „Reich der Esausöhne“ interpretiert, aber dann dessen Identität mit dem dritten Tier (dem makedonischen Reich) erklärt: „eines sind das dritte und das vierte Reich“ (Übers. BRUNS, FC 5/1, S. 171).

³⁴⁸ Wenn man Hippolyts Bericht über die Ereignisse der durch die Naherwartung irregeleiteten Gemeinden in Syrien (*DK* IV, 18) und Pontus (*DK* IV, 19) als Indiz dafür betrachtet, daß er in einer dieser Regionen zu verorten ist, dann spricht die Ähnlichkeit seiner Auslegung von Dan 7 zu der des Irenäus (*AdvHaer* V, 26,1) dafür, daß zur Zeit des heidnischen römischen Reiches dies das gängige Auslegungsmuster war.

³⁴⁹ *DK* IV, 3,8: καθὼς Δανιήλ τοῦτο προμηνύει καὶ ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἀναγράφεται (SChr 14, LEFÈVRE, S. 268, 3-5).

³⁵⁰ So erinnert er in *DK* IV, 26,6 (ὡς ἐπάνω δέδεικται; SChr 14, LEFÈVRE, S. 316, 1) an IV, 3,8 und spielt in *DK* IV, 41,3 (Ταῦτα μὲν οὖν ἤδη ἀνωτέρω διηγησάμεθα, ἡνίκα περὶ τῶν τεσσάρων θηρίων τὸν λόγον ἐποιούμεθα; SChr 14, LEFÈVRE, S. 346, 8) auf *DK* IV, 26 an.

³⁵¹ *DK* IV, 25-28 und *DK* IV, 41-47.

Der Wechsel von eschatologischer und historischer Deutung der Danielvisionen wird von Hippolyt jedoch nicht durch die Parallelen begründet, die er zwischen den prophetischen Worten Daniels und dem *I Makk* wahrnimmt. Maßgeblich für die Einordnung der Visionen Daniels in die jeweiligen Deutungshorizonte ist vielmehr eine sprachliche Unterscheidung der „Greuelbilder“, die ihm Theodotios Fassung des Danielbuches vorgab. Das βδέλυγμα, das die Zerstörung des Heiligtums symbolisiert, findet dreimal innerhalb des Dan Erwähnung³⁵². Im Unterschied zur LXX wird es bei Theodotion nicht gleichmäßig als βδέλυγμα ἐρημώσεως bezeichnet, sondern erhält in Dan 11,31 die Umschreibung βδέλυγμα ἠφανισμένον. Hippolyt zieht daraus die Konsequenz, daß Daniel von zwei „Greuelbildern“ prophezeit habe: dem des „Verderbens“ (ἀφανισμοῦ) und dem der „Verwüstung“ (ἐρημώσεως)³⁵³. Während das „Greuelbild des Verderbens“ nur ein vorübergehendes geschichtliches Ereignis darstellt, steht das „Greuelbild der Verwüstung“ für die endgültige Zerstörung am Ende der Tage. Beweiskraft erhält diese Unterscheidung allerdings erst aufgrund des Zitats von Mt 24,15, mit dem Hippolyt seine Leser innerhalb einer ausdrücklichen Warnung vor übertriebener Naherwartung konfrontiert (*DK IV*, 17,4). Darin nennt Jesus seinen Jüngern Daniels „Greuelbild der Verwüstung“ als endzeitliches Zeichen³⁵⁴. Dieses Zitat stellt ein wichtiges Zwischenglied in der Argumentation des gesamten *DK* dar, denn das βδέλυγμα ἐρημώσεως wird auf diese Weise durch ein Herrenwort als Kriterium der nahenden Endzeit qualifiziert. Der Verfasser des *DK* zieht daraus gewissermaßen den Umkehrschluß, indem er nur das βδέλυγμα ἐρημώσεως (Dan 9,27; 12,11), nicht aber das βδέλυγμα ἠφανισμένον (Dan 11,31) als endzeitliches „Greuelbild“ gelten läßt.

Den Unterschied macht Hippolyt auch in seiner Auslegung von Dan 8 geltend, indem er bei der Beschreibung der Verwüstung des Heiligtums durch das kleine Horn (Dan 8,11) betont hervorhebt, daß der Bibeltext davon spreche, das Opfer sei „durcheinander gebracht“ (ἐταράχθη) worden. Auffallender Weise übergeht er bei der Wiedergabe dieses Verses die in Dan 8,11 folgende Formulierung τὸ ἅγιον ἐρημωθήσεται zweimal³⁵⁵.

Hippolyts Differenzierung der βδελύγματα bedingt nicht allein die historische Deutung von Dan 8 und 11, ebenso hat sie Konsequenzen für das Verständnis von Dan 9. Die Ankündigung der siebenzig Wochen (Dan 9,24-27), die Spekulationen über den Termin des Weltendes in besonderer Weise herausfordert, deutet Hippolyt sowohl historisch als auch eschatologisch: Die zweiundsechzig Wochen entsprächen einmal der Zeit seit der Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exil bis zu Christi Geburt; mit dem „Gesalbten“ sei Jeschua, der Sohn Jozedeks (II Esr 3,8 (LXX) und Hag 1,1), gemeint (*DK IV*, 30,7). Die gleiche Zeit sei jedoch noch einmal für die Zeit des

³⁵² Dan 9,27; 11,31 und 12,11.

³⁵³ *DK IV*, 54,1: ἐν μὲν ἀφανισμοῦ, ἐν δὲ ἐρημώσεως (SChr 14, LEFÈVRE, S. 372,8f.).

³⁵⁴ *DK IV*, 17,4: Ὅταν γὰρ ἴδητε, φησίν, τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐτὸς ἐν τόπῳ γίψω - ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω - τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν (SChr 14, LEFÈVRE, S. 294,17-19). Im Anschluß hieran folgen in *DK IV*, 18f. die Beispiele der Irregleiteten in Syrien und Pontus.

³⁵⁵ *DK IV*, 26,7 (SCHR 14, LEFÈVRE, S. 316,3f.;16f.).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 85
zweiten Bundes zu veranschlagen³⁵⁶. Wenn auch diese Spanne vorüber sei,
werde nach dem Erscheinen des Antichristen und des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως
in der Mitte der letzten Jahrwoche das Opfer eingestellt, das „jetzt“ noch an
jedem Ort und in allen Völkern Gott dargebracht werde³⁵⁷. Damit betont
Hippolyt die rein eschatologische Bestimmung des βδέλυγμα ἐρημώσεως.

Hält man sich vor Augen, daß Daniels Prophetie von den siebenzig
Jahrwochen in der rabbinischen Tradition auf die Zerstörung des zweiten
Tempels bezogen wurde und man dementsprechend auch Dan 11f. auf die
römische Herrschaft deutete³⁵⁸, so scheint damit ein Deutungsmuster
vorzuliegen, das Hippolyt umgehen wollte. Rom wird nur in der Auslegung
von Dan 7 als letztes Weltreich vorgestellt, aus dem der Antichrist hervorgeht.
Es wird aber weder bei der Interpretation von Dan 9 noch von Dan 11 zu den
Ereignissen unter der römischen Herrschaft in Beziehung gesetzt.

bb) Die Bedeutung der Erfüllungsaussagen in *DK IV*

I Makk kommt in Hippolyts Danielauslegung innerhalb der Er-
füllungsaussagen zur Sprache. Der erste Hinweis auf die Erfüllung der
prophetischen Vision wird in *DK IV*, 26,7 mit Bezug auf Dan 8,11-14
gegeben³⁵⁹. Um seine Deutung zu bestätigen, daß die Aussage über das
Durcheinanderbringen (ἐταράχθη) des Opfers auf Antiochus IV. Epiphanes zu
beziehen sei, wiederholt der Verfasser des *DK* diesen Vers ausdrücklich als
Erfüllung der Danielvision und zitiert als Beweis *I Makk* 1,20-24.45ff. Ebenso
beruft er sich bei der Erklärung, die 1300 Tage der Verwüstung entsprächen
den dreieinhalb Jahren, nach deren Ablauf Judas Makkabäus das Heiligtum
wieder eingeweiht habe, auf *I Makk* 4,36-59 (*DK IV*, 26,8). Selbst zur
historischen Bestätigung der Deutung der Danielvision durch den Engel (Dan
8,15-27) verweist er seine Leser auf *I Makk*, in dem alles klar aufgeschrieben
sei³⁶⁰.

Besonders breiten Raum nehmen die Zitate aus *I Makk* bei der Auslegung
von Dan 11 (*DK IV*, 41-47) ein³⁶¹. Indem Hippolyt seine Leser zu Beginn

356 *DK IV*, 32,2: Ἐπειδὴ γὰρ ἡ πρώτη διαθήκη τοῖς ἑσπερίοις Ἰσραὴλ „μετὰ τετρακόσια τριάκοντα“
τέσσαρα „ἔτη“ ἐδόθη, ἀναγκαίως ἔδει καὶ τὴν δευτέραν ὁμοίως τῷ αὐτῷ χρόνῳ ὀρίζεσθαι (SChr 14,
LEFÈVRE, S. 328,9-12).

357 *DK IV*, 35,3: νῦν κατὰ πάντα τόπον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τῷ θεῷ προσφερομένη (SChr 14, LEFÈVRE,
S. 334,21f.).

358 In Seder Olam 30 und bAvoda Zara 9a, diese Berechnungen werden R. Jose dem Galiläer
zugeschrieben, der im 1. Jh.n.Chr. lebte. Vgl. hierzu SCHLATTER, *Chronograph*, S. 26, CASEY,
Son of man, S. 74 und G. VERMES, Josephus' Treatment of the Book of Daniel, JJS 42 (1991),
S. 149-166, bes. S. 160 Anm. 20.

359 ἵνα πεπληρωθῇ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ προφήτου (SChr 14, LEFÈVRE, S. 316,15f.).

360 *DK IV*, 28,1: Ἐπειδὴ οὖν καὶ ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ καθὼς ὑφ' ἡμῶν νενοήται οὕτως ταῦτα
διηγήσατο τῷ προφήτῃ, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς σαφῶς πάντα ἀναγράφεται,
ἴδωμεν ἐν ταῖς ἑβδομάσιν τί λέγει (SChr 14, LEFÈVRE, S. 320,1-4).

361 *DK IV*, 41-44, in *IV*, 45-47 ist seine Wiedergabe summarisch. Der von Hippolyt gebotene
Text zeigt teilweise wörtliche Übereinstimmungen mit der LXX. Die Abweichungen lassen sich
auf keine textkritische Variante festlegen. Da sie aber weder zur Ausschmückung noch zur
Verkürzung dienen, sondern durch synonyme Worte oder Umstellungen in der Wortfolge
zustande kommen, ist es naheliegend anzunehmen, daß Hippolyt mit seiner schriftlichen
Vorlage frei umgeht oder aus dem Gedächtnis zitiert. Eine größere Umstellungen in der
Erzählreihenfolge begegnet in *DK IV*, 42,10, wo der Zusammenschluß mit den Hasidäern (*I*

86 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung seiner Auslegung (*DK IV*, 41,3) darauf aufmerksam macht, daß Daniel die Ereignisse an dieser Stelle zum zweiten Mal erzähle, und sie außerdem auf das in *DK IV*, 26 Gesagte zurückverweist, sowie durch die betont häufigen Erfüllungsaussagen, die ab *DK IV*, 41,4 bis *DK IV*, 47,10 in jedem Abschnitt begegnen³⁶², entsteht der Eindruck, daß er sich hier besonders gegen anderslautende Deutungen absichert. Auch die rhetorischen Fragen, mit denen er seine Deutung des vierten Königs in Dan 11,2³⁶³ und des Nachkommens der südlichen Königstochter in Dan 11,6f.³⁶⁴ einleitet, verstärken den apologetischen Stil dieses Kapitels. Der Grund für diese Verdichtung der Bezugnahmen auf *I Makk* liegt darin, daß nur Dan 11,31 die Formulierung βδέλυγμα ἠφανισμένον enthält und Hippolyt seinen Lesern die historische Bedeutung des βδέλυγμα ἠφανισμένον im Unterschied zum endzeitlichen βδέλυγμα nahe bringen will. Indem er mit Hilfe der Zitate aus *I Makk* belegt, daß seine historische Deutung angemessen ist, beweist er zugleich die Richtigkeit seiner Unterscheidung der beiden βδελύγματα.

Bemerkenswert ist der Widerspruch, in den sich Hippolyt mit seiner Unterscheidung der βδελύγματα zu *I Makk* 1,54 begibt, wo es ausdrücklich heißt, daß am 25. Kislev das βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον gebaut wurde. Den Verfasser des *DK* scheint das in seiner Deutung nicht irritiert zu haben. Gegenüber dem Wortlaut des *I Makk* erschienen ihm offensichtlich der Wortlaut des Danielbuches und die Aussage in Mt 24,15 verbindlicher.

cc) Flavius Josephus als Vorbild der historischen Danieldeutung

Auch Flavius Josephus sieht die Prophetie von Dan 8 in den Ereignissen des hasmonäischen Freiheitskampfes erfüllt und zieht *I Makk* als Grundlage für das historische Verständnis dieses Textes heran³⁶⁵. Mit ihm stimmt Hippolyt überein, was die Deutung der neunten Vision Daniels auf den Kampf zwischen Alexander und Darius und des kleinen Horns auf Antiochos IV. Epiphanes betrifft. Wie Josephus greift er dabei auf *I Makk* als historische Quelle zurück.

Ihr Argumentationsziel unterscheidet jedoch beide voneinander: Während Josephus in der Erfüllung der Danielprophetie den Beweis für die göttliche Vorsehung erkennt und damit gegen die Epikureer argumentiert (*Ant XII*, 277), dienen die Erfüllungsaussagen Hippolyt als Beweis für die Richtigkeit seiner historischen Deutung von Dan 8 und 11 und die Unterscheidung der

Makk 2,42-48), die nicht namentlich genannt werden, mit den Makkabäern vor deren Kampf am Sabbat berichtet wird. Beide Gruppen werden miteinander identifiziert; die Hasidäer erscheinen nur als Verstärkung der Makkabäer und ihrer Gesetzestreue. Eine weitere charakteristische Abweichung ist die Bemerkung, daß die Streitkräfte des Antiochos in Syrien wohnten (*DK IV*, 43,1), während *I Makk* 2,31 wie auch Josephus (*Ant XII*, 272) diese in Jerusalem lokalisieren.

³⁶² *DK IV*, 43,4 bezieht sich auf Dan 11,30ff./*I Makk* 2,32-38; *DK IV*, 44,3 auf Dan 11,34/*I Makk* 2,45-47 und *DK IV*, 44,4 auf Dan 11,6/*I Makk* 3,1; *DK IV*, 45,6 auf Dan 11,8 *I Makk* 1,17-20; *DK IV*, 46,13 auf Dan 11,44/*I Makk* 6,58; *DK IV*, 47,4 auf Dan 11,17/*I Makk* 10,51-54; *DK IV*, 47,6 und *DK IV*, 47,9 auf Dan 11,17.27/*I Makk* 11,1-12; schließlich sieht *DK IV*, 47,10 im Tod des Ptolemäus (*I Makk* 11,18) und in der Enthauptung Alexanders (*I Makk* 11,16-18) die Erfüllung von Dan 11,21.

³⁶³ *DK IV*, 41,5: τὸ οὗτος ἀλλ' ἢ Δαρειῶς (SChr 14, LEFÈVRE, S. 346, 17f.).

³⁶⁴ *DK IV*, 45,4: ποῖον δὲ σπέρμα ἀλλ' ἢ Πτολεμαῖος (SChr 14, LEFÈVRE, S. 354, 5).

³⁶⁵ Vgl. *Ant X*, 272-278.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 87
βδελύγματα. Für letztere bietet Josephus keine Vorlage, denn er sieht Daniels Prophetie gerade in der „Verwüstung“ des Tempels durch Antiochos bestätigt³⁶⁶. Es ist nicht auszuschließen, daß Hippolyts Deutung der Danielvisionen von Josephus inspiriert war und er zu der Unterscheidung der βδελύγματα und der historischen Deutung von Dan 11 gelangte, indem er bei der Anwendung des *I Makk* auf die Danielauslegung über Josephus hinausging³⁶⁷.

Mithin dient *I Makk* dem Verfasser des *DK* nicht unmittelbar zu einer theologischen Aussage, sondern wird als historischer Beweis zur Bestätigung eines theologisch-eschatologischen Arguments (der Unterscheidung der βδελύγματα) herangezogen. Die unmittelbare Aussage des *I Makk* zum βδέλυγμα ἐρημώσεως (*I Makk* 1,54) scheint demgegenüber für Hippolyt nur zweitrangige Bedeutung zu haben. Verglichen hiermit fällt auf, daß der Gebrauch des *II Makk* innerhalb des *DK* dadurch geprägt ist, daß Hippolyt es zu martyriums-theologischen Aussagen heranzieht.

c) Zusammenfassung

Bei Hippolyt zeigt sich derselbe Zusammenhang zwischen dem Rückgriff auf die *Makk* und der Danieldeutung, wie im Werk des Flavius Josephus, der die Deutung des prophetischen Buches auf dem Hintergrund der hasmonäischen Geschichte wahrscheinlich inauguriert hat. Hippolyt macht von beiden *Makk* Gebrauch und unterscheidet das erste als ἡ πρώτη βίβλος τῶν Μακκαβαϊκῶν (*DK* IV, 3,8) von *II Makk*. Während *I Makk* nicht als biblisches Buch erscheint, sondern deutlich die Funktion einer Geschichtsquelle hat, die gegenüber Dan und Mt untergeordnete Bedeutung hat, nimmt Hippolyt auf *II Makk* ausschließlich aus der Perspektive einer Theologie des Martyriums Bezug. Damit zeichnen sich bei ihm die beiden Aspekte ab, die auch für die spätere Rezeption der *Makk* kennzeichnend sind.

Die Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen steht bei ihm gleichwertig neben der Geschichte von den drei Jünglingen und dient ihm zur theologischen Argumentation. Hierin deutet sich an, daß *II Makk* für ihn biblischen Status besitzt, doch beruft er sich darauf nirgends ausdrücklich als heilige Schrift. Da seine theologische Zugewandtheit insgesamt, wie bei den späteren Antiochenern, historisch geprägt ist, unterscheidet er die theologische Bedeutung der Märtyrer nicht von ihrem Schicksal als historische Personen. Die Argumentation, die er mit Hilfe der Martyriumserzählung führt,

³⁶⁶ *Ant* XII, 320 (τὸν γὰρ ναὸν ἐρημοθέντα ὑπ’ Ἀντιόχου) und *Ant* XII, 322 (τὴν δ’ ἐρήμωσιν τοῦ ναοῦ συνέβη γενέσθαι κατὰ τὴν Δανιήλου προφητείαν).

³⁶⁷ In der historischen Erklärung eines prophetischen Textes, wendet Hippolyt eine Methode an, die in der antiken Hermeneutik allgemein gebräuchlich war, das sogenannte ἱστορικόν. Er scheint damit auf die Exegese der antiochenischen Schule vorauszuweisen, in der sich diese Methode einer besonderen Beliebtheit erfreute (s.u. S. 217). Zur äußersten Konsequenz scheint dieses Auslegungsmuster von Porphyrius gebracht worden zu sein, bei dem Dan so eng auf das *I Makk* bezogen wird, daß sämtliche darin enthaltenen Prophetien als *vaticinia ex eventu* der Makkabäerzeit erscheinen. Doch gibt es keine Beweise dafür, daß die Wurzeln seiner Deutung in der christlichen Tradition der Danielauslegung liegen, wie CASEY vermutet (M. CASEY, *Porphyry and the Origin of the Book of Daniel*, *JThS* 27 (1976), S. 15-33; und DERS., *Porphyry and the Syrian Exegesis of the Book of Daniel*, *ZNW* 81 (1990), S. 139-142). Demgegenüber wird angenommen, daß auch die radikale Historisierung des Porphyrius auf den Einfluß des Josephus zurückgeht (A.J. FERCH, *Porphyry: An heir to Christian Exegesis?*, *ZNW* 73 (1982), S. 141-147; und BEATRICE, *Pagans*, S. 42-45).

88 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung enthält jedoch keinen Fingerzeig auf eine kultische Verehrung dieser Märtyrer auf jüdischer oder christlicher Seite.

Somit fehlen sowohl bei Klemens als auch bei Hippolyt Hinweise auf eine liturgische Nutzung der *Makk*. Auch finden sich bei keinem von beiden Spuren eines unmittelbaren Gebrauchs des *IV Makk*³⁶⁸. Insgesamt läßt sich festhalten, daß - sofern man Hippolyt der kleinasiatischen Kirche zuordnet - die Kenntnis des *II Makk* zu Beginn des 3. Jh.s im Bereich der östlichen Kirche verbreitet war und das Buch im Rahmen eines noch nicht abgeschlossenen „Kanons“ als biblisch angesehen wurde. Auf *I Makk* scheint das nicht übertragbar zu sein, da dessen Verbreitung wahrscheinlich regionale Unterschiede aufweist (s.o. S. 73) und es nicht theologisch genutzt wird.

3. Origenes

Zahlreicher als bei Klemens und Hippolyt sind die Belege für den Gebrauch der *Makk* im Werk des Origenes. Er kennt sie unter der Bezeichnung τὰ Μακκαβαϊκά, was - wie schon bei Klemens und Hippolyt - entweder durch βιβλία oder durch πράγματα zu ergänzen ist³⁶⁹. Erst aus dem Inhalt der Zitate geht hervor, welches der *Makk* damit jeweils gemeint ist. In den meisten Fällen kommt dabei *II Makk* in den Blick. Nur einmal innerhalb seines Werkes begegnet ein ausdrücklicher Hinweis auf *I Makk* als „*primus liber Machabaeorum*“³⁷⁰. Die Frage, inwieweit Origenes' Rückgriffe auf die *Makk* Aufschluß darüber geben, ob er sie als biblische Bücher betrachtet, bekommt einen besonderen Akzent dadurch, daß Origenes, in der frühesten nachweisbaren Äußerung über die *Makk*, diese Schriften von den zweiundzwanzig Büchern der jüdischen Bibel ausdrücklich ausnimmt (ἐξω δὲ τοῦτων). Da er sie in seinen späteren Darstellungen dennoch etliche Male heranzieht, ist zu fragen, wie sich diese Unterscheidung der *Makk* von den im jüdischen „Kanon“ enthaltenen (und damit späterhin zu den unumstritten kanonischen Büchern des Alten Testaments zählenden) Büchern auf den Gebrauch auswirkt, den der Alexandriner von den *Makk* macht. Damit ist zugleich die Frage verbunden, ob sich schon bei Origenes der später von Athanasius und Hieronymus geltend gemachte differenzierte Gebrauch kanonischer und nichtkanonischer Bücher bestätigen läßt, demzufolge nur anerkannt „kanonische“ Schriften zur theologischen Argumentation herangezogen werden, während die übrigen lediglich illustrative und erbauliche Funktion haben³⁷¹.

Doch verliert Origenes' anfängliche Ablehnung der *Makk* nicht nur durch seine späteren Rückgriffe auf diese Bücher an Eindeutigkeit; auch die Aussagen, die der alexandrinische Gelehrte in seinem Brief an Julius

³⁶⁸ Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß *IV Makk* Hippolyt bekannt war. Siehe dazu den Vergleich von Origenes mit Hippolyt unten S. 132.

³⁶⁹ In der bei Euseb (*HE* VI, 25,2) erhaltenen Aufzählung innerhalb des Prologs zum Psalmenkommentar und in *Exh* 23.

³⁷⁰ *RomCom* VIII, 1 (PG 14, 1158 C). S.u. S. 145f.

³⁷¹ Athanasius, *Epistula festalis* 39 (LEFORT, CSCO 150, S. 19,30f./CSCO 151, S. 37,22ff.) und Hieronymus *Prologus Galeatus*: „*Hic prologus Scripturarum, quasi galeatum principium omnibus libris, quos de hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest; ut scire valeamus quinquid extra hos est, inter ἀπόκρυφα esse pondendum*“ (PL 28, 600 B-601 A).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 89
Africanus (= *EpAfric*) über den Unterschied des alttestamentlichen Textbestandes gegenüber dem der jüdischen Bibel macht, lassen die Annahme problematisch erscheinen, daß Origenes ausschließlich den zweiundzwanzig Schriften umfassenden jüdischen „Kanon“ als maßgeblich für den Umfang des christlichen Alten Testaments angesehen hat³⁷².

Origenes nimmt in *EpAfric* Stellung zu dem Vorwurf, daß er sich innerhalb einer theologischen Diskussion auf die Susannageschichte bezogen habe als habe er nicht gewußt, daß dieser Teil des Buches nicht authentisch sei (πὼς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦτο τοῦ βιβλίου κίβδηλον ὄν)³⁷³. Das veranlaßt den Alexandriner zu einigen grundsätzlichen Bemerkungen über das Verhältnis des christlichen Alten Testaments zum Umfang der jüdischen Bibel. Wie Origenes anhand einiger Beispiele zeigt (*EpAfric* 3-7; SChr 302, DE LANGE, S. 522-532), ist ihm das Problem eines unterschiedlichen Textbestandes auf jüdischer und christlicher Seite und der damit verbundene Vorwurf, es handele sich um Fälschungen, bekannt³⁷⁴.

Insoweit es den philologischen Befund betrifft, stimmen somit beide Theologen überein. Was die Konsequenzen angeht, die aus solchen Abweichungen zu ziehen sind, macht Origenes jedoch Widerspruch gegenüber seinem Adressaten geltend: Soll man deshalb die in den Kirchen überlieferten Exemplare zurückziehen und die Juden überreden, den Christen den unverfälschten Text zur Verfügung zu stellen?³⁷⁵ Das hieße, nach Origenes, die Vorsehung Gottes, die mittels der heiligen Schriften die Kirchen erbaut habe, in Frage zu stellen, weil man sich nicht mehr an der eigenen christlichen Tradition, sondern an der jüdischen orientiere³⁷⁶.

Ausschlaggebend für die Hervorhebung der kirchlichen Tradition durch Origenes ist seine Erklärung, daß im Judentum die Susannageschichte aus dem biblischen Text herausgenommen wurde und nur in den Apokryphen erhalten sei (σώζεται ἐν ἀποκρύφοις), weil sie ein negatives Bild der Ältesten,

³⁷² Er gebraucht jedenfalls auch die nur von der Kirche anerkannten Bücher und erkennt die LXX als Bibel der Kirche an; so C.P. BAMMEL, Die Hexapla des Origenes: Die hebraica ueritas im Streit der Meinungen, Augustinianum 28 (1988), S. 125-149, bes. S. 127ff. Ähnlich urteilt auch RITTER, *Kanonbildung*, S. 276f.

³⁷³ *Epistula Africani ad Originem* 2 (REICHARDT, S. 78_{6f.}; SChr 302, DE LANGE, S. 514_{5f.}). Diesen Vorwurf nimmt Origenes in seiner Antwort auf (*EpAfric* 3: τοῦτο πεποίηκα ὡς λανθάνοντός με τοῦ μέρους <τοῦτου> τοῦ βιβλίου κικιβδηλευμένου, SChr 302, DE LANGE, S. 522₁₉-524₅). Zur Datierung des Briefwechsels siehe W. REICHERT, Die Briefe des Julius Sextus Africanus an Aristides und Origenes IV, in: TU 34,3, Leipzig 1910, bes. S. 65, der das Jahr 240 vorschlägt.

³⁷⁴ In *JohCom* XIII, 17 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 240₁₅) thematisiert er dieses Problem auch hinsichtlich des Κήρυγμα Πετροῦ, indem er die Frage offen läßt, ob das Buch echt, gefälscht oder eine Mischung von beidem sei (πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν).

³⁷⁵ *EpAfric* 8: Ὡρα τοίνυν, εἰ μὴ λανθάνῃ ἡμᾶς τὰ τοιαῦτα, ἀθετεῖν τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα, καὶ νομοθετῆσαι τῇ ἀδελφότητι ἀποθέσθαι μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς φερομένας ἱερὰς βίβλους, κολακεύειν Ἰουδαίους καὶ πείθειν ἵνα μεταδώσιν ἡμῖν τῶν καθαρῶν καὶ μηδὲν πλάσμα ἐχόντων; (SChr 302, DE LANGE, S. 532_{1,5}).

³⁷⁶ *EpAfric* 8: Ἐρα δὲ καὶ ἡ Πρόνοια, ἐν ἀγίαις γραφαῖς δεδωκυῖα πάσαις ταῖς Χριστοῦ Ἐκκλησίαις οἰκοδομήν, οὐκ ἐφρόντισε „τῶν τιμῆς ἀγορασθέντων“, „ὑπὲρ ὧν Χριστὸς ἀπέθανεν“, οὗ υἱοῦ ὄντος „οὐκ ἐφείσατο ὁ Θεός“ ἢ ἀγάπη „ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν“, ἵνα „σὺν αὐτῶ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται“; Πρὸς ταῦτα δὲ σκόπει εἰ μὴ καλὸν μεμνήσθαι τοῦ: „Οὐ μεταθήσεις ὄρια αἰῶνια, ἃ ἔστησαν οἱ πρότεροί σου.“ (SChr 302, DE LANGE, S. 532₆₋₁₃).

90 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung Führer und Richter vermittele³⁷⁷. Die Motivation, bestimmte Texte aus dem „Kanon“ auszuklammern, weil man auf jüdischer Seite keine negativen Aussagen über die Führungsgruppen des Volkes zulassen wollte, verdeutlicht Origenes zusätzlich durch den Hinweis auf die apokryphen Berichte über die Martyrien von Jesaja und Sacharja (*EpAfric* 13f.)³⁷⁸. Das andere Argument, das er in diesem Zusammenhang anführt, bezieht sich darauf, daß beide Propheten-Martyrien durch den Hebr und ein Jesuslogion neutestamentlich bezeugt seien³⁷⁹. Damit impliziert Origenes, daß die Zuordnung dieser Texte zu den Apokryphen auf jüdischer Seite sekundär sei und erst in nachchristlicher Zeit stattgefunden habe. Im Unterschied hierzu stellt er über Tob und Jud fest, daß sie sogar außerhalb der jüdischen Apokryphen stünden (οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ κἄν ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί)³⁸⁰. Seinen Rückgriff auf Tob legitimiert er jedoch damit, daß das Buch in den Kirchen genutzt werde (Ἀλλ' ἐπεὶ χρῶνται τῷ Τωβίας αἱ ἐκκλησίαι). Die kirchliche Praxis im Gebrauch dieser Schrift scheint größeres Gewicht zu haben als die Frage ihrer Zugehörigkeit zur jüdischen Bibel³⁸¹. Ob es sich dabei um einen liturgischen, einen pädagogisch auf Katechumenen ausgerichteten oder einen theologisch argumentativen Gebrauch handelt, wird an dieser Stelle nicht unterschieden.

Als Argument gilt der kirchliche Gebrauch jedoch nur für die christliche Seite. Im Dialog mit den Juden hält Origenes den Verzicht auf den Gebrauch jüdischer Apokryphen für notwendig, da er die Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung dadurch gewährleistet sieht, daß die gemeinsame Gesprächsgrundlage auch auf Seiten der jüdischen Gesprächspartner nicht als zweifelhaft erscheint³⁸².

Während bei Origenes mithin keine Einwände gegen den innerkirchlichen Gebrauch alttestamentlicher Schriften, die jüdischerseits zu den Apokryphen gerechnet werden, erkennbar werden, lehnt er die Orientierung an christlicher apokrypher Literatur ab, weil sie den Leser zu anderen Glaubensinhalten führe als die, über die in der Kirche Übereinstimmung

377 *EpAfric* 13: Λεκτέον δὲ πρὸς ταῦτα ὅτι ὅσα δεδύνηται τῶν περιεχόντων κατηγορίαν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχόντων καὶ κριτῶν περιεῖλον ἀπὸ τῆς γνώσεως τοῦ λαοῦ, ὃ τινὰ σώζεται ἐν ἀποκρύφοις (SChr 302, DE LANGE, S. 542, 1-6). Die Erklärung ähnelt Hippolyts Begründung in *DK* I, 14,2 (s.o. Anm. 311).

378 Vgl. *EpAfric* 14: ἐν δὲ ταῖς παλαιαῖς γραφαῖς μὴ φερομένην, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ κατηγορίαν περιεῖχε τῶν ἀνόμων ἐν τῷ Ἰσραὴλ κριτῶν (SChr 302, DE LANGE, S. 544, 8-10).

379 Origenes bezieht sich dabei auf Hebr 11,37, den er für paulinisch hält, und Mt 23,35; *EpAfric* 14: πρὸς ὃν ἄλλων λόγων κατ' ἰδίαν χρῆζομεν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι Παύλου τὴν ἐπιστολήν. Παραθήσομαι οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου τὰ ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν προφητῶν μαρτυρούμενα (SChr 302, DE LANGE, S. 544, 3-7). Beide Hinweise wiederholt er in dem einige Jahre später (ca. 244-249) verfaßten Kommentar zu Mt (*MtCom* X, 18).

380 *EpAfric* 19 (SChr 302, DE LANGE, S. 562, 15).

381 Darauf, daß Origenes die über den hebräischen Textbestand hinausgehenden LXX-Texte nicht abwerten wollte, verweisen Bammel, *Hexapla*, S. 126f., und Hengel, *Septuaginta*, S. 225.

382 *EpAfric* 9: Ἀσκοῦμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς παρ' ἐκείνοις, ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγγρασώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις οὐ κεῖται βιβλίοις. Τοιαύτης γὰρ οὔσης ἡμῶν τῆς πρὸς αὐτοὺς ἐν ταῖς ζητήσεσι παρασκευῆς, οὐ καταφρονήσουσιν, οὐδ', ὡς ἔθος αὐτοῖς, γελάσονται τοὺς ἀπὸ τῶν ἔθνων πιστεύοντας, ὡς τ' ἀληθῆ παρ' αὐτοῖς αναγεγραμμένα ἀγνοοῦντας (SChr 302, DE LANGE, S. 534, 11-19).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 91 bestehe³⁸³. Die Grenzen der in den Kirchen als apokryph betrachteten Schriften waren jedoch fließend, wie Origenes' eigene Entwicklung hinsichtlich des Henochbuches und des Hirten des Hermas zeigt, auf die er sich in *De Principiis* noch beruft, während er in späteren Werken einräumt, daß sie kirchlich nicht anerkannt seien³⁸⁴.

Den Gegensatz zu den Apokryphen bilden auf christlicher Seite die φανερά (*EpAfric* 13; SChr 302, DE LANGE, S. 542,9) bzw. κοινὰ καὶ δεδημευμένα βιβλία³⁸⁵. Ihr offizieller Gebrauch in den Kirchen setzt den Konsens über ihre Verwendung voraus, daher kann von ihnen auch als ὁμολογουμένα gesprochen werden³⁸⁶; es sind Schriften, die in allen Kirchen für göttlich gehalten werden (ἐν πάσαις ἐκκλησίαις Θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θειῶν)³⁸⁷. An zwei Stellen seines Werkes begegnet bei Origenes ἐνδιάθηκος als Gegenbegriff zu ἀπόκρυφος³⁸⁸.

a) Zur Bedeutung der Begriffe „Autorität“ und „Theopneustie“

Da Origenes keinen festen Begriff für die christliche Sammlung alttestamentlicher Schriften prägt, ist es vor der Analyse einzelner Aussagen über die *Makk* notwendig, einen Blick auf die Begriffe zu werfen, die in sachlichem Zusammenhang mit dem „Kanon“ stehen. Wie in der Einleitung zu der vorliegenden Untersuchung bereits erwähnt wurde, kommt dabei den Aussagen über die Theopneustie und der damit verbundenen Autorität der Schriften besonderes Gewicht zu, weil sie als Indikatoren der Kanonisierung verstanden werden können.

Mit dem IV. Buch von Origenes' Abhandlung ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ (*De Principiis* = *DePrinc*) ist nicht nur eine reflektierte Hermeneutik erhalten geblieben, es steht darüber hinaus am Anfang der literarischen Tätigkeit des

383 *MtCom* XVII, 35: εἶτε ἐπὶ τοὺς ἀποκρύφους <λόγους> καταφεύξεται, οὐκ ἐπὶ ὁμολογούμενον πρᾶγμα παρὰ τοῖς πεπιστευκόσιν ἐλεύσεται (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 698,16-19).

384 Zum Gebrauch apokrypher Literatur im Werk des Origenes insgesamt vgl. VON HARNACK, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*. Teil I (TU 42,3), S. 17ff. und Teil II (TU 42,4), S. 42ff., J. RUWET, *Les <Antilegomena> dans les Oeuvres d'Origène* II, *Bibl.* 24 (1943), S. 18-58 und die Auseinandersetzung mit seiner These bei JUNOD, *Formation*, S. 116-124, sowie E. Bammel, *Zitate aus den Apokryphen bei Origenes*, in: *Origeniana Quinta* (BThL 55), Leuven 1992, S. 131-136. Zu der Einschätzung des Henochbuches siehe RUWET, *Antilegomena*, S. 48-50, zum Hirten des Hermas vgl. R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954, bes. S. 139f.

385 *MtCom* X, 18: ὡς ὁ σωτὴρ ἐδίδαξε μαρτυρῶν (ὡς οἴμαι) γραφῆ οὐ φερομένη μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημευμένοις βιβλίαις, εἰκὸς δ' ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένη und (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 24,11-13) vgl. auch *CantCom Prolog.* (GCS 33, BAEHRENS, S. 87,24-88,10).

386 Vgl. z.B. *MtCom* XIV, 21: ἀπό τινος φερομένης μὲν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις γραφῆς, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 335,27) und *JohCom* V, 3 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 101,26); *EpHebr Frag* bei Eusebius, *HE* VI, 25,12 (GCS 9, SCHWARTZ, S. 578,13-20). In gewisser Hinsicht gehört zu diesen Belegen auch *MtCom* XVII, 35 (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 698,16-19), wo Origenes als Konsequenz der Zuflucht zu den Apokryphen nennt, daß sie zu einer vom kirchlichen Konsens abweichenden Glaubensauffassung führe.

387 *JohCom* I, 2 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 6,15), vgl. *MtCom* XIV, 21 (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 335,25f.).

388 So im *PsCom Prol.* ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασι, wie die *Philokalie* 3 (SChr 302, HARL, S. 260,6) und Euseb, *HE* VI, 25,1 überliefern, und - hinsichtlich der Nichtzugehörigkeit von Tob zum Umfang der jüdischen Bibel - in *DeOrat* 14,4 (GCS 3, KOETSCHAU, S. 332,3f.).

92 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung Alexandriners³⁸⁹. Infolgedessen haben die darin enthaltenen hermeneutischen Aussagen den Charakter von Grundentscheidungen, die auch für die Interpretation seiner späteren Texte maßgeblich sind. Da das Werk zum größten Teil jedoch nicht in der ursprünglichen griechischen Textgestalt, sondern in der lateinischen Übersetzung erhalten blieb, ist die Frage nach der origeneischen Begrifflichkeit nicht von dem Problem der Textüberlieferung durch Rufin zu trennen³⁹⁰.

Der Streit um die Zuverlässigkeit der Übersetzung Rufins erhob sich bereits in Zusammenhang mit dem sogenannten „ersten origenistischen Streit“, der durch die Verketterung des Origenes in Epiphanius' *Panarion*, das zwischen 374-377 entstand, ausgelöst wurde. Im Verlauf dieses Streites verfaßten sowohl Rufin (398) als ein Jahr später auch Hieronymus eine lateinische Übersetzung von *DePrinc*. Beide wurden dabei von pro-beziehungsweise anti-origenistischen Interessen geleitet und machten sich diese gegenseitig zum Vorwurf³⁹¹. Während Hieronymus in seinem Brief an Pammachius selbst erklärt, außer bei der Übersetzung der Heiligen Schrift keine wörtliche Übersetzung vorzunehmen³⁹², stellt KLOSTERMANN im Hinblick auf den Vergleich der griechisch erhaltenen mit den hieronymianischen Jeremiahomilien fest, daß dessen lateinische Übersetzung zuverlässig den Sinn des griechischen Textes wiedergibt³⁹³.

In seinem Vorwort zu *DePrinc* macht auch Rufin kein Hehl daraus, daß er Verkürzungen oder erklärende Hinzufügungen an seiner Textvorlage

389 FRÜCHTEL datiert es auf die Zeit zwischen 220-225; dem schließt sich KARPP, *Prinzipien*, S. 6, an. Demgegenüber bevorzugen HANSON, *Tradition*, S. 1-31 und P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, (CAnt 1), Paris 1977, S. 368-370, eine spätere Datierung zwischen 225-230.

390 Siehe dazu HANSON, *Tradition*, S. 40-47, und H.GÖRGEMANNS/H. KARPP, *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, (TzF 24), Darmstadt 1985, S. 36-43. K.J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, (PTS 28), Berlin, New York 1986, S. 14-18, L. PERRONE, *L'argomentazione di Origene nel trattato di ermeneutica biblica*, in: SCO 40, Pisa 1990, S. 161-203.

391 Vgl. *Praefatio Rufini*, zu Buch I und Buch III von *DePrinc* (CCL 20, S. 245-248, sowie GÖRGEMANNS/KARPP, *Prinzipien*, S. 72-99 und 458-461), sowie *Apologia adversus Libros Rufini* I-III (PL 23, 415ff.) und *Apologia contra Hieronymum* II,31 (CCL 20, S. 106f.). Für das Verständnis der gegenseitigen Diffamierungen der ehemaligen Freunde und ihrer jeweiligen Übersetzungstechnik ist der Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Protektion und der damit verbundenen materiellen Förderung mindestens ebenso wichtig wie der Aspekt der Rechtgläubigkeit, wie S. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Hist.E 72), Stuttgart 1992, bes. S. 206 f., gezeigt hat.

392 Vgl. G. J. M. BARTELINK, *HIERONYMUS, Liber de optimo genere interpretandi* (Ep. 57). Ein Kommentar, (Mnemosyne Suppl. 61), Leiden 1980, S. 13, *Ep* 57,5,2: „*Ego enim non solo fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu, habeoque huius rei magistrum Tullium qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenophontis et Aeschini et Demosthenis ... orationes ... transtulit. Quanta in illis praetermisit, quanta addiderit, quanta mutaverit, ut proprietates alterius linguae sui proprietatibus explicaret.*“ (CSEL 54, S. 503-526); *Ep* 61,2; 82,7; 84,7, sowie *Apol* I, 7 und III, 14. Vgl. außerdem V. PERI, *Omellie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, (StT 289), Città del Vaticano 1980, S. 55/56 Anm. 169.

393 E. KLOSTERMANN, *Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes* (TU 16,3), Leipzig 1897, S. 27. Vgl. des weiteren P. NAUTIN, *Homélie sur Jérémie* (SChr 232, 1976), S. 33-43, außerdem F. WINKELMANN, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode*, in: P. GRANFIELD/J.A. JUNGSMANN (Hg.), *Kyriakon II*, (FS J. Quasten), Münster 1970, S. 532-547, bes. S. 539f.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 93
angebracht hat (*aut praetermissimus aut secundum eam regulam protulimus*, GCS 22, KOETSCHAU, S. 5,13f.), was er dadurch legitimiert, daß er der Rechtgläubigkeit des Origenes widersprechende Äußerungen, die er durch dieses Vorgehen eliminiert, als „gefälscht und fremd“ (*adulteratum hoc et alienum*) qualifiziert³⁹⁴. Die Frage nach der Zuverlässigkeit von Rufins Übersetzungen ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen geworden³⁹⁵. Insgesamt hat sich dahingehend ein Konsens gebildet, daß trotz der Freiheiten, die sich Rufin nimmt, die sinngemäße Wiedergabe auch bei ihm zuverlässig sei. Allerdings seien Syntax und Wortlaut nicht wortgetreu wiedergegeben und nur teilweise zu erschließen³⁹⁶.

aa) Zum Begriff *auctoritas*

An den Stellen, an denen der Textbestand einen Vergleich von Rufins lateinischem mit dem griechischen Wortlaut ermöglicht, fällt auf, daß sich im griechischen Text kein eindeutiges Äquivalent zu Rufins Gebrauch von *auctoritas* bestimmen läßt. Beispielsweise bietet Justinians *Epistula ad Menam*³⁹⁷ die griechische Parallele zu *De Princ* I, 7,4 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 91,9-10): Nachdem Origenes zunächst den rationalen Beweis dafür gegeben hat, daß die Seele der Sonne älter sei als ihre Gebundenheit an den Körper (GCS 22, KOETSCHAU, S. 90,4-91,10), verweist er als Schriftbeweis hierfür auf Röm 8,20ff. Die Einleitung dieses Beweises lautet bei Rufin: „*quae etiam in hominibus ratio ipsa et scripturae auctoritas videtur ostendere*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 91,), während das griechische Fragment dafür ἐκ συγκρίσεως ἀνθρώπου ... ἐντεῦθεν ἀπὸ τῶν γραφῶν οἶμαι ἀποδειξαι δύνασθαι (GCS 22, KOETSCHAU, S. 91,6f.) bietet³⁹⁸. Somit findet sich für *auctoritas* im Griechischen keine Entsprechung, denn τῶν γραφῶν könnte ebensogut allein durch *scriptura* bzw. *scripturae* wiedergegeben werden und ἀποδειξαι ist durch *ostendere* begrifflich abgedeckt.

³⁹⁴ *Praef. Rufini* 3 (GÖRGEMANNS/KARPP, S. 78, GCS 22, KOETSCHAU, S. 5,13f.). WINKELMANN, *Bemerkungen*, S. 543 f. und S. 547, vermutet, daß Rufin seine Methode bewußt im Unklaren lasse, weil er sich über ihre Anfechtbarkeit klar gewesen sei und um dies zu kaschieren, vorgegeben habe, hierbei lediglich der anerkannten Methode seines Gegenspielers Hieronymus zu folgen.

³⁹⁵ Vgl. bes. M. M. WAGNER, *Rufinus the Translator. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen*, Washington D.C. 1945 (PatSt 73), S. 4-11 und 22-29; HANSON, *Tradition*, S. 40-47; J. SCHERER, *Le commentaire d'Origène sur Rom III,5-V,7*, Kairo 1957; H. CHADWICK, *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans*, JThS NS 10 (1959), S. 10-42; WINKELMANN, *Bemerkungen*, S. 532-547; F.X. MURPHY, *Magistros meus nec muto nec accuso: Rufinus on Origen*, Aug. 26 (1986), S. 241-249; G. S. GASPARRO, *Aspetti della controversia origeniana: Le traduzione latine del Peri Archon*, Aug. 26 (1986), S. 191-205; N. PACE, *Un passo discusso della traduzione rufiniana del 'Peri Archon' di Origene (I 6,2)*, in: *Storia ed esegesi in Rufino di concordia*, (AnAl 39), Udine 1992, S. 199-220, M. SIMONETTI, *L'Attività letteraria di Rufino negli anni della controversia origeniana*, in: *Storia ed esegesi*, (AnAl 39), S. 89-107, H. CROUZEL, *Les prologes de Rufin à ses traductions d'Origene*, in: *Storia ed esegesi*, (AnAl 39), S. 109-120.

³⁹⁶ Vgl. H. GÖRGEMANNS/H. KARPP, *Prinzipien*, S. 42f. und TORJESEN, *Procedure*, S. 14-18.

³⁹⁷ JUSTINUS, *Ep. ad Menam* (Hg. von E. SCHWARTZ in: *Acta Conciliorum Oecumenicorum III*, Berlin 1940, S. 189-214), S. 212,22f.

³⁹⁸ GÖRGEMANNS/KARPP, S. 240.

94 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung
Ebenso verhält es sich bei Rufins Übertragung von *DePrinc* III, 1,6 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 201,24). Nachdem Origenes in den ersten fünf Abschnitten des Kapitels über die Willensfreiheit ausschließlich auf der Basis der Vernunft und der empirischen Wahrnehmung (τὸ ἐναργές) argumentiert hat, leitet er an dieser Stelle zum Schriftzeugnis über. Im griechischen Text geschieht das mit den Worten ὅτι δὲ ἡμέτερον ἔργον τὸ βιώσαι καλῶς ἐστὶ... μαρτυρήσει ὁ προφήτης Μιχαίας λέγων (GCS 22, KOETSCHAU, S. 201,7-10). Während der Bezug zur Schrift, im Griechischen durch μαρτυρήσει, durch Rufin wörtlich mit „*testimonium dabit*“ wiedergegeben wird, geht Rufin in seiner Überleitung mit der Wendung „*ut autem ea, ... etiam scripturae auctoritatem firmemus*“ auch hier über den griechischen Text hinaus.

Bereits in *DePrinc* II, 1,5 werden mit einer ähnlichen Formulierung die *Makk*, unter Hinweis auf die Autorität der Schrift, im Anschluß an die rationale Argumentation eingeleitet:

„Damit wir auch aufgrund der Autorität der Schrift glauben, daß es sich so verhält, höre, auf welche Weise in den Büchern der Makkabäer ... diese Lehre bestätigt wird.“³⁹⁹

Eine griechische Parallele hierzu ist nicht nachweisbar. Auf den ersten Blick scheint diese Aussage ein deutlicher Anhaltspunkt dafür zu sein, daß Origenes die *Makk* als Teil der heiligen Schrift angesehen hat. Doch soll hier zunächst weiter der Frage nachgegangen werden, ob der Hinweis auf die Schriftautorität tatsächlich den eigenen Formulierungen des Origenes entspricht. Wegen des direkten Bezuges auf *II Makk* 7,28 wird auf *DePrinc* II, 1,5 unten (S. 114) ausführlicher eingegangen.

Die Überleitung von vernunftgemäßer zu schriftgemäßer Argumentation läßt sich noch an zahlreichen anderen Stellen belegen, an denen durch den Gebrauch bestimmter Partikeln (*tamen...etiam, sed ne ...etiam, autem etiam* oder *sed et illud*), eine betonte Hinführung zum Schriftzeugnis teilweise als Gegenüberstellung zur philosophisch fundierten Begründung des Alexandriners erscheint. Jedesmal ist dabei die ausdrückliche Erwähnung der Schrift durch den gleichzeitigen Gebrauch des Begriffs *auctoritas* gekennzeichnet⁴⁰⁰.

Die nächste Möglichkeit eines Vergleichs des lateinischen mit dem griechischen Wortlaut, bietet *DePrinc* III, 1,15 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 222,23-24). Hier erscheint der Hinweis auf die *auctoritas* in Zusammenhang mit der Unterscheidung des dem Literalsinn verhafteten Schriftverständnisses von dem geistlichen, am Beispiel von Ez 11,19f. Während Rufin den Anschluß an das vorher Gesagte durch die Erklärung herstellt: „Das sagt jemand, der aufgrund des Schriftzeugnisses behaupten will („*qui volunt ex auctoritate scripturae adstruere*“), daß nichts in unsere Macht gestellt ist“, lautet die griechische Parallele dazu: „Das sagt jemand, der von den bloßen Worten ausgeht (ὁ ἀπὸ τῶν ψιλῶν ῥητῶν, GCS 22, KOETSCHAU, S. 222,7)“. In diesem Vergleich scheinen die „bloßen Worte“

³⁹⁹ „*ut autem etiam ex scripturarum auctoritate hae ita se habere credamus, audi quomodo in Machabaeorum libris ... hoc dogmate confirmatur*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 111,13-16).

⁴⁰⁰ Vgl. *DePrinc* I, 2,5 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 33,4-5); I, 5,4 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 73,9-11); II, 3,5 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 120,21); II, 4,1 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 127,11-14); II, 8,1 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 152,24-16 und 153,1).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 95 durch Rufins Übersetzung, mit „Autorität der Schrift“, aufgewertet zu sein. Diese Diskrepanz wird jedoch relativiert, wenn man *auctoritas* hier als einen formalen rhetorischen Begriff versteht⁴⁰¹, der sich auf das Ezechiel-Zitat als „allgemeinen Weisheitsspruch“ oder *exemplum* bezieht. In diesem formalen Sinn wird mit *auctoritas* kein Wahrheitsgehalt impliziert, sondern sie bezeichnet allgemein jede literarische Quelle eines Zitats⁴⁰².

Schließlich spricht auch *DePrinc* IV, 1,2 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 296,3f. und 296,17-19) dafür, daß *auctoritas* zum geistigen Eigentum Rufins, nicht aber des Origenes, gehört. Hier findet sich *auctoritas* zweimal in Formulierungen, die über den griechischen Text hinausgehen. Für Rufins Vermutung, daß die Worte (Mt 7,22f.) vielleicht weniger wahr erschienen seien, weil es sich dabei nicht um (Schrift-)Zitate gehandelt habe⁴⁰³, bietet der griechische Text überhaupt keine Entsprechung und von dem Satz τὰ μετὰ τοσαύτης ἐξουσίας εἰρημένα (GCS 22, KOETSCHAU, S. 296,3f.) wird ἐξουσία von Rufin mit „*potestate atque auctoritate*“ wiedergegeben. In diesem Pleonasmus entspricht *potestas* ἐξουσία direkt, während *auctoritas* Rufins eigene Begrifflichkeit (GCS 22, KOETSCHAU, S. 296,17) bestätigend aufnimmt⁴⁰⁴.

Mithin läßt sich feststellen, daß Origenes zwar die *auctoritas* als rhetorisches Mittel zur Anwendung bringt, insofern er zum Abschluß seiner eigenen freien Argumentation jeweils Zitate bietet, die seine zuvor gemachten Aussagen bestätigen. Als Begriff ist „*auctoritas*“ jedoch durch Rufin in den Text von *DePrinc* eingetragen worden. Er findet bei Origenes selbst keine Entsprechung. Rufins Anwendung des Begriffes ist allerdings nur dann verständlich, wenn man davon ausgeht, daß er damit keine unmittelbare Aussage über die Verbindlichkeit der entsprechenden Zitate treffen will, sondern ihn als formalen, rhetorischen Begriff versteht, mit dem er die Funktion der von Origenes gewählten Zitate explizit benennt. Als rhetorisches Mittel ist die *auctoritas* nicht primär an den biblischen Status eines Textes gebunden, sondern kann jeden bekannten und allgemeine Wahrheiten enthaltenden Text zur Unterstützung der Argumentation beinhalten⁴⁰⁵.

Als Kriterium der „Kanonizität“ bestimmter Texte hat der Begriff „*auctoritas*“ im Werk des Origenes somit keine Bedeutung. In ihrer rhetorischen Funktion kann die *auctoritas* zwar einen Hinweis auf die

⁴⁰¹ Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München ²1973, § 426.

⁴⁰² Vgl. hierzu auch den Hinweis von L. PERRONE, *Argomentazione*, S. 164 Anm. 5: „Si può osservare qui che, a parte questo uso assoluto, il nesso *auctoritas-scriptura* appare sempre funzionale alla produzione di una testimonianza biblica, operando cioè a titolo di introduzione o premessa metodologica alla citazione di un passo.“ Diese Beobachtung läßt sich auch durch den Vergleich der lateinischen mit der griechischen Textfassung in *DePrinc* III, 1,12 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 214,8 und 214,24) stützen, wo προφητικοῦ λόγου im Lateinischen mit *propheticae auctoritatis* wiedergegeben wird. Von hier aus läßt sich dann auf *DePrinc* II, 11,2 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 185,8) zurückschließen, wo das Zitat von Jes 65,13 durch *ex auctoritate prophetica confirmare* eingeleitet wird.

⁴⁰³ „*fortassis minus esse vera viderentur nec habere aliquid auctoritatis*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 296,17).

⁴⁰⁴ Drei weitere methodischen Einschübe Rufins finden sich in *DePrinc* II, 8,1; III, 4,1; 6,1 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 153,21-22; 264,14 und 279,23f.).

⁴⁰⁵ Nach klassischem Verständnis kommen für die *auctoritas* ebenso Zitate der Heroen, Philosophen und Dichter in Frage (vgl. LAUSBERG, *Handbuch*, § 426).

96 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung Bedeutung und allgemeine Bekanntheit von Texten geben, zur Bewertung des Status der in ihr herangezogenen Texte reicht diese formale Ebene jedoch nicht aus. Hierzu muß das formale, rhetorische Phänomen durch inhaltliche und kontextbezogene Analyse ergänzt werden. Dabei ist auch die Frage leitend, ob Origenes die Makkabäerbücher im Sinne späterer Kriterien als „kanonische“ Schriften zu theologisch-dogmatischen Argumentation heranzieht oder ob sie in erster Linie der Verstärkung von Schriftbeweisen und der moralischen Erbauung dienen (s.o. S. 88)⁴⁰⁶.

bb) Zum Begriff θεόπνευστος

Nachdem festgestellt werden konnte, daß *auctoritas* kein Kriterium für Origenes' Einschätzung einer Schrift darstellt, erhebt sich die Frage, inwieweit der Begriff θεόπνευστος Aufschluß darüber geben kann. Origenes hat diesen Begriff zur Charakterisierung heiliger Schriften aus II Tim 3,16 entlehnt, wie er durch explizite Zitate mehrfach zum Ausdruck bringt⁴⁰⁷.

Der Theopneustie der göttlichen Schrift widmet er auch das erste Kapitel seines hermeneutischen Traktats (*DePrinc* IV, 1,1ff.). Nachdem er zunächst mit dem erfahrungsgemäß größeren Erfolg des Christentums und seiner Lehren gegenüber dem Heidentum argumentiert hat (*DePrinc* IV, 1,1-2), begründet Origenes die Göttlichkeit des Christentums (μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὸ πρᾶγμα εἶναι; GCS 22, KOETSCHAU, S. 295,6f.) geschichtlich-biblich mit dem Hinweis auf die Erfüllung der alttestamentlichen Messiasprophezeiungen (*DePrinc* IV, 1,3-7). In diesem Zusammenhang nimmt er den Begriff θεόπνευστος erneut auf und macht durch die Erklärung, daß er, indem er wie in einer Zusammenfassung anhand der prophetischen Worte über ihn die Göttlichkeit Jesu skizziert habe, zugleich gezeigt habe, daß die von ihm prophezeienden Schriften von Gott eingegeben (θεοπνεύστους) seien⁴⁰⁸. Die Inspiriertheit der alttestamentlichen Schriften wird damit historisch durch die Person Jesu Christi bestätigt. Insofern erscheint Christus als Kriterium der Wahrheit der auf ihn deutenden Schriften. Vor seinem Kommen sei die Theopneustie der Schriften nicht beweisbar gewesen⁴⁰⁹. Daß sich erst von Christus her die Theopneustie der „alten Schriften“ erschließt, demonstriert Origenes in *DePrinc* IV, 1-5 an einer Reihe klassischer Belegtexte⁴¹⁰. Der Begriff θεόπνευστος kennzeichnet insofern vor allem die Schriften des Alten Testaments.

So kann Origenes, wenn es um die Konsequenz dieser Lehre geht, sagen, daß vor dem Kommen Christi die Wahrheit bereits in der Hand der

⁴⁰⁶ Vgl. hierzu RITTER, *Kanonbildung*, S. 280.

⁴⁰⁷ *JosHom* XX, 2 (SChr 71, JAUBERT, S. 414) und *JohCom* I, 3 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 6,24f.).

⁴⁰⁸ *DePrinc* IV, 1,6: ἀποδεικνύντες δὲ ὡς ἐν ἐπιτομῇ περὶ τῆς θεότητος Ἰησοῦ καὶ χρώμενοι τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις προφητικοῖς, συναποδεικνύμεν θεοπνεύστους εἶναι τὰς προφητεούσας περὶ αὐτοῦ γραφάς (GCS 22, KOETSCHAU, S. 301,8-10).

⁴⁰⁹ ἐναργῆ γὰρ παραδείγματα περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰ παλαιὰς γραφὰς πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ παραστῆσαι οὐ πάνυ δυνατόν ἦν; GCS 22, KOETSCHAU, S. 301,15f.

⁴¹⁰ Dabei werden Gen 49,8.10; Num 24,7.8.17; Hos 3,4; Dtn 32,21; 33,7 und Ps 45,2 aufgenommen. Vgl. R.P.C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959, S. 191.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 97
 Schriftgelehrten lag⁴¹¹. Doch weisen die alten Schriften nicht nur auf Christus voraus: Auf dem Hintergrund seiner Logos-Christologie nimmt Origenes an, daß Christus selbst in den Schriften bereits anwesend sei. Diese Anwesenheit Christi vor seiner Inkarnation bringt Origenes verschiedentlich zum Ausdruck⁴¹². Am eindrücklichsten wird die Identität des Inkarnierten mit den göttlichen Schriften in der Abhandlung ΠΕΡΙ ΠΑΣΧΑ zur Geltung gebracht⁴¹³. Dort kommt Origenes durch die Bezeichnung Christi als „Lamm Gottes“ und als „Logos“ zu der Frage, was das Fleisch (αἰ σάρκες) der göttlichen Worte (θεῖοι λόγοι) anderes sein sollte als die göttlichen Schriften. Die auffällige Wahl des Plurals von σάρξ unterstreicht die Analogisierung zu den θεῖαι γραφαί⁴¹⁴.

Die Theopneustie der „alten Schriften“ bedingt das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament: Letzteres gründe auf der apostolischen Vollmacht (ἐξουσία ἀποστολική), sei aber nicht in gleicher Weise wie die früheren Schriften von Gott eingehaucht (οὐ μὴν τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείας ἐπιπνοίας λόγων)⁴¹⁵. Um glaubhaft zu sein, bedürften die Schriften des Neuen Testaments deshalb der Bestätigung durch die prophetischen Worte⁴¹⁶. Nur insofern das Neue Testament die Voraussagen der früheren Schriften historisch bestätige (δεικνύουσα), sei es als εὐαγγέλιον zusammen mit den alten Schriften, die auf Christus vorausweisen (προκηρύσσουσα), Teil der „Schrift“ insgesamt (πᾶσα γραφή) und als solche „von Gott eingegeben und nützlich“, wie Origenes unter Aufnahme von II Tim 3,16 bemerkt⁴¹⁷. Somit garantiert die Theopneustie der alten Schriften den unauflöselichen Zusammenhang der Schriften des alten und neuen Bundes. Sie erschließt sich erst vom neuen Bund aus. Θεόπνευστος dient daher nicht dazu, die Glaubwürdigkeit eines Textes an sich zu signalisieren, sondern ist im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung von Schriften des alten und Schriften des neuen Bundes zu verstehen. In ähnlicher Weise dient schon bei Justin der Hinweis auf die Erfüllung von Prophezeiungen als Beweis der

411 *DePrinc* IV, 2,3; (GCS 22, KOETSCHAU, S. 311,5-14) Darin liegt ein polemischer Akzent gegen markionitische Tendenzen, mit dem das Alte Testament als apologetische Basis für den Altersbeweis verteidigt werden sollte. Vgl. hierzu GÖRGEMANNS/KARPP, S. 707 Anm. 11.

412 So z.B. wenn er in *JohCom* XXVIII, 24 davon spricht, daß Jesus sich bei den Juden frei bewegte, als das Wort Gottes durch die Propheten bei ihnen eingebürgert (ἐνεπολιτεύετο) war, denn die freie Rede Jesu war in den Worten „so spricht der Herr“ gegenwärtig (Ἰησοῦς πάλαι μὲν παρρησία τῷ τοῖς Ἰουδαίοις περιπάτει ὅτε ὁ λόγος τοῦ θεοῦ διὰ προφητῶν αὐτοῖς ἐνεπολιτεύετο Ἰησοῦ γὰρ ἦν παρρησία ἡ „τάδε λέγει κύριος „ (GCS 10, PREUSCHEN, S. 420,6-8).

413 Origène, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* par O. GUÉRAUD et P. NAUTIN, (CAnt 2), Paris 1979.

414 *DePasch* 26 (GUÉRAUD/NAUTIN, S. 204,5-8) und 33 (GUÉRAUD/NAUTIN, S. 218,18-22). Vgl. außerdem TORJESEN, *Procedure*, S. 119f.

415 *JohCom* I, 3 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 7,1f.)

416 *JohCom* I, 3: νοῦν εἶναι σοφῶν ἐν Χριστῶ ὠφελημένων ἐν ταῖς φερομέναις ἐπιστολαῖς, δεομένων, ἵνα πιστεύωνται, μαρτυριῶν τῶν ἐν τοῖς νομικοῖς καὶ προφητικοῖς λόγοις κειμένων (GCS 10, PREUSCHEN, S. 6,19-21)

417 Das spitzt er an einer späteren Stelle des *JohCom* auf die Aussage zu, daß alle heiligen Schriften ein Buch seien, was außerhalb von diesen stände zähle hingegen zu den vielen Büchern; *JohCom* V, 4: ὅρα εἰ οὕτω δυνάμεθα ἐν βιβλίον τὰ πάντα ἅγια εἰπεῖν, πολλὰ δὲ τὰ ἔξω τούτων (SChr 302, HARL, S. 290,22f.).

98 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung christlichen Wahrheit⁴¹⁸. Origenes steht damit in alter apologetischer Tradition. Im apologetischen Zusammenhang ermöglicht ihm der Gedanke der Theopneustie, gegen Gnostiker und Markioniten, an der Bedeutung der Schriften des alten Bundes festzuhalten, auf diesem Hintergrund den Altersbeweis zu führen und sich gegen den heidnischen Vorwurf der falschen Prophetie verteidigen zu können⁴¹⁹.

Doch hat die Theopneustie auch praktische Konsequenzen. Origenes beruft sich ebenfalls auf II Tim 3,16, um zu begründen, daß die Theopneustie die Nützlichkeit der Schrift bedingt⁴²⁰. Er versucht jedoch nicht, diesen Zusammenhang rational zu erklären, sondern zeigt den hermeneutischen Zirkel auf, dessen Voraussetzung der Glaube ist. Eins von beidem, meint Origenes, müsse man annehmen: entweder, daß die Schriften nicht θεόπνευστοι seien, was nach sich zöge, daß sie auch nicht nützlich seien - so die Annahme des Nichtglaubenden - oder aber, wie der Glaubende annehme, daß, weil sie nützlich seien, sie auch als θεόπνευστοι zu gelten hätten⁴²¹. Hier zeigt sich, daß der Schluß von der Nützlichkeit der Schriften auf ihre Inspiriertheit den Glauben voraussetzt. Dies steht in Einklang mit dem Gedanken aus *JohCom* X, 39, das Eigentliche der θεόπνευστος γραφή sei (mit I Kor 2,7) die im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes. Folgt man der Fortsetzung des Pauluszitats, so ist damit gleichzeitig ausgedrückt, daß diese Weisheit nur durch den Geist Gottes enthüllt wird⁴²².

Die Nützlichkeit der Schrift konkretisiert sich für Origenes (*DePrinc* IV, 2,7) in einer abgestuften pädagogischen Zielsetzung. Das oberste Ziel des Geistes sei es, über verborgene Geheimnisse bezüglich der menschlichen Geschehnisse zu belehren, damit der Lernfähige an allen Lehrsätzen des göttlichen Willens teilhabe⁴²³. Hierin liege die Bedingung für die qualitative Veränderung der Seele des Lernfähigen, denn nur durch die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit könnten die Seelen die Vollkommenheit erlangen (GCS 22, KOETSCHAU, S. 319,4f.). Für die weniger Begabten erscheinen diese Geheimnisse in der Hülle von Geschichten und beispielhaften Erzählungen (*DePrinc* IV, 2,8). Dabei erscheint Origenes der leibliche Charakter der Schriften (τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν) „in vieler Hinsicht nicht unnützlich“ (οὐκ ἀνωφελές), da er der moralischen Besserung der Massen dienen kann (GCS

418 Vgl. hierzu H. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, S. 108f. Auch Origenes spricht in dem Katenenauszug 318 zu Mt 14,10 (GCS, KLOSTERMANN, S. 140) davon, daß die Prophezeiungen jüdischerseits tot und enthauptet (ἀποτετημέναις) seien, weil sie nicht christologisch interpretiert würden. Vgl. hierzu BAMMEL, *Hexapla*, S. 131/2 mit Anm. 27.

419 Vgl. J. RIUS-CAMPS, Origenes y Marcion, in: *Origeniana* I (1975), S. 297-312 und R.J. HAUCK, The more Divine Proof. Prophecy and Inspiration in Celsus and Origen (AAR.AS 69), Atlanta, Georgia 1989, bes. S. 54-76.

420 *JosHom* XX, 2: γενεθήτω ἡμῖν κατὰ τὴν πίστιν ἡμῶν, ἣν καὶ πιστεύομεν, ὅτι „πᾶσα Γραφή θεόπνευστος οὐσα, ὠφέλιμος ἐστὶ „ (BAEHRENS, GCS 30, S. 419,22ff.).

421 *JosHom* XX, 2.

422 Darum legt Origenes auch solchen Nachdruck auf das Gebet als Zugang zu den Schriften. Siehe dazu den Brief an Gregorius Thaumaturgos 3 (11,92).

423 KOETSCHAU, S. 319,3-10; das umfaßt die Gotteslehre und Christologie, die Lehre von den Vernunftwesen und ihrem Fall, die Seelenlehre, Kosmologie und Theodizee.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 99
22, KOETSCHAU, S. 321,1f.)⁴²⁴. Die eigentliche Nützlichkeit aber sei in der Erkenntnis der göttlichen Weisheit und der damit verbundenen Erlösung durch Angleichung an oder Ähnlichkeit mit Gott zu sehen⁴²⁵.

Trotz dieses hohen Anspruches unterscheidet sich Origenes' praktischer Umgang mit inspirierten Texten auf der formalen Ebene nicht von der Auslegung profaner Texte⁴²⁶. Die wesentlichen Schritte sind, nach TORJESEN, zum einen die Darstellung des grammatischen Textsinns, des weiteren die Erklärung der geschichtlichen Realität, auf die sich der grammatische Sinn bezieht. Beide Schritte betreffen den Literalsinn (τὸ ῥητόν). Drittens wird die Lehre des Logos (τὸ βούλημα) erläutert und schließlich wird die Intention des Logos auf die Hörsituation appliziert. Anhand des bloßen methodischen Umgangs mit Texten läßt sich bei Origenes daher nicht erschließen, ob er sie für inspiriert hielt.

Das zeigt insgesamt, daß θεόπνευστος bei Origenes als relationaler Begriff zum Tragen kommt. Der Hinweis auf die Theopneustie qualifiziert einen Text zwar indirekt als biblisch, doch bestimmt er nicht die Glaubwürdigkeit eines Textes an sich. Der Kontext, in dem die Schriftinspiration thematisiert wird, bleibt auf die Frage nach der Zusammengehörigkeit der Schriften des alten und neuen Bundes beschränkt, die in der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Heidentum eine Rolle spielt. Außerhalb dieses Zusammenhanges beruft sich Origenes nicht auf die Theopneustie einer Schrift. Auch unterscheidet sich der formale Umgang mit inspirierten Schriften nicht von den allgemeinen philologischen Grundsätzen der antiken Textauslegung. Um zu beurteilen, ob Origenes den Text der *Makk* für inspiriert und biblisch hielt, bleibt man daher auf inhaltliche Beobachtungen angewiesen.

b) Die Zitate aus *II Makk* und ihre Bedeutung in der theologischen Diskussion

aa) Die Bedeutung der ἐνδιάθηκοι βίβλοι im Kommentar zu Psalm 1-25

Welchen Stellenwert nimmt auf dem soeben dargestellten Hintergrund die Liste der zweiundzwanzig Bücher der jüdischen Bibel ein, die Euseb in *HE VI*, 25,2 überliefert? Ist sie als Indiz dafür zu bewerten, daß Origenes die Anzahl der im Judentum akzeptierten Schriften als verbindlichen Maßstab für den Umfang des christlichen Alten Testaments geltend macht? Eusebs Kombination dieser Liste mit origeneischen Aussagen über den Umfang des Neuen Testaments, durch die Euseb demonstriert, daß der Schriftgebrauch des Origenes „in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Kanon“ (τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλλάτων κανόνα, GCS 9, SCHWARTZ, S. 576,4f.) stand, legt diesen Schluß nahe. Inwieweit aber trägt Eusebs Einbettung dieses Abschnitts der Aussagefunktion Rechnung, die er in seinem ursprünglichen Kontext hatte?

⁴²⁴ Das setzt den in *DePrinc IV*, 2,4 benannten dreifachen Schriftsinn voraus, nach dem auf der ersten Stufe der bloße Literalsinn, auf der zweiten, seelischen, der erbaulich-moralische Sinn und auf der vollkommenen geistlichen Verstehensebene die eigentliche göttliche Weisheit verstanden wird (KOETSCHAU, S. 312,7-313,4). Vgl. auch TORJESEN, *Procedure*, S. 146f.

⁴²⁵ Vgl. *JohCom*. I, 16; *DePrinc*. I, 3,8 und III, 6,1.

⁴²⁶ Vgl. TORJESEN, *Procedure*, S. 138 und B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe* (SBA 18/1-2), Basel 1987.

Die Liste gehörte ursprünglich zum ersten Teil von Origenes' Psalmenkommentar (= *PsCom*). Die Frage nach ihrer Bedeutung im Zusammenhang des Textes stößt auf Schwierigkeiten, denn der Kommentar ist nur fragmentarisch erhalten geblieben. Um sich ein Bild von dem Kontext zu machen, in dem die Aufzählung ursprünglich ihren Platz hatte, ist man auf Ergänzungen des bei Migne (PG 12) enthaltenen Textkorpus durch zwei Kapitel der Philokalie (= *Philoc* 2f.), Fragmente aus EPIPHANIUS' *PanHaer* 64, 5-7 (für den Abschnitt PG 12, 1076 C-1080 B) und EUSEBS *HE* IV, 25 (für den Abschnitt PG 12 1084 BC) angewiesen⁴²⁷. Wenn es auch möglich ist, die ursprüngliche Reihenfolge der Fragmente zu rekonstruieren, bleibt dennoch die Schwierigkeit bestehen, daß nicht in jedem Fall erkennbar ist, wie groß die Lücken zwischen den einzelnen Teilen sind. Dadurch bleibt auch eine übergreifende Gliederung unsicher; dennoch soll versucht werden, einen thematischen Horizont nachzuzeichnen:

Neben dem Kommentar zum Hohen Lied, den er noch in seiner Jugend verfaßt hat, gehört die Auslegung der Psalmen 1-25 zu den frühesten exegetischen Werken des Origenes⁴²⁸. Nach heutiger Erkenntnis, wird dieser Kommentar als das erste Werk angesehen, das Origenes seinem Mäzen Ambrosius gewidmet hat. Im Proömium zur Auslegung des 1. Psalms⁴²⁹ beschreibt Origenes, unter Aufnahme von Apok 3,7; 5,1-5 und Jes 29,11f., als Grundproblem der Schrift, daß sie zunächst verschlossen und versiegelt sei⁴³⁰. Er nimmt diesen Gedanken zum Anlaß, die methodische Problematik zu thematisieren, und fragt nach den Voraussetzungen zum moralisch und geistlich zuträglichen Forschen (καλῶς ζητεῖν)⁴³¹. Daß ihm das Bild von der Verschlossenheit der Schrift auch aus der jüdischen Tradition seiner eigenen Zeit geläufig ist, macht der Alexandriner, bei der erneuten Aufnahme des Bildes im Anschluß an das Proömium, durch den ausdrücklichen Hinweis auf „den Hebräer“ deutlich. Von ihm übernimmt er nicht nur den metaphorischen Vergleich, sondern auch den Grundsatz, daß der Schlüssel für die Schrift in ihr selbst liege⁴³².

⁴²⁷ Vgl. hierzu auch É. GOFFINET, L'Utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers, (StHell 14), Louvain 1965, S. 12-16.

⁴²⁸ P. NAUTIN, Origène. Sa vie et son oeuvre (CAnt 1), Paris 1977, bes. S. 262-275 und 410, setzt die Entstehung des Kommentars in den Jahren zwischen 222 und 225 an.

⁴²⁹ PG 12, 1076 A-1080 B6.

⁴³⁰ Κεκλειῆσθαι καὶ ἐσφραγῖσθαι τὰς θεῖας γραφὰς οἱ θεοὶ φασι λόγοι. PG 12, 1076 A und *Philoc* 2,1, SChr 302, HARL, S.240, 1f.).

⁴³¹ PG 12, 1080 B: τάχα οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἰς ζητοῦντας λογιζομένων παρὰ Θεῶ τῶν οὐχ ὁδῶ ἐπὶ τοῦτο προϊόντων.

⁴³² *Philoc* 2,3 (SChr 302, HARL, S. 244, 1-13). Die Identität des „Hebräers“ ist ungeklärt, doch weist DE LANGE, Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in third-century Palestine, (UCOP 25), Cambridge 1976, S. 25-28, darauf hin, daß sich eine inhaltliche Nähe besonders zu dem babylonischen Amora Rab abzeichnet. Daß es zu einer Begegnung zwischen beiden gekommen sei, hält DE LANGE aus historischen Gründen aber für unwahrscheinlich.

Zu dem Bild von der Schrift als Gebäude mit verschlossenen Räumen ist auf jüdischer Seite keine direkte Textparallele nachweisbar. Allerdings wird, wie R. KIMELMAN, Rabbi Yoḥanan and Origen on the Song of Songs: A third Century Jewish-Christian Disputation, HThR 73 (1980), S. 567-595, S. 568 Anm. 1, anmerkt, in den Ḥamesch Megillot, (KAFAH, S. 26) das Hohelied von Sa' adja Gaon als Schlüsselloch beschrieben, dessen Schlüssel verloren ist. Diese jüdische Meta-

Der folgende Abschnitt, PG 12 1080 D-1081 D, ist von dem anti-gnostischen Impetus getragen, mit dem Origenes kritisch auf die geistige Herkunft des Ambrosius Bezug nimmt. Der gnostischen Ablehnung des Gesetzes, als einer den Menschen versklavenden Ordnung, hält Origenes entgegen, daß die gesamte Schrift bis zum kleinsten Buchstaben von der Weisheit Gottes inspiriert sei und daß kein Unterschied zwischen dem Demiurgen und Gott bestehe, sondern eine Analogie zwischen der Schöpfung der Welt und der Inspiration der Schrift vorhanden sei; denn in der gleichen Weise, wie sich die Weisheit Gottes und seine Vorsehung in der Schrift bis in den kleinsten Buchstaben hinein ausdrücke, habe Gott auch jedes allerkleinste Lebewesen erschaffen⁴³³.

Diese Analogisierung von Schrift und Schöpfung hat Parallelen in amoräischen Äußerungen, die sich gegen Versuche wenden, die Vollendung und Güte der Schöpfung in Frage zu stellen, und demgegenüber betonen, daß selbst überflüssig erscheinende Lebewesen wie Fliegen und Mücken ein wesentlicher Bestandteil der Schöpfung seien. Nach URBACH sind diese amoräischen Äußerungen gegen Gnostiker gerichtet⁴³⁴. Es ist daher nicht auszuschließen, daß Origenes sein antignostisches Argument aus dem Judentum entlehnt hat. Auf jeden Fall wird deutlich, daß der Grund für seine methodischen Vorüberlegungen und den Hinweis auf die Theopneustie der Schrift, nicht bloß philologisch motiviert sind, sondern in Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis stehen. Möglicherweise geht er damit auf den Fragehorizont seines neu gewonnenen Förderers ein, der zuvor ein Anhänger der herakleonischen Gnosis war.

An den Gedanken der Analogie von Schriftinspiration und Schöpfung schließt sich der in *Philoc* 3 überlieferte Abschnitt darüber an, daß die Menge der bei den Juden überlieferten Bücher des alten Bundes sich auf zweiundzwanzig Schriften belaufe. Zu fragen ist, inwieweit der gedankliche Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Fragment gewahrt bleibt oder ob Origenes hier, angeregt durch die Numerierung der Psalmen, zu einer Zahlenspekulation überleitet⁴³⁵. Der Anfang des Fragments zeigt zunächst, daß auch die Zahlenspekulation von Origenes in einen schöpfungstheologischen Horizont gestellt wird⁴³⁶. Verschiedentlich ist darauf hingewiesen worden,

pher findet ihre sachliche Entsprechung in dem Grundsatz Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφνίζειν (PORPHYRIUS, *quaest. Hom.* zu Z 201) der kaiserzeitlichen Rhetorik.

⁴³³ *Philoc* 2,4: ἐπεὶ πᾶσαν ἔφθασε θεόπνευστον γραφὴν ἢ σοφία τοῦ θεοῦ μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος ... Ὅν τρόπον γὰρ ἐπὶ τῆς κοσμοποιΐας ἡ θεία τέχνη ... καὶ ἐπὶ γῆς ἐν ὕλῃ εὐτελεστέρα τὸ αὐτὸ πεποίηκεν, ὡς μὴ ὑπερῆφανεῖσθαι ἀπὸ τοῦ τεχνίτου μήτε τὰ σώματα τῶν ἐλαχίστων ζώων, πολλῶν δὲ πλέον ... ψυχὰς ἐν αὐτοῖς (SChr 302, HARL, S. 246,5-24)

⁴³⁴ Sie finden sich in *bSchab* 77b und *GenRab* X,7, wo sie unter den Namen von Rab und R. Isaak Magdela'a überliefert sind. Vgl. hierzu E. E. URBACH, *The Sages - Their Concepts and Beliefs*, Transl. from the Hebrew by I. Abrahams, Jerusalem ²1979, S. 202/203 und S. 778 Anm. 85 und 87,

⁴³⁵ So SChr 302, HARL, S. 264, und DE LANGE, *Origen*, S. 52f. Anm. 24.

⁴³⁶ *Philoc* 3: Ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ περὶ ἀριθμῶν τόπῳ, ἐκάστου ἀριθμοῦ δύναινεν τινα ἔχοντος ἐν τοῖς οὖσιν, ἢ κατεχρήσατο ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς εἰς τὴν σύστασιν ὅτε μὲν τοῦ παντός, ὅτε δὲ εἶδους τινὸς τῶν ἐν μέρει (SChr 302, HARL, S. 260,1-4). Vgl. auch NAUTIN, *Origène*, S. 267.

102 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung daß sich in der origeneischen Verknüpfung von Zahlensymbolik und Schöpfungstheologie Anklänge an jüdische Traditionen finden⁴³⁷.

Eine auffällige Parallele, auf die in der Forschungsliteratur in diesem Zusammenhang noch nicht verwiesen wurde, findet sich in einem anonymen Midrasch zu Jes 55,8-9: Nach der Erklärung, daß die Tora, weil sie selbst Licht sei, Gott bei der Erschaffung der Welt Licht gegeben habe, folgt ein Dialog, in dem Gott mitteilt, daß er Arbeiter suche. Darauf antwortet ihm die Tora, sie werde ihm „zweiundzwanzig Arbeiter zur Verfügung stellen, nämlich die zweiundzwanzig Buchstaben der Tora“⁴³⁸. In dieser Beschreibung bezieht sich die Zahl 22 zwar nicht auf die Anzahl der biblischen Bücher; es zeigt sich hier aber, daß in der jüdischen Argumentation sowohl der Bezug zwischen den Buchstaben des hebräischen Alphabets und der Schöpfung als auch die gedankliche Verknüpfung mit der Tora bereits eine Rolle spielt⁴³⁹. Als Sitz im Leben dieser Aussage gilt die jüdische antignostische Polemik⁴⁴⁰. In ähnlicher Weise wird die Bedeutung der Buchstaben innerhalb des Schöpfungsgeschehens auch an anderen Stellen innerhalb der rabbinischen Literatur diskutiert. So wird z.B. in *BerR* I, 10, die Frage aufgenommen, warum der Anfang der Welt mit Hilfe eines Bêt (wegen des ersten Wortes des Schöpfungsberichts, בְּרֵאשִׁית) geschaffen wurde und nicht mit א Aleph. Worauf die Antwort lautet, daß das א Aleph zum Fluch gehöre (denn das Wort אָרוּר (Fluch) beginnt mit א Aleph). Die daran anknüpfende Erklärung verweist auf die „Sektierer“, denen kein Anlaß gegeben werden solle, die Schöpfung auf einen Fluch zurückzuführen. Auch hier ist erkennbar, daß das Ziel der Aussage gegen die gnostische Auffassung von der materiellen Schöpfung als etwas Negativem gerichtet ist.

Daß Origenes davon überzeugt war, Gott habe alles nach „Maß, Gewicht und Zahl“ geschaffen, bringt er auch an anderen Stellen innerhalb seines Werkes zum Ausdruck⁴⁴¹. Betrachtet man jedoch die Ähnlichkeiten, die sich

437 So findet sich z.B. in *bBer* 55a und *Sepher Yesira* eine Verbindung der Anzahl der Buchstaben mit der Menge der Schöpfungswerke. Anklänge hieran kann man auch in *Jub* 2,23 sehen; vgl. DE LANGE, *Origen*, S. 175 Anm. 24, sowie SChr 302, HARL, S. 264f., und HENNINGS, *Briefwechsel*, S. 160f. Allerdings geht es dort, wie auch in der kurzen Darstellung, die Origenes in *NumHom* IV, 1 gibt, stärker um die Zahl 22 überhaupt als um den Gedanken, daß die hebräische Sprache das heilige Medium ist, mit dem Gott die Welt geschaffen hat. Demgegenüber wird in Hippolyts Darstellung der Gnosis des Valentinianers Markus (*RefHaer* VI, 46-48) deutlich, wie eng auch in der gnostischen Schöpfungslehre der Zusammenhang der Schöpfung mit Zahlen und Buchstaben ist: „Wisse, daß eure vierundzwanzig Buchstaben Emanationen und Gleichnisse der drei Kräfte sind, die die gesamte Zahl der oberen Elemente in sich begreifen“ (*RefHaer* VI, 46,1; GCS 26, WENDLAND, S. 177,23-178,2). HENGEL, *Septuaginta*, S. 223 Anm. 120, bemerkt, daß es keinen Hinweis auf einen jüdischen Ursprung der Analogie von Anzahl der Schriften zu der Anzahl der hebräischen Buchstaben gebe und führt sie auf Origenes „Vorliebe für Zahlensymbolik“ zurück.

438 Midrasch *Tanḥuma*; vgl. E. E. URBACH, *Seide Tanḥuma-Yelammedenu Qoves ‘al Yad* 6,16, Jerusalem 1966, S. 20 und *Sages*, S. 200f.

439 Daß Origenes selber statt von Tora von den θεόπνευστα βιβλία insgesamt spricht, ist kein Widerspruch, sondern erhellt aus der antignostischen Konzeption; denn in der Gnosis traf die Bezeichnung „Gesetz“ meist das gesamte Alte Testament.

440 Vgl. URBACH, *Sages*, S. 201.

441 So in den Ausführungen zu Psalm 118 (LXX) und im *RomCom* II, 3: „*Sed sicut omnia in mensura fecit Deus et pondere et numero, ita etiam patientiae eius certa mensura est*“ (AGLB 16, HAMMOND BAMMEL, S. 103,18f.). Möglicherweise spielt hier das Vorbild Philo eine Rolle,

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 103 zu Beginn seiner Auslegung von Ps 1 zwischen seinem Gedankengang und der jüdischen antignostischen Argumentation zeigen, dann spricht die Tatsache, daß es dem Alexandriner im *PsCom* nicht nur um die Zahl und die Menge der Buchstaben als solche geht, sondern mehr noch um das Verhältnis zwischen Bibel und Schöpfung, dafür, daß auch seine in *Philoc* 3 erhaltenen Aussagen auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis zu verstehen sind und weniger dadurch bedingt waren, daß er durch die Numerierung der Psalmen dazu angeregt wurde, über die Bedeutung der Zahlen zu spekulieren⁴⁴². Der in *Philoc* 3 überlieferte Abschnitt steht damit in demselben thematischen Horizont wie der in *Philoc* 2,4f. erhaltene⁴⁴³.

Die Darstellung konzentriert sich hier nicht in erster Linie auf die Bedeutung der Zahlen, sondern darauf, die Schöpfung durch den höchsten Gott mit den 22 Büchern des alten Bundes in einen unauflöselichen Zusammenhang zu bringen. Das gelingt dem Alexandriner durch den Hinweis, es sei nicht unbekannt, daß es zweiundzwanzig Bücher des Bundes gebe, wie bei den Hebräern überliefert werde (οὐκ ἀγνοητέον ὅτι καὶ τό εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασι, δύο καὶ εἴκοσι, SChr 302, HARL, S. 260,6f.), mit dem er zu der Menge der Bücher des alten Bundes überleitet. Der Gebrauch des seltenen ἐνδιάθηκος und der Zusatz „wie die Hebräer überliefern“, zusätzlich zu dem Argumentationszusammenhang, den Origenes sich hier zu eigen macht, bringen klar zum Ausdruck, daß er auf einen Schriftumfang Bezug nimmt, der auf jüdischer Seite festgelegt wurde⁴⁴⁴. Der Hinweis οὐκ ἀγνοητέον οὖν impliziert, daß die Menge von 22 Büchern allgemein bekannt war. Das stößt sich mit der Beobachtung, daß innerhalb des Judentums die Anzahl von vierundzwanzig Schriften weit häufiger belegt ist⁴⁴⁵.

Vor Origenes findet sich eine Angabe über zweiundzwanzig zum Umfang der jüdischen Bibel gehörenden Schriften nur bei Josephus⁴⁴⁶. Da der Alexandriner Josephus als Quelle schätzte und sich mehrfach auf ihn

der ebenfalls eine Affinität zu Zahlenspekulationen aufweist (vgl. *Legum Allegoriae* 1-16). Vgl. außerdem VON HARNACK, *Ertrag* II, S. 110-113.

⁴⁴² Gegen HARL, SChr 302, S. 264.

⁴⁴³ Gegen NAUTINS Annahme, daß der Teil C (PG 12 1080 D-1081 D = *Philoc* 2,4-5) eine Art Exkurs über die Häretiker sei und daß Origenes sich in D (PG 12 1084 A = *Philoc* 3) nicht mehr darauf beziehe, sondern mit einem neuen Gedanken einsetze (NAUTIN, *Origène*, S. 267).

⁴⁴⁴ Vgl. hierzu SChr 302, HARL, S. 266 und D. BARTHÉLÉMY, *Origène et le texte de l'Ancien Testament*, in: C. KANNENGIESSER (Hg.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, S. 247-261, bes. S. 251.

⁴⁴⁵ So ab dem 1. Jh.n.Chr. erstmalig im IV Esr 14,45 und im bBB 14b (vgl. hierzu MEYER, *Bemerkungen*, S. 286). Auch hierüber ist ein offizieller Konsens erst seit dem Beginn der amoräischen Periode nachweisbar (vgl. LEIMAN, *Canonization*, S. 56); so in QohR unter Verweis auf R. Hija (ca. 170-200), in BemR unter Verweis auf R. Pinhas ben Jaïr (ca. 170-200) und in CtR unter Bezug auf R. Huna und R. Halafta (ca. 250-290).

⁴⁴⁶ *CAp* I, 37-41. G. WANKE, Art.: Bibel I, TRE 6 (1980), S. 1-8, bes. S. 5, benennt Melito als Beleg für diese Anzahl. Dessen Liste (Euseb, *HE* IV, 26,13f.) bietet jedoch eine unnummerierte Aufzählung der Bücher, die mehr als 22 Schriften enthält.

104 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung beruft⁴⁴⁷, muß die Bemerkung, es sei nicht unbekannt, daß der jüdische Schriftumfang zweiundzwanzig Bücher umfasse, kein Indiz für die allgemeine Akzeptanz dieses Umfangs darstellen, sondern kann als Anspielung auf die Bekanntheit von Josephus' Schrift gegen Apion verstanden werden, durch welche Ambrosius über die Anzahl der Schriften auf jüdischer Seite bereits unterrichtet sein konnte.

Da Origenes nicht von γράμματα, sondern von στοιχεῖα spricht, dient ihm die Parallelität der Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets mit der Menge von Büchern des alten Bundes als Anstoß, mit den Begriffen στοιχεῖα und στοιχείωσις zu spielen: So wie das Alphabet zur Einführung in die Weisheit und die göttlichen Wissenschaften dient - weil man es braucht, um gelehrte Schriften zu lesen, wie der Nachsatz τοῖς χαρακτῆρσι τούτοις ἐντυπούμενα τοῖς ἀνθρώποις zeigt⁴⁴⁸, - so sind die zweiundzwanzig theopneustischen Bücher der Elementarunterricht, der in die göttliche Weisheit und in die Erkenntnis alles Seienden einführt. Sowohl inhaltlich als auch aufgrund der Wortwahl steht Origenes mit dieser Aussage ganz in der Nähe von Heb 5,12, wo davon die Rede ist, daß die Gemeinde unterrichtet werden müsse, τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ und noch immer der Milch und nicht der festen Nahrung bedürfe. Der Charakter von στοιχεῖα und στοιχείωσις als Vorstufe zu einer anderen Lehre, die dann mit στερεὰ τροφή gleichzusetzen wäre, wird hierin deutlich sichtbar⁴⁴⁹. Damit erscheinen die Fragmente des *PsCom* bisher noch nicht wie eine inhaltliche Auslegung des ersten Psalms, sondern wie ein einleitender Appell an den Leser, sich auf die Voraussetzungen des angemessenen Forschens in den göttlichen Schriften zu besinnen⁴⁵⁰. Daß sich entsprechend den Überschriften aus *Philoc* 2 und 3 die Abschnitte auf die Auslegung des ersten Psalms beziehen, stellt deren einleitenden Charakter jedoch nicht in Frage; denn die Seligpreisung in Psalm 1 hat selbst

447 Vgl. *CCels* I, 47 (GCS 2, KOETSCHAU, S. 97,1); *JerHom Frag.* XIII (GCS 6, KLOSTERMANN, S. 204); *Lam Frag.* CV; CIX; CXV (GCS 6, KLOSTERMANN, S. 273-5); *MtCom* X, 17 (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 22,7f.); *Frag.* 457,II (GCS 41,1, KLOSTERMANN/BENZ, S. 190,2).

448 Es ist nicht zwingend einen Bezug zu dem Aufschreiben der Gebote herzustellen, wie SChr 302, HARL, S. 267 Anm. 4 das mit Verweis auf Ex 36,39 tut. Ebenso sinnvoll erscheint mir die Analogisierung von allgemein-rationaler und theologischer Ebene.

449 Das Bild von den unterschiedlichen Formen der Nahrung, je nach Entwicklungsgrad, findet sich öfter bei Origenes, z.B. in *NumHom* 27 und *JohCom* XIII, 32-34. Es ist eine offensichtlich sehr geläufige antike Metaphorik, an der Juden und Christen gleichermaßen partizipierten, wie der Hinweis bei KIMELMAN, Rabbi Yoḥanan, S. 578f., auf den Vergleich von Tora mit „Milch der Brüste“ in *CtR* 4,5, zeigt. Man kann aus solchen Parallelen also weder auf direkte Abhängigkeit noch auf Beeinflussung schließen. Ausgeführt ist dieser Gedanke in *MtCom* X, 10, hier wird, angefangen bei dem Buchstabierenlernen, der Weg des Erkenntnisfortschritts weitergezeichnet: χρησίμω γενομένη κατὰ τὰ πρότερα, οὕτως τελείως νοηθέντα τὰ νομικὰ καὶ τὰ προφητικὰ στοιχείωσις ἐστὶ πρὸς τελείως ἐννοούμενον τὸ εὐαγγέλιον καὶ πάντα τὸν περὶ τῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ ἔργων καὶ λόγων νοῦν (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 11,25-27).

Wie eng der Gedanke mit der konkreten pädagogischen Praxis verbunden ist, zeigt KLEMENS von Alexandrien, der die 24 Buchstaben als „milchartige Nahrung der Seele“ (τὴν ἐκ τῶν τεσσάρων καὶ εἴκοσι στοιχείων ψυχῆς γλακτώδη πρώτην τροφήν, *Strom.* V, 48,8; GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 359,18-21) bezeichnet und den Beginn des Elementarunterrichts mit dem Gotteswort gesetzt sieht, das zum Wachstum führt.

450 Vgl. NAUTIN, *Origène*, S. 265f.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 105
eine den gesamten Psalter einleitende Funktion und thematisiert das
Verhältnis zum Gesetz allgemein.

Es kann zur Erklärung der antignostischen Ausrichtung des *PsCom* beitragen, daß Ambrosius, der Adressat des *PsCom*, vor seiner Hinwendung zum kirchlichen Christentum selbst Anhänger der herakleonischen Gnosis war. Die Nag-Hammadi Funde haben zwar gezeigt, daß innerhalb der Gnosis insgesamt ein weit gefächertes Spektrum unterschiedlichen Gebrauchs des Alten Testaments bestand⁴⁵¹; doch kommt es für das Verständnis der origeneischen Aussagen nicht auf ein vollständiges Bild der Gnosis an, sondern darauf, wie er Herakleons Verständnis der Schrift einschätzte.

Soweit bei Origenes erkennbar wird, wurden die alttestamentlichen Schriften in dieser gnostischen Richtung eher selektiv genutzt. Die Gesamttendenz war ablehnend⁴⁵². In gnostischer Vorstellung unterliegt das Alte Testament insgesamt der Vergänglichkeit⁴⁵³. Es steht für Gesetz und Gericht, als Gesetzgeber wird der Demiurg gesehen, es zielt auf die Psychiker, insofern diese unter dem Gesetz stehen, weil sie nicht wie die Pneumatiker aufgrund ihrer Konsubstantialität errettet werden⁴⁵⁴. Infolgedessen konnte bei Ambrosius der Vorbehalt bestehen, mit den Schriften des Alten Testaments und ihrem Studium bleibe man einer niederen Erkenntnisstufe verhaftet.

Origenes tritt diesem Mißverständnis entgegen, indem er deutlich macht, daß eine Unterscheidung und Abstufung der Götter nicht dazu beitrage die Schwierigkeiten in der Schrift zu überwinden, sondern daß der Schlüssel zu ihrem Verständnis in der Schrift selbst liege, und sogar in jedem einzelnen ihrer Bestandteile. Hierzu scheint er auf Argumente der jüdischen Auseinandersetzung mit der Gnosis zurückzugreifen.

Daß Origenes seinen Leser über den Umfang der jüdischen Bibel belehrt, hängt damit zusammen, daß er ihm die Einheit des Gottes des neuen mit dem des alten Bundes vor Augen stellen will, die zur Konsequenz hat, daß die Zusammengehörigkeit beider Bünde nicht in Frage gestellt werden kann. Er beruft sich deshalb auf die in Israel und der Kirche gemeinsam genutzten Schriften. Die darüber hinausgehenden Schriften der LXX erschließen sich, seinen Aussagen in *EpAfric* zufolge, erst vom neuen Bund aus und eigneten sich daher nicht zur Hervorhebung der Gemeinsamkeiten. Wie der Anfang des *PsCom* zeigt, ging es Origenes bei seiner Argumentation nicht darum,

451 R. McL. WILSON, The Gnostics and the Old Testament, in: G. WIDENGREN (Hg.), Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm August 20-25 1973, Leiden 1977, S. 164-168 und H.-F. WEIB, Das Gesetz in der Gnosis, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, Berlin 1980, S. 71-88. Die jüngsten Arbeiten zur valentinianischen Gnosis, auf die Herakleon zurückgeht, von C. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (WUNT 65), Tübingen 1992, und H. STRUTWOLF, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, (FKDG 56), Göttingen 1993, thematisieren das Verhältnis dieser gnostischen Richtung zum Alten Testament nicht eigens.

452 Vgl. WEIB, *Gesetz*, S. 86.

453 Herakleon, *Frag. 15* = Origenes, *JohCom* XIII, 10f. (GCS 10, PREUSCHEN, S. 482, 13-484, 12). Vgl. hierzu W. FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis, (BZNW 7), Gießen 1928, S. 14f. und STRUTWOLF, *Gnosis*, S. 122.

454 Herakleon, *Frag. 42* = Origenes, *JohCom* XX, 30 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 498, 12-29); vgl. ferner STRUTWOLF, *Gnosis*, S. 118.

106 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung
Ambrosius den Umfang des Alten Testaments mitzuteilen, sondern darum, ihn von der Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes zu überzeugen.

bb) Die Liste der ἐνδιάθηκοι βίβλοι

Die konkrete Aufzählung der zweiundzwanzig Bücher der jüdischen Bibel bietet Euseb in der *HE VI*, 25,2. Nur an dieser Stelle wird Origenes als Quelle der Aufzählung benannt. Doch sind außerdem die Listen des Hilarius von Poitiers⁴⁵⁵ und des Joseppus⁴⁵⁶ von der origeneischen Aufzählung abhängig, ohne sich ausdrücklich auf ihn zu berufen.

Daß die Aufzählung im Anschluß an den in *Philoc* 3 überlieferten Abschnitt folgte, ist daraus zu entnehmen, daß Euseb den Hinweis des Alexandriners auf die Anzahl der ἐνδιάθηκοι βίβλοι zitiert (*HE VI*, 25,1, SCHWARTZ, S. 572, 13-15) und die Aufzählung „etwas weiter danach“ verortet (εἴτα μετὰ τινα ἐπιφέρει λέγων). Auffallend ist, daß in dieser mehrsprachigen Liste nicht nur die hebräischen und griechischen Titel nebeneinander gestellt werden, sondern daß die hebräischen Titel darüber hinaus eine wörtliche griechische Übersetzung erhalten. An erster Stelle steht jeweils der auf die LXX zurückgehende griechische Titel eines Buches. Dann folgt der hebräische Titel in griechischer Transkription und danach an den Stellen, an denen der hebräische Titel sich von dem griechischen unterscheidet, eine wörtliche Übersetzung des hebräischen Titels ins Griechische. Damit weicht diese Aufzählung von anderen mehrsprachigen Listen ab, die sich ebenfalls explizit auf die hebräische Tradition berufen, wie z.B. das Bryennios-Fragment, das an erster Stelle den hebräischen bzw. aramäischen Titel der Bücher und dann den griechischen ohne zusätzliche Erläuterung des hebräischen Titels bietet. Auch in einer der drei von Epiphanius überlieferten Listen (*De Mens* 23), nimmt jeweils der hebräische Titel die erste Stelle ein⁴⁵⁷.

Indem der erste griechische Titel mit παρ' ἡμῶν eingeleitet wird, was als Kontrast zu der vorausgegangenen Formulierung αἱ καθ' Ἑβραίουσ εἴκοσι δύο βίβλοι und zu der nachfolgenden Einführung des hebräischen Titels mit παρὰ δ' Ἑβραίουσ erscheint⁴⁵⁸, gewinnt diese Liste einen vergleichenden Charakter, wobei der Vergleich von der christlichen Position aus gezogen wird. Auch die Reihenfolge der Schriften entspricht nicht der rabbinischen Tradition, sondern steht der Anordnung der LXX näher⁴⁵⁹. So erscheint Jes in der

⁴⁵⁵ *Tractatus super Psalmos* 15, (CSEL 22, 13, 1-16).

⁴⁵⁶ Ὑπομνηστικὸν βιβλίον, Kap. 25, (PG 106, 32 B₉-D₄), siehe hierzu J. MOREAU, Observations sur l' ὙΠΟΜΝΗΣΤΙΚΟΝ ΒΙΒΛΙΟΝ ἸΩΣΗΠΠΟΥ, Byz. 25-27 (1955-57), S. 241-276.

⁴⁵⁷ J.-P. AUDET, A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription, *JThS NS* 1 (1950), S. 135-154, weist nach, daß die Titel bei Epiphanius und im Bryennios-Fragment großenteils aramäische Elemente aufweisen. In der Liste des Origenes dagegen finden sich solche Merkmale nicht, dafür entsprechen die griechischen Titel stärker als in den beiden anderen Listen der LXX-Form.

⁴⁵⁸ Vgl. GCS 9, SCHWARTZ, S. 572, 17f., und S. 574, 2f.

⁴⁵⁹ Ps, Prov, Koh, Cant stehen vor den Propheten. Demgegenüber nennt Josephus fünf Bücher des Gesetzes (νόμος), dreizehn prophetische Bücher (προφήται) und αἱ λοιπαὶ τέσσαρες (*CAp* I, 37-41). Auch der Vergleich mit bBB 14b-15a, in dem rabbinische Traditionen des 2.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 107
Aufzählung des Origenes vor Jer, was zwar der Anordnung der LXX, aber nicht der Reihenfolge entspricht, die im 3. Jh.n.Chr. im palästinischen Judentum gebräuchlich war⁴⁶⁰. Auch Dan wurde seit dem 2. Jh. auf jüdischer Seite nicht zu den Propheten, sondern zu den Hagiographen gerechnet, während das Buch in der Liste eindeutig als prophetische Schrift zwischen Jer und Ez eingeordnet ist. Die Gruppierung der Ps und der drei Salomo zugeschriebenen Schriften (Prov, Koh, Cant) nach I und II Esr findet sich bereits in der Liste Melitos, sie deutet darauf hin, daß sich hier eine Unterscheidung zwischen Geschichtsbüchern und Propheten ankündigt⁴⁶¹. Bei MELITO (Euseb, *HE IV*, 26,14) steht allerdings Esr ganz am Ende der Liste, während es bei Origenes bereits im Anschluß an die Chron folgt. Dafür wird das Ende der Liste von Est, dessen Zugehörigkeit zum Alten Testament innerhalb des Christentums noch bis ins 4. Jh. hinein umstritten war, eingenommen.

Aufgrund dieser Abweichungen von der jüdischen Tradition vermutet DE LANGE, daß die Liste eine jüdische Sondertradition widerspiegeln⁴⁶², während LEIMAN annimmt, daß Origenes hierin eine Harmonisierung der jüdischen Bibel mit der auf christlicher Seite genutzten LXX vornehme⁴⁶³. Wie oben bereits bemerkt wurde, erweckt auch die Gegenüberstellung von *παρ' ἡμῶν* und *παρ' αὐτοῖς* den Eindruck, daß hier die jüdische Tradition aus der christlichen Perspektive betrachtet und mittels des Rückbezuges auf die Schriften der LXX verglichen wird. Daher ist eine Angleichung an die christliche Tradition wahrscheinlicher als eine jüdische Sondertradition. An dem jüdischen Grundbestand der Liste besteht jedoch kein Zweifel. Die Tatsache, daß die hebräischen Titel der Bücher in griechischer Transkription und mit einer wörtlichen griechischen Übersetzung des Titels geboten werden, weist darauf hin, daß die Liste nicht aus dem palästinischen Judentum stammt, sondern aus der griechischsprachigen Diaspora, in der möglicherweise keine Kenntnis des Hebräischen bestand. Auf der Textgrundlage von *HE VI*, 25,2 allein bleibt jedoch die Frage offen, ob die Gestalt, in der die Liste bei Euseb vorliegt, auf Origenes zurückgeht oder ob

Jh.s aufgenommen sind, spricht dagegen, daß die jüdische Reihenfolge der Schriften berücksichtigt wurde (vgl. LEIMAN, *Canonization*, S. 52).

⁴⁶⁰ Vgl. AUDET, *List*, S. 150 und bBB 14b.

⁴⁶¹ Bei Melito (*HE IV*, 26,14) steht allerdings Esra ganz am Ende der Liste, während es bei Origenes bereits im Anschluß an die Paralipomena folgt. Dafür wird das Ende der Liste von einem anderen umstrittenen Buch, Esther, eingenommen. Wären die vier Bücher nicht an dieser Stelle genannt worden, entspräche die Reihenfolge der Gruppierung, die Josephus in *CAp I*, 37-41 wiedergibt: 5 Bücher des Gesetzes (νόμος), 13 Bücher der Propheten (προφήται) und αἱ λοιπαὶ τέσσαρες. Rufin (*Expositio Symb* 35f.), der sich an der Liste des Hilarius orientiert (das ergibt sich, neben der auffallenden Ähnlichkeit der Listen, aus einem Hinweis des Hieronymus in *Ep V*, 2; PL 30, 63-65), der seinerseits die Reihenfolge der origeneischen Liste übernimmt, hat wahrscheinlich dies als Muster vor Augen, wenn er diese vier Schriften tatsächlich an das Ende der Liste setzt.

⁴⁶² So DE LANGE, *Origen*, S. 53.

⁴⁶³ LEIMAN, *Canonization*, S. 48, beruft sich hierbei unter anderem auf die Zusätze zu Jer (Thr und den „Brief“), deren unmittelbare Zuordnung zu Jer ebenfalls christlich ist. Demgegenüber versucht ELLIS, *Old Testament*, S. 14f., das Problem zu lösen, indem er die Nennung des Briefes auf eine spätere Glosse zurückführt.

108 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung
Euseb sie bearbeitet hat. Ein Vergleich mit den Parallelen der Liste bei
Hilarius von Poitiers und Joseppus ist deshalb unverzichtbar.

cc) Hilarius und Joseppus als Zeugen der origeneischen Liste der ἐνδιάθηκοι
βιβλοι

Wie von GOFFINET nachgewiesen wurde, besteht eine unmittelbare
Abhängigkeit von Hilarius' *Tractatus super Psalmos* (= *TractPs*) von dem
PsCom des Origenes, den er zum Teil übersetzt⁴⁶⁴. In *TractPs* 15 bietet
Hilarius ebenfalls eine Aufzählung der Bücher des alten Bundes. Sie enthält
allerdings nur die lateinischen Namen der Schriften. Die griechischen, sowie
die hebräischen Titel und deren Übersetzung fehlen. Dennoch verrät Hilarius
durch einen charakteristischen Fehler innerhalb seiner Liste, daß ihm die
griechische Erklärung der hebräischen Überschriften vorgelegen hat: An
Stelle von Esr spricht er von „*sermones dierum Esdrae*“. Das erklärt sich
daraus, daß die origeneische Liste vor dem Buch Esr den hebräischen Titel
der Chron (Διβρὴ ἁΐαμίμ) mit Λόγοι ἡμέρων wiedergibt. Hilarius bezog diese
Übersetzung auf das nachfolgende Buch Esr und übertrug sie ins
Lateinische⁴⁶⁵. Die Reihenfolge der Bücher entspricht der von Origenes und
der LXX vorgegebenen Anordnung der Schriften. Auch Hilarius zählt Thr und
den Brief zu Jer. Vor Jes nennt er das Zwölfprophetenbuch, dessen Fehlen
bei Origenes in der Forschung einhellig auf ein Versehen zurückgeführt wird;
insofern stimmt Hilarius hier wohl trotzdem mit seiner Vorlage überein. Eine
bemerkenswerte Abweichung ergibt sich am Ende der Liste, wenn der
gallische Bischof an Stelle der *Makk* Tob und Jud nennt, die er nicht
ausdrücklich als nichtzugehörig qualifiziert, sondern als Bücher, die darüber
hinaus von einigen hinzugefügt werden, um die Anzahl von vierundzwanzig
Schriften entsprechend der Buchstabenmenge des griechischen Alphabets zu
erhalten („*Quibusdam autem visum est additis Tobia et Judith viginti quatuor
libros secundum numerum graecarum litterarum connumerare*“).

Blickt man an den Anfang seiner Liste zurück, so fällt auf, daß die
vergleichende Gegenüberstellung von jüdischer und christlicher Tradition bei
Hilarius keine Rolle mehr spielt. Weder weist er ausdrücklich auf die jüdische
Tradition hin, wie Origenes das durch die Bemerkung αἱ εἴκοσι δύο βιβλοι καθ'
Ἑβραίουσ tut, noch hebt er den Unterschied durch das vergleichende παρ' ἡμῶν
und παρ' αὐτοῖς hervor. Er führt seine Liste des „Alten Testaments“ (*in viginti
duos libros lex testamenti veteris deputetur*) lediglich auf „Traditionen der
Alten“ (*secundum traditiones veterum*) zurück. Zusammen mit der
Beobachtung, daß Hilarius nur die lateinischen Titel der Bücher nennt,
entsteht insgesamt der Eindruck, daß es ihm im Unterschied zu Origenes
nicht um die vergleichende Darstellung der jüdischen Bibel im Verhältnis
zum christlichen Alten Testament geht, sondern um eine Beschreibung des
christlichen Alten Testaments. Damit bestätigt die Liste des gallischen
Bischofs einerseits die Form der origeneischen Liste bei Euseb und paßt sie
andererseits seinem eigenen Aussageziel an.

⁴⁶⁴ GOFFINET, *Utilisation*, DERS., *Recherches*, S. 145 und HOWORTH, *Influence II*, S. 323f.

⁴⁶⁵ DELARUE, PL 9, 242 Anm. B und GOFFINET, *Utilisation*, S. 20.

Die entgegengesetzte Tendenz zu Hilarius' Bearbeitung wird in der Form, die Joseppus im ὑπομνηστικὸν βιβλίον (*libellus memorialis* = *LibMem*) der Aufzählung des Origenes gibt, insofern erkennbar, als er die LXX-Titel der Bücher nicht nennt, sondern nur die hebräischen Namen der Schriften bietet. In der Forschung wird auf den Text des *LibMem* 25⁴⁶⁶ als Vergleich zu der Liste der ἐνδιάθηκοι βίβλοι nicht hingewiesen. Das Buch findet bisher insgesamt wenig Beachtung. Von dem Werk existiert nur eine einzige Handschrift, seine Entstehungszeit und die Identität des Verfassers sind unsicher⁴⁶⁷. Die zeitliche Einordnung des Werkes schwankt zwischen dem 10. und dem 4. Jh. Die späte Datierung kann sich auf das Alter der Handschrift und *LibMem* 136 stützen, das einen Auszug aus Hippolyt von Theben enthält. Aufgrund stilistischer und inhaltlicher Unterschiede zum übrigen Text des Buches erklärte MOREAU diesen Teil jedoch für sekundär⁴⁶⁸. Dagegen nimmt er ein nur bei Joseppus überliefertes Detail, die Entstehung der anthropomorphitischen Häresie in Eleutheropolis, als Indiz für die Entstehung des *LibMem* vor 399 - wahrscheinlich um das Jahr 380 -, an⁴⁶⁹.

Der Verfasser des *LibMem* steht den Apollinaristen nahe⁴⁷⁰, sein Interesse gilt stärker der östlichen Kirche, während ihm hinsichtlich der Kenntnis der westlichen Kirche Fehler nachzuweisen sind. Aufgrund seiner Benutzung von Märtyrerkalendern der palästinischen Kirche verortet MOREAU ihn in Palästina⁴⁷¹. Joseppus ist nicht ausschließlich von Euseb abhängig, sondern modifiziert dessen Berichte anhand zusätzlicher Quellen⁴⁷².

Vergleicht man die Liste der alttestamentlichen Bücher im *LibMem* 25 mit der bei Euseb, so fallen zunächst die Gemeinsamkeiten auf, die dafür sprechen, daß es sich in beiden Fällen um die gleiche Liste handelt. Besonders charakteristisch hierfür ist die Bemerkung über die Nichtzugehörigkeit der *Makk* am Ende der Liste, durch die Wendung ἔξω δὲ τούτων, und deren rätselhafte Bezeichnung als Σαρβῆθ Σαβαναϊέλ. Sowohl die Reihenfolge der Bücher als auch deren hebräische Titel und ihre Übersetzung stimmen mit der origeneischen überein. Während Hilarius die Liste „vereinseitigt“, indem er nur noch die lateinischen Titel der Bücher nennt, beschränkt sich Joseppus demgegenüber auf die hebräischen Titel und deren Übersetzung. Auch hier begegnet deshalb die Gegenüberstellung, die für die origeneische Liste prägend ist, nicht mehr. Bis auf eine signifikante Ausnahme wird die Reihenfolge der Schriften beibehalten. Allerdings werden Jdc und Ruth jeweils einzeln gezählt, dementsprechend wird Est außerhalb der Schriften des alten Bundes gestellt und unter das ἔξω δὲ τούτων

466 PG 106, 32 B₉-D₄.

467 Die Handschrift stammt aus dem 10. Jh. und befindet sich in Cambridge: Codex Cantabrigensis 1157 Fol. 104-196.

468 MOREAU, *Observations*, S. 245.

469 MOREAU, *Observations*, S. 249.254.257f.

470 MOREAU, *Observations*, S. 248.

471 MOREAU, *Observations*, S. 270ff.

472 So stellt MOREAU in bezug auf die Martyriumsberichte (*LibMem* 139) fest, daß Joseppus in der Benutzung der Pionius-Akten, der Benutzung des Märtyrerkalenders der palästinischen Kirche und der Beschreibung des christlichen Drängens nach dem Martyrium über Euseb hinausgeht (MOREAU, *Observations*, S. 267ff.).

110 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung subsummiert. Auf diese Weise entspricht der Umfang der Aufzählung den Listen von Melito (Euseb *HE* IV, 26,13f.) und Athanasius, die ebenfalls Est von den biblischen Schriften ausnehmen⁴⁷³. Noch im 3. Jh. wurde auch im Judentum über den Status von Est diskutiert⁴⁷⁴, doch stand innerhalb des 4. Jh.s seine Zugehörigkeit zum „Kanon“ fest. Das Zwölfprophetenbuch erscheint an derselben Stelle wie bei Hilarius. Auffalend ist, daß Jer ohne Thr und den Brief genannt wird und daß Dan nicht wie bei Origenes und Hilarius zwischen Jer und Ez steht, sondern im Anschluß daran, was der Anordnung im Bryennios-Fragment, sowie in den drei Listen des Epiphanius (*Panarion* I, 1,8, *DeMens* IV und XXIII) entspricht.

Auf den ersten Blick erscheint Joseppus' Aufzählung „jüdischer“ als die origeneische, weil hier nur die hebräischen Titel und deren griechische Erklärung geboten werden, außerdem weil die Einordnung von Dan vor Hi den Eindruck erweckt, als werde dieses Buch wie in der jüdischen Tradition zu den Hagiographen und nicht zu den prophetischen Schriften gezählt. Es finden sich keine expliziten Bezugnahmen auf die christliche Tradition, wenn man von der merkwürdigen Umschreibung Koh als ἐκκλησίας τύπος absieht, die auf eine Verschreibung aus ἐκκλησιαστής zurückgehen kann⁴⁷⁵. Selbst der Kontext der Spekulation über das hebräische Alphabet, in dem die Liste bei Origenes begegnet, wird bei Joseppus in einer jüdisch anmutenden Weise verarbeitet, insofern er in dem folgenden Abschnitt die Bedeutung der einzelnen hebräischen Buchstaben übersetzt und sie dann zu einem Merksatz miteinander verbindet⁴⁷⁶. Da seine Übersetzung weitgehend der tatsächlichen lexikalischen Bedeutung der hebräischen Buchstabennamen entspricht, könnte sie ein Indiz dafür sein, daß der Verfasser selbst der hebräischen Sprache mächtig war, was dafür spricht, ihn im hebräischen Sprachbereich zu verorten. So wie Origenes das Erlernen des Alphabets dem Elementarunterricht zuordnet, könnte der ursprüngliche Sitz im Leben dieses Spruches der Anfängerunterricht der Tora-Schule sein, wo die Sprache der heiligen Schrift erlernt wird. Das führt zu der Frage, woran man sich dann vergewissern kann, daß hier nicht die ursprünglichere Form der origeneischen Liste vorliegt. Ausschlaggebend hierfür ist der Nachsatz zu der Liste: ἔξω δὲ τούτων Ἑσθήρ καὶ τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται, Σαρβῆθ Σαβαναϊέλ. Außer der Hinzufügung von Est und der Ersetzung des ἐστὶ durch einen Doppelpunkt entspricht er wörtlich dem Ende des origeneischen Textes.

Damit allein wäre ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis noch nicht auszuschließen, doch kommt hinzu, daß die Benennung Μακκαβαϊκά im Judentum nicht gebräuchlich war. Sie ist nur auf christlicher Seite

⁴⁷³ Siehe hierzu SUNDBERG, *Old Testament*, S. 146 Anm. 48a.

⁴⁷⁴ Vgl. bYom 29a, R. Assi, dem die Diskussion zugeschrieben wird, lebte um das Jahr 300 in Tiberias.

⁴⁷⁵ Bei Origenes findet sich zu diesem Gedanken keine Entsprechung. Dafür aber finden sich auch sonst Schreibfehler in *LibMem* 25: ἐνδιάθετα βιβλία ist gegenüber ἐνδιάθετοι βιβλίοι die geläufigere Wortform, die die ausgefallenerere ersetzt; Ἰσσοῦε Βενουνη nimmt die Endung von Ναυῆ vorweg und Μελωθ ist, ähnlich wie in *HE* VI, 25,2 (Μελωθ), verschrieben aus Μισλώθ.

⁴⁷⁶ *LibMem* 26: μάθησις οἴκου, πλήρωσις δέλτων, αὐτῆ ζῆ ὁ ζῶν· καλὴ ἀρχή, ὅμως μάθητε ἐξ αὐτῶν αἰώνια. Βοήθεια ὀφθαλμοῦ, στόμα καὶ δικαιοσύνη, κλήσις κεφαλῆς καὶ ὀδόντων σημεῖα (PG 106, 33 A).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 111 nachweisbar⁴⁷⁷. Das bedeutet, daß die origeneische Liste einschließlich der griechischen Titel der Bücher Joseppus zwar vorgelegen hat, aber daß er sie daraus nicht übernimmt. Die einzige Ausnahme hiervon stellt die Benennung Μακκαβαϊκά dar, die er beibehält, weil mit dem hebräischen Namen der Schrift keine zusätzliche griechische Erklärung verbunden war.

Sowohl Hilarius als auch Joseppus gehen auf Origenes' vergleichende Aufzählung der Schriften der jüdischen Bibel, wie Euseb sie überliefert, als ihrer Vorlage zurück. Beide nehmen jedoch jeweils nur eine Seite des darin enthaltenen Vergleichs auf: Hilarius beschränkt sich auf die „christlichen“ lateinischen Namen der Schriften, was den LXX-Titeln in Origenes' Liste entspricht. In Umkehrung hierzu nimmt Joseppus nur die hebräischen Namen auf, wodurch seine Liste zunächst „jüdischer“ erscheint. In beiden Fällen wird zugleich der Inhalt der Aufzählungen dem jeweiligen Umfang des Alten Testaments angeglichen. Im Sinne des westlichen Bibelumfangs deutet Hilarius die Einbeziehung von Tobit und Judit an, während Joseppus entsprechend der östlichen Tradition des 4. Jh.s sogar Est ausschließt⁴⁷⁸. In dieser Form implizieren die Listen jeweils die Identität des Umfangs des christlichen Alten Testaments mit dem der jüdischen Bibel.

Origenes' Intention ist davon jedoch zu unterscheiden: Er will seinem Leser anhand des Vergleichs der zweiundzwanzig jüdischen Schriften mit dem von Ambrosius benutzten Alten Testament (der LXX) vor Augen führen, welche dieser Schriften des christlichen Korpus Bestandteil der zweiundzwanzig Bücher des alten Bundes sind⁴⁷⁹. Im Vordergrund steht nicht sein Anliegen, den jüdischen Schriftumfang als für die Kirche als normativ in Anspruch zu nehmen, sondern, seinem Leser zu zeigen, inwieweit die jüdische Bibel und das Alte Testament miteinander kongruent sind. Deshalb geht er von den bekannten Namen aus (παρ' ἡμῶν) und weist von dort aus auf die jüdische Seite (παρ' αὐτοῖς). Er demonstriert damit nicht mehr, als daß alle Schriften des durch Israel repräsentierten alten Bundes, die für die Entschlüsselung der biblischen Wahrheit insgesamt notwendig sind, auch auf christlicher Seite vorhanden sind.

Der Eindruck, daß damit zugleich die Grenzen des christlichen Alten Testaments beschrieben werden sollen, entsteht erst durch den neuen Kontext, in den Euseb diesen Abschnitt stellt. Indem er im Anschluß an diese Liste eine Sammlung origeneischer Aussagen über Schriften des Neuen Testaments bietet (*HE* VI, 25,3-14), arrangiert er Bemerkungen aus ganz unterschiedlichen Aussagehorizonten zu einem Überblick über den von Origenes gebrauchten Schriftumfang. Diese Darstellung kann auf Eusebs Anliegen zurückgeführt werden, das Werk des Alexandrinerers als rechtgläubig zu verteidigen. Er zeigt seinen Lesern auf diese Weise, daß Origenes sich an die kirchlich anerkannte Schriftgrundlage gehalten hat. Den Maßstab für Euseb bilden dabei die Grenzen des Alten Testaments, die in der östlichen Kirche des 4. Jh.s diskutiert wurden. Diese Diskussion war durch Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Gruppen motiviert: Zum einen die, durch die Jahrhunderte hin andauernde, apologetische Auseinandersetzung mit dem Judentum, zum anderen die

⁴⁷⁷ Vgl. F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabees*, (EtBi 30) Paris ²1949, S. I-V.

⁴⁷⁸ Vgl. MOREAU, *Observations*, S. 250f.

⁴⁷⁹ Vgl. RITTER, *Kanonbildung*, S. 276.

112 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung
Auseinandersetzungen mit dem erweiterten Schriftumfang der Manichäer auf
der einen und der Reduktion der Heiligen Schrift bei den Markioniten auf der
anderen Seite. Ein weiterer Impuls zur Vereinheitlichung der gemeinsamen
schriftlichen Grundlage der Kirche, mag darüber hinaus von der Hinwendung
des Kaisertums zum Christentum ausgegangen sein.

Was aber veranlaßte Origenes dazu, am Ende der Liste hervorzuheben,
daß die *Makk* nicht zum Umfang der zweiundzwanzig Schriften zählten?
Richtet sich dieser Hinweis gegen einen christlichen Gebrauch dieser Bücher?
Das wäre beispielsweise der Fall, wenn sich zeigen ließe, daß Origenes
hiermit auf eine besondere Vorliebe seines Adressaten, Ambrosius, anspielte,
um diese zurückzuweisen, oder daß der Hinweis sich polemisch gegen die
prosopographische Deutung von Psalmen auf die Makkabäer, die in der
späteren antiochenischen Exegese üblich und nachweisbar ist⁴⁸⁰, wendete.
Doch läßt sich keine dieser beiden Annahmen bestätigen⁴⁸¹. Auf dem zuvor
dargestellten Hintergrund bietet sich eine näherliegende Lösung des Problems
an: Wenn man davon ausgeht, daß es nicht das primäre Anliegen des
Origenes war, den Umfang des christlichen Alten Testaments mittels seiner
Liste zu begrenzen, sondern daß es ihm darum ging, anhand des Vergleichs
der LXX mit den zweiundzwanzig jüdischen Schriften zu veranschaulichen,
wo die literarischen Gemeinsamkeiten beider Bünde liegen, dann ist die
Ausklammerung der *Makk* nicht damit zu erklären, daß Origenes diese
Bücher grundsätzlich aus dem christlichen Gebrauch ausschließen wollte.
Sie zeigt nur, daß die *Makk* nicht zu der Anzahl der jüdischen heiligen
Schriften gezählt werden sollen⁴⁸². Da der Vergleich zwischen christlicher
und jüdischer Tradition das tragende Motiv der Aufzählung ist, ergeben sich

480 In diese Richtung scheint eine Überschrift zu weisen, die sekundär in den *PsCom* zu Ps 43 eingetragen wurde, sie findet sich in den *Fragmenta in Psalmos*: Ὑπόθεσις Ἐκ προσώπου τῶν ἔθνῶν ἐστὶν ὁ ψαλμὸς ἢ ἐκ προσώπου τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ἢ ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων (Analecta Sacra. Spicilegio Solesmensi Parata III, 1 Patres Antenicani, hg. von J. B. PITRA, Venedig 1883, S. 39). Doch ist diese Einleitung wahrscheinlich auf Theodor von Mopsuestia zurückzuführen (Vgl. PITRA, *Analecta* III, 1, S. 39 Anm. zu V. 1), denn in seiner Auslegung von Ps 74 (LXX) weist dieser auf Ps 43 (LXX) zurück und ordnet ihn den Makkabäern zu (vgl. hierzu F. BAETHGEN, 17 Makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia, ZAW 6 (1886), S. 266-288, S. 273).

481 Berücksichtigt man außerdem die frühere Nähe des Ambrosius zu der von Herakleon vertretenen Gnosis, lassen sich ebenfalls keine Spuren einer Benutzung der *Makk* in diesen Kreisen finden. Vgl. W. FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis (BZNW 7), Gießen 1928, S. 3-44, und F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi (WUNT 26), Tübingen 1982. Bei den Fragmenten, die von Valentin noch erhalten sind findet sich ebenfalls kein Hinweis auf *Makk*, vgl. MARKSCHIES, *Valentinus*, S. 195. Eine statistische Übersicht über die innerhalb der Gnosis benutzten alttestamentlichen Bücher bietet WILSON, *Gnostics*, S. 165, auch hier ist der Befund negativ.

482 In diesem Zusammenhang ist auf den Hinweis ULRICHs zu verweisen, daß die Spalte „o“ (welche die LXX- bzw. alte Griechische Übersetzung der hebräischen Bibel in Origenes' Hexapla darstellt) am wahrscheinlichsten einer Textform entspricht, wie Papyrus 967 (frühes 3. Jh.) oder Codex Vaticanus sie bieten, während die Majuskel 88 der von Origenes aufgrund des hexaplarischen Vergleichs revidierten Textform von „o“ am nächsten kommt (ULRICH, *The Old Testament Text of Eusebius: The Heritage of Origen*, in: ATTRIDGE, H.W./HATA, G. (Hg.), *Eusebius*, S. 543-562, bes. S. 546 und 550). Keines der *Makk* ist in einer der hier genannten Handschriften enthalten. Dennoch ist anzunehmen, daß Origenes zumindest *II Makk* vorgelegen hat, da er hieraus ausführlich zitiert.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 113
zwei Erklärungsmöglichkeiten für die ablehnende Hervorhebung der *Makk*:
Einmal, daß der Bestand des christlichen Alten Testaments, wahrscheinlich
in Form einer LXX-Handschrift, im hexaplarischen Textvergleich einen
Überschuß aufweist, was besonders dann der Fall war, wenn hierfür keine
hebräische Vorlage existierte.

Ebenso wie bei den davor genannten Schriften, setzt der Alexandriner allerdings
auch hier mit dem griechischen Titel ein und schließt dann die hebräische
Bezeichnung an. Mit dem enigmatischen Titel $\Sigma\rho\beta\eta\theta\sigma\alpha\beta\alpha\nu\alpha\iota\epsilon\lambda$ verbinden sich
jedoch gleich mehrere Interpretationsprobleme: Entsprechungen zu dieser
Überschrift finden sich in den syrischen Handschriften des *I Makk*, doch auch ihre
Bedeutung ist noch nicht geklärt⁴⁸³. Daß *I Makk* ursprünglich in einer hebräischen
Fassung vorlag, wird außer durch den Titel $\Sigma\rho\beta\eta\theta\sigma\alpha\beta\alpha\nu\alpha\iota\epsilon\lambda$, auch von Hieronymus
bezeugt, jedoch ist die hebräische Fassung des Textes uns nicht überliefert, so daß
man sich fragen kann, ob sie Hieronymus aus eigener Ansicht bekannt war, oder ob
er davon auch nur mittelbar (beispielsweise durch die Erwähnung des hebräischen
Titels des Buches) Kenntnis hatte⁴⁸⁴. Für den Zusammenhang mit der
origeneischen Liste ergibt sich durch den hebräischen Titel als besonderes Problem,
daß damit nur ein Bezug zu *I Makk* hergestellt wird, während mit τὰ Μακκαβαϊκά in
Origenes' Terminologie - wie im folgenden zu zeigen ist - vorrangig *II Makk* gemeint
ist und Origenes von *I Makk* nur mittelbar, durch Flavius Josephus, Gebrauch
macht (s.u. S. 148). Außerdem fällt auf, daß in Origenes Liste bei den hebräischen
Titeln, sofern sie anders lauten als die griechische Überschrift, eine zusätzliche
Übersetzung des Hebräischen angefügt wird. Für $\Sigma\rho\beta\eta\theta\sigma\alpha\beta\alpha\nu\alpha\iota\epsilon\lambda$ fehlt
bedauerlicherweise eine griechische Übersetzung. Daraus ergibt sich die Frage, ob
die Einfügung des hebräischen Titels für τὰ Μακκαβαϊκά tatsächlich auf Origenes
selbst zurückzuführen ist⁴⁸⁵.

Des weiteren läßt sich die Tatsache, daß speziell die *Makk* genannt
werden, darauf schließen, daß ihre Nichtzugehörigkeit der besonderen
Erwähnung bedurfte - sie also nicht selbstverständlich war. Möglicherweise
hängt dies damit zusammen, daß die Μακκαβαϊκά zur Zeit des Origenes auch
im Judentum eine Bedeutung hatten, wie z.B. in der Märtyrererzählung der
Mutter mit den sieben Söhnen am 9. Ab.

Die Aussagen über das Verhältnis des christlichen Alten Testaments zur
jüdischen Bibel, die Origenes annähernd zwanzig Jahre später in dem Brief
an Julius Africanus macht, sind damit nicht als Gegensatz zu der Liste der
zweiundzwanzig ἐνδιάθηκοι βίβλοι zu verstehen, weil Origenes mit ihr (anders

483 Vgl. KAPPLER, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Auctoritate Academiae
Literarum Göttingensis editum, vol. IX Maccabaeorum libri I-IV; IX/1 hg. von W. KAPPLER
21967; S. 18 Anm. 1.

484 „*Maccabaeorum primum librum hebraeum repperi*“ (*Prologus Galeatus*, PL 28), vgl. auch
SCHUNCK, *I. Makkabäerbuch*, S. 289.

485 Wurde dieser Titel erst sekundär eingefügt, um die Nennung der *Makk* dem
vorangegangenen Schema der Liste vermeintlich anzupassen und kommt Euseb dafür in
Frage? Falls die Einfügung von $\Sigma\rho\beta\eta\theta\sigma\alpha\beta\alpha\nu\alpha\iota\epsilon\lambda$ möglicherweise erst in das 4. Jh. zu datieren
ist, ist außerdem zu fragen, ob diese Überschrift dann tatsächlich einer hebräischen Vorlage
des *I Makk* zuzuordnen ist oder ob sie auf die syrische Peschitta zurückgeht, die nach
heutigem textkritischen Befund als einzige Parallele erkennbar wird. Im vorliegenden
Zusammenhang sind diese Fragen nicht zu klären, es sollte nur auf die Inkonsistenz
innerhalb der von Euseb gebotenen origeneischen Liste aufmerksam gemacht werden.

114 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung als Euseb) keinen normativen Anspruch verbindet.⁴⁸⁶ Angesichts dieses Befundes bleibt zu fragen, wodurch der Gebrauch, den Origenes von den *Makk* macht, charakterisiert ist. Unterscheidet er sich von dem Gebrauch anerkannter „kanonischer“ Schriften? Und auf welche *Makk* bezieht sich Origenes?

dd) *II Makk* 7,28 in *JohCom* I, 17 und *DePrinc* II, 1,5

Dem statistischen Befund zufolge scheint mit zehn Belegen *II Makk* 7,28 der von Origenes am häufigsten zitierte einzelne Vers aus den *Makk* zu sein⁴⁸⁷. Der Inhalt des Verses ist die Aufforderung der Mutter der Märtyrer an den jüngsten Sohn, auf den Himmel und die Erde und alles, was darin lebt, zu schauen und zu erkennen, daß Gott dieses nicht aus dem Seienden geschaffen habe⁴⁸⁸. Doch hat dieser Vers eine Parallele in der ersten Weisung des Hirten des Hermas (= *HermMand* I). Dort heißt es: ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα⁴⁸⁹. Da Origenes in seinen frühen Werken den Hirten des Hermas wie eine neutestamentliche Schrift behandelt, stellt sich hinsichtlich der Verifikation von *II Makk* 7,28 als Zitat die Frage, ob die Unterschiede zwischen beiden Aussagen, die im griechischen Wortlaut zur Geltung kommen, auch in der lateinischen Übersetzung erkennbar sind: Während *II Makk* 7,28 von den „seienden Dingen“ im Plural spricht, erscheint in *HermMand* I die Form im Singular, des weiteren besteht ein Unterschied bei der Verwendung der Negationen οὐκ und μή⁴⁹⁰. Ein exemplarischer Vergleich der Zitate anhand von *DePrinc* II, 1,5 und *DePrinc* I, 3,3 zeigt jedoch, daß die Übersetzung Rufins die wesentlichen Unterschiede im Numerus und der Art der Negation verlässlich wiedergibt⁴⁹¹: In *DePrinc* II, 1,5, lautet die entscheidende Wendung von *II Makk* 7,28 „*haec, cum non essent fecit*“, während in *DePrinc* I, 3,3 „*qui cum nihil esse prius, esse fecit omnia*“ die Übersetzung von *HermMand* I darstellt. Die beiden Zitate sind, auch in der Übersetzung, nicht identisch miteinander.

Aufgrund dieser Unterschiede verringert sich, bei kritischer Betrachtung der in der *Biblia Patristica* angegebenen Belege, die Anzahl der tatsächlich nachweisbaren Zitate von *II Makk* 7,28 auf zwei⁴⁹²: die Zitate in *JohCom* I, 17

⁴⁸⁶ RITTER, *Kanonbildung*, S. 276f.

⁴⁸⁷ Vgl. *Biblia Patristica* III, S. 221.

⁴⁸⁸ *II Makk* 7,28: ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι, ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός.

⁴⁸⁹ Neben einer möglichen Beeinflussung durch *II Makk* 7,28, klingt hierin außerdem Sap 1,14 (ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα) an.

⁴⁹⁰ Die Stellung von Präposition und Negation kann innerhalb der Zitate von *II Makk* 7,28 variieren (vgl. hierzu G. SCHMUTTERMAYR, „Schöpfung aus Nichts“ in 2. Makk 7,28? Zum Verhältnis von Position und Bedeutung, S. 203-228, bes. S. 225.).

⁴⁹¹ Das läßt sich besonders im Vergleich zu *DePrinc* I Praef.4 zeigen, wo HERMAS *Mand* I durch „*quique cum nihil esset, esse fecit universa*“ wiedergegeben wird. Durch die Abweichungen zu *DePrinc* II, 1,5 werden sozusagen Konstanten und Variablen der Übersetzung nachvollziehbar.

⁴⁹² Bei *JohCom* XXXII, 16 handelt es sich, ebenso wie in *DePrinc* I, 3,3, um das Zitat von *HermMand* I; der Verweis auf *RomCom* IV, 5, bezieht sich auf die Formulierung: „*cum ex nihilo esse fecit universa et ea, quae non erant, virtute potentiae suae, tamquam quae essent et*

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 115 und in *DePrinc* II, 1,5. Beide Texte sind durch zahlreiche Gemeinsamkeiten miteinander verbunden: In beiden wird die Aussage über die Schöpfung aus dem Nichts ausdrücklich auf die Mutter der sieben Märtyrer zurückgeführt⁴⁹³. Dem Zitat von *II Makk* 7,28 stellt Origenes jeweils das von *HermMand* I zur Seite, wodurch eine Symmetrie von je einem vorchristlichen mit einem christlichen Zitat entsteht. Auch der inhaltliche Zusammenhang, in dem der Alexandriner auf *II Makk* zurückgreift, ist in beiden Werken der gleiche, allerdings wird er im *JohCom* nur angedeutet, während er in *DePrinc* II, 1,5 ausführlicher dargestellt wird. Die Funktion des Zitats in *JohCom* I, 17 erschließt sich daher von *DePrinc* aus, was auch der chronologischen Reihenfolge der Werke entspricht⁴⁹⁴.

Mit der Aussage, daß Gott alles aus dem Nichts geschaffen habe, wendet sich Origenes gegen die Meinung, daß es eine erste, ungewordene Materie gebe, die mit dem Begriff ἀρχή gleichzusetzen sei⁴⁹⁵. Im Unterschied zu *JohCom* I, 17 wird der Begriff der ἀρχή innerhalb der Abschnitte *DePrinc* II, 1,4-5 nicht ausdrücklich thematisiert; da jedoch die gesamte Abhandlung, wie der Titel *Περὶ ἀρχῶν* zeigt, der Frage nach den ἀρχαί gewidmet ist, erübrigt sich in diesem Zusammenhang seine ausdrückliche Einführung⁴⁹⁶.

Der Gedanke einer formlosen ungeschaffenen Materie ist in der platonischen Tradition gängig. Sie wird als ewig und der Erschaffung der Welt vorausliegend vorausgesetzt⁴⁹⁷. Diese ὕλη wird im platonischen Sprachgebrauch als μὴ ὄν bezeichnet⁴⁹⁸. Doch impliziert dies nicht in jedem Fall die Annahme eines ungewordenen Kosmos, wie das in *JohCom* I, 17 bei

subsisterent, evocavit“, womit Origenes *Röm* 4,17 (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) kommentiert. Der Vergleich zeigt, daß die Formulierung hier unmittelbar auf den Text des Römerbriefes zurückgeht und eine Mischung aus *Herm* I und *Röm* 4,17 darstellt. Auch der Zusammenhang mit dem Gedanken der Auferstehung, der hier ebenso wie im *II Makk* eine Rolle spielt, ergibt sich aus dem unmittelbaren Textzusammenhang von *Röm* 4, so daß eine Anspielung auf *II Makk* hier ausgeschlossen werden kann.

⁴⁹³ *JohCom* I, 17: ὡς ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ μαρτύρων ἐν Μακκαβαϊκοῖς ... ἐδίδαξε (GCS 10, PREUSCHEN, S. 22,16f.) und *DePrinc* II, 1,5: „*audi quomodo in Machabaeorum libris, ubi mater septem martyrum unum ex filiis suis cohortatur*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 111,14f.).

⁴⁹⁴ Nach NAUTIN, *Origène*, S. 368-370, entstand *DePrinc* Ende der zwanziger Jahre des 3. Jh.s und die ersten fünf Bücher des *JohCom* vor dem Jahr 232.

⁴⁹⁵ *JohCom* I, 17: Τρίτον δὲ [ἔστι δὲ „ἀρχή“] τὸ ἐξ οὗ οἶον τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης, ἀρχὴ παρὰ τοῖς ἀγένητον αὐτὴν ἐπισταμένοις (GCS 10, PREUSCHEN, S. 22,14f.), in *DePrinc* wird dieses Problem in dem einleitenden Abschnitt II, 1,4 angesprochen: „*nescio quomodo tanti et tales viri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putaverunt*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,10-12).

⁴⁹⁶ Vgl. dazu E. VON IVÁNKA, Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus, *ByZ* 44 (1951), S. 291-303.

⁴⁹⁷ So bei Plutarch, *De animae procreatione in Timaeo* 1016 D-1017 A (οὗτος γὰρ καὶ τὸ σῶμα τοῦ κόσμου πῆ μὲν ἀγένητον ἀποφαίνει, πῆ δὲ γενητόν) (CHERNISS, S. 202-208) und *De placitis philosophorum* V, 286,17-18. Vgl. hierzu S.R.C. LILLA, *Clement*, S. 194 mit Anm. 1.

⁴⁹⁸ So z.B. auch bei Klemens von Alexandrien, *Strom* V, 89,5-6: ναί, φασίν, ἀλλὰ ὕλην ὑποτίθενται οἱ φιλόσοφοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς, οἳ τε Στωϊκοὶ καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας, ἀλλὰ καὶ Ἀριστοτέλης ὁ Περιπατητικὸς, οὐχὶ δὲ μίαν ἀρχήν. ἴστωσαν οὖν τὴν καλουμένην ὕλην ἄποιον καὶ ἀσημάτιστον λεγομένην πρὸς αὐτῶν, καὶ τολμηρότερον ἦδη μὴ ὄν πρὸς τοῦ Πλάτωνος εἰρῆσθαι (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 385,5-9).

116 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung den Argumentationsgegnern vorausgesetzt wird⁴⁹⁹. Diese Annahme setzt eine weitergehende Differenzierung voraus, die die ύλη, als die der Schöpfung vorausliegende Materie, von der οὐσία unterscheidet⁵⁰⁰. Erst wenn man diese Unterscheidung voraussetzt, wird verständlich, warum die Aussage ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεός einen Gegensatz zu der Behauptung einer ungewordenen Materie darstellt.

Die Vertreter der Lehre von der ungewordenen Materie umschreibt Origenes in *DePrinc* II, 1,4 als *tanti et tales viri*⁵⁰¹. Sie ständen einer anderen Gruppe ablehnend gegenüber, die die Vorsehung und Gottes Wirken in der Schöpfung leugneten. Damit verortet Origenes das Problem, daß die Annahme, der Kosmos sei ohne das Schöpfungswirken Gottes entstanden, zugleich die Leugnung der göttlichen Vorsehung bedeute, innerhalb des philosophischen Schulstreits zwischen Platonikern auf der einen und Epikureern auf der anderen Seite⁵⁰². Er erklärt, daß der Widerspruch gegen die epikureische Ablehnung der göttlichen Providenz von seiten der „bedeutenden Männer“ unverständlich sei, da diese selbst Gott nicht als Schöpfer des Kosmos akzeptierten. Der Vorwurf, daß die Epikureer gottlos seien („*impie eos sentire*“, GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,14), treffe daher die erstgenannten in gleicher Weise („*similem culpam impietatis incurrant*“, GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,16), weil auch sie die Göttlichkeit Gottes herabminderten, indem sie die Materie als gleichewig mit ihm und unabhängig von ihm setzten⁵⁰³. Ausgehend von der christlichen Perspektive gibt Origenes damit einen Eindruck von der Widersprüchlichkeit, in die sich die philosophischen Schulen verstricken und die ihre Unzulänglichkeit erkennbar macht. Den endgültigen Beweis dafür, daß Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat, formuliert Origenes, indem er die Schöpfung aus dem Nichts zunächst als Hypothese postuliert und sie dann in Form eines platonisierenden Beweises zur Gewissheit verdichtet⁵⁰⁴. Zum Abschluß dieses Argumentationsgangs schließt Origenes die Zitate von II *Makk* 7,28 und *HermMand* I als Beweistexte an⁵⁰⁵.

499 Vgl. Klemens von Alexandrien, *Strom* V, 92,1-2 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 386,21-25). Photius, *Myriobiblion* 109, überliefert, daß Klemens in den Hypotyposen von einer Materie außerhalb der Zeit (ύλην ἄχρονον) gesprochen hat: ύλην τε γὰρ ἄχρονον καὶ ιδέας ὡς ἀπὸ τιν ᾧ ν ῥητῶν εἰσαγομένους δοξάζει, καὶ τὸν Υἱὸν εἰς κτίσμα κατάρχει (HENRY, S. 80,14-16).

500 Diese Unterscheidung geht schon auf Aristoteles, *Physica* I: ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἢ ύλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὗτος αὐτὴ πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν (ROSS, 191,8-12), sowie *Physica* I, 192,16-23 und IV, 209,11-13 zurück, findet sich aber auch bei Numenius (dazu LILLA, *Clement*, S. 196 mit Anm. 2).

501 *DePrinc* II, 1,4 (GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,11).

502 GÖRGEMANN/KARPP, *Prinzipien*, S. 293 mit Anm. 10.

503 *DePrinc* II, 1,4: „*ingenitam dicentes esse materiam deoque ingenito coaeternam*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,17) und „*quia deus non potuerit aliquid facere cum nihil esset*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,19f.).

504 „*concedatur paulisper non fuisse materiam, et deum, cum nihil esset prius, fecisse ut essent ea, quae esse voluit*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 111,1-3).

505 Obwohl Origenes in den späteren Schriften Vorbehalte gegenüber der Zugehörigkeit von *Herm* zum Neuen Testament äußert (so z.B. in *HomEz* 13,3 und *MtCom* XIV, 21, GCS 40, KLOSTERMANN, S. 335,28-31), beruft er sich in seinen frühen Werken darauf noch als biblische Schrift (vgl. auch RUWET, *Antilegomena*, S. 33-35). Eine vergleichbare Entwicklung

Indem Origenes die erste der beiden Gruppen als „*tanti et tales viri*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,₁₁) charakterisiert, macht er deutlich, daß es sich hier um eine Anspielung auf eine den Lesern bereits bekannte Auseinandersetzung handelt, oder daß zumindest die Vertreter der hier beschriebenen Positionen bekannt sind. Innerhalb seiner Argumentation hat diese Anspielung die Funktion einer *inductio*⁵⁰⁶, mit deren Hilfe Origenes einen Konsens mit den Lesern schafft, der die Ablehnung der eigentlichen Gegner vorwegnimmt. Wer aber sind diese Gegner, wenn das tatsächliche Anliegen des Origenes nicht allein in der Zurückweisung der heidnischen Philosophie zu sehen ist?

Verschiedentlich wurde darauf hingewiesen, daß Origenes sich in *DePrinc* vor allem gegen gnostische Argumente abgrenzt⁵⁰⁷. Dieses Anliegen signalisiert er auch durch den Titel seines Werkes; denn vor ihm hatte bereits Klemens von Alexandrien ein Buch unter gleichem Namen verfaßt, das zur Widerlegung der Gnostiker dienen sollte⁵⁰⁸. Origenes scheint sich mit der Übernahme des Titels bewußt in die apologetische Nachfolge des Klemens zu stellen.

Ein Hinweis darauf, daß er bereits in *DePrinc* II, 1,4f. auf eine religiöse Gruppe abzielt, findet sich in *DePrinc* IV, 4,5. Hier nimmt der Verfasser, unter ausdrücklichem Rückbezug auf die frühere Erörterung des Themas, erneut die Frage nach der ungewordenen Materie auf, bezieht sie aber diesmal auf die „Häretiker“:

„Auch über das Wesen der sichtbaren Welt haben wir ... oben nach besten Kräften für diejenigen gesprochen, die in unserem Glauben auch eine Begründung des Glaubens zu suchen gewohnt sind, und für die, welche als Häretiker gegen uns kämpfen und das Wort 'Materie', dessen Sinn sie nicht einmal selber verstanden haben, immer wieder zu erörtern pflegen“⁵⁰⁹.

Während die Vertreter dieser Lehre zuvor innerhalb der philosophischen Diskussion verortet wurden und ihr Irrtum damit als philosophische

hinsichtlich der *Makk* ist bei Origenes nicht zu erkennen, da Zitate aus den *Makk* auch in seinen späteren Werken in der gleichen Weise Verwendung finden, wie in den früheren (s.o. S. 135f.). Die einzige explizit distanzierende Bemerkung hinsichtlich der *Makk* ist die relativ frühe Erwähnung in der Liste der zur jüdischen Bibel gehörenden Bücher.

⁵⁰⁶ Vgl. hierzu H. LAUSBERG, *Handbuch*, § 411 und § 419.

⁵⁰⁷ So hat bereits B. STEIDLE, Neue Untersuchungen zu Origenes' *Περὶ ἀρχῶν*, ZNW 40 (1941), S. 236-243, die Ansicht vertreten, stärker als gegen die Schulphilosophie richte sich Origenes gegen die marcionitische Gnosis (STEIDLE, *Untersuchungen*, S. 240). Ebenso M. HARL, Structure et cohérence de *Péri Archôn*, in: *Origeniana*. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973), (QVetChr 12), Bari 1975, S. 47-61, S. 25, und A. LE BOULLUEC, La place de la polémique antignostique dans le *Péri Archôn*, in: *Origeniana* I, S. 47-61.

⁵⁰⁸ Er verweist darauf in *Strom* III, 13,1 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 201,₁₂); 21,2 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 205,₁₁₋₁₃); *Strom* IV, 2,1 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 248,₁₆) und 16,3 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S. 256,_{10f.}); *Strom* V, 140,3; VI, 4,2 (GCS 52, STÄHLIN/FRÜCHTEL, S.).

⁵⁰⁹ „*Sed et mundi huius visibilis ratio ... qualiter se habeat, prout potuimus in superioribus diximus pro his, qui in fide nostra etiam credendi rationem perquirere solent, et pro his, qui haeretica adversum nos certamina commovent et materiae nomen, quod ne ipsi quidem ad huc quale sit intellegere potuerunt, solent frequentius ventilare*“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 356,₁₄₋₂₀, Übers. GÖRGEMANN/KARPP).

118 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung Unzulänglichkeit erschien, impliziert die Bezeichnung „Häretiker“, daß ihre Ansicht dem religiösen, wahrscheinlich dem gnostischen Kontext zuzuordnen ist⁵¹⁰. Um diese Vermutung zu bestätigen, ist die Frage zu stellen, ob sich innerhalb der Gnosis die Lehre nachweisen läßt, der Origenes hier entgegentritt.

Als Vertreter der von Origenes zurückgewiesenen Position kommt Markion in Frage⁵¹¹; doch scheint die Lehre des Hermogenes der von Origenes bekämpften Position noch näher zu stehen⁵¹². Über sie geben die unterschiedlichen Auseinandersetzungen der Kirchenväter mit Hermogenes Aufschluß, in denen sich teilweise wörtliche Zitate seines Werkes erhalten haben. Dabei erscheint der Gedanke, daß Gott den Kosmos nicht aus dem Nichts erschaffen habe, als regelmäßig wiederkehrendes Merkmal seiner Lehre. So spielt Tertullian in seinem Werk gegen Hermogenes auf dessen Argument an, daß Gott, obwohl die Materie schlecht war, es aufgrund seiner begrenzten Macht (*mediocritas*), die ihm nicht erlaubt habe, aus dem Nichts zu schaffen, auf sich genommen habe, Gebrauch von der schlechten Materie zu machen, aber nicht aufgrund seiner Macht (*potestas*)⁵¹³. Als wörtliches Zitat des Hermogenes übernimmt er wenig später dessen gegen den christlichen Widerspruch gerichtete Folgerung: „Hat er dann, fragt er, aus dem Nichts geschaffen, damit das Schlechte seinem Willen zuzuordnen ist?“⁵¹⁴. Bei Irenäus findet sich eine ähnliche Formulierung in *AdvHaer*. Auch wenn er in deren Kontext Hermogenes nicht ausdrücklich nennt, spricht der Zusammenhang doch dafür, daß er dessen Lehre vor Augen hat, wenn er als „*regula veritatis*“ hervorhebt, daß Gott aus dem, was nicht war, alles geschaffen habe⁵¹⁵. Wie LE BOULLUEC gezeigt hat, finden sich in *DePrinc* II

⁵¹⁰ Auch LE BOULLUEC, *Place*, S. 53 erklärt, daß die Bezeichnung „Häresie“ vor allem den gnostischen Irrtum meine. Als Beleg verweist er noch auf *DePrinc* I, 6,1, nimmt aber *DePrinc* III, 3,3 von dieser Erklärung aus, weil an dieser Stelle *haereses* auf eine philosophische Schule weise. STRUTWOLF, *Gnosis*, S. 313, nimmt im Anschluß an GÖRGEMANNS/KARPP, *Prinzipien*, S. 293 mit Anm. 10, hingegen an, daß Origenes sich auch an dieser Stelle gegen eine *philosophische* Lehre, die der Platoniker und Stoiker, wende.

⁵¹¹ So MAY, *Schöpfung*, S. 41 Anm. 2, vgl. auch Euseb *HEV*, 13,3f.

⁵¹² Das vermutet auch LE BOULLUEC, *Traces*, S. 145.

⁵¹³ Tertullian, *AdvHerm* IX, 1: „*ut com eam malam nosset de mala tamen sustinuerit uti, scilicet ex necessitate mediocritatis suae, qua non ualebat ex nihilo (uti), non ex potestate*“ (CCL 1, KROYMANN, S. 135,20-22).

⁵¹⁴ Tertullian, *AdvHerm* X, 1: „*Ergo, inquit, ex nihilo faceret, ut mala quoque arbitrio eius imputarentur?*“ (CCL 1, KROYMANN, S. 136,19f.).

⁵¹⁵ Irenaeus, *AdvHaer* I, 22,1: „*Cum teneamus autem nos regula ueritatis, id est quia sit unus Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum et aptauit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia*“ (SChr 264, ROUSSEAU/DOUTRELEAU, S. 308,1-4). Diese *regula* ist deutlich als Zitat von *HermMand* I, erweitert um den Zusatz „*per Verbum suum*“, zu erkennen. Daß Irenäus das Hermas-Zitat als Argument nicht genug schien, zeigt die Berufung auf Psalm 32,6 (LXX) und Joh 1,3, die ausdrücklich als Schriftzitate eingeführt werden.

Auffällig ist, daß bereits im Judentum das Zitat von Psalm 32,6 im Zusammenhang mit der antignostisch orientierten Schöpfungsproblematik erscheint (Vgl. BerR 4,6; URBACH, *Sages*, S. 190f.). Irenäus übernimmt also ein alttestamentliches Testimonium und stellt diesem in Form von *HermMand* I ein neutestamentliches Zeugnis an die Seite.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 119
mehrfach Anhaltspunkte dafür, daß Origenes unmittelbar auf die
antignostische Polemik des Irenäus zurückgreift⁵¹⁶.

Auch Theophilus von Antiochien widmete der Häresie des Hermogenes eine
eigene Streitschrift, die jedoch nicht erhalten geblieben ist, obwohl sie eine
weite Verbreitung fand und Tertullian, Hippolyt und Irenäus auf sie
zurückgreifen⁵¹⁷. Doch enthält auch Theophilus' Schrift *Ad Autolycum* (= *AdAut*)
Anklänge an diese Streitschrift⁵¹⁸. In *DePrinc* II, 1,4f. treten
Ähnlichkeiten mit diesem Werk hervor, die nicht nur die unmittelbaren
Aussagen, sondern auch deren gedanklichen Zusammenhang betreffen. Sie
sprechen dafür, daß der Alexandriner einen Teil der Argumentation, in deren
Zusammenhang er auf *II Makk* 7,28 verweist, aus dem Werk des
antiochenischen Apologeten geschöpft hat⁵¹⁹. So wird beispielsweise in *AdAut*
II, 4 die Behauptung, daß „die Kraft Gottes dadurch offenbar wird, daß er aus
dem Nichtseienden schafft, was er will“⁵²⁰, einer Gruppe entgegengehalten,
die sowohl Gott als auch die Materie (ὕλη) für ungeworden (ἀγέννητος) hält und
die als „platonische Häretiker“ bezeichnet wird⁵²¹.

Die abschließende Betonung des göttlichen Willens in Zusammenhang mit
der Aussage über die Schöpfung aus Nichts zeigt Ähnlichkeit mit der
origeneischen Formulierung in *DePrinc* II, 1,4, wonach durch den Willen
Gottes selbst die noch ungeformte Materie im Blick auf die spätere Schöpfung
bereits bestimmt war⁵²². Darüber hinaus zeigen sich deutliche Parallelen

516 A. LE BOULLUEC, Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le Péri Archôn d'Origène?, in: M. KRAUSE (Hg.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford 1975), S. 138-147.

517 Vgl. A. VON HARNACK, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jh.s in der alten Kirche und im Mittelalter*, (TU 1), Leipzig 1882 (Repr. Berlin 1991), S. 282-298, bes. S. 292 und MAY, *Schöpfung*, S. 149.

518 R.M. GRANT (Hg. und Übers.), *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum*, Oxford 1970, siehe hierzu NAUTIN, *Genèse*, S. 69f.

519 Vgl. M. ALEXANDRE, Le statut des questions concernant la Matière dans le Péri Archôn, in: *Origeniana* (I), S. 63-82, die *AdAut* II, 4 als christlichen Traditionshintergrund anmerkt (a.a.O. S. 66).

520 θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται (GRANT, S. 26, 19f.)

521 Πλάτων δὲ καὶ οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ. Diese Charakterisierung paßt zu der Information, daß Hermogenes sich selbst als dem Platonismus zugehörig erkannte. Hippolyt, *RefHaer* VIII, 17,1-2: ... οὐκ ἐνενοίει δέ, ὅτι Σωκρατικὸς μῦθος οὗτος τυγχάνει, ὑπὸ Πλάτωνος ἐξεργασμένος βέλτιον ἢ ὑπὸ Ἑρμογένους (GCS 26, WENDLAND, S.). Den gemeinsamen Rückgriff sowohl des Origenes als auch Tertullians auf Theophilus konstatiert auch NAUTIN, *Genèse*, S. 90. Er macht anhand einer Vorstellung in Origenes' Auslegung von Psalm 18 (PG 12, 1242 D-1243 A) wahrscheinlich, daß Origenes unmittelbar das Werk des Theophilus benutzt, (*Genèse*, S. 90 Anm. 85). Einen weiteren Beleg dafür sieht NAUTIN in der Auseinandersetzung um die Vorstellung der ungewordenen Materie, wobei er auf *DePrinc* IV, 4,6 verweist.

Der Hinweis auf den Willen Gottes erinnert stark an die Argumentation in Tertullian, *AdvHerm* XIII, 2. Hier betont er gegen Hermogenes gerade den Willen Gottes und kritisiert damit die Folgerung, die er aus dessen Lehre zieht, nämlich, daß Gottes Handeln auf bloße Notwendigkeit zurückgeführt werde, was der göttlichen Allmacht natürlich widerspricht: „*Magis autem eum decuit ex voluntate fecisse quam ex necessitate, id est ex nihilo potius quam ex materia*“ (CCL 1, KROYMANN, S. 141,6-8).

522 *AdAut* II, 4: οὕτως καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποικέναι τὰ ὄντα, καὶ ὅσα βούλεται καὶ ὡς βούλεται (GRANT, S. 26,30f.); *DePrinc* II, 1,4: „*Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus voluit, queat et conditori ad quascumque*

120 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung zwischen der origeneischen Charakterisierung der streitenden Gruppen, insbesondere der „*tanti et tales viri*“, zu der Beschreibung, die Theophilus von Antiochien zu Beginn seiner Darstellung bietet⁵²³. Schließlich klingt die Form ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν in der Formulierung an, die Origenes in *JohCom* I, 17 als Zusammenfassung von *II Makk* 7,28 gebraucht⁵²⁴.

Es bietet sich kein Anhaltspunkt dafür, daß Origenes bei dem Hinweis auf die Lehre der Mutter der sieben Söhne in *JohCom* I, 17 einen anderen inhaltlichen Zusammenhang vor Augen hat als in *DePrinc* II, 1,4-5. Dort erscheint die Bemerkung über das Verständnis von ἀρχή im Sinne einer ungewordenen Materie als Fingerzeig auf die gnostische Irrlehre des Hermogenes neben der herakleonischen, mit der Origenes sich im gesamten *JohCom* vorrangig auseinandersetzt.

Bemerkenswert ist, daß sich Origenes nicht eines Mischzitates bedient, wie es in den früheren antignostischen Argumentationen von Irenäus⁵²⁵ und Theophilus⁵²⁶ vorliegt, sondern die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts ausdrücklich auf *II Makk* 7,28 und *HermMand* I zurückführt. Offensichtlich hatte er keine Vorbehalte dagegen, diese Texte innerhalb der theologischen Diskussion als Beweis anzuführen. Bedenkt man, daß Origenes zu der Zeit, als *JohCom* und *DePrinc* entstanden, den Hirten des Hermas noch für gleichrangig mit neutestamentlichen Schriften hielt, so erscheint die Berufung auf *II Makk* und *HermMand* I als Beweis der Lehre von der Schöpfung aus Nichts wie eine bewußte Kombination eines alttestamentlichen mit einem neutestamentlichen Zeugnis. Gerade in der Auseinandersetzung mit der Gnosis erscheint solche Zusammenstellung der Zitate sinnvoll, weil damit zum Ausdruck gebracht wird, daß die Lehre der beiden Testamente in diesem Punkt übereinstimmt.

Schließlich ist bemerkenswert, daß Origenes in beiden Texten von der „Mutter der sieben Märtyrer“ ἐν Μακκαβαϊκοῖς [βίβλοις] spricht, die Märtyrer selbst also nicht als „Makkabäer“ bezeichnet. Diese Beobachtung weist auf die folgende Untersuchung der *Exhortatio ad Martyrium* voraus, die von der Frage begleitet wird, ob Origenes eine Kenntnis von der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer erkennen läßt.

ee) Die *Exhortatio ad Martyrium*

formas velit ac species famularetur in omnibus et serviret, recipiens in se qualitates, quas ipse voluisset imponere“ (GCS 22, KOETSCHAU, S. 110,7-10).

⁵²³ In *AdAut* II, 4 werden zunächst die Stoiker, aufgrund ihrer Leugnung Gottes, als diejenigen beschrieben, die die Irrtümer des Epikur und Chrysippus offen an den Tag bringen. In der dann folgende Beschreibung der Platoniker wird die gleiche Kritik vernehmbar wie bei Origenes: Daß sie durch die Annahme einer ungewordenen Materie (ὑλη ἀγένητος), diese als gleichzeitig mit Gott (συνηκμακέναι τῷ θεῷ), unwandelbar und gottgleich (ἡ ὑλη ἀγένητος ἦν, καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ισόθεος ἦν) (GRANT, S. 26,8-16) betrachteten.

⁵²⁴ ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεός (GCS 10, PREUSCHEN, S. 22,15f.). Als Vergleich dazu lautet *AdAut* I, 4: καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ (GRANT, S. 6,17f.). Das erscheint als Paraphrase, die den Wortlaut von *II Makk* 7,28 und *HermMand* I mischt. Vgl. auch *AdAut* II, 10 (Καὶ πρῶτον μὲν συμφώνως ἐδίδαξαν [αἱ προφηταὶ] ἡμᾶς, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν, (GRANT, S. 38,22f.).

⁵²⁵ *AdvHaer* I, 22,1: „*fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia*“ (SChr 264, ROUSSEAU/DOUTRELEAU, S. 308,3f.).

⁵²⁶ In *AdAut* I, 4 und II, 10; s.o. Anm. 524.

Im Unterschied zu *JohCom* und *DePrinc*, wo das Zitat von *II Makk* 7,28 aus dem Kontext des *II Makk* herausgelöst und unter schöpfungstheologischem Aspekt herangezogen wird, steht in der *Exhortatio ad Martyrium* (= *Exh*) 21-27 die Märtyrererzählung von *II Makk* 6f. als Ganzes im Vordergrund.

Die Entstehungszeit der Ermunterung zum Martyrium fällt in die Zeit der Verfolgung unter Maximinus Thrax, wahrscheinlich in das Jahr 235⁵²⁷. Laut *Exh* 41 waren die Adressaten der Schrift, Ambrosius und der caesarensische Presbyter Protoktet, bereits nach Germanien deportiert worden, oder es war zumindest abzusehen, daß dies geschehen sollte⁵²⁸. Dieser unmittelbare Anlaß der Abfassung bedingt, daß der προτρεπτικὸς λόγος weniger reflektierend argumentativ als tröstend und in einem persönlichen Stil gehalten ist. Nach allgemeiner Auffassung ist er nicht streng systematisch aufgebaut. Vielmehr kreise das Denken des alexandrinischen Gelehrten um wiederkehrende Motive oder einzelne Topoi, die den Adressaten geistigen Beistand vermitteln sollen⁵²⁹.

Zur Einfügung der Märtyrererzählung in den Text des Traktats ist vorweg zu bemerken, daß Origenes von *II Makk* zweimal als γραφή spricht⁵³⁰. Jedoch wird die Martyriumserzählung nicht im Sinne einer biblischen Exegese verarbeitet, da der exegetische Charakter dem Traktat insgesamt fehlt⁵³¹. Bei der Wiedergabe der Märtyrererzählung hält sich Origenes eng an die Vorlage von *II Makk* 6f. Geringe Abweichungen finden sich hauptsächlich bei einigen Präpositionen und teilweise in veränderten grammatischen Formen, was aber jeweils kein interpretatives Moment in sich birgt. Die einzige größere Abweichung vom Wortlaut des *II Makk* fällt bei dem Zitat von *II Makk* 7,30 auf. Hier wählt Origenes statt des Singulars, ἀκούω τοῦ νόμου, den Plural und für die Umschreibung δοθέντος τοῖς πατράσιν ἡμῶν διὰ Μουσέως bietet er das kürzere und dem christlichen Adressatenkreis angepaßtere δοθέντος ἀπὸ θεοῦ⁵³².

⁵²⁷ So KOETSCHAU, GCS 2, S. IX. Er folgt damit K. J. NEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, Leipzig 1890, S. 228 Anm. 3. Vgl. auch P. HARTMANN, Origène et la Théologie du Martyre. D'après le ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ de 235, EThL 34 (1958), S. 773-824, S. 780. Vgl. auch Euseb, HE VI, 28 (GCS 9, SCHWARTZ, S. 582, 10f.).

⁵²⁸ Wenn man die Erweiterung des Zitats von II Kor 6,3f. in *Exh* 42 (GCS 2, KOETSCHAU, S. 40, 2) als absichtliche Konkretion im Hinblick auf die Adressaten versteht, dann legt sich der Schluß nahe, διακονία im spezielleren Sinne als Amt des Diakons zu verstehen. Da Euseb (HE VI, 28, GCS 9, SCHWARTZ, S. 582, 7) mitteilt, daß Protoktet Presbyter war, wird vermutet, daß Ambrosius das Amt des Diakons innehatte (vgl. hierzu HARTMANN, *Origène*, S. 774 Anm. 3).

⁵²⁹ Vgl. G. BARDY (Hg. und Übers.), Origène, De la prière. Exhortation au martyre, (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris 1932, S. 200, HARTMANN, *Origène*, S. 782. G. LOMIENTO, I topoi nell' *Exhortatio ad martyrium* di Origene, VetChr 1 (1964), S. 91-111, S. 105, folgt dieser Ansicht. Ihm zufolge behandelt die *Exh* nicht ein bestimmtes Thema, sondern entfaltet einzelne Topoi. Als Beispiele solcher Topoi nennt LOMIENTO „Reichtum“, „Ehre“ und „Familie“ (*Topoi*, S. 109).

Wie noch zu zeigen ist, macht die genaue Gliederung des Textes jedoch erkennbar, daß die Behandlung dieser Topoi durchaus in ein theologisches Thema eingebettet ist. S.u. S. 124 mit Anm. 539 und Anm. 547. Vgl. auch BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 167f.

⁵³⁰ *Exh* 23: ὡς ἡ γραφή ὠνόμασε „προήγορος „ (GCS 2, KOETSCHAU, S. 20, 29) und *Exh* 27: νομίζω δὲ καὶ ταῦτα ... ἐπιτεμόμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς παρατεθεῖσθαι (GCS 2, KOETSCHAU, S. 23, 24f.)

⁵³¹ Vgl. LOMIENTO, *Topoi*, S. 107.

⁵³² *Exh* 26, (GCS 2, KOETSCHAU, S. 23, 13f.).

Ebenso hält sich der alexandrinische Theologe an den Erzählduktus des *II Makk* und macht am Ende seiner Wiedergabe deutlich, daß er sie als einen „Auszug“ der Erzählung vom Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter versteht⁵³³. Da von einigen Forschern der Einfluß des *IV Makk* auf die *Exh* geltend gemacht wird, wird Origenes' Treue zum Text des *II Makk* in der Auseinandersetzung mit der Frage diskutiert, wie der Einfluß der beiden genannten *Makk* jeweils zu bewerten ist (s.u. S. 128).

Zuvor ist zu fragen, welche Funktion Origenes selbst der Märtyrererzählung in seinem Traktat zuschreibt. Seine erste Aussage dazu besagt, daß diese Erzählung nützlich (χρήσιμος) sei⁵³⁴. Wie oben bereits gezeigt wurde, ist dies ein Schlüsselbegriff innerhalb der origeneischen Hermeneutik, der mit der Theopneustie in Zusammenhang steht⁵³⁵. Darüber hinaus fällt auf, daß Origenes ihn nicht nur einleitend über die Märtyrererzählung stellt, sondern die Nützlichkeit dieser Erzählung auch abschließend noch einmal hervorhebt, indem er erklärt, daß sie „für die vorliegende Sache am nützlichsten“ sei (*Exh* 27: χρησιμώτατα πρὸς τὸ προκείμενον; GCS 2, KOETSCHAU, S. 23,25). Dabei ist mit der „vorliegenden Sache“ sowohl die Situation seiner Adressaten als auch das protreptische Ziel seiner Ausführungen gemeint. Inhaltlich begründet er diese Nützlichkeit damit, daß sie den Lesern erkennbar mache, wie die menschliche Schwäche durch die Kraft der Frömmigkeit (εὐσέβεια) und der Gottesliebe (πρὸς θεὸν φίλτρον) überwunden werde. Dementsprechend haben die darin geschilderten Personen einen beispielhaften Charakter, was sowohl bei der Einführung Eleasars als ὑπόδειγμα γενναῖον und γενναϊότητος ὑπόδειγμα (GCS 2, KOETSCHAU, S. 20,11,21) sichtbar wird, als auch in der Bezeichnung der sieben Brüder als παράδειγμα κάλλιστον (GCS 2, KOETSCHAU, S. 20,25). Origenes' Hoffnung ist, daß seine Adressaten sich die Haltung und die Worte Eleasars zu eigen machen⁵³⁶.

Nützlich ist der Text damit im Sinne eines Beispiels, das eine belehrende und erbauliche Funktion hat. Zusätzliche Bedeutung gewinnen die Abschnitte über das Martyrium des Eleasar und der sieben Brüder jedoch, wenn man sie innerhalb der Gesamtstruktur der *Exh* betrachtet. Ihre Stellung innerhalb der *Exh* insgesamt führt zu der Frage, inwieweit die Nützlichkeit des Textes über den pädagogischen Aspekt hinausgeht und eine theologische Funktion einschließt.

Aufbau und Inhalt der *Exh*

Die Struktur der *Exh* erschließt sich nicht von vornherein. Von G. BARDY und später G. LOMIENTO wurde deshalb grundsätzlich in Frage gestellt, daß

⁵³³ *Exh* 27: νομίζω δὲ καὶ ταῦτα ... ἐπιτεμόμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς παρατεθεῖσθαι (GCS 2, KOETSCHAU, S. 23,24f.)

⁵³⁴ *Exh* 22: Καὶ τοῦτο δὲ πρὸς τὰ προκείμενά ἐστι χρήσιμον (GCS 2, KOETSCHAU, S. 19,22).

⁵³⁵ In der antiken Philologie stellt das χρήσιμον einen Topos innerhalb der antiken Kommentarprologe dar, so z.B. bei Ammonius. Es hat seine Funktion in der κρίσις ποιημάτων und benennt zusammen mit ὠφέλεια das moralisch-sittliche Moment, bis hin zum Heilsnotwendigen. Vgl. hierzu NEUSCHÄFER, *Origenes*, S. 57-60 und 259-262.

⁵³⁶ Wie Origenes vor dem Zitat von *II Makk* 6,30 unmittelbar bemerkt, *Exh* 22: εὐχομαι δὲ ὑμᾶς ... τοιαῦτα εἰπεῖν (GCS 2, KOETSCHAU, S. 20,13-16).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 123
der Text überhaupt eine erkennbare Struktur aufweise⁵³⁷. Einige inhaltliche Momente sprechen aber durchaus für einen bewußten Aufbau des Textes. Sie lassen sich als Gliederungskriterien verwenden.

Eine Eigenart des Textes ist es, ein Motiv betont zu Beginn und am Ende eines Gedankengangs wie eine Klammer zu verwenden. Das trifft auf die bereits erwähnte Verwendung von *χρήσιμος* zu Beginn und am Ende der Märtyrererzählung zu. Exemplarisch sei hier des weiteren auf die Verwendung des Begriffes „Bekenntnis“ (*ὁμολογία*) verwiesen: Dieser Begriff schließt die Einleitung in *Exh* 5 ab (GCS 2, KOETSCHAU, S. 7,12) und stellt gleichzeitig die Überleitung zu dem ersten Gebot des Dekalogs (Ex 20,4f.) dar, mit dem *Exh* 6 einsetzt. Nach der Entfaltung seiner Argumentation, nimmt Origenes den Begriff in *Exh* 11 abschließend wieder auf. Betont wird er dabei schon im ersten Satz genannt und insgesamt viermal innerhalb des Abschnittes verwendet (GCS 2, KOETSCHAU, S. 11,3.9.18.20). Ebenso werden in *Exh* 12 die Begriffe *διαθήκη* und *συνθήκη* eingeführt (GCS 2, KOETSCHAU, S. 11,24) und werden erst zum Abschluß des Gedankenganges, in *Exh* 17, mehrfach wieder aufgenommen (GCS 2, KOETSCHAU, S. 16,15.17.19).

Ein weiteres Gliederungsmoment liegt in der Gewichtung und Anzahl der alttestamentlichen und neutestamentlichen Bezüge. Zwar finden sie bis zum Ende des Traktats nebeneinander Verwendung; jedoch überwiegen in der ersten Hälfte die alttestamentlichen Zitate, während im zweiten Teil die neutestamentlichen Bezüge das Hauptgewicht bilden⁵³⁸.

Wendet man diese Kriterien bei der Gliederung der gesamten *Exh* an, so werden neun Einheiten erkennbar, deren Inhalt sich in folgenden Überschriften skizzieren läßt:

- 1) *Exh* 1-5: Einleitung: Die Situation der Adressaten
- 2) *Exh* 6-11: Das Bekenntnis zu Gott
- 3) *Exh* 12-17: *Διαθήκαι* und *συνθήκαι*
- 4) *Exh* 18-21: Das Martyrium der Adressaten
- 5) *Exh* 22-27: *II Makk* 6,19-7,35, Eleasar und die Sieben Brüder
- 6) *Exh* 28-37: Kelch und Taufe - der christliche Bund
- 7) *Exh* 38-41: Der Haß der Welt
- 8) *Exh* 42-49: Teilhabe an den Leiden Christi gegenüber der Gemeinschaft mit den Dämonen
- 9) *Exh* 50-51: Schluß: Die Erhöhung Gottes im Martyrium

Diese Einheiten sind durch thematische Rückbezüge miteinander verflochten⁵³⁹; doch würde es den Rahmen dieser Untersuchung sprengen,

⁵³⁷ S.o. Anm. 530.

⁵³⁸ Ohne die Zitate aus *II Makk* mitzuzählen, finden sich in *Exh* 5-27 ca. 57 alttestamentliche Zitate, gegenüber 30 alttestamentlichen Zitaten in *Exh* 28-51.

⁵³⁹ Um das exemplarisch zu verdeutlichen: In *Exh* 6 geht es Origenes um das Problem des Götzendienstes und das 2. Gebot (Ex 20,4f.). Er erklärt, daß die Huldigung (*προσκύνησις*) der Götzen ebenso verwerflich ist wie der Götzendienst selbst (vgl. *Exh* 6, GCS 2, KOETSCHAU, S. 7,16-19). Dasselbe Motiv wird in Abschnitt 32 der *Exh* wieder aufgenommen, dort unter dem christlichen Aspekt: *Καὶ τοῦτο δὲ γινώσκουμεν. ὅτι πεισθέντας ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ καταλιπεῖν τὰ εἰδῶλα καὶ τὴν πολύθεον ἀθέοτητα πείσαι μὲν ὁ ἐχθρὸς οὐ δύναται πρὸς τὸ εἰδωλολατρεῖν βιάσασθαι δὲ βούλεται.* (GCS 2, KOETSCHAU, S. 28,1-3). Für *Exh* 10 ist der Gedanke der Verleugnung Gottes prägend, die im himmlischen Gericht die Verleugnung durch Gott zur Folge hat. Origenes beruft sich in seiner Entfaltung des Gedankens auf Mt 10,32f.; auf dasselbe Zitat

124 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung die Beziehungen im einzelnen darzustellen. Deshalb wird ihr Inhalt hier nur kurz skizziert: In der Einleitung geht Origenes auf die Situation der Adressaten und die Bedeutung ihres Martyriums ein. Indem er auf Gottes Bundesschluß mit Abraham (Gen 12) verweist, erklärt er, daß der Tod um der Frömmigkeit willen (ὕπερ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν, *Exh* 5, GCS 2, KOETSCHAU, S. 6,26) über die Zugehörigkeit zum „auserwählten Volk“ entscheide⁵⁴⁰. Zugleich benennt er damit den Leitgedanken seines Traktats. Daran anknüpfend führt er in *Exh* 6-11 aus, daß das Martyrium als vollständigste Erfüllung des Bekenntnisses zu verstehen sei.

In den dann folgenden Abschnitten (*Exh* 12-17) begründet Origenes seine zuvor gemachten Aussagen mit der Bundestheologie. Nachdem er inhaltlich bereits auf den Abrahambund und den Sinaibund mit Israel angespielt hat (*Exh* 5f.), spricht er nun direkt von den Verpflichtungen (συνθήκαι), die sich aus den Bundesschlüssen (διαθήκαι) ergeben. Συνθήκαι ist dabei als korrelierender Begriff zu διαθήκαι erkennbar, der die menschliche Seite des Bundes mit Gott benennt⁵⁴¹. Die Aneignung des alten Bundes vom Sinai, wie die des neuen, in Jerusalem geschlossenen Bundes ereignet sich in der Verpflichtung zur Frömmigkeit (ἐν ταῖς περὶ θεοσεβείας συνθήκαις πάλαι τοῖς κατηχοῦσιν ὑμᾶς ἀπεκρίθητε τόδε, GCS 2, KOETSCHAU, S. 16,15f.). Mit der Aussage: „Mit den Verpflichtungen zur Gottesfurcht antwortet ihr damals euren Lehrern ...“ leitet Origenes das Zitat von Jos 24,18 („auch wir wollen dem Herrn dienen, denn dieser ist unser Gott“) ein. Durch den Gebrauch der 2. Person Plural aktualisiert er diese Verpflichtung des Volkes Israel beim „Landtag zu Sichem“, indem er sie seinen christlichen Lesern in den Mund legt. Die bereits genannten Bundesschlüsse Gottes mit Abraham und am Sinai werden damit um die Bestätigung des Bundes durch Josua und die Taufe ergänzt.

Im Anschluß an diese grundlegende Darstellung geht der Alexandriner in *Exh* 18-21 auf das bevorstehende Martyrium seiner Adressaten ein. Dabei fällt auf, daß er deren Situation auf dem Hintergrund von zwei

greift er in *Exh* 35 erneut zurück, weil er dort das Thema „Bekenntnis zu“ bzw. „Verleugnung“ Gottes wieder aufnimmt (vgl. GCS 2, KOETSCHAU, S. 32,12f.). Für solche Bezüge innerhalb der *Exh* ließen sich noch weitere Beispiele anfügen. Sie sind zum Teil durch die Zweigliedrigkeit, die die grobe Struktur der *Exh* aufweist, begründet, weil dadurch Aussagen bezüglich des alten Bundes im zweiten Teil hinsichtlich des neuen Bundes eine Entsprechung finden.

⁵⁴⁰ *Exh* 5: περὶ δὲ εὐσεβείας μόνον „τὸ ἐκλεκτὸν“ ἀγωνίζεται „γένος, τὸ βασιλείου ἱεράτευμα, τὸ ἔθνος τὸ ἅγιον, ὁ λαὸς ὁ εἰς περιποίησιν“ [Ex 19,6; I Petr 2,9] (GCS 2, KOETSCHAU, S. 6,22-24).

⁵⁴¹ So erklärt Origenes einleitend (*Exh* 12), die Bündnisse mit Gott seien (menschlicherseits) aufgrund der Verpflichtungen empfangen worden (τοῦ θεοῦ διαθήκας ἐπὶ συνθήκαις παραδεξόμεθα, GCS 2, KOETSCHAU, S. 11,24). Συνθήκαι sind die von der menschlichen Seite ausgehenden Vereinbarungen, die sich als Antwort auf Gottes διαθήκαι richten (πρὸς θεὸν συνθήκαις ἡμῶν, GCS 2, KOETSCHAU, S. 11,25f.). In *Exh* 17 wird diese Form der menschlichen Verpflichtung mit Gott (πρὸς θεὸν συνθήκας) in einer Argumentation *de minore ad major* mit den Verpflichtungen zwischen Menschen (πρὸς ἀνθρώπους συνθήκας) verglichen (GCS 2, KOETSCHAU, S. 16,17-19).

Der Ausdruck συνθήκαι begegnet schon bei Klemens von Alexandrien im Zusammenhang mit Taufe und Homologie innerhalb der Homologia περὶ τῶν μεγίστων (*Strom* VII,15,90,1f.; vgl. OHME, *Kanon*, S. 141-143). Origenes verwendet ihn außer in *Exh* 12-17 noch im *Dialogus cum Heraclide* 5,6f. Auch hier deckt er das Begriffsspektrum von „Versprechen“ und „Gelöbnis“ ab und ist auf den Zusammenhang mit Taufe und Ordination zu beziehen. OHME, *Kanon*, S. 199f., folgert daraus, daß συνθήκαι als Begriff im Horizont kirchlicher Normativität einzuordnen ist.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 125
alttestamentlichen Texten, Jes 14,9-20 und Ps 43,14-22, interpretiert, deren
Zitate alle vier Abschnitte durchziehen. Darauf folgt die Wiedergabe des
Martyriums von Eleasar und den sieben Brüdern (*Exh* 22-27).

Nachdem er die Erzählung des *II Makk* auszugsweise wiedergegeben hat,
konzentriert Origenes seine Darstellung im weiteren Verlauf auf den
Gedanken der Christus-Nachfolge. Auf der Bildebene wird das durch die
Einführung der Motive „Kelch“ und „Taufe“ deutlich (*Exh* 28-37). Dabei
impliziert „Kelch“ nicht nur die eucharistische Gemeinschaft, in der die
Nachfolge sichtbar wird. Darüber hinausgehend interpretiert Origenes den
Kelch als Metapher für das Martyrium Christi und aller späteren
Martyrien⁵⁴². Als zweite „Taufe“ setzt Origenes das Martyrium in Beziehung
zur ersten Taufe: Während die erste Taufe Anteil an der Versöhnung durch
den Tod Christi vermittelt, werden die Gläubigen durch die zweite „Taufe“
selbst zum καθάρσιον für die Welt⁵⁴³. Als Konsequenz der Christus-Nachfolge
wird der Haß der Welt genannt (*Exh* 38-41)⁵⁴⁴. Daran anschließend wird die
Unvereinbarkeit von Christus-Nachfolge und Welt auf der transzendenten
Ebene weitergeführt (*Exh* 42-49). Hier wird die Gemeinschaft mit den
Dämonen der Gemeinschaft mit Christus gegenübergestellt⁵⁴⁵. Die Anspie-
lungen auf den Herrscherkult und den Schwur bei der τύχη des Kaisers,
gegen den Origenes bereits *Exh* 7 argumentiert hat, sind nicht zu übersehen.
Origenes warnt nicht nur vor dem Opfer für die Dämonen, sondern schon vor
dem bloßen Aussprechen ihres Namens (*Exh* 46). Den Abschluß der *Exh*
bildet der Appell an Ambrosius und Protoktet, Gott durch den Märtyrertod zu
verherrlichen und zu erhöhen⁵⁴⁶.

Diese Gliederung zeigt, daß die Märtyrererzählung (*Exh* 22-27) in der
Gesamtstruktur des Textes den Mittelpunkt markiert. Darüber hinaus ist als
übergreifende Struktur der neun Gliederungseinheiten eine Zweigliedrigkeit
des Textes festzustellen. Sie ist dadurch bestimmt, daß im ersten Teil (*Exh* 1-
27) der alte Bund im Hintergrund der Darstellung steht, während im zweiten
Teil (*Exh* 28-51) der neue Bund und die Christus-Nachfolge die Deutung des
Martyriums bestimmen⁵⁴⁷. Diese Zweigliedrigkeit spiegelt sich darin wieder,

⁵⁴² Vgl. *Exh* 28: „ποτήριον δὲ σωτηρίου“ ἔθος ὀνομάζεσθαι τὸ μαρτύριον (GCS 2, KOETSCHAU, S. 24,18f.) und πλὴν μανθάνομεν ὅτι συγκαθίσει καὶ συμβασιλεύσει καὶ συνδικάσει τῷ βασιλεῖ τῶν βασιλευόντων ὁ πῶν τὸ ποτήριον ἐκεῖνο, ὅπερ ἔπιεν ὁ Ἰησοῦς (GCS 2, KOETSCHAU, S. 24,25-27).

⁵⁴³ *Exh* 30: ὡςπερ τὸ [κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα] τοῦ σωτήρος καθάρσιον γέγονε τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτὸ ἐπὶ πολλῶν θεραπείᾳ καθαιρομένων γίνεται (GCS 2, KOETSCHAU, S. 26,28f.).

⁵⁴⁴ Origenes beruft sich dabei (*Exh* 39; GCS 2, KOETSCHAU, S. 36,26f.) auf 1 Joh 2,15: „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. Wenn jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters“ (Lutherbibel, rev. 1984).

⁵⁴⁵ Die Gemeinschaft mit Christus im Martyrium bringt den Sieg über die „Herrschaften und Mächte“ und Anteil an seinem Erfolg: οἱ γὰρ ἐν Χριστῷ μάρτυρες συναπεκδύονται αὐτῷ „τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας“ καὶ συνθριαμβεύουσιν ὡς κοινῶν τῶν παθημάτων αὐτοῦ γινόμενοι οὕτως καὶ τῶν ἐν τοῖς παθήμασιν αὐτοῦ ἀνδραγαθημάτων (*Exh* 42; GCS 2, KOETSCHAU, S. 39,23-27), während die Dämonen durch die Gemeinschaft mit den Menschen am Leben gehalten werden: κατὰ τῶν ἀνθρώπων οὐκ ἔλαττον ἐγκληθῆσθαι τῶν ἐνεργησάντων δαιμόνων τὰ χεῖρονα, διὰ τὸ θύειν θρέψαντες αὐτούς (*Exh* 45; GCS 2, KOETSCHAU, S. 41,28-30).

⁵⁴⁶ *Exh* 50: δοξάσωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς ὑπόσαντες τῷ ἑαυτῶν θανάτῳ τὸν θεόν, ἐπεὶπερ ὁ μαρτυρῶν τῷ ἑαυτοῦ „θανάτῳ“ δοξάσει τὸν θεόν“ (GCS 2, KOETSCHAU, S. 47,3f.).

⁵⁴⁷ Die Bedeutung der Bundestheologie für den Aufriß der gesamten *Exh* kommt in den bisherigen Gliederungsvorschlägen nicht zum Tragen. HARTMANN, *Origène*, S. 782-823, der mit seiner Gliederung auf KOETSCHAU, GCS 2, S. XII-XIV, zurückgeht, bleibt ebenso wie

126 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung daß Origenes im ersten Teil annähernd doppelt soviel alttestamentliche Zitate verwendet wie im zweiten Teil, in dem die neutestamentlichen Zitate überwiegen. Auf dem Hintergrund dieser zwei Teile, stellen die Kapitel über das Martyrium Eleasars und der sieben Brüder nicht nur das Zentrum der Ausführungen dar, sondern markieren zugleich den Abschluß des ersten Teils.

Der theologische Gehalt der Märtyrererzählung

Die Bundestreue als zentrales theologisches Motiv wird in der Einleitung zum Martyrium der sieben Brüder dadurch hervorgehoben, daß Origenes es als Erfüllung des Bundes mit Gott qualifiziert⁵⁴⁸. Sachlich entspricht das der Treue zu den „väterlichen Gesetzen“ (*II Makk* 7,2.24.30.37) bzw. dem Gesetz Gottes (*II Makk* 7,9.11.23), die in *II Makk* als Grund für das Martyrium genannt wird. Auf der begrifflichen Ebene verdeutlicht Origenes damit seinen Leitgedanken, der Verpflichtung zur Glaubensstreue aufgrund des mit Gott eingegangenen Bundes. Zusätzlich betont er diese Beziehung zur Bundestheologie, indem er das Abziehen der Kopfhaut (περισκυθίσθη τὴν κεφαλὴν, GCS 2, KOETSCHAU, S. 21,5) mit der Beschneidung im alten Bund vergleicht und sie in Analogie zu ihr setzt⁵⁴⁹. Dieser Bezug zum Bund ist durch *II Makk* 7 nicht vorgegeben.

Die Analogie läßt sich weiter fortsetzen, wenn *περισκυθισμός* als begriffliches Gegenüber zur (Blut-)Taufe verstanden wird, die das Martyrium darstellt (*Exh* 30: βάπτισμα ἡμῖν δίδεται τὸ τοῦ μαρτυρίου, τὸ κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα; GCS 2, KOETSCHAU, S. 26,23f.28). Die Märtyrer des *II Makk* werden auf diese Weise als Vorbilder der konsequenten Bundestreue vorgestellt. Sie werden so zum Typos der Christen. Damit stehen sie zugleich für die Kontinuität von altem und neuem Bund.

Einen eigenen Akzent gegenüber dem *II Makk* setzt der alexandrinische Gelehrte durch die Erklärung, daß das Martyrium der sieben Brüder zur Buße und Katharsis diene⁵⁵⁰. Diesen Gedanken greift er in *Exh* 30 in bezug auf das christliche Martyrium wieder auf⁵⁵¹. Hierdurch wird erneut die typologische Funktion der makkabäischen Märtyrer für die Christen erkennbar. Gleichzeitig findet sich darin der gleiche Sühnetodgedanke, der auch in *IV Makk* begegnet⁵⁵². Die im weiteren Verlauf zu untersuchende

LOMIENTO auf den äußeren Anlaß fixiert, der zur Entstehung der *Exh* geführt hat. Seine Gliederung ist durch das Thema „christliches Martyrium“ bestimmt. Dadurch wird die theologische Deutung des Martyriums undifferenziert wahrgenommen. Eine Unterscheidung zwischen vorchristlicher und christlicher Begründung für das Martyrium bleibt ebenso außer acht, wie der typologische Zusammenhang zwischen beiden, der von Origenes auf dem Hintergrund einer Theologie des Bundes hergestellt wird.

⁵⁴⁸ *Exh* 23: ἐν τούτῳ πληροῦν λόγον διαθήκης θεοῦ (GCS 2, KOETSCHAU, S. 21,7f.).

⁵⁴⁹ *Exh* 23: καὶ οὕτως ἤνεγκε τὸν περισκυθισμὸν ὡς ἄλλοι τὴν διὰ τὸν θεῖον νόμον περιτομήν (GCS 2, KOETSCHAU, S. 21,6f.).

⁵⁵⁰ *Exh* 25: ὑπὲρ ἡμετέρων ἀμαρτημάτων δίκας τίνοντες, ἵν' ἐν τοῖς πόνοις καθαρισθῶμεν (GCS 2, KOETSCHAU, S. 22,24f.). Demgegenüber ist in *II Makk* 7, 18 nur die Rede davon, daß das Martyrium wegen der Sünde gegen Gott erlitten wird.

⁵⁵¹ S.o. Anm. 543.

⁵⁵² Vgl. *IV Makk* 17,10: οἱ καὶ ἐξεδίκησαν τὸ γένος εἰς θεὸν ἀφρῶντες καὶ μέχρι θανάτου τὰς βασάνους ὑπομείναντες, und 17,21: [δὶ αὐτοῦς] ... τὴν πατρίδα καθαρτισθῆναι, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἀμαρτίας.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 127
Frage, ob Origenes von *IV Makk* beeinflusst ist, ist daher auch hinsichtlich dieses theologischen Gedankens zu stellen (s.u. S. 130).

Mit dem Motiv des Bundes hängt das der Frömmigkeit (εὐσέβεια) unmittelbar zusammen; denn dem Bund entspricht die Verpflichtung zur Frömmigkeit, wie Origenes in der Verhältnisbestimmung von συνθήκαι zu διαθήκαι (*Exh* 12-17) zeigt. Während der Bund zwar den Hintergrund der theologischen Deutung darstellt, aber als Begriff nicht gleich ins Auge fällt, wird das bevorstehende Martyrium der Adressaten schon zu Beginn der *Exh* als Sterben um der Frömmigkeit willen qualifiziert⁵⁵³. Damit steht der Begriff εὐσέβεια wie eine Überschrift über der Situation der Leser. Geradezu als Leitmotiv erscheint dieser Begriff innerhalb des Martyriumsberichtes⁵⁵⁴.

Obwohl Origenes sich ansonsten eng an den Wortlaut des *II Makk* hält, trägt er den theologischen Grundgedanken der εὐσέβεια in diesen Textabschnitt ein. Das ist um so auffälliger, als der Begriff, der im *II Makk* nicht vorkommt, ein prägendes Merkmal des *IV Makk* ist⁵⁵⁵. Bevor jedoch dem Einfluß des *IV Makk* auf die *Exh* nachgegangen wird, soll zunächst versucht werden, die Bedeutung des Begriffs aus der Entstehungssituation der *Exh* zu verstehen und seinen Gebrauch von daher zu begründen.

Die Situation war bestimmt von dem Gegeneinander des christlichen Glaubens und des Heidentums des Römischen Reiches, zu dessen Prüfstein während der Christenverfolgung der Kaiserkult gemacht wurde. Innerhalb dieses religiösen Horizonts wird mit εὐσέβεια das Ziel dieses Kultes, die durch die kultische Handlung dem Kaiser erwiesene Verehrung, bezeichnet. Da die Bezeugung von εὐσέβεια sowohl im rein familiären Bereich als auch im kultischen seinen Ort hat, rückt der Begriff durch seine Ambivalenz den Herrscher in den Bereich des Göttlichen⁵⁵⁶. Wie an zahlreichen Stellen innerhalb der *Exh* deutlich wird, sind die von Origenes Angeredeten gerade dadurch bedrängt, daß sie innerhalb des Kaiserkultes einen Akt der εὐσέβεια vollziehen sollen. Das aber ist mit dem durch den Tod Christi gegebenen Verständnis des Opfers unvereinbar. Das einzige den alten und neuen Bund Gottes erhaltende und aufrichtende Opfer ist Origenes zufolge das Opfer Christi. Er allein ist der „untadelige Priester“, der die Versöhnung bewirkt, indem er sich selbst opfert. Das Martyrium der Gläubigen ist die Vollendung der Nachfolge Christi, sie gewinnen dadurch Anteil an seinem Priestertum⁵⁵⁷. Origenes' Argumentation zielt darauf, das Martyrium, als die einzige den Christen gemäße Form des Opfers, dem Opfer des Kaiserkults

⁵⁵³ *Exh* 5: εἰ ἔστι τὰ ἀνταγωνιζόμενα τοῖς εὐσεβέσι, προτίθνεται ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν προτιμῶντες τὸν μετ' εὐσεβείας θάνατον τοῦ μετὰ ἀσεβείας ζῆν (GCS 2, KOETSCHAU, S. 6,25-27).

⁵⁵⁴ Hier erscheint er *Exh* 22 mit Bezug auf Eleasar (GCS 2, KOETSCHAU, S. 19,25f.), *Exh* 23 hinsichtlich der Jünglinge (GCS 2, KOETSCHAU, S. 20,28; 21,16,21), *Exh* 25 (GCS 2, KOETSCHAU, S. 22,12) und *Exh* 27 (GCS 2, KOETSCHAU, S. 23,22).

⁵⁵⁵ Allein die Wendung διὰ τὴν εὐσέβειαν begegnet elfmal (*IV Makk* 9,7.24; 10,11.15; 12,11.14; 13,7.8.10; 15,3.12).

⁵⁵⁶ Vgl. dazu L. KOEP, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch, in: R. KLEIN (Hg.), Das frühe Christentum im römischen Staat (WdF 267), Darmstadt 1971, S. 302-336, bes. S. 315-321, und S.R.F. PRICE, Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge 1984, S. 232.

⁵⁵⁷ *Exh* 30: ὡσπερ ὁ ἀρχιερεὺς Λυσίαν ἑαυτὸν προσήνεγκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ... τίς δὲ ὁ ἁμαρῶν ἱερεῖον προσφέρων ἢ ὁ κρατῶν τῆς ὁμολογίας καὶ πληρῶν πάντα ἀριθμὸν, ὃν ἀπατεῖ ὁ τοῦ μαρτυρίου λόγος; (GCS 2, KOETSCHAU, S. 27,5-14). Vgl. auch *Exh* 7f. und 40.

128 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung gegenüberzustellen. Das Motiv der εὐσεβεία, das die Märtyrer als ἀθληταὶ τῆς εὐσεβείας erscheinen läßt⁵⁵⁸, ist damit klar als Antithese zum Kaiserkult erkennbar und kann als solche von Origenes selbst entworfen worden sein.

Insgesamt läßt sich festhalten, daß die makkabäischen Märtyrer als Typus der christlichen Märtyrer dargestellt werden. Dabei tritt die Figur der Mutter ganz hinter der der sieben Brüder und des Eleasar zurück⁵⁵⁹. Das fällt besonders im Vergleich zu ihrer Funktion in den jüdischen Quellen auf. Diese Konzentration auf die männlichen Figuren zeigt Origenes' Interesse daran, sie den Adressaten, Ambrosius und Protoktet, als Identifikationsmuster nahezubringen. Sie verrät aber auch, daß Origenes die kultische Verehrung dieser Märtyrer nicht vor Augen stand; denn diese bezieht sich dort, wo sie nachweisbar ist - wie noch zu sehen sein wird - zunächst auf die Mutter mit den sieben Söhnen⁵⁶⁰. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Origenes weder die sieben Brüder noch Eleasar als „Makkabäer“ bezeichnet.

Der Auszug aus *II Makk* 6f. bildet das Zentrum der *Exh* und schließt gleichzeitig die Argumentation vom alten Bund her ab. Ihre theologische Bedeutung erhalten die Zitate jedoch durch die Einordnung ihres Inhalts in die Bundestheologie (Deutung des Martyriums als Beschneidung), den Sühnetodgedanken und das Motiv der εὐσεβεία⁵⁶¹. Alles sind Elemente, die Origenes nicht direkt aus dem Text des *II Makk* herleitet, sondern in seine Wiedergabe des Martyriums einträgt. War Origenes bei dieser theologischen Deutung der Erzählung durch *IV Makk* beeinflusst?

Das Verhältnis von *Exh* 22-27 zu *IV Makk*

In einer knappen Notiz hat W. METCALFE 1921 angemerkt, daß sich in *Exh* 22-27 Anklänge an *IV Makk* fänden; der Ausdruck τὰ Μακκαβαϊκὰ [βιβλία] schließe daher *IV Makk* ein⁵⁶². In neuerer Zeit hat sich W. RORDORF dieser Meinung zumindest insoweit angeschlossen, als er eine direkte Abhängigkeit

⁵⁵⁸ Diese Bezeichnung der Märtyrer findet sich laut TLG in dem gesamten Werk des Origenes nur in der *Exh* und dort nur in den Kap. 23 und 25. G. LOMIENTO, Ἀθλητῆς τῆς εὐσεβείας, VetChr 1 (1964), S. 113-128, geht auf den Zusammenhang mit dem Staatskult nicht ein und bezieht sich dafür stärker auf den gnostischen Hintergrund, den er aber aus anderen Texten bei Origenes erschließen muß.

⁵⁵⁹ Außer in zwei Zitaten aus *II Makk* 7,4f. (*Exh* 23) und *II Makk* 7,25 (*Exh* 26), in denen sie nur beiläufig genannt wird, erwähnt Origenes sie in *Exh* 27 als Beispiel christlicher Standhaftigkeit (Ἦν δὲ τότε τὴν μητέρα τῶν τοσοῦτων ἰδεῖν „εὐψύχως“ φέρουσαν „διὰ τὰς ἐπὶ τὸν θεὸν ἐλπίδας“ (GCS 2, KOETSCHAU, S. 23,20f.); die direkte Rede der Mutter wird in *Exh* 22-27 nicht aufgenommen.

⁵⁶⁰ Dazu u. S. 211f.

⁵⁶¹ Bringt man hier die einleitend genannten - späteren - Kriterien der Kanonizität zur Anwendung, so erscheint es fraglich, ob anhand der Zitate des *II Makk* in *Exh* 22-27 behauptet werden kann, daß Origenes *II Makk* - verglichen mit den Zitaten aus 1. Sam 2; Psalm 44 oder Jer 14 und 16 - in gleicher Weise als Bestandteil der Heiligen Schrift ansieht. Was z.B. BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 168f., im Anschluß an T. SCHÄFER, *Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes* (Diss. Regensburg 1975), Frankfurt 1977, voraussetzt. Andererseits entspricht die Stellung des Rekurses auf *II Makk* innerhalb der *Exh*, der Stellung, die dieses Buch innerhalb der biblischen Schriften hat.

⁵⁶² W. METCALFE, Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees, JThS 22 (1921), S. 268-269.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 129
der *Exh* von *IV Makk* annimmt⁵⁶³. Da die Zitate in der Makkabäer-Epitome des Origenes eine große wörtliche Übereinstimmung mit dem Text des *II Makk* aufweisen, steht seine Abhängigkeit von diesem Text nicht in Frage. Daher geht es im folgenden darum, den Sinngehalt oder einzelne Begriffe der *Exh* auf eine darüber hinausgehende Abhängigkeit von *IV Makk* zu überprüfen. Dabei sollten verbale Gemeinsamkeiten nicht zu schnell als sinngemäße Übereinstimmungen interpretiert werden.

Die Konsequenz, Origenes habe auch *IV Makk* als biblisches Buch verstanden, kann nur gezogen werden wenn a) eine positive Aufnahme des theologischen Gehalts nachweisbar ist und b) dort, wo die theologische Aussage in *IV Makk* deutlicher ausgesprochen wird als in *II Makk*, auch wirklich *IV Makk* zitiert wird. Vorwegnehmend läßt sich aber sagen, daß die zweite Bedingung bei Origenes nicht erfüllt ist.

Die fünf von METCALFE genannten Vergleichspunkte müssen kritisch betrachtet werden, weil die darin vorhandenen Gemeinsamkeiten geringer sind als die Unterschiede. Erstens läßt sich die Wendung τὸ πρὸς θεὸν φίλτρον (*Exh* 27), auch wenn der Ausdruck für Origenes nicht gebräuchlich ist, nicht unzweideutig auf *IV Makk* zurückführen, weil dort φίλτρον nur im Sinn der brüderlichen oder der elterlichen Liebe vorkommt (*IV Makk* 13,19.27; 15,13).

Zweitens ist das Bild der Ebenbürtigkeit des siebten Bruders (*Exh* 26) in *IV Makk* nur indirekt zum Ausdruck gebracht (*IV Makk* 10,2.12.15), so daß man es mit größerer Berechtigung auf die direkte Vorlage von *II Makk* 7,29 zurückführen kann.

Drittens ist die Metapher des Wintersturmes (*Exh* 31) und die „Sturmwogen“, die mit Fleisch und Blut verbunden sind (*Exh* 47) nicht, wie METCALFE behauptet, durch *IV Makk* 7,1-3.5; 13,6 vorbereitet, denn dort stößt man lediglich auf das in der antiken Literatur gängige metaphorische Muster des κυβερνήτης, der mit der bewegten See kämpft. Den Terminus χεμῶν entlehnt Origenes eindeutig aus Cant 2,10f., das er in *Exh* 31 zitiert⁵⁶⁴.

Die seltene Formulierung τὸ μητρικὸν ... πῦρ (*Exh* 27) deutet zwar auf eine Abhängigkeit dieses Ausdrucks von *IV Makk* 16,3f. hin⁵⁶⁵. Inhaltlich wird aber in unterschiedlicher Weise von dem „Feuer der Mütterlichkeit“ gesprochen. Während es nämlich im *IV Makk* durchaus zum Ausbruch kommt und durch die Frömmigkeit gelöscht wird, ist in der *Exh* davon die Rede, daß der „Tau der Frömmigkeit und der Hauch der Heiligkeit“ verhinderten, daß sich dieses Feuer überhaupt entzünden konnte. Wenn Origenes also an den Text des *IV Makk* gedacht hat, dann hat er seine eigene Schilderung als Steigerung der Beschreibung von *IV Makk* konstruiert, indem durch die Anspielung auf das apokryphe Daniel-Zitat (Dan 3,50) der Ausdruck der Wirksamkeit des Glaubens von *IV Makk* noch übertroffen wird.

⁵⁶³ W. RORDORF, La „Diaconie“ des martyrs selon Origène, in: DERS., Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens (ThH 75), Paris 1986, S. 405-418, bes. S. 417f.

⁵⁶⁴ Die einzige Stelle im *IV Makk*, die METCALFE allerdings nicht anführt, bei der ein begrifflicher Zusammenhang sichtbar werden könnte wäre *IV Makk* 15,32: ... ὑπέμεινας τοὺς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας χεμῶνας.

⁵⁶⁵ Der Befund des TLG zeigt, daß sich in der gesamten griechischen Literatur keine Vorlage für diese Formulierung findet. Es ist daher wahrscheinlich, daß Origenes dieses Bild aus *IV Makk* 16,3 abgeleitet hat.

Der Begriff der εὐσεβεία ist für beide Texte von zentraler Bedeutung; jedoch sind neben dieser Gemeinsamkeit auch hier Differenzen bemerkbar. So wird über die Märtyrer in *IV Makk* 12, 14 gesagt ἐπλήρωσαν τὴν εἰς τὸν θεὸν εὐσεβείαν und die Mutter wird als ὑπερασπιστρία τῆς εὐσεβείας (*IV Makk* 15,29) bezeichnet. In adjektivischer Form begegnet der Begriff häufig in Zusammenhang mit dem Motto des *IV Makk* in der Formulierung ὁ εὐσεβῆς λογισμός⁵⁶⁶. Jedoch läßt sich METCALFES Beobachtung, daß sich im *IV Makk* ebenso wie in *Exh* eine Gegenüberstellung von den Tugenden auf der einen und der Frömmigkeit auf der anderen Seite finde, nicht stützen. Bereits in der Einleitung des *IV Makk* begegnen dieselben Stichworte wie Origenes sie in *Exh* 5 verwendet⁵⁶⁷, allerdings nicht im Gegenüber zu εὐσεβεία, sondern als ihr inhaltlich zugeordnete Begriffe. Denn der Verfasser des *IV Makk* erklärt ausdrücklich, seine philosophische Darlegung über den εὐσεβῆς λογισμός sei gleichzeitig ein Lob auf die höchste Tugend (τῆς μεγίστης ἀρετῆς ... ἔπαινον), womit er die φρόνησις meine (*IV Makk* 1,2). Dann fährt er fort, daß mit den Leidenschaften, die durch die fromme Vernunft beherrscht werden, solche gemeint seien, die die Besonnenheit und damit auch die Gerechtigkeit behinderten. Die fromme Vernunft führt zur φρόνησις und kann geradezu synonym für ἀρετή stehen⁵⁶⁸.

Das zuvor über die Bedeutung des Begriffs εὐσεβεία im Hinblick auf den Kaiserkult und damit auch zu seiner Bedeutung für die *Exh* Gesagte, wird nicht durch die Tatsache hinfällig, daß dieser Begriff im *IV Makk*, Verwendung findet. Auch für *IV Makk* ist die Einführung des Begriffs als Reflex auf die politische Terminologie des Kaiserkults denkbar oder zumindest bleibt die Möglichkeit einer derartigen Interpretation des Begriffs durch Origenes offen.

Die Bezeichnung ἀθληταὶ τῆς εὐσεβείας, die Origenes mehrfach verwendet, findet sich im *IV Makk* nicht, sie könnte aber aus ihm abgeleitet sein⁵⁶⁹. Da diese Formulierung nur innerhalb der Wiedergabe von *II Makk* 6f. nachweisbar ist, ist es wahrscheinlich, daß Origenes hierin das Bild, das *IV*

⁵⁶⁶ *IV Makk* 1,1; 13,1; 16,1; 18,2.

⁵⁶⁷ τῶν σωφροσύνης κολυτικῶν παθῶν (*IV Makk* 1,3) und τῶν τῆς δικαιοσύνης ἐμποδιστικῶν παθῶν (*IV Makk* 1,4). Die Argumentation von *IV Makk* 1,2-6 enthält die gleichen Begriffe wie in *Exh* 5 (ἀρεταὶ, σωφροσύνη, φρόνησις, und δικαιοσύνη). Sie entsprechen den bei Platon, *Politeia* IV aufgezählten Tugenden: σωφροσύνη (IV, 7), φρόνησις (IV, 8-9), δικαιοσύνη (IV, 10).

⁵⁶⁸ Vgl. *IV Makk* 9,18.31; 12,14 u.ö.

⁵⁶⁹ Besonders Formulierungen wie τοῦς τῆς εὐσεβείας ἀσκητάς (*IV Makk* 12,11) oder τῆς νομοθεσίας ἀθλητάς (*IV Makk* 17,16) kommen dem nahe. Weitere Kampfmetaphorik findet sich in *IV Makk* 6,10; 9,8; 12,14; 15,29; 16,16; 17,15. Dagegen findet sich in *II Makk* kein Anhaltspunkt für eine Ableitung des Bildes des Athleten. Zur Bedeutung von ἀθλητής für die frühen Märtyrertexte vgl. O. PERLER, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, RivAC 25 (1949), S. 47-72, bes. S. 49-51, der anhand dieses Motivs eine direkte Abhängigkeit des Ignatius vom *IV Makk* erkennt. Er weist aber auch auf, wie häufig sich dieses Bild bei Philo findet, durch den es offensichtlich vorbereitet war (*De migratione Abrahæ* 27, COHN-WENDLAND II, S. 274,7-9). Ebenso geben G. LOMIENTO, Ἀθλητής, und G. SGHERRI, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene, (SPMed 13), Milano 1982, S. 138-143, einen Überblick über das Vorkommen des Kämpfer-Motivs schon in der antiken Philosophie. Es muß aber aufgrund des Befundes des TLG festgestellt werden, daß selbst, wenn das Motiv des ἀθλητής sehr häufig ist, die Verbindung ἀθλητής τῆς εὐσεβείας bei Origenes nur in *Exh* 23 und 25 (GCS 2, KOETSCHAU, S. 21,20f. und S. 22,12) begegnet. Die Bindung der Metapher an diesen Kontext läßt wiederum auf eine Bekanntschaft des Origenes mit dem *IV Makk* schließen.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 131
Makk von den Märtyrern zeichnet, auf den Begriff bringt. Insgesamt ist die Bezeichnung „Athlet“ für jemanden, der den gerechten Kampf gegen einen ungerechten Widersacher kämpft, in der gesamten Antike verbreitet.

Ebenso mehrdeutig ist das Verhältnis zum *IV Makk* hinsichtlich der Abrahamskindschaft. Im *IV Makk* kommt ihr, in Zusammenhang mit der Opferung Isaaks, eine zentrale Bedeutung zu. Während die Mutter „Tochter Abrahams“ genannt wird, weil sie ihm, indem sie ihre Söhne opfert, seelenverwandt ist⁵⁷⁰, werden die Söhne in direkter Parallele zu Isaak gesehen⁵⁷¹. Die Bezeichnung der Märtyrer als „wahre Kinder Abrahams“⁵⁷² ergibt sich damit aus ihrer Opferfunktion⁵⁷³. In der *Exh* dagegen knüpft Origenes an Joh 8,39 an, um die Abrahamskindschaft zu begründen⁵⁷⁴.

Der Grund, warum der Alexandriner den Gedanken der Abrahamskindschaft nicht in derselben Weise übernimmt, wie er im *IV Makk* ausgeführt ist, kann zunächst in der Situation seiner Hörer gesehen werden. Sie ist - gerade umgekehrt zu Abraham und der makkabäischen Mutter - nicht davon bestimmt, daß sie ihre Kinder opfern, sondern davon, daß sie sie zurücklassen müssen⁵⁷⁵. Theologisch läßt sich diese Umformung des Gedankens dadurch begründen, daß ein als Isaakopfer interpretiertes Martyrium in Konkurrenz zum Opfer Christi stünde. Das Fehlen dieses für *IV Makk* zentralen Motivs bei Origenes, ist also situativ und theologisch begründbar und kein Beweis dafür, daß Origenes den Text nicht kannte.

Insgesamt spricht das Zusammentreffen einzelner Motive, wie des makkabäischen Martyriums als Sühnetod, der „Frömmigkeit“, des „Feuers der Mütterlichkeit“, die Origenes in seine Wiedergabe der Martyriumserzählung einträgt und die in *IV Makk* begegnen oder daraus abzuleiten sind, dafür, daß er von diesem Buch beeinflusst war⁵⁷⁶. Die Unterschiede, die dabei gleichzeitig sichtbar werden und die Unmöglichkeit, einzelne Formulierungen wörtlich auf *IV Makk* zurückzuführen, sowie die Tatsache, daß Origenes sich klar an den Text des *II Makk* hält, sprechen jedoch dagegen, eine literarische Abhängigkeit von *IV Makk* anzunehmen. Daß er sich an *II Makk* hält, obwohl *IV Makk* seiner theologischen

⁵⁷⁰ *IV Makk* 14,20, vgl. auch *IV Makk* 15,28; 17,6; 18,20.

⁵⁷¹ *IV Makk* 7,14; 13,12; 16,20.

⁵⁷² *IV Makk* 6,17.22; 9,21; 18,23.

⁵⁷³ Geht man von der biblischen Pointe in Gen 22,12 (ὃν γὰρ ἔγνω ὅτι φοβῆ τὸν θεὸν σύ) aus, dann ergibt sich von hier aus die inhaltliche Füllung der εὐσέβεια im *IV Makk*.

⁵⁷⁴ *Exh* 38: „εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε“ (GCS 2, KOETSCHAU, S. 36,1f.), vgl. auch *Exh* 5 und 14.

⁵⁷⁵ Vgl. *Exh* 14 und 38 (GCS 2, KOETSCHAU, S. 14,22 und S. 35,27f.).

⁵⁷⁶ Für eine gewisse Popularität des *IV Makk* als Deutungshorizont christlicher Martyrien sprechen zwei Belege, die allerdings erst aus der zweiten Hälfte des 3. Jh.s und aus dem Bereich Carthagos stammen. So heißt es in der *Passio Mariani et Iacobi*: „*His peractis Machabaico gaudio Mariani mater exultans et passione perfecta iam segura de filio*“ (13,3; MUSURILLO, 212,9-12, KRÜGER, S. 73,33-35, vgl. auch MUSURILLO, S. xxxiif.). Der andere Beleg findet sich in der, Ende des Jahres 258, an die Gemeinde in Carthago gerichteten *Passio Montani et Lucii*. Dort wird die Mutter des Lucius mit der makkabäischen Mutter verglichen: „*Etiam se Abrahae filiam comprobavit, quod filium suum et optabat occidi et quod interim remansisset contristabatur glorioso dolore. o matrem religiose piam! o matrem inter vetera exemplam numerandam! o Machabaeicam matrem!*“ (16,3f.; MUSURILLO, S. 228,32-230,5, KRÜGER, 79,26-31, zur Datierung siehe MUSURILLO, S. xxxivf.).

132 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung
Aussageabsicht teilweise näher steht, kann als Indiz dafür aufgefaßt werden,
daß er *IV Makk* nicht in gleicher Weise für verbindlich gehalten hat wie *II*
Makk 6,19-7,41.

Der Einfluß Hippolyts auf Origenes' Gebrauch von *II Makk* 7

In gleicher Weise wie *IV Makk* kann auch Hippolyt Origenes' Darstellung
des Martyriums der sieben Brüder beeinflußt haben. Vergleicht man die *Exh*
mit dem zweiten Buch von Hippolyts *DK*, werden Berührungspunkte sichtbar.
So findet sich die Kombination der drei Jünglinge aus Dan 3 mit den sieben
makkabäischen Märtyrern (*DK* II, 16ff.) in abgeschwächter Form auch bei
Origenes (*Exh* 27 und 33). Sie könnte beiden Autoren durch *IV Makk*
vorgegeben sein⁵⁷⁷.

Gemeinsam ist beiden Verfassern ferner die Bezeichnung der Märtyrer als
„Athleten“. Diese Benennung bezieht sich bei Hippolyt auf die Jünglinge aus
Dan 3, da diese in seiner Predigt im Vordergrund stehen (*DK* II, 18,2; 19,8).
Sie ist aber ebenso auf die Märtyrer im allgemeinen zu übertragen wie *DK* II,
38,4f. zeigt. Bei Origenes werden mit der Bezeichnung „Athleten“ (*Exh* 23 und
25) die sieben makkabäischen Jünglinge direkt belegt.

Für beide Verfasser steht die protreptische Funktion der Erzählung aus *II*
Makk 7 außer Frage. Außerdem spielt weder bei Hippolyt noch bei Origenes
die Mutter der sieben Jünglinge eine erwähnenswerte Rolle, worin beide sich
massiv vom *IV Makk* unterscheiden.

Für beide Verfasser ist *II Makk* 7 der Anknüpfungspunkt für die Aussage,
daß es schon „im alten Bund“ bzw. „Gesetz“ Märtyrer gab⁵⁷⁸.

Auch der Gedanke, daß Märtyrer wieder neue Märtyrer „zeugen“, ist bei
beiden Verfassern parallel⁵⁷⁹.

Ein Unterschied zu Hippolyt besteht darin, daß die Stichworte εὐσέβεια
oder θεοσέβεια für Origenes und das *IV Makk*, prägend sind, während Hippolyt
sie nicht nennt.

Beide Verfasser zeigen ein ähnliches Verständnis der makkabäischen
Märtyrer als Typos der christlichen Märtyrer. Bei beiden ist ein Einfluß des *IV*
Makk nicht auszuschließen. Dennoch wird jeweils nur *II Makk* wörtlich zitiert.

Deutlicher sind die Anklänge an Hippolyts Argumentation mit *II Makk* in
dem von Origenes ca. 244 verfaßten Römerbriefkommentar (= *RomCom*). Wie
in *Exh* geht es auch hier um das Martyrium der sieben Brüder und ihrer
Mutter als solches. *RomCom* IV, 10 enthält allerdings keinen Auszug des *II*
Makk wie *Exh*, sondern verweist auf das Faktum dieses Glaubens-
zeugnisses⁵⁸⁰.

Seine theologische Bedeutung gewinnt dieser Hinweis durch die Funktion,
die er an dieser Stelle der Auslegung hat. Origenes setzt sich hier mit einer

⁵⁷⁷ *IV Makk* 13,9; 16,1-3.21.

⁵⁷⁸ *DK* II, 36,7: ἔχεις οὖν ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ πολλούς ... μαρτυρήσαντας, πολλοὺς δὲ καὶ
ῥυσθέντας (GCS 1, BONWETSCH, S. 112; SChr 16, LEFÈVRE, S. 186,29-188,2), in *Exh* zeigt
Origenes das durch den Aufbau seines Traktats und die typologische Funktion, die die
makkabäischen Märtyrer dadurch enthalten.

⁵⁷⁹ Vgl. *DK* II, 38,4 und *Exh* 38 (GCS 2, KOETSCHAU, S. 36,2-4).

⁵⁸⁰ *RomCom* IV, 10: „Legant Machabaeorum libros, ubi cum omni instantia beata mater cum
septem filiis martyrium suscipit quique non solum martyrium patienter excipiunt, verum et
contumelias ingerunt in tyrannum“ (PG 14, 999 A).

Interpretation von Röm 5,7a: „*Vix enim pro iusto quis moritur*“ auseinander, die wahrscheinlich von der markionitischen Gnosis beeinflusst ist⁵⁸¹. Origenes zufolge wird in dem Verständnis seiner Gegner dieser Versteil auf den (bloß) „gerechten Gott“ des Alten Testaments bezogen, der damit zugleich von dem „guten Gott“ des neuen Testaments unterschieden wird⁵⁸². Gegen die damit verbundene Behauptung, daß niemand für den Gott des Alten Testaments gestorben sei, führt Origenes die „Bücher der Makkabäer“ (*Machabaeorum libros*) ins Feld. An ihnen werde erkennbar, daß es auch „im Gesetz“ viele Märtyrer gegeben habe⁵⁸³.

Es ist zu fragen, ob die Formulierung „*in lege*“ von Origenes als Bezeichnung für das gesamte Alte Testament gewählt wurde. In dem Fall läge hierin ein deutlicher Hinweis darauf, daß Origenes zumindest *II Makk* als biblisches Buch verstanden hätte. Dagegen spricht jedoch, daß die Wendung „*in lege*“ an einer früheren Stelle innerhalb des *RomCom* nicht unter literarischem Aspekt verwendet wird, sondern zur Bestimmung des theologischen und historischen Standorts der Juden dient⁵⁸⁴. „*In lege*“ ist daher an dieser Stelle nur als Aussage über die zeitliche Einordnung des Martyriums als eines historischen Ereignisses zu verstehen.

Origenes argumentiert an dieser Stelle genauso, wie Hippolyt im *DK*. Seine Bemerkung „*invenimus et in lege martyres multos*“ erscheint wie eine Parallele zu Hippolyts Formulierung ἔχεις οὖν ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ πολλοὺς ... μαρτυρήσαντας (*DK* II, 36,7, GCS 1, BONWETSCH, S. 112; SChr 16, LEFÈVRE, S. 186,29-188,1). Beide Autoren stellen das Martyrium der Jünglinge im Feuerofen (Dan 3, 20f.) neben das der sieben Brüder und ihrer Mutter⁵⁸⁵. Auch das Ziel ihrer Argumentation ist bei beiden Autoren gleich. Die Schicksale der Märtyrer dienen Hippolyt als Beweis für die Allmächtigkeit und Einheit Gottes⁵⁸⁶. Die gleiche Folgerung ist bei Origenes angedeutet, der mit dem Gedanken, daß es im alten wie im neuen Bund Märtyrer gab, impliziert, daß der Gott, für den sie starben, jeweils derselbe ist⁵⁸⁷.

Origenes' Aufforderung an die Irrlehrer, sie sollten doch die *Makk* lesen („*legant Machabaeorum libros*“, *RomCom* IV, 10; PG 14, 999 A), weil darin ihre falsche Annahme widerlegt werde, daß niemand für den Gott des Gesetzes

581 So unter Verweis auf A. VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig ²1924 (Repr. Darmstadt 1985), S. 91, T. HEITHER, *Römerbriefkommentar*, FC 2/2, S. 285 Anm. 50.

582 *RomCom* IV, 10: „*Arguitur autem illorum error ... de Deo legis, quem iustum, non etiam bonum dicunt, intelligi debere confirmant, bonum autem Christum, tamquam boni patris filium, asseverant*“ (PG 14, 998/9).

583 *RomCom* IV, 10: „*Sed quid agent, quia invenimus et in lege martyres multos?*“ (PG 14, 999).

584 *RomCom* IV, 5: „*non esse gentes, esse autem Iudaeos ostendit, id est qui in lege erant, sed legem non implebant, ut destruerentur et inducerentur illi, qui non erant in lege, et Abrahae fidei credulitates merito iungerentur*“ (PG 14, 979).

585 *RomCom* IV, 10: „*Videant tres pueros in camino ignis ardentis cum omni fiducia pro fidei libertate coniectos*“ (PG 14, 999).

586 *DK* II, 36,7: ... ἵνα εἰς καὶ ὁ αὐτὸς θεὸς πάλαι καὶ νῦν ὧν ἐπιδεικνύηται (LEFÈVRE, S. 188,2). Vgl. hierzu oben S. 78.

587 *RomCom* IV, 10: „*Sola ergo mors est pro Deo, quae cum omnia audacia suscipitur; omnis autem reliqua mors vix toleranter subitur, etiamsi iusta sit et humanae conditionis lege descendat*“ (PG 14, 999).

134 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung („*Deo legis*“) gestorben sei, läßt offen, ob *II Makk* hier als beispielhafte historische Illustration oder schon als Beweistext in einem theologischen Sinn verwendet wird.

ff) Die Zurückweisung der gnostischen Prädestinationslehre und *II Makk* 6,12-16

Gegen die gnostische Lehre von der absoluten Prädetermination des Menschen nimmt Origenes *II Makk* in einem Scholion zu Ex 10,27 (= *ScholEx*) in Anspruch. Das Scholion wurde wahrscheinlich um das Jahr 234 in Cäsarea verfaßt und ist nur in der Überlieferung der Philokalie erhalten⁵⁸⁸. Der Gegenstand der Darstellung ist der Bericht von der Verstockung des Pharaos durch Gott, der außer in Ex 10,27 noch in Ex 4,21; 7,3; 9,12 und 11,10 begegnet. Außer auf diesen Text stützten sich die Gnostiker auf Röm 9, 18-21, um mit der Lehre von der absoluten Prädetermination die Willensfreiheit und die Verantwortung des Menschen vor Gott zu leugnen⁵⁸⁹.

Mit dieser Anschauung setzt sich Origenes in *ScholEx* nicht zum ersten Mal auseinander. Bereits in *DePrinc* III, 1,7-14 kritisiert er die gnostische Auslegung des Verstockungsberichtes und Röm 9,18-21. *ScholEx* ist daher auf dem Hintergrund der Darstellung in *DePrinc* zu verstehen. Auch hier argumentiert Origenes nicht nur wegen ihrer Naturenlehre und der Leugnung der Willensfreiheit gegen die Gnostiker, sondern weil sie als Konsequenz ihrer Lehre einen bösen Welterschöpfer annehmen und diesen von dem guten Gott des Neuen Testaments unterscheiden⁵⁹⁰. In beiden Texten hält Origenes seinen Gegnern das Bekenntnis zu dem einen, gerechten und guten Gott entgegen⁵⁹¹. In *DePrinc* beruft er sich jedoch nicht auf *II Makk*.

⁵⁸⁸ Zur Entstehungszeit vgl. NAUTIN, *Origène*, S. 385. *ScholEx* zu Ex 10,27 findet sich in Philokalie 27. Es wird nach E. JUNOD (Hg.), *Origène, Philocalie 21-27. Sur le libre Arbitre*, (SChr 226), Paris 1976, zitiert.

⁵⁸⁹ In *ScholEx* 1f. versucht Origenes die Widersprüchlichkeit dieser Lehre aufzudecken: Wenn die Menschen dazu vorherbestimmt wären, verloren zu gehen, wären sie außer Stande, das Gute zu suchen, weil es ihrer Bestimmung zuwider liefe (*ScholEx* 2: Ἐπεὶ δὲ εἰς τὸν περὶ φύσεων τόπον οἱ ὑπολαμβάνοντες τινὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς ἐπ' ἀπωλείᾳ γεγονέναι καὶ ταῦτα φέρουσι, λέγοντες δηλοῦσθαι ὃ διδάσκουσι (SChr 226, JUNOD, S. 274,2-5) dann aber ließen sich das zuvor zitierte Argument nicht durchhalten, daß Gott gerecht sei: ὅθεν θλιπτόν αὐτοὺς ἐν τοῖς κατὰ τὸν προκειμένον τόπον, ὅπως ἦτοι παραστήσωσι πῶς δίκαιος σκληρύνει, ἢ τολμήσουσιν εἰπεῖν ὅτι ἐπεὶ σκληρύνει πονηρὸς ὁ δημιουργός (SChr 226, JUNOD, S. 272,43-46).

⁵⁹⁰ *DePrinc* III, 1,9: εἰ μὲν γὰρ ἐπιγραψάμενός τις γυμνῇ τῇ κεφαλῇ ἴστατο πρὸς τὸ πονηρὸν εἶναι τὸν δημιουργόν, ἄλλων ἔδει λόγον πρὸς αὐτόν (GCS 2, KOETSCHAU, S. 209,11f.) und *ScholEx* 1: οἱ δὲ ἕτερον θεὸν φάσκοντες ... σφόδρα ἰδιωτικῶς ἅμα καὶ ἀσεβῶς ἐνεχθέντες ἐν τῷ χωρίζειν δικαιοσύνην ἀγαθότητος (SChr 226, JUNOD, S. 270,26-272,1).

Das gnostische Urteil, mit dem sich Origenes auseinandersetzt, begegnet noch im 4. Jh. in der antignostischen Polemik. So greift ihn z.B. auch der syrische Kirchenvater Ephraem in seinem 39. *Hymnus contra haereses* auf. Er schildert den Vorwurf als Spott von Seiten der Markioniten hinsichtlich Ps 135,15 (LXX): Der erhabene gute (Gott), bei dem auch die Übel gut sind für Einsichtige, von ihm hat David ein staunenswertes Wort gesungen, das den Irrenden Anlaß gab, zu spotten: „der den Pharaos im Meer versenkt“ und sie lachen, „denn in Ewigkeit währt sein Erbarmen“. „Wo ist da sein Erbarmen“, fragen sie. Aus Erbarmen wurde dem Verwegenen ein Ziel gesetzt, so daß er nicht (Gott) zum Zorne reizte und bestraft wurde. (*Hymnus* 39,1; Übers. BECK, S. 140,12-16).

⁵⁹¹ *DePrinc* III, 1,9: τηρεῖταισαν γὰρ καὶ ἔννοιαν θεοῦ, κατὰ μὲν τὸ ὑγιὲς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ (GCS 2, KOETSCHAU, S. 208,12f.) und *ScholEx* 3: παρὰ θεοῦ τοῦ κτίσαντος τὰ βλεπόμενα καὶ τὰ μὴ

Mit dem Zitat von *II Makk* 6,12-16 nimmt der alexandrinische Gelehrte den Gedanken auf, daß die Strafen Zeichen von Gottes Güte seien. In der Einleitung zu den makkabäischen Martyrien werden die Leser aufgefordert, zu bedenken, daß „die Strafen nicht zum Verderben, sondern zur Erziehung des Volkes“ (λογίζεσθαι δὲ τὰς τιμωρίας μὴ πρὸς ὄλεθρον, ἀλλὰ πρὸς παιδείαν τοῦ γένους ἡμῶν εἶναι, *II Makk* 6,12) geschähen und daß es ein Zeichen von Gottes Güte sei, die Unfrommen (δυσσεβοῦντας) sofort den Strafen zu unterwerfen⁵⁹². Als Fazit seiner Ausführungen übernimmt Origenes diese Formulierung beinahe wörtlich⁵⁹³, nachdem er den Gedanken in *ScholEx* 4-7 unabhängig von *II Makk* bereits ausführlich entfaltet hat⁵⁹⁴.

Der eigentliche Teil der Argumentation ist mit der zusammenfassenden Frage: „Verstehst du, daß er nicht umsonst gestraft wurde, noch zu seinem Übel“ (ὄρα εἰ μὴ οὐ μάτην ἐπιτετίμηται μηδὲ ἐπὶ τῷ ἰδίῳ κακῷ, SChr 226, JUNOD, S. 290,23) zu einem Abschluß gekommen. Die nachfolgenden Abschnitte (*ScholEx* 7,24-42 und 8) führen die Argumentation nicht weiter, sondern dienen der Verstärkung der Aussage durch biblische Beispiele. *ScholEx* 8, das nur neutestamentliche Zitate enthält, schließt den Teil im Sinne einer Zusammenfassung (ἀνακεφαλαίωσις) ab⁵⁹⁵.

Damit wird deutlich, daß das Zitat von *II Makk* 6,12-16 in der Argumentation von *ScholEx* als *auctoritas* eingesetzt wird. Dieser Gebrauch setzt, neben der Allgemeingültigkeit der Aussage die allgemeine Anerkennung ihrer Quelle voraus⁵⁹⁶. Das wörtliche Zitat aus *II Makk* 6 zeigt außerdem, daß Origenes mit dem Hinweis ἐν δὲ τοῖς Μακκαβαϊκοῖς (SChr 226, JUNOD, S. 290,9) nur *II Makk* meint. Schließt man von dieser Beobachtung aus zurück auf die Formulierung „*legant Machabaeorum libros*“ (*RomCom* IV, 10), so ist anzunehmen, daß sie als Übersetzung von τὰ Μακκαβαϊκά ebenfalls nur auf *II Makk* zu beziehen ist.

gg) *II Makk* 15,14 als Beweis für das Gebet der Heiligen

Ähnlich wie das Zitat von *II Makk* 7,28 findet sich auch das von *II Makk* 15,14⁵⁹⁷ als wiederkehrendes wörtliches Zitat in verschiedenen origeneischen Texten, die im folgenden ihrer chronologischen Reihenfolge nach betrachtet werden. Den Auftakt zu dieser Reihe bildet der Brief über das Gebet (=

βλεπόμενα, τὰ πρόσκαιρα καὶ τὰ αἰώνια, ὡς ἐνὸς ὄντος καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ πάντα τῷ πατρὶ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν, ἀγαθῷ θεῷ καὶ δικαίῳ καὶ σοφῷ (SChr 226, JUNOD, S. 278,9-13).

⁵⁹² *II Makk* 6,13: καὶ γὰρ τὸ μὴ πολὺν χρόνον ἐᾶσθαι τοὺς δυσσεβοῦντας, ἀλλ' εὐθέως περιπίπτειν ἐπιτίμοις, μεγάλης εὐεργεσίας σημεῖον ἐστίν.

⁵⁹³ Εἰ γὰρ τὸ ὑποπίπτειν ἐπιτίμοις διὰ τὰ μαρτήματα μεγάλης εὐεργεσίας ἐστὶ σημεῖον (*ScholEx* 7; SChr 226, JUNOD, S. 290,19f.).

⁵⁹⁴ So erklärt er in *ScholEx* 5, die Verstockung des Pharao zeuge von Gottes Güte, da sie einmal dem Volk nütze (SChr 226, JUNOD, S. 284,23) und zum anderen dem Pharao selbst (SChr 226, JUNOD, S. 284,28). Die Parallele hierzu findet sich in *DePrinc* III, 1,14; GCS 2, KOETSCHAU, S. 222,1-5).

⁵⁹⁵ Vgl. LAUSBERG, *Handbuch*, § 434.

⁵⁹⁶ Vgl. LAUSBERG, *Handbuch*, § 426.

⁵⁹⁷ In einer Erscheinung sieht Onias Jeremia, „der Prophet Gottes, der deine Brüder sehr liebhat und stets für das Volk und die heilige Stadt betet“ (Lutherbibel, rev. 1984).

136 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung (*DeOrat*), den Origenes um das Jahr 233 an Ambrosius geschrieben hat⁵⁹⁸. Ihm folgt der Johanneskommentar (= *JohCom*), der zwischen den Jahren 234 und 238 entstand. Danach die beiden in Cäsarea verfaßten Werke: der Kommentar zum Hohenlied (= *CantCom*, ca. 246/7) und der Kommentar zum Matthäusevangelium (= *MtCom*), der um das Jahr 249 entstand.

Im Hintergrund von *DeOrat* steht die Auseinandersetzung mit zwei Thesen, die Ambrosius dazu veranlaßten, Origenes um eine Begründung des Gebets zu bitten. Darin wird zum einen die Vorsehung (πρόγνωσις) und der Wille Gottes (βούλησις) in stoischem Sinn als unwandelbar verstanden. Zum anderen wird der Wille Gottes mit seiner Vorsehung in eins gesetzt. In der Konsequenz wird damit die göttliche Prädestination verabsolutiert und das Gebet erscheint sinnlos⁵⁹⁹. Origenes reagiert auf die Anfrage seines Mäzens kurz vor der Abfassung von *ScholEx*⁶⁰⁰.

Der Kreis, der hinter der von Ambrosius aufgeführten Meinung steht, konnte bisher noch nicht eindeutig identifiziert werden⁶⁰¹. Es ist aber zu vermuten, daß auch hier wieder der Einfluß gnostischer Theologie sichtbar wird. Die Bezeichnung προγνώστης, die Origenes durch die Anfrage des Ambrosius begrifflich vorgegeben wird, weist auf diesen Zusammenhang. Schon bei Theophilus von Antiochien (*AdAut* 2,28) wird Gott als προγνώστης bezeichnet. Dieses Werk ist von der Auseinandersetzung mit der Gnosis geprägt, und so verwundert es nicht, daß genau die gegenteilige Behauptung innerhalb des gnostischen Schriftguts nachweisbar ist. So wird in der pseudoklementinischen Homilie 3,38 der Demiurg als ἀπρόγνωστος bezeichnet, und ebenso begegnet in dem Evangelium der Wahrheit (NHC IX 3,48,1-5) - nachdem dort festgestellt wurde, daß Gott keine πρόγνωσις besitze (NHC IX 3,47,20-23) - die Frage: „Was für ein Gott ist das? Denn groß ist die Blindheit der Lesenden, und sie wissen es nicht“⁶⁰². Auch hier ist der Demiurg gemeint.

Außerdem ist das Grundproblem in *DeOrat* ebenso wie in *ScholEx* die absolute Prädetermination des Menschen. In *ScholEx* wird sie - wie zuvor in *DePrinc* - mit der gnostischen Naturenlehre begründet. In *DeOrat* ist der Blick dagegen weniger auf die menschliche Seite gerichtet. Stattdessen geht hier das Problem der absoluten Prädetermination von dem Gottesbild aus. Das Dilemma, das Ambrosius in seiner Anfrage benennt, läßt sich inhaltlich auf diesem gnostischen Hintergrund verstehen. Es resultiert aus der Aufhebung der gnostischen Unterscheidung zwischen dem Demiurgen und dem obersten Gott, dem προγνώστης.

Darüber hinaus bieten der Hinweis, daß die Gegner Taufe, Eucharistie und Gebet ablehnen⁶⁰³, und die Anspielung auf die gnostische Naturenlehre⁶⁰⁴ noch

⁵⁹⁸ Siehe die Diskussion in W. GESSEL, Elemente des Briefstils im origenischen Gebetslogos, in: F. PASCHKE (Hg.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, (TU 125), Berlin 1981, S. 245-250; und DERS., Die Theologie des Gebets nach 'De Oratione' von Origenes, München, Paderborn, Wien 1975, S. 15 Anm. 8. Er wurde noch in der alexandrinischen Phase, ca. 233, verfaßt.

⁵⁹⁹ *DeOrat* 5,6: „πρῶτον· εἰ προγνώστης ἐστὶν ὁ θεὸς τῶν μελλόντων, καὶ δεῖ αὐτὰ γίνεσθαι, ματαία ἢ προσευχή· δεύτερον· εἰ πάντα κατὰ βούλησιν θεοῦ γίνεται, καὶ ἀραρότα αὐτοῦ ἐστὶ τὰ βουλεύματα, καὶ οὐδὲν τραπήναι ὧν βούλεται δύναται, ματαία ἢ προσευχή“ (GCS 3, KOETSCHAU, S. 311,9-13).

⁶⁰⁰ Vgl. NAUTIN, *Origène*, S. 385.

⁶⁰¹ Vgl. GESSEL, *Theologie*, S. 151/2 Anm. 12 und E. JUNOD, L'impossible et le possible: Étude de la déclaration préliminaire du *De Oratione*, in: *Origeniana secunda*, S. 81-93, bes. S. 86f.

⁶⁰² NHC IX, 3,48,1-4.

⁶⁰³ *DeOrat* 5,1; GCS 3, KOETSCHAU, S. 308,18-22.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 137
weitere Anhaltspunkte für eine Auseinandersetzung mit der Gnosis, wenn sie auch für sich genommen keine Beweise sind⁶⁰⁵. Bei aller Uneinheitlichkeit der gnostischen Bewegung finden sich auch Hinweise für eine Ablehnung des Gebets bei einigen Gruppen⁶⁰⁶.

Nachdem er in den vorausgegangenen Kapiteln von *DeOrat* die gegnerischen Argumente diskutiert und die christliche Bedeutung des Gebets dargelegt hat, zitiert Origenes *II Makk* 15,13-15, um auf die Gebetstätigkeit der Engel und Heiligen zu verweisen⁶⁰⁷. Damit leitet er zur ekklesiologischen Dimension des Gebets über; denn Origenes versteht die kirchliche Versammlung als den Ort, an dem Menschen und Engel zusammenkommen⁶⁰⁸. Das Gebet stellt die Verbindung der irdischen mit der himmlischen Gemeinde dar. Die Beteiligung der Engel leitet Origenes aus Tob 3,16ff. und 12,8-15 ab und schließt dann den Verweis auf den entschlafenen Jeremia als Beispiel für das Gebet der Heiligen an. Da Origenes kein anderes Beispiel für das Gebet entschlafener Heiliger nennt, trägt dieses Zitat allein die Beweislast für seine Aussage.

Im folgenden Abschnitt wird deutlich, daß er auch inhaltlich an *II Makk* 15,14 als Vorlage anknüpft. Hier begründet er das Gebet der Heiligen damit, daß sie in viel höherem Maß als die Lebenden von Nächstenliebe erfüllt seien und aufgrund dieser Nächstenliebe für die noch Lebenden beteten⁶⁰⁹. Da Jeremia in *II Makk* 15,14 als ὁ φιλάδελφος eingeführt wird, der viel für das Volk betet (ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ), steht außer Zweifel, daß das Zitat theologisch grundlegend für die origeneische Argumentation ist. Der Gebrauch von *II Makk* ist damit, ebenso wie der von Tob, an dieser Stelle nicht von dem anderer biblischer Texte zu unterscheiden.

Eine Einschränkung ergibt sich jedoch aus einer Bemerkung, die Origenes *DeOrat* 14,4 macht. Nachdem er für die Gebetsform der προσευχή Beispiele aus Dan 3,25 und Tob 3,1f. beigebracht hat, macht er darauf aufmerksam, daß das Danielzitat aus textkritischen Gründen, gemessen an dem hebräischen Textbestand des Buches, für unecht zu gelten habe und Tob bei den Juden nicht zu den Schriften innerhalb des Bundes zähle⁶¹⁰. Deshalb

⁶⁰⁴ *DeOrat* 5,5; GCS 3, KOETSCHAU, S. 310,18-21.

⁶⁰⁵ Vgl. KOSCHORKE, *Polemik*, S. 145.

⁶⁰⁶ Vgl. KOSCHORKE, *Polemik*, S. 148.

⁶⁰⁷ *DeOrat* 11,1: ὁ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται ἀλλὰ καὶ οἱ „ἐν οὐρανῷ“ χαίροντες ἄγγελοι ... αἱ τε τῶν προκεκοιμημένων ἴγων ψυχαί (GCS 3, KOETSCHAU, S. 321,15-18) und Ἰερεμίου δὲ, ὡς ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς ἐπιφαινομένου, „πολιᾶ καὶ δόξη“ διαφέροντος, ὡς „θαυμαστήν τινα καὶ μεγαλοπρεπεστάτην εἶναι τὴν περὶ αὐτὸν ὑπεροχὴν“, καὶ προτείνοντος „τὴν δεξιάν“ παραδιδόντος τε „τῷ Ἰούδα ῥομφαίαν χρυσῆν“, ᾧ ἔμαρτύρει ἄλλος ἅγιος προκεκοιμημένοις λέγων (GCS 3, KOETSCHAU, S. 322,2-8).

⁶⁰⁸ *DeOrat* 31,5: εἰκὸς ἐστὶ, πλείονων συνεληλυθῶτων γνήσιος εἰς δόξαν Χριστοῦ, παρεμβαλλεῖν τὸν ἐκάστου „τῶν φοβουμένων“ μετὰ τούτου τοῦ ἀνδρός, ὃν φρουρεῖν καὶ οἰκονομεῖν πεπίστευται ὡστ' εἶναι ἐπὶ τῶν ἴγων συναθροισζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλλων (GCS 3, KOETSCHAU, S. 398,24-28).

⁶⁰⁹ *DeOrat* 11,2: ἦν [πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπην] πολλῶ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς προκεκοιμημένοις ἴγοις πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους ἀναγκαῖον νοεῖν παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνοντας (GCS 3, KOETSCHAU, S. 322,14-17) und πρέπον γάρ ἐστὶ καὶ τῇ τῶν ἔξω τῆς παρούσης ζωῆς ἀγάπῃ λέγειν: „ἡ μέρμυρα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν“ (GCS 3, KOETSCHAU, S. 322,20f.).

⁶¹⁰ *DeOrat* 14,4: τῇ δὲ τοῦ Τωβίτη βίβλῳ ἀντιλέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς, ὡς μὴ ἐνδιαθῆκῳ (GCS 3, KOETSCHAU, S. 332,3f.).

138 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung führt Origenes im Anschluß daran weitere Beispiele aus unumstrittenen alttestamentlichen Schriften (I Sam 1,10f.; Hab 3,1f.; Jon 2,2-4) an. Ob für Origenes die Geltung des *II Makk* ebenso in Frage steht wie die von Tob und des Danielzitats, läßt sich hieraus nicht ableiten. Jedenfalls macht er keine explizite einschränkende Bemerkung darüber und beruft sich in den folgenden Jahren noch mehrfach auf *II Makk* 15,14.

In *JohCom* XIII, 57 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 288f.) greift der Alexandriner auf *II Makk* 15,14 zurück, um seine Deutung des Heilungswunders in Joh 4,46-53 plausibel zu machen. Origenes deutet den βασιλικός, dessen Sohn geheilt wird, als Symbol für Abraham (GCS 10, PREUSCHEN, S. 288,27f.). Folgerichtig sieht er in dem „Sohn“ τὸ Ἰσραηλιτικὸν γένος. Dessen Krankheit wird als mangelnde Gottesfurcht (ἀσθενῆσαν ἐν τῇ θεοσεβείᾳ) erklärt; aufgrund der feurigen Geschosse des Feindes (ὁ ἐχθρός) ist Israel kurz davor, in seinem Gottesverhältnis zu sterben (ἀποθανεῖν τῷ θεῷ)⁶¹¹. Diese Situation des Abfalls vom Glauben sei es, in der Abraham bittend für das Volk Israel eintrete⁶¹².

Um zu zeigen, daß die Annahme, verstorbene Heilige beteten für das Volk, theologisch vertretbar sei, beruft sich Origenes an dieser Stelle auf *II Makk* 15,14⁶¹³. Die anschließende Aufforderung: „Sieh nun, ob man unsere Deutung aufnehmen kann“ (ὄρα τοίνυν εἰ δυνατόν ἐκλαμβάνειν ἡμᾶς), zeigt, daß Origenes diesen Vers als Bestätigung seiner These ansieht. Auch hier führt ihn das Zitat aus *II Makk* im Sinne einer *auctoritas* zum Fazit seiner Aussage.

Das dritte Buch des *CantCom* entstand im Jahr 245⁶¹⁴. Auch hier (*CantCom* III, 30) wird das Zitat wieder eindeutig in ekklesiologischem Zusammenhang verwendet. In *CantCom* III, 27-31 (GCS 33, BAEHRENS, S. 184,21-191,21) geht es, im Rahmen der Auslegung von Cant 2,4b, um die Erläuterung der „Braut“, die als Kirche oder als nach Vollkommenheit strebende Seele („*vel ecclesia Christi vel anima Verbo Dei adhaerens*“; GCS 33, BAEHRENS, S. 185,3) gedeutet wird, und um deren Bitte, daß die Freunde des Bräutigams sie vertreten sollen⁶¹⁵.

In hierarchischer Abstufung werden dann die „Freunde“ des Bräutigams beschrieben⁶¹⁶. Die Darstellung der Tätigkeit der Heiligen entspricht der in *DeOrat* gegebenen Darstellung⁶¹⁷. Die Aussage, daß die Vermittlung der Heiligen zwischen den Betenden und Gott angemessen sei („*atque interventio*

⁶¹¹ GCS 10, PREUSCHEN, S. 289,18-21.

⁶¹² Ἀβραὰμ βασιλικός τις ὢν, νοσήσαντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ καὶ ἀποθνήσκειν, ἀξιοῖ βοηθῆναι ... (GCS 10, PREUSCHEN, S. 289,26f.).

Da der „Sohn“ durch Christus gerettet wird, ist deutlich, daß Origenes in der christlichen Kirche das Israel sieht, das „geheilt“ worden ist und zur richtigen Gottesverehrung gefunden hat.

⁶¹³ ὡς ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς γέγραπται μετὰ πλεῖστα ὅσα ἔτη τῆς Ἱερεμίου ἀναλήψεως: „Οὗτός ἐστιν Ἱερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης ὁ πολλὰ εὐχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ“ (GCS 10, PREUSCHEN, S. 289,23-25).

⁶¹⁴ Vgl. P. NAUTIN, Origène. Sa vie et son oeuvre, (Christianisme Antique 1), Paris 1977; S. 380f.

⁶¹⁵ *CantCom* III, 31: „*poscat sponsa, id est ecclesia vel anima tendens ad perfectionem, praestari sibi ab amicis sponsi*“ (GCS 33, BAEHRENS, S. 190,19-21).

⁶¹⁶ Den Engeln (GCS 33, BAEHRENS, S. 190,27), den Propheten (GCS 33, BAEHRENS, S. 191,9), den Heiligen (GCS 33, BAEHRENS, S. 191,12) und den Aposteln (GCS 33, BAEHRENS, S. 191,17).

⁶¹⁷ Vgl. *DeOrat* 11,1; GCS 3, KOETSCHAU, S. 322,1-8.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 139
suo apud Deum non erit inconueniens“; GCS 33, BAEHRENS, S. 191,14f.), belegt Origenes mit dem Zitat von *II Makk* 15,14. Daß der Vers auch hier die Funktion einer Argumentationshilfe hat, geht aus der kausalen Konjunktion *namque* hervor, mit der Origenes das Zitat an seine These anschließt⁶¹⁸. Wie in den vorangegangenen Texten dient der Verweis auf *II Makk* 15,14 auch hier dem Abschluß des Gedankens.

In kürzerer Form begegnet das Zitat schließlich in der Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16), das Origenes in *MtCom* XV, 28-37 auslegt. Der ekklesiologische Rahmen ist auch hier für das Ziel der Aussage bestimmend. Origenes sieht den Weinberg zunächst als Sinnbild der Gottesverehrung (ἀμπελῶνα τῆς θεοσεβείας, *MtCom* XV, 32; GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 446,29f.), die sich nach dem Erscheinen Christi als irdische und himmlische Kirche verkörpert⁶¹⁹. Die präexistenten Seelen befinden sich Origenes zufolge noch außerhalb des Weinberges, während die leiblichen seit der Zeit Christi zur Arbeit im Weinberg berufen und auch die aus dem Körper abgeschiedenen Seelen (αἱ ἀπαλλαγεῖσαι τοῦ σώματος) weiterhin in ihm tätig sind. Zum Beweis der letzten Aussage greift Origenes auf I Kön 28,7f. und *II Makk* 15,14 zurück, die damit als *auctoritas* dienen und eine theologisch begründende Funktion erhalten.

Origenes kennt und gebraucht *II Makk* innerhalb der kirchlichen Argumentation ohne besondere Einschränkungen. Daß er über einen langen Zeitraum hinweg, mehrfach auf dieses Zitat zurückgreift und während seiner palästinischen Schaffenszeit nicht davon absieht, spricht dafür, daß er *II Makk* im kirchlichen Kontext eine theologisch begründete Funktion zubilligt.

Darüber, ob *II Makk* im 3. Jh. auch eine liturgische Funktion in der Kirche hatte, läßt sich anhand des origeneischen Befundes allein nichts aussagen. Origenes stellt die makkabäischen Märtyrer als Typoi der christlichen Märtyrer dar, aber weder bezeichnet er die Märtyrer als „Makkabäer“ noch gibt er einen Hinweis darauf, daß ihm ihre kultische Verehrung bekannt war. Eine liturgische Funktion des *II Makk* im 3. Jh. sollte aber dennoch nicht ausgeschlossen werden. Ergänzend zu dem Befund bei Origenes sei deshalb auf ein aus Oberägypten stammendes koptisches Textzeugnis, den CROSBY-SCHØYEN Codex, verwiesen.

hh) *II Makk* 5,27-7,41 als Teil eines koptischen Lektionars

Der CROSBY-SCHØYEN Codex enthält eine koptische Handschrift, die verschiedene Texte in sahidischem Dialekt umfaßt⁶²⁰. An erster Stelle handelt es sich dabei um den Text „Vom Passa“ (Περὶ τοῦ Πάσχα) des Melito von Sardes. Daran anschließend folgt „Von den jüdischen Märtyrern“ (ἱμ-martyrōs ἰνῖν ἰῦδαι); dieser Text besteht aus dem Ausschnitt *II Makk* 5,27-

618 *CantCom* III, 31: „*Scriptum namque est in Macchabaeorum libris ita*“ (GCS 33, BAEHRENS, S. 191,16).

619 *MtCom* XV, 35 und 37: Ἀμπελῶν δὲ κατὰ ταύτην τὴν διήγησιν εἶη ἄν ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 458,20-23).

620 Eine Beschreibung des 1955 von der Universität von Mississippi erworbenen Codex' bietet W.H. WILLIS, The new collections of papyri at the University of Mississippi, in: Proceedings of the IX. International Congress of Papyrology (Oslo 1958), S. 381-392. Den Text und eine Übersetzung des Papyrus bietet J.E. GOEHRING (Hg.), The Crosby-Schøyen Codex MS 193 in the SchøyenCollection, (CSCO 521), Louvain 1990, zu *II Makk* bes. S. 81-133.

140 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 7,41, danach folgen die vollständigen Texte von I Petr und Jon. Die Entstehungszeit des Papyrus wird aufgrund des sahidischen Dialekts und der Doppelkolumnen in das 3. Jh. datiert⁶²¹.

A. CABANISS geht von Melitos Predigt als dem Schlüsseltext des Papyrus aus. Er vermutet, daß die Textsammlung ein Lektionar für eine vor-nizänische Osterfeier ist⁶²². Zur Unterstützung dieser These weist er darauf hin, daß I Petr an sich bereits eine Osterliturgie enthalte und das Buch Jon zu den klassischen Ostertexten zähle, weil das Schicksal Jonas als Typologie des Todes Christi und seiner Auferstehung am dritten Tag verstanden wurde⁶²³.

Mit Ausnahme des I Petr ist die typologische Deutung ein gemeinsames Merkmal dieser Texte. Auch in Melitos Osterpredigt ist sie ein konstitutives Element, da er Ostern ganz auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Typologie und der Typologie zwischen dem Volk des alten und dem des neuen Bundes erklärt⁶²⁴. Neben dem typologischen Moment ist *II Makk* mit den anderen Texten des Lektionars durch den Aspekt der Auferstehung verbunden, der in *II Makk* 7,9.11.28f. und 36 ausgesprochen wird.

Der Abschnitt über die jüdischen Märtyrer kann als der früheste Beleg für eine koptische Übersetzung aus dem *II Makk* angesehen werden. Als Nachweis für einen gottesdienstlichen Gebrauch dieses Textes erhält er zusätzliche Bedeutung dadurch, daß beinahe derselbe Textabschnitt innerhalb eines weiteren koptischen Fragments vorliegt. Es geht auf das 4. Jh. zurück und ist in achmimischem Dialekt erhalten⁶²⁵. Der Anfang mit *II Makk* 5,27 ist der gleiche wie im sahidischen Text; dann folgen lückenhaft Ausschnitte bis *II Makk* 7,21. Daß derselbe Ausschnitt des *II Makk* in den Handschriften in zwei koptischen Dialekten überliefert ist, die zeitlich auseinander liegen, spricht dafür, daß dieser Text in der koptischen Kirche zumindest in Oberägypten, worauf die Dialekte weisen, verbreitet war.

Wenn die These von CABANISS zutrifft, daß *II Makk* 5,27-7,41 seinen Platz in der Osterliturgie der koptischen Kirche hatte, dann ist zu fragen, ob Origenes bei seinem Gebrauch von *II Makk* etwas von diesem gottesdienstlichen Sitz im Leben erkennen läßt. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Osterliturgie wird von Origenes hinsichtlich *II Makk*

⁶²¹ WILLIS, *Collections*, S. 389.

⁶²² A. CABANISS, The University of Mississippi Coptic Papyrus Manuscript: A paschal lectionary?, NTS 8 (1961), S. 70-72, S. 71.

⁶²³ CABANISS, *Manuscript*, S. 72. Für die These, I Petr sei selbst eine Osterliturgie, beruft er sich auf F.L. CROSS, I Peter: A Paschal Liturgy?, London 1954.

Darauf, daß Jon einen festen Platz in der Ostervigil einnahm, verweist auch E. WERNER, Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the first Millennium, London, New York 1967, S. 86-87.

⁶²⁴ So teilt er seinen Lesern mit, daß das Gesagte und das Geschehene nichts bedeuteten, ohne daß man es als Gleichnis und Sinnbild verstehe, denn alles sei Gleichnis: Das Gesagte sei Gleichnis und das Geschehene Vorbild der göttlichen Wahrheit. Vgl. Παρὶ τοῦ Πάσχα 35: Οὐδέν ἐστιν, ἀγαπητοί, λεγόμενον καὶ γινόμενον δίχα παραβολῆς καὶ προκεντήματος. Πάντα ὅσα ἐάν γίνεται καὶ λέγεται, παραβολῆς τυγχάνει - τὸ μὲν λεγόμενον παραβολῆς τὸ δὲ γινόμενον προτυπώσεως ἵνα ὡς ἂν τὸ γινόμενον διὰ τῆς προτυπώσεως δεῖκνυται οὕτως καὶ τὸ λεγόμενον διὰ τῆς παραβολῆς φωτίθῃ (SChr 123, PERLER, S. 78, 1-8)

⁶²⁵ Herausgegeben von P. LACAU, Textes coptes en dialectes akhmimique et sahidique, BIFAO 8 (1911), 68-76. WILLIS, *New collections*, S. 385 Anm. 3, hält diesen Ausschnitt für ein Exzerpt aus einem Lektionar.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 141 nicht hergestellt. Es ist aber festzustellen, daß sowohl seine Wiedergabe der Märtyrererzählung (*Exh* 22-27) als auch der Hinweis auf das Martyrium der sieben Brüder mit ihrer Mutter (*RomCom* IV, 10) jeweils in einem Kontext begegnen, der mit dem Osterfest thematisch verbunden ist.

In *Exh* ist *II Makk* 6f. in die Bundesthematik eingebettet. Indem das Martyrium als zweite Taufe bezeichnet wird und „Taufe“ und „Martyrium“ in ihrem Verhältnis zu Tod und Auferstehung Christi als Erfüllung des Bundes gedeutet werden, begegnet hier eine Verknüpfung von Motiven, die auch für die Passathematik kennzeichnend sind. Auf jüdischer Seite erinnert das Passafest an den Auszug aus Ägypten, der eine Folge der Bundestreue Gottes ist (Ex 6,2-6) und der zur Erneuerung des Bundes Gottes mit Israel am Sinai führt (Ex 19f.). Auf christlicher Seite wird das jüdische Passa als Typos des Osterfestes betrachtet. Christus ist das wahre Passalamm⁶²⁶. Sein Sterben und Auferstehen erfüllt den Bund und setzt ihn als neuen, christlichen Bund in Kraft, an dem die Gläubigen durch die Taufe partizipieren, weshalb die Liturgie der Osternacht die Taufhandlung einschließt. Möglicherweise wollte Origenes seinen Lesern die jüdischen Märtyrer nicht nur als Vorbild vor Augen stellen, sondern sie damit zugleich an Ostern erinnern.

Auch der Bericht von der Verstockung und Bestrafung des Pharaos, der in *RomCom* IV, 10 der Gegenstand seiner Auseinandersetzung ist, hat einen Bezug zur Passathematik. Zwar ist der engere Bezugsrahmen der Bemerkung über das Martyrium der makkabäischen Märtyrer allgemein die Aussage, daß es auch im alten Bund Märtyrer gab. Das Oberthema des gesamten Kapitels ist jedoch durch die Auslegung von Ex 10,27 bestimmt.

In seinem um das Jahr 245 verfaßten Traktat *Περὶ Πάσχα*⁶²⁷ stellt Origenes selbst eine Beziehung zwischen dem Ertrinken des Pharaos beim Durchzug durch das Rote Meer und dem christlichen Osterfest her. Nachdem er einleitend erklärt, daß „Passa“ gleichbedeutend sei mit „Übergang“⁶²⁸, identifiziert er die Christen mit Israel. Wenn Christus „unser“ Passahopfer ist, „ziehen die, die ihn geopfert haben, aus Ägypten aus und durchqueren das Meer und sehen, wie der Pharaos untergeht“⁶²⁹.

Ob dem Alexandriner bei der Aufnahme der Märtyrererzählung aus *II Makk* tatsächlich der gottesdienstliche Gebrauch dieses Buches vor Augen stand, kann trotz der angezeigten Berührungspunkte nur im Bereich der Vermutung bleiben, da auch die Annahme, daß der liturgische Ort der „Märtyrerkapitel“ die Lesung im Ostergottesdienst gewesen sei, hypothetisch bleibt. Die beiden in koptischer Übersetzung erhaltenen Ausschnitte des *II Makk* deuten jedoch an, daß die „Märtyrerkapitel“ innerhalb der koptischen Kirche besondere Berücksichtigung fanden und wahrscheinlich im Gottesdienst gelesen

⁶²⁶ Melito findet zu Beginn seiner Osterpredigt dafür besonders schöne Worte: παλαιὸς μὲν ὁ νόμος, καινὸς δὲ ὁ λόγος, πρόσκαιρος ὁ τύπος, αἰδιος ἡ χάρις, φθαρτὸν τὸ πρόβατον, ἀφθαρτος ὁ κύριος, σφαγεὶς ὡς ἀμνός, ἀναστὰς ὡς θεός (SChr 123, PERLER, S. 62, 21-28).

⁶²⁷ Zur Datierung vgl. Origène: *Sur la Pâque, Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* par O. GUÉRAUD/P. NAUTIN, (CAnt 2), Paris 1979, S. 109.

⁶²⁸ *DePasch* 2: διάβασιν σημαίνοντος τοῦ πάσχα (GUÉRAUD/NAUTIN, S. 156, 17f.).

⁶²⁹ *DePasch* 3: Εἰ δὲ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Ἰησοῦς Χριστός, οἱ Χριστὸν θύοντες Αἴγυπτον ἐξέρχονται καὶ τὴν θάλασσαν διέρχονται καὶ τὸν Φαραὼ καταποντιζόμενον ὄψονται (GUÉRAUD/NAUTIN, S. 158, 18-23).

142 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung wurden. Sie sind als Hinweise auf die Möglichkeit zu verstehen, daß Origenes einen gottesdienstlichen Gebrauch des *II Makk* kannte.

c) Die Verwendung der *Makk* als historische Quelle

Nachdem gezeigt werden konnte, daß Origenes' Gebrauch des *II Makk* nicht auf die Märtyrererzählung beschränkt bleibt und er sich auch auf andere Verse daraus im Sinne einer *auctoritas* beruft, ist nun zu fragen, ob er sich in gleicher Weise auf *I Makk* bezieht. Da Origenes mit einer Ausnahme⁶³⁰ nicht ausdrücklich *I* oder *II Makk* benennt, sondern stets allgemein von τὰ Μακκαβαϊκά spricht, ist bei solchen Belegen nicht auf Anhieb zu entscheiden, welches der beiden Bücher gemeint ist. Erst durch den Inhalt der jeweiligen Aussage läßt sich erschließen, worauf er sich bezieht.

Insgesamt sind seine Bezugnahmen auf *I Makk* gegenüber *II Makk* zahlenmäßig geringer. Wie im folgenden gezeigt wird, unterscheiden sie sich sowohl in ihrer Form als auch in ihrer Funktion von der Verwendung des *II Makk*. Wörtliche Zitate aus *I Makk* begegnen nicht. An ihrer Stelle stehen sinngemäße Wiedergaben und Anspielungen auf den Inhalt. Da *I Makk* ausschließlich innerhalb des methodischen Schrittes des ἱστορικόν herangezogen wird, bleibt seine Bedeutung auf das historisch Faktische beschränkt.

aa) *I Makk* und der unbestimmbare Tempelbau in *JohCom X*, 38

Bei der Auslegung von Joh 2,20, der Entgegnung der Juden auf die Behauptung Jesu, er werde den Tempel in drei Tagen wieder aufrichten, setzt Origenes sich mit Herakleons Deutung der 46 Jahre, die der Bau des historischen Tempels in Anspruch genommen haben soll, auseinander⁶³¹.

Herakleon bezieht die Angabe der 46 Jahre auf den salomonischen Tempel. Dieser sei aufgrund der Bauzeit des Tempels das Abbild (εἰκόν) des Erlösers. Zur Begründung seiner Aussage dient Herakleon die allegorische Bedeutung der Zahlen: die Sechs (ς) weise auf die Hyle, die Vierzig hingegen auf die Vierheit (τετράς), was den pneumatischen Samen (τὸ ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα) meine⁶³². Demgegenüber beweist Origenes zunächst, daß die Zuordnung zum salomonischen Tempel historisch nicht haltbar sei⁶³³. Danach weist er auf zwei weitere historische Tempel hin, deren Bauzeit nicht feststellbar ist⁶³⁴.

In dieser Argumentation kann mit τὰ Μακκαβαϊκὰ nur *I Makk* gemeint sein, denn nur in *I Makk* 6 findet sich eine Aussage darüber, daß zur Zeit der

⁶³⁰ S.u. S. 147.

⁶³¹ *JohCom X*, 38 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 213,19-215,4).

⁶³² Zur Bedeutung der Vierheit siehe bei STRUTWOLF, *Gnosis*, S. 30ff. und 40ff.

⁶³³ *JohCom X*, 38 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 214,20-23); dabei beruft er sich auf I Reg 5,32 bis 6,1 und 38 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 213,21ff.), sowie II Sam 7,2 (GCS 10, PREUSCHEN, S. 214,4f.).

⁶³⁴ Das ist zum einen der unter Esra gebaute Tempel, περὶ οὐ οὐκ ἔχομεν τρανῶς τὸν τῶν τεσσεράκοντα καὶ ἑξ ἐτῶν ἀποδείξει ἀληθευόμενον λόγον (GCS 10, PREUSCHEN, S. 214,26f.), zum anderen der (möglicherweise) unter den Makkabäern wieder errichtete (ἔοικεν δὲ καὶ κατὰ τὰ Μακκαβαϊκὰ πολλή τις ἀκαταστασία γεγονέναι περὶ τὸν λαὸν καὶ τὸν ναὸν, καὶ οὐκ οἶδα εἰ τότε ἀναφκοδομήθη τοσοῦτοις ἔτεσιν ὁ ναός, (GCS 10, PREUSCHEN, S. 214,27-30).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 143
Makkabäerkämpfe der Tempel zerstört und wieder aufgebaut worden sei. Nur dort wird, im Anschluß an den Bericht über die Wiedereinweihung des Tempels nach dreijähriger Entweihung⁶³⁵, von einer erneuten Belagerung und dem Schleifen der Mauern Zions berichtet⁶³⁶.

Da es keinen eindeutigen Beleg für die Historizität einer Bauzeit von 46 Jahren gibt, deutet auch Origenes die Zahl 46 an dieser Stelle allegorisch. Er entzieht damit Herakleons Behauptung den Boden, daß aufgrund der Bauzeit des Tempels Salomo selbst als Abbild des Erlösers zu verstehen sei. In seiner eigenen Deutung interpretiert Origenes die 46 Jahre in einem schöpfungstheologischen Horizont. Die Zahl Vierzig wird nicht, wie bei Herakleon, auf die pythagoräische Vierheit bezogen, sondern auf die vier kosmischen Elemente, die zum Tempel eingesetzt wurden⁶³⁷. Die Sechs steht, wegen seiner Erschaffung am sechsten Tag, für die Schöpfung des Menschen überhaupt.

Origenes hebt in seiner Allegorese darauf ab, daß schon der jüdische Tempel, von dem in Joh 2,20 die Rede ist, keine historische, sondern eine geistliche Größe darstelle. Dieser werde durch das Volk Gottes bzw. die Märtyrer, konstituiert. Die Auferstehung Jesu - die Erbauung des Tempels innerhalb von drei Tagen - ist dementsprechend als Neuschöpfung des Menschen zu verstehen, die sich als Kirche verwirklicht.

I Makk dient auf der Ebene der historischen Sacherklärung dem Erweis der Unhaltbarkeit von Herakleons Deutung und ermöglicht Origenes in der Folge einen anderen allegorischen Zugang. Der Hinweis an sich trägt somit keine theologische Beweislast. Wie aber läßt sich erklären, daß der Alexandriner hier nur in der Art einer zusammenfassenden, ungefähren Angabe auf *I Makk* zurückgreift? Hat er sich direkt an *I Makk* orientiert, oder stammt seine Kenntnis aus einer anderen Quelle? Wenn sich die zweite Annahme bestätigen läßt, kann sie als Begründung dafür verstanden werden, daß Origenes kein wörtliches Zitat aus *I Makk* bietet. Es ist daher zu fragen, welches Werk dem alexandrinischen Gelehrten als Sekundärquelle gedient haben kann. Dabei fällt der Blick auf die *Ant* des jüdischen Historikers Flavius Josephus. Wie *I Makk* berichtet auch Josephus von einer nach der Tempelweihe erfolgten Zerstörung des Tempels durch Antiochus V. Eupator⁶³⁸. Den historischen Sachgehalt des *I Makk* kann Origenes deshalb auch über Flavius Josephus aufgenommen haben.

Da die seltenen Bezugnahmen des Origenes auf Inhalte des *I Makk* grundsätzlich in Form allgemeiner Anspielungen begegnen und nicht als

635 *I Makk* 3,45.51 und 4,52f.

636 *I Makk* 6,17.52ff.62f.

637 ὅρα δὲ εἰ δυνατόν τὸν μὲν τεσσαράκοντα διὰ τὰ τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα ἐν τοῖς ἀφορισμένοις εἰς τὸν ναὸν ἐγκατατασσόμενα λαμβάνειν, τὸν δὲ ζ΄ διὰ τὸ τῆ ἕκτη ἡμέρᾳ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον (GCS 10, PREUSCHEN S. 215, 1-4). Der Wortlaut des Textes bei ἀφορισμένοις ist nicht gesichert. PREUSCHEN, GCS 10, S. 215 konjiziert ἀγωνισμένοις, FOERSTER, *Valentin*, S. 14 Anm. 1, liest ταῖς δ' ἑξ ἑξ ἡμέραις. Somit bleibt die eigentliche Aussage des Origenes im dunkeln. Deutlich wird nur, daß - ob der Tempel nun in den Märtyrern (ἀγωνισμένοις) oder in der Erwählten (ἀφορισμένοις) besteht - Origenes die Deutung auf einen historischen Tempel ablehnt. Seine Allegorese impliziert, daß die Auferstehung des Erlösers (Wiederaufbau des Tempels in drei Tagen), einer Neuschöpfung des Menschen gleichkommt.

638 FLAV. JOSEPHUS beschreibt in *Ant* XII, 323-326 (MARCUS, S. 166-168) die Feier der Tempelweihe und in *Ant* XII, 382f. (MARCUS, S. 198) das Niederreißen der Tempelmauern.

144 Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung Zitat⁶³⁹, bleibt hinsichtlich der folgenden Belege für *I Makk* zu fragen, ob dort ebenfalls eine bloß indirekte Kenntnis dieses Buches vorliegt, die auf Josephus zurückzuführen ist.

bb) Die historische Bedeutung der *Makk* in der Argumentation *CCels* VIII, 46

Ebenfalls unter historischen Gesichtspunkten verweist Origenes in seiner Auseinandersetzung mit Kelsos auf die *Makk*⁶⁴⁰. Origenes konstruiert diesen Abschnitt als Gegenüberstellung zu den historischen Fakten (ἐνάργεια), die von Kelsos referiert werden, um daran die Glaubwürdigkeit der heidnischen Orakel zu beweisen⁶⁴¹.

Den Auftakt bildet - unter Anspielung auf Herodot⁶⁴² und Cicero⁶⁴³ - die Bemerkung, daß selbst unter den heidnischen Philosophen die Glaubwürdigkeit der Orakel umstritten sei. Dem wird die Klarheit (ἐνάργεια) der prophetischen Botschaft gegenübergestellt⁶⁴⁴. Ἐνάργεια erscheint unter dem doppelten Gesichtspunkt der sprachlichen wie der faktischen Evidenz als Kriterium der Glaubwürdigkeit biblischer Aussagen.

In seiner Argumentation stellt sich Origenes an die Seite des Judentums. Zwei Völker (Juden und Christen) bezeugen die Wahrheit der Prophetie gegenüber dem einen Volk der Griechen, das diese Wahrheit bestreitet⁶⁴⁵. Daher bezieht er sich fast ausschließlich auf alttestamentliche Belege als Zeugnis der prophetischen Wahrheit⁶⁴⁶. Der explizite Hinweis auf die *Makk*:

„Und anderen, die es gewagt haben, im Jerusalemer Tempel gegen die jüdische Gottesfurcht zu freveln, ist das widerfahren, was in den makkabäischen [Büchern] aufgeschrieben ist“⁶⁴⁷,

ist ganz summarisch und läßt keine Differenzierung zwischen dem *I* und *II Makk* zu⁶⁴⁸. Das zeigt, daß es Origenes auch hier nicht um einen biblischen Charakter seiner Aussage geht, sondern um den historischen Sachverhalt als solchen. Obwohl er in seiner Antithese zu Kelsos ein theologisches Ziel

639 Zu dem Zitat von *I Makk* 2,24f. s.u. S. 147.

640 *CCels* VIII, 46 (GCS 3, KOETSCHAU, S. 261,23-25). Der Argumentationsgang umfaßt die Abschnitte *CCels* VIII, 45-47.

641 *CCels* VIII, 45. Im Sinne der geschichtlichen Faktizität erscheint die ἐνάργεια zunächst als Argument des Kelsos gegenüber den christlichen Berichten (τὰ παρ' ἡμῶν ἀναγεγραμμένα „τεράστια“), die als „Mythen“ qualifiziert werden (vgl. GCS 3, KOETSCHAU, S. 260,12).

642 *Historiae* VI, 66

643 *DeDivin* II, 57,118: „sed nescio quo modo isti philosophi superstitiosi et paene fanatici quidvis malle videntur quam se non ineptos“ (PEASE, S. 361).

644 *CCels* VIII, 45: οἷς οὐδ' Ἑλλήνων φιλόσοφοι αἰρέσεις πεπιστεύκασιν ... τάχα ἂν πεπιστευκυῖαι διὰ τὴν ἐνάργειαν τοῖς ἡμετέροις (GCS 3, KOETSCHAU, S. 260,17).

645 *CCels* VIII, 47: Ἄλλ' ἐροῦσιν Ἑλλήνες ταῦτα μύθους, καίτοι γε μαρτυρούμενα ὡς ἀληθῆ ὑφ' ὄλων δύο ἔθνων. τί δὲ οὐχὶ μᾶλλον τὰ Ἑλλήνων μύθοι ἢ ταῦτα; (GCS 3, KOETSCHAU, S. 261,26-262,1).

646 Ex 3,8; Gen 17,16ff.; 21,1ff.; 36,1ff.; Jes 38,1-8; II Kön 4,8-17. Auf die neutestamentlichen Heilungswunder wird nur summarisch verwiesen.

647 Καὶ ἄλλοι πρὸς τῶ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερῶτολμήσαντες ὑβρίσαι τὴν ἰουδαϊκὴν θρησκείαν πεπόνθασι τὰ ἀναγεγραμμένα ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς (GCS 3, KOETSCHAU, S. 261,22-25).

648 In Frage kommen: *I Makk* 2,23-25; 7,47; 9,54-56, *II Makk* 3,24-30; 9,5-12.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 145 verfolgt, beruht seine Argumentation auf der historischen Evidenz und nicht auf dem biblischen Charakter des in den *Makk* Berichteten.

Für die grundsätzliche Frage, woran sich Origenes bei seinen Anspielungen orientiert, ist der Vergleich mit Flavius Josephus an dieser Stelle besonders aufschlußreich. Bei ihm findet sich nämlich nicht nur ein inhaltlicher Anhaltspunkt für die Aussage des Alexandriners, er bietet darüber hinaus die gleiche Gegenüberstellung von heidnischem Orakel und prophetischen Aussagen, die Origenes in seiner Auseinandersetzung mit Kelsos vornimmt⁶⁴⁹. Im Hinblick auf den Tod Antiochus' IV. Epiphanes diskutiert Flavius Josephus die Erklärung des Polybios von Megalopolis, Antiochus sei aufgrund der Plünderung des persischen Tempels der Artemis gestorben⁶⁵⁰, und die Schilderung in *I Makk* 6,1-16, die seinen Tod auf die Plünderung des Jerusalemer Tempels zurückführt, als alternative Möglichkeiten der Deutung dieses Todes als göttliche Rache, wobei er der Aussage des *I Makk* den Vorzug gibt und daraufhin den Bericht des Polybios als unnachvollziehbar qualifiziert.

Diesem Interpretationsmuster entspricht die Intention des Origenes, die heidnische Erklärung eines historischen Ereignisses aufgrund des jüdischen Zeugnisses zurückzuweisen. Die Parallele im Aufbau der Argumentation spricht dafür, daß Origenes sich hier primär an Flavius Josephus orientiert. Allerdings scheint Origenes auf mehr Schicksale anzuspielen als nur auf das des Antiochus, da er von „vielen“ spricht. Doch seine Formulierung: πολλοί ... τολμήσαντες ὑβρίσαι ... πεπόνθασι τὰ ἀναγεγραμμένα ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς, kann als Verallgemeinerung verstanden werden, die sich durch seine Kenntnis von *II Makk* 4 (Lysimachos' Ende nach seiner Plünderung des Tempels) und *II Makk* 9 (der Tod des Antiochus) erklären läßt. Ein Argument gegen die Benutzung der *Ant* durch Origenes läßt sich daraus nicht ableiten.

cc) *I Makk* 2,24f. als Beispiel für den jüdischen Gotteseifer

Der Kommentar zum Römerbrief (= *RomCom*) stellt eine Ausnahme unter den bisher genannten Belegen dar. In *RomCom* VIII, 1 findet sich das einzige wörtliche Zitat aus *I Makk*. Darüber hinaus begegnet hier die präzise Benennung „*primus liber Machabaeorum*“⁶⁵¹, während Origenes sonst nur das allgemeinere τὰ Μακκαβαϊκά verwendet. Da dieser Teil des *RomCom* ausschließlich in Rufins Übersetzung erhalten ist⁶⁵², ist zu fragen, ob diese Eigentümlichkeiten auf den ansonsten gewissenhaften Übersetzer zurückzuführen sind. Doch Rufin selbst weist im Vorwort zu seiner Übersetzung darauf hin, daß seine Arbeit durch den schlechten Zustand des griechischen Textbestandes erschwert sei⁶⁵³.

649 *Ant* XII, 354-359 (MARCUS, S. 184-186).

650 Polybios, *Historiae* XXXI, 9: ὅτι κατὰ τὴν Συρίαν Ἀντίοχος ὁ βασιλεὺς βουλόμενος εὐπορῆσαι χρημάτων προέθετο στρατεύειν ἐπὶ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα (BÜTTNER-WOBST, S. 323,20-324,2).

651 *RomCom* VIII, 1 (PG 14, 1158 C).

652 Hierzu C.P. HAMMOND BÄMMEL, Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung, (VL AGLB 10), Freiburg 1985, S. 18-43.

653 *Praefatio Rufini*: „*Super omnes autem difficultates est, quod interpolati sunt ipsi libri*“ (AGLB 16, HAMMOND BÄMMEL, S. 35/36,11f.). Nach HAMMOND BÄMMEL, *Römerbrieftext*, S. 53 Anm. 40, bezieht sich diese Aussage auf die Lückenhaftigkeit der Texte.

Das Thema in *RomCom* VIII, 1 ist bestimmt durch die Erklärung von Röm 10,2. Dort kritisiert Paulus den (blinden) „Eifer für Gott“. Dieser ist charakterisiert durch den Zusatz „ohne Erkenntnis“ („*non secundum scientiam*“), der zum Motto für das gesamte erste Kapitel von *RomCom* VIII wird. Im weiteren Verlauf dieses Kapitels verschiebt Origenes den Aspekt von der Kritik des jüdischen Gotteseifers zur Kritik der christlichen Seite, deren Tugenden der Gottesfurcht (*timor Dei*), der Gottesliebe (*caritas*) und der Keuschheit (*castitas Dei*) analog zum Gotteseifer auf die sie leitende Erkenntnis hin befragt werden⁶⁵⁴.

In diesem thematischen Zusammenhang begegnet Mattathias, an dritter Stelle nach Pinchas und Elia, als Beispiel für den jüdischen Gotteseifer⁶⁵⁵. Pinchas und Elia werden als Vertreter des richtig verstandenen Gotteseifers den übrigen Juden gegenübergestellt, denn für diese gilt: „*Denique Judaei ... non secundum scientiam zelati sunt*“⁶⁵⁶. So wird von Pinchas ausdrücklich gesagt, daß er entsprechend seiner Einsicht handelte („*Phinees ... qui secundum scientiam zelatus*“, PG 14, 1158, B), als er den Israeliten und die Midianiterin tötete. Auch Elias Handlung wird durch das Zitat von I Reg 19,10 als Eifer entsprechend der Einsicht interpretiert, da er sich gegen den falschen Eifer der Israeliten wendet, die die Propheten töten und die Altäre Gottes umstoßen⁶⁵⁷. Das dritte Beispiel hebt sich hiervon ab. Anders als Pinchas und Elia wird Mattathias nicht ausdrücklich in Opposition zu den Israeliten gestellt, so daß der Unterschied zwischen den *Judaei*, die ohne Erkenntnis eifern, und den beispielhaften Vertretern des rechten Gotteseifers hier nicht in gleicher Weise deutlich wird. Darüber hinaus wird der Eifer Mattathias' nicht als der Erkenntnis, sondern der Gerechtigkeit entsprechend („*secundum iudicium*“) charakterisiert.

Das ist deshalb auffallend, weil sich an dieses Beispiel ein Kommentar anschließt, in dem gerade „Gerechtigkeit“ („*quae hominibus iustitia videbatur*“) als Stichwort für den Eifer ohne Erkenntnis genannt wird. Ihr wird die Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt, die Christus sei⁶⁵⁸. Damit erscheint das dritte Beispiel wie eine Illustration für einen falschen, jüdischen Gotteseifer. Mit den vorausgegangenen Beispielen wird es nur durch die zusammenfassende Bemerkung, der Eifer entsprechend der Erkenntnis sei ihnen allen gemeinsam („*Horum omnium zelus et aemulatio secundum scientiam fuit*“), verbunden.

Ein weiterer Unterschied zu den beiden vorausgegangenen Beispielen ist die ausdrückliche Einleitung des Zitats durch den Hinweis „*in primo libro Machabaeorum scriptum est*“; denn weder der Hinweis auf Pinchas noch das Zitat von Elia werden durch eine vergleichbare Quellenangabe eingeführt.

Doch bietet gerade diese Angabe einen Anhaltspunkt dafür, warum Mattathias als drittes Beispiel hinzugefügt wird. Bereits *I Makk* 2,26 enthält

⁶⁵⁴ PG 14, 1159f.

⁶⁵⁵ *RomCom* VIII, 1 (PG 14, 1158 C).

⁶⁵⁶ PG 14, 1158, B.

⁶⁵⁷ „*Zelans zelatus sum Domino omnipotenti Deo Israel, quia dereliquerunt te filii Israel, prophetas tuas occiderunt, et altaria tua subverterunt*“ (PG 14, 1158, B).

⁶⁵⁸ *RomCom* VIII, 1: „*Judaeorum vero zelus non erat secundum scientiam, idcirco ignorantes Dei iustitiam, propriam conabantur, id est quae hominibus iustitia videbatur, implere; cum utique ipsos magis Dei iustitiae, quae est Christus, conveniret obedire*“ (PG 14, 1158, C).

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 147
einen Vergleich des Mattathias mit Pinchas, während *I Makk* 2,52-61 eine Art personengebundenen Tugendkatalog von Abraham bis Daniel bietet, in dem Pinchas und Elia jeweils der Eifer für die Ehre Gottes bzw. das Gesetz zugeschrieben wird. Die abschließende Nennung des Mattathias kann auf diese Aufzählung zurückgeführt werden. Umgekehrt lassen sich die Aussagen über Pinchas und Elia im *RomCom* jedoch nicht aus *I Makk* ableiten. Sie sind unmittelbar von Num 25,7f. bzw. I Reg 19,10 abhängig. Daraus läßt sich schließen, daß ihre Vorgabe den Hinweis auf Mattathias angeregt hat.

Da das dritte Beispiel zwar in den allgemeinen thematischen Rahmen „Eifer für Gott“ paßt, sich jedoch nicht bruchlos in den Zusammenhang mit dem eigentlichen Problem des Eifers „*non secundum scientiam*“ einfügt, kann nicht ausgeschlossen werden, daß es nicht von Origenes stammt. Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine ergänzende Glosse, die später in den Text eingeflossen ist. Als Beweis für einen unmittelbaren Gebrauch des *I Makk* durch Origenes ist *RomCom* daher problematisch.

dd) Judas Makkabäus als typischer Vertreter der Tapferkeit

In der neunten Homelie über Ezechiel (= *EzHom* IX), die in den Jahren zwischen 239-242 entstand⁶⁵⁹, wird Judas Makkabäus namentlich genannt⁶⁶⁰. Diese Erwähnung läßt zunächst keinen eindeutigen Schluß darauf zu, ob *I* oder *II Makk* den Anstoß dazu gegeben hat⁶⁶¹.

Das Ziel in *EzHom* IX, 3 ist die Darstellung der Relativität von Sünde und der Sündhaftigkeit aller im Vergleich zu Christus. In Form einer *comparatio de minore ad maius* will Origenes seinen Adressaten die unvergleichliche Überlegenheit Gottes vor Augen führen. Zu diesem Zweck nennt er vier Personen, denen jeweils eine Tugend zugeordnet wird, für die sie sprichwörtlich sind. Dabei wird Paulus die Gerechtigkeit (*iustitia*), Joseph die Keuschheit (*castitas*), Judas Makkabäus die Tapferkeit (*fortitudo*) und Salomo die Weisheit (*sapientia*) zugeschrieben. Dieser Aufzählung kommt nur eine rhetorische Bedeutung zu, da die Personen und die ihnen zugeordneten Tugenden für sich genommen keine theologische Aussage vermitteln.

Aufschlußreich für die Einschätzung der *Makk* durch Origenes ist hier, daß die drei anderen Personen außer Judas eindeutig biblische Figuren sind. Daß Judas selbstverständlich unter ihnen eingereiht wird, spricht dafür, daß auch er als biblische Figur von Origenes bei den christlichen Adressaten seiner Predigt als bekannt vorausgesetzt wird.

Der Kontext der Bemerkung bringt keine Eindeutigkeit hinsichtlich der Frage, an welchem *Makk* Origenes sich orientiert. Vielmehr scheint er sich hier auf eine allgemeine Wertschätzung des Judas zu beziehen. Die Gestalt des Judas Makkabäus begegnet sowohl in *I* als auch in *II Makk*. Allerdings hat seine Person in *II Makk* eine tragendere Bedeutung als in *I Makk*. Daher liegt es nahe anzunehmen, daß sein Bild im allgemeinen Bewußtsein durch *II Makk* geformt wurde.

⁶⁵⁹ NAUTIN, *Origène*, S. 411.

⁶⁶⁰ *EzHom* IX, 3 (GCS 33, BAEHRENS, S. 412,3).

⁶⁶¹ Allerdings ist *II Makk* in stärkerem Maße als *I Makk* an der Figur des Judas Makkabäus orientiert, der Bezug auf *I Makk* 3,1-9, laut *Biblia Patristica*, ist deswegen nicht überzeugend.

d) Zusammenfassung

Ähnlich wie bei Klemens, zeigt sich bei Origenes ein deutlicher Vorrang des *II* vor dem *I Makk*. Klemens bezieht sich ausschließlich auf *II Makk* (s.o. S. 70), das er unter der Bezeichnung τὸ βιβλίον τῶν Μακκαβαϊκῶν kennt; auch bei Origenes ist nicht eindeutig nachweisbar, daß er unmittelbar von *I Makk* Gebrauch macht. Eine besondere Benennung dieses Buches begegnet bei ihm nicht. τὰ Μακκαβαϊκά leitet sowohl Zitate aus *II Makk* ein als auch Anspielungen, die den Inhalt des *I Makk* zum Gegenstand haben.

Zwei dieser Anspielungen (*JohCom* X, 38, *CCels* VIII, 46) weisen nicht zwingend auf *I Makk*, sondern lassen sich aus den „Altertümern“ des Flavius Josephus ableiten. In *CCels* besteht in der Argumentationslinie eine Übereinstimmung mit dem jüdischen Historiker, die nicht dadurch zu erklären ist, daß beide Autoren *I Makk* als Quelle benutzt hätten. Sie spricht für eine Abhängigkeit des Alexandriners von Flavius Josephus. Der Hinweis auf Judas Makkabäus als Verkörperung der Tapferkeit (*EzHom* IX), läßt sich ebenfalls nicht eindeutig aus *I Makk* herleiten, sondern ist mit größerer Wahrscheinlichkeit von *II Makk* abhängig. Der ausdrückliche Hinweis auf *I Makk* und das wörtliche Zitat von *I Makk* 2,24f. (*RomCom* VIII) erscheinen demgegenüber als Ausnahme, was die Zweifel an der Authentizität dieses Beleges verstärkt.

Von Bedeutung sind diese Anspielungen nur innerhalb der historischen Sacherklärung, sie dienen nicht als Bestätigung theologischer Aussagen.

Der Gebrauch des *II Makk* unterscheidet sich hiervon grundlegend. Trotz seiner Abgrenzung von den ἐνδιάθηκοι βιβλοὶ wird dieses Buch von Origenes unmittelbar herangezogen und unter dem Titel τὰ Μακκαβαϊκά zitiert.

Die Funktion der Zitate bleibt nicht auf das Beispielhafte beschränkt; in unterschiedlichen thematischen Zusammenhängen werden sie als *auctoritas* eingesetzt und dienen der Bestätigung vorausgegangener theologischer Aussagen. Den Rahmen dieser Aussagen bestimmen die innerkirchliche Argumentation und die Auseinandersetzung mit gnostischen Ideen. Sie dienen dazu, z.B. anhand der typologischen Deutung der Märtyrer oder der Vorstellung vom Gebet der (alttestamentlichen) Heiligen die Kontinuität des Volkes Gottes als Israel und Kirche zu veranschaulichen und die Einheit Gottes zu betonen. Die Einschränkung der Bedeutung des *I Makk* auf den Bereich der historischen Sacherklärung und der theologisch motivierte Gebrauch des *II Makk*, entsprechen der Gewichtung, die in Hippolyts *DK* erkennbar ist.

Innerhalb der Auseinandersetzung mit dem Judentum beruft sich Origenes an keiner Stelle auf *II Makk*. Das entspricht seiner Aussage, die *Makk* zählten nicht zu den ἐνδιάθηκοι βιβλοὶ, und seinem Grundsatz, daß in der Diskussion mit Juden nur die auf beiden Seiten anerkannten Schriften als Grundlage dienen sollen⁶⁶².

Das *IV Makk* war Origenes möglicherweise bekannt, es gibt aber keine Anzeichen dafür, daß er es für biblisch oder in seiner theologischen Aussage für verbindlich gehalten hätte, weil er sich nur auf den Wortlaut des *II Makk* beruft.

Desweiteren zeigt Origenes keine Kenntnis von einer kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer. Die Mutter der sieben Brüder wird gegenüber

⁶⁶² S.o. Anm. 382.

Tradierung der *Makk* im Christentum außerhalb der Heiligenverehrung 149
Eleasar nur beiläufig erwähnt und wird (wie in *II Makk*) nicht mit einem Namen belegt. Ebenso wenig werden die makkabäischen Märtyrer als „Makkabäer“ bezeichnet.

TEIL III: DER GEBRAUCH DER MAKKABÄERBÜCHER IM RAHMEN DER KULTISCHEN VEREHRUNG DER MAKKABÄISCHEN MÄRTYRER

Die bisherigen Beobachtungen haben gezeigt, daß hinsichtlich der Benutzung der ersten beiden *Makk* im Judentum wie im Christentum ähnliche Tendenzen zutage treten. Während *I Makk* vorrangig unter historischer Perspektive herangezogen wird, ist für die Benutzung des *II Makk* der theologische Aspekt prägend. Letzteres ist durch die besondere Bedeutung der „Märtyrerkapitel“ *II Makk* 6f. bedingt. Wie aus dem *IV Makk* zu schließen ist, wurde von jüdischer Seite, zumindest noch bis zur Wende zum 2. Jh., anlässlich des Gedenkens der Tempelzerstörung am 9. Ab auf diese Kapitel zurückgegriffen, während ihr Inhalt bei den Rabbinen wohl ab der Mitte des 2. Jh.s unabhängig von dieser Vorlage tradiert wurde. Dabei wird neben der jeweiligen Projektion auf eine spätere zeitliche Ebene auch eine Historisierung der Figuren erkennbar.

Gegenüber dem *II* hat das *IV Makk* bis in das 3. Jh. hinein wirkungsgeschichtlich kaum Spuren hinterlassen⁶⁶³. Dennoch verbindet sich, orientiert man sich an den Menologien, gerade mit diesem Buch der zweite wichtige Aspekt der Wirksamkeit der *Makk*: die kultische Verehrung von Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen als Märtyrer⁶⁶⁴. Die Besonderheit dieser Heiligenverehrung wird in der Forschung darin gesehen, daß sie nicht nur für die christliche Seite von Bedeutung war, sondern auch im Judentum ausgeübt worden sei und daß darüber hinaus der jüdischen Makkabäer-Verehrung die zeitliche Priorität zukomme. Das in *II* und *IV Makk* beschriebene Martyrium erscheint somit in zweierlei Hinsicht einzigartig. Ihm käme nicht nur der Status des ältesten jüdischen Martyrienberichts zu, sondern es wäre aufgrund der damit verbundenen gleichermaßen christlichen wie jüdischen Verehrung herausragend. Innerhalb der Diskussion um die mögliche Abhängigkeit der christlichen Märtyrerverehrung von jüdischen Vorbildern ist diese Verehrung deshalb zu einem festen Bestandteil der Argumentation geworden⁶⁶⁵.

⁶⁶³ Zu PERLERS Versuch, diesem Einfluß stärkeren Nachdruck zu verleihen, s.u. S. 152.

⁶⁶⁴ J. FREUDENTHAL, *IV Makkabäerbuch*, S. 106f., hatte darin sogar eine jüdische Predigt anlässlich des Märtyrergedenkens vermutet. DUPONT-SOMMER, *Quatrième Livre*, S. 71, sieht schon *II Makk* 6,18-7,41 als Beweis für einen jüdischen Makkabäerkult in Antiochien an. Diesem Anlaß ordnet er auch *IV Makk* zu, dessen Entstehung er auf ca. 117 ansetzt (S. 75-85); ähnlich auch SIMON, *Saints*, S. 166.

⁶⁶⁵ So bei SIMON, *Polémique*, S. 147 und DERS., *Saints*, S. 168; W.H.C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965 S. 22; D. FLUSSER, *Das jüdische Martyrium im Zeitalter des zweiten Tempels und die Christologie*, FR 25 (1973), S. 187-194 bes. S. 192; D.F. WINSLOW, *The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes*, *Judaism* 23 (1974), S. 78-86; E. WERNER, *Traces of Jewish Hagiolatry*, *HUCA* 51 (1977), 39-60, schließlich auch bei W. RORDORF, *Wie steht es um den jüdischen Einfluß auf den christlichen Märtyrerkult?*, in: *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, S. 61-71.

150 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung

Die These von einer jüdischen Makkabäerverehrung stützt sich in zweifacher Weise auf den historischen Befund. Erstens scheinen einige Kirchenväterpredigten auf den ersten Blick diese Auffassung zu bestärken, da sie die Auseinandersetzung um die Zugehörigkeit der makkabäischen Märtyrer zur jüdischen oder christlichen Seite thematisieren und dies gleichzeitig die Frage zu berühren scheint, welcher Seite bei ihrer Verehrung die Priorität zukommt.

So führt z.B. Augustin das Argument gegen die christliche Verehrung als jüdische Frage ein:

„Wie könnt ihr unsere Märtyrer zu euren zählen? Welche Unkenntnis bringt euch dazu, ihr Gedächtnis zu feiern? Lest doch ihre Bekenntnisse, seht, ob sie Christus bekannt haben!“⁶⁶⁶

Er rechtfertigt am Ende derselben Predigt die christliche Verehrung dieser Märtyrer damit, daß selbst die dem Gedächtnis der Makkabäer geweihte Basilika sich in christlicher Hand befinde und sogar von den Christen erbaut worden sei.

Dieser räumliche Aspekt bietet den zweiten Anhaltspunkt für die These einer ursprünglich jüdischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer⁶⁶⁷. Denn aus einigen, bereits von RAMPOLLA herangezogenen Quellen, geht hervor, daß sich bei dem Grab der Märtyrer ursprünglich eine Synagoge

BROX, *Zeuge*, S. 144-154, übt, im Anschluß an VON CAMPENHAUSEN, insgesamt Kritik an der Herleitung des Märtyrerbegriffs und des Märtyrerkults aus dem Alten Testament und dem späten Judentum und diskutiert in diesem Zusammenhang ebenfalls *II* und *IV Makk*. Vgl. ferner den Überblick über die aktuelle Diskussion bei B. DEHANDSCHUTTER/J.W. VAN HENTEN, *Entstehung*, S. 1-17.

⁶⁶⁶ Serm. 300,3: „*Existit aliquis Judaeus, et dicit nobis: Quomodo istos nostros, vestros martyres computatis? Qua imprudentia eorum memoriam celebratis? Legite confessiones eorum: attendite si confessi sunt Christum*“ (PL 38, 1377).

Augustin teilt in *CivDei* XVIII,36 mit, daß er *I* und *II Makk* für kanonisch hält: „.... *quorum supputatio temporum non in scripturis sanctis, quae appellantur canonicae, sed in aliis inuenitur, in quibus sunt et Macchabaeorum libri, quos non Iudaei, sed ecclesia pro canonicis habet propter quorundam martyrum passiones uehementes atque mirabiles, qui, antequam Christus uenisset in carne, usque ad mortem pro Dei lege certarunt et mala grauissima atque horribilia pertulerunt*“ (CCL 48, S. 632, 14-20). Damit gibt er als Begründung für die Aufnahme dieser Bücher in den christlichen Kanon an, daß darin die Leiden der Märtyrer beschrieben werden, die noch vor der Fleischwerdung Christi für das Gesetz Gottes kämpften. Als Argument für die Kanonizität der Bücher wird so ihre Bedeutung für die Märtyrertheologie und Märtyrerverehrung geltend gemacht.

⁶⁶⁷ In zahlreichen Arbeiten hierzu zeigt sich, daß sich damit zugleich die Annahme der Historizität ihres Martyriums verbindet. Das ist zum Teil auf die einflußreiche Arbeit RAMPOLLAS zurückzuführen, dessen Anliegen es war, die Authentizität der 1876 unter dem Hauptaltar der Kirche S. Pietro in Vincoli in Rom entdeckten Reliquien der makkabäischen Märtyrer zu beweisen (vgl. M. RAMPOLLA DE TINDARO, *Martyre et sépulture des Machabées*, *RArtC* 42 (1899), S. 290-305, 377-392, 457-465 bes. S. 391. Eine zeitgenössische Beschreibung des Sarkophags bietet G. BATTISTA DI ROSSI, *Roma - Scoperta d'un sarcofago colle reliquie dei Maccabei nella basilica di S. Pietro in Vincoli*, *Bulletino di archeologia cristiana* Ser. 3,1 (1876), S. 73-75). Ihm folgen M. MAAS, *Die Maccabäer als christliche Heilige (Sancti Maccabaei)*, *MGWJ* 44 NF 8 (1900), S. 145-156; und W. BACHER, *Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender*, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 4 (1901), 70-85 sowie E. BÄMMEL, *Zum jüdischen Märtyrerkult*, *ThLZ* 2 (1953), 119-126 M. SCHATKIN, *The Maccabean Martyrs*, *VigChr* 28 (1974), S. 97-113; und E. WERNER, *Traces of Jewish Hagiolatry*, *HUCA* 51 (1977), 39-60.

befunden habe, an deren Stelle später die christliche Basilika getreten sei. Eine solche räumliche Enteignung wäre speziell für das 4. Jh. nicht untypisch und ist daher nicht von vornherein auszuschließen⁶⁶⁸. In der Forschung wird in einigen Fällen daraus gefolgert, daß es eine christliche Verehrung der Märtyrer gegeben habe, die zeitweilig mit der jüdischen konkurriert habe⁶⁶⁹.

Erneuten Auftrieb erhielt die Annahme, die Verehrung der Märtyrer sei bereits im Judentum an den bestimmten Ort ihres Grabes gebunden gewesen, durch J. OBERMANNs Entdeckung des Farag-Buches des Nišsim Ibn Schahin aus Kairoan⁶⁷⁰, weil hier von jüdischer Seite aus die Existenz einer Synagoge über den Gräbern der Märtyrer behauptet wird, die noch dazu die erste nach der Zerstörung des zweiten Tempels gewesen sei⁶⁷¹. OBERMANN hält jedoch aus zwei Gründen nicht an der Authentizität der antiochenischen Reliquien fest. Zum einen, weil sich aufgrund der Angabe Nišsim Ibn Schahins ein weiter historischer Abstand zwischen dem Zeitpunkt des Martyriums und dem Bau der Synagoge ergibt, zum anderen weil eine Diskrepanz besteht zwischen der auf Jerusalem als Ort des Martyriums deutenden Tradition und Antiochien als Ort der Grabstätte der Märtyrer⁶⁷². Solche Vorbehalte gegenüber der Historizität der makkabäischen Märtyrer bestimmen auch die aktuelle Forschung⁶⁷³.

Über die Historizität des Martyriums hinaus wird die vorchristliche jüdische Verehrung der makkabäischen Märtyrer durchaus in Frage gestellt. So meint BIKERMAN, daß es sich bei der Synagoge am Grab der makkabäischen Märtyrer um eine jüdische „Erfindung“ handle, die christlich beeinflußt sei, während die christliche Verehrung sich bereits im 2. Jh. manifestiert habe⁶⁷⁴. In ähnlicher Weise schließt auch BAUMEISTER eine konkurrierende Verehrung zwar nicht aus, gibt aber gegenüber dem Postulat

⁶⁶⁸ Vgl. B. BRENK, Die Umwandlung der Synagoge von Apamea in eine Kirche. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie, in: Tesseræ, Festschrift für Joseph Engemann (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.Bd. 18), Münster 1991, S. 1-25.

⁶⁶⁹ SIMON, *Saints*, S. 167 und SCHATKIN, *Martyrs*, S. 107.

⁶⁷⁰ Siehe hierzu J. OBERMANN, Ein Werk agadisch-islamischen Synkretismus, Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete 5 (1927), 41-68 J. OBERMANN, Studies in Islam and Judaism. The Arabic Original of Ibn Shahin's Book of Comfort known as the Hibbûr Yaphê of R. Nissim B. Ya'a qobh, (Yale Oriental Ser. Res. 17), New Haven 1933.

⁶⁷¹ OBERMANN, *Farag-Buch*, S. 28, 7-10. Den Text und seine Übersetzung diskutiert J. OBERMANN, The Sepulchre of the Maccabean Martyrs, JBL 50 (1931), S. 250-261 vgl. dazu auch J. JEREMIAS, Die Makkabäer-Kirche in Antiochia, ZNW 40 (1942), 254f.

⁶⁷² OBERMANN, *Sepulchre*, S. 261.

⁶⁷³ Das zeigen die Argumente der bei VAN HENTEN, Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (SPB 38), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1989, S. 220-261, insbes. S. 241-251, aufgezeichneten Diskussion.

Wie in der vorausgegangenen Untersuchung des jüdischen Materials (s.o. S. 23-147147) schon gezeigt wurde, tragen mehrere Momente dazu bei, diese Vorbehalte zu verstärken. Zu erinnern ist hier zum einen daran, daß auf rabbinischer Seite erst das symbolische Verständnis dieser Figuren als Versinnbildlichung Israels die Verknüpfung der Märtyrererzählung mit dem Dankgebet Hannas ermöglicht; ferner an die verschiedenen Entwicklungsstufen, hinsichtlich der namentlichen Identifizierung der ursprünglich anonymen Mutter mit einer konkreten Person, sowie an die jeweilige Projektion des Martyriums in unterschiedliche bzw. aufeinander folgende geschichtliche Horizonte.

⁶⁷⁴ E. BIKERMAN, Les Maccabées de Malalas, Byz 21 (1951), S. 63-83 bes. 76f.

152 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung einer vorchristlichen Heiligenverehrung zu bedenken, daß diese eventuell der christlichen Seite als Argument zur Erklärung des Besitzes des Grabes gedient habe und impliziert damit den christlichen Ursprung des jüdischen Anspruchs auf die makkabäischen Märtyrer und ihrer Verehrung⁶⁷⁵.

Bei der Bewertung von Ibn Schahins Notiz über den Bau einer Synagoge über den Gräbern der makkabäischen Märtyrer vermutete OBERMANN, daß dieser Bau möglicherweise durch die fiktive Inschrift von *IV Makk* 17,9f. angeregt worden sei⁶⁷⁶. Dabei ging er von einer relativ frühen Abfassungszeit des *IV Makk* (um 35 n.Chr.) aus⁶⁷⁷. Diese frühe Ansetzung erscheint heute jedoch als nicht mehr haltbar⁶⁷⁸.

Will man an der Richtigkeit von Niśsim Ibn Schahins Notiz festhalten, daß die Synagoge über dem Makkabäergrab die erste nach der Zerstörung des Tempels war, so scheidet *IV Makk*, aufgrund seiner Entstehung um das Jahr 100 n.Chr., als Anregung für den Bau aus. Hieraus ergibt sich dann die Frage, was für die Entstehung des christlichen Kultes ausschlaggebend war. Wie sind die historischen Aussagen in Anbetracht der jüdischen Quellen zu bewerten, anhand derer auf die christliche Übernahme eines jüdischen Kultes geschlossen wird? In welchem Verhältnis steht das *IV Makk* zu der (christlichen) Verehrung der makkabäischen Märtyrer? Hat die Popularität dieser Schrift zu der Etablierung des Kultes beigetragen oder ist sie - umgekehrt - eine Folge dieser Heiligenverehrung?

1. Der Bericht über das *Martyrium Lugdunensium*

Den Einfluß des *IV Makk* auf die frühe christliche Märtyrerliteratur versuchte O. PERLER anhand einer Wortschatzanalyse nachzuweisen⁶⁷⁹. In seiner Studie wird der Text des *IV Makk* mit den Briefen des Ignatius von Antiochien, dem I Klemensbrief, dem Martyrium Polykarpi und dem Brief der gallischen Gemeinden von Lyon und Vienne verglichen. Neben dem Ziel, die Abfassung des *IV Makk* vor der Zerstörung des Tempels wahrscheinlich zu machen, wollte PERLERS Untersuchung vor allem *IV Makk* als „Wurzel der altchristlichen Märtyrerbegeisterung und Märtyrerliteratur“ (PERLER, *Makkabäerbuch*, S. 64) aufdecken und damit zeigen, daß das Buch - obwohl es bei Euseb zum ersten Mal innerhalb der christlichen Literatur ausdrücklich erwähnt wird (*HE* III, 10,6) - auf christlicher Seite bereits viel früher bekannt und von Einfluß auf die Theologie des Martyriums war⁶⁸⁰. Dabei stützt er seine Folgerungen, die allerdings nicht über den Bereich des Hypothetischen hinausgehen, auf die auf OBERMANN'S Entdeckung beruhende

⁶⁷⁵ T. BAUMEISTER, Art.: Heiligenverehrung I, RAC 14 (1988), 96-150 bes. Sp.100ff.; ähnlich argumentiert auch SATRAN, *Prophets*, siehe hierzu u. S. 208.

⁶⁷⁶ Ἐνταῦθα γέρον ἱερεὺς καὶ γυνὴ γεραῖά καὶ ἑπτὰ παῖδες ἐγκεκήδευται διὰ τυράννου βίαν τὴν Ἑβραίων πολιτείαν καταλύσαι θέλοντος, οἱ καὶ ἐξεδίκησαν τὸ γένος εἰς θεὸν ἀφορῶντες καὶ μέχρι θανάτου τὰς βασάνους ὑπομείναντες.

⁶⁷⁷ OBERMANN, *Sepulchre*, S. 263.

⁶⁷⁸ S.o. Anm. 156.

⁶⁷⁹ O. PERLER, Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, RivAC 25 (1949), S. 47-72.

⁶⁸⁰ PERLER, *Makkabäerbuch*, S. 47f. und 64f.

These einer vorchristlichen kultischen Verehrung der Makkabäer⁶⁸¹. Die Beobachtungen PERLERS führen heutige Forscher allerdings zu Erklärungen, die seinem eigenen Argumentationsziel entgegenstehen. Aufgrund der späteren Ansetzung des *IV Makk* um die Wende zum 2. Jh. rückt diese Schrift zeitlich (zum Teil auch räumlich) in die Nähe der von PERLER mit *IV Makk* verglichenen Schriften, so daß sich die Ähnlichkeiten im Wortschatz eher mit ihrem gemeinsamen kulturellen und historischem Horizont als mit der Beeinflussung durch *IV Makk* erklären lassen. Dies trifft zumindest für das Verhältnis des Polykarp Martyriums, der Ignatiusbriefe und des I Clem zu *IV Makk* zu⁶⁸². Komplexer erscheint dagegen der Befund bei dem anonymen Bericht über das Martyrium der Christen von Lyon und Vienne, das ausschließlich durch die Kirchengeschichte des Euseb, *HE V*, 1-3, überliefert ist.

Das Martyrium vollzog sich 177 n.Chr. unter Marc Aurel⁶⁸³. Da sich das Schreiben an die Gemeinden in Phrygien und Kleinasien richtet, wird angenommen, daß die gallische Gemeinde sich den Kirchen dieser Region zugehörig fühlte und von dort beeinflußt war⁶⁸⁴.

Gegen PERLER wird gelegentlich darauf verwiesen, daß die wörtlichen Übereinstimmungen der *EpLugd* dem *II Makk* folgen⁶⁸⁵. Vergleicht man die von Euseb überlieferten Partien des Briefes inhaltlich und begrifflich mit beiden *Makk*, so ist der Befund jedoch keineswegs eindeutig; denn neben

681 PERLER, *Makkabäerbuch*, S. 72.

682 In dieser Weise erklärt J.W. VAN HENTEN, *Martelaren*, S. 324 Anm. 69, die Parallelen zu den Ignatianischen Briefen. Ähnlich argumentiert DEHANDSCHUTTER hinsichtlich des *Martyrium Polycarpi* und des *I Clem* in: B. DEHANDSCHUTTER, *Martyrium Polycarpi*, (Diss.) Leuven 1977 Teil I, S. 226-237 und Teil II, S. 133-143; DERS., *Martyrium und Agon. Über die Wurzeln der Vorstellung vom ΑΓΩΝ* im vierten Makkabäerbuch, in: *Entstehung*, 215-219 hier S. 217 Anm. 8. Vgl. auch BAUMEISTER, *Genese*, S. 75 Anm. 2.

683 EUSEB, *HE V*, 1,1; T.D. BARNES, *Eusebius and the Date of the Martyrdoms*, in: *Les Martyrs de Lyon (177)*, S. 137-143, geht von einer ungefähren Angabe des Euseb aus und setzt das Martyrium in dem Zeitraum zwischen den Jahren 175 (Eleutherus wird Bischof von Rom) und 180 (Tod Marc Aurels) an (vgl. auch CROTEAU, *Marcus Aurelius*, S. 44f. und 114ff. und BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 205f.). Um diese Zeit, etwas vor 177, erließ der Senat einen Beschluß über die Herabsetzung der Preise für Gladiatoren, der besagt, daß auch zum Tode Verurteilte, sogenannte *trinqui*, als Kämpfer eingesetzt werden dürfen, um die Kosten der Spiele zu senken. Als solche *trinqui* dürften auch die gallischen Märtyrer den Kämpfen ausgesetzt worden sein (vgl. J.H. OLIVER/R.E.A. PALMER, *Minutes of an Act of the Roman Senate*, Hesp. 24 (1955), S. 320-349. bes. S. 324-326 und S. 333 I. 56-58).

Euseb selbst schreibt das Martyrium „Antoninus“ zu. GRANT (*Eusebius and Imperial Propaganda*, in: *Eusebius, Christianity, and Judaism*, S. 658-683, bes. S. 662) führt das auf seinen Wunsch zurück, Marc Aurel in einem besseren Licht erscheinen zu lassen. Während CROTEAU (*Marcus Aurelius*, S. 103f.) darin keine absichtliche Verfälschung sieht. Sie gibt Eusebs Darstellung, daß das Martyrium der Christen in Lyon nicht auf den Herrscherwillen zurückzuführen sei (*HE V*, 1,47), recht. Ihrer Untersuchung zufolge sind die Martyrien das indirekte Resultat des o.a. Senatsbeschlusses, in Verbindung mit einer lokalen Ablehnung von Christen, die möglicherweise Montanisten und kleinasiatischen Ursprungs waren, durch die gallische Bevölkerung (vgl. CROTEAU, *Marcus Aurelius*, S. 5f., S. 62 und S. 112).

684 Irenäus, der nach dem Tod des Photinos zum Bischof von Lyon wurde und aus Kleinasien stammt, bringt diese Verbindung der Lyoner mit den kleinasiatischen Gemeinden in *AdvHaer I*, 13,5 zum Ausdruck. Vgl. auch CROTEAU, *Marcus Aurelius*, S. 62.

685 So BAMMEL, *Martyrerkult*, S. 121 Anm. 17 und FREND, *Martyrdom*, S. 19 Anm. 159.

Angaben, die beiden Büchern gemeinsam sind, finden sich Einzelheiten, die jeweils nur aus dem *II* oder dem *IV Makk* stammen können.

Auffallend ist bereits die Menge von neun namentlich genannten Märtyrern, da sie der Anzahl der makkabäischen Märtyrer, einschließlich des Eleasar entspricht. Dabei ist jedoch nicht auszuschließen, daß diese Konstruktion, wenn sie beabsichtigt war, auf Euseb zurückgeht, denn *HE V*, 1-3 gibt nur Auszüge aus dem Brief wieder, und Euseb weist abschließend (*HE V*, 4,3) auf ein Verzeichnis der gallischen Märtyrer hin, was darauf schließen läßt, daß auch die übrigen namentlich bekannt waren und somit ursprünglich im Text des Briefes Erwähnung fanden. Deutlich aber sind in der *EpLugd* die drei Blutzengen Pothinos, Blandina und Pontikos in Anlehnung an die Figuren beschrieben, die auch in *II* bzw. *IV Makk* besonders hervorstechend sind⁶⁸⁶. So trägt der Bischof Pothinos Züge des Eleasar, was schon hinsichtlich des Alters augenfällig ist, das mit neunzig Jahren angegeben wird (*EpLugd* 1,29). Diese Angabe kann nur aus *II Makk* 6,24 übernommen sein, da *IV Makk* das genaue Alter nicht nennt (*IV Makk* ἡλικίαν προήκον (5,4)). Andererseits spricht die Aussage, daß er kaum noch in der Lage gewesen sei zu atmen (μόγις ἐμπνέων ἐρρίφη, *EpLugd* 1,31), eher für eine Abhängigkeit von *IV Makk* 6,11, wo es über Eleasar heißt: ἐπ' ἀσθμαίνων σφοδρῶς, während diese Angabe in *II Makk* völlig fehlt. Das geistliche Amt, das Pothinos zugeschrieben wird, kann den historischen Tatsachen entsprechen und muß daher nicht notwendig als Parallele zu dem Priesteramt verstanden werden, das Eleasar *IV Makk* zufolge bekleidete. Auch die Verjüngung (ἀνευάζεν), von der in *EpLugd* 1,19.24 im Hinblick auf Blandina und Sanktos die Rede ist, findet sich nicht in *II Makk*, wohl aber in *IV Makk* 7,13. Blandina wird bereits in *EpLugd* 1,17ff. erwähnt, ihre Beschreibung weist aber vor allem in den späteren Kapiteln, die den letzten Tag des Kampfes beschreiben, Züge der makkabäischen Mutter auf (*EpLugd* 1,53ff.). Bereits die Tatsache, daß sie zum Schluß der Kämpfe zusammen mit dem jungen Pontikos auftritt und dabei sowohl die Jugend des Knaben, als auch ihre Weiblichkeit betont werden (vgl. *II Makk* 7,21: τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ), erinnert an die Konstellation, die für das Martyrium der sieben Brüder mit ihrer Mutter prägend ist. Besonders deutlich aber wird der Bezug in *EpLugd* 1,55, wenn Blandina als die letzte von allen (πάντων ἐσχάτη ... ἀναμετρούμενη καὶ αὐτὴ τὰ τῶν παιδῶν ἀγωνίσματα ἔσπευδεν πρὸς αὐτούς) mit einer edlen Mutter verglichen wird (καθάπερ μήτηρ εὐγενῆς), die ihre Kinder ermahnt und zum König [der Welt] vorausschickt (παρορήσασα τὰ τέκνα καὶ νικηφόρους προπέμψασα πρὸς τὸν βασιλέα). Das Motiv des Ermahnens findet sich in beiden Beschreibungen des Makkabäermartyriums, verbal scheint sich eine größere Nähe zu *IV Makk* zu zeigen, da dort (*IV Makk* 16,13), wie auch in *EpLugd* 1,54 προτρέπειν verwendet wird, während es in *II Makk* 7,21.27 nur παρεκάλει und προσκύψασα lautet, was aber am Sachverhalt nichts ändert und aus dem Sprachgebrauch der jeweiligen Zeit erklärt werden kann, so daß hieran keine eindeutige Abhängigkeit sichtbar wird.

In der Formulierung des Vorausschickens der Kinder zum König jedoch klingt *II Makk* 7,9 (ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεύς ... εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει) deutlicher an als die Vergleichsstellen, die PERLER aus *IV Makk* anführt (7,19; 16,25; 17,18; 18,23). An keiner dieser Stellen taucht die

⁶⁸⁶ Vgl. CROTEAU, *Marcus Aurelius*, S. 61.

Bezeichnung „König“ für Gott auf. Die kurze Bemerkung über Blandinas Ende (ἐτύθη καὶ αὐτὴ 1,56) entspricht der knappen Notiz von *II Makk* 7,41.

Unabhängig von der Person der Blandina findet sich noch eine weitere Anspielung auf die Figur der makkabäischen Mutter, wenn die Kirche mit einer wiedergebärenden, jungfräulichen Mutter verglichen wird⁶⁸⁷. Das Vorbild hierzu begegnet ausschließlich in *IV Makk* 16,13 (εἰς ἀθανασίαν ἀνατίκτουσα), wohingegen in *II Makk* 7,23 nur vom Wiedererlangen des Geistes und des Lebens (τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν) und in *II Makk* 7,29 von der erneuten Gemeinschaft (σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε) die Rede ist.

Auch der Vergleich der Märtyrer mit Säulen, die dem Sturm des Bösen standhalten (*EpLugd* 1,6: στύλους ἐδραίους δυναμένους διὰ τῆς ὑπομονῆς πᾶσαν τὴν ὀρμὴν τοῦ πονηροῦ εἰς ἑαυτοῦς ἐλκύσαι), findet sein Gegenstück am deutlichsten in *IV Makk* 17,3, wo ebenfalls von den Märtyrern als von Säulen gesprochen wird und davon, daß sie dem Erdbeben der Foltern (βασάνων σεισμόν) standhalten; *II Makk* bietet hierfür keine Parallele. Daß, wie *EpLugd* 1,34 beschreibt, die Märtyrer durch die „Hoffnung auf die Verheißungen, die Liebe zu Christus und den väterlichen Geist“⁶⁸⁸ aufgerichtet werden, erscheint zwar durch die Trias - Christus, Vater, Geist - eindeutig christlich, wenn man sich jedoch an die Deutung erinnert, die Hippolyt (*DK* II, 20,4) der Formulierung τῆ πατρίῳ φωνῇ gab, die er in seiner Vorlage, *II Makk*, fand⁶⁸⁹, erscheint es angemessen, zu fragen, ob *II Makk* noch weitere Anhaltspunkte für den Gedanken von *EpLugd* 1,34 bietet. Wenn auf christlicher Seite die „väterliche Stimme“ synonym zu dem väterlichen Geist verstanden werden konnte, dann waren die Aussagen des *II Makk* darüber, daß die Märtyrer etwas τῆ πατρίῳ φωνῇ sagen (*II Makk* 7,8.21.27), in dem Sinne interpretierbar, daß hier der Geist Gottes ihnen beistand. Insbesondere gilt das für 7,21, wo es über die Mutter heißt: παρεκάλει τῆ πατρίῳ φωνῇ γενναίῳ. In gleicher Weise war auch eine Formulierung wie διὰ τὰς ἐπὶ κύριον ἐλπίδας (*II Makk* 7,20) im christlichen Verständnis aufgrund des κύριον als eine Aussage über Christus zu deuten. An Stelle der „Hoffnung“ wäre dann „Liebe“ gerückt worden, weil die „Hoffnung“ auf die neu eingeführte „Verheißung“ bezogen wurde. Als Anregung für *EpLugd* 1,34 wäre also von *II Makk* 7,20f. auszugehen, da *IV Makk* nur die eindeutigere Formulierung τῆ Ἑβραίδι φωνῇ verwendet.

Der Ausdruck τηγανίζειν für das Braten der Märtyrer wird in *EpLugd* 1,38 wie in *II Makk* 7,5 gebraucht, in *IV Makk* 12,10.19 dagegen ist jeweils nur von den Gefäßen (τήγανα) die Rede. Ebenfalls aus *II Makk* dürfte die Charakterisierung des Herrschers als Satan hergeleitet sein, denn dort wird sein Handeln mit θεομαχεῖν bezeichnet (*II Makk* 7,19), während er in *IV Makk* nur als Verhörer auftritt, sein Handeln jedoch nicht unmittelbar in Relation zu Gott gesetzt wird. Die Bezeichnung des Märtyrers als γενναῖος (1,7.17.19f.36) trägt als unterscheidendes Merkmal nichts aus, da sie für beide *Makk* kennzeichnend ist. Auch die Kampfmetaphorik eignet sich aus zwei Gründen nicht als Kriterium; einmal, weil sie ein sehr verbreitetes Motiv und damit zu unspezifisch für die Bestimmung einer Vorlage ist; zum

⁶⁸⁷ 1,45 und ähnlich 1,49, wo die Ermutigungen zum Glaubenstod mit einer Gebärenden verglichen werden (ὡσπερ ὠδίνων).

⁶⁸⁸ ἐλπίς τῶν ἠγγελλμένων καὶ ἡ πρὸς τὸν Χριστὸν ἀγάπη καὶ τὸ πνεῦμα τὸ πατρικόν (SChr 41, BARDY, S. 15).

⁶⁸⁹ S.o. S. 79f.

156 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung anderen, weil die gallischen Märtyrer ja tatsächlich zu Gladiatorenkämpfen eingesetzt wurden und sich dementsprechende Wortfelder schon aus dem historischen Grund nahelegten.

Die enge Verflechtung von motivischen und sinngemäßen Übereinstimmungen mit beiden *Makk* zeigt, daß sowohl *II* als auch *IV Makk* dem Verfasser des Briefes bekannt waren und ihn zur Identifikation der gallischen Märtyrer mit den makkabäischen Glaubenszeugen inspirierten. Da die Anspielungen sich dabei nicht nur in allgemeiner Weise auf die Personen der makkabäischen Märtyrer beziehen, sondern auch sprachliche Bezüge auf diese Bücher erkennen lassen, ist eine Rückführung bestimmter Aussagen der *EpLugd* auf den Text der *Makk* möglich. Das gilt zumindest für die Beziehung zum *II Makk*, zu dem die Berührungspunkte hinsichtlich des theologischen und sprachlichen Duktus' überwiegen, wohingegen die Anklänge an *IV Makk* auf bildhafte Elemente beschränkt sind. Das wird auch daran deutlich, daß die zentralen theologischen Begriffe des *IV Makk*, θεοσέβεια und εὐσέβεια, in der *EpLugd* nicht begegnen⁶⁹⁰. Ferner ist festzuhalten, daß eine Beziehung der gallischen zu den makkabäischen Märtyrern nicht ausdrücklich ausgesprochen wird. Dieses deutet darauf hin, daß der Autor ein Verständnis seiner impliziten Anspielungen auf die makkabäischen Märtyrer bei seinen Adressaten voraussetzte. Wenn damit auch nicht feststellbar ist, ob die christlichen Märtyrer in Lyon die makkabäischen Märtyrer als Vorbild ansahen, so waren doch auf jeden Fall die Martyriumserzählungen des *II* und *IV Makk* für den Verfasser des Lyoner Märtyrerberichtes das Modell für die Deutung der gallischen Martyrien.

Die Bekanntheit der makkabäischen Märtyrererzählung in Lyon und Vienne kann durch ihre Beziehungen zu den Gemeinden Kleinasiens und die möglicherweise kleinasiatische Herkunft des Verfassers begründet werden. Die besondere Beziehung der gallischen Provinzhauptstadt zu den makkabäischen Märtyrern spiegelt sich unter anderem darin, daß dort relativ früh eine Kirche zu Ehren der Makkabäer geweiht wurde. Ihre Erbauung wird in dem Zeitraum zwischen dem letzten Drittel des 4. Jh.s und Anfang des 5. Jh.s datiert⁶⁹¹. In ihr wurden im Jahr 469 die Gebeine des heiligen Justus beigesetzt, weswegen sie Ende des 6. Jh.s durch die Justusbasilika überbaut wurde⁶⁹².

⁶⁹⁰ J. DEN BOEFT/J. BREMMER, *Notiunculae Martyrologicae*, VigChr 45 (1991), S. 105-122, machen darauf aufmerksam, daß ἀγάπη als Liebe zu Gott in *EpLugd* eine hervorgehobene Bedeutung habe und machen dies gegen eine Abhängigkeit von *IV Makk* geltend (S. 119ff.). Wenn das hinsichtlich einer literarischen Abhängigkeit auch zutreffend erscheint, erhebt sich die Frage, ob in diesem Begriff nicht eine Interpretation der Schlüsselworte des *IV Makk* (θεοσέβεια und εὐσέβεια) in dem Sinne vorliegt, daß ἀγάπη den theologischen und emotionalen Gehalt dieser Begriffe bündelt und ihn in den christlichen Kontext stellt: So wie Gottes Liebe zur Welt das Opfer Christi begründet, begründet die Liebe zu Gott das Opfer der Märtyrer.

⁶⁹¹ Siehe hierzu die Dissertation von J.-F. REYNAUD, *Lugdunum christianum: Lyon du IV^e au VIII^e siècle, Topographie, nécropoles et édifices religieux* (Diss. Microfiche), Paris 1986, S. 220ff. und 241ff. Wie die Legende berichtet, soll schon Bischof Vocius (ca. 314) den Makkabäern die Krypta neben der des Irenäus geweiht haben, um dort die Gebeine der Märtyrer von 202 beizusetzen (vgl. J.-F. REYNAUD, *Les premiers édifices de culte à Lyon: IV^e-VII^e siècles*, in: *Martyrs de Lyon*, S. 279-287 bes. S. 280). Aus ähnlich früher Zeit sind auch in Vienne und Genf Kirchen bekannt, die den Makkabäern geweiht waren (a.a.O. S. 284 und F. DESCOMBES, *La topographie chrétienne de Vienne des origines à la fin du VII^e siècle*, in: *Les Martyrs de Lyon*, S. 267-277).

⁶⁹² Sidonius Apollinaris, Ep. V, 17, PL 58, 547b.

Auch die Anklänge an *IV Makk* können als Ausdruck der besonderen Beziehungen nach Kleinasien verstanden werden. Gleichzeitig spricht die Prävalenz der Gemeinsamkeiten mit dem *II Makk* dafür, daß Ende des 2. Jh.s die Bedeutung dieses Buches gegenüber der des *IV Makk* größer war. Dies wird zum einen durch den Blick auf die lateinischen Übersetzungen des *II Makk* bestätigt. Eine lateinische Fassung existiert im Westen bereits vor Cyprian⁶⁹³, während für das *IV Makk* erst im 4. Jh. eine verbindliche Übersetzung entsteht, die Ambrosius noch nicht verwendet⁶⁹⁴. Zum anderen entspricht dem die unterschiedliche Gewichtung der beiden Bücher, die für das 3. Jh. im Osten (z.B. durch Origenes) belegbar ist.

Läßt aber die Applikation des Makkabäermartyriums auf die gallischen Martyrien bereits auf das Bestehen eines Makkabäerkultes schließen? Anstoß zu dieser Vermutung könnte das Datum geben, mit dem die gallischen Martyrien in Verbindung gebracht werden. Aufgrund der Bemerkung in *EpLugd* 1,47 (ἐνθάδε πανηγύρεως) werden die Gladiatorenspiele, an denen die Märtyrer als Kämpfer eingesetzt wurden, als Teil der Feierlichkeiten verstanden, die anlässlich des Festes der Roma und des Augustus schon seit vorchristlicher Zeit (ca. 12 v.Chr.) am 1. August veranstaltet wurden⁶⁹⁵. Damit begegnet hier indirekt das Datum, an dem auch im antiochenischen Kult das Gedenken der makkabäischen Märtyrer gefeiert wird. Wenn das Datum der Martyrien von Lyon von Einfluß darauf war, daß sie im Horizont des *II* und *IV Makk* gedeutet wurden, läßt das zumindest den Schluß zu, daß es im 2. Jh. - zumindest in Kleinasien - eine Erinnerung an das Martyrium der sieben Brüder mit ihrer Mutter gegeben hat, die mit dem 1. August verknüpft war. Fraglich bleibt, ob vorausgesetzt werden kann, daß es sich dabei um eine kultische Verehrung handelt.

Exkurs: Zum Datum des Makkabäergedenkens

Auf jüdischer Seite hat die Erinnerung an die makkabäischen Märtyrer ihren liturgischen Ort im Gedenken an die Zerstörung des Tempels am 9. Ab. Auf christlicher Seite fand die liturgische Erinnerung an die Märtyrer möglicherweise im Rahmen des Osterfestes statt; wenn man voraussetzt, daß der koptische Ausschnitt *II Makk* 5,27-7,41 Teil eines vornizänischen Osterlektionars ist (s.o. S. 139).

Die kultische Verehrung der Märtyrer setzt hingegen außer einem eigenen Datum des Martyriums als Festtermin auch das Vorhandensein von Reliquien oder die Kenntnis einer Grabstätte voraus. Beides ist durch das sogenannte „syrische Martyrologion“, dessen Manuskript aus dem Jahr 411 stammt, mit

⁶⁹³ Hierzu D. DE BRUYNE/B. SODAR (Éd.), *Les anciennes traductions latines des Machabées*, (AMar IV), Maredsous 1932, XV-XIII.

⁶⁹⁴ Hierzu H. DÖRRIE, *Passio ss. Machabaeorum*. Die antike lateinische Übersetzung des vierten Makkabäerbuches, (AGWG.PH NF 3,22, Göttingen 1938), S. 38.

⁶⁹⁵ Dieses Datum wird in der Forschung mehrheitlich anerkannt; vgl. LE GLAY, *Le culte impérial à Lyon au II^e siècle ap. J.-C.*, in: *Les Martyrs de Lyon 177* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherches Scientifique 575), S. 19-31. Die Angabe des im 6. Jh. entstandenen Martyrium Hieronymianum, das als Tag der gallischen Märtyrer den 2. Juni nennt, wird auf eine späte Verwechslung des Datums zurückgeführt (vgl. T.D. BARNES, *Pre-Decian Acta Martyrum*, *JThS* 19 (1968), S. 509-531, bes. S. 517-519.

158 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung
Hinweis auf den 1. August belegt⁶⁹⁶. Die „Söhne der Schamuni“ nehmen hierin eine besondere Stellung ein, weil sie die einzigen vorchristlichen Märtyrer sind, die das Martyrologion erwähnt.

Einige Forscher vermuten, daß es auf ein griechisches Märtyrerverzeichnis zurückgehe, das aus Nikomedien stamme und um das Jahr 362 verfaßt sei⁶⁹⁷. Sie sehen deshalb das syrische Martyrologion als frühesten Beleg für einen festen Termin der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer an. Da die Notiz des syrischen Kalenders nicht nur den Tag, sondern auch den Ort der Grabstätte bezeugt, wird dadurch zugleich eine Verbindung des Märtyrergedenkens mit der Kenntnis ihrer antiochenischen Grabstätte bereits für die frühen sechziger Jahre des 4. Jh.s vorausgesetzt. Es entsteht der Eindruck, das Gedenken der makkabäischen Märtyrer am 1. August sei von vornherein mit dem Bewußtsein ihrer antiochenischen Grabstätte verbunden gewesen.

Die Untersuchung des Martyrologions durch ACHELIS hat jedoch erbracht, daß zwischen einer nikomedischen Vorform des Verzeichnisses und einer späteren antiochenischen Überarbeitung zu differenzieren ist⁶⁹⁸. Demnach erhielt der ursprünglich für die „arianische“ Kirche Nikomediens verfaßte Kalender erst nach 362 das „antiochenische Lokalkolorit“ und wurde um die antiochenische Bischofsliste erweitert (Martyrologien, S. 63 und 71). Danach gelangte er zu einer weiteren Überarbeitung nach Edessa, wo er seine nun vorliegende Gestalt erhielt (Martyrologien, S. 61). Da die Notiz über das Gedenkfest und die Grabstätte der makkabäischen Märtyrer eindeutig antiochenisch geprägt ist, wird sie wohl erst im Zuge der antiochenischen Bearbeitung Aufnahme in das Martyrologion gefunden haben und ist nicht dem frühesten Stadium zuzurechnen.

Bemerkenswert ist außerdem ACHELIS' Beobachtung, daß es sich bei dem syrischen Martyrologion um ein homöisches Verzeichnis handelt, da beispielsweise Lukian von Antiochien mehrfach verzeichnet ist und auch Arius genannt wird, wohingegen z.B. keine einzige Angabe über Athanasius vorhanden ist (Martyrologien, S. 53/4 und 62). Wie das nikomedische „Urmartyrologion“ zeigten auch die antiochenische und die edessenische Überarbeitung eine „arianische Gesinnung“ (Martyrologien, S. 62). Das Verzeichnis bezeugt somit, daß die makkabäischen Märtyrer in homöischen Kreisen verehrt wurden.

Die antiochenische Bearbeitung des syrischen Martyrologions muß demnach in der Zeit zwischen dem Jahr 362 und der Durchsetzung der

⁶⁹⁶ Der Text wurde von W. WRIGHT (Hg.) JSL NS 8 (1866), S. 45 ff. (syr.), S. 423-432 (engl. Übersetzung) ediert. Eine neuere Edition bietet B. MARIANI, *Rerum ecclesiasticarum documenta* Ser. min. Subs. stud. 3 (Breviarum syriacum), Rom 1956.

⁶⁹⁷ So DUPONT-SOMMER, *Quatrième Livre*, S. 69, SIMON, *Saints*, S. 158, SCHATKIN, *Martyrs*, S. 99 und V. SAXER, *Les Actes des „Martyres anciens“ chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaques et hiéronymiens*, AnBoll 102 (1984) S. 85-95 S. 89 Anm. 13. SAXER nimmt hiermit eine These von L. DUCHESNE wieder auf, die dieser in Zusammenhang mit dem Versuch, Eusebs verlorenes Verzeichnis (Συναγωγή τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων) mittels des Martyrologion Hieronymianum zu rekonstruieren, aufgestellt hatte (vgl. L. DUCHESNE, *Les sources du Martyrologe Hieronymien*, Mélanges d'archéologie et d'histoire 5 (1885), S. 120-160). Daß die Vorlage des Martyrologion Hieronymianum mit dem syrischen Martyrologion identisch sei, wurde jedoch schon von H. ACHELIS, *Die Martyrologien. Ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin 1900, S. 39 und 64ff., sowie von A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts I*, (TU 50,1-5), Leipzig 1937 S. 4f., widerlegt.

⁶⁹⁸ ACHELIS, *Martyrologien*, S. 30-71.

nizänischen Orthodoxie auf politischer Ebene im Zuge der Regierung von Theodosius I., in den achtziger Jahren des 4. Jh.s erfolgt sein. Der Hinweis des Martyrologions auf die makkabäischen Märtyrer kann folglich nicht als sicherer Anhaltspunkt dafür gelten, daß ihre kultische Verehrung sich zu Beginn der sechziger Jahre bereits allgemein etabliert hatte.

Als frühestes datierbares Zeugnis über einen festen jährlichen Termin des Makkabäergedächtnisses wird die Rede, die Gregor von Nazianz auf die makkabäischen Märtyrer gehalten hat (Oratio XV, s.u. S. 192/192), greifbar, gefolgt von den Predigten des Johannes Chrysostomos⁶⁹⁹.

Daß in den achtziger Jahren des 4. Jh.s der Termin des Makkabäergedächtnisses auch im Westen bekannt war, zeigt der Brief des Ambrosius an Kaiser Theodosius (388)⁷⁰⁰. Im allgemeinen wird das Datum mit der Orientierung an dem Gedächtnis der Tempelzerstörung am 9. Ab begründet⁷⁰¹. Das läßt sich durch den Befund der jüdischen Quellen bestätigen, weil sie zeigen, daß der 9. Ab der einzige Termin ist, an dem des Martyriums der Mutter mit den sieben Söhnen gedacht wird.

Zugleich macht die Herleitung des christlichen Gedenktages von diesem Datum ersichtlich, daß die Einführung des 1. Augusts als Tag des Makkabäergedächtnisses nicht von Palästina ausgegangen sein kann. Diese Folgerung hängt mit der geschichtlichen Tatsache zusammen, daß bis zum Ende des 4. Jh.s kein einheitlicher jüdischer Kalender existierte⁷⁰². Es ist deshalb aufschlußreich, einen Blick auf die terminlichen Verschiebungen zu werfen, die sich bei der jeweiligen Übertragung des antiochenischen und des, in Palästina gebräuchlichen, tyrischen Kalendersystems auf den julianischen Kalender ergeben⁷⁰³. Nur im antiochenischen Kalender ist der Monat Ab mit der Zeit vom 1.-31. August identisch, bei der Übertragung aus dem palästinischen System dagegen liegt der Beginn des Fastenmonats auf dem 20. August.

Aufgrund dieser Differenz führt daher nur die Übertragung aus dem antiochenischen Kalender zum 9. August als Datum der Tempelzerstörung und dementsprechend zum 1. August als Beginn des jüdischen Fastens und dem Gedenktag der Märtyrer. Man stößt damit auf den Widerspruch, daß einerseits in allen jüdischen Quellen das Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen in Jerusalem impliziert wird, aber andererseits - abgesehen von der Frage nach dem Ort ihrer Grabstätte - selbst der Termin des Festes sich augenscheinlich nicht von dem in Palästina gebräuchlichen Kalender ableiten läßt. Ein Zusammenhang der kultischen Makkabäerverehrung oder auch nur eines speziellen Makkabäergedenktes mit dem palästinischen Judentum ist daher auszuschließen.

⁶⁹⁹ *In sanctos Maccabaeos*, Hom. 1 und 2, PG 50, 617ff. und *In Eleazaro et septem Pueris*, PG 63, 523-530.

⁷⁰⁰ Ep. 1a extra collationem (= Maur. 40) CSEL 82,3, S. 162-177. Siehe dazu den Aufsatz von G. NAUROY, *Les frères Maccabées dans l'exégèse d'Ambroise de Milan ou la conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyre chrétien*, CBiPa 2 (1989), S. 215-245. Siehe dazu u. S. 246.

⁷⁰¹ So W. BACHER, *Märtyrer*, S. 81f., OBERMANN, *Sepulchre*, S. 262, BIKERMAN, *Maccabées*, S. 77 und Werner, *Traces*, S. 54f.

⁷⁰² E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, (Abhandlungen der königl. Ges. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse NF 8,6), Berlin 1905, S. 140 und 170.

⁷⁰³ Vgl. hierzu SCHWARTZ, *Ostertafeln*, S. 148f.

BACHER verweist zur Bestärkung des ursprünglichen Zusammenhangs der christlichen mit der jüdischen Erinnerung an die Märtyrer auf das koptische Synaxarion, das anstelle des 1. den 8. August für das Märtyrergedenken nennt und außerdem zusätzlich noch den 25. Dezember angibt⁷⁰⁴. Letzteres Datum erklärt sich leicht als Adaptation des Chanukkafestes, dessen Einführung in Ägypten der eigentliche Anlaß für die Abfassung des *II Makk* war. Den 8. August versteht BACHER als Indiz für die Abhängigkeit des Datums vom 9. Ab. In zweifacher Hinsicht bestehen jedoch Schwierigkeiten, das koptische Synaxarion zur Grundlage der Argumentation zu machen. Zum einen ergeben sich zwischen den einzelnen (frühestens aus dem 14. Jh. stammenden) Handschriften Widersprüche, zum anderen sind Ort und Zeit seiner Entstehung unklar, doch sprechen einige Daten dafür, daß das koptische am konstantinopolitanischen Synaxarion orientiert ist⁷⁰⁵. Deshalb kann nicht davon ausgegangen werden, daß der 8. August als Termin des Makkabäergedenkens ursprünglicher ist als der 1. August.

Da dem 1. August auf ägyptischer Seite der 8. Mesori entspricht, handelt es sich möglicherweise um einen Fehler, der bei der Übertragung der ägyptischen Daten auf den julianisch-römischen Kalender erfolgte. Zu fragen bleibt, warum das christliche Gedenken an die makkabäischen Märtyrer sich auf den 1. August verlagerte, wenn der Ausgangspunkt dieses Gedenktages der 9. Ab war.

Verfolgt man die Bedeutung, die der 1. August im römischen Kalender einnahm, so zeigt sich, daß er ein politischer Feiertag par excellence war⁷⁰⁶. Eine Verschiebung der Erinnerung an die makkabäischen Märtyrer vom 9. Ab auf diesen Termin, brachte für die christliche Seite daher nicht nur den Vorteil mit sich, ihr ehrendes Gedächtnis einige Tage vor dem jüdischen Termin zu begehen und damit einer möglichen jüdischen Konkurrenz zuvorzukommen; sie kann zugleich als Besetzung eines heidnischen Festtermins durch eine christliche Feier verstanden werden⁷⁰⁷.

⁷⁰⁴ Bei N. NILLES, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Bde. I und II, Innsbruck 1896-1897 (Repr. o.O. 1971) *Kalendarium* II, S. 712 und 723. Demgegenüber verzeichnet er für die syrische, die syrisch-maronitische und die armenische Kirche stets den 1. August (vgl. *Kalendarium* I, S. 479.489 und *Kalendarium* II, S. 592).

⁷⁰⁵ Siehe hierzu R.-G. QOQUIN, Art.: Synaxarion, Copto-Arabic, in: *The Coptic Encyclopedia* VII, S. 2171-2173. Die von A.S. ATIYA, Art.: Synaxarion, Copto-Arabic (The List of Saints), in: *The Coptic Encyclopedia* VII, S. 2173-2192, veröffentlichte Liste bietet nur den 1. August als Gedenktag.

⁷⁰⁶ Vgl. hierzu P. HERZ, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften I und II*, Diss., Mainz 1974; und DERS., *Kaiserfeste der Prinzipatszeit*, in: ANRW II, 16,2, Berlin, New York 1978, S. 1135-1200. Die Einführung des Datums geht auf den Sieg des Augustus über Antonius, 30 v.Chr., und damit auf die Begründung seiner Herrschaft über Ägypten zurück. Wenn der unmittelbare Bezug auf Augustus auch nicht lange erhalten blieb, so gehörte er doch zu den beliebten Feiertagen, wie die Wahl dieses Tages als Datum der Gladiatorenkämpfe anlässlich der Opferfeiern für Roma und Augustus in Gallien zeigt, denen die Lyoner Märtyrer zum Opfer fielen. Ebenso sprechen für die besondere Bedeutung dieses Termins zahlreiche Inschriften (vgl. HERZ, *Untersuchungen*, S. 248-250), die allerdings über die Zeit nach dem 3. Jh. hinaus keinen Aufschluß mehr geben können (HERZ, *Untersuchungen*, S. 4f.). Belegt ist aber, daß auch im 4. Jh. noch die sogenannten *Iudi pertinacis* am 1. August stattfanden (K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, (Handbuch der Altertumswissenschaft V/4) München 1960, S. 440).

⁷⁰⁷ Vergleichbar hiermit ist z.B. die Umwandlung heidnischer in kirchliche Feste, die im Festkalender der armenischen Kirche nachweisbar ist (vgl. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, S. 509).

2. Die Makkabäerbücher bei Euseb

Die Untersuchung der *EpLugd* führt über dieses Dokument hinaus zu der Frage nach dem Verständnis, das Euseb von den *Makk* hatte. Denn allein dem cäsarensischen Historiker ist es zu verdanken, daß Auszüge aus *EpLugd* erhalten geblieben sind. Dieses Dokument der Lyoner Martyrien ist in keiner anderen als der Überlieferung Eusebs zugänglich.

Die Ausschnitte des Briefes, die er in *HE V* wiedergibt, enthalten Anspielungen auf das Martyrium der makkabäischen Märtyrer. Euseb verstärkt die Analogien, die darin zwischen den Lyoner und den makkabäischen Märtyrern gezogen werden, indem er die Menge der konkret beschriebenen Märtyrer in seiner Wiedergabe auf neun beschränkt, obwohl nach seinen eigenen Angaben die *EpLugd* von einer größeren Anzahl von Märtyrern berichtete (*HE V*, 4,3). Der Menge nach entsprechen die neun Märtyrer Eleasar, der Mutter und den sieben Brüdern, die auch inhaltlich als Vorbild der Deutung der Lyoner Märtyrer dienen.

Für die Frage nach Eusebs Verhältnis zu den *Makk* sind zwei Aspekte von Bedeutung. Zum einen die literarische Ebene. Wie äußert er sich über diese Bücher, und welchen Gebrauch macht er von ihnen? Zum anderen wird - gerade weil Euseb der erste ist, der den Titel des *IV Makk* ausdrücklich erwähnt - die Frage danach relevant, inwieweit er in seinem Werk über den besonderen Zusammenhang der *Makk* mit einer Theologie des Martyriums oder sogar der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer Aufschluß gibt.

a) Die Chronik

Die Chronik stellt die älteste erhaltene Arbeit des Euseb dar. Ihre erste Ausgabe wurde Ende des 3. oder Anfang des 4. Jh.s verfaßt; um das Jahr 326 wurde sie ein weiteres Mal überarbeitet. Auf dieser Überarbeitung fußen die drei Überlieferungen, in denen ihr Text erhalten blieb. Die älteste von ihnen ist die lateinische Übersetzung des Hieronymus (ca. 390), die nur den zweiten Teil der Chronik enthält. Wahrscheinlich aus dem 6./7. Jh. stammt eine armenische Übersetzung. Griechische Fragmente sind durch Synkellos überliefert, der die Chronik im 8. Jh. in seine eigene Chronographie aufgenommen hat.

Das Ziel der Chronik ist die Vermittlung eines universalhistorischen Überblicks, der durch die Verknüpfung von Daten der heidnischen Geschichtsschreibung mit solchen der jüdischen Geschichte erreicht wird. Euseb richtet sich deshalb neben den paganen Historikern nach den Fakten, die ihm die biblischen Bücher bieten. Ihnen folgt er bis zu der Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exil, für die ihm die Bücher Esra und Nehemia als Quelle dienen. Dann weist er seine Leser darauf hin, daß „bis hierhin die göttlichen Schriften der Hebräer die Geschehnisse enthalten“ für alles, was danach bei ihnen getan wurde, werde er darstellen, was die Bücher der Makkabäer, Josephus und Afrikanus geschrieben haben, die die gesamte darauf folgende Geschichte bis auf die römische Zeit verfolgt hätten⁷⁰⁸.

⁷⁰⁸ Hieronymus: „*quae post haec apud eos gesta sunt, exhibebimus de libro Macchabaeorum et Iosephi et Africani scriptis*“ (GCS 47, HELM, S. 113,9-11). Ähnlich der Armenier (KARST, S. 193), wobei sich hier statt „Makkabäerbücher“ die Umschreibung „Schriften, die 'der Makkabäer' genannt werden“ findet.

Beachtung verdient hier die Formulierung des Synkellos, denn sie weicht in charakteristischer Weise von diesem Wortlaut ab, insofern hier die Makkabäerbücher als Werk des Josephus erscheinen: „Was sich bei den Juden hiernach zugetragen hat oder bis zur göttlichen Fleischwerdung getan wurde, erzählt Josephus in den makkabäischen [Büchern]“⁷⁰⁹. Ganz ähnlich lautet eine spätere Aussage:

„Die historische Schrift von den Makkabäern, die Josephus geschrieben hat, zählt die griechischen Könige von Antigonos an, diese gehört aber nicht zu den inspirierten [Schriften]. Ihr Gebrauch ist gänzlich zu vermeiden“⁷¹⁰.

Diesen Hinweis auf die Verfasserschaft des Josephus teilt Hieronymus in seiner Übersetzung nicht, er schließt sich der Ausgliederung der „Geschichte der Makkabäer“ aus den für göttlich erachteten Schriften aber an: „*Maccabaeorum Hebraea historia hinc Graecorum supputat regnum. Uerum hi libri inter diuinas scripturas non recipiuntur*“ (GCS 47, HELM, 126,16-21). Die armenische Übersetzung folgt weder der Zuschreibung des *I Makk* an Josephus, noch dem negativen Urteil über die Zugehörigkeit des Buches zu den heiligen Schriften; so übersetzt KARST (GCS 20, S. 198): „Die Makkabäer-Bücher zählen von hier ab das Reich der Griechen. Es ist aber Einiges, was sich nicht in den Heiligtumsbüchern jener dargestellt findet.“

Eusebs Bemerkung, welche die Geschichte der Makkabäer von den biblischen Schriften abgrenzt, erinnert stark an Flavius Josephus' Prolog zum *Bell*, in dem dieser ankündigt, daß er mit dem Bericht des „Jüdischen Krieges“ dort einsetzen werde, wo die Verfasser der alten biblischen Geschichte und die Propheten aufhören⁷¹¹. Euseb folgt im weiteren Verlauf seiner Chronik jedoch nicht dem *Bell*, sondern der ausführlicheren Darstellung der *Ant*.

Ein wesentliches Merkmal der Chronik ist die auf knappe historische Fakten reduzierte, tabellarische Darstellung. Trotz dieser wenig ausgeführten Form zeigt der Vergleich mit *I Makk* einerseits und den *Ant* des Josephus andererseits, daß Euseb nur dem letzteren folgt. So z.B. bei dem Hinweis auf Mattathias' Herkunft von dem Hasmonäer (Ἀσαμωναῖος ἐλέγετο; SCHÖNE II, S. 126,28; GCS 20, KARST, S. 59,11; 61,3), der in *I Makk* nicht vorhanden ist, wohl aber in *Ant* XII, 264. Auch die Betonung, daß Alkimus nicht aus hohepriesterlichem Geschlecht war, sucht man in *I Makk* 7,9 (der Stelle, die *Biblia Patristica* als Vergleich anbietet) vergebens, sie ist *Ant* XII, 387 entnommen. Ebenfalls berichtet nur Josephus (*Ant* XII, 414.419.434), daß schon Judas Makkabäus in das Amt des Hohenpriesters eingesetzt worden

709 Τὰ δὲ μετὰ ταῦτα συμβάντα ἢ πραχθέντα ἕως τῆς θείας σαρκώσεως τοῖς Ἰουδαίοις Ἰώσηπος ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς ἱστορεῖ (Sync. 474,9; SCHÖNE II, S. 106). In eine ähnliche Richtung weist, daß in der syrischen Vulgata das sechste Buch von Josephus' *Bell* als fünftes Makk aufgenommen wurde (vgl., mit Verweis auf SCHRECKENBERG, HENGEL/DEINES, *Septuaginta*, S. 235 mit Anm. 157).

710 Ἡ τῶν Μακκαβαίων ἱστορικὴ γραφὴ τοὺς Ἑλλήνων βασιλεῖς ἀπὸ Ἀντιγόνου ἀριθμεῖ, ἣν Ἰώσηπος ἔγραψεν, ἣτις τῶν μὲν θεοπνεύστων οὐκ ἔστι, χρησίμη δὲ πάνυ πέφυκεν (Sync. 519,6, SCHÖNE II, S. 116).

711 *Bell* Prol 6,18: ὅπου δ'οἶ τε τούτων συγγραφεῖς ἐπαύσαντο καὶ οἱ ἡμέτεροι προφηται, τὴν ἀρχὴν ἐκεῖθεν ποιήσομαι τῆς συντάξεως.

sei (GCS 47, HELM, S. 141,²⁰). Die Belege ließen sich noch vermehren, sie haben hier nur exemplarische Funktion. Übereinstimmungen Eusebs mit dem *I Makk* gegen Josephus lassen sich innerhalb der Chronik nicht nachweisen. Mithin spricht nichts dafür, daß Euseb *I Makk* in der Chronik direkt benutzt hat.

Für die Vergleichsstellen in *II Makk*, welche die *Biblia Patristica* bietet, ist das Ergebnis ebenfalls negativ. Anspielungen auf *II Makk* lassen sich nur insoweit erkennen, wie Übereinstimmungen dieses Buches mit *I Makk* bzw. Josephus bestehen. Zum Teil sind die Angaben an bloßen Namensnennungen orientiert. Anstelle einer Anspielung auf *II Makk* 4,23ff. (die Aktionen der Konkurrenten Onias und Menelaos) werden - im Widerspruch hierzu - in der Chronik Onias und Menelaos miteinander sogar gleichgesetzt, obwohl nach *II Makk* 4,34 Onias auf Betreiben des Menelaos ums Leben gebracht wird⁷¹². In *I Makk* hingegen werden beide Charaktere gar nicht erwähnt. Wiederum erklärt sich die Differenz der Chronik zu beiden *Makk* aus der Abhängigkeit von Josephus, der die beiden Personen gleichsetzt (*Ant* XII, 239: Ὀνίας ἐκλήθη Μενελάος). Damit spricht der Befund gegen eine direkte Kenntnisnahme von *I* und *II Makk* in der Chronik. Die eindeutige Abhängigkeit von Josephus hingegen wirft die Frage auf, ob nicht dem bei Synkellos überlieferten Wortlaut (Ἰώσηπος ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς ἱστορεῖ) der Vorrang einzuräumen ist vor der lateinischen und der armenischen Übersetzung, in denen jeweils die *Makk* gesondert als Quellen neben Josephus und Afrikanus genannt werden. Es entspricht jedenfalls dem Befund der Chronik, die Angaben über die makkabäische Geschichte unmittelbar auf Josephus zurückzuführen.

Folgt man allein der Chronik und bedenkt ferner, daß anscheinend auch Origenes *I Makk* nur indirekt über Josephus benutzt hat, so stellt sich die Frage, ob Euseb dieses Buch in der caesarensischen Bibliothek womöglich nicht zugänglich war.

Aus einigen seiner späteren Werke erhellt hingegen, daß *I Makk* ihm auch unabhängig von Josephus vorgelegen hat. Offensichtlich schätzte er in der Chronik das Zeugnis des jüdischen Historikers höher als das des *I Makk*.

b) *Eclogae Propheticae* und *Demonstratio Evangelica*

Die besondere Abhängigkeit Eusebs von Flavius Josephus geht an erster Stelle aus einem Abschnitt in der *Eclogae Propheticae* (= *EclProph* III, 46) hervor; einer Schrift, die im ersten Jahrzehnt des 4. Jh.s entstand. Hierin verweist Euseb zunächst auf die *Ant* des Josephus⁷¹³. Wenige Zeilen später richtet er sich bezüglich der Regierungszeit des Simon jedoch unmittelbar nach der Angabe des *I Makk*: „Von da an bis zum Ende des Simon, dem Hohenpriester der Juden, dessen Herrschaft bis zum Jahr 177 gemäß den Syrern andauerte, erzählt die erste Schrift der sogenannten makkabäischen, bis dahin umfaßt sie die Geschichte“⁷¹⁴.

⁷¹² Vgl. SCHÖNE II, S. 126,³⁷: Ὀνειῖου τοῦ καὶ Μενελάου ἀρχιερέως Ἰουδαίων und KARST, S. 203.

⁷¹³ PG 22, 1181 A und C.

⁷¹⁴ Ἐντεῦθεν δ' ἐπὶ τὴν τελευταίην Σίμωνος, Ἰουδαίων ἀρχιερέως, τῆς κατὰ Συρίαν ἀρχῆς ζ' καὶ ὁ καὶ ῥ' διαγενέσθαι ἢ πρώτη τῶν καλουμένων Μακκαβαϊκῶν σημαίνει γραφή, μέχρι τούτου περιγράφουσα τὴν ἱστορίαν (PG 22, 1181 B). Josephus gibt, in *Ant* XIII, 228, die Dauer der Regierungszeit Simons mit acht Jahren an, nennt aber im Unterschied zu *I Makk* kein Datum.

In der ca. zehn Jahre später entstandenen *Demonstratio Evangelica* findet sich eine ähnlich lautende Bemerkung⁷¹⁵. Die Kennzeichnung des Buches als ἡ πρώτη ... γραφή zeigt zugleich an, daß Euseb noch mindestens eine weitere zu der Gruppe τῶν καλουμένων Μακκαβαϊκῶν gehörige Schrift bekannt war. Daß darunter definitiv *II Makk* fällt, erhellt aus *PraepEv* VIII, 9,38: „Dieser [Aristobulos] aber - derselbe, den das zweite Makkabäerbuch zu Anfang nennt - erklärt in dem für König Ptolemaios Geschriebenen ...“⁷¹⁶. Hier weicht Euseb in bezeichnender Weise von den *Stromata* des Klemens von Alexandrien ab, von denen er an dieser Stelle abhängig ist⁷¹⁷. Denn wo bei Klemens, ohne eine Numerierung des Buches, die Rede von dem Auszug aus den makkabäischen Schriften (τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομή) ist, präzisiert Euseb die Benennung zu ἡ δεύτερα τῶν Μακκαβαϊῶν.

Allerdings wirkt die Einfügung von καλούμενος bei der Nennung des Titels distanzierend. Euseb erweckt damit den Eindruck, daß ihm diese Bezeichnung vorgegeben war, er selbst sie aber für sekundär hält und sie deshalb im uneigentlichen Sinn verwendet. Die wenig später folgende Erläuterung zeigt, daß er diesen Vorbehalt insbesondere deshalb hegt, weil der Titel der Bücher zugleich die Benennung der „Makkabäer“ als Personengruppe enthält. Demgegenüber macht Euseb auf die Identität der „Hasmonäer“ mit den „Makkabäern“ aufmerksam, indem er erklärt, daß die Schrift die von Josephus so genannten „Söhne des Hasmonaios“ „Makkabäer“ nenne, weil Judas, der als erster von ihnen das Hohepriesteramt versah, „der Makkabäer“ genannt wurde⁷¹⁸. Daß er an dieser Stelle auf „die Schrift“ verweist, die sie „Makkabäer“ nenne, ist als Begründung zunächst befremdlich, weil die Gesamtbezeichnung „Makkabäer“ innerhalb der *Makk* nirgends auftaucht. Die einzig mögliche Erklärung dieser Formulierung liegt darin, daß Euseb sich auf die Überschrift des Buches bezieht. Zwei Belegstellen außerhalb der *EclProph* sprechen das deutlich aus⁷¹⁹.

Da Euseb an anderen Stellen die Zugehörigkeit der *Makk* zu den heiligen Schriften in Abrede stellt, kann „Schrift“ hier nicht als gleichbedeutend mit der Heiligen Schrift zu verstehen sein. Stattdessen kann man davon ausgehen, daß er die Bezeichnung im Sinne der zuvor gewählten Umschreibung ἡ πρώτη τῶν καλουμένων Μακκαβαϊκῶν ... γραφή verwendet.

Insgesamt ist hierzu zu bemerken, daß zur Bezeichnung der *Makk* bisher ausschließlich die adjektivische Form, μακκαβαϊκόν, begegnet. Bei Klemens von Alexandrien und Hippolyt wird sie stets in Verbindung mit einem

⁷¹⁵ *DemEv* VIII, 2,72f.: καὶ πάλιν Σίμων, οὗ κατὰ τὴν τελευταίαν ἑβδομῆστον καὶ ἑβδομηκοστὸν ἔτος ἐξαριθμεῖται τῆς κατὰ Συρίαν ἀρχῆς ἡ πρώτη καλουμένη τῶν Μακκαβαίων βίβλος, εἰς τοῦτο τοῦ χρόνου καταλύσασα τὴν ἱστορίαν (GCS 23, HEIKEL, S. 380,20-23).

⁷¹⁶ Οὗτος δ' (αὐτὸς ἐκεῖνος, οὗ καὶ ἡ δεύτερα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει) ἐν τῷ πρὸς Πολεμαῖον τὸν βασιλέα συγγράμματι τοῦτον καὶ αὐτὸς διασαφεῖ τὸν τρόπον (SChr 389, DES PLACES, S. 114,7-10).

⁷¹⁷ Euseb geht hier auf *Strom* V, 97,7, zurück. Gerade in der *PraepEv* gehört Klemens zu den meist zitierten Autoren (siehe hierzu die Untersuchung von J. COMAN, Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans la Préparation Evangélique, (TU 125), Berlin 1981, S. 115-134).

⁷¹⁸ Ὡς ὁ Ἰώσηπος ὀνομάζει Ἀσαμοναίου παίδων, οὓς ἡ Γραφή Μακκαβαίους ὠνόμασεν, ὧν πρῶτος ἀρχιεράτευσεν Ἰούδας ὁ Μακκαβαῖος ἐπικληθεὶς (PG 22, 1181 D).

⁷¹⁹ *PsCom* zum siebten Asaphpsalm: ἡ τῶν ἐπιγεγραμμένων Μακκαβαίων βίβλος (PG 23, 828 C) und *HE* III, 10,6: ὁ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν (GCS 9,1, SCHWARTZ, S. 224,18).

Substantiv, meist βιβλίον oder βίβλος, verwendet, während Origenes sie absolut gebraucht (τὰ Μακκαβαϊκὰ [πράγματα]). Im Sprachgebrauch des Euseb ist dagegen die Bezeichnung βιβλία τῶν μακκαβαίων häufiger anzutreffen. Hierin spiegelt sich in der Benennung der Bücher eine Verschiebung des Akzents. Während die Form, μακκαβαϊκόν, zur genaueren Bestimmung der Schriften dient, weil die Bücher dadurch entweder einer geschichtlichen Phase oder den Handlungen einer politischen Gruppe zugeordnet werden, verlagert sich durch die Benennung βιβλία τῶν μακκαβαίων der Aspekt auf den Personenkreis, aus dem die Hauptfiguren der Bücher stammen. Anstelle des literarischen Aspektes, unter dem der in den Büchern verarbeitete historische Gegenstand genannt wird, tritt somit der personale Aspekt, der die Personen der Makkabäer selbst zum Hauptmerkmal der Bücher erhebt. War zuvor die adjektivische Formulierung das Mittel zur Charakterisierung der Schriften, so erscheinen nun die Schriften als Mittel zur Darstellung der Personen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Euseb der einzige ist, der ausdrücklich auf den Bezug der christlichen Benennung „Makkabäer“ zu der von Josephus verwendeten und im Judentum gebräuchlichen Bezeichnung „Hasmonäer“ hinweist und ihn erklärt⁷²⁰.

Die bisherigen Beobachtungen zu Eusebs Umgang mit den *Makk* haben gezeigt, daß er durch die Rezeption des *I Makk* bei Flavius Josephus geprägt ist. Dessen Gebrauch dieses Buches als historische Quelle und seine Einordnung als außerhalb der heiligen Schriften stehend scheint Euseb zum Prüfstein seiner eigenen Bewertung der *Makk* gemacht zu haben. Das läßt deutlich sein Interesse daran erkennen, sich an der jüdischen Haltung den *Makk* gegenüber zu orientieren. Das wird sowohl hinsichtlich der Ablehnung ihres kanonischen Status' als auch an der Erläuterung ihres Titels und der Identität der darin benannten Gruppe mit den Hasmonäern, von denen Josephus spricht, erkennbar. Ausschlaggebend hierfür ist, daß Euseb zumindest *I Makk* aus dem Blickwinkel des Historikers wahrnimmt. Insoweit es die Darstellung der jüdischen Geschichte betrifft, stellt das Buch für ihn eine historische Quelle dar, deren Glaubwürdigkeit durch Josephus verbürgt wird. Eine andere Bedeutung des *I Makk*, außer der historischen, scheint ihm nicht geläufig gewesen zu sein.

Unabhängigkeit von dem Maßstab, in welcher Weise Josephus von den *Makk* Gebrauch macht, zeigt Euseb dagegen, wenn er die Bücher in den thematischen Zusammenhang mit dem Gedanken des Martyriums stellt. Dabei grenzt sich Euseb als christlicher Theologe vom jüdischen Historiker ab; denn die Reflexion des Martyriums von Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen dient der Darstellung und theologischen Interpretation der eigenen, christlichen Geschichte, wie im folgenden gezeigt wird.

c) *Demonstratio Evangelica* und *Commentarii in Psalmos*

Obwohl Josephus in den *Ant* sehr ausführlichen Gebrauch von *I Makk* macht, übergeht er das in *I Makk* 7,17 enthaltene Zitat von Ps 78,2f. (LXX) völlig und bietet von den dort berichteten Ereignissen nur eine summarische Zusammenfassung⁷²¹. Euseb dagegen geht an zwei unterschiedlichen Stellen

⁷²⁰ FARMER, *Maccabees*, S. 131 vermutet, daß die Benennung „Makkabäer“ auf jüdische alexandrinische Kreise zurückzuführen sei, obwohl sie erst im Christentum nachweisbar ist.

⁷²¹ Vgl. *Ant* XII, 395f.

166 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung seines Werkes ausführlicher darauf ein, und macht sich in seiner Argumentation den Zusammenhang zwischen dem Psalmzitat und dem Kontext des *IMakk* zunutze.

In der *DemEv* X, 1 geht es Euseb darum, Ps 40 (LXX) als Vorhersage einer christlichen Heilsgeschichte auszulegen. Eusebs Auslegung spiegelt dabei die aktuellen politischen Vorgänge zur Zeit der Entstehung der *DemEv*. Zwar überwiegt, wie in dem Psalm selbst, in der Auslegung zunächst der Aspekt des Leidens, dann aber wird der Ratschluß Gottes gepriesen und die weltweite Bedeutung, die das Christentum nunmehr erlangt hat, bestätigend hervorgehoben⁷²². Der Hintergrund hierfür ist in dem Toleranzedikt des Galerius zu sehen, das wenige Jahre zuvor in Kraft getreten war (311), so daß nach der Zeit des Leidens und der Christenverfolgungen ein Hoffnungsschimmer auf die Kirche fiel. Um seinen Lesern seine Auslegung des Psalms nahezubringen, betont Euseb einleitend, daß die Psalmen nicht nur Hymnen für Gott oder geistliche Gesänge seien, sondern prophetische Vorhersagen zukünftiger Ereignisse⁷²³. Zur Illustrierung dieser Aussage dient ihm auch Ps 78; Asaph habe auf die Zeit des Antiochus IV. Epiphanes vorausgedeutet⁷²⁴. Den Beweis dafür erbringt Euseb, indem er sich explizit auf das Zeugnis der „Schrift der sogenannten Makkabäer“ beruft (μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ ἢ τῶν καλουμένων Μακκαβαίων γραφή). Daß hiermit nur *I Makk* gemeint sein kann, erhellt aus dem Zitat von *I Makk* 7,15-17, das Euseb folgen läßt. Es beinhaltet zugleich das Zitat von Ps 78,2f. und interpretiert die Geschehnisse als Erfüllung dieser Verse. Hieran zeigt sich, daß Eusebs prosopographische Deutung des 78. Psalms, als Rede des durch Antiochus Epiphanes unterdrückten Volkes, von *I Makk* selbst abhängig ist. Ausschlaggebend für das „Zeugnis“ des *I Makk* ist jedoch nicht die Schriftautorität, sondern der historische Sachverhalt als solcher. *I Makk* wird damit in der gleichen Weise als Bestätigung erfüllter Prophetie genutzt, wie es ansonsten vor allem in der Danielauslegung (bei Hippolyt, Porphyrius, Aphrahat) zu beobachten ist. Den Gedanken des jüdischen Martyriums streift Euseb hier nur, indem er zusammenfaßt, daß viele fromme Männer und Frauen um ihres Gesetzes willen und weil sie sich für die väterliche Frömmigkeit entschieden, mit vielfältigen Qualen gefoltert wurden⁷²⁵.

In dem *PsCom*, der in den dreißiger Jahren des 4. Jh.s entstand⁷²⁶, ist es ebenfalls ausschließlich dieser Psalm, von dem aus der cäsarensische Bischof Verbindungen zu den *Makk* zieht. Die Zusammenfassung, die Euseb

⁷²² *DemEv* X, 1,24: Ὁρῶντας δὲ εἰκότως τοὺς ἐπιβουλεύοντας, οὐ μόνον ἀνθρώπους ἀλλὰ καὶ ἀοράτους δυνάμεις, τὴν ὑπερβάλλουσαν ἰσχὺν αὐτοῦ τῆς θείας προσηγορίας καὶ τοῦ ὀνόματος, δι' οὗ μικρόν ὕστερον Χριστιανῶν τὴν πᾶσαν κατέπλησεν οἰκουμένην (GCS 23, HEIKEL, S. 450,29-32).

⁷²³ *DemEv* X, 1,3: Ἐπειδὴ τινες ὑπειλήφασιν τὴν βίβλον τῶν ψαλμῶν ὕμνους μόνον εἰς θεὸν καὶ ᾠδὰς θεολογικὰς περιέχειν, οὐ μὴν καὶ προγνώσεις οὐδὲ μελλόντων προφητείας ... ἀρκεῖ δὲ χρῆσασθαι εἰς μαρτυρίαν τοῦ λόγου δύο ψαλμοῖς ἐπιγεγραμμένοις μὲν τοῦ Ἀσάφ εἰρημένοις δὲ κατὰ τοὺς τοῦ Δαβὶδ χρόνους (GCS 23, HEIKEL, S. 447,7-13).

⁷²⁴ *DemEv* X, 1,10 (GCS 23, HEIKEL, S. 448,8-12)

⁷²⁵ Πλείστους ὅσους αὐτῶν ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας ὑπερ τοῦ οἰκείου νόμου καὶ τῆς πατρῴας εὐσεβείας ἀνῆρει ποικίλαις προαικιζόμενος τιμωρίας (GCS 23, HEIKEL, S. 448,10-12).

⁷²⁶ Die Ansetzungen schwanken zwischen 325/6 und dem Ende der dreißiger Jahre. Mehrheitlich wird angenommen, daß er nach 330 verfaßt wurde (zu den verschiedenen Positionen vgl. M.-J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du psautier (IIIe-IVe siècles), (Orientalia Christiana Analecta 219), Rom 1982; S. 66-69).

in der Einleitung seiner Auslegung der Asaph-Psalmen bietet, geht kaum über das hinaus, was in dem entsprechenden Abschnitt der *DemEv X* bereits darüber gesagt wurde. Hier wie dort macht er auf den Unterschied zwischen dem prophetischen Bezug des 73. Psalms zu dem des vorliegenden Ps 78 aufmerksam. Während ersterer keinen hoffnungsvollen Ausblick biete und sich auf die endgültige Zerstörung Jerusalems vor dem babylonischen Exil beziehe, komme Ps 78 nach der Beschreibung der finsternen Ereignisse (τὰ σκυθρωπά) wieder zum Dank und zum Lobe Gottes⁷²⁷. Euseb begründet damit, daß hier auf die Ereignisse unter Antiochus IV. Epiphanes vorausgedeutet werde. Auch in dieser Zusammenfassung weist er ausdrücklich auf das Buch der „Makkabäer“ (ἡ τῶν ἐπιγεγραμμένων Μακκαβαίων βίβλος) hin. Die Erklärung, daß in diesem die Menge der Ermordeten, die auf verschiedene Weise um der Frömmigkeit willen zu Märtyrern geworden seien, aufgeschrieben sei⁷²⁸, läßt jedoch eher an *II Makk* denken. Dennoch spricht er auch hier nur von einem einzigen Buch.

Gemessen an den *Makk*-Zitaten und Anspielungen in der ausführlichen Auslegung des Psalms erscheint dieser Gebrauch des Singulars jedoch nicht gerechtfertigt (PG 23, 941-949). Bei der Erklärung der ersten vier Verse des Psalms folgt Euseb eindeutig *I Makk*, aus dem er wortgetreu zitiert. Die Frage des Psalms „Herr, wie lange willst du so sehr zürnen und deinen Eifer brennen lassen wie Feuer?“ führt ihn jedoch von der historischen Betrachtung weg zum Thema der Versöhnung und damit zu der theologischen Bedeutung der Märtyrer (ab der Erklärung Ps 78, 5-11, PG 23, 943 C). Sein Grundgedanke ist dabei, daß die Märtyrer Gott versöhnen, weil sie sich ihm anstelle der Opfer dargebracht haben (Εὐκαίρως τοίνυν ἐπὶ τούτοις ἰλάσκειται ...; PG 23, 949 C). Da nach seinem Verständnis Asaph den Psalm ἐκ προσώπου der unter Antiochus Verfolgten spricht⁷²⁹, trifft dies in erster Linie auf die Märtyrer aus dieser Zeit zu. Deshalb nennt Euseb sie ausdrücklich, wobei er sich, ohne weiter zu spezifizieren, auf ἡ γραφή τῶν καλουμένων Μακκαβαίων beruft. Namentlich nennt er dabei Eleasar und beschreibt ihn als einen berühmten, im Alter fortgeschrittenen Mann, der wegen seines guten Rufes den Tod um der Frömmigkeit zu Gott willen seinem Leben vorgezogen habe. Auch die Mutter der sieben Söhne sei bewundernswert und habe unbeschreiblich in dem Martyrium gekämpft (ἐναθλήσασα); ihre Söhne hätten in sieben Kämpfen bestanden und dabei außergewöhnliche Tugend bewiesen⁷³⁰.

Da auf Seiten Eusebs nicht nur die Kenntnis des *II Makk*, sondern auch des *IV Makk* vorauszusetzen ist, muß trotz der Kürze der Beschreibung, in der Euseb nur wenige Züge der Märtyrererzählung wiedergibt, gefragt werden, inwieweit sie Aufschluß darüber gibt, nach welchem der beiden Bücher er sich richtet. Die Angabe über Eleasars fortgeschrittenes Alter (προβεβηκῶς μὲν τὴν ἡλικίαν, PG 23, 948 C) findet sich wörtlich in *II Makk* 6,18; allerdings

⁷²⁷ ἐν δὲ τῷ παρόντι μετὰ τὰ σκυθρωπά ἐπισυνάπτει τῷ τέλει τοῦ πάντος λόγου· Ἐπόδος τοῖς γείτοσιν ... (PG 23, 829 A).

⁷²⁸ οἱ τε τρόποι τῶν ὑπο εὐσεβείας μεμαρτυρηκότων παρ' αὐτοῖς ἀνεγράφησαν (PG 23, 828 C).

⁷²⁹ Ἴκετεύει τοίνυν ὁ Προφήτης ἦτοι ἐξ ἰδίου προσώπου, ἢ καὶ ὡς ἐκ τῶν κατὰ τοὺς Ἀντιόχου χρόνους διασωθέντων (PG 23, 945 A).

⁷³⁰ Ἀλλὰ καὶ μήτηρ ἑπτὰ παίδων θαυμασία τις καὶ ὑπὲρ πάντα λόγον ἐναθλήσασα τῷ μαρτυρίῳ· παῖδες τε ταύτης ἑπτὰ διαφόροις ὑποστάντες ἄθλοις, ἐξαισίον ἀρετὴν καρτερίας ἐνεδείξαντο (PG 23, 948 C).

heißt es darüber in *IV Makk* 5,4 ähnlich: τὴν ἡλικίαν προήκων. Die Aussage, daß er den Tod „um der Frömmigkeit willen“ erlitt, kann wiederum auf *IV Makk* zurückgehen, zu dessen Schlüsselworten εὐσεβεία gehört⁷³¹. Eine Parallele zu der knappen Aussage über die Mutter kann wegen der verbalen Entsprechung von ἐναθλήσασα und ἐνήθλει in *IV Makk* 17,13 (ἡ δὲ μήτηρ τῶν ἐπὶ τὰ παίδων ἐνήθλει) gesehen werden. Definitive Aussagen über Eusebs Vorlage lassen sich anhand dieser frei formulierten Skizze der makkabäischen Märtyrer also nicht treffen.

Blickt man über diesen Abschnitt hinaus auf die Auslegung von Ps 78 insgesamt, so werden Gemeinsamkeiten mit der theologischen Aussage des *IV Makk* auch in der übrigen Darstellung erkennbar. So z.B. in der Betonung des (Sühn-)Opfer-Charakters, der auch nach Euseb die Martyrien prägt. Er wird in *IV Makk* 17,22 in einer abschließenden Reflexion hervorgehoben, wenn erklärt wird, daß durch das Blut der Gerechten und das Versöhnungsoffer ihres Todes (διὰ ... τοῦ ἰλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν) die göttliche Vorsehung Israel, das Schlimmes erdulden mußte, errettete⁷³². Dieser Gedanke findet bei Euseb seine Entsprechung, denn auch er begründet die Errettung des Volkes durch die Martyrien der Frommen⁷³³. Ebenso ist auch die Wendung ὁ ὑπὲρ εὐσεβείας θάνατος, für die Charakterisierung speziell der jüdischen Martyrien, innerhalb der Auslegung des Psalms insgesamt grundlegend. Sie begegnet noch an zwei weiteren Stellen außerhalb des direkt auf die makkabäischen Märtyrer bezogenen Abschnitts⁷³⁴.

Eine Abhängigkeit von *IV Makk* ist hieraus dennoch nicht eindeutig abzuleiten, weil nicht ausgeschlossen werden kann, daß Euseb durch die *Exh* des Origenes beeinflusst war. Auch dort war der „Tod um der Frömmigkeit willen“ als besonderes Kennzeichen des Gottesvolkes benannt worden (*Exh* 5). In gleicher Weise wird auch die Bedeutung des Martyriums als Sühnopfer bei Origenes ausgeführt (*Exh* 30)⁷³⁵. War bei Origenes der Gebrauch des *II Makk* eindeutig und hatte gezeigt, daß er - obwohl er vermutlich *IV Makk* kannte - sich in Zitaten nur auf *II Makk* beruft, so zeigt die Mehrdeutigkeit des Befundes bei Euseb, daß es ihm in erster Linie um die Märtyrer als historische Personen geht.

⁷³¹ Die Wendung mit ὑπὲρ erscheint allerdings auch hier bloß an drei Stellen: *IV Makk* 6,23 (ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας τελευτᾶτε); 15,32; 16,13 (μᾶλλον ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἐπὶ τὸν θάνατον αὐτοὺς προτρέπετο). Eine andere Möglichkeit ist, daß Euseb durch Origenes zu dieser Formulierung kam, der sie in *Exh* 22 gebraucht.

⁷³² Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in *IV Makk* 6,29.

⁷³³ So, wenn er sagt: ... καὶ τὰ τῆς ὀργῆς παύσασθαι διὰ τῆς μνήμης τοῦ αἵματος τῶν ὀσίων αὐτοῦ; und wenig später: ... καθ' ὃν [Ἀντίοχον] οἱ ὅσοι τοῦ Θεοῦ τὸν ὑπὲρ εὐσεβείας θάνατον ὑπομεμενῆκασιν, παύσασθαι μὲν τὰ τῆς ὀργῆς τῆς κατὰ τοῦ λαοῦ, μετελθεῖν δὲ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ (PG 23, 943 C).

⁷³⁴ PG 23, 943 C.

⁷³⁵ Die Auslegung des Origenes zu Psalm 78 (LXX) ist leider nicht erhalten. Daß auch er darin eine Beziehung zu den makkabäischen Märtyrern hergestellt hat, ist aber unwahrscheinlich, weil er in der *Exh* keine dem entsprechenden Anspielungen auf diesen Psalm macht. Das einzige Zitat daraus ist die Bitte um den Erhalt der „Söhne der Getöteten“ (Ps 78,11), was nicht darauf hindeutet, daß er ihn zur weiteren theologischen Interpretation der Martyrien herangezogen hat. Dieser negative Befund stützt die Beobachtung, daß Origenes *I Makk* nicht direkt benutzt hat.

Anders als Origenes entwickelt er keine eigene Theologie des Martyriums, die den jüdischen und den christlichen Martyrien gleichermaßen Rechnung trägt und ihren Sinn erklärt. Der cäsarensische Bischof greift auf die Argumente solcher Theologie nur zurück. Das Anliegen, das in seiner Auslegung des Psalms zur Sprache kommt, geht dabei über die origeneische Deutung der Martyrien hinaus. Es zielt nicht mehr nur auf deren innerkirchliche Bedeutung, sondern auf den geschichtlich greifbaren Erfolg der Märtyrerkirche. Die geschichtlich-politische Entwicklung gibt dem Christentum Recht. Sie erscheint deshalb als Mittel zur Offenbarung göttlicher Wahrheit, während noch zu Origenes' Zeiten das Christentum in Opposition zur historisch manifesten Machtentfaltung des römischen Imperiums stand. Zur Veranschaulichung dieses Sachverhalts dient ihm die historische Bewahrheitung des 78. Psalms als eines prophetischen Gebets, das in der Geschichte bereits schon einmal seine Erfüllung gefunden hat. Damit verbunden ist der Nachweis seiner Gültigkeit auch in bezug auf die christlichen Martyrien; denn die Worte des Psalms (insbesondere die Bitte Ps 78,10) wurden Euseb zufolge nicht allein im Hinblick auf die Juden zur Zeit des Antiochus geschrieben, „sie passen zu allen, die ähnliche Dinge erlitten haben“⁷³⁶. Das impliziert dann als weitergehenden Schluß: So wie Israel aufgrund seiner Märtyrer während der Seleukidenherrschaft gerettet wurde und die politische Unabhängigkeit erlangte, so dürfen auch die Christen aufgrund ihrer Märtyrer auf geschichtlichen Erfolg hoffen. Demnach hat Euseb eine Entsprechung zu den jüdischen Kämpfen unter Antiochus IV. Epiphanes in den aktuellen Entwicklungen seiner eigenen Zeit gesehen.

Man braucht hier nicht im Bereich der Vermutungen stehenzubleiben; denn Euseb selbst gibt in seiner *HE* einen eindeutigen Hinweis darauf, daß er tatsächlich die religionspolitischen Ereignisse seiner Zeit auf dem Hintergrund der jüdischen Befreiung von der seleukidischen Herrschaft deutet. In der späteren Fassung des achten Buches seiner Kirchengeschichte beschreibt er, wie es zum Toleranzedikt des Galerius kam. Der überwiegende Teil des Buches ist der Beschreibung zahlreicher Martyrien der diokletianischen Verfolgung gewidmet. Ab *HE* VIII, 16 begründet Euseb dann, was zu der Veränderung der Situation für die Christen führte.

Ihr Auslöser war, dem cäsarensischen Bischof zufolge, eine unheilbare Erkrankung der inneren Organe des Galerius, deren Verlauf ins Ekelhafte gesteigert wird, indem es heißt, daß aus dem Körper des Caesars Würmer krochen und sein Gestank so unerträglich wurde, daß eine Behandlung des ohnehin völlig verfetteten Leibes nicht mehr möglich war. Diese drastische Beschreibung entspricht wahrscheinlich nicht so sehr den historischen Tatsachen, als vielmehr wortgetreu der Beschreibung, die *II Makk* 9,5-9 von dem Ende des Antiochus IV. Epiphanes gibt, während *I Makk* und Josephus hierzu keinerlei Entsprechung bieten⁷³⁷. Ebenso wie *II Makk* 9,18-27 im

⁷³⁶ Οὐ μὴν εἰς ἐκεῖνους μόνους ἴσταται τὰ λεγόμενα· ἀρμόσειε δὲ καὶ πᾶσι τοῖς τὰ παραπλήσια πεπονθόσι, ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς διωγμοῖς, μύριοι τὰ ὅμοια τοῖς προλεχθεῖσιν ὑπομεμενῆκασιν. (PG 23, 945 D - 948 A)

⁷³⁷ GRANT, *Eusebius*, S. 667, weist auf die Stereotypen hin, die Eusebs Schilderungen der qualvollen Tyrannentode mit seinen antiken Vorlagen verbinden. Auf *II Makk* als Vorlage geht er dabei nicht ein. Die Abhängigkeit Eusebs von dieser Vorlage erscheint aber dennoch nicht zweifelhaft; denn er beschreibt nicht nur den Tod des Galerius in Analogie zu dem des Antiochus IV. Epiphanes - was sich eventuell mit allgemeinen Stereotypen erklären ließe. Von Bedeutung für seine Darstellung ist Galerius' Erlaß zur Tolerierung des Christentums, die die

170 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung

Anschluß an diese Schilderung den Text des Friedensangebotes des Antiochus überliefert, fährt auch Euseb in *HE* VIII, 17 mit der Wiedergabe des kaiserlichen Erlasses fort und konstatiert dessen Tod kurz nach der Abfassung des Dokuments, ähnlich wie in *II Makk* 9,28 das Ende des Antiochus ebenfalls nach dessen Edikt erfolgt.

Aufschlußreich wird die Identifikation des Galerius mit Antiochus IV. Epiphanes, wenn man sie im Zusammenhang mit dem Aussagehorizont der gesamten *HE* betrachtet. Der cäsarensische Bischof verfolgt darin ein apologetisches Interesse, das auf den Nachweis zielt, daß das „wahre“ Christentum älter ist als die Inkarnation Christi⁷³⁸. Nach Euseb ist die wahre Religion schon durch Abraham - und noch davor durch die ersten Menschen - bezeugt und wurde durch Christus allen Völkern offenbart. Das Christentum sei deshalb nur dem Namen nach das „neue Volk“. Historisch betrachtet sei es identisch mit dem vormosaïschen Glauben der Erzväter und insofern älter als das Judentum (*HE* I, 4,4-10). Euseb unterscheidet in diesem Zusammenhang die „Hebräer“, die in der Glaubensnachfolge Abrahams stehen, von den „Juden“, die durch das mosaïsche Gesetz geprägt sind⁷³⁹. Er versteht auch die makkabäischen Märtyrer als „Hebräer“, deren Martyrium als Akt der Glaubensstreue im Sinne der Abrahamskindschaft zu verstehen ist⁷⁴⁰.

Indem Euseb in seiner überarbeiteten Fassung des 8. Buches der *HE* das Ende der Christenverfolgung unter Galerius und seinen Tod analog zu *II Makk* 9 beschreibt, versteht er die Personen der makkabäischen Märtyrer, ihre Geschichte und historische Bedeutung als Typos der christlichen Geschichte. Zugleich erscheinen die christlichen Martyrien als Weiterführung der „hebräischen“ Glaubensstreue, in deren Tradition Euseb das Christentum sieht.

Exkurs: Auslegungstradition von Psalm 78 (LXX)

Ob Eusebs Auslegung dieses Psalms womöglich auf eine jüdische Auslegungstradition zurückgeht, läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Josephus sieht zwar die Danielprophetie in den hasmonäischen Kämpfen erfüllt, er verweist aber nicht in gleicher Weise auf Ps 78. Der Midrasch zu diesem Psalm stellt ebenfalls keine Beziehung zu den Ereignissen unter Antiochos IV. Epiphanes her⁷⁴¹. Dort wird der Psalm vor allem mit dem 4. Kapitel der Klagelieder des Jeremias in Verbindung gebracht, was den Zusammenhang seines Textes mit dem Ereignis der Tempelzerstörung verdeutlicht.

Schilderung von dessen Tod von anderen Beschreibungen unterscheidet und zugleich eine weitere Parallele zu *II Makk* darstellt.

⁷³⁸ Vgl. hierzu und im folgenden A.J. DROGE, *The Apologetic Dimensions of the Ecclesiastical History*, in: ATTRIDGE, H.W./HATA, G. (Hg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, S. 492-509.

Euseb will mit der *HE* heidnische Kritiken widerlegen, die die Glaubwürdigkeit des Christentums mit dem Argument, es sei eine zu junge - historisch und kulturell unbedeutende - Religion, in Abrede stellen.

⁷³⁹ DROGE, *Apologetic Dimensions*, S. 500ff.

⁷⁴⁰ S.u. S. 175f.

⁷⁴¹ Vgl. W.G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms*, (YJS 13), New Haven 1959 zur Stelle s. S. 42-47.

Der Tenor der Auslegung zielt darauf, den Verlust des Tempels auf die Schuld Israels gegen Gott zurückzuführen (So wird der Klage aus Ps 78,2 Jer 5,8f. [„Ein jeder wiehert nach seines Nächsten Weibe wie die vollen, müßigen Hengste. Und ich sollte das an ihnen nicht heimsuchen, spricht der Herr, und ich sollte mich nicht rächen an einem Volk wie diesem?“, Lutherbibel, rev. 1984] entgegengehalten und in ähnlicher Weise wird Jer 50,7 dem Zitat von Ps 78,4 gegenübergestellt. Damit wird das Ereignis des Tempelverlustes als verdiente Strafe gedeutet, mit der zugleich die Schuld vor Gott abgegolten wird⁷⁴². Allerdings dehnte sich, wie BRAUDE annimmt, die Redaktion dieses Buches über den gesamten Zeitraum vom 3. bis zum 13. Jh. aus⁷⁴³, so daß zu vermuten steht, daß möglicherweise frühere Traditionen, die einen Zusammenhang zwischen Ps 78 (LXX) und den Kämpfen der Hasmonäer enthielten, durch die Deutung des Psalms nach der endgültigen Zerstörung des Tempels verdrängt wurden und keine literarische Aufnahme fanden. Auffallend ist jedenfalls, daß auf jüdischer Seite sowohl die Märtyrer als auch dieser Psalm in Zusammenhang mit der Tempelzerstörung stehen.

Wenn sich auch keine jüdischen Analogien beibringen lassen, so sprechen doch andere Indizien dafür, daß Euseb mit seiner Deutung der hasmonäischen Kämpfe als Erfüllung des 78. Psalms keine völlig neue Interpretation einführt, sondern daß er auf eine Tradition zurückgreift, die zumindest im syrischen Umfeld nicht unbekannt war. Einen Anhaltspunkt dafür bietet Aphrahat, indem er, in den *Demonstrationes*, eine analoge Verbindung dieses Psalms mit den makkabäischen Märtyrern herstellt. In seiner fünften Unterweisung („Über die Kriege“), die ca. 337 verfaßt wurde, sieht der persische Weise sowohl die Prophezeiung aus Dan 7 als auch Psalm 78 durch die in *II Makk* berichteten Ereignisse erfüllt. Nach dem Zitat von Ps 78,1-3 schließt er die Bemerkung an:

„Dies erfüllte sich nämlich in der Zeit, als der greise und hochbetagte Eleasar getötet wurde und ebenso die Söhne der seligen Schamoni, sieben an der Zahl, als Judas und seine Brüder für ihr Volk kämpften, als sie sich in den Schlupfwinkeln aufhielten“⁷⁴⁴.

Da Aphrahat auch sonst eine eigenständige Theologie vertritt, die zwar Ähnlichkeiten mit anderen kirchlichen Schriftstellern aufweist, sich letztlich aber doch überwiegend durch Differenzen in der Argumentation und Darstellung von diesen unterscheidet, ist eine Abhängigkeit von Euseb kaum vorauszusetzen⁷⁴⁵. Dafür sind bei ihm Anleihen bei der jüdischen Tradition bemerkbar⁷⁴⁶, so daß hierdurch die Vermutung bestärkt wird, ein Zusammenhang der Auslegung von Ps 78 und dem Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen habe möglicherweise

⁷⁴² Das kommt in der Parabel zu Ps 78,1f. zu Ausdruck: Ein König zertrümmert die Einrichtung und den Pavillon seines Sohnes, die sich wiederherstellen lassen, läßt aber dafür seinen Sohn als seinen Erben am Leben (BRAUDE, *Psalms*, S. 44/5). Der Vergleich spricht für sich.

⁷⁴³ BRAUDE, *Psalms*, S. XXXI; ZUNZ, *Vorträge*, S. 375, setzt die Entstehung des Midrasch hingegen im 9. Jh. an.

⁷⁴⁴ *Demonstrationes* 5,20; Übersetzung BRUNS, *Demonstrationes* I (FC 5/1), S. 172. Wie der Hinweis auf die „Schlupfwinkel“ (vgl. z.B. *II Makk* 6,11) zeigt, bezieht Aphrahat sich auf den Bericht des *II Makk*.

⁷⁴⁵ Vgl. hierzu J. NEUSNER, Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in fourth-century Iran, (StPB 19), Leiden 1971 S. 232 und SCHWEN, P., Untersuchungen über den persischen Weisen, Diss. Berlin 1907, (Repr. Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte des Christentums im Osten, Aalen 1973), bes. S. 18-32 und 82.

⁷⁴⁶ Vgl. BRUNS, *Demonstrationes* I, S. 50.

schon im Judentum bestanden und sei christlicherseits übernommen worden⁷⁴⁷.

In der späteren Psalmauslegung Theodors von Mopsuestia wird Ps 78 zwar prosopographisch auf die Makkabäer gedeutet, er beschränkt sich dabei jedoch auf die Angaben des *I Makk* und erwähnt daher die Märtyrer nicht. Erst in späteren Auslegungen, wie z.B. dem von Euseb beeinflussten pseudoathanasianischen *Expositiones in Psalmos* (PG 27, 357,46 und 561,48)⁷⁴⁸, einem nestorianischen Exzerpt von Theodors Psalmenkommentar (MS Syr. Beroliensis 215) und einem (antiochenischen) Scholion des Bar Hebräus zu ebendiesem Kommentar (aus dem 13. Jh.)⁷⁴⁹, wird der Bezug auf die makkabäischen Märtyrer aufgenommen. Alle drei weichen aber in charakteristischer Weise von Eusebs Deutung ab, insofern dieser den Hinweis auf die Märtyrer mit der Interpretation des zehnten Verses verbindet, während die übrigen Quellen ihn auf den zweiten Vers beziehen.

Aufgrund der Gegenüberstellung der aktuellen politischen Entwicklungen mit den Ereignissen der hasmonäischen Kämpfe und Martyrien, durch die Euseb die Ereignisse seiner Zeit deutet, sind die jüdischen Märtyrer nicht mehr ausschließlich wegen ihres Todes um des Glaubenszeugnisses willen Typos der christlichen Märtyrer, sondern auch aufgrund des heilsgeschichtlichen Wendepunktes, den sie einleiten.

Deshalb ist Euseb besonders daran gelegen, die Kontinuität der Kirche der Überlebenden mit den Märtyrern herauszustellen: „Söhne derer, die so gelitten haben“ sind die Überlebenden insofern sie sich wegen der Tugend der Väter rühmen, d.h. diese verkünden, und durch sie um Erbarmen bitten⁷⁵⁰. In diesem Sinne sieht Euseb die Kirche in Kontinuität mit den jüdischen Märtyrern; ihr Opfer kommt auch den Christen zugute und sie sind durch ihr Martyrium zu Lehrern der späteren Märtyrer geworden.

Die öffentliche Erinnerung an ihre Leiden ist infolgedessen nicht daran gebunden, daß das Zeugnis darüber biblisch ist, vielmehr genügt das historische Faktum des Martyriums der sogenannten makkabäischen Märtyrer, um nach der Beendigung der Verfolgungszeit zu einem wesentlichen Bestandteil der kirchlichen Selbstdefinition zu werden. Insgesamt zeigt sich hierin, welchen hohen Stellenwert Euseb der öffentlichen Verehrung der Märtyrer für das kirchliche Selbstverständnis beimißt. Obwohl er selbst die Zugehörigkeit der *Makk* zum biblischen Kanon ausdrücklich in

⁷⁴⁷ G. BLUM, Art.: Afrahat, TRE I, S. 625-635, weist darauf hin, daß die jüdischen Kontrahenten Aphrahats, im Unterschied zu der rabbinischen Theologie, die in Babylon und Nisibis vertreten wurde, eine „nichtpharisäische Form jüdischen Glaubens“ repräsentierten (a.a.O. 627). Das könnte erklären, warum sich (setzt man voraus, daß Aphrahat eventuell auf eine ursprünglich jüdische Auslegungstradition zurückgreift) hier die Deutung des Psalms durch die Ereignisse zur Zeit der Makkabäer erhalten hat, auch wenn der palästinische Midrasch sie nicht enthält.

⁷⁴⁸ Vgl. RONDEAU, *Commentaires*, S.86f.

⁷⁴⁹ Siehe F. BAETHGEN, Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia II, ZAW 7 (1887), S. 1-60 hierzu S. 50 Anm. 3.

⁷⁵⁰ Zu Psalm 78,11 (LXX): ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν ταῦτα πεπονθότων ἐσμὲν υἱοί, σεμνυόμενοι ἐπὶ τῇ τῶν πατέρων ἀρετῇ, δεόμεθα δι' ἐκείνους ἐλεηθῆναι (PG 23, 949 A).

Die Anteilnahme der Seelen der Verstorbenen an den Belangen der Lebenden und auch deren Fürbitte begründet Euseb, wie vor ihm Origenes, mit *II Makk* 15 ,dem Gebet Jeremias' für das Volk. *PraepEv* XII, 3,2: Καὶ ἐν τῇ βίβλῳ δὲ τῶν Μακκαβαίων λέγεται Ἰερεμίας ὁ προφήτης μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ βίου εὐχόμενος ὄρασθαι ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, ὡς φροντίδα ποιούμενος τῶν ἐπὶ γῆς ἀνθρώπων (SChr 307, DES PLACES, S. 42)

Abrede stellt, gewinnen in seinem kirchenhistorischen Entwurf die in *II* und *IV Makk* beschriebenen Martyrien an Bedeutung.

Damit treten bei Euseb zwei gegenläufige Bewegung hinsichtlich der *Makk* zutage. Einerseits lehnt er - nicht zuletzt mit Blick auf Josephus und Origenes - die Zugehörigkeit eines oder mehrerer *Makk* zum biblischen Kanon ab.

Diese Entscheidung des caesarensischen Bischofs fällt besonders ins Gewicht, wenn man sich vor Augen hält, daß aus seiner Schule ein großer Teil der Bibelexemplare für den liturgischen Gebrauch in der neuen Hauptstadt Konstantinopel stammt. In seiner Schrift *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου βασιλέως Δ΄*, 36, zitiert er aus einem Brief Konstantins über die Herstellung der göttlichen Schriften die an ihn ergangene Aufforderung, er möge „fünfzig Bände von den göttlichen Schriften, deren Anschaffung und Gebrauch du für das Beste der Kirche am meisten als notwendig erachtest, auf gut zubereitetem Pergament, leicht leserlich und handlich für den Gebrauch, von Künstlern herstellen lassen, die in ihrer Kunst, schön zu schreiben, wohl erfahren sind.“ (Übers. J.M. PFÄTTISCH, BKV 9, S. 167)⁷⁵¹. Für den schnellen Transport wurden ihm zwei Staatskarossen (*δημοσίων <ὀχημάτων>*) zur Verfügung gestellt und Euseb machte sich mit seinen Mitarbeitern sogleich daran, den Auftrag zu erfüllen⁷⁵². Mit dieser Menge von Abschriften dürfte Eusebs Zusammenstellung der Heiligen Schriften den für Konstantinopel als gültig erachteten „Kanon“ maßgeblich beeinflußt haben. Der kaiserliche Auftrag läßt vermuten, daß es keine unbedeutenden Kirchen und Klöster waren, die eine dieser Abschriften erhielten. Die von Euseb gelieferten Abschriften können zur Grundlage weiterer Kopien des Bibeltextes geworden sein⁷⁵³. Daher verwundert Hieronymus' Bemerkung in seiner *Praefatio in libro Paralipomenon*, in der er die Verbreitung der lukianischen Rezension außer für Antiochien auch für Konstantinopel behauptet (s.u. S. 184).

Andererseits kommt den makkabäischen Märtyrern im kirchengeschichtlichen Konzept Eusebs ein besonderes Gewicht zu, weil sie als Mittel dazu dienen, die Kontinuität des Christentums mit dem Glauben der „Hebräer“, also dem vormosaïschen Gottesvolk, darzustellen (s.o. S. 170). Die Verehrung der makkabäischen Märtyrer hat somit die Funktion, die Selbstdefinition der christlichen Kirche als Weiterführung der ursprünglichen Glaubenstreue des Volkes Gottes zu bestätigen.

d) Das syrische Enkomion

Nach dem oben Dargestellten erscheint es folgerichtig, daß in den Märtyrerberichten, die Euseb in seinem Buch über die „Märtyrer Palästinas“

⁷⁵¹ Πρέπον γὰρ κατεφάνη τοῦτο δηλῶσαι τῇ σῆ συνέσει, ὅπως ἂν πενήκοντα σωμάτια ἐν διφθέραις ἐγκατασκευοῖς εὐανάγνωστά τε καὶ πρὸς τὴν χρῆσιν εὐμετακόμιστα ὑπὸ τεχνιτῶν καλλιγράφων καὶ ἀκριβῶς τὴν τέχνην ἐπισταμένων γραφῆναι κελεθ'σειας, τῶν θεῶν δηλαδὴ γραφῶν, ὧν μάλιστα τὴν τ' ἐπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ ἀναγκαίαν εἶναι γινώσκεις. (WINKELMANN, GCS 7, S. 134,5-11). Vgl. auch F. WINKELMANN, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991, S. 31f.

⁷⁵² Ταῦτα μὲν οὖν βασιλεὺς διεκελεύετο. αὐτίκα δ' ἔργον ἐπκολουθεῖ τῷ λόγῳ, ἐν πολυτελεῶς ἡσκευμένοις τεύχεσι τρισσὰ καὶ τετρασσὰ διαπεμψάντων ἡμῶν <***> (*De Vita Constantini* IV,37; WINKELMANN, GCS 7, S. 134,22-24)

⁷⁵³ Vgl. DÖRRIE, *Geschichte*, S. 87 und ähnlich GEORGI, *Theophrastausgabe*, S. 65.

174 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung aufgenommen hat, Anspielungen auf Psalm 78 (LXX) zu finden sind⁷⁵⁴. Anspielungen auf die *Makk* sucht man dagegen vergeblich. Sie sind in keiner der beiden Fassungen des Buches über die palästinischen Märtyrer nachzuweisen⁷⁵⁵. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Märtyrerberichten der *HE* außer der *EpLugd* (in *HE* V). Dafür aber ist mit dem sogenannten „Enkomion auf die Märtyrer“ ein Dokument erhalten, das zeigt, wie Euseb selbst die von ihm geforderte Anknüpfung der „Söhne der Getöteten“ (Ps 78,11) an die Märtyrer in der kirchlichen Praxis zur Anwendung brachte.

Der Text dieser Rede ist nur in einer syrischen Handschrift überliefert; es ist dieselbe, die auch das älteste syrische Martyrologion enthält⁷⁵⁶. Außer dieser Handschrift gibt noch das Verzeichnis der ins Syrische übersetzten Schriften Eusebs des Ebed Jesu einen weiteren Hinweis auf die Existenz dieses Enkomions und seine eusebianische Verfasserschaft⁷⁵⁷.

Das Lob der „Mutter der sieben Söhne“ nimmt innerhalb des Enkomions eine zentrale Stellung ein und wird im Verhältnis zu der Erwähnung anderer Glaubenszeugen innerhalb dieses Textes relativ breit ausgeführt. Nach einem allgemeinen Lob der Märtyrer, das als direkte Anrede an sie gehalten ist und den Tod der Märtyrer um Christi willen preist⁷⁵⁸, geht Euseb im Hauptteil seiner Rede zu der Aufzählung konkreter Beispiele über.

Zunächst werden dabei der Reihe nach die drei Jünglinge im Ofen (Dan 3,20-97 LXX), Daniel, Jeremia, Zacharja und Abel als „Kinder des Gesetzes“ und „Bekenner“ bezeichnet (S. 131). Dann wird betont auf die Mutter der sieben Söhne hingewiesen. Sie habe die Krone des Sieges in den Wettkämpfen derer, die Bekenner wurden, errungen⁷⁵⁹. Die dann folgende Veranschaulichung dieser Aussage läßt keinen Zweifel daran, daß Eusebs Darstellung ganz durch *IV Makk* geprägt ist. Hierauf weist bereits das Bild des Siegeskranzes, wie auch die Formulierung „Milch des Gesetzes“ hin⁷⁶⁰. Viermal wird innerhalb weniger Sätze die Treue der Mutter zum Gesetz und ihre gesetzesgemäße Gerechtigkeit betont, die zugleich ihre Kinder miteinschließt. Die Folgerung, die aus dem Verhalten der Mutter gezogen wird, daß die Gottesliebe noch über der weltlichen Nächstenliebe stehe, ist eine Anspielung auf *IV Makk* 15,3 (τὴν εὐσεβείαν μᾶλλον ἠγάπησεν); in dem Hinweis auf die Ähnlichkeit mit Abraham klingt in *IV Makk* 15,28 an und

⁷⁵⁴ *De martyribus Palaestinae* 9,8f. (GCS 9,2, SCHWARTZ, S. 929,24-26) und 11,28 (GCS 9,2, SCHWARTZ, S. 945,8-12).

⁷⁵⁵ Eine Übersetzung der längeren syrischen Fassung dieses Textes bietet W. CURETON (Hg.), *History of the Martyrs in Palestine, by Eusebius, Bishop of Caesarea. Discovered in a very ancient Syriac manuscript*, London, Edinburgh, Paris 1861.

⁷⁵⁶ Brit. Mus. Syr. Add. 12150; hierin schließt das Enkomion unmittelbar an die spätere Fassung des Buches über die Märtyrer Palästinas an. Eine englische Übersetzung bietet B. HARRIS COOPER, *The Encomium of the Martyrs. By Eusebius of Caesarea*, JSL NS 6 (1865), S. 129-133.

⁷⁵⁷ *Assemani Bib. Orient.* III, 1,19; A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur I*, Leipzig ²1958, S. 552.

⁷⁵⁸ Die Wendung „death on behalf of Christ“ kommt in HARRIS COOPERS Übersetzung des Abschnitts insgesamt fünfmal vor.

⁷⁵⁹ In der Übersetzung HARRIS COOPERS: „But the crown of victory in the great contest both for men and for women, who are in confession (*or become confessors*), the mother of the seven sons put on“ (*Encomium*, S. 131)

⁷⁶⁰ HARRIS COOPER, *Encomium*, S. 131, vgl. *IV Makk* 10,2.

öfter. Sie ist ein prägendes Merkmal des *IV Makk*. Die Haltung der Mutter wird an dieser Stelle vom Redner unmittelbar paränetisch gewendet, indem er sie nicht mehr bloß beschreibt, sondern als Forderung an seine Hörer formuliert. Eusebs Aussage, daß sie ohne Trauer durch das Gebet diejenigen wiedergebiert, die sie zuvor unter Schmerzen hervorbrachte, hat seine Vorlage in *IV Makk* 16,13, ebenso wie die Feststellung über die Klaglosigkeit, mit der sie die Söhne als ihre Botschafter zu Gott sendet, auf *IV Makk* 16,12 zurückgeht. Schließlich ist auch die Überleitung zu den „neuen Soldaten des Glaubens“ dadurch zu erklären, daß in *IV Makk* 16,14 die Mutter als $\delta\acute{\iota}\ \epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\tau\alpha\tau\iota\omega\tau\iota\varsigma\ \pi\alpha\tau\epsilon\sigma\beta\omicron\tau\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\upsilon\nu\acute{\eta}$ gelobt wird. Die Mutter und die sieben Söhne werden dadurch zugleich implizit als die alten „Kämpfer des Glaubens“ dargestellt, weil Euseb anschließend ausdrücklich Petrus, Stephanus, Paulus als „neue Kämpfer des Glaubens“ nennt und schließlich eine Liste von siebzehn weiteren Namen anfügt, in der acht Namen antiochenischer Bischöfe vom Ende des 2. Jh.s an bis zu dem berühmten Märtyrerbischof Babylas, der ca. 250 unter Decius starb, enthalten sind⁷⁶¹. Damit ist ein deutlicher Anhaltspunkt für Antiochien als Entstehungsort des Textes gegeben.

Abschließend wird die Gleichgestaltung der Märtyrer mit dem leidenden Christus durch ihr Leiden vor Augen gestellt und daran die Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten geknüpft⁷⁶².

Während Eleasar in der Lobrede gar nicht erwähnt wird, steht die Person der Mutter der sieben Söhne im Vordergrund der Verehrung, die Söhne werden nicht als die eigentlichen Märtyrer für sich betrachtet. Daß die Mutter im Enkomion nicht mit einem Namen belegt wird, hat seinen Grund wohl darin, daß er in keinem der *Makk* vorkommt. Man wird allerdings voraussetzen können, daß sie, zumindest im syrischen Raum, zu Eusebs Zeit unter dem Namen „Schamuni“ bekannt war; denn so nennt sie Aphrahat in seiner, ca. 337 verfaßten, fünften Unterweisung⁷⁶³. An ihr wird die Grundhaltung beispielhaft dargestellt, die auch die christlichen Märtyrer kennzeichnet. Der wesentliche Unterschied zwischen den alten und den neuen „Kämpfern für den Glauben“ besteht in der Beschreibung darin, daß die Haltung der einen am Gesetz bemessen wird, während die anderen für Christus leiden und ihm darin gleichgestaltet werden. Eine gemeinsame Identifikation beider Gruppen findet hingegen in der Figur des Abraham statt. Für die Mutter der sieben Brüder wird das schon durch *IV Makk* vorgegeben; dort ist das Opfer ihrer Kinder der Beweis dafür, daß ihre Haltung ebenso konsequent ist wie die Abrahams⁷⁶⁴. Davon ausgehend wird im Enkomion Abraham als Leitfigur den Christen vor Augen gestellt⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ Asklepiades, Serapion, Philetos, Sebinas, Demetrios, Flavianos (Fabianos), Cyrill, Babylas (vgl. LIGHTFOOT, DChB II, S. 344 § 36).

⁷⁶² „O ye who exist in the likeness of the suffering of Christ, and die not for ever“ (Übers. HARRIS COOPER, *Encomium*, S. 133)

⁷⁶³ *Demonstratio* 5,20 (FC 5/1, BRUNS, S. 172. Ähnlich heißt sie auch bei Ephraem dem Syrer „Samone“ vgl. hierzu unten Anm. 780.

⁷⁶⁴ S.o. Anm. 168.

⁷⁶⁵ „... we should love the love of God, and that we should cleave to Christ and love the prophets according to the divine rule, and in everything be like Abraham“ (Übers. HARRIS COOPER, *Encomium*, S. 132).

Der Hintergrund hierfür kann in der paulinischen Lehre von der Abrahamskindschaft der Christen gesehen werden, mit der die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit als Begründung für den Bund Gottes mit Abraham verbunden ist⁷⁶⁶. Dementsprechend dient der Vergleich der makkabäischen Mutter mit Abraham, der ihre Person im *IV Makk* in besonderer Weise charakterisiert, dazu, ihr Martyrium nicht nur als einen Akt der Gesetzestreue zu qualifizieren, sondern es als eine Konsequenz der Glaubenstreue, die dann auch im christlichen Sinne als „gerecht“ anerkannt werden kann, zu verstehen. Da auch die Christen wie Abraham sein sollen, wird auf diese Weise die Gemeinsamkeit der Abrahamskindschaft zu einem Argument, das ihre Verehrung legitimiert, obwohl sie ihren Tod noch vor Christus erleidet.

Das Enkomion stellt diesen Gedanken der Abrahamskindschaft und der Analogie zwischen der Mutter der sieben Brüder und Abraham jedoch nicht in den Vordergrund. Relativ breiten Raum nimmt stattdessen der Lobpreis der Mutter ein. Das deutet darauf hin, daß das ehrende Gedächtnis der Mutter bei den Hörern nicht strittig war und daher keiner ausdrücklichen Begründung bedurfte. Darüber hinaus sprechen die zahlreichen Anspielungen auf *IV Makk* für eine Vertrautheit der Hörer mit diesem Buch. Ist damit aber bereits vorauszusetzen, daß Eusebs Enkomion anlässlich der Feier des Makkabäergedächtnisses vorgetragen wurde? Diese Vermutung äußert SCHWARTZ, der in dem Enkomion eine Predigt sieht, „die am antiochenischen Märtyrerfest gehalten sein muß“⁷⁶⁷.

Der verhältnismäßig weite Raum, den Euseb dem Lob der Mutter der sieben Söhne einräumt, spricht jedoch keineswegs eindeutig dafür, daß ihm der Tag ihres Gedächtnisses zum Anlaß der Predigt geworden ist. Gerade wenn man als Vergleich hierzu die späteren Predigten des Gregor von Nazianz oder des Chrysostomos anlässlich dieses Termins heranzieht, in denen die makkabäischen Märtyrer sehr viel eindeutiger im Mittelpunkt der Texte stehen, wird diese Zuordnung des Enkomions fragwürdig. Hinzu kommt, daß Euseb keinen Bezug auf dieses Gedenken als dem grundlegenden Datum der Lobrede nimmt.

Die einzige Andeutung, die das Enkomion über den liturgischen Anlaß, durch den es motiviert wurde, enthält, ist die reflektierende Bemerkung beim Übergang von der Erinnerung an die Märtyrer des alten zu denen des neuen Bundes. Sie lautet in der englischen Übersetzung:

„For what time is there, or what day, or what godly congregation of the passion of Christ, and glorious day of the memorial of his resurrection, when the members of the resurrection of the confessor Christ may not be remembered and honoured by every mouth and by every tongue?“

Der Verfasser begründet durch diese rhetorische Frage sein Lob der Märtyrer als Bestandteil der Feier des Leidens und Auferstehens Christi. Weil die Märtyrer schon jetzt Anteil daran haben, sollen sie zusammen mit dem Gedächtnis seiner Auferstehung erinnert werden.

⁷⁶⁶ Vgl. Röm 9,7; II Kor 11,22; Gal 3,7.29 und Hebr 2,16.

⁷⁶⁷ E. SCHWARTZ, Art.: Eusebios, PRE VI, 1370-1439 (Repr. in: DERS., Griechische Geschichtsschreiber, Leipzig 1957) bes. 1408f.

HARRIS COOPER merkt zu seiner Übersetzung an, daß mit der Formulierung „göttliche Versammlung des Leidens Christi“ und „wunderbarer Tag der Erinnerung seiner Auferstehung“ auf Karfreitag und Ostersonntag als Tage des Leidens und der Auferstehung Christi angespielt werde⁷⁶⁸. Sollte Eusebs Anspielung speziell auf den Ostergottesdienst als dem liturgischen Rahmen des Enkomions verweisen, könnte hierin, ergänzend zu den koptischen Lektionaren, eine Bestätigung für die Übernahme des Makkabäergedächtnisses in die Liturgie der Osterfeiertage gesehen werden.

Ansonsten hat die Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung Christi ihren Platz innerhalb jedes eucharistischen Teils der Gottesdienstliturgie. Das hierin der Kontext des Enkomions zu sehen ist, legt z.B. die Beschreibung eines solchen Gottesdienstabschnittes in der fünften der „Mystagogischen Katchesen“ (= *MystCat*) nahe⁷⁶⁹. Darin wird dargestellt, daß zwischen der Vorbereitung des „geistlichen Opfers“ (πνευματικὴν θυσίαν) und dem gemeinsam gesprochenen Vaterunser die Gemeinde der Entschlafenen gedenke. Die Reihenfolge dieses Gedenkens beginnt bei den Patriarchen, dann folgen die Propheten, die Apostel und die Märtyrer. Sie alle vermitteln durch ihre Gebete und Fürbitten das Gebet der Gemeinde an Gott⁷⁷⁰.

Euseb wandelt dieses Schema insoweit ab, als er schon die von ihm aufgezählten Gestalten des Alten und Neuen Testaments unter dem Aspekt ihrer Märtyrerschaft nennt⁷⁷¹.

Wie zuvor bereits bemerkt wurde, ist die vollständige Liste der antiochenischen Bischöfe innerhalb der abschließenden Aufzählung der Märtyrer, ein deutliches Indiz für Antiochien als Ort der Predigt. Geht man von diesem regionalen Bezug aus, dann erscheint Eusebs ausführliche Bezugnahme auf das Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen ebenfalls

⁷⁶⁸ HARRIS COOPER, *Encomium*, S. 132, Anm. x.

⁷⁶⁹ Die Frage, ob die Verfasserschaft Cyrill oder Johannes von Jerusalem zuzuschreiben ist, hat noch keine endgültige Antwort gefunden.

Wahrscheinlich sind sie in ihrer heutigen Gestalt auf Johannes von Jerusalem zurückzuführen, der sie entweder Ende des 4. Jh.s verfaßt oder als einen von Cyrill von Jerusalem übernommenen Grundbestand überarbeitet hat. (Vgl. RÖWEKAMP, FC 7, S. 13 f.) Jedoch ist bis heute die Verfasserschaft Cyrills nicht eindeutig widerlegt. (Vgl. DROBNER, *Lehrbuch*, S. 248.)

⁷⁷⁰ *MystCat* 5,9: Εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν κεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὅπως ὁ Θεὸς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξεται ἡμῶν τὴν δέησιν. Εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων, καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν ἡμῖν προκεκοιμημένων, μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἐσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας. (FC 7, RÖWEKAMP, S. 152, 13-20).

⁷⁷¹ Eine noch umfangreichere Zusammenstellung alttestamentlicher Figuren bietet Aphrahat: Die, in den vierziger Jahren des 4. Jh.s verfaßte, 21. *Demonstratio* („Über die Verfolgungen“) enthält einen Katalog, der auf der alttestamentlichen Seite ebenfalls von Patriarchen und Propheten bis zu den makkabäischen Märtyrern reicht (*Dem* 21,22). Dabei ist die Unterscheidung aufschlußreich, die er zwischen ihnen und den zuvor genannten Gestalten setzt. Während die Personen bis zu Judas Makkabäus und seinen Brüdern als „Verfolgte“ gelten, werden die makkabäischen Märtyrer als „wahre Bekenner“ und „Zeugen“ bezeichnet. Damit stehen sie am Anfang der Reihe von Märtyrern, die - über das alles übertreffende Zeugnis Jesu (*Dem* 21,23) hinaus - mit der Nennung von Stephanus, Simon, Paulus, den Aposteln allgemein bis zu den Märtyrern der diokletianischen Verfolgung in ähnlicher Form fortgesetzt wird wie in Eusebs Enkomion. In gleicher Weise werden sie bei Gregor von Nazianz, in seiner Trauerrede auf Basilius (Or. XLIII, 74,2) als letztes Glied in einer Reihe von alttestamentlichen Vorbildern der Glaubenstreue genannt; Basilius habe ebenso wie die makkabäischen Märtyrer (moralischen) Versuchungen widerstanden.

178 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung als bewußte Aufnahme einer antiochenischen Lokaltradition. Sein Rückgriff auf den Bericht des *IV Makk* deutet ferner daraufhin, daß die antiochenische Wertschätzung der makkabäischen Märtyrer in besonderer Weise mit dem *IV Makk* verbunden war.

Beides, die Ausführlichkeit, mit der Euseb in seiner Darstellung auf das makkabäische Martyrium eingeht, und seine Berücksichtigung aller antiochenischen Bischöfe, kann als Ausdruck seines Bemühens um Unterstützung in der antiochenischen Kirche verstanden werden. Nachdem er auf der antiochenischen Synode von 324 aufgrund des Vorwurfes des Arianismus wahrscheinlich verurteilt wurde⁷⁷², gelang ihm im Jahr darauf in Nizäa nicht nur seine theologische Rehabilitierung; er konnte außerdem die Sympathien Konstantins erringen. In der Folgezeit war er bestrebt, seine Gegner taktisch auszumanövrieren und dabei Einfluß auf die Besetzung des antiochenischen Bischofstuhls zu nehmen, was ihm fünf Jahre später mit der Absetzung des Eustathius auf der Synode, die er 330 in Antiochien einberufen hatte, und der Einsetzung seiner jeweiligen Nachfolger auch gelang. Wenn die Verfasserschaft Eusebs für das Enkomion zutrifft, kommen für dessen zeitliche Ansetzung besonders die späten zwanziger und die erste Hälfte der dreißiger Jahre in Frage, in denen Euseb Anlaß hatte, seine antiochenische „Lobby“ zu stärken.

Das Enkomion ist nicht zwangsläufig als eine Äußerung anläßlich der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer in Antiochien an einem festen Termin, dem 1. August, einzuordnen. Wohl aber läßt es indirekt den Schluß zu, daß die Märtyrer zu Eusebs Zeit in Antiochien in besonderer Weise, vielleicht in Form eines Märtyrerkultes, verehrt wurden. Innerhalb des Gottesdienstes ist das Enkomion wahrscheinlich im eucharistischen Teil der Liturgie zu verorten. Auf jeden Fall ist der Text ein Anhaltspunkt dafür, daß auf christlicher Seite diese Verehrung der makkabäischen Märtyrer der Sitz im Leben des *IV Makk* war.

Es fällt auf, daß Euseb an keiner anderen Stelle seines Werkes so eindeutig auf *IV Makk* zurückgreift wie in der Lobrede. Da Euseb selbst, in *HE* III, 10,6, Flavius Josephus als Verfasser des *IV Makk* angibt, war für ihn der biblische Status des Buches allerdings indiskutabel⁷⁷³. Wie er zu dieser Zuschreibung kommt, ist nicht zu klären; sie liegt aber auf einer Linie mit seiner Rezeption des *I Makk* durch Josephus. Er zitiert das Buch nicht nur unter dem Titel *Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, sondern fügt hinzu, daß einige es *Μακκαβαϊκόν* übertiteln. Man kann daher nicht davon ausgehen, Euseb setze die Autorschaft des Josephus voraus, weil ihm dieses Buch allein aus Editionen der Werke des Flavius Josephus bekannt gewesen sei. Vielmehr zeigt Eusebs Äußerung an, daß es ihm unter derselben Überschrift vorlag wie *I* und *II Makk*, nämlich τὰ Μακκαβαϊκά. Der unbestimmte Hinweis „einige“ drückt aus, daß Euseb diesem Gebrauch des Titels keine allgemeine Gültigkeit zubilligen möchte.

⁷⁷² F. WINKELMANN, *Euseb*, S. 55

⁷⁷³ Vgl. *HE* III, 10,6 (GCS 9,1, SCHWARTZ, S. 224, 17-20).

IV Makk ist in zahlreichen LXX Minuskeln, in den *Codices Sinaiticus*, *Alexandrinus* und *Venetus Graecus I*, sowie in der lukianischen Rezension enthalten. Die Josephus-Handschriften spielen demgegenüber eine untergeordnete Rolle, da sie nur in wenigen, zum Teil sehr späten Manuskripten *IV Makk* enthalten (vgl. KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 678); die Zuweisung zu Flavius Josephus ist, nach KLAUCK, eine Folge späterer Kanonsentscheidungen (KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, S. 677).

Fragt man, wer sich hinter dieser allgemeinen Bezeichnung verbirgt, so müssen Autoren wie Klemens, Hippolyt und Origenes in den Blick genommen werden, da sie nachweislich die Bücher unter dieser Überschrift zitieren. Ferner entspricht die Zusammenstellung dieser drei Bücher unter einer gemeinsamen Überschrift der Anordnung wie sie etwa der *Codex Claromontanus* oder der *Sinaiticus* enthalten, die ebenfalls beide in das 4. Jh. zurückreichen⁷⁷⁴. Der *Codex Sinaiticus* wurde nachweislich von Pamphilos und Mitarbeitern unter Zuziehung der Hexapla korrigiert, er war in der caesarensischen Bibliothek also vorhanden und dem Euseb bekannt⁷⁷⁵. Der Hinweis auf die Verfasserschaft des Josephus bringt möglicherweise Eusebs Anliegen zum Ausdruck, Erwägungen über die Kanonizität des *IV Makk* überflüssig erscheinen zu lassen. Das aber war nur dann notwendig, wenn die Meinung über den Status des Buches nicht einhellig war.

Eine Verknüpfung der Makkabäerverehrung mit dem Bericht des *IV Makk* kann außerhalb Antiochiens nicht allgemein vorausgesetzt werden. So ist z.B. - beinahe zeitgleich mit Euseb - bei Aphrahat nirgends eine Anspielung auf *IV Makk* zu finden, obwohl er an zwei Stellen innerhalb seiner Unterweisungen die „Söhne der seligen Schamoni“ erwähnt⁷⁷⁶. Der Kontext dieser Stellen dokumentiert eindeutig die Abhängigkeit Aphrahats von *II Makk*. Auch in dem von CONYBEARE veröffentlichten altarmenischen Lektionar wird als Lesetext zu dem „Martyrium des Eleasar“, dessen Feier ohne festes Datum zwischen dem 6. Juli und dem 15. August vermerkt wird, neben Mt 5,17-20, ebenfalls nicht *IV Makk*, sondern *II Makk* 6,18-7,41 angegeben⁷⁷⁷.

Gregor Asharuni, der Ende des 7. Jh.s einen Kommentar zu diesem Lektionar verfaßte, hielt Cyrill von Jerusalem für dessen Autor (auch Johannes von Odsun wies auf die Identität mit der Jerusalemer Perikopenordnung hin). Dieser Hinweis auf einen Zusammenhang des Lektionars mit dem Ritus der Jerusalemer Kirche wird dadurch gestützt, daß gut die Hälfte der Festdaten sich auf palästinische Lokalfeste beziehen und darüber hinaus Parallelen zu der *Peregrinatio Egeriae* feststellbar sind, die dafür sprechen, daß das Lektionar den Jerusalemer Ritus vom Ende des 4. Jh.s reflektiert⁷⁷⁸. Das Bestehen eines speziellen Festtages für das Gedächtnis des makkabäischen Martyriums Ende des 4. Jh.s kommt somit auch für Jerusalem in Frage. Andererseits spricht aber die Benennung des Gedenktages als „Martyrium Eleasars“ dafür, daß diese Notiz späteren Datums ist. Die Hervorhebung Eleasars entspricht einer späteren Entwicklungsstufe innerhalb der Verehrung der makkabäischen Märtyrer⁷⁷⁹.

⁷⁷⁴ S.o. Anm. 153.

⁷⁷⁵ WINKELMANN, *Euseb*, S. 31.

⁷⁷⁶ *Dem* 5,20 (FC 5/I, BRUNS, S. 172) und *Dem* 21,22 (FC 5/II, BRUNS, S. 496).

⁷⁷⁷ F.C. CONYBEARE (Ed.), *Rituale Armenorum. Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*, Oxford 1905, zum altarmenischen Lektionar s. S. 507-527

Von der Synchronisation einiger darin enthaltener Festtermine des armenischen Kalenders mit den Daten des julianischen Kalenders schließt CONYBEARE auf zwei Schichten dieser Leseordnung, von denen die frühere bis in die zweite Hälfte des 4. Jh.s (in die Jahre 352-356), die spätere in die Mitte des 5. Jh.s zurückreicht (S. 511).

⁷⁷⁸ BAUMSTARK, A., *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III), Paderborn 1910, S. 95; und DERS., *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae*, *OrChr NS* 1 (1911), S. 32-76 bes. 62-65.

⁷⁷⁹ Siehe hierzu unten S. 194 Anm. 855.

Da sich nicht beweisen läßt, daß das Lektionar für diesen Termin schon einen früheren Eintrag enthielt, der sich im Prozeß des Abschreibens zur jetzigen Bezeichnung des Gedenktages verändert hätte, deutet die Formulierung „Martyrium Eleasars“ darauf hin, daß dieses Datum erst innerhalb der späteren Bearbeitungsschicht des Lektionars, die aus der Mitte des 5. Jh.s stammt, Eingang in die Leseordnung fand.

Bezüge auf *IV Makk* werden auch bei Ephraem dem Syrer (306-373) greifbar, allerdings ohne daß er sie mit dem konkreten Anlaß des Makkabäergedenkens in Zusammenhang bringt⁷⁸⁰. Unmittelbar kommt dieser Zusammenhang erst bei Gregor von Nazianz zum Tragen, bei dem *IV Makk* die Textgrundlage für die Wiedergabe des makkabäischen Martyriums anläßlich ihres Festes darstellt. Wenig später wird der Zusammenhang des Gedenkfestes mit dem Text des *IV Makk* bei Johannes Chrysostomos erkennbar. Da er selbst aus Antiochien stammt, ist er zugleich ein weiterer Zeuge dafür, daß dieser Zusammenhang in der antiochenischen Lokaltradition seinen Ursprung hat.

Aufgrund von Eusebs kirchenpolitischem Engagement, das ihn in Antiochien in die Opposition zu den Eustathianern brachte, wurde er, auch nach dem Konzil von Nizäa, als Anhänger der origenistischen Mittelposition zu den Parteigängern der „Arianer“ gerechnet⁷⁸¹. Wenn es sich hierbei auch um eine Radikalisierung seiner Position aus der Perspektive seiner Gegner handelt, so ist doch wahrscheinlich, daß er in Antiochien vor allem bei denjenigen Unterstützung fand, die sich ihrerseits in Opposition zu dem Anhang des Eustathius befanden; er also mit Hilfe der Homöer als den Gegnern seines Gegners taktierte.

Geht man mithin davon aus, daß Euseb keine Gottesdienste in Gemeinden gehalten haben wird, die dem Eustathius gewogen waren, dann ist zu fragen, ob Eusebs Enkomion nicht impliziert, daß eine besondere Affinität „arianischer“ bzw. homöischer Gruppierungen zu der Verehrung der makkabäischen Märtyrer bestand. Die Berufung auf die gemeinsame Verehrung eines Märtyrers als Mittel zur Bestätigung der Gruppenidentität und damit verbunden die Forderung von Solidarität, begegnet von Seiten des Arius in seinem Brief an Euseb von Nikomedien⁷⁸². Hatte die Verehrung der

⁷⁸⁰ Zu *De Paradiso* Hymn. VII, 8-9 und 19 (CSCO 175, BECK, S. 26 und 28) vgl. *IV Makk* 15,6.16 und 17,5; Anklänge an *IV Makk* 12,12; 14,8 und 15,29 finden sich auch in den *Carmina Nisibena*, in denen er außerdem zweimal den Namen der Mutter, „Samone“, erwähnt (Carmina LVII, 29 und LXXI, 10; CSCO 241, BECK, S. 76 und 105).

Auf einen Gebrauch der *Makk* durch Ephraem weist auch J.J. LAMY (L'exégèse en Orient au IV^e siècle ou les commentaires de Saint Ephrem, RB 2 (1893), 2-25; 161-181; 465-486), S. 14f., hin. Er berücksichtigt jedoch nur *I* und *II Makk*.

⁷⁸¹ Hierzu KANNENGIESSER, C., Eusebius of Caesarea, Origenist, in: ATTRIDGE, H.W./HATA, G. (Hg.), Eusebius, S. 435-466, bes. S. 457f.

⁷⁸² H.C. BRENNECKE, Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites, in: BRENNECKE, H.C./GRASMÜCK, E.L./MARKSCHIES, C. (Hg.), Logos, Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, S. 170-192, bes. S. 185ff. Seit Nicäa wurde Lukian zum „legitimierenden Märtyrer“ der Arianer, bzw. der Gruppe um Euseb von Nikomedien. Sein Kult wurde ab dem gegen die nizänischen Entscheidungen gerichteten Umschwung in der Kirchenpolitik des Kaisers (327) auch durch Konstantin gefördert. Unter Theodosius I, ab 380, wurde der Kult dann von der orthodoxen Seite adaptiert, was Johannes Chrysostomos durch eine Predigt belegt (BRENNECKE, *Heiliger*, S. 187).

e) Eusebs *Onomasticon*

Eine weitere Beobachtung stellt die Vermutung, daß die antiochenische kultische Verehrung der makkabäischen Märtyrer über Antiochien hinaus allgemein bekannt und anerkannt gewesen sei, in Frage: die Erwähnung des Makkabäergrabes in Eusebs Buch *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ* (= *Onom*, GCS 11, KLOSTERMANN). Neben der Heiligen Schrift dienen ihm nach eigenen Angaben die *Ant* des Flavius Josephus als Quelle⁷⁸⁴. Die Entstehungszeit dieses Verzeichnisses der (biblischen) Stätten Palästinas, ist unsicher; da das Werk aber Paulinus von Tyrus gewidmet ist und dieser 332 starb, muß es vor diesem Termin, um das Jahr 330, entstanden sein.

Unter den Ortsnamen, die Euseb aus den Samuel- und Königsbüchern schöpft, erwähnt er auch den Namen Μωδεῖμ, der nur aus *I Makk* oder den *Ant* stammen kann und im Alten Testament sonst nirgends vorkommt. Die Erläuterung zu diesem Ort beschränkt sich nicht auf die geographische Information, daß er sich in der Nähe von Diospolis befinde, sondern erklärt, daß dies der Ort sei, von dem die Makkabäer stammten, deren Grabmale „bis heute“ dort zu sehen seien (ὧν καὶ τὰ μνήματα εἰς ἔτι νῦν δείκνυται). Mit dieser Bemerkung impliziert der cäsareensische Bischof, daß die Grabstätten noch in seiner Zeit bekannt waren. Es fällt auf, daß er in diesem Zusammenhang die Benennung „Makkabäer“ ohne weitere Erklärung verwendet, obwohl er es an anderer Stelle für nötig hielt, auf ihre Identität mit den Hasmonäern hinzuweisen. Da die Bezeichnung „Makkabäer“ im Judentum nicht nachweisbar ist, spricht die selbstverständliche Zuordnung dieses Namens zu den Grabespyramiden in Modein dafür, daß diese Grabmale auf christlicher Seite als Makkabäergräber angesehen wurden. Damit ist über eine mögliche

⁷⁸³ Wäre die Kirchengeschichte des PHILOSTORGIUS (GCS 21, BIDEZ/WINKELMANN, ²1972) vollständig erhalten, hätte sie hierüber womöglich Aufschluß gegeben; denn die durch Photius fragmentarisch überlieferte Einleitung des ersten Buches enthielt offenbar eine Beschreibung und Beurteilung aller vier Makkabäerbücher. Der fragmentarische Charakter dieses ersten Abschnittes läßt allerdings nicht erkennen, welche Funktion dieser ausführliche Bezug auf die Makkabäer zu Beginn der arianischen Geschichtsschreibung hatte. Ob, wie VALLARSI meint, Philostorgius einleitend alle Autoren der heiligen Geschichte vorstellen will (GCS 21, S. 5 Anm. zu Z. 23f.) oder ob es sich womöglich um eine kommentierende Erläuterung des Photius handelt, der damit seinen Lesern den Unterschied zwischen einer ernstzunehmenden Geschichtsschreibung und einem „Enkomion“ anhand der unterschiedlichen Makkabäerbücher exemplifizieren will, ist nicht mehr zu erkennen. Für Photius ist Philostorgius' Werk in gleicher Weise nicht Geschichte, sondern ein Enkomion der Häretiker zu nennen, wie *IV Makk* im Unterschied zu *I Makk* nicht Geschichte, sondern ein Enkomion sei. Das erhellt aus der parallelen Formulierung: Ἡ δὲ ἱστορία τῶν αἰρετιζόντων ἐστὶν ἐγκώμιον αὐτῶ ... μᾶλλον ἢ ἱστορία (GCS 21, S. 4,11f.) und τὸ μέντοι γε τέταρτον [τῶν Μακκαβαϊκῶν]... οὐχ ἱστορίαν μᾶλλον ἢ ἐγκώμιον εἶναι φησι (GCS 21, S. 5,13f.). Es ist aber nicht auszuschließen, daß Photius sich an den Inhalt seiner Vorlage hält und diesen dann durch seine eigene Aussageabsicht, die negative Beurteilung der Kirchengeschichte des Philostorgius, umformt. So weisen auch die Herausgeber darauf hin, daß die Fragmente, trotz ihrer Authentizität, bei Photius oft eine andere Bedeutung erhalten als in ihrem eigentlichen Kontext tatsächlich hatten (GCS 21, S. XIIf.). Ob in Philostorgius' Geschichte ursprünglich etwas über das arianische bzw. eunomianische Verhältnis zu den *Makk* ausgesagt wurde, bleibt damit im Bereich der Vermutung.

⁷⁸⁴ GCS 11, KLOSTERMANN, S. XV-XVII und ad Gen 8,4; GCS 11, KLOSTERMANN, S. 4,2.

Verehrung nichts gesagt. Dennoch erhebt sich die Frage, ob nicht hier der geeignete Ort dafür gewesen wäre, auch die antiochenische Grabstelle der Märtyrer gleichen Namens zu erwähnen. Da er jedoch keinerlei Bemerkung über die makkabäischen Märtyrer macht, legt sich als Schluß *e silentio* nahe, daß ihm über ein konkurrierendes Verhältnis der palästinischen und der antiochenischen „Makkabäer-Grabstellen“ zueinander nichts bekannt war. Die kultische Verehrung der Märtyrer also noch auf den antiochenischen Lokalkult beschränkt war.

Eine Konkurrenz dieser Grabstätten legt erst die Hinzufügung nahe, mit der Hieronymus in der lateinischen Übersetzung dieses Werkes (*liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*), die ca. 390 entstand⁷⁸⁵, Eusebs Angabe kommentiert. Er findet es aufgrund der Angaben Eusebs über Modein verwunderlich, wie die Reliquien der Makkabäer in Antiochen ausgestellt werden können und fragt sich, aufgrund welchen sicheren Zeugnisses dieses glaubwürdig sei⁷⁸⁶. Hieronymus zeigt damit zwar seine Kenntnis einer antiochenischen Grabstätte der Märtyrer, zugleich meldet er aber, aufgrund der Bezeugung des Makkabäergrabmals in Modein, Zweifel an der Glaubwürdigkeit der antiochenischen Gräber und ihrer Reliquien an. Das verwundert um so mehr, als sich Hieronymus in den siebziger Jahren des 4. Jh.s selbst in der Nähe Antiochiens aufhielt⁷⁸⁷. In seiner Kritik deutet sich zumindest an, daß das antiochenische Grab der Märtyrer und ihre Verehrung keine ungeteilte Zustimmung fanden; denn sonst hätte er dessen Glaubwürdigkeit nicht in Frage stellen können. Hatte die kultische Makkabäerverehrung also auch am Ende des 4. Jh.s immer noch den Stellenwert eines bloßen Lokalkults, und war davon auch der Termin ihres Gedenktages betroffen? Der Grund, der Hieronymus möglicherweise zu seinem Einwand bewog, wird unten (s.u. S. 252ff.) diskutiert; über die Frage hinsichtlich des 1. Augusts als des Gedenktages der Märtyrer gibt die Rede Gregors von Nazianz Aufschluß. Doch soll zuvor der Blick noch auf einen anderen Zeitgenossen Eusebs gelenkt werden, bei dem ebenfalls Kritik gegenüber der Märtyrerverehrung erkennbar wird.

3. Athanasius' Ablehnung der Märtyrerverehrung und seine Vorbehalte gegenüber den *Makk*

Athanasius' 39. Osterfestbrief ist der früheste Beleg für die Verwendung des Begriffes „Kanon“ bzw. „kanonisiert“ zur Bezeichnung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften⁷⁸⁸. Er setzt darin τὰ κανονιζόμενα βιβλία gegen die zwar nicht „kanonisierten“, aber von den Vätern zur Lektüre empfohlenen (οὐ κανονιζόμενα μὲν, τευπόμενα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεισθαι), und gegen die von den Häretikern genutzten ἀπόκρυφα ab. Der TLG weist innerhalb des athanasianischen Werkes fünf Belegstellen aus,

⁷⁸⁵ Vgl. GCS 11, KLOSTERMANN, S. XXIV

⁷⁸⁶ „Satis itaque miror quomodo Antiochiae eorum reliquias ostendant, aut quo hoc certo auctore sit creditum“ (GCS 11, KLOSTERMANN, S. 133, 18f.).

⁷⁸⁷ Zu diesem biographischen Abschnitt im Leben des Hieronymus siehe S. REBENICH, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, (Historia Einzelschriften 72), Stuttgart 1992, S. 76-114.

⁷⁸⁸ Vgl. OHME, *Kanon*, S. 2.

in denen die makkabäischen Märtyrer oder die Makkabäerbücher ausdrücklich genannt werden. Alle diese Belege stellen sich jedoch als pseudathanasianisch heraus⁷⁸⁹.

Welche Gründe konnte es aber für Athanasius geben, die *Makk* zu übergehen, obwohl er z.B. im 39. Osterfestbrief auch andere außerkanonische Bücher aufzählt, die zur Unterweisung in der Frömmigkeit gelesen werden, und obwohl nachweisbar ist, daß die *Makk* im allgemeinen als ebensolche Bücher anerkannt und wirkungsgeschichtlich relevant waren?⁷⁹⁰

JUNOD führt das Fehlen der *Makk* in den Aufzählungen, die Athanasius von den alttestamentlichen Schriften und den „anderen Büchern“ gibt, darauf zurück, daß sie im Osten in den Listen des 4. Jh.s und den ersten Codices ebenfalls nicht genannt werden; mit Ausnahme der *Canones Apostolorum* (Can. 85), *Codex Sinaiticus*, *Codex Alexandrinus* und im Unterschied zur westlichen Tradition, die *I* und *II Makk* - entsprechend dem 47. Kanon des Konzils von Karthago (397) - in das Alte Testament einbezieht⁷⁹¹. Jedoch weist die Untersuchung METZLERS darauf hin, daß Athanasius in biblischen Zitaten eine besondere Nähe zum *Codex Alexandrinus* verrät⁷⁹². Außerdem bleibt der Befund, trotz JUNODS Vermutung, auch deshalb widersprüchlich, weil - wie die Fragmente der koptischen Lektionare und christliche Schriftsteller wie Klemens und Origenes zeigen - zumindest *II Makk* schon vor Athanasius im kirchlichen Kontext Ägyptens ebenso wie bei den alexandrinischen Gelehrten bekannt waren und im Sinne der ἀναγιγνωσκόμενα

⁷⁸⁹ Es handelt sich hierbei zum ersten um zwei Belege innerhalb der Predigt *De patientia*, die nach BARDENHEWER, *Literatur III*, S. 69, nicht zu den authentischen Predigten gerechnet werden kann; des weiteren um zwei Fundstellen innerhalb der *Expositiones in Psalmos*, die RONDEAU, *Commentaires*, S. 86, und STEAD, Athanasius als Exeget, in: J. VAN OORT/U. WICKERT (Hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, S. 174-184, S. 174, zufolge ebenfalls nicht Athanasius, sondern einem späteren Autor (in der Zeit von 440-500) zuzuschreiben sind. Bezeichnenderweise finden sich beide Belege in der *Expositio* zu Psalm 78 (LXX), dem Psalm also, der - wie schon in Zusammenhang mit Eusebs Auslegung deutlich wurde - traditionsgemäß auf die makkabäischen Kämpfe gedeutet wird. Der letzte Beleg findet sich in der *Synopsis Scripturae Sacrae*, die schon früh dem Athanasius abgesprochen wurde, u.a. weil sie erst seit dem Jahr 1600 in athanasianischen Werkausgaben nachweisbar ist (vgl. hierzu ZAHN II, S. 302-318).

⁷⁹⁰ S.o. S. 140.

⁷⁹¹ JUNOD, *Formation*, S. 127 Anm. 50.

⁷⁹² KARIN METZLER, Welchen Bibeltext benutzte Athanasius im Exil? Zur Herkunft der Bibelzitate in den Arianerreden im Vergleich zur *ep. ad epp. Aeg.* (ANWAW 96), Opladen 1997, S. 67f. LUISE ABRAMOWSKI, *Biblische Lesarten und Athanasianische Chronologie*, ZKG 109 (1998), 237-347, nimmt METZLERS Ergebnisse auf und kommt dadurch zu dem Schluß, Athanasius habe die ersten zwei Reden gegen die Arianer noch vor Beginn des zweiten Exils (ab 339 in Rom) in Alexandrien fertiggestellt und dabei eine Vorform des uns bekannten *Codex Alexandrinus* benutzt. Die Einzelcodices dieser Textform seien aufgrund ihrer Benutzung durch den berühmten Bischof späterhin besonders sorgfältig behandelt und kopiert worden, was dann zu der vorliegenden Form des alexandrinischen Bibeltextes geführt habe (ABRAMOWSKI, *Lesarten*, S. 240f.). In der älteren Literatur wird hingegen mit RAHLFS die Ansicht vertreten, daß der Inhalt der Majuskel B (*Codex Vaticanus*) den von Athanasius benutzten Bibeltext am besten wiedergibt (vgl. DÖRRIE, *Geschichte*, S. 105 mit Anm. 114).

184 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung βιβλία Verwendung fanden⁷⁹³. Schließlich fällt es schwer anzunehmen, daß der alexandrinsche Bischof während seines zweiten Exils in Rom und Gallien (339 - 346) nicht die Bekanntschaft mit westlichen Sammlungen biblischer Schriften gemacht hat, die *I* und *II Makk* enthalten. Da für Athanasius - im Unterschied zu Origenes und Euseb - die alttestamentliche Textgrundlage ausschließlich die LXX ist⁷⁹⁴, ist es bemerkenswert, daß außer im *Alexandrinus* auch in der sogenannten „lukianischen“ Rezension der LXX *II Makk* enthalten ist⁷⁹⁵.

Die früheseten Zeugnisse über diese Rezension stammen sämtlich von Hieronymus, während die griechischen Quellen erst ab dem 10. Jh. nachweisbar sind⁷⁹⁶. Hieronymus ist in seinen Angaben zur lukianischen Rezension widersprüchlich. In *Ep* 106, 2,2 sagt er, die κοινή LXX werde von vielen die „lukianische“ genannt (κοινήν ... *appellant atque vulgatam et a plerisque nunc λουκιάνειος dicitur*, CSEL 55, HILBERG, S. 249), während er in *Vir III* 77,1 nur davon spricht, „einige Exemplare“ der Schriften würden nach Lukian bezeichnet (*quaedam exemplaria Scripturarum Luciana nuncupentur*, BPat 12, CERESA-GASTALDO, S. 184) und in der *Praefatio in quattuor euangelia* behauptet, Lukians und Hesychs Textformen würden nur von dem verdrehten leidenschaftlichen Eifer weniger Menschen (*paucorum hominum perversa contentio*) anerkannt werde⁷⁹⁷. In seiner *Praefatio in libro Paralipomenon* versucht Hieronymus die Notwendigkeit seiner Übersetzung *iuxta hebraicam veritatem* mit dem Verweis auf bereits kursierende Bearbeitungen der LXX zu rechtfertigen. Als Verbreitungsgebiete der lukianischen Rezension gibt er Antiochien und Konstantinopel an, während in Ägypten die Rezension Hesychs gängig gewesen sei, von der jedoch nichts erhalten geblieben ist⁷⁹⁸.

⁷⁹³ Auch der im *Codex Claromontanus* enthaltene Katalog biblischer Schriften, der von ZAHN im alexandrinischen Bereich verortet und auf Ende des 3., Anfang 4. Jh. datiert wird, enthält *I - II* und *IV Makk* (ZAHN, *Geschichte* II, S. 171f.).

⁷⁹⁴ Vgl. STEAD, *Athanasius*, S. 176 und METZLER, *Bibeltext*, S. 16f.

⁷⁹⁵ Vgl. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Literarum Göttingensis editum*, vol. IX *Maccabaeorum libri I-IV*; IX/1 hg. von W. KAPPLER ²1967; IX/2 hg. von R. HANHART ²1976, S. 18-24 und S. 27-33, sowie RÜGER, Art.: Apokryphen I, TRE (Studienausgabe) Bd. 3 (1993), S. 289-316, bes. S. 302.

⁷⁹⁶ Sie finden sich in dem Suda, bei Symeon Metaphrastes, dem konstantinopler Synaxarion und davon abhängigen Quellen. Siehe hierzu und zu der gesamten Problematik der „lukianischen“ Rezension den grundlegenden Beitrag von DÖRRIE, H., Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins, ZNW 39 (1940), S. 57-110; die Beschreibung der griechischen Quellen findet sich dort auf S. 70 ff. DÖRRIE weist auf die grundsätzliche Problematik hin, daß zum einen ungeklärt ist, wieweit die sogenannte „lukianische“ Rezension tatsächlich mit der Person Lukians zu verknüpfen ist (hier vermutet er spätere nikomedische Legendenbildung), zum anderen ist es kaum möglich eine einheitliche Bezeugung der Rezension innerhalb der HSS nachzuweisen (S. 97ff.). Der Versuch einen lukianischen Text zu rekonstruieren, basiert primär auf der Annahme, Theodoret von Kyros und Chrysostomos hätten die bibl. Texte in lukianischer Form zitiert (S. 98f.). Schließlich ist nach DÖRRIE auch der Umfang der Rezension unbekannt, so daß die Annahme eines „lukianischen“ Textes insgesamt insbesondere aber für die Apokryphen als hypothetisch erscheint (S. 100).

⁷⁹⁷ Zu diesen Belegen und zu Hieronymus' Versuch, Lukians Arbeit damit zu bagatellisieren siehe DÖRRIE, *Geschichte*, S. 65-67.

⁷⁹⁸ *PraefParalip*: „*Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. Mediae inter has prouinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus*

Bei einem Vergleich der lukianischen Rezension von *II Makk* mit dem Textbestand des *Codex Alexandrinus* rechnet HANHART mit einem Einfluß des lukianischen Textes im *Alexandrinus*⁷⁹⁹, METZLER macht jedoch geltend, daß für Athanasius die Benutzung der lukianischen Rezension ausgeschlossen werden kann⁸⁰⁰. Ob Athanasius die sogenannte Rezension Lukians einschließlich des *II Makk* bekannt war, auch wenn er sie nicht benutzt, läßt sich aus dem oben Gesagten weder eindeutig beweisen noch abstreiten, es erscheint jedoch unwahrscheinlich. Falls er dennoch eine Kenntnis der lukianischen LXX-Rezension gehabt hat, so dürfte er ihr gegenüber sicher Vorbehalte gehegt haben. Die Person Lukians war durch den um ihn entstandenen Märtyrerkult, der durch Euseb von Nikomedien im Kontext der trinitarischen Streitigkeiten instrumentalisiert wurde, antinizänisch vereinnahmt worden. Die Verehrung Lukians als Märtyrer diente ab der zweiten Hälfte des 4. Jh.s unterschiedlichen als häretisch verfolgten Gruppen (u.a. den Homöern) zu ihrer jeweiligen Legitimation. Zu einer Harmonisierung zwischen der Reichskirche und der Verehrung Lukians als Märtyrer kam es erst in den achziger Jahren des 4. Jh.s, unter Theodosius I.⁸⁰¹

Betrachtet man Athanasius' Äußerungen zu Themenbereichen, die durch die Makkabäerbücher oder ihre Wirkungsgeschichte ebenfalls berührt werden, wie die Praxis der Märtyrerverehrung, die persönliche Einstellung zum Martyrium oder soteriologische Erwägungen hinsichtlich des Martyriums, so zeigt sich, daß die Aussagen des Athanasius im Widerspruch zu den ethischen und theologischen Implikationen der *Makk* und ihren wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen stehen, wie im folgenden dargestellt wird.

Zu Beginn des 4. Jh.s, noch vor der Zeit des Athanasius, entwickelte sich in Ägypten eine Märtyrerverehrung⁸⁰². Sie ist in besonderer Weise mit dem melitianischen Schisma innerhalb der ägyptischen Kirche verbunden. Dieses Schisma entstand nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen Haltungen hinsichtlich der *lapsi* während der diokletianischen Verfolgung⁸⁰³. Die Unter-

*uulgauerunt; totusque orbis hac inter se trifaria uarietate compugnat ... Si ergo aliis licuit non tenere quod semel susceperant, et post LXX cellulas, quae uulgo sine auctore iactantur, singulas cellulas aperuere, hocque in Ecclesia legitur, quod LXX nescierunt: - cur me non suscipiant Latini mei, qui inuiolata editione ueteri ita nouam condidi“ (PL 28, S. 1324B-1325A). Vgl. auch Bammel, *Hexapla*, S. 141, sowie Brennecke, Art.: Lucian von Antiochien, TRE (Studienausgabe) Bd. 21 (2000), S. 474 -479, bes. S. 477, und Treballe Barrera, Bible, S. 310f.*

⁷⁹⁹ HANHART, *Septuaginta*, S. 23f., Hinsichtlich des koptisch-achmimischen Fragments läßt sich nach HANHART über das Verhältnis zur lukianischen Rezension aufgrund der Bruchstückhaftigkeit des Textes keine Aussage machen (*Septuaginta*, S. 32f.) Nach DÖRRIE, *Geschichte*, S. 101, bietet die L-Gruppe für *I-III Makk* zahlreiche Dubletten, was für eine Mischung verschiedener Texte spreche, außerdem sei sie nur durch wenige Theodoretzitate fundiert.

⁸⁰⁰ METZLER, *Bibeltext*, S. 67.

⁸⁰¹ Vgl. BRENECKE, Art.: Lucian von Antiochien, S. 478.

⁸⁰² Die Wurzeln der Märtyrerverehrung können beispielsweise in der *Elia-Apokalypse* gesehen werden, die in der zweiten Hälfte des 3. Jh.s entstand. Hierzu FRANKFURTER, *The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic Apocalypse of Elijah*, VigChr 48 (1994), S. 25-47.

⁸⁰³ Vgl. hierzu und zum folgenden: F.H. KETTLER, *Der melitianische Streit in Ägypten*, ZNW 35 (1936), S. 155-193, hier S. 177f.; FRENZ, *Athanasius*, S. 28 und M. TETZ, Art.: Athanasius von Alexandrien, TRE 4 (1979), S. 333-349.

schiede manifestierten sich anfänglich darin, daß Petrus von Alexandrien sich durch Flucht in Sicherheit vor den Behörden zu bringen suchte⁸⁰⁴, womit er sich in den Augen des Melitius von Lykopolis, der rigoristischer über die Verpflichtung zum Bekenntnis und zum Martyrium dachte, als Bischof der Hauptstadt disqualifizierte⁸⁰⁵. Die Folge war, daß Melitius es für rechtens erachtete, in Abwesenheit des Bischofs selbst Ordinationen vorzunehmen⁸⁰⁶.

Der eigentliche Ausbruch des Schismas hängt, nach KETTLER, mit einer Enzyklika zusammen, die Petrus während seiner Flucht im Jahr 306 verfaßte und die auf den Widerspruch des Melitius stieß⁸⁰⁷. Einige Zeit später wurde Melitius deshalb exkommuniziert. Die Befürworter von Melitius' Rigorismus stellten danach eine eigene Gruppe dar, die sich *ἐκκλησία μαρτύρων* nannte⁸⁰⁸. Diese Opposition zur *ἐκκλησία καθολική* hatte über den Erlaß des Toleranzedikts von Galerius (311) hinaus Bestand; und war noch zu Athanasius' Zeit virulent⁸⁰⁹. Die „Kirche der Märtyrer“ konnte für sich in Anspruch nehmen, durch ihre rigorose Bereitschaft zum Martyrium die Wende zur politischen Duldung des Christentums herbeigeführt zu haben.

In seiner Enzyklika sieht Petrus von Alexandrien sich genötigt, sein Fluchtverhalten gegenüber den Melitianern theologisch zu begründen. In Kanon 9 seiner Enzyklika argumentiert er unter Verweis auf neutestamentliche Vorbilder (Stephanus, Jakobus, Petrus und Paulus), daß die Erfüllung ihres Auftrags Vorrang vor ihrer persönlichen Bereitschaft zum Martyrium gehabt habe. Außerdem beruft er sich auf Mt 10,23, um zu begründen, daß die Flucht vor dem Martyrium einem Gebot des Herrn entspreche. Demgegenüber wirft er den Melitianern vor, sie hätten durch ihre eifrige Bereitschaft zum Martyrium die Situation zu Ungunsten ihrer Glaubensbrüder verschärft und die Verfolger zu weiteren Morden angestiftet⁸¹⁰.

Da Petrus noch im selben Jahr durch ein erneutes Aufblühen der Verfolgungen schließlich selbst den Märtyrertod erlitt (Euseb, *HE IX*, 6,2) und das Verhältnis zwischen Melitius und dem Nachfolger des Petrus, Alexander, entspannter war⁸¹¹, war damit der Weg zum Ausgleich der beiden Gruppen geebnet. Er fand dennoch nicht statt.

Zu den Presbytern, die Melitius in Alexandrien geweiht hatte, zählte auch Arius - der Stammvater jener Gruppierung, zu der sich Athanasius in fortgesetztem Widerstand befand. Zwar war Arius zwischenzeitlich in das

⁸⁰⁴ SOZOMENOS, *HE I*, 24,3; GCS 50, BIDEZ/HANSEN, S. 45.

⁸⁰⁵ KETTLER, S. 174 und 176.

⁸⁰⁶ Was angesichts der weitreichenden Kompetenzen der ägyptischen Presbyter von großer Bedeutung war, vgl. KETTLER, S. 173.

⁸⁰⁷ KETTLER, *Streit*, S. 184f., korrigiert in seiner Rekonstruktion den Bericht aus EPIPHANIUS, *Panarion* 68,1-3 (GCS 37, HOLL, S. 140-143), demzufolge es während der gemeinsamen Inhaftierung der beiden zu dem Konflikt über die unterschiedliche Handhabung des Absolutionsrechtes, das die Bekenner zugunsten der *lapsi* geltend machen konnten, gekommen sei. Vgl. hierzu BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 143.

⁸⁰⁸ Epiphanius, *Panarion* 68,3,7 (GCS 37, HOLL, S. 143).

⁸⁰⁹ Vgl. BRAKKE, *Canon Formation*, S. 410f.

⁸¹⁰ JOANNOU, S. 44f.; vgl. BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 144f.

⁸¹¹ EPIPHANIUS, *Panarion* 68,3,9; 4,1 (GCS 37, HOLL, S. 143) gegenüber der Darstellung des Athanasius *Ep ad episc. Aeg. et Lib.* 23,1).

Lager des Petrus von Alexandrien zurückgekehrt und hatte durch ihn die nächst höhere Weihe, zum Diakon, empfangen; doch wurde er auch von diesem ausgeschlossen, als er sich der Weigerung des Petrus, die Taufe der Melitianer anzuerkennen, widersetzte⁸¹².

Diese Konstellation bot sich dazu an, Arius im Verlauf der antiarianischen Polemik dadurch zu diskreditieren, daß man den Anfang seiner kirchlichen Karriere auf die Weihe durch einen Schismatiker zurückführte. Hiervon macht Athanasius Gebrauch, indem er die arianische Häresie als geschichtliche Weiterentwicklung der Melitianer darstellt; statt zu Christen seien die Melitianer zu Arianern geworden⁸¹³.

Athanasius nennt in seiner Darstellung des melitianischen Schismas die eigentlichen, theologischen, Beweggründe des Melitius nicht und verzerrt sie stattdessen polemisch⁸¹⁴. Doch lassen die Vorwürfe, die er im 41. Osterfestbrief gegen beide Gruppen vorbringt, erkennen, daß die Märtyrerfrömmigkeit für beide, Melitianer und Arianer, von besonderer

⁸¹² SOZOMENOS, *HE* I, 15,2: καταλιπὼν δὲ τοῦτων, ἐχειροτονήθη διάκονος παρὰ Πέτρου τοῦ Ἀλεξανδρείαν ἐπισκόπου· καὶ πάλιν αὐτὸν παρ' αὐτοῦ τῆς ἐκκλησίας ἐξεβλήθη, καθότι Πέτρου τοῦ Μελιτίου σπουδαστὰς ἀποκηρύξαντος καὶ τῶν αὐτῶν βάπτισμα μὴ προσιεμένου, τοῖς γινομένοις ἐπέσκηπτε καὶ ἡρεμεῖν οὐκ ἠνείχετο (GCS 50, BIDEZ/HANSEN, S. 32,21.25). Vgl. hierzu KETTLER, *Streit*, S. 192.

⁸¹³ 41. Osterfestbrief (CSCO 150, LEFORT, S. 62,11-13 und CSCO 151, S. 41,32-42,4), vgl. auch *Oratio Contra Arianos* I,2 (PG 26, 89 D/92 A). Auch im 39. Osterfestbrief findet sich diese Identifikation, bei der zusätzlich „Melitianer“ und „Arianer“ noch mit den Juden in eins gesetzt werden. (CSCO 151, LEFORT, S. 33,32-34,10). Ebenso werden sie in *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 22 in einem Atemzug genannt: Μελιτιανοὶ μὲν διὰ τὴν προστασίαν καὶ τὴν μανίαν τῆς φιλαργυρίας Ἀρειομανῖται δὲ διὰ τὴν ἰδίαν ἀσέβειαν (PG 25, 589).

BRÄKKE, sieht in Arianern und Melitianern zwei unterschiedliche Fronten, gegen die Athanasius kämpfe und deren jeweiliger Autorität er einen abgeschlossenen Kanon biblischer Schriften entgegensetze: Während die melitianische Kirche als direkte Konkurrenzorganisation zur ἐκκλησία καθολική erscheint, sieht Bräkke im „akademischen“ alexandrinischen Schulbetrieb, der einem geschlossenen Kanon von Schriften ablehnend gegenübergestanden habe (BRÄKKE, *Canon Formation*, S. 401) und der besonders mit der Person des Arius verbunden gewesen sei (BRÄKKE, *Canon Formation*, S. 403), den anderen Gegner des alexandrinischen Bischofs. Athanasius' Ablehnung jedes anderen Lehrers außer Christus (zitiert aus LEFORT, S. 16,17-31) richte sich gegen die Autorität akademischer Lehrer innerhalb des (arianischen) Schulbetriebes (BRÄKKE, *Canon Formation*, 405ff.). Jedoch muß BRÄKKE selbst einschränkend bemerken, daß die Grenzen zwischen kirchlichem Amt und Lehramt in Alexandrien und in Bezug auf die Person des Arius nicht eindeutig zu ziehen sind (BRÄKKE, *Canon Formation*, S. 404). Im frühen 4. Jh. färben die Vorbehalte gegen den Arianismus auf Origenes, der nun als geistiger Vater des „Arianismus“ betrachtet wird (vgl. R. WILLIAMS, Art.: Origenes/Origenismus, TRE (Studienausgabe) Bd. 25, Berlin, New York 2000, S. 397-420, bes. S. 415), ab und damit auf die alexandrinische Katechetenschule, deren - von Athanasius berufener - Leiter, Didymus von Alexandrien, wie seine Vorgänger selbst Origenist war (vgl. B. KRAMER, Art.: Didymus von Alexandrien, TRE (Studienausgabe) Bd. 8, Berlin, New York 2000, S. 741-746). Wenn Arius als „Verkörperung“ dieser Schule angesehen wird (BRÄKKE, *Canon Formation*, S. 403), läßt sich dahinter eher eine polemische Perspektive als eine historische Wirklichkeit vermuten. Daß im Einflußbereich der Katechetenschule Widerstand gegen einen abgeschlossenen Schriftkanon bestanden habe, bleibt im Bereich des Hypothetischen.

⁸¹⁴ So z.B. auch, wenn er den Beginn des melitianischen Schismas darstellt, indem er erklärt, Melitius habe seine Exkommunikation, die von der Synode (305/6) wegen seines Abfalls zum Götzendienst ausgesprochen worden sei, nicht akzeptieren wollen und sei deshalb zum Gegenangriff übergegangen (*Apologia secunda Contra Arianos*, 59,1; OPITZ II, S. 139,4.9), vgl. hierzu KETTLER, 175f.

Bedeutung war und daß Athanasius gerade hieran Anstoß nimmt. Er wirft ihnen vor, die Märtyrer nicht ordnungsgemäß zu bestatten, sondern sie in Särgen und auf Holzbrettern - vermeintlich zu Ehren der Märtyrer - auszustellen. Athanasius' Beschreibung zufolge seien es dabei noch nicht einmal ihre eigenen Märtyrer, denn sie hätten sie obendrein von den Friedhöfen der rechtgläubigen Gemeinden gestohlen⁸¹⁵. Demgegenüber spricht sich der alexandrinische Bischof gegen die Exhumierungen und solche Art der Heiligenverehrung überhaupt aus und stellt eine Reihe von Schriftziten zusammen, mit denen er biblisch begründet, daß es gottgewollt sei, tote Körper unter der Erde zu bestatten und sie dem Verfallsprozeß preiszugeben⁸¹⁶. Die hiergegen verstoßenden Melitianer stellt er auf eine Ebene mit den heuchlerischen Verehrern der Prophetengräber (Mt 23,29). Er hält ihnen entgegen, daß ihr Handeln der biblischen Grundlage entbehre⁸¹⁷.

BRAKKE sieht darüber hinaus die Melitianer nicht nur durch die Hochachtung des Martyriums und ihre Verehrung der Märtyrer charakterisiert, sondern geht davon aus, daß die melitianische Märtyrerverehrung in besonderer Weise mit prophetischen Orakeln an den Orten dieser Verehrung verbunden war⁸¹⁸. Daraus zieht er den Schluß, Athanasius habe erkannt, daß die Autorität des göttlichen Wortes in dieser Gruppe einerseits durch den Gebrauch apokrypher Schriften und andererseits durch die subjektive prophetische Inspiriertheit einzelner Individuen unterlaufen werde, weswegen der alexandrinische Bischof ihnen im 39. Osterfestbrief die Liste der kanonischen Bücher entgegensetze⁸¹⁹. Jedoch geht BRAKKE mit dieser Vermutung verallgemeinernd über den historischen Befund hinaus. Athanasius berichtet nur einmal, im 42. Osterfestbrief (aus dem Jahr 370), von Märtyrerverehrung in Zusammenhang mit Zukunftsorakeln. Darin geht er von dem Einwand seiner Gegner aus, in den Martyrien seien einige von unreinen Geistern Besessene geheilt worden⁸²⁰. Dieses Argument wischt Athanasius jedoch als Vorwand beiseite. In seiner nachfolgenden Darstellung wirft er seinem Gegenüber vor, die ausfahrenden Dämonen nach zukünftigen Ereignissen zu befragen. Die unreinen Geister würden demnach als Vermittler und als „Propheten der Märtyrer“ angesehen, was Athanasius dem Götzendienst gleichstellt⁸²¹. Außerdem sieht er solches Verhalten als Widerspruch dazu, daß Christus den Dämonen geboten habe zu schweigen⁸²². Die Märtyrer hätten Christus bezeugt und seien daher in ihm⁸²³, womit Athanasius impliziert, daß ihr Wille hinsichtlich des Schweigens der unreinen Geister, sich nicht von dem Willen Christi unterscheidet. Aus Athanasius' Deutung der Vorgänge ist somit nur zu entnehmen, daß im Zusammenhang mit der Märtyrerverehrung der Melitianer an den Martyrien auch Exorzismen vorgenommen wurden. Daß es dabei zu einem Dialog zwischen Exorzist und Dämon kam, ist wahrscheinlich. Inwieweit Athanasius' Behauptung,

815 Ἐκκλησία καθολική CSCO 150, LEFORT, S. 62,31; CSCO 151, S. 42,18.21.

816 Athanasius beruft sich auf Gen 3,19; 23,17-20; 25,9; 50,25; Mt 27,52.

817 CSCO 150, LEFORT, S. 64,5f.; CSCO 151, LEFORT, S. 43, 23; 44,10f.

818 BRAKKE, *Canon Formation*, S. 410ff.

819 BRAKKE, *Canon Formation*, S. 415 und 417.

820 LEFORT, CSCO 150, S. 65,3f.; CSCO 151, S. 46,14f.)

821 LEFORT, CSCO 151, S. 46,21-47,25.

822 LEFORT, CSCO 151, S. 46,1f. (Mk 3,11f. par.)

823 „Hempēchristos“ (LEFORT, CSCO 150, S. 66,3),

die unreinen Geister würden nach zukünftigen Ereignissen befragt, zutrifft, bleibt Vermutung. Im Duktus des Osterfestbriefes dient sie ihm jedenfalls dazu, die Märtyrerverehrung als absurd darzustellen. Wesentlich für die Melitianer scheint dagegen die Heilung der Besessenen aufgrund der räumlichen Nähe zu den Märtyrern gewesen zu sein. Dieser Befund reicht jedoch nicht aus, um von einem „prophetischen Märtyrerkult“ oder von „Orakeln an Märtyrergräbern“ zu sprechen⁸²⁴ und den Glauben an eine fortgesetzte göttliche Offenbarung durch den Geist der Märtyrer vorauszusetzen⁸²⁵.

Im 41. Osterfestbrief benennt Athanasius ein anderes Motiv für die Praxis der von ihm kritisierten Märtyrerverehrung. Sie diene dazu, die Glaubwürdigkeit der schismatischen Gruppe nach außen hin zu demonstrieren⁸²⁶. Ähnlich wie bei der Verehrung des Märtyrers Lukian, kommt hierdurch die legitimierende und identitätsstiftende Funktion der Märtyrerverehrung in den Blick. Diese, in Verbindung mit wunderbaren Heilungen an Märtyrerheiligtümern, muß für Athanasius ein Dorn im Auge gewesen sein.

Wegen der bisher deutlich gewordenen grundsätzlichen Einwände des Athanasius gegen eine an Reliquien orientierte Verehrung von Märtyrern, kann gefolgert werden, daß er auch die kultische Verehrung der makkabäischen Märtyrer abgelehnt hat, vorausgesetzt, daß sie ihm bekannt war.

Neben den Beobachtungen bezüglich der Praxis der Märtyrerverehrung finden sich in Athanasius' Werk auch theologische und ethische Begründungen, die das Übergehen der *Makk* seinerseits nachvollziehbar erscheinen lassen. Obwohl sich die politische Situation in der Zwischenzeit zum Vorteil der Christen entwickelt hatte, sieht sich Athanasius im Jahr 357 genötigt, seine Flucht vor dem „*Dux Syrianus*“ (*Apologia de fuga sua* 24) zu rechtfertigen. In dem Vorfall, auf den er sich bezieht - die Besetzung der Theonaskirche während eines Vigiliengottesdienstes - sieht er nicht in erster Linie das Vorgehen staatlicher Behörden gegen die Christen. Die „Arianer“ seien die eigentlichen Drahtzieher. Sie hätten die staatlichen Behörden gegen ihn aufgewiegelt, dem Militär geholfen, ihn zu finden und würfen ihm nun Feigheit vor, weil er sich nicht freiwillig ausgeliefert habe⁸²⁷. Den eigentlichen Gegner stellt für ihn nicht primär der Staat - als Bedrohung von außen - dar. In seiner Verfolgungssituation erkennt er vielmehr ein innerkirchliches Phänomen⁸²⁸. Seine Situation erscheint daher mit der, in der frühere Martyrien sich vollzogen, nicht vergleichbar.

⁸²⁴ BRAKKE, *Canon Formation*, S. 410 und 415.

⁸²⁵ BRAKKE, *Canon Formation*, S. 417.

⁸²⁶ „In der Tat, während man gegen sie den Vorwurf richten kann, daß sie den verleugnen, den die heiligen Märtyrer bekannten, erbetteln sie die Körper von denen, die kommen um sie zu begraben, sie bringen sie an eine andere Stelle, damit sie, sogar mit ihren Körpern, das Mittel finden, jene zu betrügen, die sie irreführen“ (LEFORT, CSCO 150, S. 62,32-63,1; CSCO 151, S. 42,21-25).

⁸²⁷ *Apologia de fuga sua* 1,1 (OPITZ II, S. 68,4f.), 3,1 und Kap. 24. Vgl. auch TETZ, *Biographie*, S. 174ff. und BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 82ff.

⁸²⁸ So schon 18 Jahre früher in der *Epistula encyclica* 5,7f. (OPITZ, S. 174,25f.). Vgl. BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 78.

Hinsichtlich der grundsätzlichen Bereitschaft zum Martyrium argumentiert er in seiner *Apologia de fuga sua* ganz ähnlich wie Petrus von Alexandrien es schon 50 Jahre vor ihm getan hat. So beruft sich Athanasius z.B. ebenfalls auf das Fluchtgebot von Mt 10,23. Insgesamt spiegelt sich in seiner Begründung eine alexandrinische Tradition wieder⁸²⁹. Das Besondere in der Argumentation des Athanasius besteht demgegenüber, nach TETZ⁸³⁰, in der Bedeutung der Heiligen Schrift, die an die Stelle der persönlichen Offenbarung der göttlichen Weisung tritt. Der Raum, den bei den Vorgängern des Athanasius die unmittelbare göttliche Weisung und die *imitatio Christi* einnehmen, wird in seiner Argumentation ausgefüllt von dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot und dem Vorbild der biblischen Heiligen, welche diesen Gehorsam verkörpern. Der Gedanke der *imitatio Christi* tritt zurück zugunsten der *imitatio sanctorum*⁸³¹.

Die Heiligen, auf die Athanasius sich innerhalb seiner Apologie beruft, begegnen sämtlich in den anerkannt kanonischen Schriften. Es sind: Elia, Micha, der Prophet, der Jerobeam beschämte, und Paulus als Vorbilder, die zunächst flohen, sich dann aber ihren Verfolgern stellten; und Jakob, Moses, David, Elia, Petrus, die auf der Flucht starben und deren Tod als Martyrium zu werten sei⁸³². Anders als Christus, der aufgrund seiner Gottheit gewußt habe, wann die Stunde seines Todes gekommen war, wüßten Menschen nicht, welche Zeit Gott ihnen zugemessen habe. Es stünde ihnen deshalb nicht zu, Gottes Entscheidung durch ein freiwilliges Martyrium vorzugreifen⁸³³. Zumindest *II Makk* steht Athanasius' Einstellung zum Martyrium diametral gegenüber. In *II Makk* 6f. geht es gerade darum, dem Martyrium auf keinen Fall aus dem Weg zu gehen, sowie um die Aussage, daß das Martyrium den eigenen Bundesgenossen zugute kommt⁸³⁴.

Auch unter soteriologischem Gesichtspunkt dürfte Athanasius der Rückgriff auf die *Makk* fernelegen haben. Wie er in seiner Schrift *De incarnatione* (335/337) darlegt, ermöglicht der freiwillige Tod Christi allererst die Bereitschaft zum Martyrium. Am Kreuz habe Christus die Dämonen und den Tod besiegt⁸³⁵. Die Gewißheit dieses Sieges verleihe den Gläubigen den Mut zum Martyrium. Das Martyrium stellt danach nicht den eigenen Kampf der Märtyrer gegen die Dämonen dar (wie das z.B. bei Origenes betont wird), sondern ist eine Folge der Teilhabe am Sieg Jesu Christi. Ein Martyrium im eigentlichen Sinn erscheint damit vor dem Tod Christi gar nicht als möglich⁸³⁶.

Die oben genannten Gesichtspunkte lassen vermuten, daß Athanasius den Makkabäerbüchern - zumindest *II und IV Makk* - und ihrer Wirkungsgeschichte hinsichtlich der Verehrung der makkabäischen Märtyrer

⁸²⁹ TETZ, *Biographie*, S. 178f., bietet eine Zusammenstellung der Vergleichstexte.

⁸³⁰ TETZ, *Biographie*, S. 178f.

⁸³¹ TETZ, *Biographie*, S. 183ff.

⁸³² *Apologia de fuga sua* 17,1 und 3. Vgl. TETZ, *Biographie*, S. 175f.

⁸³³ *Apologia de fuga sua* 14,1 und 15,1-5.

⁸³⁴ Vgl. *II Makk* 6,21-23; 7,28f.

⁸³⁵ *De incarnatione* 48 (THOMSON, S. 254,6-11).

⁸³⁶ Vgl. *De incarnatione* 27 (THOMSON, S. 200,17-21) und BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, S. 75ff.

kritisch gegenüber stand. Das Fehlen jedweder Äußerung über die *Makk* seinerseits ermöglicht allerdings keine weiteren Folgerungen.

Daß eine bewußte unmittelbare Orientierung am Umfang der jüdischen Schriften Athanasius dazu geführt hätte, die *Makk* unerwähnt zu lassen, kann daraus ebenfalls nicht abgeleitet werden. Zwar konstatiert er im 39. Osterfestbrief, der Umfang der alttestamentlich Schriften umfasse zweiundzwanzig Bücher, und verweist dabei auf die zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets, jedoch macht schon die Formulierung „wie ich gehört habe“⁸³⁷), deutlich, daß er selbst des Hebräischen nicht mächtig war und diesen Zusammenhang von anderer Seite übernimmt⁸³⁸. Selbst wenn Athanasius mit dem Hinweis auf die zweiundzwanzig Bücher des Alten Testaments von Josephus (*CAp* I, 8,38-40) abhängig wäre⁸³⁹, spricht das bei einem Autor des 4. Jh.s nicht für eine Orientierung an dem zu seiner Zeit aktuellen Judentum. Josephus wurde im Christentum vielfach rezipiert und die Berufung auf seine Aufzählung der biblischen Bücher kann innerhalb des Christentums als Allgemeinplatz gelten⁸⁴⁰. Außerdem zeigt der Kontext, in dem Athanasius auf die zweiundzwanzig Schriften der hebräischen Bibel als christlichem Alten Testament verweist, daß es ihm im 39. Osterfestbrief um die Auseinandersetzung mit den Melitianern geht, denen er vorwirft, daß sie hinsichtlich des Alten Testaments die Apokryphen lesen, statt sich auf die zweiundzwanzig „kanonisierten, überlieferten und als göttlich anerkannten Schriften“ (κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία, PREUSCHEN/LEFORT, CSCO 151, S. 34) und die „anderen Bücher“, die aufgrund der kirchlichen Tradition gelesen und zur Unterweisung der Katechumenen herangezogen werden⁸⁴¹, zu beschränken. Anders als Origenes, der anscheinend die zweiundzwanzig Bücher der jüdischen Bibel gegen die gnostische Ablehnung dieser (dem Demiurgen zugeordneten) Schriften und als hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des Neuen Testaments verteidigt und sich dabei wahrscheinlich direkt an der jüdischen Apologetik gegen solche gnostischen Tendenzen orientiert⁸⁴², richtet sich Athanasius mit seiner Aufzählung der Schriften innerkirchlich gegen die schismatischen „Arianer“ und Melitianer (vgl. LEFORT, CSCO 150, S. 17,15-24; CSCO 151, S. 34,7-16), welche die Schriften des Alten Testaments nicht ablehnen, sondern sich darüber hinaus auf apokryphe Schriften berufen. Die Zielrichtung, die Origenes und Athanasius mit der Liste der zweiundzwanzig Bücher verfolgen, ist daher jeweils unterschiedlich. Während Origenes damit einen Mindestumfang der für Christen verbindlichen Bücher des Alten

⁸³⁷ τσαῦτα γὰρ, ὡς ἤκουσα, καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ παρ’ Ἑβραίου εἶναι παραδέδοται, (Text von E. PREUSCHEN, *Kanongeschichte*, bei LEFORT, CSCO 151, S. 34 Anm. 23, vgl. CSCO 150, S. 18,23-25).

⁸³⁸ So STEAD, *Athanasius*, S. 176.

⁸³⁹ Vgl. STEAD, *Athanasius*, S. 176.

⁸⁴⁰ Mit JUNOD, *Formation*, S. 126, der vermutet, daß als Quelle für Athanasius auch Origenes’ bei Euseb zitierte Aufzählung der Schriften der hebräischen Bibel in Frage kommt, STEAD, *Athanasius*, S. 176.

⁸⁴¹ Ἄτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπώμενα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον: (PREUSCHEN/LEFORT, CSCO 151, S. 35)

⁸⁴² S.o. S. 105

192 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung Testaments beschreibt, bezeichnet die Liste bei Athanasius den maximalen Umfang des Alten Testaments als Grundlage für die christliche Argumentation - sie wird also in einem exklusiven Sinne verwendet⁸⁴³.

Es ist schwer vorstellbar, daß Athanasius nicht zumindest *II Makk* bekannt war. Wenn es nicht lediglich dem Zufall zuzuschreiben ist, daß eine Erwähnung der *Makk* durch Athanasius an keiner Stelle überliefert ist, legt sich die Vermutung nahe, daß er sie nicht zu den ἀναγινωσκόμενα βιβλία, die in der Kirche zur Erbauung und Belehrung gelesen werden, rechnen wollte, weil die melitianische Märtyrerverehrung besonders in *II Makk* eine Grundlage finden konnte.

4. Gregor von Nazianz und die *Oratio* XV über die makkabäischen Märtyrer

In seinem metrischen Verzeichnis der 22 alttestamentlichen Bücher erwähnt Gregor von Nazianz die *Makk* nicht⁸⁴⁴. Dennoch hat er auf die makkabäischen Märtyrer eine Rede gehalten, in deren Eröffnung er auf den feststehenden Termin ihres Gedächtnisses hinweist⁸⁴⁵.

Da sich bei Euseb nur eine Bestätigung dafür finden läßt, daß eine besondere Affinität zwischen dem Gebrauch des *IV Makk* und speziell der antiochenischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer besteht, über ihre Grabstätte oder einen besonderen Festtermin sich aber nichts Konkretes ableiten läßt, soll Gregors Rede zu Ehren der Märtyrer deshalb auch unter der Frage betrachtet werden, was er über die Verbindung des Makkabäergedächtnisses mit Antiochien als Ort ihrer Grabstätte erkennen läßt. Das steht im weiteren Horizont der Frage, ob und inwiefern Gregor als Zeuge für eine allgemeine Etablierung der kultischen, die Grabstätte der Märtyrer miteinbeziehenden, Makkabäerverehrung anzusehen ist.

Über den Ort, an dem die Rede auf die Makkabäer gehalten wurde, und über ihre Entstehungszeit ist nichts Genaues bekannt. Die Angaben darüber schwanken zwischen ihrer Ansetzung in Nazianz (um 365) und dem kappadokischen Caesarea (ca. 373)⁸⁴⁶. Folgt man schließlich NICETAS, der

⁸⁴³ Vgl. GEORGI, *Arsitoteles- und Theophrastausgabe*, S. 77

⁸⁴⁴ Vgl. ZAHN II,1, S. 212-217.

⁸⁴⁵ *Oratio* XV, PG 35, 912-933. *IV Makk* erfüllt hier die Funktion einer Heiligenvita und wird als solche - unabhängig von ihrem biblischen oder kanonischen Status - zum Gegenstand des Panegyrikos. Kaum eine der Reden Gregors hat einen biblischen Text zum Gegenstand; BARDENHEWER, *Geschichte*, S. 170, nennt allein *Or.* XXXVII als Ausnahme dieser Regel.

Außer in der einleitenden Bemerkung, τοῦτον γὰρ ἡ παροῦσα πανήγυρις (*Or.* XV, 1), weist Gregor wenig später auf die jährlichen Feste und Festversammlungen zu ihren Ehren hin, *Or.* XV, 2: ὥστε καὶ ταῖς ἐτησίαις ταύταις τιμᾶσθαι πομπαῖς δὲ καὶ πανηγύρεσι (PG 35, 913).

⁸⁴⁶ Vgl. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III, Darmstadt 1962 S. 174. SCHATKIN, *Martyrs*, S. 105, zieht im Anschluß an T. SINKO, *De Gregorii Nazianzeni laudibus Maccabaeorum*, EOS 13 (1907), S. 1-29; die frühe Ansetzung (um 365) vor. SINKO kommt zu seiner Datierung, weil er davon ausgeht, daß speziell zwei Ermahnungen als Spiegel konkreter Gefährdung zu verstehen seien: Zum einen die Aufforderung, die Zuhörer sollten sich an die Antworten der Brüder erinnern falls wieder solche Zeiten der Verfolgung kämen (*Or.* XV, 5: Καλὸν γὰρ ἀπομνημονεῦσαι καὶ τούτων ὑμῖν, ἵν' ἔχητε τύπον, ὡς περ ἀθλήσεως, οὕτω καὶ λόγων μαρτυρικῶν ἐν τοῖς τοιοῦτοις καιροῖς (PG 35, 920 A). Zum anderen *Or.* XV, 12 (PG 35, 933 A): Ποθῶ γὰρ ἀθλητὰς ἔχειν, κατὰ πάντα καιρὸν καὶ τρόπον, καὶ γένος ἅπαν, καὶ ἡλικίαν ἅπασαν, καὶ φανερώς πολεμουμένην, καὶ ἀφανῶς ἐπιβουλευομένην. Daher vermutet er, daß als Datum der Abfassung nur der Beginn der Regierungszeit des Valens (364-378) in Frage

auf Konstantinopel als Ort der Predigt verweist⁸⁴⁷, so kommt als früheste Abfassungszeit das Jahr 379 in Frage (s.u. S. 194).

Bereits die ersten Sätze teilen mit, daß die Rede in einem Gottesdienst gehalten wird, der dem Gedächtnis der makkabäischen Märtyrer gewidmet ist (Τούτων [οἱ Μακκαβαῖοι] γὰρ ἡ παροῦσα πανήγυρις). Gleichzeitig macht die Einleitung aber deutlich, daß sich das Fest keines allgemeinen Zuspruchs erfreut: „nicht viele ehren sie“ (οὐ παρὰ πολλοῖς μὲν τιμωμένων). Auch dem Hörerkreis, an den Gregor sich wendet, muß die Relevanz des Festes erst erklärt werden. Gregor nimmt daher den Einwand, das Martyrium der makkabäischen Märtyrer habe sich vor Christus ereignet, als Grund für die geringe Akzeptanz ihrer Gedächtnisfeier auf, hält ihm dann aber den Schluß *de minore ad maius* entgegen, daß ihr Martyrium gerade deshalb bewundernswert sei, weil sie es ohne das Vorbild des Leidens Christi abgelegt hätten. Entscheidend ist Gregors anschließendes Argument: es fehlte ihnen nur das Vorbild seines Leidens, sie waren jedoch keineswegs von dem Glauben an ihn getrennt (μηδένα τῶν ... τελειωθέντων δίχα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τούτου τυχεῖν), weil der Logos von „den Reinen“ schon vor seiner Offenbarung erkannt worden sei. Daß diese Argumentation von der Gemeinde auch sonst akzeptiert wird, zeigt sich daran, daß Gregor für die Richtigkeit seiner Aussage auf die Verehrung etlicher anderer Gestalten, die vor Christus lebten, verweist (ὡς ἐκ πολλῶν δῆλον τῶν πρὸ ἐκείνου τετιμημένων). Zu denken ist hier, neben alttestamentlichen Patriarchen und Propheten, an die Verehrung Daniels und der drei Jünglinge im Feuerofen⁸⁴⁸.

Etwas später betont Gregor die Gleichwertigkeit der makkabäischen Märtyrer mit jenen, ebenso wie ihre Gleichwertigkeit mit den christlichen Märtyrern⁸⁴⁹, was vor allem dann Sinn macht, wenn er seine Forderung, die sieben Brüder mit ihrer Mutter zu verehren, dadurch bestärken will, daß er die makkabäischen Märtyrer vergleichend neben solche alttestamentlichen Heiligen stellt, deren christliche Anerkennung - nicht zuletzt aufgrund ihrer biblischen Legitimation - bereits unumstritten war.

Als schriftliche Grundlage verweist er die Hörer auf die Lektüre des *IV Makk*, ohne auf dessen Verfasser einzugehen, und legt dieses Buch auch seiner Predigt zugrunde. Das geht deutlich aus der Umschreibung hervor, mit der er *IV Makk* benennt (ἡ περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμὸν φιλοσοφοῦσα); sie stellt eine Mischform aus der von Euseb gewählten Benennung (Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, *HE* III, 10,6) und dem in *IV Makk* 1,1 formulierten Thema des Buches dar. Obwohl er in den als wörtliche Rede gestalteten Passagen mit dem Text seiner Vorlage eher frei umgeht und den Wortlaut der darin enthaltenen Reden interpretierend paraphrasiert, entspricht der Tenor durchgehend dem *IV Makk*. Anleihen an *II Makk* werden dagegen nicht erkennbar⁸⁵⁰.

komme (SINKO, *De laudibus*, S. 28f.). Gerade seine letzte Belegstelle stellt seine Argumentation jedoch in Frage, denn sie zeigt, daß Gregor hier ein ethisch-moralisches Verständnis des Martyriums vertritt und deshalb davon ausgeht, daß eine moralische Anfechtung durch den „Antiochus in uns“ jederzeit virulent ist.

⁸⁴⁷ PG 35, 911 Anm. 49: *Nicetas alique addunt: λεχθεῖς ἐν Κωνσταντινουπόλει*.

⁸⁴⁸ Deren Gedenktag findet sich z.B. im armenischen Festkalender, am 15. Trê (CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Nr. 141 a, S. 526).

⁸⁴⁹ *Or.* XV, 11 (PG 35, 932 A.)

⁸⁵⁰ Vgl. FREUDENTHAL, *IV Makkabäerbuch*, S. 29f.

Bei der Nennung des Buches kündigt sich durch die Hinzufügung, daß die Vernunft Herr über die Wahl der Tugend oder des Lasters sei⁸⁵¹ und durch die vorausgehende Aufforderung zur Nachahmung ihrer Tugend an, daß der Kappadokier besonders auf die ethisch-moralische Relevanz der makkabäischen Märtyrer als Vorbild abhebt. Dieses für einen Heiligenpanegyrikos typische Aussageziel wird in der Schlußparänese besonders deutlich, weil hier die Handlung des *IV Makk* auf die subjektive Ebene verlagert wird, indem die Verfolgung durch Antiochus mit der Verfolgung durch die eigenen Begierden gleichsetzt wird⁸⁵². Hierin kommt die Umformung der Theologie des Martyriums zum Ausdruck, die nach Beendigung der Christenverfolgungen die Anknüpfung an die Tradition der Lebenshingabe für den Glauben gewährleistete und in der Askese des Mönchtums ihre besondere Ausprägung fand⁸⁵³.

a) Die ekklesiologische Begründung der Relevanz der makkabäischen Märtyrer

In der Beschreibung der Märtyrer fällt auf, daß die Bedeutung Eleasars hervorgehoben wird, indem er als „Erstlingsopfer“ (ἀπαρχή, *Or.* XV, 3) und als Vater der sieben Brüder dargestellt wird⁸⁵⁴. Die Bezeichnung Eleasars als Vater der Märtyrer hat - wie SCHATKIN im Anschluß an RAMPOLLA feststellt - dazu geführt, daß die jüngere, aus Konstantinopel stammende, Inschrift auf dem Sarkophag der Makkabäerreliquien von den „*ossa et cineres sanctorum septem fratrum machabaeorum et amborum parentum eorum ac innumerabilium alior sanctorum*“ (Hervorhebung von mir) spricht⁸⁵⁵.

851 „καὶ κύριον τῆς ἐπ’ ἄμφω ῥοπῆς, ἀρετὴν τέ φημι καὶ κακίαν“ (PG 35, 913 B).

852 „καὶ τὴν νεότητα δαπανῶντες, οὐκ ἐν τοῖς αἰσχροῖς πάθεσιν, ἀλλ’ ἐν τοῖς κατὰ τῶν παθῶν ἀγωνίσμασι, καὶ πρὸς τὸν καθ’ ἡμέραν Ἀντίοχον γενναίως ἀνδριζόμενοι πᾶσι μέλεσι πολεμοῦντα, καὶ διαφόρως διώκοντα“ (PG 35, 932 D - 933 A).

853 Die gleiche ethische Interpretation des Vorbildcharakters der makkabäischen Märtyrer liegt auch in der Trauerrede auf Basilius (*Or.* XLIII, 74,2) vor. Siehe dazu auch H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen 1936, S. 140-144.

854 So geben besonders *Or.* XV, 3 (προσάγων τοὺς ἐπτὰ παῖδας, τὰ τῆς ἑαυτοῦ παιδείας ἀποτελέσματα) und *Or.* XV, 6 (Προηγωνίσατο πατήρ, ἐπαγωνιοῦνται παῖδες), sowie *Or.* XV, 9.12 zu verstehen.

855 RAMPOLLA, *Martyre*, S. 464; SCHATKIN, *Martyrs*, S. 111.

Schon BICKERMAN, *Date*, S. 107 Anm. 9, macht darauf aufmerksam, daß in den jüdischen Märtyrererzählungen zum 9. Ab Eleasar nicht erwähnt wird. Doch zeigt der Blick auf die christlichen Texte, daß die Konzentration auf die Mutter mit den sieben Söhnen kein jüdisches Proprium ist. Ebenso wie im Enkomion des Euseb begegnet sie in sämtlichen Predigten, die Chrysostomos über diese Heiligen gehalten hat (s.u.), wie auch bei Ambrosius in *De Iacob et uita beata* (vgl. NAUROY, *Maccabées*, S. 221). Eine Ausnahme hiervon stellen die Beiträge dar, die auf die konstantinopler Kirche zurückzuführen sind: Das zeigt sich einmal an der Überschrift, die Chrysostomos' elfte Homilie, Περὶ Ἐλεάζαρου καὶ ἐπτὰ παίδων (PG 63, 523-530) in der konstantinopler Sammlung der Predigten erhält (s.u. S. 236236). Zu verweisen ist außerdem auf die Wiedergabe des ersten Kapitels der Kirchengeschichte des Philostorgios' durch Photius von Konstantinopel (*HE* 1,1; GCS 21, BIDEZ/WINKELMANN, S. 5,15), auch hier wird das *IV Makk* als τὰ περὶ τὸν Ἐλεάζαρον καὶ τοὺς ἐπτὰ παῖδας τοὺς Μακκαβαίους διηγοῦμενον umschrieben. Im Zusammenhang mit der Inschrift des Sarkophages ergibt sich somit der Eindruck, daß die Einbeziehung und sogar Betonung Eleasars eine Besonderheit der konstantinopolitanischen Kirche darstellt.

Die Vaterrolle Eleasars kann aus ähnlichen Formulierungen des *IV Makk* abgeleitet werden, in denen von ὁ πατήρ Ἐλεαζαρ (*IV Makk* 7,5) die Rede ist⁸⁵⁶. Der Unterschied zu Gregors Konstruktion besteht allerdings darin, daß es sich dort stets um reflektierende Aussagen des Autors des *IV Makk*, nicht aber der Märtyrer handelt. Eleasar wird im *IV Makk* nicht als Vater der sieben Brüder angeredet, sondern seine Vaterschaft wird im Hinblick auf die Adressaten des *IV Makk* formuliert. Die jüngere Inschrift des Sarkophags weist also auf die Abhängigkeit der konstantinopler Tradition vom *IV Makk* hin.

Die Konstellation von Vater, Mutter und den sieben Söhnen ermöglicht Gregor von Nazianz eine typologische Deutung der neun Personen. Diese wird, im Hinblick auf Eleasar, besonders durch die Betonung der Opferfunktion seines Martyriums erkennbar. Bereits seine Charakterisierung als Priester, der zugleich Opfer ist⁸⁵⁷, erinnert stark an die Beschreibung Christi im Hebräerbrief (z.B. Hebr 7,27; 9,14.26). Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn Gregor, im zehnten Abschnitt seiner Lobrede, davon spricht, daß Eleasar nicht durch äußerliche Besprengungen Israel geheiligt habe, sondern durch sein eigenes Blut und damit seinen Tod zum vollendetsten Mysterium gemacht habe⁸⁵⁸. Die Terminologie zeigt klar, daß Gregor Eleasar als Typos des leidenden Christus versteht.

Die Interpretation, die der Kappadokier von der Mutter bietet, zeigt an zwei Stellen überraschende Ähnlichkeit mit der jüdischen Deutung ihrer Gestalt. So entspricht der Vergleich ihres Opfers mit dem Opfer Abrahams (*Or.* XV, 4: ὁ τῆς Ἀβραμιαίου θυσίας ἐκείνης εἰ μὴ τι τολμητέον καὶ μεῖζον) und dessen höhere Bewertung der Gegenüberstellung („Du hast einen Altar errichtet, ich aber habe sieben Altäre errichtet“), die in bGīt 57b der Mutter, auf Abraham gerichtet, in den Mund gelegt wird, während *IV Makk* dafür keinen Anhaltspunkt bietet. Auch die Bemerkung, daß Jeremias ihr das Grablied (ἐπιτάφιον) singe, dieses aber nicht aus Klage Liedern (οὐ θρηνηῶν), sondern aus Lobgesängen (εὐφημῶν) auf das fromme Ende bestehen solle, stellt - zusammen mit der daran anschließenden Aufnahme von Thr 4,12⁸⁵⁹ - die Mutter in den Bezugsrahmen der Zerstörung Jerusalems.

Demnach steht Gregor der Zusammenhang vor Augen, der innerhalb des Judentums zwischen der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen und dem Gedächtnis der Tempelzerstörung am 9. Ab besteht. Das spricht dafür, daß er auch den Gedenktag zu Ehren der Makkabäer nicht unabhängig von diesem Termin sah. Gleichzeitig wird die Mutter dadurch in einen weiteren Deutungshorizont gestellt, der ihre Interpretation als Mutter des Volkes ermöglicht. Als solche wird sie als Typos der Kirche verstehbar, wenngleich sich dieses typologische Verständnis in der Hauptsache daraus ergibt, daß die sieben Brüder als Vorläufer der christlichen Märtyrer dargestellt werden (*Or.* XV, 5-7) und die Mutter mit diesen zusammen eine

856 Ähnlich *IV Makk* 7,1: ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἐλεαζαροῦ λογισμός.

857 *Or.* XV, 3: ἀνὴρ ἱερεὺς καὶ πρεσβύτερος ... πρότερον μὲν καὶ προθυόμενος τοῦ λαοῦ τὴν φρόνησιν, νῦν δὲ καὶ τελεώτατον θῦμα προσάγων ἑαυτὸν τῷ θεῷ (PG 35, 913 C).

858 *Or.* XV, 10: καὶ οὐ τοῖς ἔξωθεν ῥαντισμοῖς τὸν Ἰσραὴλ ἀγιάσας, ἀλλ' οἰκείοις αἵμασι, καὶ ποιήσας τὴν τελευτήν τελευταῖον μυστήριον (PG 35, 929 B, vgl. dazu Hebr 9,13f.).

859 Συμπληροῦτώ μοι καὶ Ἰερεμίας τὸν ἐπιτάφιον, οὐ θρηνηῶν, ἀλλ' εὐφημῶν τελευτήν ὅσιν (PG 35, 928 C).

196 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung Einheit bildet, bzw. diese Einheit bedingt⁸⁶⁰. Der Abschluß ihres Monologs, als Imperativ an die Hörer formuliert: „Wir haben euch ein gutes Beispiel gegeben - Kämpft!“⁸⁶¹, zeigt ebenfalls ihre Bedeutung unter dem gesamt-kirchlichen Aspekt.

Gregor erklärt seinen Hörern die Relevanz der makkabäischen Märtyrer auf ekklesiologischer Ebene und begründet sie, indem er ihre Personen als Vorabzeichnung des Verhältnisses von Christus, Kirche und Gemeinde deutet. In gleicher Weise wie die sieben Brüder eine Mutter und Eleasar zum Vater und Vorbild im Sterben haben, so hat die christliche Gemeinde Christus zum Vater und die Kirche zur Mutter.

b) Aussagen über die Reliquien und deren Ort

Welche Antworten aber gibt die Rede des kappadokischen Theologen auf die Frage nach der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer, wenn damit insbesondere die Frage nach deren Reliquien und ihrer Grabstätte verbunden ist?

SCHATKIN behauptet, Gregor erwähne in seiner Rede die Reliquien der Märtyrer nicht⁸⁶². Diese Beobachtung trifft jedoch nur zum Teil zu; denn an verschiedenen Stellen bringt er zumindest in Andeutungen zum Ausdruck, daß es ein Grab sowie Reliquien gebe. Die erste Äußerung in dieser Hinsicht findet sich am Schluß der Rede der Brüder:

„Jerusalem, wenn noch Glieder zur Bestattung übriggelassen werden, dann begrabe feierlich deine Toten! Erzähle unsere Taten, zeige der Nachwelt und unseren Freunden die heilige Grabstätte derer, die aus ein und demselben frommen Mutterschoß stammen!“⁸⁶³.

Das liest sich wie eine Umkehrung der Klage aus Ps 78 (LXX), daß die Leichen der Gestorbenen zum Fraß für die Tiere werden, weil niemand sie begräbt. Aber selbst wenn Gregor hieran gedacht haben sollte, so gibt der literarische Bezug allein keine ausreichende Begründung dafür ab, daß hier ausschließlich Jerusalem, mit keiner Silbe aber Antiochien, erwähnt wird. Selbst wenn mit dem Appell die Kirche im übertragenen Sinne als „Jerusalem“ angesprochen wird, bleibt die tatsächliche Bedeutung schillernd, denn mit der Lokalisierung in Jerusalem befindet sich Gregor in Einklang mit der jüdischen Tradition. Diese erwähnt zwar nirgends die Lokalisierung einer Grabstätte, sie geht jedoch einhellig davon aus, daß das Martyrium in Jerusalem stattfand⁸⁶⁴.

Mehrdeutig bleiben seine Aussagen auch hinsichtlich der Frage nach den Überresten der Märtyrer. Gregor legt die Existenz der Märtyrerreliquien nahe,

⁸⁶⁰ Das erhellt z.B. aus der Wendung τὸ τῆς μιᾶς γαστρὸς εὐσεβῆς πολυάνδριον (*Or.* XV, 7,37).

⁸⁶¹ *Or.* XV, 9: καλὸν ὑπόδειγμα δεδώκαμεν ὑμῖν· ἀγωνίζεσθε (PG 35, 929 A).

⁸⁶² SCHATKIN, *Martyrs*, S. 104/5.

⁸⁶³ *Or.* XV, 7: Ἰερουσαλήμ θάψον τοὺς ἑαυτῆς νεκροὺς μεγαλοπρεπῶς, ἄν τι τοῖς τάφοις ὑπολειφθῆ. Διηγοῦ τὰ ἡμέτερα, καὶ τοῖς ὕστερον δείκνυ καὶ τοῖς σοῖς ἑρασταῖς τὸ τῆς μιᾶς γαστρὸς εὐσεβῆς πολυάνδριον (PG 35, 924 C).

⁸⁶⁴ Gegen SCHATKIN, *Martyrs*, S. 98f. In die gleiche Richtung weist auch Gregors Bemerkung *Or.* XV, 11: Καὶ γὰρ ἦν ἀγὼν οὗτος, καὶ ἀγῶνων μέγιστος τῶν πώποτε περισχόντων τὴν πόλιν (PG 35, 932 B).

indem er ihre Sammlung wie auch ihre Verehrung durch die Mutter der sieben Brüder ausmalt: „Sie ergriff schnell ihre Blutstropfen, hob die Knochensplitter auf und küßte ihre Überreste“⁸⁶⁵. Das Küssen der Reliquien durch den Kuß der diese berührenden Hand (προσκύσαι), beschreibt einen bis heute typischen Ausdruck der Reliquienverehrung. Die Mutter wird in Gregors Beschreibung damit zugleich zur ersten Verehrerin der Überreste ihrer Söhne. Doch obwohl der Kappadokier damit seinen Hörern die Umstände der Sammlung der Reliquien vor Augen hält, erklärt Gregor nicht, ob und wo sie zu seiner Zeit vorhanden sind. Berücksichtigt man die typologische Deutung der Mutter der sieben Brüder als Kirche, so kann man in seiner Rede die Anspielung darauf wahrnehmen, daß die Reliquien der Märtyrer von der Kirche verehrt werden. Entscheidend ist jedoch, daß er seine Aussagen nicht konkretisiert und auch die Möglichkeit von Jerusalem als Aufbewahrungsort der Makkabäer-Reliquien nicht ausschließt.

Gregors Panegyrikos markiert den Wendepunkt, von der Verarbeitung des literarischen Materials, das Jerusalem als Ort des Martyriums nahelegt, zu der Aufnahme von Elementen praktischer, an der Verehrung von Märtyrergräbern und Reliquien ausgerichteter Frömmigkeit und der Verknüpfung literarischer mit hagiolatrischen Elementen. Er belegt, daß ein jährlicher Termin für die Feier ihres Gedächtnisses im Rahmen eines Gottesdienstes schon früher bestand. Neben der Predigt Gregors spricht auch ein Brief des Ambrosius an Theodosius I., *Ep.* 1a,16 (s.u. S. 246 mit Anm. 1062), für die Popularität eines Makkabäergedächtnisses, das nicht notwendig mit der Existenz und Gegenwart ihrer Grabstätte oder ihrer Reliquien verknüpft war. Ambrosius bezieht sich auf eine Prozession zu Ehren der makkabäischen Märtyrer in Kallinikon, im Jahr 388. Diese Prozession habe aufgrund der Tradition und des althergebrachten Brauches (*ex consuetudine usuque veteri*) stattgefunden. Seine Aussage trifft sich mit der Beobachtung, die hinsichtlich der Darstellung der Märtyrer von Lyon gemacht werden konnte, daß eine Erinnerung der makkabäischen Märtyrer am 1. August in Kleinasien schon im 2. Jh. bestanden hat. Gregor und Ambrosius bezeugen insofern beide eine Verehrung der makkabäischen Märtyrer unabhängig von ihrer Grabstätte⁸⁶⁶.

SCHATKIN (*Martyrs*, S. 105) verweist auf einen Brief des Theophilos von Alexandrien⁸⁶⁷, aus dem Jahr 404, als Zeugnis für eine weltweite kultische

⁸⁶⁵ *Or.* XV, 8: Ἡραζε τὰς ῥανίδας τοῦ αἵματος, ὑποδέχτο τὰ λακίσματα τῶν μελῶν, προσκύνει τὰ λείψανα (PG 35, 925 B)

⁸⁶⁶ Mit der Modifizierung, daß der Vorbildcharakter der makkabäischen Märtyrer nur einen Teilaspekt ihrer christlichen Bedeutung benennt und ihre regelmäßige Gedächtnisfeier dafür spricht, daß man in ihnen heilige Personen sah, läßt sich die These SIMONS bestätigen. Er geht davon aus, daß der Kult sich in zwei Phasen entwickelt habe, wobei die jüdischen Märtyrer (im 3. Jh.) zunächst als *Vorbilder* geehrt worden seien, während sich erst im 4. Jh., mit dem allgemeinen Entstehen des christlichen Märtyrerkults als Vorform des Heiligenkults, die Verehrung der makkabäischen *Märtyrer* im Sinne einer Heiligenverehrung konkretisiert habe (*Saints*, S. 158). SIMON nimmt an, daß die eigentliche Verehrung zugleich mit der Konzentration auf die Grabstätte verbunden gewesen sei und daß die Basilika darüber bereits Anfang der siebziger Jahre des 4. Jh.s errichtet worden sei. Allerdings ordnet er die Notiz, die das syrische Martyrologion zum 1. August von der Grabstätte bietet, der ersten Schicht dieses Kalenders (dem Jahr 362) zu. Hierzu s.o. S. 158.

⁸⁶⁷ *Epistula paschalis Theophili* (*Ep.* 100), hg. und übers. von J. LABOURT, Saint Jérôme Lettres, Bd. 5, S. 68-91, Paris 1955.

Verehrung der makkabäischen Märtyrer. Theophilus spricht in *Ep.* 100,9 (LABOURT V, S. 78,²⁶⁻³⁰) davon, daß das Lob der Makkabäer in den christlichen Kirchen auf der ganzen Welt verkündet werde (*totiusque orbis in ecclesiis Christi laudibus praedicantur*). Er bezieht sich auf das makkabäische Martyrium in Zusammenhang mit dem vorösterlichen Fasten. Nachdem er zunächst Daniel und die drei Jünglinge im Feuerofen als Vorbilder des strengen Fastens anführt (*Ep.* 100,5-8), schließt er das Beispiel der makkabäischen Märtyrer an, da sie sich eher den Folterungen unterzogen als das unerlaubte Fleisch zu essen und die profane Nahrung anzurühren (*qui, ne illicitis carnibus uescerentur et communes tangerent cibos, corpora obtulere cruciatibus*). Die makkabäischen Märtyrer erscheinen, ähnlich wie bei Gregor, als Vorbilder einer christlichen Askese. Als solche konnten sie Gegenstand des gottesdienstlichen Lobes sein, ohne daß unmittelbar eine Kenntnis von der Existenz ihrer Grabstätte vorausgesetzt werden muß.

Hinweise darauf, auf welches Makkabäerbuch Theophilus rekurriert finden sich nur an zwei Stellen innerhalb der *Ep.* 100,9. Einmal in dem Gedanken, daß die Tapferkeit die Leiden besiegt („*patientium fortitudo superauit*“, LABOURT V, S. 79,³), worin eine Anspielung auf *IV Makk* 5,23 gesehen werden kann; zum anderen in der Formulierung „die Vernunft geschützt durch die Furcht Gottes besiegt die Flammen“⁸⁶⁸, worin man die Aufnahme der in *IV Makk* häufig wiederkehrenden Formulierung ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς erkennen kann und die Umschreibung der in *IV Makk* 1,1 angeführten Leitfrage: εἰ αὐτοδέσποτος ἔστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς. Wahrscheinlich hatte Theophilus also *IV Makk* im Sinn als er an die makkabäischen Märtyrer dachte.

Sowohl Euseb als auch der kappadokische Theologe implizieren, daß die, noch nicht an die Makkabäer-Reliquien gebundene, Verehrung bereits in besonderer Weise mit dem Text des *IV Makk* verbunden war. Dieser Gebrauch des *IV Makk* geht wahrscheinlich auf eine in Kleinasien und Antiochien verbreitete Tradition zurück, da z.B. Euseb auf dieses Buch innerhalb seines, speziell auf die antiochenischen Verhältnisse ausgerichteten, Enkomions Bezug nimmt, während das armenische (jerusalemmer) Lektionar dem Termin des Makkabäergedächtnisses den entsprechenden Abschnitt des *II Makk* zuordnet und sich auch bei Aphrahat trotz der Erwähnung der makkabäischen Märtyrer keine Anspielungen auf *IV Makk* finden (s.o. S. 179).

Wer denn, gegenüber den „vielen“, die „wenigen“ sind, die das Gedächtnis der makkabäischen Märtyrer traditionsgemäß feiern, wird in Gregors Rede nur angedeutet. Den einzigen Hinweis auf die Besonderheit dieser Gruppe, bietet der Einwand, den er zu Beginn seiner Rede aufnimmt, die Märtyrer seien vor Christus gestorben. Damit werden diejenigen, die sich an der Verehrung der Märtyrer beteiligen, auf die Seite des judaisierenden Christentums gestellt.

Da Gregor selbst den Zusammenhang der Verehrung der makkabäischen Märtyrer mit der jüdischen Feier des 9. Ab durchscheinen läßt, kann der Stein des Anstoßes darin gelegen haben, daß das Pendant zu dem christlichen Gedächtnis dieser Märtyrer auf der jüdischen Seite mit diesem herausragenden Termin des jüdischen Festkalenders verbunden war. Das besondere jüdische Datum bedingt den charakteristischen Unterschied zu der Verehrung anderer vorchristlicher und zugleich alttestamentlicher Gestalten innerhalb der christlichen Gemeinde. Als judaisierend ist die christliche

⁸⁶⁸ „*Mens enim Dei timore uallata Flammas superat, uarias tormentorum spernit dolores*“, (LABOURT, S. 79,^{16f.})

Verehrung dann nicht in dem Sinne zu verstehen, daß sie gemeinsam mit den Juden oder womöglich nach dem Vorbild einer jüdischen Verehrung vollzogen wurde, sondern weil dieselben Märtyrer auf jüdischer Seite am 9. Ab erinnert wurden. Gregors Rede ist deshalb ein wesentlicher Anhaltspunkt dafür, daß die Parallelität des christlichen Makkabäergedenkens zu diesem jüdischen Termin wahrgenommen wurde.

5. Die Zeugnisse über die historische Grabstätte

In der bisherigen Untersuchung der Rezeption der Makkabäerbücher wurde erkennbar, daß mit dem Aufkommen der Märtyrerverehrung im 4. Jh. eine Akzentverlagerung einsetzt. Die Bedeutung des historischen Aspektes nimmt, gegenüber dem literarischen Zeugnis der *Makk*, zu. *IV Makk* erfüllt dabei die Funktion einer Heiligenvita. Daß in diesem Prozeß Flavius Josephus die Verfasserschaft an diesem Buch zugeschrieben wird, kommt der Geltung des *IV Makk* als einer glaubwürdigen historischen Quelle, und damit der Entwicklung insgesamt, entgegen. Die historische Konkretion beginnt in der Gleichstellung mit den christlichen Märtyrern und führt zu der Frage nach ihrem Grab und ihren Reliquien. Durch die damit real werdende historische und physische Greifbarkeit ihrer Personen hängt die Legitimation liturgischer oder theologischer Bezugnahmen auf die makkabäischen Märtyrer nicht (mehr) von der Bibliizität der Makkabäerbücher ab; ihre Wahrheit wird durch die Historizität verbürgt.

Somit ist zu fragen, wie auf diesem Hintergrund die historischen Zeugnisse über die antiochenische Grabstätte zu interpretieren sind. Was führte zu der Lokalisierung des Makkabäergrabes in Antiochien, und wie ist der Bericht über die jüdische Synagoge über dem Grab zu bewerten?

a) Die *Chronographia* des Malalas

Neben der Angabe aus dem syrischen Martyrologion ist die früheste Aussage zu der konkreten Grabstätte der makkabäischen Märtyrer in der *Chronographia* des Johannes Malalas zu finden⁸⁶⁹. Der Autor selbst stammt aus dem 6. Jh., sein Werk besteht jedoch im wesentlichen aus dem Material älterer Quellen, wie er in seinem Vorwort selbst bemerkt⁸⁷⁰. Der Bericht, den er in *Chron VIII*, 23f. von der Grabstätte der makkabäischen Märtyrer bietet, ist aus verschiedenen Gründen bemerkenswert. Er verdient insbesondere deshalb Beachtung, weil hier die einzige Aussage vorliegt, in der erklärt wird, wie es zu der antiochenischen Grabstätte kam, während ihre Existenz in anderen Quellen bereits vorausgesetzt wird.

⁸⁶⁹ Im folgenden wird die Übersetzung aus: *The Chronicle of John Malalas, A Translation by E. JEFFREYS, M. JEFFREYS and R. SCOTT, (Byzantina Australiensia 4), Melbourne 1986*, zugrunde gelegt. Dem Text dieser Ausgabe liegen griechische, slavische und syrische HSS der *Chronographie* zugrunde, die zuvor von den Herausgebern kritisch untersucht wurden. Deshalb stellt er zugleich die aktuellste kritische Ausgabe der Chronik dar. Die in der vorliegenden Untersuchung angeführten griechischen Zitate gehen auf die dafür noch immer maßgebliche Edition des griechischen Textes von L. DINDORF, *Ioannis Malalae Chronographia*, (CSHB 26), Bonn 1831, zurück.

⁸⁷⁰ Die in der *Chronographie* aufgenommenen Quellen werden von E. JEFFREYS, *Malalas' Sources*, in: E. JEFFREYS (Ed.), *Studies in John Malalas, (Byzantina Australiensia 6)*, Sydney 1990, S. 167-216, dargestellt.

Dem Bericht des Malalas zufolge wurden Eleasar, der Hohepriester, und die Makkabäer unter Antiochus IV. Epiphanes nach Antiochien deportiert und dort getötet (*Chron* VIII, 23). Dann sei der Tempel dem olympischen Zeus (*II Makk* 6,2) und der Athene geweiht und durch Schweinefleisch entheiligt worden. Unter Demetrianos (sic!), dem Sohn des Seleukos, sei ein Mann namens Judas (Ἰούδας τις ὀνόματι) nach Antiochia gekommen und habe auf sein Bitten hin den Tempel und die Reliquien (τὰ λείψανα) von Demetrianos zurückerstattet bekommen. Er habe die Überreste der Märtyrer im Stadteil Kerateion begraben, weil sich dort eine jüdische Synagoge befunden habe. Erklärend wird noch hinzugefügt, daß die Märtyrer auf dem Immerweinenden-Berg gegenüber dem Zeus Kasios hingerichtet worden seien. Nachdem er den Tempel wieder gereinigt und Jerusalem aufgebaut habe, habe Judas das Passafest (sic!) zu Ehren Gottes gefeiert⁸⁷¹.

Dieser Bericht geht nicht nur über die Märtyrererzählung der *Makk* hinaus, er weicht auch in charakteristischer Weise bei Informationen, die schon in *II* oder *IV Makk* enthalten sind, von diesen Büchern ab. Einmal, indem Eleasar als Hohepriester bezeichnet wird; dann, indem für die Mutter mit den sieben Söhnen die Benennung „Makkabäer“ verwendet wird; drittens, indem diesem Bericht zufolge die Wiedereinweihung des Tempels nicht durch Chanukka, sondern durch das Passafest gefeiert wird. Schließlich fällt auf, daß Judas hier nicht durch das Epitheton „der Makkabäer“ eindeutig gekennzeichnet wird. Die Verwendung des unbestimmten Pronomens (τις) bei der Beschreibung seiner Person erscheint darüber hinaus eigentümlich farblos und trägt der Bedeutung dieser Hauptfigur des *II Makk* in keiner Weise Rechnung. Die Bezeichnung „Makkabäer“ wird damit ausschließlich den Märtyrern zugeschrieben; der Zusammenhang ihres Namens mit den nach Judas benannten jüdischen Freischärlern (auf den Euseb ausdrücklich hinweist) bleibt im Dunkeln. Es muß daher gefragt werden, ob der Grund hierfür allein darin liegt, daß zur Zeit der Abfassung dieses Abschnittes die Bezeichnung der Märtyrer als „Makkabäer“ bereits so etabliert war, daß der ursprüngliche Zusammenhang mit Judas Makkabäus keine Rolle mehr spielte, oder ob hier die Intention des Verfassers ausschlaggebend war, die Märtyrer als die einzig wahren „Makkabäer“ erscheinen zu lassen und Judas deshalb, ohne Nennung seines Beinamens, lediglich als ausführendes Organ der ordnungsgemäßen Bestattung ihrer Überreste, hinter die Bedeutung der Märtyrer zurücktreten zu lassen.

Hiermit hängt die Frage nach dem eigentlichen Autor dieses Abschnittes zusammen. BIKERMAN hat darauf hingewiesen, daß Malalas die Abschnitte über die Makkabäer innerhalb eines Blocks (*Chron* VIII, 22-25) übernimmt, der besondere Bauwerke Antiochias nennt⁸⁷². Zu den Quellen des Malalas gehören als Vertreter der antiochenischen Stadtgeschichte Pausanias und

871 *Chron* VIII, 24: Καὶ ἐλθὼν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ Ἰούδας τις ὀνόματι, Ἰουδαῖος τῷ ἔθνει, ἐδυσώπησε Δημητριανὸν τὸν βασιλέα παρακαλέσας αὐτὸν, καὶ παρέσχεν αὐτῷ τὸ ἱερόν καὶ τὰ λείψανα τῶν Μακκαβαίων. Καὶ ἔθαψεν αὐτὰ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ ἐν τῷ λεγομένῳ Κερατέῳ· ἦν γὰρ συναγωγὴ ἐκεῖ τῶν Ἰουδαίων· πρὸ μικροῦ γὰρ τῆς πόλεως Ἀντιοχείας ἐτιμωρήσατο αὐτοὺς Ἀντίοχος ἐν τῷ αἰεὶ κλαίοντι ὄρει κατέναντι τοῦ Κασίου Διός. Τὸν δὲ ναὸν ἀγνεύσας ὁ Ἰούδας καὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ κτίσας τὸ πάσχα ἐτέλεσε τῷ θεῷ (DINDORF, S. 207,4-16).

872 BIKERMAN, *Maccabées*, S. 73.

Domninos⁸⁷³. Da Malalas Pausanias jedoch nur indirekt benutzt, geht dieser Abschnitt vermutlich auf Domninos zurück, der abschließend ausdrücklich erwähnt wird (*Chron* VIII, 25). Die Eingliederung von *Chron* VIII, 23f. in diesen Block sieht BIKERMAN in dem Hinweis auf die Synagoge im Stadtteil Kerateion begründet, führt den Abschnitt aber auf einen älteren Verfasser zurück, der ihn auf jeden Fall vor dem Jahr 380 verfaßt habe. Dieser habe sich zwar einer heidnischen, seleukidischen Version der Makkabäerkämpfe bedient, die von dem Bericht der *Makk* abweiche; er selber verfolge aber ein jüdisches Aussageinteresse⁸⁷⁴.

Zu dieser These kommt BIKERMAN aufgrund dreier Voraussetzungen. Zum ersten geht er davon aus, daß der Bericht über die Grabstätte der Makkabäer in besonderer Weise auf die Nähe zu der Synagoge im Stadtteil Kerateion ziele (S. 73). Zweitens postuliert er ein jüdisches Interesse daran, die Begeisterung für die Märtyrer zu eigenen missionarischen Zwecken auszunutzen, womit er begründet, daß die Juden die Reliquien der makkabäischen Märtyrer für den (alten) Bund in Anspruch genommen hätten, obwohl deren Verehrung ursprünglich christlich gewesen sei (S. 77ff.). Schließlich nimmt BIKERMAN an, daß der jüdische Verfasser von *Chron* VIII, 23f. auf eine pagane Beschreibung des hasmonäischen Aufstandes zurückgreift, weil die Berichte der *Makk*, ebenso wie die des Flavius Josephus, in christlichem Gebrauch standen, und er diesen bewußt eine andere Darstellung entgegensetzen wollte (S. 81f.). Hierauf stützt sich BIKERMANS Datierung des Abschnittes. Weil er den Bericht über die Grabstätte als jüdische Ätiologie interpretiert, muß - so der Rückschluß - diese Darstellung vor der Zeit entstanden sein, in der sich der christliche Besitz der makkabäischen Grabstätte endgültig durchgesetzt hat. Das bedeutet - aufgrund der Predigten des Johannes Chrysostomos, der die Grabstätte und ihre weitverbreitete Bekanntheit voraussetzt -, daß er die Entstehung des von Malalas aufgenommen Textes vor den achtziger Jahren des 4. Jh.s, womöglich sogar unter dem homöischen Herrscher Valens vermutet, was die These bestärken könnte, die Verehrung der makkabäischen Märtyrer habe ihren Anfang im „arianischen“ Christentum gehabt⁸⁷⁵.

Dieser Vorschlag BIKERMANS wurde in der Forschung verschiedentlich aufgenommen⁸⁷⁶. Einige Aspekte des Berichtes von *Chron* VIII, 23f. lassen

⁸⁷³ BIKERMAN, *Maccabées*, S. 80, schlägt beide Autoren vor, von denen Pausanias im 2. Jh. eine Geschichte Antiochias verfaßt haben soll (vgl. A. DILLER, *The Authors named Pausanias*, TAPA 86 [1955], S. 268-279 bes. 275ff.), während Domninos ein antiochenischer Autor des 5. Jh.s ist. Schon H. BOURIER, *Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas I*, Augsburg 1899, S. 21, wies darauf hin, daß Pausanias als direkte Quelle des Malalas zu streichen sei; auch nach JEFFREYS, *Sources*, S. 196f., ist Domninos eine der wenigen Quellen, zu denen Malalas direkten Zugang hatte (vgl. auch ebd. B. Croke, *Malalas. The Man and his Work*, in: *Studies in John Malalas*, S. 1-25, S. 7).

⁸⁷⁴ Vgl. BIKERMAN, *Maccabées*, S. 70 und 81f.; zu der Meinung, daß *Chron* VIII, 24 eine heidnische Quelle zugrunde liege, kommt BIKERMAN durch die Beobachtung, daß zum einen die Gnade des Herrschers besonders betont wird und zum anderen der jüdische Kampf gegen die Seleukiden nicht als heiliger Krieg dargestellt wird, der die Folge der Entweihung des Tempels ist, sondern daß umgekehrt die Tempelplünderung als Strafe für den vorausgehenden jüdischen Aufruhr interpretiert wird. Diese Wertung vergleicht er mit dem seleukidischen Brief des Lysias, der in *II Makk* 11,16-21 überliefert ist und eine ähnliche Sicht der Dinge vermittelt.

⁸⁷⁵ BIKERMAN, *Maccabées*, S. 80/1 Anm. 6.

⁸⁷⁶ Siehe JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 22f. und SCHATKIN, *Martyrs*, S. 104f.

202 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung jedoch kritisch zurückfragen, ob die Annahme einer jüdischen Verfasserschaft, auch wenn eine heidnische Quelle vorausgesetzt wird, sich durch den Text bestätigen läßt. Die erste Beobachtung, die BIKERMANS These in Frage stellt, ist die Bezeichnung der Märtyrer als „Makkabäer“. Wie die bisher untersuchten Quellen bis hin zu Euseb zeigen, ist diese Bezeichnung nur im Christentum nachweisbar und bildete sich auch dort erst allmählich heraus⁸⁷⁷. Für die hypothetische seleukidische Quelle kann die Bezeichnung „Makkabäer“ daher schon aus zeitlichen Gründen nicht vorausgesetzt werden; für eine jüdische Quelle wäre sie zunächst ungewöhnlich und die Bezeichnung „Söhne der Schamuni“ z.B. näherliegend.

Dazu kommt, daß es - auch bei der Beibehaltung einer seleukidenfreundlichen Aussagetendenz - für einen jüdischen Verfasser nicht zu begründen ist, daß Judas ohne den Beinamen genannt wird. Gerade dieses hätte einen jüdischen Anspruch auf die „Makkabäer“ genannten Märtyrer nur unterstützt, weil damit ihre Zugehörigkeit zu den jüdischen Kämpfern deutlich geworden wäre. So aber erscheint, umgekehrt dazu, als Aussageintention des Textes eine Abwertung des historischen jüdischen Elementes, indem dieser Zusammenhang nicht dargestellt wird und die Figur des Judas schemenhaft bleibt. Das zeigt, daß das eigentliche Ziel dieser Darstellung in der Hervorhebung und Abgrenzung der Märtyrer als den einzig wahren „Makkabäern“ liegt.

Da außerdem im Judentum das Chanukkafest weiterhin gefeiert wurde und als Anlaß dieses Festes innerhalb einer kontinuierlichen Tradition die Wiedereinweihung des Tempels unter Judas erinnert wird, spricht die Bemerkung, daß anlässlich der Tempelreinigung Passa gefeiert worden sei, ebenfalls gegen eine jüdische Verfasserschaft oder eine jüdische Aufnahme der Quelle. Dagegen ist dieser Irrtum auf christlicher Seite erklärbar, insbesondere dann, wenn noch eine Erinnerung an den 9. Ab und die makkabäischen Märtyrer in Zusammenhang mit dem christlichen Osterfasten bestand.

Ferner kann man auch darin, daß es in dem Bericht um die Translation der Märtyrergebeine geht, einen Hinweis auf dessen Abfassung zu einer späteren Zeit sehen, wenn man davon ausgeht, daß der Verfasser die Möglichkeiten seiner eigenen Zeit zum Maßstab für die Erklärung der Geschichte nahm⁸⁷⁸. Im Judentum fanden Translationen sterblicher Überreste zwar schon früher statt als im Christentum, dort waren sie aber mit dem Ziel „Jerusalem“ verbunden, weil für Jerusalem der Anfang der Auferstehung früher erwartet wurde als an anderen Orten⁸⁷⁹.

Auch, daß *Chron VIII*, 24 in besonderer Weise auf die Erwähnung der Synagoge im Stadtteil Kerateion ziele, erscheint auf diesem Hintergrund nicht als zwingend. Der Hinweis auf die Synagoge kennzeichnet zunächst nur

⁸⁷⁷ Aus diesem Grund identifiziert z.B. das syrische Martyrologion die „Söhne der Schamuni“ explizit mit den Märtyrern aus den *Makk* und weist Euseb auf die Identität der Makkabäer mit den Hasmonäern, sowie auf die Ableitung ihres Namens von Judas Makkabäus (*EclProph III*, PG 22, Sp. 1181 D) hin.

⁸⁷⁸ Im christlichen Bereich ist als früheste Translation die des Babylas in den antiochenischen Stadtteil Daphne bekannt; sie wird auf 354 datiert (vgl. KÖTTING, *Reliquienkult*, S. 17).

⁸⁷⁹ Vgl. WILKEN, *Chrysostom*, S. 63/4 und den Diskussionsbeitrag von K.H. Rengstorff bei KÖTTING, *Reliquienkult*, S. 55f.

diesen Stadtteil als jüdisches Viertel und erklärt darüber hinaus vielleicht, warum die Überreste der verehrten Märtyrer nicht zentraler bestattet wurden⁸⁸⁰; der Synagoge als solcher wird dabei keine besondere Bedeutung zugemessen.

Exkurs: Die Möglichkeit einer Grabsynagoge im Licht antiker Reinheitsbestimmungen und Ritualgesetze

Zu fragen ist in diesem Zusammenhang, inwiefern im Hinblick auf Ritualgesetze und Reinheitsbestimmungen die unmittelbare Nähe eines Grabes zu einer Synagoge überhaupt wahrscheinlich ist. JEREMIAS nennt neben der Synagoge über der makkabäischen Grabstätte nur zwei weitere Beispiele von Gräbern in der Nähe oder unter einer Synagoge; im Mittelalter hingegen sei die Verbindung von heiligem Grab und Synagoge die Regel gewesen⁸⁸¹. Im Anschluß an BIKERMAN geht er davon aus, daß die Synagoge nicht als heiliger Ort im eigentlichen Sinn zu verstehen sei und deshalb auch die auf Kulträume bezogenen Reinheitsgebote auf die Synagoge nicht anwendbar seien. Grabsynagogen seien durch sog. Kenotaphe vor der Verunreinigung durch Gräber geschützt worden⁸⁸². Demgegenüber führt OBERMANN die jüdischen Reinheitsgesetze als Argument gegen die Möglichkeit einer Synagoge in unmittelbarer Nähe zu einem Grab an⁸⁸³.

880 Kerateion lag, wie aus der Beschreibung PROKOPs (*De bello persico* II, 10,7: ἐλείφθησαν δὲ καὶ ἀμφὶ τὸ λεγόμενον Κεραταῖον οἰκίαι πολλαὶ ... ἐπεὶ ἕκιντό που πρὸς ἐσχάτοις τῆς πόλεως ...) hervorgeht, am Rande der Stadt im Südwesten Antiochias und in einiger Entfernung von anderen Wohngebieten. So auch W. ELTESTER, Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert, ZNW 36 (1937), S. 251-286 hierzu S. 283f. Laut BIKERMAN, *Maccabées*, S. 76, lag der Bereich möglicherweise ursprünglich sogar außerhalb der Stadtmauer. Vgl. hierzu auch BAMMEL, *Märtyrerkult*, S. 121 Anm. 10 und BRENK, *Umwandlung*, S. 14.

881 JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 124f.

882 Vgl. BIKERMAN, *Maccabées*, S. 74f. und JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 124.

883 Als Beispiel für die Reinheitsvorschriften, die gegen einen unmittelbaren Kontakt der Synagoge mit einem Grab sprechen, nennt er *bMeg* 26b und *bBer* 17b (OBERMANN, *Sepulchre*, S. 261 und 264).

Dafür, daß im Judentum aus Angst vor Verunreinigung noch im 3. Jh. grundlegende Vorbehalte gegen die Verehrung von Toten und Zusammenkünfte an ihren Gräbern bestanden, sprechen ein Abschnitt der syrischen Didaskalie 26: „On this account then do you approach without restraint to those who rest, and you shall not declare (them) unclean so also you shall not separate those (women) who are in the habit“ (A. VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* II (CSCO 408), Leuven 1979, S. 244,15-17) und deren ausführlichere Parallele in den *Constitutiones Apostolorum*, welche die Christen ermutigt, sich an den Gräbern zu versammeln, die Eucharistie zu feiern und zu singen. *ConstApost* VI, 30,1f.: μηδὲ ἐπιζητεῖτε ἰουδαϊκοὺς ἀφορισμοὺς ἢ συνεχὴ βαπτίσματα ἢ καταρισμοὺς ἐπὶ θίξει νεκροῦ. 2. Ἀπαρτηρήτως δὲ συναθροίσεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἀγίων καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν Κυρίῳ κεκοιμημένων, καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλικοῦ σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἐν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, καὶ ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτοῦς, ἐὰν ᾧσιν πιστοὶ ἐν Κυρίῳ (SChr 329, METZGER, S. 388-390). Der Abschnitt dient dazu, Christen zur praktischen Verehrung von Märtyrern auf den Cömetrien zu motivieren. Dabei wendet er sich zugleich explizit gegen die jüdischen Reinheitspraktiken, denn nach Num 19,16 führte der Kontakt mit einem Grab zu siebentägiger Unreinheit. Deshalb wurde im Judentum solche Art von Nähe zu den Gräbern der Verstorbenen, wie sie im Christentum gebräuchlich wurde, vermieden.

Die Ablehnung einer bewußt gesuchten Nähe zu den Gräbern scheint den *ConstApost* zufolge nicht nur auf jüdischer Seite allgemein verbreitet gewesen zu sein, sondern auch die christliche Seite beeinflußt zu haben.

204 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung

Der von JEREMIAS angeführte Beleg über die Grabstätte Samuels neben einer Synagoge geht auf eine mittelalterliche Notiz des jüdischen Pilgers Benjamin von Tudela zurück und eignet sich deshalb schon aus zeitlichen Gründen nicht als Parallele zu der antiochenischen Kombination von Märtyrergrab und Synagoge⁸⁸⁴. Daß das Hiskiagrab sowohl durch ein Lehrhaus überbaut war als auch in „nächster Nähe“ zu einer Synagoge lag, basiert dagegen auf sehr viel älteren Belegen⁸⁸⁵. Doch auch dies ist nicht ohne Probleme als paralleles Phänomen zu der Lokalisierung des antiochenischen Märtyrergrabes bei oder unter einer Synagoge zu beschreiben. Die Königsgräber hatten schon früh eine besondere Stellung innerhalb des Judentums und waren als „Gräber Davids“ (Neh 3,16) allgemein bekannt. Noch in der rabbinischen Literatur wurden sie wegen ihres Ausnahmecharakters als Gräber, die innerhalb der Stadtmauern geduldet waren, besonders erwähnt⁸⁸⁶. Die Grabstätte der makkabäischen Märtyrer unterscheidet sich gerade insofern wesentlich von den genannten Grabstellen, als hier Personen geehrt werden, die nicht als Könige oder Propheten schon zu Lebzeiten herausragende Gestalten waren, sondern allein durch ihren Tod einen gewissen Ruhm erlangten⁸⁸⁷. Die Sonderstellung der Königsgräber erlaubt daher per se keinen verallgemeinernden Rückschluß auf die Überbauung von Gräbern mit Synagogen. Wenn die besondere Wertschätzung des Grabes der makkabäischen Märtyrer durch die bewußte Zusammenstellung mit einer Synagoge zum Ausdruck gebracht worden wäre, setzte dies eine Würdigung des Martyriums an sich voraus, die ebenfalls im Judentum keine Parallele findet, sondern nur in der späteren christlichen Theologie des 3. und 4. Jh.s.

Wenn man von der Historizität der Berichte des Malalas oder Nißim Ibn Schahins ausgeht, wäre die Kombination des Makkabäergrabes mit einer Synagoge außerdem der früheste historische Beleg für die besondere räumliche Einbeziehung eines Grabes in den Kult der jüdischen Gemeinde. Die späten Belege über die räumliche Nähe anderer an sich alter Grabstätten, wie des Samuel- oder des Hiskiagrabes, zu einer Synagoge eignen sich jedoch aus den eben dargestellten chronologischen und sachlichen Gründen nicht zu verifizierenden Rückschlüssen auf die Angaben über die Synagoge am Makkabäergrab.

Daß daneben auch die Berücksichtigung der antiken paganen Gesetzgebung dazu beitragen könnte, die Nachricht von einer Synagoge an der Grabstätte der Märtyrer zu bestätigen oder zu entkräften, wie KLAUSER meint⁸⁸⁸, erscheint

Vgl. hierzu die Auseinandersetzung von TH. KLAUSER mit JEREMIAS in KLAUSER, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*. Neue Einsichten und neue Probleme, in: DERS., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Dassmann, E. (Hg.) (JAC.E 3), Münster 1977, S. 221-229, und E. WERNER, *Traces of Jewish Hagiolatry*, HUCA 51 (1977), S. 39-60 S. 47, der sich der Darstellung von JEREMIAS anschließt.

⁸⁸⁴ JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 45.

⁸⁸⁵ JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 60. Ihm zufolge zeigen archäologische Funde, daß die Synagoge im 1. nachchristlichen Jh. gestiftet wurde, während die Nachricht über das Lehrhaus vom babylonischen Talmud (bBaba Qamma 16b) auf R. Jehuda bar Simon (ca. 320) zurückgeführt wird.

⁸⁸⁶ JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 56 verweist ferner auf *Ant VII*, 393 und *XVI*, 181f., sowie *Apg 2,29*.

⁸⁸⁷ Gegen die Gleichsetzung von Prophet und Märtyrer spricht sich auch BROX, *Zeuge*, S. 166-171, aus. Seiner Untersuchung zufolge läßt sich nicht nachweisen, daß Märtyrer als Propheten galten. Er schließt sich daher VON CAMPENHAUSENs Meinung an, daß das Alte Testament und das „Spätjudentum“ nicht als Ursprung des Märtyrertitels betrachtet werden können (a.a.O. S. 171f.).

⁸⁸⁸ KLAUSER, *Märtyrerkult*, S. 226, macht darauf aufmerksam, daß die Annahme des mit einer Synagoge überbauten Märtyrergrabes im jüdischen Viertel Antiochias aufgrund der

allerdings ebenfalls nicht zwingend. Zwar galt noch bis in das 5. Jh. hinein die Regel, daß niemand innerhalb der Stadtmauern begraben werden durfte⁸⁸⁹. Die Möglichkeit einer Grabstätte im Kerateion wird dadurch aber nicht in Frage gestellt; denn den antiken Beschreibungen zufolge ist nicht auszuschließen, daß dieser Bereich ursprünglich außerhalb der Stadt lag⁸⁹⁰. Insofern erscheint die Situation des Bezirks Kerateion vergleichbar mit dem Vorort Daphne, wo sich der älteste Friedhof Antiochias befand⁸⁹¹. Auch hier stand, zumindest in späterer Zeit, eine jüdische Synagoge⁸⁹².

Schließlich hat BIKERMAN durchaus zutreffend auf die positive Schilderung der Herrscher hingewiesen. Die Juden wurden in der bei Malalas eingenommenen Perspektive zu Recht bestraft und verdanken die Rückgabe der Märtyrerreliquien und des Tempels allein der Gnade des Herrschers. Diese Interpretation der Geschichte läßt sich, wenn man nicht von vornherein eine seleukidische Quelle postulieren will, am einfachsten durch die Annahme einer christlichen Verfasserschaft erklären.

Während für einen jüdischen Bearbeiter der Quelle eher eine Motivation bestanden hätte, die jüdische Position prononcierter zur Geltung zu bringen, ist aus damaliger christlicher Perspektive diese herrscherfreundliche Interpretation der Auseinandersetzungen aus zwei Gründen opportun. Erstens wird damit die Bedeutung der jüdischen Seite geschmälert. Zweitens ermöglicht diese Art der Darstellung, im Christentum des 4. Jh.s, gleichzeitig eine Identifikation der christlichen Seite mit der Position des Herrschers, so daß sich hierin das Verhältnis des vom Herrscher begünstigten Christentums und des über Reliquien verfügenden Herrschers im Gegenüber zum Judentum spiegelt. Hierdurch bestätigt sich, was als Aussagetendenz schon hinsichtlich der Darstellung der Märtyrer als „Makkabäer“ vermutet wurde,

antiken Regel, daß Tote nur außerhalb der Stadtmauern zu begraben werden durften, auf Schwierigkeiten stoße. Siehe hierzu auch KÖTTING, *Reliquienkult*, S. 10ff. und die Darstellung von W. RORDORF, Wie steht es um den jüdischen Einfluß auf den christlichen Märtyrerkult?, in: J. VAN AMERSFOORT/J. VAN OORT, *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, S. 61-71 S. 66f.

889 Schon PLUTARCH ist dies als ein altes Gesetz bekannt: νόμου δὲ ὄντος ἀρχαίου μηδένα θάπτεισθαι τειχῶν ἐντός ... (PLUTARCH, *Aratus* 53,2). Ebenso war die Bestattung auch im römischen Reich nur außerhalb der Stadtmauern erlaubt. Diese Gesetzgebung fand noch im 2. Jh., unter Hadrian, Bestätigung und wurde auf das gesamte Reich ausgedehnt. Ausnahmen hiervon wurden nur im Hinblick auf die Heroen zugelassen, deren Gräber einen Platz in der Stadt fanden. Noch am Ende des 4. Jh.s wurde solche Art der Bestattung innerhalb der Stadt auch hinsichtlich der christlichen Märtyrer als Ausnahmeregelung aufgefaßt. Mit dieser begann dann allerdings die massenweise Einführung von Reliquien in die Gemeinden zu kollidieren, so daß eine neue gesetzliche Regelung erforderlich wurde, die dieser Praxis Rechnung trug; sie findet sich dann im Codex Theodosianus IX, 17,6: *Omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcophagis corpora detinentur, extra urbem celata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquunt incolorum domicilio sanctitatem.*

890 S.o. Anm. 880.

891 Siehe hierzu ELTESTER, *Kirchen*, S. 278ff.

892 J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914 S. 459 Anm. 1, verweist auf zwei Stellen in Chrysostomos' Reden gegen die Juden, *AdvJud* I,7 (PG 48, 851) und V,12 (PG 48, 904), wo von jeweils einer jüdischen Synagoge in Antiochien (συναγωγάς ... τὰς ἐν τῇ πόλει) und in Daphne (τὰς τε ἐν τῷ προαστείῳ) die Rede ist. Für eine Identifizierung der vermeintlichen Synagoge über der makkabäischen Grabstätte (vgl. KLAUSER, *Märtyrerkult*, S. 226) bietet sich kein Anhaltspunkt (s.u. Anm. 976).

206 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung
daß in *Chron VIII*, 23f. die Intention verfolgt wird, den jüdischen
Zusammenhang, aus dem die makkabäischen Märtyrer stammen,
unbedeutend erscheinen zu lassen. Der Text impliziert somit eine Abgrenzung
vom Judentum und kann m.E. keinesfalls für einen jüdischen Anspruch auf
die Grabstätte der Makkabäer geltend gemacht werden.

Wenn aber BIKERMANS These, daß hierin von jüdischer Seite aus versucht
wurde, die Makkabäer-Reliquien für sich in Anspruch zu nehmen, nicht
zutrifft, wird damit zugleich der *terminus ante quem* hinfällig und man muß
umgekehrt sogar fragen, ob sich die von ihm mit dem Beginn der Herrschaft
des Theodosius (380) angegebene Grenze für die Abfassung dieses in der
Chronik aufgenommenen Abschnitts nicht viel eher als *terminus post quem*
herausstellt.

Damit ist, auch wenn der Eintrag hinsichtlich der kultischen Verehrung
der sieben Brüder mit ihrer Mutter am 1. August einer späteren
antiochenischen Bearbeitung zugerechnet werden muß, das syrische
Martyrologion der früheste Beleg für die Grabstätte der makkabäischen
Märtyrer in Antiochien. Vergleicht man die Angaben dieses Märtyrerkalenders
mit dem Bericht des Malalas, so fällt auf, daß die Märtyrer hier nicht
selbstverständlich als „Makkabäer“ bezeichnet werden, wie das bei Malalas
der Fall ist. Vielmehr wird erklärend darauf hingewiesen, daß die „Söhne der
Schamuni“ mit den im Makkabäerbuch erwähnten Märtyrern identisch sind.

Offen bleibt, auf welches Makkabäerbuch im syrischen Martyrologion verwiesen
wird. Sowohl das *II* als auch das *IV Makk* kommen in Frage; jedoch könnte der
Zusammenhang mit Antiochien auf *II Makk* deuten. In *II Makk* 4,9 ist von einer Liste
Jasons die Rede, in der die in Jerusalem lebenden als Antiochener aufgeschrieben
(τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράφαι) wurden (*II Makk* 4,9.18). Gemeint ist
damit, so HABICHT⁸⁹³, die Gründung einer griechischen Polis „Antiocheia in
Jerusalem“, die bis 164 - beziehungsweise bis zum Widerruf durch Antiochus IV.,
163 v.Chr. - Bestand hatte. Bis in die neuere Forschung hinein wurde die Formu-
lierung des *II Makk* hingegen so gedeutet, als hätten unter Jason die Einwohner
Jerusalems als Bürger der Stadt Antiochia am Orontes gegolten. Diese
Interpretation könnte schon in der Antike von Einfluß darauf gewesen sein, daß
Antiochia als Ort für die Grabstätte der makkabäischen Märtyrer in Betracht kam.

Als gebräuchlichere Benennung dieser Märtyrer erscheint daher die
gleiche Umschreibung, die bereits bei Aphrahat begegnete, „Söhne der
Schamuni“⁸⁹⁴. Somit liegt es nahe, hierin ihre ältere syrische Bezeichnung zu
sehen, die zu der Zeit, in der die Basilika über der Grabstätte erbaut wurde,
die verbindliche war, weswegen das Gebäude unter ihrem Namen bekannt
wurde⁸⁹⁵. Damit erscheint auch die Übertragung des Namens „Makkabäer“
auf die Märtyrer, bei Malalas, als Kennzeichen eines späteren Stadiums in der
Benennung dieser Märtyrer.

⁸⁹³ HABICHT, *2. Makkabäerbuch*, S. 216 Anm. zu *II Makk* 4,9b.

⁸⁹⁴ Auch N. NILLES, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Bde.
I und II, Innsbruck 1896-1897 (Repr. o.O. 1971), *Kalendarium* I, S. 230, verzeichnet als
syrischen Namen des Gedenktages „Fest der Schamûnî und ihrer Söhne“.

⁸⁹⁵ Vgl. die anonyme topographische Beschreibung Antiochiens, die bei RAMPOLLA, *Martyre*,
S. 390, übersetzt ist.

b) Die späteren Berichte

Zur Bestätigung der Angaben über das Makkabäergrab im *Chron VIII*, 23f. wird meist auf zwei weitere Quellen verwiesen, die jeweils jüngeren Datums sind als der Bericht des Malalas⁸⁹⁶. Es handelt sich zum einen um die auf Arabisch erhaltene anonyme Topographie Antiochiens, die aus dem 6. Jh. stammt⁸⁹⁷, zum anderen um das Farag-Buch des tunesischen Rabbiners Nišsim Ibn Schahin aus dem 11. Jh.

Die arabische Topographie weiß davon, daß die Basilika ursprünglich eine Synagoge (προσευχή) gewesen sei und erwähnt, daß dieses Gebäude weit oben an einem Berghang lag. Von dort aus hätten Stufen hinab in die Grabhöhle geführt⁸⁹⁸. Damit liegt hier das erste Zeugnis darüber vor, daß bereits im Judentum eine Synagoge unmittelbar über der Grabstätte bestanden habe. Der Angabe dieses Berichtes zufolge wurde die christliche Basilika der Mutter der Märtyrer, „Aschmunit“⁸⁹⁹, geweiht.

Allerdings ist diese Nachricht christlich und stammt aus einer Zeit, in der schon längst die christliche Basilika den Platz über der Grabstätte eingenommen hatte, so daß der Verfasser der Topographie seine Kenntnis über eine Synagoge nur indirekt, auf dem Weg über die Tradition, gewonnen haben kann. Möglicherweise schloß er auch von den durchweg jüdischen heiligen Gegenständen, die dort aufbewahrt wurden, darauf, daß dies in der gleichen Weise wie im Christentum schon im Judentum ein Ort der Verehrung gewesen sein müsse, da er vorausgesetzt haben dürfte, daß die besagten Devotionalien dort bereits in vorchristlicher Zeit gesammelt und aufbewahrt wurden. Damit kann nicht ausgeschlossen werden, daß es sich bei diesem Zeugnis um eine Projektion christlicher Gebräuche auf die vorchristliche Zeit handelt.

Das christliche Interesse an einer Topographie heiliger Orte, zeichnet sich schon

⁸⁹⁶ So bei RAMPOLLA, *Martyre*, S. 389-391; SIMON, *Polémique*, S. 147; ELTESTER, *Kirchen*, S. 284f.; DUPONT-SOMMER, *Quatrième Livre*, S. 69f.; BIKERMAN, *Maccabées*, S. 74; BAMMEL, *Märtyrerkult*, S. 121f.; JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 22f.; SCHATKIN, *Martyrs*, S. 101 und WILKEN, *Chrysostom*, S. 88.

⁸⁹⁷ Ergänzt wird die Nachricht von der Grabstätte durch das im Jahr 968 abgefaßte Itinerarium des ANTONINUS PLACENTINUS, Kap. 47 (CSEL 39, GEYER, S. 190, 18ff., 218, 3ff.), der aber auf einen Pilgerbericht aus der Mitte des 6. Jh.s zurückgeht und die Besichtigung des Grabes beschreibt. Er spricht allerdings von sieben Gräbern (*septem sepulchra*) und nicht von einem gemeinsamen Grab.

⁸⁹⁸ Die Beschreibung ihres Inhaltes zeigt, daß sich das Grab im Laufe der Zeit zu einem regelrechten Museum wandelte, in dem diverse andere Relikte bedeutender alttestamentlicher Personen oder Sachen angesammelt wurden; wie z.B. der Mantel des Mose, der Stab, mit dem Joseph (sic!), der Sohn Nuns, den Jordan teilte, Scherben der Gesetzestafeln, das Messer, mit dem Jephtha seine Tochter opferte, und die Schlüssel für die Bundeslade. Mit dem Verfasser des Itinerariums wären noch die Folterwerkzeuge, mit denen die makkabäischen Märtyrer gequält wurden, hinzuzufügen („*et fratres Machabei, hoc est septem sepulchra, et super uniuscuiusque sepulchra pendent tormenta ipsorum*“ [CSEL 39, S. 180]; die Variante hierzu weiß allerdings statt von den Folterwerkzeugen nur: „... *scripta sunt passiones illorum*“ [CSEL 39, S. 218]).

⁸⁹⁹ Die Transkription des Namens ist nicht ganz eindeutig, RAMPOLLA, S. 390, überträgt den Namen in der Form „Aschmûnit“, LÉBÉDEW, S. 85, „Asmonide“, so auch BIKERMAN, *Maccabées*, S. 74 und SCHATKIN, *Martyrs*, S. 101, „Ashmunith“. S.u. S. 211.

208 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung

in vorkonstantinischer Zeit ab. So beschreibt FRANKFURTER⁹⁰⁰, ausgehend von der *Elia-Apokalypse* und den darin erwähnten „heiligen Orten“ (*ApkEl* 2,11.14.25.41; 3,15), für das 3. Jh. in Ägypten eine Entwicklung, bei der ein Netzwerk heiliger Orte ägyptischer Gottheiten (z.B. Osiris und Horus) mit der Vorstellung heiliger Orte in Palästina (den Gräbern von Patriarchen und Propheten) in Einklang gebracht wird. Dabei nimmt FRANKFURTER eine zweistufige Entwicklung an. An erster Stelle steht die Zuschreibung einer heiligen Kraft an die Überreste biblischer Heiliger (z.B. Joseph, Jeremia, Elisa), deren Gebeine in Ägypten zugänglich sind⁹⁰¹. Neben die biblischen Heiligen treten in einer späteren Stufe die christlichen Märtyrer, denen die gleiche göttliche Kraft zugeschrieben wird. Hierin sieht FRANKFURTER die Grundlage für die spätere Entstehung von Märtyrerschreinen im 4. Jh. und die damit verbundene kultische Verehrung der Märtyrer in Ägypten.

Unter Hinweis auf die neuere Forschungsliteratur verweist demgegenüber SATRAN darauf, daß es strittig sei, inwieweit die Vorstellung Palästinas als „heiliges Land“ mit „heiligen Orten“ schon für das 2. oder 3. Jh. vorausgesetzt werden kann⁹⁰². In seiner Untersuchung der *Vitae Prophetarum* stellt er fest, daß sich hierzu keine Parallele aus rabbinischen Quellen und der jüdischen Literatur aus der Zeit des 2. Tempels beibringen lassen. Hingegen begegne die Vorstellung Palästinas als einer „physischen Schatzkammer der Geschichte und des Erbes der Kirche“ (S. 105) ab der Zeit Konstantins und Eusebs, was zur Entstehung eines eigenen literarischen Genres der *loca sancta* geführt habe⁹⁰³. Ihr Ziel sei es, sich von Seiten des Christentums das jüdische literarische Erbe anzupassen. Die im Zentrum der *Vitae Prophetarum* stehende Konstellation: heiliger Mensch, biblische Geographie und heiliges Grab, sollte, nach SATRAN, daher im Kontext früh byzantinischer Kultur und Religion beurteilt werden. Obwohl er nicht ausschließt, daß ein Teil der in den *Vitae Prophetarum* enthaltenen Mischung aus Tradition und Exegese möglicherweise auf die Zeit des 2. Tempels zurückgeht - wie die Mehrheit der Exegeten behauptet, die das Werk dem 1. Jh.n.Chr. zuordnen -, setzt SATRAN deshalb die Redaktion des geographischen und erzählenden Materials nicht vor dem 4. oder 5. Jh. an⁹⁰⁴.

900 D. FRANKFURTER, *The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic Apocalypse of Elijah*, *VigChr* 48 (1994), S. 25-47.

901 So werden die Gebeine Josephs im *Testament Simeons* mit der Weissagung verknüpft, daß in ganz Ägypten Dunkelheit herrsche, wenn sie von dort weggebracht würden (*TestSim.* 8). Den in Alexandria begrabenen Gebeinen Jeremias wird in den *Vitae Prophetarum* eine apotropäische Kraft gegen Schlangen zugeschrieben (*VitProph* 2). Auch wird eine wundertätige Wirkung von den Gebeinen Elisas berichtet, die in dem Martyrium vorhanden sein sollen, das für Johannes den Täufer Ende des 4. Jh.s in Alexandria errichtet wurde (Pseudo-Dioscorus von Alexandrien, *Panegyrik auf Makarius von Tkôw*, CSCO 415/416, *Scriptores Coptici* 41, S. 123f., Übers. *Scriptores Coptici* 42, S. 96). Beispiele aus FRANKFURTER, *Cult of the Martyrs*, S. 36f.

902 SATRAN, D., *Biblical Prophets in Byzantine Palestine. Reassessing the Lives of the Prophets*, (SVT 11), Leiden, New York, Köln 1995. Vgl. zum Folgenden bes. S. 105-120. Zur zeitlichen Einordnung der Vorstellung von Palästina als „heiliges Land“ und der neueren Forschungsliteratur siehe SATRAN, *Prophets*, S. 105 Anm. 20.

903 Hierzu zählt er neben Arbeiten des Euseb, wie z.B. dessen *Onomasticon*, das *Itinerarium Egeriae* und *Itinerarium Burdigalense*, den *libellus memorialis* des Joseppus, sowie Epiphanius von Salamis' Abhandlung *De mensuris et ponderibus*. Vgl. SATRAN, *Prophets*, S. 106 u. 108

904 Gegen diese späte Datierung wendet sich A.M. SCHWEMER, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum*, Bde. I und II (TSAJ 49/50), Tübingen 1995/96, und mit ihr auch M. TILLY, Rez. SCHWEMER, *Prophetenlegenden*, in: *ThLZ* 121 (1996), Sp. 1145-1148. Jedoch sind SCHWEMERS Argumente und die Fragen der Früh- oder Spätatierung in

Andererseits scheint die Angabe der arabischen Topographie durch eine Bemerkung in Nišsim Ibn Schahins Farag-Buch auch von jüdischer Seite aus Bestätigung zu finden. Auf den Seiten 22-25 des arabischen Manuskripts gibt Ibn Schahin die Geschichte der Mutter mit den sieben Söhnen wieder⁹⁰⁵. Er folgt dabei der rabbinischen Version der Geschichte, insbesondere *EchR*⁹⁰⁶. Die arabische Wiedergabe des Textes ist von zahlreichen hebräischen Zitaten und Begriffen durchsetzt, die in OBERMANN'S Edition durch hebräische Schriftzeichen hervorgehoben sind. Auch das Ende der Darstellung entspricht den rabbinischen Formen der Erzählung, insofern auch hier mit dem Zitat von Ps 113,9 abgeschlossen wird. Kurz davor schiebt Ibn Schahin eine Bemerkung über die Synagoge auf der Grabstätte der makkabäischen Märtyrer ein. Sie lautet:

„Es wurde auf ihnen [den Märtyrern] gebaut die Synagoge (כניסה) der Sch^eminith (שמנייה); und diese Synagoge wurde [als erste] gebaut, nachdem der zweite Tempel (בית שני) nicht mehr bestand (בעד)“⁹⁰⁷.

Durch diese Angabe wird der Bau der Synagoge zeitlich nach der Zerstörung des zweiten Tempels angesetzt, sie stellt in dieser Hinsicht gegenüber den anderen Quellen, die von einer Synagoge in Verbindung mit dem Makkabäergrab wissen, zunächst eine genauere Spezifizierung von Zeit und Ort dar. Dadurch, daß ihre Erbauung in dieser Weise zu der Zerstörung des Tempels in Beziehung gesetzt wird, erhält sie ein größeres historisches und auch nationales Gewicht; denn nunmehr erscheint sie als Manifestation des fortlebenden jüdischen Widerstandes nach der Zerstörung des Tempels⁹⁰⁸.

So betrachtet verwundert es um so mehr, daß diese grundlegende Information nur einmal und erst in einer so späten Quelle belegt ist. Als Begründung hierfür verweist OBERMANN, wie oben bereits bemerkt, auf jüdische Reinheitsgebote, gegen die der Bau einer Synagoge über den Gräbern als Verstoß erscheinen mußte. Deshalb sei der Bericht hierüber in den rabbinischen Erzählungen unterdrückt worden. Innerhalb OBERMANN'S These ist durch solche Reinheitsgebote aber die Möglichkeit der Existenz der Synagoge selbst nicht in Frage gestellt, weil er, der Aussage Nišsim Ibn Schahins zuwider, nicht annimmt, daß der Grabstätte oder den Reliquien Realität zukommt⁹⁰⁹.

Diese Interpretation der Notiz Nišsim Ibn Schahins wirft zum einen die Frage auf, wie sich eine in dieser Weise unterdrückte Tradition über annähernd eintausend Jahre hindurch dennoch erhalten konnte, zum

diesem Zusammenhang nicht zu erörtern, da es hier nur um die Darstellung christlicher Tendenzen innerhalb des 3. und 4. Jh.s geht.

⁹⁰⁵ Bei J. OBERMANN, *Studies in Islam and Judaism. The Arabic Original of Ibn Schâhîns Book of Comfort*, (Yale Oriental Series - Researches 17), New Haven 1933, S. 25-28, sind die Seiten der HS als arabische Ziffern im Text vermerkt.

⁹⁰⁶ So OBERMANN, *Sepulchre*, S. 254 und DERS., *Original*, S. 26 Anm. 18.

⁹⁰⁷ Zu der Übersetzung siehe OBERMANN, *Sepulchre*, S. 254 und 259.

⁹⁰⁸ Vgl. OBERMANN, *Sepulchre*, S. 263, JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 23, sowie SCHATKIN, *Martyrs*, S. 102f.

⁹⁰⁹ OBERMANN, *Sepulchre*, S. 261 und 264; die Synagoge sei allein dem Gedächtnis der Märtyrer geweiht worden.

anderen erscheint auch OBERMANNs Entscheidung darüber, was an Ibn Schahins Bericht historisch sei (der Bau der Synagoge um 70 n.Chr.) und was Legende (daß sie über dem Märtyrergrab erbaut wurde), willkürlich. Es ist daher zu fragen, ob eine Erklärung dieses Befundes nicht auch unabhängig von einer zusätzlich angenommenen Tradition aus dem im Farag-Buch verarbeiteten literarischen Material zu gewinnen ist.

Dieses ist in der Tat der Fall, da in der rabbinischen Erzählung von *EchR*, die Nišsim Ibn Schahin in seinem Bericht aufnimmt, das Martyrium der makkabäischen Märtyrer auf die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels projiziert wird (s.o. S. 46). Ibn Schahins Kenntnis von der Erbauung der jüdischen Synagoge nach der Zerstörung des Tempels ist daher als Rückschluß von dieser literarischen Quelle auf den historischen Sachverhalt zu verstehen. Seine Angabe über das verhältnismäßig späte Datum des Synagogenbaus macht damit zugleich deutlich, daß der mittelalterliche Verfasser die Mutter mit den sieben Söhnen nicht in Verbindung mit der Zeit des Antiochus IV. Epiphanes bringt, sondern sich bei seiner Wiedergabe des Geschehens allein an der rabbinischen Literatur orientiert, die im Zusammenhang mit dem 9. Ab gebräuchlich war.

Der Verfasser des Farag-Buches kombiniert also die christliche Tradition, daß über dem Makkabäergrab eine jüdische Synagoge existiert habe, mit der rabbinischen Tradition, daß das Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen sich in Zusammenhang mit der Tempelzerstörung unter Vespasian, 70 n.Chr., ereignet habe, und bringt sie miteinander in Einklang.

Somit ist die Annahme einer sonst nicht belegbaren jüdischen Tradition über die Grabstätte der makkabäischen Märtyrer für die Erklärung von Nišsim Ibn Schahins Notiz über die Synagoge überflüssig. Zugleich erklärt diese Historisierung der Darstellung von *EchR* den Widerspruch, der sich aus dem Bericht des Malalas, schon Judas der Makkabäer habe die Überreste der Märtyrer in Antiochien bei einer Synagoge bestattet, einerseits und der Darstellung des Farag-Buches, die Synagoge sei nach der Zerstörung des zweiten Tempels erbaut worden, andererseits ergibt⁹¹⁰.

Da, wie JEREMIAS bemerkt, die Kombination von Grab und Synagoge für das mittelalterliche Judentum eine gewohnte Erscheinung war⁹¹¹, erklärt das, warum die Nachricht von der antiochenischen Grabstätte der makkabäischen Märtyrer auf jüdischer Seite erst so spät Gestalt annahm. Diesem späten Autor erschien sie nicht problematisch, weil er das Phänomen einer Grabsynagoge aus eigener Anschauung kannte.

Entsprechend dieser späten Entwicklung der Nachricht von dem Synagogenbau aus den soeben genannten Traditionen, wird im Farag-Buch der Ort der Grabstätte nicht angegeben; denn der Hinweis auf Antiochien hätte im Widerspruch zu der jüdischen Tradition in *EchR* gestanden. Da die Reliquien wahrscheinlich schon im 6. Jh. von Antiochien nach

⁹¹⁰ Ähnlich wie DUPONT-SOMMER, *Quatrième Livre*, S. 71, versucht auch SCHATKIN, *Martyrs*, S. 103, diesen Widerspruch mit dem Argument zu lösen, Malalas habe keine genaue Kenntnis davon gehabt, wann die Synagoge gebaut worden sei; gegen die Überbauung des Grabes spreche indirekt, daß weder *II* noch *IV Makk*, noch auch Josephus einen Hinweis darauf enthielten. Die Existenz der Synagoge zur Zeit des Judas Makkabäus erscheint demzufolge als eine spätere Erfindung. SCHATKIN gibt damit der historischen Glaubwürdigkeit Ibn Schahins den Vorrang vor Malalas' *Chron VIII*, 24.

⁹¹¹ JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 124.

Konstantinopel und dann nach Rom gebracht wurden, dürfte die antiochenische Grabstätte der makkabäischen Märtyrer, die vermutlich im Jahr 557 einem Erdbeben zum Opfer fiel, im 11. Jh. keine besondere Bedeutung mehr gehabt haben. Damit bestand für den jüdischen Autor kein Anlaß dazu, mehr ins Detail zu gehen, als für die zusätzliche Illustrierung seiner Quelle nötig war, die ihrerseits Jerusalem als Ort des Grabes impliziert⁹¹².

Aus dem Bericht Ibn Schahins ist damit ebensowenig die Existenz einer Synagoge über dem Grab der makkabäischen Märtyrer zu beweisen, wie aus der anonymen Topographie Antiochias oder der Darstellung des Malalas. Sie lassen sich jeweils als Versuche verstehen, Phänomene, die in der eigenen Zeit wahrgenommen werden, durch Projektion auf eine viel frühere Zeit zu erklären und glaubhaft zu machen. Daß hinsichtlich der Grabstätte der makkabäischen Märtyrer der Ursprung ihrer Verehrung auf den vorchristlichen oder zumindest jüdischen Bereich projiziert wird, liegt darin begründet, daß es sich bei diesen Märtyrern um vorchristliche, jüdische Gestalten handelt.

Daß sich gerade Antiochien als Ort der Grabstätte herausbildete, kann zum einen mit einer Interpretation von *II Makk* 4,9f. und 18 begründet werden. Die Wendung τὸς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς konnte dahingehend verstanden werden, daß die Einwohner Jerusalems als Bürger Antiochias (am Orontes) galten. Die Identifizierung der Polis „Antiochia in Jerusalem“ mit der gleichnamigen Stadt am Orontes, in dem Sinne, daß die Jerusalemer zugleich als Antiochener verstanden wurden, stellt eine unmittelbare Beziehung zwischen diesen beiden Orten her und könnte auf diese Weise dazu beigetragen haben, ausgehend vom *II Makk*, die Grabstätte der makkabäischen Märtyrer in Antiochien anzunehmen.

Zum anderen war Antiochia die Hauptstadt des Seleukidenreiches. Die Hinrichtung der Märtyrer durch den seleukidischen Herrscher Antiochus IV. Epiphanes wurde in der christlichen Tradition verlagert. Von Jerusalem als dem religiösen Zentrum des Judentums wurde die Handlung nach Antiochia, der historischen, politischen Hauptstadt des Seleukidenreiches verlegt. Schließlich entspricht diese Entwicklung der Beobachtung, daß der Märtyrerkult im Osten an das jeweilige Grab gebunden war, während das im Westen zunächst nicht der Fall war⁹¹³.

c) Die acht Märtyrer und der Name der Mutter

Fragt man nach dem jüdischen Ursprung der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer, so erscheint der historische Wert des Farag-Buches also als zweifelhaft. Dennoch ist diese späte Quelle hinsichtlich der Benennung des Grabes der Märtyrer durchaus aussagekräftig. Niśsim Ibn Schahin nennt die Synagoge, die er über ihrem Grab annimmt, כנסת שמניית. Diese Bezeichnung enthält zunächst keine andere Bedeutung als die der Ordinalzahl „achte“⁹¹⁴. Wie auch die Bezeichnung „Schamuni“ hat diese un-

⁹¹² Vgl. OBERMANN, *Sepulchre*, S. 260f.

⁹¹³ So RORDORF, *Einfluß*, S. 64.

⁹¹⁴ Der Übersetzung OBERMANNs (*Sepulchre*, S. 255) zufolge kann sie auch „achtfach“ bedeuten. Ähnlich lautet auch im Sahidischen die weibliche Form der Zahl „Acht“ šmūne (W.C. Till, *Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt)*, Leipzig ⁴1970, S. 36).

gewöhnliche Namensform verschiedentlich zu Versuchen geführt, sie an die bekanntere Form des Namens „Hasmonäer“ anzugleichen⁹¹⁵. OBERMANN konjiziert die Form des Zahlwortes daher zu *השמונית* und sieht darin den femininen Ehrennamen zur Bezeichnung der hasmonäischen Märtyrer. Er verweist dabei auf die Formulierung *דְּבֵית הַשְּׁמוֹנָאִי* aus dem Targum Jonatan zu 1 Sam 2,4⁹¹⁶.

Inhaltlich spricht zunächst nichts gegen die Konjektur OBERMANNs; denn sowohl bei Aphrahat und Ephraem als auch im syrischen Martyrologion ist mit „Schamuni“ eindeutig die Mutter der sieben makkabäischen Brüder gemeint, und bereits Euseb macht darauf aufmerksam, daß die Bezeichnung „Makkabäer“ mit „Hasmonäer“ synonym sei.

Allerdings ist es deshalb um so auffälliger, daß selbst diese späte jüdische Quelle gerade keine eindeutig erkennbare Form des Eponyms, *השמונאי*, bietet (wie das beispielsweise die sogenannte „Antiochus-Rolle“, *יִנְבּ מְגִלַּת הַשְּׁמוֹנָאִי*, tut), sondern die Zahlbedeutung des Namens beibehält. Sie befindet sich damit im Einklang mit den soeben genannten syrischen Belegen und dem sog. „arabischen Josippon“, die ebenfalls den Namen der Mutter als Zahlwort bieten. Aus textkritischer Sicht besteht daher keine Notwendigkeit, die Bezeichnung *כְּנֹסָה שְׁמִינִית* durch eine Konjektur zu verändern. Auch etymologisch läßt sich die Form *השמונית* nicht aus *שְׁמִינִית* herleiten, selbst wenn in der hebräischen Transkription des arabischen Textes ו häufig zu י verschrieben wird⁹¹⁷, ist damit noch nicht begründet, wie es zu einer Veränderung des Wortstammes durch den angeblichen Wegfall des -ת kommen konnte. Die Konjektur OBERMANNs erscheint daher willkürlich.

Vielmehr stellt sich die Frage, ob in Antiochien nicht gerade die Zahlbedeutung des Namens „Schamuni“ zu der Überzeugung führte, die achtfache Grabstelle im Stadtteil Kerateion, sei mit dem Grab der Mutter mit den sieben Söhnen identisch. Da die makkabäischen Märtyrer in *II* und *IV Makk* anonym bleiben, bot sich zur Bezeichnung dieser Personengruppe die Angabe ihrer Anzahl an, die dann als Personennamen der Mutter verstanden wurde. Aufgrund der 'Namensgleichheit' ließe sich also erklären, wie eine Grabstätte, die nach acht Personen benannt war, mit dem Grab der ursprünglich nur literarischen Figuren der Mutter mit den sieben Söhnen identifiziert werden konnte.

Problematisch ist, ob die Tatsache, daß „Schamuni“ als Personennamen verstanden wurde, zur Konsequenz hatte, daß man ihren Namen vorzugsweise mit der Bezeichnung „Hasmonäer“ in Verbindung brachte und ihn etymologisch von dort herleitete, wie OBERMANN das vorschlägt. Die Identität der Schamuni mit der Mutter der makkabäischen Märtyrer stand ja ohnedies außer Zweifel. Daß noch die in der arabischen Topographie (Aschmunit) und dem Farag-Buch (Scheminit) für das Gebäude über dem Grab genannten Namen keine Angleichung der Namensform an das Eponym zeigen, spricht jedenfalls gegen diese These⁹¹⁸.

915 Vgl. dazu die Beispiele bei OBERMANN, *Sepulchre*, S. 258 Anm. 28 und JEREMIAS, *Heiligengräber*, S. 22 Anm. 3. Diese Versuche gehen allerdings davon aus, daß die auf die Hasmonäer deutende Namensform die ursprünglichere ist.

916 OBERMANN, *Sepulchre*, S. 256f.

917 OBERMANN, *Sepulchre*, S. 256 Anm. 23.

918 Die Entwicklung des Namens der Mutter ging eher in eine andere Richtung: Aus den bisher erwähnten Formen des Namens (Schamuni [Aphrahat], Samone [Ephraem], Aschmūnīt

Hält man sich die Zeugnisse, die Schamuni als Mutter der Märtyrer nennen, bis hin zu dem Bericht des Farag-Buches über die nach ihr benannte Synagoge vor Augen, so zeigt sich darin eine Entwicklungslinie: Bei Aphrahat bezeichnet der Name zunächst nur die Person der Mutter; im syrischen Martyrologion wird er mit der Grabstelle im Viertel Kerateion in Verbindung gebracht; die anonyme Topographie kennt ihn als Name der Kirche über dem Märtyrergrab, während schließlich Nišsim Ibn Schahin den syrischen Namen der Mutter auf eine Synagoge über dem Grab bezieht. Damit sind in chronologischer Reihenfolge die Stadien genannt, über die sich die christliche Tradition vom Grab der makkabäischen Märtyrer in Antiochien entwickelt hat. Daß gerade der letzte Beleg die christliche Annahme einer Synagoge auf dem Grab von jüdischer Seite zu bestätigen scheint, verliert dadurch seine Beweiskraft, daß er aufgrund seiner späten Entstehung eine bis dahin etablierte christliche Tradition und eine veränderte Situation, hinsichtlich des Baus von Grabsynagogen, auf jüdischer Seite reflektiert.

6. Zusammenfassung

Insgesamt sprechen die Belege dafür, daß *IV Makk* seine Popularität in besonderer Weise der Entstehung einer kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer verdankt und nicht umgekehrt. Spuren seiner Bekanntheit finden sich, wie *EpLugd* zeigt, schon im 2. Jh. und sind auch im 3. Jh. nachweisbar⁹¹⁹. Jedoch lassen diese Zeugnisse einer verbreiteten Kenntnis des *IV Makk* zugleich erkennen, daß gegenüber diesem Buch dem *II Makk* der Vorrang eingeräumt wurde. Die Quellen des 2. und 3. Jh.s enthalten außerdem noch keine Anhaltspunkte für die Annahme einer besonderen kultischen Verehrung dieser Märtyrer. Auch spätere Quellen, wie Aphrahat und das armenische bzw. Jerusalemer Lektionar, deuten auf eine Prävalenz des *II Makk* hin. Gleichzeitig spricht das Enkomion Eusebs dafür, daß innerhalb des antiochenischen Lokalkults die Erinnerung an die makkabäischen Märtyrer in besonderer Weise in Zusammenhang mit dem *IV Makk* gebracht wird.

Innerhalb des von Euseb dargestellten geschichtlichen Entwurfs wird die historische Bedeutung der makkabäischen Märtyrer als Typos der christlichen Märtyrer, die ebenfalls eine geschichtliche und politische Wende herbeiführen, aufgewertet. Dementsprechend wird *IV Makk* als historischer Bericht in den Blick genommen. Das tritt besonders bei Euseb deutlich zutage, weil dieser als Verfasser des *IV Makk* den jüdischen Historiker Flavius Josephus nennt⁹²⁰.

[arab. Topographie], Scheminit [Ibn Schahin]) veränderte sich in späteren byzantinischen Quellen die Namensform zu Σολομωνῆ, (so im Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον, GÉDÉON, S. 143, und in einer Handschrift aus dem 11. Jh, MS Vatopedi 107, fol. 48r., wo sich der Name innerhalb einer kleinen Illustration zu den Homilien Gregors von Nazianz findet) was sich am wahrscheinlichsten als Weiterbildung aus „Samone“ erklären läßt. Zu der Illustration in Vatopedi 107 vgl. R.L. MC GRATH, The Martyrdom of the Maccabees on the Brescia Casket, ArtB 47 (1965), S. 257-261.

⁹¹⁹ Zu erinnern ist hier an ORIGENES, *Exh*, und an die afrikanischen Märtyrerberichte *Passio Mariani et Iacobi* (256) und *Passio Montani et Lucii* (ca. 258), in: The Acts of the Christian Martyrs, hg. und übers. von H. MUSURILLO, Oxford 1972.

⁹²⁰ *HE* III, 10,6.

Erst bei Gregor von Nazianz wird manifest, daß sich ein wiederkehrender Termin zum Gedenken an die sieben Brüder mit ihrer Mutter etabliert hat. Dieser Gedenktag besteht unabhängig von einer konkreten Grabstätte; Gregors Rede zeigt jedoch, daß der Bezug auf den Bericht des Martyriums in *IV Makk* an diesem Tag üblich ist. Seine Rede läßt ferner eine Abgrenzung vom jüdischen Gedenken des 9. Ab erkennen. Das spricht dafür, daß der Gebrauch des *IV Makk* auf christlicher Seite mit der zunehmenden Abgrenzung und Verselbständigung von der jüdischen Erinnerung an die Mutter mit den sieben Söhnen zusammenhängt.

Während *I Makk* im Judentum mit dem Chanukkafest in Zusammenhang steht und die Märtyrererzählung aus *II Makk* in den rabbinischen Erzählungen anlässlich der Erinnerung an die Tempelzerstörung aufgenommen wird, konnte demgegenüber *IV Makk* als historischer Märtyrerbericht, von dem auf jüdischer Seite kein Gebrauch gemacht wurde, herangezogen werden. Die Einführung der Verehrung der makkabäischen Märtyrer als solcher, unabhängig vom Zusammenhang mit dem jüdischen Festzyklus, zog somit auf christlicher Seite die Popularität des *IV Makk* als einem historischen Bericht nach sich. Ein kontinuierlicher jüdischer Gebrauch dieser Schrift kann dagegen nicht angenommen werden, weil als einziger Sitz im Leben der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen im Judentum die Erinnerung an diese Märtyrer am 9. Ab in Frage kommt. Diese aber stellt keine kultische Verehrung im eigentlichen Sinne dar.

Die verhältnismäßig späten Quellen, die eine mit der antiochenischen Grabstätte verbundene kultische Verehrung seitens des Judentums implizieren, halten der Beweislast nicht stand. Vielmehr legen die Quellen nahe, daß selbst auf christlicher Seite außerhalb Antiochiens zunächst nur ein Gedenktag für diese Märtyrer bestand und dieser erst im weiteren Verlauf des 4. Jh.s mit dem Interesse an ihren Reliquien und ihrer Grabstätte verbunden wurde.

Aufgrund des syrischen Enkomions des Euseb ist nicht auszuschließen, daß Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre des 4. Jh.s ein antiochenischer Lokalkult bestand⁹²¹. Ungefähr fünfzig Jahre vor den ersten Nachweisen über eine Basilika über der antiochenischen Grabstätte. Sie findet ihre literarische Bezeugung erst in den achtziger Jahren des 4. Jh.s. Das liegt zeitlich der Entstehung anderer, vor allem westlicher, Basiliken nahe, die dem Gedächtnis der makkabäischen Märtyrer geweiht waren.

Wenn sich, wie Gregors Rede andeutet, nicht die Gesamtheit der kirchlichen Gemeinden dazu bereitfand, die jüdischen Märtyrer als solche zu akzeptieren, stellt sich die Frage, ob die Anfänge ihrer Verehrung von einer bestimmten christlichen Gruppierung ausgingen. Das legt das syrische Martyrologion nahe, da sein Grundbestand wie auch die späteren Bearbeitungsschichten auf „arianische“ bzw. homöische Kreise zurückzuführen sind und es zugleich der früheste Beleg für die antiochenische Grabstätte und die Verehrung der makkabäischen Märtyrer ist. Oder ist die Verehrung der makkabäischen Brüder und ihrer Mutter auf „judaisierende“ Christen⁹²² zurückzuführen, die keiner festumrissenen „Partei“ innerhalb der Kirche zuzuordnen sind? Aufschluß hierüber soll im folgenden die Untersuchung der Makkabäer-Predigten des Johannes

⁹²¹ Siehe oben S. 178.

⁹²² Wie SIMON, *Saints*, S. 159 vermutet.

Chrysostomos geben. Weil sie, nach dem Regierungsbeginn Theodosius' I., als die frühesten eindeutigen Zeugnisse einer kultischen Verehrung der Märtyrer gelten können.

7. Johannes Chrysostomos und die antiochenische Makkabäerverehrung

Schon vor der Zeit des Johannes Chrysostomos verschiebt sich der Blickwinkel, aus dem die makkabäischen Märtyrer wahrgenommen werden, von der Ebene der biblischen Literatur auf die historische Ebene. Theologisch sind sie damit nicht mehr, wie noch im 3. Jh., als biblische Figuren von vorbildhafter Bedeutung. Stattdessen sieht bereits Euseb ihre theologische Relevanz in der Historizität ihres Martyriums begründet. Über ihre Verbindlichkeit entscheidet damit nicht der biblische Status der Personen, sondern die historische Faktizität ihres Martyriums und dessen heilsgeschichtliche Einordnung.

Während bis zum 4. Jh. als Grundlage der Äußerungen über die makkabäischen Märtyrer vorrangig *II Makk* benutzt wird, verlagert sich in der östlichen Kirche mit zunehmender Betonung der historischen Faktizität, die durch den Besitz der Reliquien sichtbar wird, das Gewicht auf die Benutzung des *IV Makk*. Demgegenüber behält in der westlichen Kirche *II Makk* den Vorrang.

Aufgrund dieser Entwicklung verwundert es nicht, daß im Werk des Johannes Chrysostomos die Frage nach der Kanonizität der *Makk* als Problem nicht sichtbar wird und daß es gerade der als historisch eingestufte Bericht über ihr Martyrium ist, auf den Chrysostomos in erster Linie zurückgreift⁹²³. Da die Predigten des Johannes Chrysostomos einen Einblick in die antiochenische Situation und Praxis der Makkabäerverehrung eröffnen, ist zu fragen, ob die auf der theoretischen Ebene festgestellten Tendenzen in der historischen Konkretion ihre Bestätigung finden. Das betrifft zum einen die Konzentration auf die makkabäischen Märtyrer gegenüber den „Makkabäern“ als politischen Freiheitskämpfern; zum anderen aber auch die Vermutung, daß eine direkte jüdische Beeinflussung der kultischen Makkabäerverehrung nicht gegeben ist.

Ein Gebrauch des *II Makk* ist bei Chrysostomos an keiner Stelle nachzuweisen. Anspielungen auf *I Makk* sind nur in zwei Texten, der fünften Rede „Gegen die Juden“ (= *AdvJud* V, 7f.) und im Kommentar zu Psalm 43 (LXX) (= *ExpoPs* 43), zu finden⁹²⁴. Die bei weitem größte Menge der Bezugnahmen auf die *Makk* sind Aussagen über die makkabäischen Märtyrer

⁹²³ Hierzu s.u. bes. S. 230. In seiner *Synopsis scripturae sacrae* (PG 56, 313-386) berücksichtigt Chrysostomos die *Makk* nicht. Im Anschluß an die Untersuchung von BAUR, *Kanon*, S. 261 (1923), gehen GUILLAUMIN, *Problèmes*, S. 61 (1973), KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 159 Anm. 438 (1974), GARRET, *Analysis*, S. 180 (1992), davon aus, daß Chrysostomos die *Makk* nicht als biblische Schriften angesehen hat.

⁹²⁴ An diesen Stellen greift Chrysostomos auf Flavius Josephus zurück. Vgl. M.-L. GUILLAUMIN, *Problèmes posés aux éditeurs de Jean Chrysostome par la richesse de son inspiration bibliques*, in: *Studies on Saint John Chrysostom. ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ*, (Abl 18), Thessaloniki 1973, S. 59-76, S. 70, und s.u. S. 251-253.

216 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung und orientieren sich, wie im folgenden noch deutlich gemacht wird, ausschließlich am *IV Makk*⁹²⁵.

Diese Beobachtung führte M.-L. GUILLAUMIN dazu, bei Chrysostomos eine höhere Bewertung dieser Schrift zu vermuten, die - ausgehend von der kirchlichen Tradition ihrer Benutzung - eine Tendenz zur Einschätzung dieses Buches als einer kanonischen Schrift aufweise⁹²⁶. Damit bringt GUILLAUMIN ansatzweise das Kriterium des liturgischen Gebrauchs eines Textes, als Voraussetzung für seine Kanonisierung, zur Anwendung. Dieses Kriterium scheint, angesichts der regelmäßigen Feier des Makkabäergedenkens, für *IV Makk* erfüllt zu sein. Andererseits hat die bisherige Untersuchung erbracht, daß die Verehrung der makkabäischen Märtyrer und ihrer Reliquien mit der Betonung der Historizität ihres Martyriums verbunden war. Sie wurden nicht (allein) aufgrund eines biblischen Zeugnisses über sie als Heilige verehrt, wie andere alttestamentliche Figuren. Die Heiligkeit der makkabäischen Märtyrer wurde vor allem dadurch verbürgt, daß sie ganz im Sinne der späteren, christlichen Märtyrer durch ihr Sterben zu Zeugen des wahren Glaubens und damit zu Heiligen wurden. Das war durch ihre Grabstätte und den Besitz ihrer Reliquien historisch beweisbar. Somit mußte der Martyriumsbericht des *IV Makk* zunächst ebensowenig wie die christlichen Märtyrerberichte als Teil der heiligen Schrift verstanden werden, sondern lediglich als historische Darstellung ihres Leidens. Es ist deshalb zu fragen, ob GUILLAUMINS Vermutung, daß die Erinnerung an die makkabäischen Märtyrer mit Hilfe des *IV Makk* auf einen besonderen, möglicherweise biblischen Status dieses Buches schließen lasse, der historischen Entwicklung in ausreichender Weise Rechnung trägt. Begründet *IV Makk* die Verehrung der Reliquien der Mutter mit den sieben Söhnen, oder ist der Gebrauch des *IV Makk* das Ergebnis der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer?

Zu berücksichtigen ist ferner die Bedeutung, die in der Hermeneutik des antiochenischen Predigers der Geschichte zukommt. Für die Zuordnung und Bestimmung des Verhältnisses eines historischen Sachverhalts (πράγμα) zur Wahrheit ist sie von grundlegender Bedeutung. Zugleich wird in eben dieser Konstellation das Verhältnis von Altem und Neuem Testament reflektiert. Will man diesen Zusammenhang auf einen Begriff bringen, so muß hier von der θεωρία die Rede sein, die für die gesamte antiochenische Auslegungstradition kennzeichnend ist⁹²⁷.

Da es hier um relativ komplexe Voraussetzungen geht, die für Chrysostomos' Gebrauch der *Makk* bestimmend sind, ist es nötig, auf dem Hintergrund der antiochenischen Schule zunächst einen Blick auf seine Hermeneutik zu werfen, um anhand dessen seine Einschätzung dieser Bücher einordnen zu können.

⁹²⁵ An erster Stelle sind die drei Enkomien zu nennen, die anlässlich des 1. Augusts zum Vortrag kamen: *MakkHom I* und *II* (PG 50, 617-626) und *EleaHom* (PG 63, 523-530), sowie die nach WENGERS Zählung siebte Taufkatechese (nach KACZYNSKI, FC 6/2, S. 434-463, Nr. 3/6), die fünfte Homilie *De studio praesentium* (PG 63, 485-492) und die zweite Predigt *De consolatione Mortis* (PG 56, 299-306).

⁹²⁶ GUILLAUMIN, *Problèmes*, S. 74f.

⁹²⁷ Hierzu P. TERNANT, La ΘΕΩΡΙΑ d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture, Bib. 34 (1953), S. 135-158, 354-383, 456-486 und SCHÄUBLIN, *Untersuchungen*, S. 169f.

a) Hermeneutische Voraussetzungen

Chrysostomos erlernte, wahrscheinlich in der Zeit zwischen 372 und 375, sein exegetisches Handwerk in der Schule Diodors von Tarsus⁹²⁸. Durch diese Ausbildung, die er mit Theodor von Mopsuestia teilte, steht er in der Tradition der antiochenischen Schule. Äußerungen über Fragen der Exegese und Hermeneutik finden sich in dem umfangreichen Werk des Antiocheners aber nur vereinzelt. Er verstand sich - im Unterschied zu Theodor von Mopsuestia - vor allem als Prediger, was sich auch darin zeigt, daß selbst seine exegetischen Kommentare überwiegend in Form von Homilien vorliegen. Er war daher in erster Linie an der Vermittlung exegetischer Ergebnisse und ihrer pädagogischen, auf die Gemeinde ausgerichteten Funktion, also der Anwendung und dem Vollzug der Hermeneutik und nicht so sehr ihrer Reflexion interessiert⁹²⁹. Dennoch besteht die Möglichkeit, anhand der wissenschaftlich orientierten Vertreter der antiochenischen Schule, Diodor und Theodor, Einblick in die Grundlagen ihrer Hermeneutik zu bekommen, und diese dann durch Äußerungen des Chrysostomos zu ergänzen.

Die Betonung des Literalsinns und die historische Einordnung der Texte, die für die antiochenische Exegese prägend sind, geht auf den Einfluß der paganen Rhetorik und Dichtererklärung zurück⁹³⁰. Die historische Zugangsweise ergibt sich aus der grammatischen Interpretation, die das menschliche Wort von der darin enthaltenen göttlichen Aussage unterscheidet⁹³¹. Sie zeigt sich auch in der Auslegung ἐκ προσώπου, bzw. der

⁹²⁸ Das bezeugt neben Chrysostomos selbst, *In laudem Diodori* I (PG 52, 761), auch HIERONYMUS, der in *De viris illustribus* 129, Chrysostomos nicht nur als Schüler Diodors nennt, sondern ihm darüber hinaus auch Eusebius von Emesa als Lehrer zuordnet (*De viris illustribus* 119); ebenso wie SOKRATES, *HE* VI, 2, SOZOMENOS, *HE* VIII, 2 und THEODORET, *HE* V, 39. BAUR, *Chrysostomos* I, S. 69-81, leitet aus diesen Zeugnissen ab, daß Chrysostomos in der Zeit zwischen 372 und 375 ein Schüler Diodors war.

⁹²⁹ Die gesamte von Gott inspirierte Schrift zielt darauf, auf den Herrn der Welt hinzuweisen (PG 55, 534,22). Sie verhilft zur Erkenntnis der Frömmigkeit (εὐσέβεια) und dient zur Erbauung der Kirche (πᾶσα σχεδὸν θεόπνευστος Γραφή πρὸς οἰκοδομὴν τῆς Ἐκκλησίας; PG 59, 611,17). Der Sinn der alttestamentlichen Prophezeiungen und ihrer Erfüllung in der Geschichte Israels wird, entsprechend der κρίσις ποιημάτων der paganen Dichterauslegung, in der Erziehung der Leser gesehen; daher kann auch von einem Lehramt der Propheten die Rede sein: Theodor von Mopsuestia, *Hypoth. in Ps. 77*: Τοῦτο τοίνυν ὅπερ πᾶσι ποιεῖν προσετέτακτο, μάλιστα πάντων ποιεῖν ἤρμωτε τοῖς προφήταις κεκτημένοις ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος τὸ διδασκαλικὸν ἀξίωμα (StT 93, DEVREESE, S. 517,14-16); bei Chrysostomos in *De prophetiarum obscuritate II*, 3: Πῶς εἶχον πάλιν ἐπαγαγέσθαι τὸν Ἰουδαῖον οἱ ἀπόστολοι, εἰ μὴ ἔμελλον αὐτῷ διδάσκαλον οἴκοθεν παρέχειν τὸν προφήτην; (PG 56, 179,10-12). Vgl. hierzu SCHÄUBLIN, *Untersuchungen*, S. 162. Auf christlicher Seite ist der Anspruch der Nützlichkeit eng mit dem Zitat von II Tim 3,16 verknüpft. Dieses Zitat stellt auch Diodor seinem Psalmenkommentar voran (DIODORI TARSENSIS, *Commentarii in psalmos I-L*, Olivier, CCG 6, Leuven 1980, S. 3, 1-9).

⁹³⁰ Hierzu WILES, M.F., *Theodore of Mopsuestia as a Representative of the Antiochene School* (CHB I), Cambridge 1970, S. 489-510 und C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theoph. 23), Köln, Bonn 1974, auf dessen Darstellung auch im folgenden Bezug genommen wird.

⁹³¹ So werden, nach Theodor von Mopsuestia, Ps 73,12, in der Schrift bewegende Worte gebraucht, die Leidenschaft erwecken können, weil Gott sein Wort mit allen Mitteln ausschmückt, obwohl der bloße Sinngehalt des von den Propheten Gesagten ebenfalls ausreichend wäre (Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἔχρηζεν τούτων ὁ Θεὸς, ἀλλὰ τῷ προλέγοντι προφήτῃ ἀναγκαῖον ἦν ἐκ πάντων κοσμεῖν τὸν λόγον; StT 93, DEVREESE, 495,10). Hierzu SCHÄUBLIN, *Untersuchungen*, S. 41f.

Ethopoiie, bei der sich der Autor in die Lage eines anderen Subjekts und dessen Situation versetzt. Diese kommt besonders in der Psalmauslegung zur Anwendung⁹³². Die Ethopoiie stellt in diesem Zusammenhang ein Muster dar, das sich dazu eignet, die Diskrepanz zwischen dem Verfasser und dem internen Subjekt eines Psalms zu erklären⁹³³.

Stärker als in der alexandrinischen Schule fällt auf antiochenischer Seite auf, daß die eigenen exegetischen Methoden schon bei den biblischen Verfassern vorausgesetzt werden. So macht Chrysostomos den textimmanenten Hinweis auf die allegorische Deutung ausdrücklich zum Prinzip für die Anwendung dieses Interpretationsmusters und auch die *θεωρία* wird nicht nur auf prophetische Texte angewandt, sondern sie wird bei den Propheten selbst als Methode vorausgesetzt⁹³⁴.

Da der historische Bezug des Gesagten und der Handlung somit die Voraussetzung für die Interpretation darstellt, werden, analog zu den Tragödien-Hypotheseis des Aristophanes von Byzanz⁹³⁵, in den Psalmenkommentaren der antiochenischen Schule (Theodor, Diodor, Isodad von Merv) den Psalmen Bemerkungen zu ihrer historischen Lokalisierung und den beteiligten Personen vorangestellt⁹³⁶. Die Notwendigkeit der Hypotheseis wird von Diodor mit ihrer praktisch-theologischen Funktion erklärt. Die Situationsangaben sollen dazu beitragen die Situation psychisch nachzuvollziehen. So sollen z.B. die Wunden der im Psalm Bedrängten so empathisch erlebt werden, als seien sie denen, die die Psalmen im Gottesdienst singen, körperlich zugefügt worden. Damit wird einer rein ästhetischen Attraktion des Psalmensingens zugunsten eines verstehenden Singens vorgebeugt⁹³⁷. Im Unterschied zur heidnischen Ethopoiie ist die christliche nicht an vergangenes Geschehen gebunden, sondern kann sich ebenso auf für den biblischen Autor zukünftige Ereignisse und Personen beziehen⁹³⁸. Der alttestamentliche Horizont der Prophetie wird dabei meist in

⁹³² Da David durchweg als Verfasser der Psalmen angesehen wurde, ergab sich das Problem, wie jeweils die Reflexion späterer geschichtlicher Umstände in den Psalmen mit dieser Verfasserschaft in Einklang zu bringen sei. Vgl. C. SCHÄUBLIN, Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: J. VAN OORT/U. WICKERT (Hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, S. 148-173, bes. S. 169.

⁹³³ SCHÄUBLIN, *Untersuchungen*, S. 87.

⁹³⁴ Siehe dazu H.N. BATE, Some Technical Terms of Greek Exegesis, *JThS* 24 (1923), S. 59-66, bes. S. 62.

⁹³⁵ G. RADDATZ, Art.: Hypotheseis, *PRE* 9 (1914), 414-424 und SCHÄUBLIN, *Untersuchungen*, S. 92.

⁹³⁶ Diodor benennt im Vorwort seines Psalmenkommentars die Zweigliedrigkeit der Hypotheseis *εἰς τὸ ἠθικὸν καὶ εἰς τὸ δογματικόν*, wobei das Ethos (*τὸ ἠθικόν*) sich auf einzelne, auf die Juden oder auf alle Menschen beziehen könne, und die Lehre (*τὸ δογματικόν*) sich zum einen an die Richte, die annehmen, daß die Wirklichkeit aus sich selbst heraus existiere (*αὐτόματα νομίζοντας τὰ ὄντα*), zum anderen an die, die sagen, sie existiere ohne Vorsehung (*ἀπρονόητα λέγοντας*, CCG 6, S. 4,44ff.).

⁹³⁷ DIODOR, *Praef. ComPs* (CCG 6, S. 3,18-4,42). Der theologisch tiefgehende Gedanke darin ist, daß die Christen aufgrund ihres Christseins zwar Grund hätten, sich ganz dem freudigen Singen der Psalmen hinzugeben, daß sie aber durch ihr Menschsein ebenso Anteil an den Leiden hätten und deshalb mit dem Heilmittel, das sie sich mit den Worten der Schrift zu eigen gemacht hätten, auch das entsprechende Leiden noch festhielten (*καὶ αὐτοῦ δὲ τοῦ φαρμάκου ὀκειωμένου πάλιν καὶ περιέχοντος τὸ κατάλληλον πάθος*).

⁹³⁸ DIODOR, *Praef. ComPs* (CCG 6, S. 6,94-96).

dem Exil des Nordreichs, der babylonischen Gefangenschaft oder dem Aufstand der Makkabäer gesehen⁹³⁹, so daß den *Makk* als geschichtlicher Quelle eine wichtige Funktion für die Anwendung dieser Methode zukommt.

Zur θεωρία im eigentlichen Sinn kommt es aber erst durch die Einbeziehung des Neuen Testaments. Sie basiert darauf, daß nicht nur die prophetischen Aussagen, sondern ebenso die historischen Ereignisse aus der Geschichte Israels als Typoi der im Neuen Testament beschriebenen Wirklichkeit interpretiert werden. Nach Diodor widerspricht die Geschichte der θεωρία keinesfalls, sondern ist „die Grundlage und Wiege der höchsten Erkenntnisse“. Ohne die Berücksichtigung der geschichtlichen Realitäten sei die θεωρία bloße Allegorie⁹⁴⁰.

Biblische Texte, insbesondere die Psalmen, werden damit in der antiochenischen θεωρία gleichzeitig als Zeugnis vergangener Geschichte und auf die zukünftige Wahrheit deutende Prophetie gewürdigt⁹⁴¹. Darüber, ob bereits in der prophetischen Antezipation innerhalb des Alten Testaments „Wahrheit“ erkannt wird oder nur „Geschichte“, entscheidet jedoch nicht nur die historische Einordnung des Inhalts, sondern ebenso die Art der Wahrnehmung⁹⁴².

Chrysostomos äußert sich, innerhalb des überlieferten Textbestandes, nirgends direkt über den Umfang des Kanons oder die Kanonizität von Texten⁹⁴³. Als Kriterium für die Zugehörigkeit eines Textes zur heiligen Schrift wird auch die Inspiration von ihm nur einmal thematisiert⁹⁴⁴. Die Inspiration erscheint dabei jedoch keineswegs als Entgegensetzung zum menschlichen Verstand, denn Chrysostomos schreibt, im Unterschied zu Theodor, die Ekstase ausdrücklich dem Mantiker zu, während demgegenüber der Prophet bei nüchternem Verstand und mit Besonnenheit wisse, was er sage⁹⁴⁵.

Die Betonung der dem menschlichen Verstand adäquaten Offenbarung hängt mit einem weiteren Aspekt zusammen, der von der Inspirationslehre

⁹³⁹ Vgl. DIODOR, *Praef. ComPs* (CCG 6, S. 5,68-81).

⁹⁴⁰ DIODOR, *Praef. ComPs*: Οὐδὲ γὰρ ἐναντιοῦται ἡ ἱστορία τῇ ὑψηλωτέρᾳ θεωρίᾳ, τοῦναντίον δὲ κρηπίς εὐρίσκεται καὶ ὑποβάθρα τῶν ὑψηλωτέρων νοημάτων. ... μὴ ποτε ἀνατροπὴ τοῦ ὑποκειμένου ἢ θεωρία ὀρθῆ, ὅπερ οὐκέτι ἂν εἶη θεωρία ἀλλ' ἀλληγορία (CCG 6, S. 7,127-132).

⁹⁴¹ DIODOR, Psalmenkommentar zu Ps 68: ὡς μὲν πρὸς τὴν ἱστορίαν καθ' ὑπερβολὴν εἰρημένα, ὡς δὲ πρὸς τὴν προφητείαν κατὰ ἀλήθειαν γεγενημένα. Vgl. MARIÉS, *Études*, S. 136.

SCHÄUBLIN, *Untersuchungen*, S. 170, spricht deshalb von zwei ἀλήθεια. Genauer ist demgegenüber aber die Unterscheidung, die sowohl Theodor als auch Chrysostomos bieten, indem sie von den Rätseln des Alten Testaments und der eigentlichen Wahrheit des Neuen Testaments sprechen.

⁹⁴² So z.B. in *ExposPs* 46,1: τὰ δὲ αἰσθητὰ νοοῦντες καὶ τὰ νοητὰ ἐκδεχόμενοι (PG 55, 208f.). Ähnlich wird auch in Hom 34,6 zum I Kor (PG 61, 294) behauptet, daß die Juden nur die αἰσθητὰ wahrnahmen. Vgl. hierzu auch TERNANT, S.147 und BATE, *Terms*, S. 63.

⁹⁴³ BAUR, *Kanon*, S. 268.

⁹⁴⁴ *In princium Actorum* I, 3 (PG 51, 71), hierzu KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 29.

⁹⁴⁵ I *CorHom* XXIX: Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νοφοῦσης καὶ σωφροσύνης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἅ φθέγγεται φησὶν ἅπαντα (PG 61, 241,39-41), vgl. dazu T. FOERSTER, Chrysostomos in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Gotha 1869, S. 37. Jedoch kann er an anderen Stellen, so z.B. in *GenHom* XIII, 2 (PG 53, 106,55); XXXVII, 1 (PG 53, 341,54) und *ExposPs* 9,4 (PG 55, 126,48) auch die Entgegensetzung von göttlicher und menschlicher Lehre betonen.

nicht zu trennen ist: dem Gedanken der συγκατάβασις. Der Begriff ist für das Werk des Chrysostomos signifikant, teilweise wird er sogar als der Urheber der theologischen Bedeutsamkeit dieses Begriffes angesehen⁹⁴⁶. Συγκατάβασις bedeutet die gnädige Herablassung Gottes in den für Menschen erfahrbaren Bereich. Zum großen Teil beziehen sich die Belege dieses Ausdrucks auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, aber auch andere Aspekte des göttlichen Heilshandelns werden als συγκατάβασις verstanden⁹⁴⁷; so z.B. die Theophanien, in denen Gott nicht so erscheint, wie er tatsächlich ist, sondern die Darstellung seines Anblicks der Schwachheit der Sehenden anpaßt⁹⁴⁸, ferner das Erscheinen der Engel in menschlicher Gestalt⁹⁴⁹ wie auch der alte Bund als solcher⁹⁵⁰.

In dem Gedanken der Kondeszendenz Gottes in der Schrift besteht für Chrysostomos die theologische Grundlage für die Anwendung der oben beschriebenen θεωρία. Das führt ihn zu der Benennung von zwei Voraussetzungen, die für die Auslegung biblischer Texte unabdingbar sind. Zum einen, die Berücksichtigung des Zusammenhangs der Schrift und ihrer sprachlichen Gesetze, was Johannes besonders gegenüber der zusammenhanglosen Zitierweise der Häretiker betont⁹⁵¹. Als weitere Voraussetzung nennt er den Glauben, der nötig ist, um mehr als die bloßen Buchstaben zu verstehen⁹⁵².

aa) Allegorie und Geschichte;

Chrysostomos selbst kennt durchaus verschiedene Formen des Schriftverständnisses: außer dem wörtlichen, das allegorische, entgegengesetzt zum Wortsinn (ἀπεναντίας ταῖς λέξεσιν), und das wörtliche Verständnis in Kombination mit dem übertragenen Sinn (κατ' ἀναγωγήν)⁹⁵³.

⁹⁴⁶ Der TLG weist 147 Belege dieses Begriffes aus. Siehe hierzu F. FABBÌ, La „Condisendenza“ divina nell'ispirazione Biblica secondo S. Giovanni Crisostomo, Bib. 14 (1933), S. 330-347 und KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 25f.

⁹⁴⁷ Z.B. *ExposPs* 44,4 (PG 55, 189,10), *JoHom* XXIV (XXIII), 2 (PG 59, 145,8); auf die Trinität bezogen findet sich der Ausdruck in *ExposPs* 118,2: Σωτήριον οὖν τοῦ ἀνθρωπεῖου γένους ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος πρὸς ἡμᾶς συγκατάβασις (PG 55, 691,63).

⁹⁴⁸ *De incomprehensibili Dei natura* III, 3 (PG 48, 722); vgl. auch GARRET, *Analysis*, S. 176.

⁹⁴⁹ *MtHom* XII, 3 (PG 57, 206,5).

⁹⁵⁰ *ExpoPs* 9,5: ... διὰ τὸ τοῦς Ἰουδαίους διὰ τῆς συγκαταβάσεως ταύτης πρὸς αὐτὸν ἐπισπᾶσθαι (PG 55, 130,19) und *JerFrag* 4,4: Ὅραξ ὅτι συγκαταβάσεως ἦν ἡ παλαιά (PG 64, 796,4).

⁹⁵¹ *JoHom* XL (XXXIX),1: Οὕτω καὶ τῶν θείων Γραφῶν οἱ τὴν ἀκολουθίαν οὐκ εἰδότες, οὐδὲ τὰ ιδιώματα καὶ τοὺς νόμους αὐτῆς ἐξετάζοντες, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ ἐνὶ τρόπῳ πάντα ἐπιόντες, χρυσίον μετὰ γῆς φύροντες οὐδέποτε τὸν ἐναποκεῖμενον αὐτῇ θησαυρὸν εὐρήσουσι (PG 59, 228f.).

⁹⁵² So unterscheidet er in *De mutatione nominum* II, 2 (PG 51, 126,5-11) zwei Gruppen von Lesern: Diejenigen, welche die Buchstaben in einfachem Sinne verstehen (γράμματα εἶναι νομίζουσι), und diejenigen, die mit den Augen des Glaubens lesen und dabei vom Geist erleuchtet werden; die Wahrnehmung der ersten Gruppe entspricht den πράγματα, die der zweiten Gruppe den νοήματα. Die Angewiesenheit des glaubenden Verstehens auf den Geist wird auch in *I CorHom* VII, 4 (PG 61, 59,52-59) ausgesprochen.

⁹⁵³ *IsCom* I, 7 (PG 56, 23) siehe dazu KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 149, Anm. 387. *ExposPs* 9,4 (PG 55, 126). Wie Diodor akzeptiert auch Chrysostomos den übertragenen nur in Zusammenhang mit dem an den Wortlaut gebundenen Sinn. *ExposPs* 147,3: Εἰ δέ τις ἐπιθυμίαν ἔχει καὶ κατ' ἀναγωγήν τὸν ψαλμὸν ἐκλαβεῖν, οὐ παραιτησόμεθα καὶ ταύτην ὀδεῦσαι τὴν ὁδόν, οὐ

Die ἀναγωγή, ursprünglich auch synonym zur Allegorie verwendet⁹⁵⁴, unterscheidet sich insofern von ihr, als sie sowohl das sinnlich Wahrnehmbare des Inhalts (τὰ αἰσθητά) berücksichtigt als auch die Aspekte, die sich nur im glaubenden Verstehen erschließen (τὰ νοητά)⁹⁵⁵, während in der Allegorie der konkrete Sinn der Worte zugunsten der νοητά ganz zurücktritt. Die anagogische Auslegung schließt die typologische Auslegung mit ein⁹⁵⁶. Insofern ist die ἀναγωγή durch das Verhältnis von αἰσθητόν und νοητόν in gleicher Weise geprägt wie die θεωρία, durch das sie bestimmende Verhältnis von πράγμα zu ἀλήθεια. In beiden Fällen geht es darum, die litterale und die höhere - geistige - Verständnisebene des Textes zum Tragen zu bringen.

bb) Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament

Anhand jeweils einzelner Untersuchungen zu den Römerbrief- als auch den Matthäushomilien ist die Haltung des Antiochenerers zum Alten Testament bereits nachgezeichnet worden⁹⁵⁷. Die dort gemachten Beobachtungen werden durch andere Predigten des Goldmundes gestützt. Dabei fällt auf, daß Johannes beide Testamente nur als zweitbesten Weg der Mitteilung Gottes an die Menschen versteht. Ursprünglich habe der Heilige Geist direkt zu den Menschen gesprochen⁹⁵⁸, die Sünde des Volkes jedoch habe dazu geführt, daß das Wort Gottes in äußerlicher Form, in den Schriften, statt in den menschlichen Seelen festgehalten worden sei. Interessanterweise macht Chrysostomos hier keinen qualitativen Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament geltend; denn auch die Christen seien nach dem Empfang des neuen Bundes in dogmatischer und ethischer Hinsicht auf Abwege geraten und benötigten daher in gleicher Weise wie die Juden das geschriebene Wort⁹⁵⁹.

λυμαινόμενοι τὴν ἱστορίαν, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ μετ' ἐκείνης καὶ ταῦτα προστιθέντες τοῖς φιλοπονωτέροις, καθὼς ἄν οἶον τε ἦ (PG 55, 483,2-6).

Die wichtigste Belegstelle für Chrysostomos' theoretische Überlegungen zur Verwendung der Allegorie ist *IsCom* V, 3 (PG 56, 60). Hier benennt er zunächst die Gefahr der allegorischen Auslegung - daß der Interpret sich zum Herrn über die Schrift mache -, dann aber räumt er ein, daß in manchen Fällen die Schrift selbst Hinweise darauf gebe, daß etwas in allegorischem Sinne gemeint sei und zwar indem der Text selbst Hinweise auf die Entschlüsselung der allegorischen Bedeutung gebe.

⁹⁵⁴ Vgl. GARRET, *Analysis*, S. 205.

⁹⁵⁵ Vgl. zu der Herkunft und der Bedeutung dieses Begriffspaares bei Chrysostomos G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums“ in der Lehre Odo Casels*, (Theoph. 9), Bonn 1953, bes. S. 106-111.

⁹⁵⁶ Vgl. KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 152f.

⁹⁵⁷ H. KAUPEL, *Die Wertung des Alten Testaments im Römerbriefkommentar des hl. Johannes Chrysostomos*, ThGl 30 (1938), S. 17-24, und H. EISING, *Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Matthäushomilien des Johannes Chrysostomos*, OrChr 48 (1964), S. 84-106.

⁹⁵⁸ Als Beispiele nennt Chrysostomos, in *MtHom* I, 1, Noah, Abraham, Hiob und Mose.

⁹⁵⁹ *MtHom* I, 1: Ἐπειδὴ δὲ εἰς αὐτὸν τῆς κακίας ἐνέπεσε τὸν πυθμένα ἅπας τῶν Ἑβραίων ὁ δῆμος, τότε λοιπὸν γράμματα καὶ πλάκες, καὶ ἡ διὰ τούτων ὑπόμνησις. Καὶ τοῦτο οὐκ ἐπὶ τῶν ἐν παλαιᾷ ἀγίων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἐν τῇ Καινῇ συμβάν ἴδιοι τις ἄν (PG 57, 13).

Indem er sich auf Jer 38,31ff. (LXX) beruft, um darzulegen, daß beide Testamente denselben Gesetzgeber haben, betont Chrysostomos den Zusammenhang der beiden Testamente⁹⁶⁰. Trotz ihrer Unterschiedenheit sind sie einander nicht entgegengesetzt, sondern befinden sich in Einklang miteinander⁹⁶¹. Ihren Unterschied sieht er zunächst durch die unterschiedliche Wirksamkeit der beiden Testamente bedingt, da das Alte Testament vom Heiligen Geist gegeben wurde und vorbereitende Funktion hat, während das Neue Testament den Geist selber mitteilt und insofern zugleich die Erfüllung des Alten Testaments ist, als es zum Glauben führt⁹⁶². Dementsprechend dient das Alte Testament als Vorbereitung auf das Neue, weil es Sinnbilder (Typoi) der mit der Parusie Christi verbundenen Geschehnisse enthält. Die Konsequenz dieser Einheit von Altem und Neuem Testament ist, daß erst das Neue Testament die eigentliche θεωρία in der Auslegung des Alten Testaments ermöglicht. Daher ist allein die Kirche der Ort, an dem das Alte Testament richtig verstanden werden kann⁹⁶³. Der wesentliche Unterschied zum Judentum besteht daher für Johannes nicht in dem Umfang oder der Sprache der Schrift, sondern in ihrem unterschiedlichen Verständnis. Auf jüdischer Seite bleiben die alttestamentlichen Schriften leere Worte, weil sich die Wahrnehmung jüdischerseits auf die αἰσθητά beschränkt, ohne zu den Glaubenswahrheiten fortzuschreiten. Auf den Gebrauch des Alten Testaments bei Chrysostomos wirkt sich das darin aus, daß er es selten zu förmlichen Beweisen heranzieht. Wohl aber begegnen alttestamentliche Beispiele, sowie Vergleiche der Motive beider Testamente, die auf die Vorbildfunktion des Alten Testaments zurückgehen⁹⁶⁴.

Insgesamt wird hieran deutlich, daß die Anwendung der historischen Betrachtungsweise bei der Auslegung von Texten allein weder gegen ihre Stellung als kanonische Schriften spricht noch dafür. Geschichtliche Fakten können sämtlich durch ihre Deutung vom Christusgeschehen her als Mitteilungen der göttlichen Wahrheit verstehbar gemacht werden. Entscheidend ist hingegen, inwiefern dabei eine typologische Deutung durch die unmittelbare Einordnung in den neutestamentlichen Horizont eine Rolle spielt. Wenn Chrysostomos also auf *IV Makk* wie auf einen historischen Märtyrerbericht rekurriert, spricht das für sich betrachtet zunächst nicht

960 So in *Habentes eumdem spiritum* II, 4 (PG 51, 284,38-40), außerdem in *MtHom* I,1 (PG 57, 14) und *EleaHom* 3,1 (PG 63, 526f.).

961 Vgl. *EleaHom* 3: τὸ διάφορον τῆς καινῆς πρὸς τὴν παλαιάν, τὸ διάφορον, οὐ τὸ ἐναντίον (PG 63, 528) und *De prophetiarum obscuritate* I: Ταῦτα γὰρ οὔτε τὸν Χριστὸν τῷ νόμῳ μαχόμενον δείκνυσιν, οὔτε τὸν νόμον πολεμοῦντα τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ τοῦναντίον ἅπαν, τὸν μὲν προοδοποιῶντα τῇ μεγάλῃ ταυτῇ φιλοσοφίᾳ, τὸν δὲ ἐκεῖθεν αὐτοὺς παραλαμβάνοντα καὶ πρὸς ἄκραν ἄγοντα κορυφὴν (PG 56, 175).

962 *MtHom* X, 3 (PG 57, 186f.), XVI, 2 (PG 57, 211); XL (XLI), 2 (PG 57, 441); LXXXVII, 2 (PG 58, 765); *RomHom* XIII, 4 (PG 60, 513) und XIV, 2 (PG 60, 526). Siehe hierzu auch KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 42.

963 Chrysostomos geht sogar so weit, die Theopneustie als eine Eigenschaft der Kirche der Synagoge gegenüber zu stellen: Ἀλλ' ἐγὼ ἐάσας τὴν θεομαχὸν συναγωγὴν, πρὸς τὴν θεόπνευστον ἐκκλησίαν συνέρωμαι (PG 61, 691,42). Vgl. außerdem die Aussagen in *GenHom* II, 1 (PG 54, 588); *II CorHom* VII, 3 (PG 61, 446) und *EleaHom* 2,1 (PG 63, 526). Vgl. zu weiteren Belegstellen KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 44 Anm. 96.

964 Vgl. hierzu EISING, *Schriftgebrauch*, S. 87f.

dagegen, daß er einen Unterschied zwischen dieser Schrift und anderen Märtyrerberichten macht und *IV Makk* eventuell als biblisch ansieht. Es kommt darauf an, ob sich zeigen läßt, daß er den Inhalt der *Makk* in direkte Beziehung zum Neuen Testament setzt und ob er die makkabäischen Märtyrer als Typos neutestamentlicher Gestalten schildert und sie damit in den Horizont der neutestamentlichen Offenbarung einbindet oder ob er sie „nur“ als allgemeine Vorbilder der christlichen Glaubenshaltung deutet.

b) Die kirchenpolitische Situation

Als Chrysostomos im Jahr 386 als Presbyter sein Predigtamt übernimmt, ist die innerkirchliche Situation in Antiochien durch Uneinlichkeit geprägt. Nicht weniger als drei (zeitweilig sogar vier)⁹⁶⁵ Bischöfe standen gegeneinander. Die homöische Partei wurde von Euzoios repräsentiert, einem früheren Freund des Arius, der gemeinsam mit ihm 327 ein schriftliches Bekenntnis an Kaiser Konstantin verfaßt hat, aufgrund dessen das Verbannungsdekret gegen Arius aufgehoben wurde⁹⁶⁶, während sich die Anhänger des Nizänums in zwei Gruppen aufteilten. Zum einen auf die „Altnizäner“, die zu den Gefolgsleuten des um 330 abgesetzten Eustathius gehören und deren Leitung seit der Verbannung des Eustathius der Presbyter Paulinus innehatte. Zum anderen auf die „jungnizänische“ Partei, die bis 381 unter der Leitung des homöusianisch denkenden Meletios stand, dessen Nachfolger Flavian wurde. Dieser letztgenannten Gruppe gehört auch Chrysostomos an, der von Meletios getauft (368) und zum Diakon geweiht worden war (381) und von Flavian die Presbyterweihe erhielt (386).

Die unübersichtliche Situation der antiochenischen Kirche hat ihren Ursprung in den letzten Jahren der homöerfreundlichen Regierung des Konstantius (339-361). Im Jahr 360 wurde Meletios von den Homöern in Abwesenheit zum Bischof gewählt; seine Predigt enthüllte jedoch bald, daß er dem nizänischen Bekenntnis bei weitem näher stand als der homöischen Lehre, deshalb wurde er bereits 361 wieder abgesetzt⁹⁶⁷. Durch direkte Einflußnahme des Konstantius in die antiochenischen Auseinandersetzungen, wird Euzoios von Alexandrien zum neuen homöischen Bischof erhoben. Die Mehrheit der antiochenischen Gemeinde sagt sich jedoch von den Homöern los und erkennt weiterhin Meletios als ihren Bischof an, der darüber hinaus von der Mehrheit der östlichen Bischöfe unterstützt wird⁹⁶⁸. Die „altnizänische“ Minderheit der Eustathianer hingegen, die auf den Wortlaut des Nizänums besteht, verweigert ihm die Anerkennung seines Amtes⁹⁶⁹. Während der Regierung Julians verschärft sich das Schisma dadurch, daß Lucifer von Calaris im Jahr 362, kurz vor der Rückkehr des

⁹⁶⁵ Vgl. RITTER, *Konzil*, S. 60.

⁹⁶⁶ Opitz Urkunde 30; siehe RITTER, *Dogma*, S. 171 u. 187.

⁹⁶⁷ THEODORET, *HE* II, 31 [32], berichtet, Meletios habe seine Auslegung von Prov 8,22 (κύριος ἐκάτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ), dem Prüfstein arianischer Theologie, in der Aussage: τρία τὰ νοούμενα, ὡς ἐνὶ δὲ διαλεγόμεθα gipfeln lassen (GCS 44, PARMENIERSCHNEIDER, S. 172). Zur Rechtgläubigkeit des Meletios siehe auch RITTER, *Konzil*, S. 55f.

⁹⁶⁸ Vgl. THEODORET, *HE* V, 3 und SOZOMENOS, *HE* V, 12,2 (GCS 50, BIDEZ-HANSEN, S. 211,3-7); sowie REBENICH, *Hieronymus*, S. 57.

⁹⁶⁹ Vgl. SOZOMENOS, *HE* IV,28,3-11 (GCS 50, BIDEZ-HANSEN, S. 185f.).

Meletios, Paulinus zum Bischof dieser Gruppe weicht⁹⁷⁰. Meletios muß wieder in die Verbannung, als die Homöer durch die Kirchenpolitik des Valens erneuten Aufschwung erhalten. Seine Gemeinde wird, bis zu seiner Rückkehr, 378 n.Chr., von Flavian und Diodor geführt, die von seiten asketischer Mönche unterstützt werden⁹⁷¹. Während nach dem Tod Meletios' von seiten der östlichen Kirchen Flavian zu seinem Nachfolger ernannt wird, erkennt die westliche Kirche, besonders auf Betreiben des Evagrius und des Hieronymus, Paulinus durch das Konzil von Aquileia und die römische Synode (382) als rechtmäßigen Bischof Antiochias an⁹⁷². Dadurch besteht das Schisma zwischen „Alt-“, und „Jungnizänern“ noch zu Chrysostomos' Zeit.

Zusätzliche Brisanz erhielt die schwierige antiochenische Situation durch die anhomöischen Eunomianer. Ihr Einfluß ist noch immer akut, als Chrysostomos seine Predigtstätigkeit aufnimmt. Seine Predigtreihe über die Unverstehbarkeit der göttlichen Natur (*De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos*) ist gegen den Anspruch der Anhomöer gerichtet, sie könnten ihre Theologie logisch aus dem Wesen der göttlichen Natur ableiten. Die Predigten zeigen, daß die anhomöische Lehre auch auf die „jungnizänische“ Gemeinde Einfluß hatte. Die Kluft zwischen den unterschiedlichen Glaubensauffassungen trennt sogar Familien und zerreißt Freundschaften. Chrysostomos' Anliegen in dieser Situation ist es, die Eunomianer für die nizänische Theologie zu gewinnen und damit zugleich die Spaltung der Gemeinde zu überwinden⁹⁷³.

Außer von diesen dezidiert christlichen Gruppen wird zu Chrysostomos' Zeit das religiöse Klima Antiochias noch durch die sogenannten „Halb-Christen“ geprägt⁹⁷⁴. Dieses Phänomen entwickelt sich Hand in Hand mit der Anerkennung des Christentums als einer vom Staat zugelassenen und geförderten Religion. War zuvor die Ausschließlichkeit des christlichen Glaubens im Gegenüber zum Staat und zu den von staatlicher Seite eingeklagten kultischen Handlungen augenfällig geworden, so tritt sie in dem gleichen Maße in den Hintergrund des allgemeinen Bewußtseins, wie es gesellschaftlich opportun wird, getauft zu sein. Das führt zu synkretistischen Formen, die einerseits heidnische Elemente mit dem Christentum verbinden und die andererseits am Judentum orientiert sind⁹⁷⁵. Gerade diese letztgenannte Form des judaisierenden Christentums wird für Chrysostomos

970 Vgl. RITTER, *Konzil*, S. 58f, und REBENICH, *Hieronymus*, S. 58 mit Anm. 227.

971 THEODORET, *HE IV*, 25,3 (GCS 44, SCHEIDWEILER, S. 263).

972 Auf dem Konzil von Konstantinopel versucht Gregor von Nazianz nach dem Tod des Meletios, der Fortsetzung des antiochenischen Schismas entgegenzuwirken, indem er gegen die Wahl eines Nachfolgers plädiert, bis auch der Tod des Paulinos die Wahl eines gemeinsamen Bischofs möglich macht. Sein Vorschlag findet jedoch nicht die nötige Zustimmung. Vgl. RITTER, *Konzil*, S. 62-66. Zur Anerkennung des altnizänischen Bischofs durch Alexandria und Rom siehe HIERONYMUS *Epp.* 15 und 16 (vgl. REBENICH, *Hieronymus*, S. 141f.); sowie HIERONYMUS, *Chronicon ad annum 360* (GCS 47, HELM, S. 241,24ff.) und SOZOMENOS, *HE VII*, 11.

973 Vgl. *De incomprehensibili I*, 7 (SC 28^{bis}, S. 104-108) und *De incomprehensibili X*, 6 (PG 48, 792).

974 C. GUIGNEBERT, *Les Demi-Chrétiens et leurs place dans l'église antique*, RHR 88 (1923) S. 65-102.

975 Vgl. auch RITTER, *Erwägungen*, S. 77f.

Die antiochenische Verehrung der makkabäischen Märtyrer wird vielfach als Ausdruck dieser judaisierenden Bewegung verstanden⁹⁷⁶. Das scheint zunächst plausibel, weil es sich bei ihnen unbestritten um jüdische Figuren handelt. Besonders aber stützt sich dieses Verständnis auf die im vorhergehenden Kapitel diskutierte Annahme, daß die kultische Verehrung dieser Märtyrer bereits im Judentum ihren Platz gehabt habe und die Entwicklungslinie somit von der jüdischen zu der christlichen Ausübung ihrer kultischen Verehrung verlaufe⁹⁷⁷. Erst durch die judaisierenden Tendenzen sei das Interesse an den makkabäischen Märtyrern und ihrer Grabstätte geweckt worden. Die Makkabäerverehrung habe, infolge des allgemeinen Interesses an Heiligen und deren Reliquien, ihrerseits als Multiplikator für die judaisierende Bewegung gewirkt⁹⁷⁸. Wegen ihres Vorbildcharakters seien die makkabäischen Märtyrer mit zunehmender Verbreitung

976 Vgl. hierzu und zum Folgenden M. SIMON, La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaisant d'Antioche, *Mélanges Franz Cumont* (AIPh 4), Brüssel 1936, S. 403-421, Nachdruck in: DERS., *Recherches d'histoire Judéo-Chrétienne*, Paris 1962, S. 140-153. Ihm folgen G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, New Jersey 1961, S. 448, KÖTTING, *Kirche und Synagoge I*, S. 153, SCHATKIN, *Martyrs*, S. 107, WILKEN, *Chrysostom*, S. 88, W.A. MEEKS/R.L. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, (SBibSt 13), Missoula, Montana 1978, S. 30., P.W. HARKINS, *Saint John Chrysostom, Discourses against Judaizing Christians* (FaCh 68), Washington D.C. 1979, S. xlv, und B. BRENK, Die Umwandlung der Synagoge von Apamea in eine Kirche. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie, in: Tesseræ, Festschrift für Joseph Engemann (JAC.E 18), Münster 1991, S. 1-25, S. 14ff.

RITTER, *Erwägungen*, S. 88, führt Chrysostomos' Bemerkung in der dritten Homilie zum Titusbrief (PG 62, 679) als Beleg dafür an, daß Chrysostomos die Besuche des Makkabäergrabes als Ausdruck judaisierender Frömmigkeit verstanden habe. Parallelen zu der Textstelle finden sich in *AdvJud* I,6 (PG 48, 852) und *AdvJud* I,8 (PG 48, 855). Chrysostomos bezieht sich darin auf die sogenannte „Grotte der Matrone“ (τὸ τῆς Μαρτρῶνης λεγόμενον σπήλαιον, PG 62, 679), die jüdischerseits als heiliger Ort angesehen wurde. Die Grotte befand sich in Daphne (PG 48, 852; PG 62, 679). Sie wurde von den Gläubigen zum Zweck des Inkubationsschlafes aufgesucht (πολλοὺς ἤκουσα τῶν πιστῶν ἀναβαίνειν ἐκεῖ, καὶ παρακαθεύδειν τῷ τόπῳ). Chrysostomos erklärt, daß dieser Ort ebenso unheilig und ein Ort der Dämonen sei, wie der Apollontempel; auch wenn sich in der Grotte der Matrone kein Götterstandbild befinde. Auffallend ist, daß er die lateinische Bezeichnung *matrona* ins Griechische aufnimmt. Das kann als Anhaltspunkt dafür verstanden werden, daß die Grotte ein ursprünglich heidnisches Heiligtum war, das im Rahmen eines allgemeinen hellenistischen Synkretismus auch von Juden frequentiert und für heilig gehalten wurde (vgl. GUIGNEBERT, *Demi-Chrétien*, S. 88). Möglicherweise ist ein Juno-Heiligtum in Daphne gemeint; denn der Name „*Matrona*“ für Juno findet sich auch bei Horaz, Oden III, 4,59 (vgl. die Anmerkung von Montfaucon in PG 62, 679). Hingegen nennt Chrysostomos' an keiner Stelle in seinen Predigten über die makkabäischen Märtyrer die Mutter der sieben Brüder *Matrona*. Seine Aussagen in der dritten Homilie zum Titusbrief und in *AdvJud* I,6 und I,8 lassen nicht den Schluß zu, daß außer in Kerateion auch in Daphne ein den makkabäischen Märtyrern und ihrer Mutter geweihtes Heiligtum bestanden habe. Daher können diese Aussagen auch nicht als Beleg dafür herangezogen werden, daß im antiochenischen Judentum eine Gedenkstätte für die makkabäischen Märtyrer als Ort ihrer kultischen Verehrung bestand, von der judaisierende Christen angezogen worden wären.

977 Daher nimmt DOWNEY, *History*, S. 448, an, daß die Anziehungskraft des Makkabäergrabes auf die Christen bereits eine Konsequenz der judaisierenden Tendenz darstelle.

978 SIMON, *Polémique*, S. 149-151, HARKINS, *Discourses*, schließt sich SIMONS Darstellung in den Abschnitten 29-36 seiner Einleitung an.

226 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung der Reliquienverehrung gleichrangig mit anderen Märtyrern verehrt worden. Ihr jüdischer Status, ihr Tod für das jüdische Gesetz und die Reinheitsvorschriften sowie die Synagoge über ihrem Grab, habe für die unkritischen Frommen jedoch die Gefahr mit sich gebracht, gänzlich in den Bannkreis des jüdischen Umfeldes dieser Verehrung abzugleiten. Im Gegenzug dazu habe die offizielle Kirche - die seit dem Edikt *Cunctos populos* (380) durch die nizänische Orthodoxie repräsentiert wurde - die gesamtkirchliche Anerkennung der makkabäischen Märtyrer propagiert. Sie sei als ein Zugeständnis der kirchlichen Führungsspitze an die Volksfrömmigkeit zu verstehen und diene der Sicherung der Kontrolle speziell dieser Märtyrerfrömmigkeit durch den Klerus⁹⁷⁹. Auf diesem Hintergrund stelle die Betonung der Einheit von Altem und Neuem Testament den Versuch einer Regulierung dar. Ein weiterer Schritt sei dann die Enteignung der Grabsynagoge gewesen⁹⁸⁰, die auch räumlich die kirchliche Kontrolle demonstriert habe und ferner dem Ziel gedient habe, der judaisierenden Bewegung eine wesentliche Grundlage zu entziehen. Die Volksfrömmigkeit scheint in dieser Perspektive mehrheitlich von einer judaisierenden Tendenz getragen zu sein, die auf ein jüdisches Vorbild der Makkabäerverehrung zurückgeht. Als Gegengewicht hierzu wäre durch die offiziellen Vertreter der Kirche ein antijudaistisches Element in die Makkabäerverehrung eingebracht worden.

Damit wird der Verehrung der makkabäischen Märtyrer nicht nur eine Schlüsselfunktion für die judaisierende Bewegung Antiochiens eingeräumt. SIMONS These impliziert gleichzeitig einen der gesamtkirchlichen Makkabäerverehrung innewohnenden Antijudaismus, da die oben beschriebene Taktik zum Ziel hat, die jüdische Konkurrenz durch die Enteignung ihrer Märtyrer und deren Grabstätte zu schwächen. Sie wäre damit bewußt gegen deren jüdische Verehrung gerichtet gewesen.

Wie schon die Rede, die Gregor von Nazianz auf die makkabäischen Märtyrer gehalten hat, zeigen auch Chrysostomos' Predigten, daß sich in der Gemeinde sowohl Befürworter als auch Gegner der Makkabäerverehrung fanden. War also das Problem, das die Makkabäerverehrung für einige Gemeindemitglieder darstellte, hauptsächlich dadurch begründet, daß sie sich nicht mit judaisierenden Christen gleichstellen wollten?

Unbestritten ist, daß das Judentum in Antiochia eine große Bedeutung hatte und eine Anziehung auf das Christentum ausübte. Hinsichtlich der makkabäischen Märtyrer haben die bisherigen Beobachtungen jedoch gezeigt, daß eine ihre Grabstätte einbeziehende kultische Verehrung im Judentum nicht ohne weiteres voraussetzen ist. An eine jüdische Tradition dieser Art konnte die judaisierende Bewegung daher nicht anknüpfen. Eine Verehrung ihres Grabes konnte auf jüdischer Seite historisch nicht nachgewiesen werden. Als jüdische Elemente ihrer Verehrung kann demnach nur die Erinnerung an die Mutter mit den sieben Söhnen, in Zusammenhang mit dem Gedächtnis der Tempelzerstörung am 9. Ab, angesehen werden sowie die Tatsache, daß die makkabäischen Märtyrer jüdischen Ursprungs sind.

Es ist nun zu fragen, inwieweit Chrysostomos' Aussagen die bisher gemachten Beobachtungen bestätigen oder widerlegen. Belegen sie einen Zusammenhang der Makkabäerverehrung mit der judaisierenden Bewegung?

979 Vgl. SIMON, *Polémique*, S. 149.

980 SIMON, *Polémique*, S. 150f. und HARKINS, *Discourses*, S. xlvi/xlvii; MEEKS und WILKEN, *Jews*, S. 30, sehen darin einen Ausdruck der anti-julianischen Reaktion, die den Beginn weiterer Ausschreitungen in diesem politischen Zusammenhang kennzeichnet.

Weisen seine Äußerungen darauf hin, daß die makkabäischen Märtyrer jüdischerseits als Mittel zur Gewinnung von Proselyten in Anspruch genommen wurden? Oder machen sie erkennbar, daß auch räumlich eine gemeinsame Makkabäerverehrung der antiochenischen Juden und Christen stattfand⁹⁸¹?

Im vorausgegangenen Kapitel wurden Anhaltspunkte dafür erkennbar, daß die kultische Makkabäerverehrung wahrscheinlich zuerst in den homöischen Gemeinden Verbreitung fand⁹⁸². Kommen damit als Gegenspieler der „altnizänischen“ Gegner der Makkabäerverehrung außer den „judaisierenden“ Christen ebenso Homöer in Frage? Die Klärung dieser Frage wird dadurch erschwert, daß in der theologischen Polemik das Verdikt „jüdisch“ grundsätzlich dazu diente, als häretisch betrachtete Christologien (wie die des Arius, des Sabellius, des Nestorius, des Makedonius und des Eunomius) zu diffamieren⁹⁸³.

Wenn der Vorwurf, die Verehrung der makkabäischen Märtyrer sei ein Akt judaisierender Frömmigkeit, ausschließlich auf judaisierende Christen gemünzt ist, dann ist es auffallend, daß Johannes in der Auseinandersetzung mit den judaisierenden Gemeindemitgliedern in der Predigtreihe *AdvJud* an keiner Stelle die Verehrung der makkabäischen Märtyrer thematisiert. Das verwundert erst recht, wollte man den oben genannten Thesen folgen, die der Makkabäerverehrung eine Schlüsselfunktion für die judaisierende Bewegung zuschreiben.

c) Einzelne Aussagen über die „Makkabäer“

Insgesamt nimmt Chrysostomos weit häufiger Bezug auf *IV Makk* und die makkabäischen Märtyrer als auf die hasmonäischen Freiheitskämpfer. Zwei Stellen innerhalb seines Werkes belegen allerdings, daß er auch diese kennt und sie, ebenso wie die Märtyrer, mit dem Namen „Makkabäer“ bezeichnet⁹⁸⁴. Bei den bisher untersuchten Texten jüdischer und christlicher Schriftsteller hat sich gezeigt, daß Aussagen über die Söhne des Hasmonäers Mattathias meist an *I Makk* orientiert sind. Daher ist zu fragen, ob auch Chrysostomos auf dieses Buch zurückgreift oder ob sich die Vermutung GUILLAUMINS bestätigt, daß Josephus für ihn die eigentliche Quelle darstellt. Allerdings spricht schon die äußerst geringe Menge der möglichen Anspielungen auf *I Makk* in dem umfangreichen Werk des Antiocheners nicht gerade dafür, daß er dieser Schrift eine hohe Bedeutung beigemessen hat.

⁹⁸¹ Wie z.B. SCHATKIN, *Martyrs*, S. 107, mit Verweis auf das Patriarchengrab in Hebron meint. Eine Beschreibung des Patriarchengrabes und der Aufteilung des Raumes in eine jüdische und eine christliche Seite bietet der Bericht im *Itinerarium* des Antoninus Placentinus, Kap. 30 (CSEL 39, GEYER, S. 209, 17-25).

⁹⁸² Das legen in der Hauptsache das syrische Martyrologion und das dem Euseb zugeschriebene Enkomion nahe. Nach ACHELIS ist das Martyrologion nicht nur „arianischen“ Ursprungs, sondern geht auch in seiner jetzigen Form auf eine homöische Überarbeitung zurück (ACHELIS, *Martyrologien*, S. 53/4 und S. 62; s.o. S. 158).

⁹⁸³ So findet sich die doppelte Identifikation der „Arianer“ sowohl mit „Juden“ als auch mit den Anhängern der Irrlehre des Paulus von Samosata bereits bei Athanasius, *Contra Arianos*, Or. I, 38 (PG 26, 89). Chrysostomos bezeichnet Anhomöer und Juden als συγγενῆ (vgl. *AdvJud* I,6; PG 48, 845). Vgl. auch SIMON, *Polémique*, S. 146 und die Aufzählung der auf diese Weise charakterisierten Lehren bei WALLACE-HADRILL, *Antioch*, S. 20.

⁹⁸⁴ *AdvJud* V, 7f. (PG 48, 894-896) und *ExpoPs* 43 (PG 55, 167-182).

aa) *Oratio V Adversus Judaeos*

In seiner fünften Rede gegen die judaisierenden Christen (= *AdvJud V*), die im Jahr 387 gehalten wurde, geht es Chrysostomos darum, die Faszination, die das Judentum auf einige Christen ausübt, durch den Nachweis zu brechen, daß das Judentum eine überholte Sache sei, die sich historisch gesehen überlebt habe und die außerdem mit „Unfreiheit“ gleichzusetzen sei. Er ordnet deshalb die Situation des Judentums zu der Zeit des Antiochus IV Epiphanes als „dritte Gefangenschaft“ ein, um dann zu zeigen, daß keiner der Propheten für das nach der Zerstörung Jerusalems existierende Judentum noch Heil vorausgesagt habe⁹⁸⁵. Als biblische Begründung seiner Argumentation dient ihm dabei die Prophetie Daniels (*AdvJud V*, 5ff.). Da diese, wie schon die Danielauslegung Hippolyts zeigt, traditionellerweise auf dem Hintergrund des hasmonäischen Kampfes gegen die Seleukiden gedeutet wurde, verwundert es nicht, in diesem Zusammenhang auch bei Chrysostomos einen Hinweis auf die „Makkabäer“ zu finden. Es handelt sich dabei nur um eine kurze Erklärung, durch welche die in Dan 11,32 beschriebenen Retter („die vom Volk, die ihren Gott kennen“) mit den „Makkabäern“, Judas, Simon und Johannes, identifiziert werden⁹⁸⁶.

Doch scheint dieser Fingerzeig auf die Freiheitskämpfer tatsächlich nicht unmittelbar durch *I Makk* oder durch die christliche Auslegungstradition angeregt worden zu sein, sondern direkt auf Flavius Josephus zurückzugehen. Der jüdische Historiker bezieht sich in *Ant XII*, 322 nämlich auf die Aussage von Dan 11,31 („Und seine Heere werden kommen und Heiligtum und Burg entweihen und das tägliche Opfer abschaffen und das Greuelbild der Verwüstung aufstellen“, Lutherbibel, rev. 1984), wenn er erklärt, daß die Prophezeiung Daniels durch die Ereignisse unter Antiochus erfüllt worden sei. Daß der antiochenische Prediger hier von Josephus beeinflusst ist, wird wenig später noch deutlicher, da Chrysostomos sich ausdrücklich auf den jüdischen Historiker als Garanten seiner Danielauslegung beruft und ihn auszugsweise zitiert⁹⁸⁷. Als Beleg für die Benutzung des *I Makk* durch Chrysostomos kann *AdvJud V* daher nicht gelten.

bb) *Expositio in Psalmum 43*

Zu dem gleichen Ergebnis führt auch Johannes' Auslegung von Psalm 43 (LXX)⁹⁸⁸. Unabhängig von der Auslegung Theodors bezieht Chrysostomos den Psalm prosopographisch auf die „Makkabäer“⁹⁸⁹. Daß ihm dieser historische Bezugspunkt auch hier, wie bei der Danielinterpretation, durch die Tradition vorgegeben ist, erhellt nicht nur daraus, daß auch Theodor den Psalm in

985 *AdvJud V*, 6: καὶ περὶ ταύτης τῆς νῦν κατεχούσης αὐτοὺς εἶπεῖν, καὶ δεῖξαι σαφῶς, πῶς οὐδὲ εἰς προφήτης ἐπηγγείλατό τινα λύσιν ἔσσεσθαι τῶν κατεχόντων αὐτοὺς κακῶν οὔτε ἀπαλλαγὴν (PG 48, 893).

986 *AdvJud V*, 7 (PG 48, 894).

987 *AdvJud V*, 8: φέρε καὶ ἕτερον τῶν εἰρημένων παραγάγωμεν μάρτυρα, ὃν μάλιστα ἀξιόπιστον εἶναι νομίζουσιν, Ἰώσηππον λέγω (PG 48, 896). Vgl. hierzu auch P.R. COLEMAN-NORTON, St. Chrysostom's use of Josephus, CP 26 (1931), S. 85-89.

988 Die Entstehungszeit der *ExpoPs* ist unklar, mehrheitlich wird sie in Chrysostomos' antiochenischer Wirkungsperiode (386-398) angesetzt (vgl. RONDEAU, *Commentaires*, S. 126-131).

989 Vgl. hierzu auch BAETHGEN, *Psalmen*, S. 273.

diesen Deutungshorizont einordnet. Er selbst impliziert mit der einleitenden Bemerkung, er müsse zunächst von den Ruhmestaten der Makkabäer berichten, damit die Angaben der Hypothese klar verständlich würden⁹⁹⁰, daß es sich hier um eine exegetische Vorgabe handelt, die er aufnimmt.

Chrysostomos beschreibt die makkabäischen Kämpfe in verhältnismäßig freier Form. Das Verbindende zwischen dem Text des Psalms und dem Bericht des *I Makk* besteht seiner Darstellung zufolge in dem Gedanken, daß Gott selbst den heiligen Krieg führe und in den Schwachen mächtig sei. Im *I Makk* kommt dieser Gedanke besonders in der Rede des Judas Makkabäus angesichts der gegnerischen Überlegenheit zum Ausdruck (*I Makk* 3,17-21). Chrysostomos hebt den Zusammenhang der beiden Texte dadurch hervor, daß er zum einen dem Zitat von Ps 43,4 eine zentrale Stellung in seiner Einleitung einräumt und zum anderen die Darstellung des Kampfes der Hasmonäer bzw. „Makkabäer“ auf die Aussage zuspitzt, Gott habe gemeinsam mit ihnen gekämpft (ἐστρατήγει δὲ αὐτοῖς ὁ Θεός), die er daran anschließend ausführt.

Obwohl die skizzenhafte Zusammenfassung der Ereignisse eine Entscheidung über die Quelle, auf die Chrysostomos sich bezieht, erschwert, ergeben sich auf der begrifflichen Ebene einige Vergleichsmomente, die dafür sprechen, daß er sich auch hier stärker durch den Bericht des Flavius Josephus als durch *I Makk* 2,28-48 leiten läßt. So nennt Chrysostomos ebenso wie Josephus (*Ant* XII, 272) die Höhlen (σπηλαία) als Aufenthaltsort der Hasmonäer, während *I Makk* im unmittelbaren Zusammenhang nur von der Flucht ins Gebirge spricht (*I Makk* 2,28) und an späterer Stelle den Ausdruck κρύφοι zur Bezeichnung der Höhlen wählt (*I Makk* 2,37.41).

Besonders aufschlußreich ist die Formulierung, mit der Chrysostomos die fromme Gesinnung der Hasmonäer und damit die Voraussetzung für die Gerechtigkeit des hasmonäischen Kampfes zur Geltung bringt:

„Sie überzeugten (πείθοντες) [die übrigen] wieder zu dem väterlichen Gesetz zurückzukehren. Sie sagten, daß Gott menschenliebend sei und niemals das Heil, das aus der Umkehr (μετάνοια) erwächst, zunichte machen werde“⁹⁹¹.

Das liest sich wie eine wörtliche Entgegnung auf die Beschreibung, die Josephus von der Aktion der Soldaten gibt. Dort heißt es, die Soldaten hätten zunächst versucht, die Hasmonäer und ihre Anhänger davon zu überzeugen (πείθειν), umzukehren (μετανοήσαντας) und das für sie Zuträgliche zu wählen und es dadurch nicht notwendig zu machen, daß sie entsprechend dem Kriegsrecht behandelt würden⁹⁹². In Chrysostomos' Beschreibung erscheint der Entschluß der Männer als Gegenreaktion darauf. Die Heil bringende Rückkehr zum Gesetz wird mit der Umkehr gleichgesetzt, und die Motivation dazu geht nicht von den Soldaten, sondern von den Hasmonäern aus.

Blickt man auf *I Makk* 2,33 als inhaltliche Parallele hierzu, so zeigen die Aussagen des Chrysostomos weniger Gemeinsamkeiten mit diesem Text als

990 Τίνας δὲ οὗτοι οἱ Μακκαβαῖοι ... ἀναγκαῖον πρῶτον εἰπεῖν, ὅ καὶ τῆς ὑποθέσεως τὰ λεγόμενα γενέσθαι σαφέστερα (PG 55, 167).

991 Πείθοντες ἐπὶ τὸν πατρῶον νόμον ἐπαναδραμεῖν. Τὸν γὰρ θεὸν φιλόανθρωπον εἶναι ἔφασκον, καὶ μηδέποτε τὴν ἐκ τῆς μετανοίας ἀναρεῖν σωτηρίαν (PG 55, 167).

992 *Ant* XII, 273: καταλαβόντες τὸ μὲν πρῶτον αὐτοὺς ἐπεχείρουν πείθειν μετανοήσαντας αἰρεῖσθαι τὰ συμφέροντα καὶ μὴ προσάγειν αὐτοῖς ἀνάγκην ὅστ' αὐτοῖς χρήσασθαι πολέμου ὄμοφ.

230 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung mit dem des Josephus. Die im *I Makk* wiedergegebene wörtliche Rede enthält lediglich die Forderung, zu tun, was der König befohlen hat (ποιήσατε κατὰ τὸν λόγον τοῦ βασιλέως, καὶ ζήσεθε).

Schließlich wird auch der betont politische Aspekt, der sich bei Chrysostomos in dem Hinweis wiederfindet, die Männer hätten nicht bloß für Frauen und Kinder, sondern vor allem für das Gesetz und den väterlichen Staat gekämpft⁹⁹³, durch *I Makk* nicht so deutlich vorgegeben wie durch die Worte des Mattathias in *Ant* XII, 280. Dort wird das Ziel des hasmonäischen Kampfes auf das Motto zugespitzt, die väterlichen Sitten zu erhalten und die ursprüngliche Form des Staates wiederherzustellen⁹⁹⁴. *I Makk* nennt hingegen einzig den Erhalt des Lebens und des Gesetzes als Motivation der hasmonäischen Gegenwehr⁹⁹⁵.

Diese Beobachtungen sprechen dafür, daß der antiochenische Prediger auch in *ExpoPs* 43 nicht auf *I Makk*, sondern auf die *Ant* des Flavius Josephus zurückgreift. Somit ist der unmittelbare Gebrauch des *I Makk* im Werk des Johannes Chrysostomos nicht sicher nachweisbar. Das läßt sich als Ausdruck dessen verstehen, daß *I Makk* für Chrysostomos keinen biblischen oder kanonischen Status besitzt. *IV Makk* kommt damit als einziges Makkabäerbuch in den Blick, aus dem er unmittelbar schöpft. Inhaltlich wird dadurch der Schwerpunkt auf die Geschichte des Martyriums der Mutter mit den sieben Söhnen gelegt.

d) Die makkabäischen Märtyrer in den antiochenischen Predigten

Lange Zeit blieb der Einfluß des *IV Makk* auf die Predigten des Goldmundes unbeachtet, obwohl schon FREUDENTHAL, in seiner dem *IV Makk* gewidmeten Untersuchung, einige Parallelen dazu aus den Makkabäerhomilien des Kirchenvaters zusammengestellt hatte⁹⁹⁶. Stattdessen richten die Herausgeber der Predigten ihr Augenmerk stärker auf *I* und *II Makk*, was zeigt, daß sie von den ihnen als deuterokanonische Schriften maßgeblich erscheinenden biblischen Texten ausgehen. Dadurch entsteht beim Lesen der Quellen und des dazugehörigen kritischen Apparates der Eindruck, daß Johannes auf diese Bücher anspiele. Verhältnismäßig spät erst ging man in der Forschung der größeren Unmittelbarkeit seiner Äußerungen zum *IV Makk* nach⁹⁹⁷.

993 Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ γυναικῶν, καὶ παίδων, καὶ παιδισκῶν, καὶ ἀπαναστάσεως καὶ ἀνδραπωδισμοῦ τῆς πατρίδος, ἀλλ' ὑπὲρ νόμου καὶ πολιτείας ἐμάχοντο πατρώας (PG 55, 167/8).

994 *Ant* XII, 280: ἔθη τε σώζειν τὰ πάτρια καὶ κινδυνεύουσαν οἴχεσθαι τὴν ἀρχαίαν πολιτείαν ἀνακτᾶσθαι.

995 Ebenfalls als direkte Rede des Mattathias lautet *I Makk* 2,50: νῦν, τέκνα, ζηλώσατε τῷ νόμῳ καὶ δότε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν, auch an anderen Stellen spricht *I Makk* nur vom Kampf um das eigene Leben und die Gerechtigkeit bzw. das Gesetz (*I Makk* 2,40 und 3,21), nicht aber von der πολιτεία.

996 FREUDENTHAL, *IV Makkabäerbuch*, S. 30-32.

997 Im Hinblick auf die siebte Taufkatechese (nach der Edition WENGERS) wies P.G. RACLE, A la source d'un passage de VII^e catechese baptismale de Saint Jean Chrysostome?, VigChr 15 (1961), S. 46-53, die Abhängigkeit von *IV Makk* nach. Auf die begriffliche Nähe unterschiedlicher Homilien des Chrysostomos zu diesem Buch geht GUILLAUMIN, *Problèmes*, S. 69-76, ein.

Obwohl er sich nirgends ausdrücklich auf dieses Buch bezieht, steht die Abhängigkeit des Antiocheners von *IV Makk* seitdem außer Zweifel und muß nicht mehr im einzelnen nachgewiesen werden. Da Chrysostomos sich über die Verfasserschaft dieser Schrift nicht äußert und sie nicht unter einem bestimmten Titel nennt, ist nicht feststellbar, ob er Josephus als Verfasser der Schrift ansah.

Mit dem Ort Antiochien ist in besonderer Weise die Frage verbunden, ob es eine jüdisch-christliche Konkurrenz um den rechtmäßigen Anspruch auf sie oder um die Zugehörigkeit dieser Märtyrer zu einer der beiden Konfessionen tatsächlich gab und in welcher Form sie sich gegebenenfalls konkretisierte. Gegenüber der allgemeinen Gedenkfeier dieser Märtyrer am 1. August, die auch an anderen Orten begangen wurde, besteht die Besonderheit der antiochenischen Makkabäerverehrung darin, daß man in Antiochia auf den Besitz ihrer Grabstätte verweisen konnte, die - zumindest aus späterer Perspektive - als Kristallisationspunkt ihrer Verehrung erscheint. Darum liegt der Schwerpunkt im weiteren Fortgang der Untersuchung auf den Predigten, in denen Chrysostomos sich während seiner Wirksamkeit in Antiochien zu den makkabäischen Märtyrern äußert.

Da die Authentizität des Kommentars zu Hosea (*HosCom* IV) nicht erwiesen ist⁹⁹⁸, bleiben neben den unumstritten antiochenischen Predigten noch drei weitere Homilien zu berücksichtigen, die Bemerkungen über die makkabäischen Märtyrer enthalten. Nur eine davon, die 36. Homilie über das Matthäusevangelium (= *MtHom*) fällt ebenfalls in die antiochenische Wirkungsphase. Die fünfte Homilie über den Eifer der Anwesenden (*De studio praesentium* V) wurde dagegen später, im Jahr 399, in der Kirche der Heiligen Irene in Konstantinopel gehalten⁹⁹⁹. Aus dem Exil stammt schließlich die zweite Predigt über den Trost im Sterben (*De consolatione mortis* II); der Text ist nur noch auf Lateinisch erhalten und nicht genau zu datieren¹⁰⁰⁰. Da die Mutter mit den sieben Söhnen in diesen Predigten keine tragende Bedeutung, sondern vor allem illustrative Funktion hat, wird im folgenden zwar auf sie verwiesen, die Predigten werden aber nicht gesondert behandelt. Für die Frage nach dem Stellenwert des *IV Makk* in der antiochenischen Makkabäerverehrung sind die drei Predigten, die Chrysostomos anlässlich ihres Gedenktages gehalten hat, von besonderer Bedeutung, weil er sich hier am ausführlichsten mit dem Inhalt des Märtyrerberichtes auseinandersetzt und zugleich einen Eindruck von der Gemeindesituation vermittelt¹⁰⁰¹.

Die chronologische Ordnung der Lobreden ist unsicher. Die ersten zwei Homilien über die Makkabäer (= *MakkHom I* und *II*, PG 50, 617-626) werden nur allgemein der antiochenischen Wirkungsperiode, also der Zeit zwischen 386-397, zugerechnet¹⁰⁰². Die Predigt *De Eleazaro et septem pueris* (= *EleaHom*, PG 63, 523-530) wird meist nach Konstantinopel verlegt und auf

⁹⁹⁸ DUMORTIER, SC 277, S. 13-17, widerlegt die Authentizität der 4. Homilie über Hosea und schlägt als Verfasser Nicephoros vor, womit sie ins 9. Jh. zu datieren wäre.

⁹⁹⁹ Hierzu WENGER, REB 14 (1955), S. 32-43.

¹⁰⁰⁰ Vgl. MEYER, *Chrysostome*, S. xxxvi.

¹⁰⁰¹ Eine vierte Predigt, in der Edition MONTFAUCONS die dritte Makkabäerhomilie (PG 50, 626-628), gilt als unecht, vgl. A.J. De ALDAMA, Repertorium Pseudochrysostomicum (PIRHT), Paris 1956, Nr. 209 und A. WILMART, JThS 19 (1918), S. 311.

¹⁰⁰² Vgl. MEYER, *Chrysostome*, S. xxxii.

232 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung das Jahr 399 datiert¹⁰⁰³. Im folgenden wird sie dennoch vor den beiden anderen Makkabäerpredigten diskutiert, da hierin die theoretische Argumentation für die Makkabäerverehrung stärker ausgeprägt ist als in den anderen Predigten und sie dadurch gewissermaßen einen theoretischen Überbau darstellt. Desweiteren deuten inhaltliche Anhaltspunkte auf Antiochien als Ort ihrer Entstehung und lassen folglich ihre Ansetzung in Konstantinopel als problematisch erscheinen.

Die Kritik an der späten Datierung der Homilie hängt insbesondere mit den wichtigen Veränderungen zusammen, die sich in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts für deren Textbestand ergeben haben. In der Edition von MONTFAUCON (PG 63, 523-530), die bisher für diese Predigt die maßgebliche Textgrundlage darstellte, ist der Textbestand der *EleaHom* unvollständig und wurde zu einem nicht unerheblichen Teil durch eine andere Predigt des Chrysostomos ergänzt¹⁰⁰⁴. Erst die Entdeckung des vollständigen Wortlauts des Textes in einer Athos-Handschrift (Stavronikita 6, fol. 125 - 132 r.), durch WENGER (1955), ermöglichte es, die provisorische Überbrückung durch den authentischen Wortlaut zu ersetzen und den Schluß des Textes vollständig zu ergänzen¹⁰⁰⁵. WENGER stellt den Konsens, daß die Predigt in Konstantinopel entstanden sei, nicht in Frage. Wie schon PARGOIRE, dem er in der Datierung der Predigt folgt¹⁰⁰⁶, kann er sich darauf berufen, daß sie innerhalb einer Sammlung von zwölf (bzw. fünfzehn, WENGER, *Tradition*, S. 32f.) Predigten erhalten ist, die ansonsten alle in Konstantinopel gehalten wurden.

aa) *Homilia de Eleazaro et septem pueris*

Ort der Entstehung

Ausschlaggebend für die Annahme, *EleaHom* sei in Konstantinopel entstanden, ist, daß sie sich in einer Sammlung von zwölf Predigten befindet,

¹⁰⁰³ Diese Ansetzung geht auf J. PARGOIRE, *Les Homélie de S. Jean Chrysostome en Juillet 399*, *Échos d'Orient* 3 (1899/1900), S. 151-162, zurück. Seiner Ansetzung folgen MEYER, *Chrysostome*, S. xxxiv, ELTESTER, *Kirchen*, S. 284 mit Anm. 131, WENGER, *Tradition*, S. 33, GUILLAUMIN, *Problèmes*, S. 71, SCHATKIN, *Martyrs*, S. 105, und WILKEN, *Chrysostom*, S. 90.

Sowohl RAMPOLLA, *Martyre*, S. 461f., als auch BAUR, *Chrysostomos II*, S. 50, setzen hingegen Antiochien als Ort der Predigt voraus. RAMPOLLA beruft sich dabei auf die Selbstbezeichnung des Redners als νέος (PG 63, 523, 13: διὸ καὶ σιγᾶν ἔγων ἔδει γὰρ, τοσούτων γερόντων παρόντων καὶ λέγειν εἰδότες, τὸν νεὸν ἡσυχίαν ἄγειν) und schließt daraus, daß Chrysostomos die Rede am Anfang seiner geistlichen Laufbahn gehalten habe. BAUR schließt sich dem ohne Begründung an.

¹⁰⁰⁴ Den Beginn dieser Substitution hat der Herausgeber selber als inhaltlichen Bruch wahrgenommen und durch den Hinweis: *manifesta lacuna* gekennzeichnet (PG 63, 528), das Versatzstück endet in der darauf folgenden Kolumne mit den Worten: Μωρὰν οὖσαν ἀπέφηεν.

¹⁰⁰⁵ Die Stücke, die bei MONTFAUCON fehlen, wurden von A. WENGER ediert und in dem Aufsatz „Restauration de l'Homélie de Chrysostome sur Eléazar et les sept frères Macchabées (PG 63, 523-530)“, in: J. DUMMER (Hg.), *Texte und Textkritik*, (TU 133), Berlin 1987, S. 599-604 zugänglich gemacht.

Eine eigene Übersetzung der Predigt wie sie nach der Ergänzung durch die Handschrift Stavronikita 6 lautet, ist der vorliegenden Arbeit als Anhang beigegeben.

¹⁰⁰⁶ WENGER, *Restauration*, S. 600.

die konstantinopler Schaffensperiode zugeschrieben werden¹⁰⁰⁷. PARGOIRE führt ein weiteres Argument an, das seiner Meinung nach für Konstantinopel als Entstehungsort der Predigt spricht. Er beruft sich auf die Formulierung ὀλίγους σταδίου διαπερῶντες (PG 63, 530), am Ende der Predigt. Nach PARGOIRE meint διαπεράω nicht das Zurücklegen der genannten Entfernung im Sinne von Durchschreiten, sondern in erster Linie das Durchqueren eines Wasserweges¹⁰⁰⁸.

Zum Argument wird diese begriffliche Unterscheidung durch eine Hypothese. PARGOIRE nimmt an, daß das Makkabäerheiligtum, welches das *Chronicon paschale* für das Jahr 626 belegt¹⁰⁰⁹, mit einer Kirche zu identifizieren sei, die - einem byzantinischen Festkalender zufolge - der heilige Dalmatos während des Patriarchats von Chrysostomos' Vorgänger Nektarios am Himmelfahrtstag besucht habe¹⁰¹⁰. Der Ort dieser Kirche auf dem Ἐλαιῶν ὄρος bzw. Ἐλαιῶν sei sehr nahe an dem Vorort Συκαί gelegen, den das *Chronicon paschale* als Stätte der Makkabäerkirche nennt. Um vom Zentrum Konstantinopels nach Συκαί, dem heutigen Galata, zu gelangen, sei eine Schiffsüberfahrt über das Goldene Horn zu dem am gegenüberliegenden Ufer befindlichen Stadtteil nötig gewesen. Auf diese kurze Überfahrt beziehe sich Chrysostomos in der *EleaHom*¹⁰¹¹.

Gegen PARGOIRE ist einzuwenden, daß die Biographie des Dalmatos frühestens im 5. Jh. anzusetzen ist. Es kann daher nicht ausgeschlossen werden, daß der Biograph von späteren räumlichen Verhältnissen ausgehend, diese in die biographische Darstellung eintrug. Eine andere Erklärungsmöglichkeit ist, daß zur Zeit des Dalmatos (ca. 354-438) tatsächlich eine den Makkabäern geweihte Kirche existiert hat (wenn auch nicht im Stadtteil Συκαί s.u.), die jedoch nicht die Reliquien der Märtyrer enthielt, sondern - ebenso wie die Makkabäerkirche in Lyon¹⁰¹² - ihrem Gedächtnis geweiht war.

Die Bedeutung von διαπεράω läßt sich außerdem nicht auf das Durchqueren eines Wasserweges einengen. Es weist deshalb nicht zwingend auf eine Schiffsüberfahrt hin. Ferner sprechen RAMPOLLAS Argumente gegen die Thesen PARGOIRES. Er beruft sich auf einen antiken Stadtplan Konstantinopels, aus der ersten Hälfte des 5. Jh.s. Dieser zeigt, daß bis zu dieser Zeit der Vorort Συκαί eine einzige Kirche besaß, die der Thekla geweiht war¹⁰¹³. Auch macht RAMPOLLA darauf aufmerksam, daß sowohl die Eroberung Antiochias durch die Perser (540) als auch der Ausbau des Vorortes Συκαί in die Regierungszeit Justinians (527-565) fallen¹⁰¹⁴. RAMPOLLA schließt daraus, daß die Reliquien erst in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s -

1007 Vgl. PARGOIRE, *Homélie*, S. 160 und WENGER, *Tradition*, S. 37-43.

1008 PARGOIRE, *Homélie*, S. 160.

1009 PG 92, 1006.

1010 PARGOIRE, *Homélie*, S. 160 Anm 2, beruft sich auf Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον, hg. von M.J. GÉDÉON, Konstantinopel 1898, S. 143 und 146.

1011 PARGOIRE, *Homélie*, S. 160.

1012 Siehe oben S. 156.

1013 Vgl. RAMPOLLA, *Martyre*, S. 458f.

1014 Vgl. RAMPOLLA, *Martyre*, S. 458f. und SCHATKIN, *Martyrs*, S. 108f., die RAMPOLLAS Thesen referiert.

234 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung nach der Zerstörung der antiochenischen Makkabäerbasilika - nach Konstantinopel gebracht wurden. Wenig später seien sie unter Pelagius I. (556-561), eventuell schon unter Papst Vigilius (537-555), nach Rom gelangt und in S. Pietro in Vincoli beigesetzt worden¹⁰¹⁵.

PARGOIRES Argumente reichen nicht aus, um nachzuweisen, daß es zu der Zeit als Chrysostomos das Bischofsamt in Konstantinopel innehatte dort bereits eine den Makkabäern geweihte Kirche gegeben hat oder daß sogar ihre Reliquien schon Ende des 4. Jh.s dorthin gelangt waren.

Sein Bemühen um diesen Nachweis dürfte nicht zuletzt durch die Schwierigkeit bedingt sein, die sich ergibt, wenn man annimmt, daß sich die Gedenkstätte der Makkabäer einschließlich ihrer Reliquien nach wie vor in Antiochien befand, während Chrysostomos die *EleaHom* in Konstantinopel gehalten habe. Chrysostomos' Predigt läßt nämlich keinen Zweifel an seinem Interesse, die Zuhörer zur Teilnahme an der Gedenkfeier für die Märtyrer an dem Ort ihres Grabes aufzufordern.

Die Umschreibung „um die Kämpfe jener zu betrachten“ läßt an sich zwar die Interpretation offen, hier sei nur auf die Vergegenwärtigung ihrer Kämpfe durch eine Predigt angespielt, so daß man dennoch an Konstantinopel als Ort der angesprochenen Gemeinde festhalten könnte. Aber der Schluß der Predigt läßt keinen Zweifel daran, daß Chrysostomos ganz konkret an eine gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde in dem Makkabäermartyrium denkt. Dort heißt es nämlich:

„Laßt uns also mit viel Bereitwilligkeit dort hinkommen, damit wir Anteil nehmen an der schönen Schau [= dem guten Vorbild], um zu sehen, wie die alten Sieger bekränzt werden, wenn sie öffentlich als Sieger gerühmt werden, und damit wir selbst gewürdigt werden, auch dort [im himmlischen Jerusalem] an den heiligen Zelten mit ihnen Gemeinschaft zu haben“¹⁰¹⁶.

Hier wird die konkrete räumliche Nähe zu den Märtyrern, in der sich die gottesdienstliche Gemeinde an deren Gräbern befindet, zu der eschatologischen Gemeinschaft mit ihnen in Beziehung gesetzt. Demnach setzt *EleaHom* voraus, daß der Ort, an dem Chrysostomos diese Predigt hält, in erreichbarer Nähe zu dem Ort der Makkabäerreliquien liegt. Da das für Konstantinopel nicht vorausgesetzt werden kann, kommt nur Antiochien als möglicher Ort der Predigt infrage. Auf die antiochenischen Verhältnisse bezogen, erscheint die Aufforderung am Ende der Predigt als unproblematisch. Wie *MakkHom II* zeigt, gab es in Antiochia Widerstände gegen die Verehrung der makkabäischen Märtyrer. Zu deren Überwindung appelliert Chrysostomos in *EleaHom* an seine Hörer. Außerdem stimmt die Entfernungsangabe (ὀλίγους σταδίους) mit den antiken Stadtbeschreibungen überein, die besagen, daß der Ortsteil Kerateion etwas entfernt vom

¹⁰¹⁵ RAMPOLLA, *Martyre*, S. 459. Er bezieht sich auf eine Inschrift aus dem 11. oder 12. Jh. Danach fand die Translation der Reliquien unter Pelagius statt („*Pelagius rursus sacrauit papa beatus / corpora sanctorum condens ibi Machabaeorum*“).

¹⁰¹⁶ Ἴν' οὖν τῆς καλῆς ἀπολαύσωμεν θεωρίας μετὰ πολλῆς ἀπαντήσωμεν προθυμίας ἰν' ἴδωμεν παλαίοντας νικῶντας στεφανουμένους ἀνακηρυττομένους καὶ καταξιοθῶνεβ καὶ ἐκεῖ τῶν ἁγίων αὐτοῖς κοινωνῆσαι σκηνῶν (WENGER, *Restoration*, S. 604).

Datierung der Predigt

PARGOIRES zeitliche Ansetzung der Predigt baut auf seiner Annahme auf, daß sie in Konstantinopel entstanden sei. Da der Predigt zu entnehmen ist, daß sie einen Tag vor dem 1. August, innerhalb eines regulären Predigtgottesdienstes gehalten wurde, kommt innerhalb der Episkopatszeit des Chrysostomos nur das Jahr 399 in Frage, in dem der 31. Juli auf einen Sonntag fiel. Wenn *EleaHom* jedoch zu den antiochenischen Predigten zu rechnen ist und nicht erst in Konstantinopel entstand, bedingt dieser Umstand zugleich eine neue zeitliche Einordnung des Textes. Die Umdatierung wird dadurch erleichtert, daß sich innerhalb Chrysostomos' antiochenischer Predigtstätigkeit als Alternative zu dem Jahr 399 nur ein anderes Datum bietet, an dem der 1. August ebenfalls auf einem Montag lag: das Jahr 393.

Zu fragen bleibt in diesem Zusammenhang, warum die *EleaHom* in eine Sammlung ansonsten ausschließlich in Konstantinopel entstandener Predigten gelangte. Möglicherweise waren hierfür die Bemerkungen am Anfang der Predigt ausschlaggebend¹⁰¹⁸, die als Anspielung darauf verstanden werden konnten, daß Chrysostomos einen älteren Vorredner gehabt habe. Das legt die der Predigt vorausgehende Hypothese nahe (Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία λεχθεῖσα, ἑτέρου προειρηκότος σφόδρα πρεσβύτου). Da der Bischof üblicherweise als letzter Redner das Wort erhielt - wie das z.B. in *MakkHom II*, 2,1 (ὥστε πλείονων αὐτοῦς ἀπολαῦσαι τῶν ἐγκωμίων παρὰ τῷ κοινῷ διδασκάλῳ, PG 50, 626) zur Sprache kommt -, konnten seine einleitenden Sätze als Hinweis darauf interpretiert werden, daß Chrysostomos das Bischofsamt innegehabt haben müsse. Diese Interpretation ist jedoch nicht zwingend, denn nicht selten traten in einem Gottesdienst mehr als zwei Prediger auf, so daß sich nicht ausschließen läßt, daß auch auf die *EleaHom* im selben Gottesdienst noch eine weitere Predigt folgte¹⁰¹⁹.

Eine weitere Begründung für das Interesse daran, *EleaHom* in die Sammlung konstantinopolitanischer Predigten aufzunehmen, ist in der Translation der Reliquien der makkabäischen Märtyrer nach Konstantinopel im 6. Jh. zu sehen. Bedeutete es doch eine Stärkung der eigenen Tradition hinsichtlich der Makkabäerverehrung, wenn man darauf verweisen konnte,

¹⁰¹⁷ SIMON, *Polémique*, S. 144, identifiziert die Synagoge im Innenstadtbereich, von der Chrysostomos (*AdvJud* I und V) spricht, mit der (angeblich) in Kerateion befindlichen. Hiergegen spricht jedoch, daß den antiken Stadtbeschreibungen zufolge Kerateion einen Außenbezirk Antiochiens darstellt (vgl. Prokop, *De bello persico* II,10,7: ἐπεὶ ἔκειντό που πρὸς ἐσχάτοις τῆς πόλεως). Auch ELTESTER (*Kirchen*, S. 284) meint, daß Kerateion „in einem gewissen Abstand“ zum Zentrum lag, lehnt aber RAMPOLLAS, *Martyre*, S. 385, Argument, daß es sich aufgrund von *EleaHom* um eine Entfernung von einigen Stadien handele, ab, weil er Konstantinopel als Entstehungsort dieser Predigt annimmt. Wie oben gezeigt werden konnte, ist RAMPOLLAS Annahme, *EleaHom* sei in Antiochien entstanden, jedoch wahrscheinlicher; so daß die Entfernungsangabe tatsächlich die räumlichen Verhältnisse Antiochiens reflektiert.

¹⁰¹⁸ *EleaHom* 1,1: Διὸ καὶ σιγᾶν ἔγνω· ἔδει γάρ, τοσοῦτων γερόντων παρόντων καὶ λέγειν εἰδόντων, τὸν νέον ἡσυχίαν ἄγειν (PG 63, 323) und Διὰ δὲ ταῦτα καὶ ἡμᾶς μὲν ἔδει σιγᾶν καὶ ἀκούειν, τοῦτον δὲ λέγειν καὶ διδάσκειν (PG 63, 324).

¹⁰¹⁹ Vgl. KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 126f., führt weitere Quellenbelege für diese Praxis an.

236 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung
daß schon Chrysostomos in Konstantinopel für die Verehrung ihrer Reliquien
eingetreten war.

Die theologische Argumentation

Die Überschrift dieser Predigt, *περὶ Ἐλεαζάρου καὶ ἑπτὰ παιδῶν*, ist in mehrfacher Weise irreführend; denn zum einen wird Eleasar selbst nur einmal, am Schluß der Predigt, neben der Mutter mit den sieben Söhnen erwähnt und nimmt bei Chrysostomos noch keine hervorgehobene Stellung ein. Zum anderen setzt sich Johannes in dieser Predigt gar nicht inhaltlich mit dem Martyrium der makkabäischen Märtyrer auseinander, sondern reflektiert theologisch über die Berechtigung ihrer Verehrung¹⁰²⁰. Die Überschrift spiegelt somit den für Konstantinopel typischen Blickwinkel auf die makkabäischen Märtyrer wider, der durch den Inhalt der Predigt selbst jedoch nicht bestätigt wird. Das eigentliche Thema, auf dem Chrysostomos' Argumentation fußt, ist das Verhältnis zwischen altem und neuem Bund und die Einheit ihres Urhebers. Die Predigt ist daher nicht im Stil einer an einem bestimmten biblischen Text orientierten Homilie gehalten, sondern konzentriert sich thematisch auf den Beweis, „daß es Christus ist, der das Gesetz gegeben hat“¹⁰²¹. Chrysostomos richtet sich dabei in erster Linie nach den Aussagen von Jer 38,31-34 (LXX) und den paulinischen Entsprechungen dazu; den Text des *II* oder *IV Makk* zieht er für diese theologische Reflexion hingegen nicht heran.

Er entschuldigt sich bei seiner Gemeinde dafür, daß er das in seiner vorausgegangenen Predigt angefangene Thema trotz des Interesses der Zuhörer nicht weiterführe, sondern sich genötigt sehe, stattdessen etwas über die Verehrung der makkabäischen Märtyrer zu sagen¹⁰²². Wie aus dem Schluß seiner Ansprache hervorgeht, greift er innerhalb des regulären Predigtgottesdienstes auf das am nächsten Tag bevorstehende Märtyrerfest voraus, weil er damit rechnet, daß bestimmte Gemeindeglieder an dem Gottesdienst zu Ehren der makkabäischen Märtyrer nicht teilnehmen wollen. Anders als diejenigen, die das Fest zwar in einer bestimmten Weise mißinterpretieren, aber dennoch die Verehrung der Märtyrer befürworten, kann er diese Gegner der Makkabäerverehrung am 1. August selbst nicht mehr ansprechen, um ihre Ansichten zu korrigieren. Deshalb macht er sich

¹⁰²⁰ Der Aufbau der Predigt insgesamt läßt sich folgendermaßen skizzieren (vgl. auch die Überschriften zu den einzelnen Abschnitten in der Übersetzung im Anhang S. ivff.: Im Anschluß an die Einleitung (**A**, PG 63, 523-525), folgt zunächst ein Abschnitt über die Bedeutung der makkabäischen Märtyrer (**B**, PG 63, 525-526), danach wendet sich der Prediger in dem umfangreichen Mittelteil der Predigt (**C**) dem eigentlichen Thema, dem Verhältnis von altem und neuem Bund, zu (PG 63, 526-529 mit Ergänzung aus Stavronikita 6, fol. 129 r.-130 v.). Innerhalb einer pneumatologischen Reflexion erklärt er der Gemeinde dann die ethische Konsequenz, seiner Überlegungen für die Hörer (**D**, PG 63, 529-530). Ausgehend von diesen ethischen Folgerungen knüpft er abschließend wieder an das Problem der Makkabäerverehrung an und motiviert seine Hörer erneut zur Teilnahme an der Gedenkfeier (**E**, PG 63, 530 und Stavronikita 6, fol. 132 r.).

¹⁰²¹ *EleaHom 2*: Ἀποδείξωμεν σήμερον, ὅτι Χριστός ἐστιν ὁ τὸν νόμον δεδωκώς (PG 63, 526).

¹⁰²² So bemerkt er am Ende der Einleitung: Διὰ δὲ τοῦτο καὶ σήμερον τῶν λειπομένων ἄψασθαι ἐβουλόμην. Ἄλλὰ τί πάθω; τῶν Μακκαβαίων ὁ χορὸς πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἴσταται ... (PG 63, 525).

den Umstand zunutze, daß der Gedenktag der makkabäischen Märtyrer einen Tag nach dem regulären Termin seiner Predigt folgt¹⁰²³.

Das begründet zum Teil, warum er in *EleaHom* nicht inhaltlich auf den Bericht des *IV Makk* eingeht; auf diese Weise bleibt die Vergegenwärtigung des Martyriums dem eigentlichen Gedenktag vorbehalten, während es Chrysostomos in der Vorbereitung auf diesen Termin um den Nachweis geht, daß die Verehrung der makkabäischen Märtyrer ihre christliche Berechtigung hat. Insofern bildet nicht deren Martyrium als solches den Zielpunkt seiner Aussagen. Das Aussageziel ist die Kritik der Auffassungen von der Makkabäerverehrung, die in der Gemeinde herrschen.

Dabei richtet sich Chrysostomos an zwei verschiedene Gruppierungen innerhalb der Gemeinde. Einmal an die gleich zu Anfang genannten „schwächeren Brüder“, die „unter die Feinde der Kirche verschleppt“ worden seien (PG 63, 525). Sie mißdeuten, Johannes zufolge, die Bedeutung der Makkabäer, indem sie sie

„nicht in gleicher Weise zu dem Kreis der übrigen Märtyrer rechnen, weil sie sagen, daß sie das Blut nicht um Christi willen vergossen haben, sondern um des Gesetzes willen ... und wegen der Opfer von Schweinefleisch“¹⁰²⁴.

Zum anderen spricht er diejenigen an, die aus dieser Interpretation die Konsequenz in der Weise ziehen, daß sie die makkabäischen Märtyrer nicht anerkennen und zu ihrer Verehrung in Opposition treten¹⁰²⁵. Damit deutet Chrysostomos an, daß sich die Opposition gegen das judaisierende Verständnis der Verehrung richtet, die Grundhaltung der Gemeinde sich davon jedoch unterscheidet. Deshalb ist Chrysostomos daran gelegen, die Ansicht der erstgenannten Gruppe, die Märtyrer seien nicht um Christi willen, sondern wegen des Gesetzes gestorben, zu korrigieren und damit gleichzeitig den Kritikern der „Judaisierer“ zu beweisen, daß auch sie zu ihrer Ablehnung keinen Grund haben.

Die Angabe der Ursache des Martyriums stellt eine inhaltliche Präzisierung gegenüber dem allgemeinen historischen Vorbehalt dar, die Märtyrer seien vor Christus gestorben, auf den schon Gregor von Nazianz eingeht. Da das den historischen Tatsachen entspricht, ist dieser Einwand für sich betrachtet noch kein Spezifikum einer besonderen Gruppe. Daß sich die Opposition gegen judaisierende Christen richtet, macht erst die Umschreibung dieser Gruppe als „schwächere Brüder“ sichtbar sowie der Hinweis, daß sie unter

1023 Ἄλλὰ μηδεὶς ἀκαιρίαν καταγινωσκέτω τοῦ λόγου, ὅτι τῆς ἡμέρας τῶν παλαισμάτων αὐριον οὔσης, σήμερον τοὺς στεφάνους πλέκομεν ... (PG 63, 525).

Außerhalb der Quadragesimalzeit fanden Wortgottesdienste in Antiochien samstags und sonntags statt (vgl. KACZYNSKI, *Wort Gottes*, S. 65 und 126). Wie PARGOIRE bereits festgestellt hat, muß das Makkabäergedächtnis, auf das Chrysostomos sich bezieht, auf einen Tag fallen, an dem sich die Gemeinde erstens nicht schon unabhängig von dem Märtyrergedanken zusammenfindet und der zweitens unmittelbar auf einen der regulären Predigtstage folgt. Daher kommt nur ein Montag in Frage. Innerhalb der gesamten Zeit, in der Chrysostomos das Predigtamt innehatte, fiel der 1. August zweimal auf einen Montag: in den Jahren 393 und 399.

1024 *EleaHom* 2: Οὐχ ὑπὲρ Χριστοῦ τὸ αἷμα ἐξέχεαν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ νόμου καὶ τῶν ἐν τῷ νόμῳ γραμμάτων ὑπὲρ χοιρείων σφαγέντες κρεῶν (PG 63, 525, ⁴⁰⁻⁴²).

1025 *EleaHom* 2: Ἐγὼ γὰρ τοσοῦτον οὐ παραιτοῦμαι μετὰ τῶν ἄλλων καταλέγειν αὐτοὺς μαρτύρων, ὅτι δὴ καὶ λαμπροτέρους τούτους εἶναί φημι (PG 63, 525, ⁵⁶⁻⁵⁸).

238 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung die „Feinde der Kirche“ verschleppt wurden¹⁰²⁶. Wenn ihre Charakterisierung als πολλοὶ τῶν ἀφελεστέρων κατὰ τὴν διάνοιαν nicht bloß rhetorisch zu verstehen ist, dann handelt es sich hierbei um eher einfache, nicht besonders gebildete Gemeindeglieder, wie auch SIMON feststellt. Es kann aber nicht ausgeschlossen werden, daß hier auf rhetorischem Weg versucht wird, die Gruppe der „Judaisierer“ in ihrer Bedeutung herunterzuspielen und ihre Position als defizitär zu charakterisieren.

Chrysostomos deutet hinsichtlich der Praxis der Makkabäerverehrung in dieser Gruppe an, daß sie deren Gedenktag im Sinne eines Trauertages (miß)verstehen (ἀλγῶσιν)¹⁰²⁷. Dieses Moment der Trauer spricht dafür, daß die „Judaisierer“ hierin von dem jüdischen Gedenken des 9. Ab beeinflußt waren, der als Trauertag schlechthin gilt¹⁰²⁸. Ein allgemein ehrendes Gedenken dieser Märtyrer, unabhängig von diesem speziellen Termin, wäre hingegen auch im Judentum nicht zwangsläufig mit Trauer verbunden. Daher trägt auch dieser Befund nicht dazu bei, ein über den 9. Ab hinausgehendes Makkabäergedenken im Judentum nachzuweisen. Im Gegenteil bestätigt sich die bisherige Beobachtung, daß der 9. Ab der einzige Anlaß innerhalb des Judentums ist, an dem die makkabäischen Märtyrer eine Rolle spielen.

Die judaisierenden Gemeindeglieder nehmen demnach den jüdischen Bezugsrahmen und die jüdische Deutung des Martyriums auf. In diesem Zusammenhang bekommt ihre, von Johannes zitierte, Begründung des Martyriums ein besonderes Gewicht, denn in weit höherem Maße als dem Text des *IV Makk* entspricht sie dem des *II Makk*, wo bereits in den jeweils einleitenden Versen (*II Makk* 6,18; 7,1f.) die beiden Größen „Schweinefleisch“ und „Gesetz“ genannt werden und das Sterben um der Gesetze Gottes willen ebenfalls direkt benannt wird (*II Makk* 6,28; 7,9), sowie den rabbinischen Varianten dieser Erzählung. *IV Makk* enthält diese Information hingegen nicht in vergleichbarer Prägnanz, da es insgesamt den Glauben als solchen stärker in den Vordergrund stellt. Aus der Perspektive dieses Buches sterben die Märtyrer nicht schlechthin um der Gesetze willen, sondern weil sie „glauben, daß Gott das Gesetz gegeben hat“ (*IV Makk* 5,25).

Diese Formulierung kommt der Argumentation entgegen, auf die Chrysostomos gegenüber den „Judaisierern“ abhebt, wenn er aufgrund der Wesenseinheit von Gott und Christus beweisen will, „daß es Christus ist, der das Gesetz gegeben hat“ (PG 63, 526) und daß infolgedessen die

1026 Die Bezeichnung „Brüder“ gebraucht Chrysostomos, im Unterschied zu anderen Gruppen, üblicherweise für die judaisierenden Gemeindeglieder (vgl. WILKEN, *Chrysostom*, S. 67; so auch *EleaHom* 3: Ἐρωτῶ τὸν Ἰουδαῖον, ἐρωτῶ τὸν ἀσθενοῦντα ἀδελφόν, τίς τὴν καινὴν ἔδωκε διαθήκην (PG 63, 527, 16); während er an anderen Stellen die Juden als „Feinde“ der Kirche oder der Gemeinde bezeichnet (vgl. KORBACHER, *Kirche*, S. 166).

1027 Diejenigen, die „Schmerzen“ oder Trauer empfinden, stellen demnach eine Sondergruppe in der „freudigen Gemeinschaft aller“ dar: Ἴν' οὖν μὴ ἐν τῇ κοινῇ πάντων ἡδονῇ μόνοι οἱ τὰ τοιαῦτα νοσοῦντες ἀλγῶσιν (PG 63, 525).

1028 Damit wäre das Verhältnis der Judaisierer zu diesem jüdischen Gedenktag analog zu ihrem Verhältnis zum Passahfest (vgl. *AdvJud* III,4,3) und anderen jüdischen Fastentagen (vgl. *AdvJud* I, 1,5; I, 4,7; II, 1,1; IV, 1,1). Für weitere Belege vgl. WILKEN, *Chrysostom*, S. 75.

makkabäischen Märtyrer um Christi willen gestorben sind¹⁰²⁹. Ohne speziell auf den Zusammenhang mit dem jüdischen Trauertag einzugehen, behandelt er damit den Streit um die Makkabäerverehrung als Symptom eines grundsätzlicheren Irrtums, der in der Entgegensetzung von altem und neuem Bund besteht. Dieser Fehleinschätzung unterliegen die judaisierenden Befürworter wie die Gegner der Verehrung gleichermaßen¹⁰³⁰.

In der theologischen Diskussion hierüber, die den Hauptteil der Predigt ausmacht, stützt sich der Prediger besonders auf Jer 38,31 (LXX, die Verheißung des neuen Bundes) und die Aussagen des Paulus über den neuen Bund (II Kor 3,3ff.) als Beweis für dessen Erfüllung. Chrysostomos argumentiert vom neuen Bund aus und stellt seinen Hörern aus dieser Perspektive die grundlegende Differenz vor Augen, daß alles, was im alten Bund als bloße Ereignisse verstanden werde, sich auf christlicher Seite von einer höheren Ebene der Wahrheitserkenntnis her erst in seiner vollen Bedeutung erschließe (ἵνα μάθῃ ὅτι τὰ πράγματα παρ' αὐτῶ, τὰ δὲ νοήματα παρ' ἡμῖν, PG 63, 526). Außerdem macht er im Anschluß an Paulus geltend, daß das Gesetz im alten Bund die Sünder bei ihren Übertretungen behafte und Wiedergutmachung fordere und daß erst der durch die Gnade gekennzeichnete neue Bund die Vergebung Wirklichkeit werden lasse, von der in Jer 38,32 (LXX) die Rede sei (PG 63, 529). Dieses Mißverhältnis zur Wahrheit sei demnach der eigentliche Grund für Israels Trauer. Sie verstünden das Gesetz nur im Sinne der *πράγματα*, also wörtlich, und gelangten so nicht zu der Erkenntnis Gottes und der Erfüllung des Gesetzes, für welche die Erkenntnis Gottes Voraussetzung ist; denn seit der Fleischwerdung Christi sei diese Erkenntnis nur im Glauben an Christus möglich.

Dieser Gedanke tritt besonders deutlich in der, um 390 entstandenen, *MtHom* XXXVI hervor¹⁰³¹. Hierin geht Chrysostomos auf die Bedeutung des historischen Unterschieds von altem und neuem Bund hinsichtlich der makkabäischen Märtyrer ein. Sie wurden gerettet, obwohl sie Christus nicht bekannten, weil nicht dieses von ihnen verlangt wurde, sondern den Götzendienst zu verweigern und Gott zu erkennen, wie Dtn 6,4 („denn der Herr dein Gott ist einer“) vorschreibe. Der Grund für die Bewunderung der Makkabäer sei deshalb, daß sie der Einhaltung des Gesetzes wegen litten¹⁰³². Soweit, scheint es, spricht Chrysostomos hier selbst aus, was er in *EleaHom* an der judaisierenden Auslegung kritisiert. Entscheidend ist für ihn jedoch die historische Relation, dergemäß vor Christus der Glaube an Gott und die Gesetzestreue allein ausreichten, während nach Christus die Erkenntnis Christi - und damit der Glaube an ihn - heilsnotwendig ist¹⁰³³. So betrachtet läßt sich die

¹⁰²⁹ Ganz ähnlich argumentiert auch Augustin in *Sermo* 300,2 (PL 38, 1379): „*Mortui sunt illi pro nomine Christi in lege velato. Si de Christo Moyses scripsit, qui pro lege Moysi veraciter mortuus est, pro Christo animam posuit. Macchabei ergo martyres Christi sunt.*“

¹⁰³⁰ Das bringt Chrysostomos auf den Punkt, wenn er, nachdem er auf den Unterschied des neuen zum alten Bund aufmerksam gemacht hat, ausruft: „Der Unterschied - nicht der Gegensatz!“ (Τὸ διάφορον, οὐ τὸ ἐναντίον, PG 63, 528).

¹⁰³¹ MEYER, *Chrysostome*, S. XXXI.

¹⁰³² *MtHom* XXXVI, 3: ἐνὴν γὰρ μὴ ὁμολογήσαντας τὸν Χριστὸν τότε σωθῆναι. Οὐ γὰρ τοῦτο ἀπῆτειτο παρ' αὐτῶν ἀλλὰ τὸ μὴ εἰδωλολατρεῖν, καὶ τὸ τὸν ἀληθινὸν θεὸν εἰδέναι ... Διὰ τοῦτο καὶ οἱ Μακκαβαῖοι ἐθαυμάζοντο, ὅτι ὑπὲρ τῆς τοῦ νόμου φυλακῆς ἔπαθον ἅπερ ἔπαθον (PG 63, 416).

¹⁰³³ Τότε μὲν γὰρ ἤρκει εἰς σωτηρίαν, καθάπερ ἔφθην εἰπών, τὸ τὸν θεὸν εἰδέναι μόνον· νυνὶ δὲ οὐκέτι, ἀλλὰ δεῖ καὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ γνώσεως (PG 63, 417).

240 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung
erkenntnismäßige Unterscheidung von πράγματα und νοήματα auch auf das Ver-
ständnis des makkabäischen Martyriums anwenden.

Da aber in der Zeit nach Christus die Treue zum jüdischen Gesetz und die
Glaubenstreue nicht mehr kongruent sind, muß dem in der Interpretation der
makkabäischen Märtyrer Rechnung getragen werden, indem ihr Martyrium
nicht mehr nach vorchristlicher Maßgabe als Gesetzestreue verstanden wird,
sondern in erster Linie als Glaubenstreue. Diese Interpretation setzt die
Wesenseinheit der ersten und zweiten göttlichen Person voraus. Dadurch
erhalten die makkabäischen Märtyrer in der Argumentation des
Chrysostomos ein besonderes theologisches Gewicht; denn ihre Verehrung
wird auf diese Weise zu einem Prüfstein der „orthodoxen“ Theologie.

Chrysostomos wendet die erkenntnismäßige Unterscheidung von πράγματα
und νοήματα zwar auf die Bewertung der makkabäischen Märtyrer an; doch
leitet er sie nicht von *IV Makk* her. Ebenso wenig werden die Märtyrer als
Typos neutestamentlicher Gestalten erklärt oder ein Bezug zur
neutestamentlichen Heilsgeschichte hergestellt.

Chrysostomos unternimmt keinen Versuch, die Verehrung der
makkabäischen Märtyrer durch einen Verweis auf die Biblizität ihrer
Personen zu legitimieren. Das bestärkt die Vermutung, daß er *IV Makk* als
historischen Märtyrerbericht betrachtet, ihn jedoch nicht als biblisch
ansieht¹⁰³⁴.

Chrysostomos' Argumentation in der *EleaHom* deutet nicht darauf hin,
daß der Streit um die Verehrung der makkabäischen Märtyrer innerhalb
einer direkten Konfrontation mit dem Judentum stattfindet oder daß
kontroverse Ansprüche auf das Makkabäergrab dabei eine Rolle spielen. Die
Auseinandersetzung bewegt sich im innerchristlichen Bereich. Deshalb macht
Chrysostomos eindrücklich klar, daß es ihm nicht darum geht, durch die
indirekte Bestätigung derjenigen, die die judaisierende Makkabäerverehrung
ablehnen, nun die andere Gruppe, die „Judaisierer“, aus dem Feld zu
schlagen. Vielmehr zeigt die Konsequenz, die er aus dem Unterschied der
beiden Bünde zieht und auf die Kontrahenten der „Judaisierer“ münzt, daß
es Johannes vor allem um den Ausgleich und die Schlichtung der gegen-
sätzlichen Auffassungen in der Gemeinde geht. Daher unterstreicht er die
praktische Folgerung: „daß von dem, der vom Gesetz gelöst ist, niemals das
Recht für die Verfehlungen eingefordert wird, sondern daß jeder Nachsicht
von den Fehlern empfängt.“¹⁰³⁵ und beugt der Gefahr vor, daß seine
Widerlegung des judaisierenden Standpunktes hinsichtlich der
makkabäischen Märtyrer erneut zu einem trennenden Faktor wird.

Insgesamt wird deutlich, daß gegenüber der Makkabäerverehrung ein
Vorbehalt besteht, der darauf beruht, daß die makkabäischen Märtyrer vor
Christus starben und ihr Status als Märtyrer dadurch unsicher erscheint,
daß man sie nicht unmittelbar als Christuszeugen verstehen kann.

¹⁰³⁴ Es bieten sich nur wenige Hinweise darauf, daß Chrysostomos in *EleaHom IV Makk* vor
Augen hat, doch sprechen sowohl der Hinweis auf die Mannhaftigkeit (ἀνδρεία) der Kämpfer
(vgl. *IV Makk* 1,6.11; 15,30; 17,24) als auch die Anspielung auf das Greisenalter der Frau
(πρεσβυτίδας μὲν ἵνα τὴν ὁμήλικα θεάσωνται, Stavv. 6, Fol. 132 r.) dafür, daß er sich an dieser
Schrift orientiert.

¹⁰³⁵ Τὸ τοῦ νόμου λυθέντος μηδένα ἀπαιτηθῆναι δίκην ἁμαρτημάτων ἀλλὰ καὶ ἕκαστον λαβεῖν
συγχώρησιν τῶν πλημμελημάτων (Stavv. 6, Fol. 130 v).

Die Tatsache, daß auch Gregor von Nazianz sich hiermit auseinandersetzen mußte, zeigt, daß dieser Einwand nicht neu ist. Anscheinend erhielt er jedoch neuen Aufschwung durch eine judaisierende Interpretation der Märtyrer, die sich am 9. Ab orientierte und durch allgemeine judaisierende Tendenzen angeregt war. Sie bestätigte diesen Vorbehalt und verstärkte dadurch die Ablehnung der Makkabäerverehrung, so daß die Einheit der Gemeinde in diesem Punkt von zwei Seiten bedroht war.

bb) *Homiliae in sanctos Maccabaeos et in matrem eorum*

Datierung der Predigten

Die Auseinandersetzung der beiden Gruppen wird in den beiden Enkomien anlässlich des 1. Augusts nicht thematisiert. Stattdessen geht der antiochenische Prediger unmittelbar auf den Text des Märtyrerberichtes ein. Beide Lobreden stellen eine Einheit dar; sie wurden an zwei aufeinanderfolgenden Tagen gehalten, von denen der erste der eigentliche Tag des Märtyrerfestes war. Ihr Anfang macht es unwahrscheinlich, daß die erste Predigt in einer Vigil am Vorabend des 1. August gehalten wurde¹⁰³⁶, denn Chrysostomos nimmt hier auf den Sonnenschein des Tages Bezug, um durch den komparativischen Vergleich mit den Reliquien der Märtyrer deren strahlenderes Leuchten sinnfällig zu machen¹⁰³⁷; ἡ σήμερον ἡμέρα meint daher konkret den 1. August. In der Einleitung der zweiten Predigt macht er ebenfalls eine zeitliche Angabe, indem er im Rückblick auf das Thema der vorausgegangenen Predigt von „gestern“ spricht (χθές τὴν μητέρα ἀπολαβόντες μόνην, PG 50, 623).

Da außer an besonderen Feiertagen nur samstags und sonntags gepredigt wurde, läßt sich daraus folgern, daß in dem Jahr, als Chrysostomos diese Predigten hielt, ein regulärer Predigttag auf den 1. August folgte; dieser Termin also entweder auf einem Freitag oder einem Samstag lag. Das ist in den Jahren seiner Predigtstätigkeit in Antiochien viermal der Fall. Auf einem Freitag liegt der 1. August in den Jahren 391 und 396, auf einem Samstag 386 und 397. Wahrscheinlich hat Chrysostomos *MakkHom I* jedoch an einem Freitag gehalten, da er auf die Gegner der Makkabäerverehrung erst in *MakkHom II* Bezug nimmt, was sich nur damit erklären läßt, daß sich wegen des regulären Predigttagess auch diese eingefunden haben und er die Gelegenheit ergreift, sie umzustimmen. Wenn bereits der 1. August auf einem Samstag gelegen hätte, dann wäre zu erwarten, daß er seine Kritik in der Einleitung und Vorbereitung der Hörer angebracht hätte, weil sich der Hörerkreis dem regulären Samstagsgottesdienst entsprechend nicht nur aus Befürwortern der Makkabäerverehrung zusammengesetzt hätte.

Da sich keine Abhängigkeit im Sinne einer gedanklichen oder situativen Weiterentwicklung im Verhältnis der *MakkHom* zu *EleaHom* ausmachen läßt, stellt letztere keinen Anhaltspunkt für die Entscheidung zwischen den verbleibenden Jahren 391 und 396 dar. Betrachtet man *MakkHom* jedoch im

¹⁰³⁶ Das deutet SIMON, *Polémique*, S. 149, an; KACZYNSKI zufolge konnten Vigilien auch Verkündigungsgottesdienste sein (*Wort Gottes*, S. 71).

¹⁰³⁷ *MakkHom I*, 1,1: τοῦ παντὸς ἐνιαυτοῦ λαμπρότερα ἢ σήμερον ἡμέρα, οὐ τοῦ ἡλίου φανερωτέρα ἀκτῖνα τῆς εἰωθυίας πρὸς τὴν γῆν ἀφιέντος σήμερον, ἀλλὰ τοῦ φωτὸς τῶν ἁγίων μαρτύρων ὑπὲρ ἀστραπὴν ἄπασαν τὴν πόλιν ἡμῖν καταυγάσαντος (PG 50, 617).

242 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung
Verhältnis zu *CatBap VII*¹⁰³⁸, so fällt auf, daß zwischen ihnen eine inhaltliche und stilistische Nähe besteht¹⁰³⁹.

Für *CatBap VII*, für die ein beliebiges Jahr zwischen 389 und 397 in Frage kommt, macht KACZYNSKI aus sprachlichen Gründen geltend, daß eine relativ frühe Datierung vorzuziehen sei¹⁰⁴⁰. Schließt man von hier aus auf die Entstehungszeit der *MakkHom* zurück, dann legt sich die Entscheidung für das frühere Datum (391) nahe.

Die Darstellung der makkabäischen Märtyrer als christliche Heilige

Im Mittelpunkt der ersten Predigt steht die Mutter der sieben Söhne, in der zweiten Predigt wird der Blick dann zunächst auf die Brüder, insbesondere den jüngsten Sohn gerichtet, aber auch dort geht die Betrachtung schließlich wieder auf die Mutter über (*MakkHom II*, 2; PG 50, 625). Eleasar wird hingegen nur zweimal, in der Einleitung der ersten und am Schluß der zweiten Predigt, erwähnt¹⁰⁴¹. Somit erscheint er, gegenüber der Bedeutung, die er als (geistiger) Vater der Märtyrer in der Rede Gregors von Nazianz hatte, bei Chrysostomos eher als Randfigur; er vervollständigt den Kreis der Märtyrer, ohne dabei ein eigenes Gewicht zu erhalten.

Beide Panegyriken sind dreifach gegliedert. Nach einer Einleitung folgt jeweils ein narrativer Hauptteil, dem sich dann ein paränetischer Schluß, der das Erzählte auf die Hörersituation appliziert, anschließt. Chrysostomos bleibt bei der Beschreibung des Martyriums eng am Text des *IV Makk*, wobei er sich nicht an dem eigentlichen Martyriumsbericht orientiert, sondern an den reflektierenden Kapiteln *IV Makk* 13-17.

Neben den inhaltlichen Momenten¹⁰⁴² übernimmt Johannes auch rhetorisch wirkungsvolle Mittel des Buches¹⁰⁴³. Trotz seiner großen Nähe zum Text des *IV Makk* zitiert er es jedoch nirgends direkt und auch seine ausführlichen Anspielungen folgen dieser Vorlage nicht linear. Stattdessen

1038 Hierzu s.u. Anm. 1065.

1039 So hat der Vergleich des Tyrannen mit einem Löwen (*CatBap VII*, 18) seine Entsprechung in *MakkHom II*, 1,3 (PG 50, 624); daß die Märtyrer statt der irdischen Qualen den himmlischen Hofstaat sehen (*CatBap VII*, 18) in *MakkHom I*, 2,2 (PG 50, 621) und *MakkHom II*, 1,2 (PG 50, 624); statt des irdischen Feuers wird die Hölle gesehen (*CatBap VII*, 19 und *MakkHom II*, 1,2, PG 50, 624); ebenso wird sowohl in *CatBap VII*, 19 als auch in *MakkHom II*, 2,1 (PG 50, 625) beschrieben, daß die Brüder den Qualen nicht nur standhalten, sondern sich geradezu in sie hinein stürzen, was über *IV Makk* hinausgeht.

1040 KACZYNSKI, FC 6/1, S. 45.

1041 *MakkHom I*, 1; *MakkHom II*, 3; PG 50, 619 und 626.

1042 So z.B. die Bezeichnung der Söhne als *χορός*, die auf *IV Makk* 8,4 zurückgeht; die Betonung des Alters der Frau und ihrer Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*) in *MakkHom I*, 2,1 (PG 50, 619,₃₅; 620; 621,₂₂) und *IV Makk* 16,14; die Kampfmetaphorik; der Vergleich ihres Leidens beim Anblick der Folterung ihrer Söhne mit Geburtsschmerzen und die Wiedergeburt der Söhne zur Unsterblichkeit in *MakkHom I*, 2,2 (PG 50, 620) und *IV Makk* 16,13; der Vergleich ihrer Person mit einem Fels in der Brandung in *MakkHom II*, 2,2 (PG 50, 626) und *IV Makk* 15,31f.

1043 So der Hinweis auf die Naturgegebenheit der Mutterliebe anhand eines Beispiels aus dem Tierreich (*MakkHom I*, 2,2; PG 50, 621 und *IV Makk* 14,14-20) wie auch die Anrede der Zuhörerinnen auf ihre eigene Erfahrung von Geburtsschmerz und mütterlichem Mitleid hin (*MakkHom I*, 2,2; PG 50, 620 und *IV Makk* 15,13-22) und die Aufforderung an die Hörer, sich selbst ein Bild von diesen Leiden zu zeichnen (PG 50, 621,₅₃₋₅₆ und *IV Makk* 17,7).

folgt er in seiner Beschreibung der Ereignisse der Gedankenführung des Enkomions in freier Form.

Die Eigentümlichkeit dieser nacherzählenden Lobreden liegt zum einen darin, daß Chrysostomos in seiner Wiedergabe die je unterschiedliche Wahrnehmungsweise nach αἰσθητά und νοητά zur Anwendung bringt. Dies geschieht auf zwei verschiedenen Ebenen. Einmal auf der appellativen Ebene, im Hinblick auf die Hörer, und zum anderen auf der Erzählebene hinsichtlich der Wahrnehmung der Märtyrer selbst. Das gibt Chrysostomos die Möglichkeit, ihr Schicksal im Sinne der νοητά für die Gemeinde zu interpretieren und sie den Hörern dabei zugleich als Vorbilder für diese glaubende Wahrnehmung vor Augen zu stellen¹⁰⁴⁴.

An die Hörer ergeht schon in der Einleitung der ersten Predigt die Aufforderung, die Augen des Glaubens zu öffnen, um nicht nur verfallende Überreste, sondern die Kraft Gottes und die Gnade des Geistes in den makkabäischen Märtyrern wahrzunehmen¹⁰⁴⁵. Wenig später lautet die Aufforderung ähnlich, die Märtyrer nicht von außen zu betrachten (und nur ihre Schwachheit zu sehen), sondern sich stattdessen auf die Betrachtung der Beschaffenheit ihrer Seele einzulassen¹⁰⁴⁶. Durch diese glaubende Perspektive soll die Gemeinde zur Identifikation mit den Märtyrern und schließlich zu deren Nachahmung auf der moralisch-ethischen Ebene geführt werden.

Abgesehen von diesem pragmatischen Ziel, geht es Chrysostomos theologisch darum, zu zeigen, daß die Wirksamkeit Gottes in den Märtyrern sichtbar werde¹⁰⁴⁷. Dabei kommt der Gedanke, daß die Märtyrer um Christi willen starben, den Johannes in *EleaHom* verfolgt, auch hier zum Tragen. Die makkabäischen Märtyrer tragen die unaussprechliche Würde Christi (τὴν ἀπόρρητον ἀξίαν τοῦ φορήσαντος αὐτὰ Χριστοῦ, PG 50, 618), Christus kämpft in ihnen (εἰ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἡμῖν ἀγωνισαμένου Χριστοῦ, ebd.) und ist zugleich Kampfrichter¹⁰⁴⁸; schließlich macht sich die Mutter durch ihren Tod „zu dem ersehnten Jesus auf“ (πρὸς τὸν ποθούμενον Ἰησοῦν ἀπεδήμησε, PG 50, 622), er steht ihr bei ihren Foltern vor Augen.

Diesen Gottesbezug der makkabäischen Märtyrer auszubreiten, ist das zentrale Anliegen, das Chrysostomos in der Einleitung zu *MakkHom I* verfolgt.

¹⁰⁴⁴ Das wird in *MakkHom II*, 1,2 (PG 50, 624,¹⁷⁻¹⁹) besonders deutlich, wenn die an den αἰσθητά haftende Wahrnehmung dem Tyrannen zugeschrieben wird: „Denn zwar hatten beide die gleichen Augen - allerdings die des Fleisches - die des Glaubens aber sind damit nicht identisch; stattdessen sah der Tyrann das gegenwärtige Leben, der Märtyrer aber das kommende, an dieses wollte er sich halten.“ Vgl. ferner *MakkHom I*: ὦ πικροτάτης θεᾶς καὶ ἡδίστης πικροτάτης μὲν διὰ τὴν φύσιν τῶν γινομένων, ἡδίστης δὲ διὰ τὴν διάθεσιν τῆς ὁρώσης (PG 50, 620) und *MakkHom II*: Αὐτῇ τῇ ῥίνι τὸν καπνὸν δεχομένη τῶν σαρκῶν τὸν ἡδὺν ἐκεῖνον καὶ ἀηδῆ μὲν τοῖς ἀπιστοῖς, τῷ Θεῷ δὲ καὶ αὐτῇ πάντων ἡδιστον (PG 50, 626).

¹⁰⁴⁵ Μὴ δὲ μοι τὴν κόριν εἶπης, μηδὲ τὴν τέφραν λογίζου, μηδὲ τὰ χρόνῳ δαπανηθέντα ὄστα, ἀλλ' ἄνοιξον τῆς πίστεως τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ βλέπε παρακαθημένην αὐτοῖς τοῦ Θεοῦ τὴν δύναμιν, περιβεβλημένην αὐτοῖς τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν (PG 50, 617).

¹⁰⁴⁶ Οὐκ ἔστιν αἰσθητὸς ὁ ἀγὼν μὴ τοίνυν ἔξωθεν καταμάθῃς τοὺς ἀθλητάς, ἀλλ' εἵσηλθε τῷ λογισμῷ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς αὐτῶν εὐεξίαν (PG 50, 619).

¹⁰⁴⁷ *MakkHom I*, 2: ἵνα καὶ τὴν ἀφθονίαν καὶ τὴν ἄφατον δύναμιν τοῦ τὸν ἀγῶνα τιθέντος καταμάθῃς, καὶ τὸ ἀποστολικὸν ἐκεῖνο διὰ τῶν ἔργων βεβαιούμενον ἴδῃς, „Ὅτι ὁ δύναμις αὐτοῦ ἐν ἀσθηναίᾳ τελειοῦται [II Kor 12,9].“ (PG 50, 619).

¹⁰⁴⁸ *MakkHom I*, 1,2: θαύμασον τοῦ ἀγωνοθέτου τὴν χάριν, ἐκπλάγηθι τοῦ Χριστοῦ τὴν δύναμιν (PG 50, 619).

Der Christusbezug nimmt dabei zwar den breitesten Raum ein; jedoch setzt der Antiochener die Märtyrer hier ebenso in Relation zum Geist Gottes¹⁰⁴⁹ wie zur ersten Person der Trinität¹⁰⁵⁰.

Diese theologische Verhältnisbestimmung erscheint Chrysostomos offensichtlich als grundlegend dafür, daß die Personen von der gesamten Gemeinde als Märtyrer akzeptiert werden können. Das Märtyrerverständnis, das sich hierin spiegelt, zeigt eine deutliche Nähe zu älteren Vorstellungen wie sie z.B. schon bei Lukas (Apg 7,59) aber auch in dem Bericht über das Martyrium der Märtyrer von Lyon zum Ausdruck kommen. Als das Besondere der Märtyrer erscheint jeweils nicht nur die Tatsache, daß sie für ihre Glaubensüberzeugung sterben, sondern, daß sie dadurch Christus gleich werden¹⁰⁵¹.

In *EpLugd* tritt diese Analogie zu Christus noch klarer hervor. Die Märtyrerin Blandina nimmt hier regelrecht Christusgestalt an, so daß die übrigen Kämpfer „mit ihren fleischlichen Augen in der Schwester den schauten, der für sie gekreuzigt worden war“ (*EpLugd* I, 41, Übers. KRAFT). Die Aussage, mit der Chrysostomos seine Einleitung beendet, drückt genau diesen Gedanken aus: „Wenn die Kinder und Greise über ihre Natur hinausgehend stark werden, dann leuchtet durch sie alle die Gnade Gottes, durch die sie handeln“¹⁰⁵². Sie sind gewissermaßen seine Ikone und können deshalb verehrt werden.

Während aber die christlichen Märtyrer als Nachahmer Christi dessen Gestalt annehmen, ist diese Erklärung aus chronologischen Gründen für die makkabäischen Märtyrer nicht möglich. Folgerichtig muß ihr Verhältnis zu Christus typologisch ausgelegt werden. Diese Deutung wird von Chrysostomos nicht in der Weise angewandt, daß die Märtyrer selbst als *Typos Christi* und der Kirche erscheinen, wie bei Gregor von Nazianz, sondern der Schwerpunkt des Vergleichs wird auf die Wirksamkeit Christi an ihnen gelegt¹⁰⁵³. Die makkabäischen Märtyrer werden hierdurch als *Typos* der späteren Märtyrer - nicht aber Christi - und damit insgesamt als Vorbild der sich aus diesen Märtyrern konstituierenden Kirche dargestellt.

Hierfür steht auch die Aussage: „Sie [die Mutter] hat uns eine vollständige Gemeinde von Märtyrern geboren“¹⁰⁵⁴. Indem Johannes hier von *ἐκκλησία*

1049 *MakkHom* I, 1,1: βλέπε παρακαθημένην αὐτοῖς τοῦ Θεοῦ τὴν δύναμιν, περιβεβλημένην αὐτοῖς τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν (PG 50, 617).

1050 *MakkHom* I, 2,1: Ὅταν γὰρ παιδία καὶ γέροντες τὰ ὑπὲρ φύσιν ἰσχύωσι, διὰ πάντων λαμπρῶς ἢ τοῦ δι' αὐτῶν ἐνεργοῦντος Θεοῦ διαφαίνεται χάρις (PG 50, 619).

1051 Deshalb sind die Worte, die Stephanus - der erste christliche Märtyrer - bei seinem Tod spricht, als Parallele zu den letzten Worten Jesu (Lk 23,34.46) gestaltet. Vgl. hierzu VON CAMPENHAUSEN, *Idee*, S. 52ff.

1052 Text s.o. Anm. 1050.

1053 Die Opfer-Priester-Terminologie im Hinblick auf den siebten Sohn erinnert zunächst an die Beschreibung Eleasars in Gregors Or. XV, so daß man vermuten könnte, Chrysostomos nehme hier das gleiche typologische Motiv auf und übertrage es auf den jüngsten Sohn. Zu dem Bild des Sohnes als Opfer und Priester tritt hier jedoch das des Altars noch hinzu und relativiert damit zugleich die beiden anderen Elemente. Außerdem spricht der Kontext dieser Bemerkung dagegen; er zeigt nämlich, daß die Aussage nicht einer typologischen Überhöhung des Märtyrers dient, sondern dazu, die Freiwilligkeit seines Todes gegenüber der Opfer Isaaks herauszustreichen. Der Begriff des Mysteriums, der bei Gregor von Nazianz für den Deutungshorizont bestimmend ist, fehlt hier.

1054 Ἐκκλησίαν ὀλόκληρον μαρτύρων ἡμῖν ἀποκυήσασα (PG 50, 622).

spricht, spielt er auf die Bedeutung der Mutter mit den sieben Söhnen als Sinnbild der christlichen Kirche an, für die er an anderer Stelle selbst die metaphorische Bezeichnung „Mutter“ wählt¹⁰⁵⁵. Damit bestätigt Chrysostomos zwar, daß die makkabäischen Märtyrer aufgrund des in ihnen Wirklichkeit werdenden Handelns Christi ebenso verehrungswürdig sind wie die christlichen, andererseits aber ordnet er ihrem Vorbild keine neutestamentliche Entsprechung zu; selbst die alttestamentlichen Figuren Abraham und Isaak, mit denen *IV Makk* die Mutter und deren Söhne identifiziert (*IV Makk* 13,9; 17,21), sowie die drei Jünglinge im Feuerofen werden vom Goldmund nur als Vergleiche, nicht aber als Vorabzeichnung der Märtyrer herangezogen¹⁰⁵⁶. Die makkabäischen Märtyrer werden somit in den Bereich der kirchlichen, aber außerhalb der biblischen Heilsgeschichte gestellt.

In Zusammenhang mit der Beobachtung, daß Chrysostomos hier keine Christustypologie zeichnet, fällt eine grundlegende Differenz seiner Darstellung zum *IV Makk* ins Auge: Das Martyrium der sieben Brüder mit ihrer Mutter hat in den *MakkHom* keinerlei soteriologische Bedeutung. Im Gegensatz zu *IV Makk*, wo der Sühnetod-Gedanke für die Interpretation des Todes der Märtyrer tragend ist¹⁰⁵⁷, wird ihr Sterben hier nicht als sühnendes Opfer verstanden. Für Chrysostomos stellt sich deshalb nicht das Problem, daß die Bedeutung des Todes der vorchristlichen Märtyrer in Konkurrenz zu dem versöhnenden Sterben Jesu Christi tritt.

Schließlich sieht Chrysostomos die praktische Relevanz der Märtyrer darin, daß sie Vorbilder für den Kampf gegen die menschlichen Leidenschaften sind. Wie schon am Schluß von Gregors Makkabäerpanegyrik zu sehen war, so wird auch in den Paränesen der beiden *MakkHom* das Martyrium auf den ethischen Bereich übertragen. Die Angeredeten sollen die Heiligen nachahmen und so den Flammen innerer Anfechtungen entkommen¹⁰⁵⁸.

Dabei fällt auf, daß Chrysostomos sich am Schluß des zweiten Enkomions besonders an asketische Hörer wendet, „die in der Jungfräulichkeit leben, die sich mit Säcken umhüllt haben und die Halseisen umgelegt haben“ und „sich auf dem Gipfel der Tugend und Standhaftigkeit“ befinden. Speziell sie werden dazu angehalten, die Mutter der sieben Söhne als Lehrerin anzuerkennen¹⁰⁵⁹.

In dieser Akzeptanz sieht Johannes die Voraussetzung für das gemeinsame Gebet von „Städtern“ und „Bewohnern der Wüste“¹⁰⁶⁰. Damit tritt nun auch die zweite Gruppe deutlicher hervor, die in *EleaHom* lediglich

¹⁰⁵⁵ *In S. Lucianum Martyrem*: οἱ διὰ τοσούτου χρόνου τὴν μητέρα ἰδόντες, καὶ τῶν ἐν αὐτῇ καλῶν ἀπολαύσαντες ἀπέστησαν (PG 50, 521).

¹⁰⁵⁶ *MakkHom II*, 1,3: Εἰ δὲ τὸν Ἰσαάκ θαυμάζομεν ... πολλῶ μᾶλλον τοῦτον [τὸν μάρτυρον] θαυμάζειν χρὴ (PG 50, 624) und *MakkHom II*, 2,2: ὁ τοιαύτην ἀνήψε κάμινον ὁ Βαβυλώνιος τύραννος ἐκεῖνος, οἶαν ἀνήψε τῇ μητρὶ κάμινον ὁ τύραννος οὗτος ... Οὐχ οὕτως ἐτηγανίζοντο ἐκεῖνοι ... ὡς ἐτηγανίζετο αὕτη (ebd., 625)

¹⁰⁵⁷ Vgl. *IV Makk* 6,28f.; 9,24; 12,17; 17,21f.

¹⁰⁵⁸ Εἰ γὰρ τῆς τούτων περιγενοίμεθα φλογὸς καθάπερ ἐκεῖνοι τοῦ πυρός (PG 50, 622).

¹⁰⁵⁹ *MakkHom II*, 2,2 (PG 50, 626).

¹⁰⁶⁰ *MakkHom II*, 2,2: καὶ οἱ τὰς πόλεις οἰκοῦντες, καὶ οἱ ταῖς ἐρημίαις ἐνδαισιώμενοι (PG 50, 626).

246 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung als ablehnendes Gegenüber zu den judaisierenden Christen in den Blick kam. Dem Appell des Chrysostomos zufolge waren es vor allem Asketen, die der Makkabäerverehrung ablehnend gegenüberstanden. Eine Gruppe, die er sonst seiner Gemeinde als positives Gegenbild gegenüberstellt und als Modell der geforderten Tugend vor Augen hält¹⁰⁶¹. Daß ihre Anwesenheit trotz der Ablehnung der Makkabäerverehrung in *MakkHom II* vorausgesetzt wird, erklärt sich daraus, daß diese Predigt an einem regulären Predigttag gehalten wurde, der Chrysostomos Gelegenheit zum Rückblick auf das Thema des vorausgegangenen Tages gab. Die beiden entgegengesetzten Pole, die in der Gemeinde des Chrysostomos für Spannung sorgen, konkretisieren sich demnach in der „judaisierenden“ und in der „asketischen“ Position. Da man kaum voraussetzen kann, daß die Gruppe der „Städter“ vollständig aus den sogenannten „judaisierenden“ Christen bestand, wird mit ihnen eine mittlere Gruppe angesprochen sein.

Allerdings kann diese Situation nicht ohne weiteres verallgemeinert werden; denn aus einem Brief des Ambrosius an Kaiser Theodosius I. geht hervor, daß die Verehrung der makkabäischen Märtyrer durchaus auch im Mönchtum praktiziert wurde. Der Mailänder Bischof bezieht sich darin auf ein Ereignis des Jahres 388, bei dem in Kallinikon - einem ländlichen Bezirk am Euphrat, ca. fünfzig Kilometer von Antiochien entfernt - Mönche von Valentinianern daran gehindert worden waren, ihre Prozession zu Ehren der Makkabäer fortzusetzen¹⁰⁶². In einer Überreaktion zündeten sie deshalb erst den Tempel der Valentinianer an und verbrannten anschließend noch eine Synagoge¹⁰⁶³. Letztere Ausschreitung ist jedoch nicht als Indiz dafür zu werten, daß die Makkabäerverehrung an sich einen betont antijüdischen Impetus hatte, sondern derartige Ausschreitungen entsprachen dem damaligen Zeitgeist¹⁰⁶⁴.

Ambrosius erklärt, daß die Prozession, bei der die Mönche Psalmen sangen, aufgrund der Tradition und des alten Brauches („*ex consuetudine usuque veteri pergebant*“) stattgefunden habe. Die Die Prozession zu Ehren der makkabäischen Märtyrer wurde demnach auch unter Mönchen als traditioneller Brauch und nicht als judaisierende Neuerung verstanden.

cc) Die siebte Taufkatechese - ein weiteres Zeugnis der antiochenischen Makkabäerverehrung?

¹⁰⁶¹ A.J. FESTUGIERE, *Antioche paienne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (BEFAR 84), Paris 1959, S. 330.

¹⁰⁶² *Ep.* 1a,16 (CSEL 82,3, S. 169,184-170,190): „*Nam et <de> ipsis comperi relatum et praeceptum, ut in monachos vindicaretur qui prohibentibus iter Valentinianis quo psalmos canentes ex consuetudine usuque veteri pergebant ad celebritatem Macchabaeorum martyrum moti insolentia incenderunt fanum eorum in quodam rurali vico tumultarie conditum.*“

¹⁰⁶³ Der Kaiser entschied daraufhin, daß die christliche Gemeinde in Kallinikon für den Wiederaufbau der Synagoge aufzukommen habe. Dies ist der eigentliche Grund dafür, daß Ambrosius zu dem Vorfall, der außerhalb seines Zuständigkeitsbereiches liegt, Stellung nimmt. Er widerspricht grundsätzlich der rechtlichen Verpflichtung zu christlicher Wiedergutmachung bei Übergriffen auf jüdisches Eigentum (vgl. auch K.D. REICHARDT, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, Kairos 20 (1978), S. 16-39 bes. S. 33), was für die spätere Gesetzgebung nicht ohne Folgen blieb. Weitere Einzelheiten über die Feier des makkabäischen Martyriums nennt Ambrosius hier nicht.

¹⁰⁶⁴ Vgl. BRENK, *Umwandlung*, S. 12ff.

Zu den bisher besprochenen Homilien, in denen Chrysostomos ausdrücklich Bezug auf die makkabäischen Märtyrer nimmt, soll im folgenden eine weitere Predigt in den Blick genommen werden, die Chrysostomos in den Jahren zwischen 389 und 397 gehalten hat. Sie gehört zu einer Reihe von nachösterlichen Taufkatechesen¹⁰⁶⁵. Die Taufkatechesen wurden in der Quadregesimalzeit an die Taufbewerber gerichtet und in der auf das Osterfest folgenden Woche fortgeführt, in der sie dann an die soeben Getauften und die übrigen Gemeindeglieder gleichermaßen gerichtet waren. Wahrscheinlich wurde *CatBap VII* an einem Freitag nach Ostern gehalten¹⁰⁶⁶.

Inhaltlich befaßt sich Chrysostomos darin zunächst grundsätzlich mit dem Nutzen der Märtyrerreliquien und geht dann zu der Abkehr der Getauften von allem Weltlichen und ihrer Ausrichtung auf die himmlischen Dinge über. Als Predigttext dient ihm Kol 3,1-4, auf den Johannes im Hauptteil der Katechese (*CatBap VII*, 12-16 und 20ff.) ausführlich eingeht¹⁰⁶⁷.

Die Predigt steht in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Makkabäergedenkfest. Auf der impliziten Ebene ergeben sich jedoch eindeutige Anhaltspunkte dafür, daß Chrysostomos sich bewußt auf die makkabäischen Märtyrer bezieht. Als erstes ist festzustellen, daß der antiochenische Prediger in seinen Ausführungen über die Bedeutung der Märtyrer eindeutig auf *IV Makk* zurückgreift. Es fällt auf, daß seine gesamte Darstellung der Märtyrer auf *IV Makk* basiert¹⁰⁶⁸. Dies wird vor allem in *CatBap VII*, 17-19 deutlich, in denen die Märtyrer als Beispiele für die von Paulus geforderte Glaubenshaltung angeführt werden. Darüber hinaus sind Anklänge an die beiden zuvor untersuchten *MakkHom* festzustellen, weil Chrysostomos hier in der gleichen Weise wie in den *MakkHom* die auf das Transzendente ausgerichtete Wahrnehmung der Märtyrer von der an das Immanente gebundenen Wahrnehmung unterscheidet¹⁰⁶⁹.

Wie WENGER bemerkt, gibt es zu den in *CatBap VII* vorliegenden Ausführungen unter den übrigen allgemeinen Beschreibungen von Märtyrern im Werk des Chrysostomos keine Parallele¹⁰⁷⁰. Hieran anknüpfend weist RACLE zwar nach, daß die Besonderheit dieser Beschreibung auf die Ausrichtung des Predigers am *IV Makk* zurückzuführen ist, er begründet aber nicht, wodurch diese Ausrichtung bedingt war. Deshalb ist die Frage zu stellen, wodurch Chrysostomos' Konzentration auf die makkabäischen Märtyrer in *CatBap VII* motiviert ist.

1065 Sie gehört zu den von WENGER im Codex 6 des Stavronikita-Klosters entdeckten Predigten und trägt nach seiner Zählung die Nr. 7 (SChr 50^{bis}, S. 229-246). Da sie auch in der Sekundärliteratur unter dieser Numerierung bekannt ist, wird sie im folgenden als *CatBap VII* bezeichnet, obwohl KACZYNSKI sie an sechster Stelle der dritten Gruppe von Taufkatechesen (den zwischen 389 und 397 entstandenen Katechesen) zuordnet (FC 6/2, S. 434-463; siehe hierzu auch die einleitenden Bemerkungen bei KACZYNSKI, FC 6/1, S. 39-44).

1066 So WENGER, SC 50^{bis}, S. 42.

1067 Vgl. KACZYNSKI, FC 6/1, S. 69.

1068 Vgl. hierzu RACLE, *Source*, S. 47ff. und die Übersicht auf S. 52 Anm. 13.

1069 In den Aussagen ὁρῶντες τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς (FC 6/2, S. 446,29) und τοῖς τῆς πίστεως ὀφθαλμοῖς (ebd. S. 448,6) klingt Kol 3,2 („Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist“; Lutherbibel, rev. 1984) mit an. Vgl. hiermit *MakkHom II* (PG 50, 624): ἀμφοτέροις μὲν γὰρ οἱ αὐτοὶ ὀφθαλμοὶ, ἀλλὰ τῆς σαρκὸς· οἱ δὲ τῆς πίστεως οὐκ ἔτι οἱ αὐτοί.

1070 WENGER, SC 50^{bis}, S. 237.

248 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung

Die Tatsache, daß Johannes sie nicht ausdrücklich erwähnt, erweckt zunächst den Eindruck, daß er seinen Hörern nicht speziell die makkabäischen Märtyrer nahebringen will, sondern sie wegen ihres prototypischen Charakters als Beispiel für die Märtyrer schlechthin wählt. Bemerkenswert ist dann jedoch, daß *IV Makk* bei Chrysostomos ansonsten nicht als Hintergrund allgemeiner Aussagen über die Märtyrer nachweisbar ist¹⁰⁷¹. Es kann daher angenommen werden, daß ihm ein besonderer Grund vorlag, sich in seiner Taufkatechese speziell auf diese Märtyrer zu beziehen - wenn auch ohne sie zu nennen.

Eine mögliche Erklärung für beide Momente ergibt sich, wenn man annimmt, daß die Räumlichkeit, in der *CatBap VII* gehalten wurde, deren inhaltliche Ausrichtung beeinflußt hat. Die Anspielungen auf *IV Makk* sind dann als Fingerzeig darauf zu verstehen, daß diese Taufkatechese in dem antiochenischen Makkabäermartyrium gehalten wurde.

Diese Vermutung läßt sich anhand der einleitenden Abschnitte der Predigt bestätigen. Hierin ist der häufige Gebrauch von Demonstrativpronomina zur Kennzeichnung des Ortes besonders auffallend. Sie zeigen eindrücklich, daß Chrysostomos sich bewußt in besonderer Weise auf den Ort bezieht, an dem sich die Gemeinde anlässlich der Predigt befindet¹⁰⁷². Von diesem konkreten Ort geht Segen für die Gläubigen aus (τὴν ἐντεῦθεν εὐλογίαὺν καρπώσασθαι), die dorthin kommen und die Asche der Märtyrer umringen (ἐνταῦθα παραγινόμενος ... ὥστε τὴν κόνιν περιπτύξασθαι)¹⁰⁷³.

Somit wird in dem Text davon ausgegangen, daß die Gemeinde unmittelbar an dem Ort anwesend ist, über den Chrysostomos hier spricht. Von dieser Situation aus betrachtet, erhellt auch, daß in der siebten Taufkatechese nicht von Märtyrern im allgemeinen die Rede ist, sondern speziell von den am Ort der Predigt bestatteten Märtyrern. Die auf sie bezogenen Demonstrativa sind nicht als bloß rhetorische Rückbezüge

¹⁰⁷¹ In Texten wie *De providentia* oder den Briefen an Olympias (SC 13^{bis}), in denen die Märtyrerthematik ebenfalls eine Rolle spielt, verwendet er keine Motive aus der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen; einzelne Begriffe (wie γενναῖος, ἀθλητής oder φιλοσοφία, auf die GUILLAUMIN, *Problèmes*, 69f., verweist), die auch für *IV Makk* typisch sind, können nicht als bewußte Anleihe verstanden werden, da sie keine inhaltlichen Anspielungen enthalten.

¹⁰⁷² Die Kapitel *CatBap VII*, 2; 3; 5; 6; 7-11 enthalten durch die Aufnahme von ἐνταῦθα und ἐντεῦθεν sämtlich solche Verweise. Besonders klar wird dieser unmittelbare Bezug auf den Ort der Predigt in *CatBap VII*, 2: „Von hier erhalten wir großen Nutzen für unsere Seelen, wenn wir nüchtern hierherkommen“ (Μέγα γὰρ ὄφελος ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἐντεῦθεν προσγίνεται ἐὰν νήφωμεν; FC 6/2, S. 434, 17f.). KACZYNSKI bemerkt in einer Fußnote zur Stelle lediglich, daß der Gottesdienst in einer „über der Grabstätte mehrerer Märtyrer erbauten Kirche“ (FC 6/2, S. 437 Anm. 1) gehalten wurde, ohne näher zu bestimmen, um welche Grabstätte es sich hierbei handelt.

¹⁰⁷³ *CatBap VII*, 3 (FC 6/2, S. 436, 1-7, vgl. auch *CatBap VII*, 5); gegen KACZYNSKIs Übersetzung von περιπτύξασθαι durch „küssen“ ist neben der Tatsache, daß dies der Grundbedeutung des Wortes nicht entspricht, einzuwenden, daß Chrysostomos diese Formulierung z.B. auch in *EleaHom* 5 (περιπτύξασθε αὐτῶν τὰς βασάνους, PG 63, 530, 49) gebraucht, wo es um die Anwesenheit der Gemeinde im Makkabäermartyrium geht. Möglicherweise schwingt hier noch das Bild von den athletischen Kämpfen mit, bei denen die Zuschauer ringförmig die Arena umgeben. Wahrscheinlich bildeten auch im Makkabäermartyrium die Gottesdienstteilnehmer einen Kreis um die Gräber.

innerhalb des Textgefüges zu verstehen, sondern konkret als Bezeichnung ihrer dort vorhandenen Reliquien¹⁰⁷⁴.

Dafür, daß hiermit die makkabäischen Märtyrer gemeint sind, sprechen nicht nur die Abschnitte 17-19 der Taufkatechese, auch die einleitenden Abschnitte bieten dafür Anhaltspunkte. Schon die Tatsache, daß es darin um eine Grabstätte für mehrere Heilige geht, trifft in besonderer Weise auf das Makkabäermartyrium zu¹⁰⁷⁵. Daneben geht Chrysostomos' Bemerkung, die Seelen der Märtyrer habe Gott zu sich genommen, da es heiße, „die Seelen der Gerechten sind in der Hand Gottes“ nicht nur auf Sap 3,1 zurück, sondern ebenso auf *IV Makk* 17,19. Deshalb sollte sie hier besser als Aussage über die makkabäischen Märtyrer vom *IV Makk* aus verstanden werden¹⁰⁷⁶. Ebenso ist der Vergleich des Teufels mit einem Tyrannen als Anspielung auf das Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen zu verstehen¹⁰⁷⁷. Auf diese Weise werden die Gläubigen, die durch den „Teufel“ in moralische Versuchung geführt werden, in Parallele zu den makkabäischen Märtyrern im Gegenüber zu dem Tyrannen Antiochos gesetzt.

Daß Chrysostomos über die von ihm ins Auge gefaßten Märtyrer behauptet, sie trügen den „Siegeskranz Christi“ (*CatBap VII*, 8, FC 6/2, S. 440,9f.), widerspricht der Annahme, daß es ihm hier um die makkabäischen Märtyrer geht, keineswegs. Denn zum einen verweist das Siegeskranz-Motiv seinerseits auf *IV Makk* 17,15; zum anderen hat bereits *MakkHom I* (ὕπερ τοῦ Χριστοῦ τραύμασι κατεστιγμένα, PG 50, 618) gezeigt, daß Johannes diese Märtyrer auch sonst problemlos in einen christologischen Horizont stellt.

Es ist zu erkennen, daß die Taufkatechese sich speziell auf die makkabäischen Märtyrer bezieht. Daß dieser Bezug nur in Anspielungen deutlich wird, läßt sich damit erklären, daß zum einen das eigentliche Thema der Taufkatechese nicht die makkabäischen Märtyrer sind, sondern die Lebens- und Glaubenshaltung der Neugetauften, und zum anderen der Bezug zu den Märtyrern durch den Ort vorgegeben war, an dem die Taufkatechese gehalten wurde: das Makkabäermartyrium. Für die Hörer war schon durch die Räumlichkeit unmißverständlich vorgegeben, auf welche Märtyrer Chrysostomos sich in seiner Predigt bezieht. Hieran wird erkennbar, daß schon den neu in die Gemeinde hinein Getauften die Verehrung der makkabäischen Märtyrer nahegebracht wurde, ohne daß dabei zu polemischen Seitenhieben gegen Juden oder „Judaisierer“ ausgeholt wurde. Eine Abgrenzung gegen jüdische Ansprüche auf die Grabstätte oder gegen eine judaisierende Interpretation der Märtyrer wird weder direkt noch indirekt thematisiert.

1074 *CatBap VII*, 9 (πολλοὶ ... πρὸς τοὺς πνευματικοὺς τούτους ἰατροὺς παραγεγονότες; FC 6/2, S. 440,19) und *CatBap VII*, 17: Ἐπειδὴ καὶ οἱ ἄγιοι οὗτοι μάρτυρες (FC 6/2, S. 446,18).

1075 Obwohl das für sich genommen kein Spezifikum darstellt, da auch andere Martyrien mehrere Gräber in sich schließen konnten, wie Chrysostomos in Bezug auf die Grabstätte der Märtyrerin Drosis selbst beschreibt, in der viele Gräber und Urnen zu sehen waren (PG 50, 683f.).

1076 *CatBap VII*, 1: „δικαίων γὰρ“, φησὶ, „ψυχὰὶ ἐν χειρὶ Θεοῦ“, τὰ σώματα ἡμῖν τέως κατέλιπεν ἱκανὴν παράκλησιν (FC 6/2, S. 434,9f.); siehe hierzu auch RACLE, *Source*, S. 53 Anm. 16.

1077 Ihr Martyrium wird damit auf die moralische Ebene übertragen (πλημμελημάτων). In ähnlicher Weise wird der Tyrann auch in *IV Makk* 9,3 als Verführer zur Übertretung dargestellt.

Chrysostomos bemüht sich bei aller Werbung für den Nutzen der Märtyrerverehrung, dem Mißverständnis vorzubeugen, daß die Heiligen als Konkurrenz zu Christus verstanden werden. Er stellt sie eindeutig als Medium der göttlichen Gnade dar. Zwar können die Gläubigen durch sie zu Gott flehen und die Märtyrer zur Fürbitte bewegen (*CatBap VII*, 8), weil sie dem Herrn näherstehen und sich mit größerem Freimut an ihn wenden können (*CatBap VII*, 4); die daraufhin erfahrene Hilfe stellt jedoch keine eigene Leistung der Heiligen dar, sondern ist auf die Gaben des Herrn zurückzuführen, die er „zu Ehren der Märtyrer“ gewährt¹⁰⁷⁸. Die Märtyrer kommen damit in doppelter Hinsicht als Mittel der göttlichen Heilsökonomie in den Blick. Sie vermitteln einerseits die Bitten der Christen an Gott und teilen umgekehrt den Glaubenden die göttliche Gnade mit. Wie schon in *MakkHom* wird auch hier deutlich, daß dem Martyrium selbst kein soteriologischer Stellenwert zugesprochen wird.

Alle vier Predigten vermitteln ein kongruentes Bild von dem Verhältnis der christlichen Makkabäerverehrung zum Judentum. Die theoretische Auseinandersetzung mit dem „judaisierenden“ Verständnis der Märtyrer, in *EleaHom*, läßt die Notwendigkeit zur Abgrenzung sehr viel massiver erscheinen als die Beschreibung der Verehrung der makkabäischen Märtyrer im antiochenischen Alltag. Doch ist der unterschiedliche Tenor der Predigten, durch ihren je unterschiedlichen Bezug zum jüdischen Festzyklus zu erklären. Erst die Nähe zum 9. Ab macht den judaisierenden Synkretismus hinsichtlich der Verehrung der sieben Brüder mit ihrer Mutter virulent.

Während ansonsten schon die judaisierende Praxis, jüdische Fest- und Fastenzeiten einzuhalten, als solche Grund genug zur Kritik war¹⁰⁷⁹, enthält sie im Fall der Makkabäerverehrung eine besondere theologische Brisanz, weil sie die christliche Kontroverse um die Angemessenheit dieser Verehrung verstärkt und den Argumenten ihrer Gegner Vorschub leistet. Die eigentliche Auseinandersetzung zielt deshalb auf den innerchristlichen Bereich und ist nicht gegen die jüdische Seite gerichtet.

Während Eleasar in den Predigten des Antiocheners über die makkabäischen Märtyrer kaum eine Rolle spielt, geht Chrysostomos auf die Figur der Mutter ausdrücklich ein.

Dieselbe Betonung der Mutter zeigt Chrysostomos auch in der fünften Predigt über den Eifer der Anwesenden (*De studio praesentium V*). Hier steht sie am Anfang einer Reihe von historischen Beispielen für Frauen, die durch Glaubenstreue ihre „Mannhaftigkeit“ unter Beweis gestellt haben (καλέσαιμι ... οὕτω καὶ τὴν γυναῖκα τὴν ἀνδριζομένην ἀνδρὸς παντὸς στερροτέραν, PG 63, 488) und dient als Beispiel für die These, daß Frauen mindestens das gleiche Maß an Tugend erreichen können wie Männer. In seiner Darstellung geht Chrysostomos chronologisch vor, indem er die Mutter der sieben Brüder als Beispiel aus dem alten Bund anführt und die Reihe mit Phöbe (Röm 16,1f.) und Priscilla (Röm 16,3), also Frauen aus der Zeit des neuen Bundes, fortsetzt.

Es ist zu bemerken, daß Johannes sich in *De studio praesentium V* nicht nur an

¹⁰⁷⁸ *CatBap VII*, 7: Ὁ γὰρ φιλόανθρωπος δεσπότης ... βουλόμενος αὐτοὺς καὶ διὰ τούτου λαμπροτέρους ἀποφῆναι καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν ἐπὶ πλέον αὐξῆσαι καὶ ἐν τῷ ἐπικλήρῳ τούτῳ βίῳ, εἰς τιμὴν αὐτῶν τοῖς μετὰ πίστεως προσιούσι τὰς δωρεὰς φιλοτιμεῖται.

¹⁰⁷⁹ WILKEN weist darauf hin, daß der Gegenstand der Auseinandersetzung vor allem die judaisierende Praxis und nicht die theologischen Ideen der „Judaisierer“ waren (*John Chrysostom*, S. 77).

IV Makk, sondern auch an seinen eigenen *MakkHom* orientiert¹⁰⁸⁰. Die Grundlinien seiner Darstellung und die damit verbundene Metaphorik bleiben deshalb im wesentlichen gleich. Schließlich spricht die Tatsache, daß diese Predigt in Konstantinopel gehalten wurde und Chrysostomos die Akzeptanz seines Beispiels voraussetzt, dafür daß die Mutter mit den sieben Söhnen - unabhängig von ihren Reliquien - dort Ende der neunziger Jahre des 4. Jh.s christlicherseits als Märtyrer aus der Zeit des alten Bundes betrachtet wurden.

e) Zusammenfassung

IV Makk ist das einzige *Makk*, aus dem Chrysostomos nachweislich schöpft. Die Bezugnahmen auf den Inhalt des *I Makk* sind von Josephus abhängig. Ob Johannes ihn auch für den Verfasser des *IV Makk* hält, ist nicht erkennbar. Jedenfalls gebraucht er *IV Makk* im Sinne eines historischen Märtyrerberichts und nicht wie eine biblische Schrift. Auffallend ist jedoch, daß er *IV Makk* auch indirekt zur Unterweisung der Gemeinde in der Taufkatechese heranzieht. *IV Makk* wird damit zwar nicht wie eine Schrift des alttestamentlichen Kanons rezipiert, wohl aber im Sinne der ἀναγινωσκόμενα verwendet.

Chrysostomos' Predigten enthalten keine Hinweise darauf, daß von jüdischer Seite aus eine Konkurrenz zur christlichen Verehrung der makkabäischen Märtyrer bestanden hat. Nirgends deutet Johannes an, daß es im antiochenischen Judentum eine kultische Verehrung der Märtyrer gegeben habe, die der christlichen vorausgegangen wäre. Ein Interesse an dem Makkabäergrab und dem damit verbundenen Kult ist nur für die christliche Seite nachzuweisen, es läßt sich deshalb nicht behaupten, daß von jüdischer Seite aus aktiv auf die Zugehörigkeit dieser Märtyrer zum Judentum verwiesen wurde und man sie als Mittel zur Gewinnung von Proselyten einsetzte.

Ebensowenig wird in den Predigten erkennbar, daß die christliche Makkabäerverehrung von einem inhärenten Antijudaismus geprägt war, wie das die Thesen von SIMON und WILKEN andeuten, denen zufolge in der vermeintlichen Enteignung des Makkabäermartyriums ein Akt des nach der Regierung Julians einsetzenden Antijudaismus zu erkennen sei.

Die Predigten stehen nicht im Rahmen einer jüdisch-christlichen Auseinandersetzung, vielmehr erschließen sie sich auf dem Hintergrund des christlichen Grundproblems einer Verhältnisbestimmung von altem und neuem Bund einerseits und möglicherweise der speziell antiochenischen kirchenpolitischen Konstellation von „Altnizänern“ gegenüber „Jungnizänern“ andererseits.

Insgesamt scheinen die „judaisierenden“ Befürworter und die Opponenten der Makkabäerverehrung nicht die Mehrheit bestimmt zu haben, sondern die äußeren Pole des antiochenischen Spannungsfeldes zu markieren, zwischen

¹⁰⁸⁰ So zeigt z.B. die typische Betonung der Witwenschaft und des hohen Alters der Mutter die Orientierung am Text des *IV Makk*. Der Gedanke, daß sie sich „zweimal sieben“ Kränze umwand (ἡ δις ἑπτὰ ἀναδησαμένη στεφάνους), erinnert an den Gedanken von der doppelten (körperlichen und geistlichen) Geburt der sieben Söhne durch die Mutter in *MakkHom I*, 3 (μαρτύρων δὲ δις ἑπτὰ χώραν ἐπλήρου, PG 50, 622). Ebenso findet sich der Vergleich ihrer Person mit einem Felsen, der den Wellen standhält, auch in *MakkHom II*, 2,2 (PG 50, 625). Das ist auch für *CatBap VII* zu beobachten.

252 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrungen denen ein breites Mittelfeld bestand, innerhalb dessen die makkabäischen Märtyrer sich im alltäglichen Leben allgemeiner Beliebtheit erfreuten.

8. Hieronymus' Äußerungen über die *Makk* und seine Vorbehalte gegen die Verehrung der makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter als Märtyrer

Bei der Analyse der Predigten, die Chrysostomos anlässlich des Makkabäerfestes gehalten hat, wurde deutlich, daß der Vorwurf des „Judaisierens“ wahrscheinlich dadurch provoziert wurde, daß das Märtyrerfest von einigen Christen möglicherweise als Fasten- und Trauertag in Anlehnung an den 9. Ab verstanden wurde. Die Frage ist, ob die Opposition gegen die Verehrung der makkabäischen Märtyrer sich allein aus der Ablehnung dieser judaisierenden Form ihrer Verehrung erklären läßt. Die Argumentation des Antiocheners deutet darauf hin, daß von Seiten der Gegner noch andere Gründe ins Gewicht fallen, die ebenfalls auf den Vorwurf hinauslaufen, eine Verehrung der sieben makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter sei als judaisierende Haltung zu verstehen - wenn auch in einem anderen Sinn als die judaisierende Verehrung, die Chrysostomos vor Augen hat und kritisiert. Es ist zu fragen, welchen theologischen Hintergrund die Opposition gegen die Makkabäerverehrung möglicherweise hatte.

Im folgenden werden Äußerungen des Hieronymus über die sieben makkabäischen Brüder und ihre Mutter in die Untersuchung einbezogen, weil er im Kontext der antiochenischen Konkurrenz zwischen „Altnizänern“ und „Jungnizänern“ die Gegenposition zu Chrysostomos vertritt. Über eine unmittelbare Begegnung zwischen Hieronymus und Chrysostomos ist nichts bekannt¹⁰⁸¹. Obwohl beide das asketische Ideal verbindet (beide zogen sich in den siebziger Jahren in das syrische Umland Antiochias zurück)¹⁰⁸², vertiefte sich im Laufe der Jahre die theologische Differenz ihrer Positionen. Durch seine Freundschaft mit Evagrius¹⁰⁸³, dem späteren Bischof der Eustathianer und Nachfolger des Paulinus, steht Hieronymus eindeutig auf der Seite der „Altnizäner“. Die Meletianer, denen Johannes angehört, bezeichnet er in einem Brief an Damasus von Rom (Ende der siebziger Jahre) hingegen als „Nachkommen der Arianer“ (*Arrianorum prole*), weil sie Gott als eine οὐσία in drei ὑποστάσεις lehrten¹⁰⁸⁴. Im Zuge der origenistischen

1081 Vgl. REBENICH, *Hieronymus*, S. 107.

1082 Chrysostomos zog sich zwischen 375 und 381 zurück. Wie REBENICH anhand der Mitteilungen über diese Zeit zeigt, lebte Hieronymus nicht in völliger Abgeschlossenheit, sondern hielt sich wahrscheinlich im Hause seines Gönners Evagrius in Maronia auf, wo er eine Bibliothek und Schreiber zur Verfügung hatte, und lebte dort in koinibitischer Gemeinschaft (vgl. REBENICH, *Hieronymus*, S. 85-98, bes. 96).

1083 Hieronymus äußert sich mehrfach hierzu, vgl. *Epp* 3,3,2; 4,2,2; 5,3; 7,1,2; 15,5,1; *VirIII* 125 und *VitMal* 2 (PG 23, 55f.). Von großer Bedeutung war diese Beziehung für ihn nicht zuletzt deshalb, weil Evagrius Kontakte zur westlichen Kirche hatte, die ihm zugute kamen. Hierzu REBENICH, *Hieronymus*, S. 52ff.

1084 *Ep* 15,3: „Nunc igitur - pro dolor! - post Nicenam fidem, post Alexandrinam iuncto pariter occidente decretum trium ὑποστάσεων ab Arrianorum prole, Campensibus, nouellum a me, homine Romano, nomen exigitur“ (CSEL 54, HILBERG, S. 64). Ähnlich äußert sich Hieronymus in der zwischen 379 und 383 entstandenen Chronik über Meletios von Antiochien, siehe *Chronicon* ad annum 360 (GCS 47, HELM, S. 241,24ff.) und ad annum 364 (GCS 47, HELM, S. 243,21ff). Vgl. REBENICH, *Hieronymus*, S. 117f. mit Anm. 571.

Streitigkeiten verschärft sich das kontroverse Verhältnis beider Theologen zueinander noch durch eine weitere Komponente. Chrysostomos, der 398 von Theophilus von Alexandrien zum Bischof von Konstantinopel geweiht wird, gewährt im Jahr 402 ägyptischen Mönchen - den wegen ihres Origenismus in Bedrängnis geratenen „langen Brüdern“ - Asyl in Konstantinopel. Damit gerät er in die Schußlinie des Theophilus, der Hieronymus gegen Johannes von Jerusalem und Rufin unterstützt. Auf Betreiben des alexandrinischen Bischofs wird Johannes deshalb auf der sogenannten „Eichensynode“ (403) verurteilt und anschließend durch einen kaiserlichen Erlaß (9. Juni 404) nach Armenien verbannt¹⁰⁸⁵. Für die Frage nach der Ablehnung der Makkabäerverehrung ist vor allem Hieronymus' „altnizänische“ Position von Bedeutung.

Der mögliche Einwand, daß Hieronymus theologisch die Position der westlichen Kirche repräsentiere, greift hinsichtlich seiner Einstellung zu den makkabäischen Märtyrern nicht, denn man kann davon ausgehen, daß Eleasar und die Mutter mit den sieben Söhnen im Westen als Märtyrer akzeptiert waren und ihre Verehrung nicht als problematisch erschien¹⁰⁸⁶. Die Skepsis, die von Seiten des Hieronymus gegenüber der Angemessenheit einer Verehrung der Makkabäer vernehmbar wird, ist deshalb nicht mit seiner Prägung durch die westliche Kirche zu erklären.

a) Hieronymus' Verhältnis zur LXX und den *Makk*

Einen großen Teil seines literarischen Schaffens widmet Hieronymus der Revision bzw. Neuübersetzung der *Vetus Latina*. Wie von MARKSCHIES herausgearbeitet wurde, lassen sich innerhalb des Prozesses der kritischen Überarbeitung der *Vetus Latina* drei Entwicklungsphasen des Hieronymus unterscheiden¹⁰⁸⁷. Während Hieronymus in der ersten Phase noch von der LXX abhängig ist, anhand derer er versucht die *Vetus Latina* zu korrigieren, wird besonders in der zweiten Phase - ab seiner Übersiedlung nach Bethlehem (386 - 393) - deutlich, wie sehr Hieronymus in seiner philologischen Arbeit von Origenes als seinem Vorbild und dessen Arbeit geprägt ist. Er selbst bekennt im Vorwort zum Michakommentar: „was jene für eine heftige Schmähung halten, das rechne ich mir als höchstes Lob zu, denn jenen [Origenes] will ich imitieren, an dem sämtliche Klugen zweifellos

¹⁰⁸⁵ Vgl. DROBNER, *Lehrbuch*, S. 277f.; hierzu und zu den Briefen, die Aufschluß über die Beziehung zwischen Theophilus und Hieronymus während des origenistischen Streits geben, siehe REBENICH, *Hieronymus*, S. 108 mit Anm. 531.

¹⁰⁸⁶ Dafür spricht eindeutig die Bemerkung Augustins in *CivDei* XVIII, 36: „*Macchabaeorum libri, quos non Iudaei, sed ecclesia pro canonicis habet propter quorundam Martyrum passiones vehementes atque mirabiles*“ (CCL 48, KALB, S. 632, 16-20), womit er das Martyrium der Makkabäer sogar zur Begründung dafür anführt, daß die *Makk* (*I* und *II Makk*) zum kirchlichen Kanon gezählt werden (Vgl. hierzu auch O. WERMELINGER, *Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in: *Le canon de l'Ancien Testament*, S. 153-210 bes. S. 179-184); sowie die Tatsache, daß er, in *Ep* 40,3 des augustinischen Briefkorpus, die makkabäischen Märtyrer als Argument für die vorchristliche Heilsnotwendigkeit des Gesetzes anführt (s.u. S. 264).

¹⁰⁸⁷ MARKSCHIES, C., *Hieronymus und die "Hebraica Veritas"*. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?, in: HENGEL, M./SCHWEMER, A.M., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, S. 131-181, S. 177f. bietet eine zusammenfassende Beschreibung der Phasen.

Gefallen finden ...“¹⁰⁸⁸. Bereits das Anliegen, den lateinischen Text des Alten Testaments philologisch zu revidieren, um damit nicht zuletzt zu einer Vereinheitlichung des Textes beizutragen, ähnelt Origenes' Anliegen hinsichtlich der griechischen Überlieferung des Alten Testaments. Origenes erkannte das Problem, miteinander nicht übereinstimmender Handschriften und Übersetzungen alttestamentlicher Texte. Seine Hexapla dient dazu, anhand des textkritischen Vergleichs die Lesarten der LXX mit denen der späteren Übersetzer und insbesondere der masoretischen Rezension des Textes zu vergleichen und die Unterschiede im Textbestand durch die textkritischen Symbole Aristarchs hervorzuheben. Ob damit auch die Angleichung an den proto-masoretischen Text intendiert ist - wie ULRICH meint - ist eine viel diskutierte Frage¹⁰⁸⁹. Die Hexapla des Alexandrinerers dient Hieronymus in Bethlehem als wichtiges Werkzeug seiner philologischen Arbeit. Er revidiert die *Vetus Latina* anhand der 5. Kolumne der Hexapla und übernimmt zugleich die von Origenes verwendeten textkritischen Symbole¹⁰⁹⁰. Damit folgt Hieronymus Origenes sowohl inhaltlich als auch methodisch.

Nach seinen eigenen -späteren - Aussagen, erlernt Hieronymus schon während seines Aufenthalts in der Chalkidike bei einem jüdischen Konvertiten Hebräisch¹⁰⁹¹. Allerdings sind seine eigenen Aussagen hinsichtlich seiner Kompetenz nicht immer glaubwürdig. Inwieweit Hieronymus in diesem Stadium sprachlich tatsächlich in der Lage war, sich unmittelbar mit dem Text der hebräischen Bibel auseinanderzusetzen, ist umstritten¹⁰⁹². Anhand kritischer Untersuchungen der Passagen, in denen er sich auf seinen hebräischen Lehrer beruft, wurde nachgewiesen, daß Hieronymus darin jeweils direkt abhängig von Origenes oder Euseb ist und

1088 *Prologus in Michaeam* 2: „quod illi maledictum uehemens esse existimant, eandem laudem ego maximam duco, cum illum [Origenes] imitari uolo, quem cunctis prudentibus ... placere non dubito.“ (CCL 76, S. 473). Weitere Äußerungen des Hieronymus über Origenes finden sich in einer chronologischen Zusammenstellung bei F. CAVALLERA, Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre, Bd. 2, Louvain, Paris 1922, S. 115-127. Auch Rufin, *Apologia contra Hieronymum* 1,22-24; 2,13-22.28 (CCL 20, S. 56ff.; 93ff.; 103f.), bezeugt Hieronymus' Bewunderung für Origenes. Vgl. hierzu REBENICH, *Vir trilinguis*, S. 53f.

1089 ULRICH, *Old Testament Text*, S. 556. Vgl. hierzu die bei Bammel, *Hexapla*, S. 125 Anm. 1 genannte Literatur.

1090 In der hexaplarisch revidierten LXX sieht er auch in dem zwischen 404 und 410 geschriebenen Brief an Sunnia und Fretela die gegenüber der κοινή der LXX (die seinen Angaben zufolge auch *Vulgata* oder von vielen λουκιάνειος genannt wird, *Ep* 106,2,2), welche „pro locis et temporibus et pro uoluntate scriptorum uetus corrupta editio est“, empfehlenswerte Ausgabe, welche in den Büchern der Gelehrten unverdorben und rein erhalten worden sei („ea autem, quae habetur in ἐξαπλοῖς et quam nos vertimus, ipsa est quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata LXX interpretum translatio reseruatur“, *Ep* 106,2,4; CSEL 55, HILBERG, S. 249,9-15). Zum Datum der *Ep* 106 vgl. REBENICH, *Vir trilinguis*, S. 77 Anm. 111.

1091 *Ep*. 125,12,1f., „Ad quam edomandam, cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, ut ... alphabetum discerem, stridentia anhelantiaque verba mediatarer“ LABOURT VII, S. 124,26-125,3; REBENICH, *Hieronymus*, S. 94.

1092 Die massivsten Zweifel formuliert P. NAUTIN, Art.: Hieronymus, in: TRE 15 (1986, Studienausgabe 1993), S. 304-315, bes. S. 309f., seine These wird jedoch u.a. von REBENICH, *Vir trilinguis*, S. 57, zurückgewiesen.

ihre Aussagen plagiiert¹⁰⁹³. Als zuverlässig können jedoch die Angaben über seinen jüdischen Lehrer, *Baranina*, durch den er in Bethlehem Kenntnisse des Hebräischen und der rabbinischen Literatur erwirbt, gelten¹⁰⁹⁴. Während dieser Phase gewinnt die hebräische Textvorlage für Hieronymus zunehmend an Bedeutung, bis er in der dritten Phase seiner Arbeit auf der Basis der „*Hebraica veritas*“ eine eigene Übersetzung der Bücher beginnt¹⁰⁹⁵.

Außer durch den Wunsch, eine philologisch genauere Übersetzung auf der Basis der, wie Hieronymus annimmt¹⁰⁹⁶, schon von Jesus, den Aposteln und Evangelisten benutzten Texte zu schaffen, ist seine Übersetzung von zwei weiteren Absichten motiviert. Einmal möchte Hieronymus mittels seiner Übersetzung die christliche Deutung des Alten Testaments erleichtern.

Die Notwendigkeit hierfür erläutert er in dem um 400 verfaßten Prolog *in Pentateucho*. Um bei dem Monotheisten Ptolemäus nicht den Verdacht des Ditheismus zu erwecken, hätten die siebzig Übersetzer überall dort wo die Schrift etwas Heiliges von Vater, Sohn und Heiligem Geist bezeuge, entweder anders interpretiert oder ganz geschwiegen, damit sie den König zufriedenstellten und das Geheimnis des Glaubens nicht allgemein bekannt machten¹⁰⁹⁷. In dem nach seiner Distanzierung von Origenes, um das Jahr 394 entstandenen, *Prologus in libro Iob iuxta hebraicam veritatem* erklärt Hieronymus, daß auch Origenes' hexaplarische Revision der LXX - die in der Hexapla in den Kirchen gelesen und von Kirchenmännern ausgelegt werde - nicht zuverlässig sei, weil die von ihm rezipierten Autoren jüdisch (Aquila) oder judaisierende Häretiker (Symmachus und Theodotion) seien, die viele Geheimnisse des Heilands durch irreführende Interpretation verhehlt hätten. Demgegenüber bezeichnet er sich als getauften Christen aus christlichem Elternhaus, dessen wissenschaftliches Streben es war, Auslassungen wieder zu gewinnen, Entstellungen zu korrigieren und durch seine Predigt die Sakramente der

1093 Siehe hierzu NAUTIN, Art.: Hieronymus, S. 309, MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 140ff., REBENICH, *Vir trilinguis*, S. 56.

1094 *Ep.* 84, 3,2 (LABOURT IV, S. 127,9-12), hierzu auch MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 145 mit Anm. 90, und REBENICH, *Vir trilinguis*, S. 62 mit Anm. 95

1095 MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 146 u. 150ff.

1096 So z.B. in seiner Schrift „*De optimo genere interpretandi*“ *Ep.* 57: „*Certe Apostoli et Evangelistae Septuaginta interpretes noverant, et unde eis haec dicere quae in Septuaginta non habentur? Christus Deus noster utriusque Testamenti conditor in Evangelio secundum Iohannem, 'Qui credit', inquit, 'in me, sicut dixit scriptura, flumina de ventre eius fluent aqua vivae'. Uitque scriptum est quod Salvator scriptum esse testatur. Ubi scriptum est? Septuaginta scriptum non habent, apocrypha nescit Ecclesia; ad Hebraeos igitur revertendum est, unde et Dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt.*“ (WEBER, S. 564,26-547,31); vgl. MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 160. Diese Aussage zeigt Anklänge an Eusebs im ersten (armenisch erhalten gebliebenen) Teil seiner Chronik gemachten Behauptung, Christus, die Apostel und Jünger hätten die auf einer alten und fehlerlosen hebräischen Vorlage basierende Septuagintaübersetzung benutzt und diese tradiert: πανταχόθεν τοιγαροῦν τῆς τῶν ὁ ἔρμηνείας ἐκ παλαιᾶς, ὡς εἶκε, καὶ ἀδιαστρόφου Ἑβραίων γραφῆς μεταβεβλήσθαι συνισταμένης, εἰκότως ταύτη καὶ ἡμεῖς κεκρήμεθα κατὰ τὴν παροῦσαν χρονογραφίαν, ὅτε μάλιστα καὶ ἡ καθ' ὅλης οἰκουμένης ἠπλωμένη τε καὶ μαθητῶν ἀρχῆθεν ταύτη χρῆσθαι παραδεδοκότων. (GCS 20, KARST, S. 45; griechischer Text bei SCHÖNE, Bd. I, S. 96)

1097 Prol. in *Pentateucho*: „*Iudaei prudenti factum dicunt esse consilio, ne Ptolomeus, unius dei cultor, etiam apud Hebraeos duplicem divinitatem deprehenderet, quos maximi idcirco faciebat, quia in Platonis dogma cadere videbantur. Denique ubicumque sacratum aliquid Scriptura testatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto, aut aliter interpretati sunt aut omnino tacuerunt, ut es regi satisfacerent et arcanum fidei non vulgarent*“ (WEBER, S. 3,21-25)

Zum anderen will Hieronymus ein notwendiges Werkzeug für das apologetische Gespräch mit Juden schaffen, da auf jüdischer Seite der Text der LXX nicht als verbindlich anerkannt werde. Das bringt er in seinem Vorwort zu den aus dem Hebräischen übersetzten Psalmen, an Sophronius gerichtet, zum Ausdruck¹⁰⁹⁹.

Seine Argumentation erinnert an Origenes' Auseinandersetzung mit Julius Africanus. Darin gibt der Alexandriner seiner Überzeugung Ausdruck, daß eine auch von jüdischer Seite anerkannte Textgrundlage die Voraussetzung für apologetische Gespräche sei (s.o. S. 90). Für den innerkirchlichen Gebrauch hält Origenes jedoch an der Geltung der LXX fest (s.o. S. 89). Hieronymus scheint zunächst ähnlich zu differenzieren, indem er in dem Vorwort zu seiner Psalmenübersetzung einerseits auf den apologetischen Nutzen hinsichtlich der Auseinandersetzung mit jüdischen Gesprächspartnern verweist, aber andererseits von diesem apologetischen Gebrauch den liturgischen unterscheidet - wobei er zugleich auf seine Überarbeitung des Psalters nach der hexaplarischen LXX-Revision verweist¹¹⁰⁰. Widersprüchlich wird seine Haltung hinsichtlich des liturgischen Gebrauchs der κοινή LXX jedoch dadurch, daß Sophronius eine Übersetzung der lateinischen Psalmenübersetzung ins Griechische anfertigt, die Hieronymus unter anderem als „extrem elegante“ Übersetzung lobt¹¹⁰¹. Diese zusätzliche Übersetzung, die Hieronymus' philologischem Anspruch möglichst großer Unmittelbarkeit zur hebräischen Vorlage nicht entspricht¹¹⁰², läßt die Vermutung aufkommen, daß Hieronymus eine Konkurrenz „seines“ Psalters zum

1098 „*Quod si apud Graecos post LXX editionem, iam Christi Evangelio coruscante, Iudaeus Aquila, Symmachus et Theodotio iudaizantes haeretici, sunt recepti, qui multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celarunt, et tamen in ἑξαπλοῖς habentur apud ecclesias, et explanatur ab ecclesiasticis viris: quanto magis ego, Christianis de parentibus Christianis natus, et vexillum crucis in mea fronte portans, cuius studium fuit omisssa repetere, depravata corrigere, et sacramenta Ecclesiae puro ac fideli aperire sermone; vel a fastidiosis vel a malignis lectoribus non debeo reprobari?*“ (WEBER, S. 732,⁴¹⁻⁴⁸) Hierzu auch BÄMMEL, *Hexapla*, S. 144f.

1099 So heißt es im *Prologus in libro Psalmorum iuxta hebraicum translatus*: „*Quia igitur nuper cum Hebraeo disputans quaedam pro Domino Salvatore de Psalmis testimonia protulisti, uolensque ille te eludere, per sermones paene singulos adserebat non ita haberi in hebraeo ut tu de Septuaginta interpretibus opponeras, studiodissime postulasti ut post Aquilam, Symmachum et Theodotionem nouam editionem latino sermone transferrem.*“, WEBER, 768,¹⁸⁻²². Vgl. auch MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 154.

1100 Noch deutlicher wird diese Unterscheidung des apologetischen vom liturgischen Gebrauch in einer Bemerkung zu Psalm 73,8 in *Ep 106* (CSEL 55, HILBERG, S. 270,1ff.), wo Hieronymus vorschlägt, daß beim liturgischen Gesang dem Text der LXX zu folgen sei, jedoch müßten die Gelehrten auch die Lesarten der *Hebraica veritas* kennen. Vgl. BÄMMEL, *Hexapla*, S. 141.

1101 *Vir III 134*: „... *opuscula mea, in Graecum sermonem elegantissime transtulit, psalterium quoque et prophetas, quos nos de Hebraeo in Latinum vertimus.*“ (TU 14, S. 55).

1102 Vgl. den um 398 verfaßten *Prologus in libris Salomonis*: „*Si cui sane Septuaginta interpretum magis editio placat, habit eam a nobis olim emendatam; neque enim sicnova condimus et vetera destruamus. Et tamen, cum diligentissime legerit, sciat magis nostra intellegi, quae non in tertium vas transfusa coacuerint, sed statim de praelo purissimae commendata testae suum saporem servaverint*“ (WEBER, S. 957,¹⁻²⁰). Vgl. MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 161 mit Anm. 170.

Im historischen Rückblick wird bei Origenes' hexaplarischer Arbeit als grundlegendes Problem erkennbar, daß er annimmt, die rabbinisch autorisierte Textform der hebräischen Bibel sei zugleich die Urform, auf der die LXX-Übersetzung basiere¹¹⁰⁴. Die gleiche Grundproblematik setzt sich in Hieronymus' Übersetzungswerk fort. Indem er den rabbinischen Text als „*Hebraica veritas*“ für den Urtext der LXX und damit der auf ihr basierenden *Vetus Latina* hält, erliegt er demselben Anachronismus wie vor ihm Origenes. Der letztgenannte schafft mit der Hexapla jedoch ein Instrument zum kritischen Vergleich der unterschiedlichen Übersetzungen mit der hebräischen Bibel und der Varianten im Umfang der Texte. Auf den liturgischen Gebrauch alttestamentlicher Texte in der Kirche nimmt Origenes damit keinen Einfluß, sondern tritt für den Vorrang der traditionellen Textform der κοινή LXX vor der hexaplarisch revidierten ein¹¹⁰⁵. Das wurde besonders von Rufin, in der *Apologia contra Hieronymum*¹¹⁰⁶, und auch von Augustin gegen Hieronymus geltend gemacht. Sie werfen ihm vor, sich durch seine neue Übersetzung sowohl über die kirchliche Tradition als auch über die ursprüngliche Absicht des Origenes hinwegzusetzen. Augustin kritisiert besonders, daß Hieronymus' Übersetzung *iuxta hebraicam veritatem* für die lateinischen Leser (auch, weil er hierin keine textkritischen Symbole mehr verwendet) nicht nachprüfbar sei.

In *Ep* 28,2 (= Hieronymus, *Ep* 56,2) bittet Augustin Hieronymus, er möge in seiner Übersetzung der heiligen kanonischen Schriften in der gleichen Weise wie bei der Übersetzung von Hiob, Zeichen hinzufügen, die den Unterschied zwischen seiner Übersetzung und der LXX, der die höchste Glaubwürdigkeit (*grauissima auctoritas*) zukomme, deutlich machen. Augustin gibt seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß den Übersetzern der LXX, die des Hebräischen am kundigsten waren, etwas in den hebräischen Texten entgangen seien sollte. Bewußt geht Augustin dann nicht auf die Inspirationslegende ein, sondern unterstreicht, daß er der Meinung ist, daß ihnen (den Übersetzern der LXX) hierin unumstritten die allerhöchste Glaubwürdigkeit (*prae eminentem auctoritatem*) zuzugestehen sei. Hingegen gäben ihm jene mehr zu denken, die, als spätere Übersetzer sozusagen verbissen an Methoden und Regeln der hebräischen Worte und Redensarten festhaltend, nicht nur untereinander nicht übereinstimmten, sondern auch so viele Dinge unübersetzt ließen, welche nach so langer Zeit zu entdecken und zu veröffentlichen übrig seien¹¹⁰⁷.

1103 Vgl. MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 149.

1104 ULRICH, *Old Testament Text*, S. 557.

1105 RITTER, *Kanon*, S. 277, BAMMEL, *Hexapla*, S. 126.

1106 Rufin, *Apologia contra Hieronymum* II, 36-41 (CCL 20, Simonetti, S. 111-116).

CivDei 43, CSEL 40, S. 337, ^{20ff.}

1107 Augustin *Ep* 28,2 (= Hieronymus, *Ep* 56,2): „*De uertendis autem in linguam Latinam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es, ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum est grauissima auctoritas, interpretationem distet, appareat. Satis autem nequeo mirari si aliquid adhuc in Hebraeis exemplaribus inuenitur quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit. Omitto enim Septuaginta, de quorum uel consilii uel spiritus maiore concordia quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis prae eminentem auctoritatem in*

Erst an zweiter Stelle wirft er Hieronymus vor, sich über die Inspiriertheit der LXX hinwegzusetzen¹¹⁰⁸. Wie die Einwände zeigen, wurde von seinen Kritikern deutlich wahrgenommen, daß Hieronymus durch seine Übersetzung die mittlere Position des Origenes hinsichtlich des Alten Testaments einseitig auflöst und dadurch radikalisiert.

Sowohl für Origenes als auch für Hieronymus spielt der Gedanke der Inspiration bei der Übersetzung der LXX keine Rolle, obwohl man für beide Autoren voraussetzen kann, daß ihnen die Legende von der wunderbaren Übereinstimmung der siebenzig Übersetzer bekannt war¹¹⁰⁹. MARKSCHIES weist darauf hin, daß Hieronymus noch während seiner zweiten Phase auch die Inspiration der hebräischen Bibel nicht thematisiert. Für ihn habe die Rezeption durch kirchliche Autoritäten als normativer Vorgang den Vorrang vor dem Offenbarungsakt. Die normative Autorität der „*Hebraica veritas*“ sieht MARKSCHIES bei Hieronymus in dem Gebrauch der hebräischen Bibel durch die Evangelisten und Apostel begründet¹¹¹⁰. Das Gefälle scheint für ihn damit vom Neuen zum Alten Testament zu gehen. Vergleichbares läßt sich für Origenes nicht nachweisen. Im Gegenteil bedingt bei Origenes die Theopneustie des Alten Testaments die Glaubwürdigkeit des Neuen, da das Neue Testament der Bestätigung durch die prophetischen Worte bedarf und für sich genommen nicht in gleicher Weise als inspiriert gelten kann wie das Alte (s.o. S. 97). Das Gefälle verläuft bei Origenes demnach vom Alten zum Neuen Testament. Hinsichtlich der im Neuen Testament zitierten ἀντιλεγόμενα (*DeOrat* 14,4) und jüdischen Apokryphen kann Origenes daher feststellen, daß es keinen Grund gibt, neutestamentliche Schriften abzulehnen, weil in ihnen jüdische Apokryphen zitiert werden¹¹¹¹, daß aber auch der umgekehrte Schluß, man müsse solche Apokryphen kirchlicherseits anerkennen, weil sie im Neuen Testament zitiert würden, nicht zulässig sei¹¹¹².

Hieronymus hätte ausgehend von seinem Kriterium der von den Aposteln und Evangelisten im Neuen Testament verwendeten Schriften auch einen umfangreicheren Kanon des Alten Testaments vertreten können. In seinem um 393 verfaßten „*Prologus galeatus*“ beruft er sich jedoch formal auf die „*Hebraica veritas*“ und unterscheidet alle nicht darin enthaltenen Schriften als Apokryphen von den auf diese Weise als biblisch qualifizierten Büchern. Da er bei seiner Kategorisierung keine mittlere Gruppe „umstrittener“ oder

hoc munere sine controuersia tribuendam existimo: illi me plus mouent, qui, cum posteriores interpretarentur, et uerborum locutionumque Hebraearum. uiam atque regulas mordacius, ut fertur, tenerent, non solum inter se non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa quae tanto post eruenda et prodenda remanerent.“ (Labourt III, S. 50,³¹-51,²⁰)

¹¹⁰⁸ Augustin, *Ep* 71, 3-6 (= Hieronymus, *Ep*. 104); so auch BAMMEL, *Hexapla*, 146f., und FÜRST, *Briefwechsel*, S. 142 mit Anm. 370, der an dieser Stelle gegen MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 165 u. 169 argumentiert.

¹¹⁰⁹ Schon PHILO erwähnt sie in *Vita Moisis* II, 37ff., sowie CLEMENS ALEXANDRINUS in *Strom* I, 22,148. Vgl. hierzu BAMMEL, *Hexapla*, S. 129.

¹¹¹⁰ MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 147 u. 157f.

¹¹¹¹ *MtCom* 28 und 117; GCS 40, KLOSTERMANN/BENZ, S. 51 u. 250.

¹¹¹² *Prol CantCom*, GCS 33, BAEHRENS, S. 87,²⁴-88,¹⁰. Zu Origenes Äußerungen über die apokryphen jüdischen Schriften siehe die Zusammenstellung bei VON HARNACK, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*. Teil I (TU 42,3), S. 17ff. und Teil II (TU 42,4), S. 42ff.

deuterokanonischer Schriften annimmt, sondern nur zwischen kanonischen und damit biblischen und nichtkanonischen Schriften unterscheidet¹¹¹³, zählt er *I* und *II Makk* zu den Apokryphen.

Ebenfalls im *ProlGaleat* erklärt er, daß von *I und II Makk* ersteres auf Hebräisch vorfindlich sei und das zweite Griechisch sei¹¹¹⁴. Allerdings hat Hieronymus keins der beiden *Makk* übersetzt (s.o. S. 2), obwohl er von einigen anderen alttestamentlichen Apokryphen dennoch Übersetzungen anfertigt¹¹¹⁵.

In dem ca. fünf Jahre später entstandenen Vorwort zu den salomonischen Büchern (*PraefSal*) zeigt Hieronymus eine größere Bereitschaft, die gewachsene Autorität der LXX und der *Vetus Latina* anzuerkennen. Hierin nennt er *I und II Makk*, neben Judit und Tobit, als Bücher, welche die Kirche nicht zu den kanonischen Schriften zähle und nicht zur Bestätigung kirchlicher Lehren heranziehe, wohl aber zur Erbauung des Volkes lese¹¹¹⁶.

IV Makk sieht er, ebenso wie Euseb, als historisches Buch an, für dessen Verfasser er Josephus hält¹¹¹⁷. Da somit die biblische Kanonizität dieser Schriften für ihn nicht in Betracht kommt, kann sie bei der Untersuchung seiner Haltung zu der Verehrung der makkabäischen Märtyrer hintangestellt werden.

b) Hieronymus' Aussagen über die makkabäischen Märtyrer

Der früheste Beleg für eine Bemerkung des Hieronymus über die makkabäischen Märtyrer liegt in einem Brief vor, den er während seines Aufenthalts in der Chalkidike, Anfang der siebziger Jahre, verfaßt hat¹¹¹⁸. Hierin vergleicht er die Mutter der Adressaten, Chromatius und Eusebius, mit der Mutter der sieben Söhne, die - selbst Märtyrerin - mit den Kronen der makkabäischen Märtyrer umgeben sei¹¹¹⁹. Diese literarische Anspielung auf *IV Makk* zeigt eine uneingeschränkt positive Wertung der Makkabäer als Märtyrer. Im Hinblick auf die weiteren Belege wird jedoch fraglich, ob Hieronymus auch späterhin diese Einschätzung beibehält. Schon im Hinblick auf seine Übersetzung des Ortsnamenverzeichnisses des Euseb ist aufgefallen, daß er hinsichtlich der Grabstelle der „Makkabäer“ Zweifel

¹¹¹³ *ProlGaleat*: „Hic prologus Scripturarum, quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest; ut scire valeamus quinquid extra hos est, inter ἀπόκρυφα esse pondendum“ (PL 28, 600 B-601 A, WEBER, S. 365,52-54). Vgl. auch SUNDBERG, *Old Testament*, S. 148-152 und WERMELINGER, *Canon*, S. 184-193.

¹¹¹⁴ *ProlGaleat*: „Machabaeorum primum librum, Hebraicum reperi, secundus Graecus est: quod ex ipsa quoque φράσει probare potest (PL 28, 602/3 A).

¹¹¹⁵ Vgl. MARKSCHIES, *Hieronymus*, S. 151 mit Anm. 125.

¹¹¹⁶ *PraefSal*: „Sicut ergo Iudith et Tobie et Macchabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad edificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam“ (PL 28, 1242f.).

¹¹¹⁷ *VirIll* 13, 3: „Alius quoque liber eius qui inscribitur Περί αὐτοκράτορος λογισμοῦ valde elegans habetur, in quo et Macchabeorum sunt digesta martyria“ (BPat 12, CERESA-GASTALDO, S. 102). Vgl. auch in den *Dialogi contra Pelagianos* II, 6,17.

¹¹¹⁸ *Ep* 7 (CSEL 54, HILBERG, S. 26-31); zur Datierung siehe REBENICH, *Hieronymus*, S. 100.

¹¹¹⁹ *Ep* 7,6: „O tecta felicia, in quibus cernimus Macchabaeorum martyrum coronis cinctam martyrem matrem!“ (CSEL 54, HILBERG, S. 30,14)

260 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung anmeldet¹¹²⁰. Hierin deutet sich zumindest an, daß er der antiochenischen Tradition von ihrem Grab nicht ungeteilt zustimmt. Die Frage ist, ob sich seine Reserve nur auf den antiochenischen Anspruch bezieht, dort das authentische Makkabäergrab vorweisen zu können, oder ob in seinen Aussagen generelle Kritik an der Verehrung dieser Märtyrer sichtbar wird.

In den meisten Fällen, in denen Hieronymus die „Makkabäer“ nennt, beziehen sich die Erwähnungen auf *I Makk* und die Personen der hasmonäischen Freiheitskämpfer. Dabei entfällt der größte Teil der Belegstellen für den Gebrauch des *I Makk* (18 von insgesamt 33 Belegen, an denen die Makkabäer ausdrücklich genannt werden) auf den - gegen die antichristliche Danieldeutung des Porphyrius gerichteten - Danielkommentar.

Wie in der sonstigen christlichen Tradition der Danielauslegung wird *I Makk* auch hier als Quelle zur Bestätigung der historischen Erfüllung der Danielprophetie genutzt. Die Bemerkungen über die makkabäischen Märtyrer finden sich hingegen fast ausschließlich in Briefen (*Epp.* 7; 21; 112).

aa) Brief 21

In der Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32), mit der Hieronymus im Jahr 383 oder 384 brieflich einem Wunsch des Bischofs Damasus nach einer Erklärung dieses Gleichnisses nachkommt, weist er auf die historische Nutzlosigkeit des makkabäischen Opfers hin. Der Bischof von Rom suchte vor allem Aufschluß darüber, wie das Gleichnis auf das Verhältnis von Juden und Christen bezogen werden könne und wie dann Lk 15,29 auf das Verhältnis von Gerechtem und Sünder auszulegen sei (*Ep* 21,1,2).

Hieronymus bezieht den Vorwurf des älteren Sohnes („mir hast du nie auch nur einen Bock gegeben, damit ich mit meinen Freunden hätte fröhlich sein können“; Lutherbibel, rev. 1984) auf die Sehnsucht Israels nach Erlösung, die hier als geschichtliches Ereignis verstanden wird. Als Beispiele für die vielen blutigen Opfer von Menschen, die alle nicht die Erlösung bewirkt hätten, nennt Hieronymus neben Josua die „Makkabäer“, die für Gottes Erbe kämpften und von den Feinden, die das Recht des Heiligtums bedrohten, dahingemetzelt wurden¹¹²¹. Der Darstellung ist nicht eindeutig zu entnehmen, ob hier in erster Linie an die makkabäischen Freiheitskämpfer gedacht ist oder an die makkabäischen Märtyrer. Da aber die makkabäischen Martyrien Teil des Befreiungskampfes sind, trifft die pauschale Betrachtungsweise des Hieronymus auf beide Gruppen gleichermaßen zu.

Hieronymus bemißt den Wert dieses Kampfes nicht innerhalb des historischen Kontextes, in welchem der Kampf der Makkabäer durchaus erfolgreich war. Er folgt nicht der Darstellung des *II Makk*, in dem das Martyrium den Wendepunkt zum politischen Erfolg markiert, sondern macht die Perspektive seiner eigenen Zeit zum Maßstab, in der Israel keine Unabhängigkeit mehr besitzt¹¹²², während sich der Erfolg des Christentums historisch manifestiert.

¹¹²⁰ *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*: „Satis itaque miror quomodo Antiochiae eorum reliquias ostendant, aut quo hoc certo auctore sit creditum“ (GCS 11, KLOSTERMANN, S.133,17-19), s.o. S. 182182.

¹¹²¹ *Ep* 21,35,1 (CSEL 54, HILBERG, S. 134)

¹¹²² *Ep* 21,35,1: „Ecce adhuc Romano imperio subiacemus“ (CSEL 54, HILBERG, S. 135,2f.).

Entscheidend ist, daß Hieronymus hier den Vorwurf des älteren Sohnes, und damit auch den Kampf und das Sterben der Makkabäer, als Illustration dieses Vorwurfes, in den soteriologischen Zusammenhang stellt. Der „Bock“ wird hier als Opfertier interpretiert, dem in der historischen Konkretion nicht nur die tatsächlichen Opfertiere entsprechen, sondern auch die Opfer an Menschen, welche die Kämpfe für Israel forderten. Dem stellt Hieronymus Christus gegenüber, von dem er, um den Vergleich auf der metaphorischen Ebene sichtbar zu machen, mit Joh 1,29 („siehe das ist Gottes Lamm, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“) als dem „Lamm“ spricht¹¹²³.

Der Tod der Makkabäer wird damit implizit dem Opfer Christi gegenübergestellt. Entgegen den Aussagen, die vor allem *IV Makk* über den Sühnopfercharakter des makkabäischen Martyriums macht, erklärt Hieronymus ihr Sterben in soteriologischer Hinsicht für nutzlos und verweist auf Christus als den einzig wahren Erlöser, dessen Opfer allein Gültigkeit besitze. Obwohl es Hieronymus hier nicht primär um eine Stellungnahme zu der Bedeutung der Makkabäer geht und seine Bedenken gegen ihre Verehrung als Märtyrer deshalb nur andeutungsweise ausgesprochen werden, ist doch erkennbar, daß er sie aus soteriologischer Perspektive kritisiert.

bb) *Commentarius in Ecclesiasten*

Ein einziges Mal findet sich innerhalb eines exegetischen Werkes, in dem um 388 entstandenen *Commentarius in Ecclesiasten* (*EcclCom* VII, 16), eine Erwähnung der makkabäischen Märtyrer¹¹²⁴. Hier kombiniert Hieronymus die Aussage von Kohelet 7,15 (LXX, „Alles sah ich in den Tagen meiner Vergänglichkeit: einen Gerechten, der in seiner Gerechtigkeit umkommt und einen Gottlosen, der in seiner Schlechtigkeit ein langes Leben hat.“) mit dem neutestamentlichen Zitat von Mt 10,39 („Wer seine Seele findet, der wird sie verlieren, und wer seine Seele um meinetwillen verliert, der wird sie finden“). Das gibt ihm die Möglichkeit, bei den zur Veranschaulichung dieser Aussagen gewählten Beispielen eine strikte Unterscheidung von Beispielen aus der Zeit vor und aus der Zeit nach Christus beizubehalten. In diesem Sinn führt er die „Makkabäer“ als Beispiel für die Gerechten an, die „für Gottes Gesetz und um der Gerechtigkeit willen“ („*pro lege Dei atque iustitia*“) starben. Daneben nennt er die „Märtyrer, die ihr Blut für Christus vergossen“ („*et martyres, qui sanguinem fudere pro Christo*“). Im Unterschied zu Chrysostomos setzt er die Makkabäer jedoch klar gegen die christlichen Märtyrer ab. Ihr Gegenbild sind diejenigen, die in der Zeit vor Christus („*illo tempore*“) das Schweinefleisch aßen. Das Gegenbild der Märtyrer sind hingegen die, welche „*post aduentum Domini*“ noch den Götzen opfern. Zudem läßt in der Beschreibung der Makkabäer die Formulierung „*uisi sunt in sua perire iustitia*“ aufhorchen. Sie impliziert, daß die Makkabäer nur für solche gehalten werden, die um ihrer Gerechtigkeit willen gestorben sind. Damit wird ihre Bedeutung relativiert.

Es ist auszuschließen, daß Hieronymus diese Wendung unreflektiert gebraucht; denn ebenso wie ihr Sterben für die Gerechtigkeit betrachtet Hieronymus auch das lange Leben der nachchristlichen Götzendiener bloß

¹¹²³ *Ep* 21,35,3: „*Quid haedum quaeris, cui agnus est missus? et, ne simules te nescire, quod missus est, Iohannes tibi eum in heremo demonstrat* (CSEL 54, HILBERG, S. 135, 17-19).

¹¹²⁴ Zur Datierung vgl. REBENICH, *Hieronymus*, S. 195/6 mit Anm. 327.

262 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung als scheinbaren Sachverhalt („*uisi sunt*“)¹¹²⁵. Dieser äußere Schein wird aus der eschatologischen Perspektive aufgedeckt. Das irdische, lange Leben des Gottlosen wird durch die Erklärung relativiert, er werde möglichst lange in seinen irdischen Sünden gefangen gehalten, um ihn dann ins ewige Übel zu werfen; die Gerechten hingegen erlebten das Schlechte in ihrem Leben, um dann zum ewigen Guten wiedereingesetzt zu werden¹¹²⁶. Aus welcher Perspektive aber kann Hieronymus den Tod der Makkabäer als nur scheinbar um der Gerechtigkeit willen erlitten qualifizieren?

Die Antwort hierauf klingt am Ende des Abschnittes an, in dem er als weiteres Beispiel für die Gerechten auf jüdischer Seite die Söhne Aarons nennt. Hier spielt er auf Lev 10,1f. (die Darbringung des fremden Rauchopfers durch Nadab und Abihu) an und erklärt, daß auch sie, als sie das fremde Feuer vor Gott brachten, glaubten, gerecht zu handeln¹¹²⁷. Demgegenüber wird als Vertreter der Gottlosigkeit unter den Israeliten auf Manasse (II Chron 33,9ff.) verwiesen. Im Rahmen des alten Bundes werden damit die Makkabäer und die Söhne Aarons gleichermaßen als „Gerechte“ vorgestellt. Diese Zusammenstellung bewirkt geradezu eine Verfremdung des Gerechtigkeitsbegriffes; denn die Söhne Aarons begehen dem Alten Testament zufolge einen Frevel, für den sie von Gott bestraft werden. Indem Hieronymus hier jedoch ihre Selbsteinschätzung zum Maßstab ihrer Gerechtigkeit macht, stellt er den Leser vor den Unterschied zwischen der wahren, göttlichen Gerechtigkeit und der subjektiven, eigenen Gerechtigkeit der im alten Bund agierenden Personen. Damit wird deutlich, daß Hieronymus von zwei verschiedenen Dimensionen der Gerechtigkeit ausgeht. Die subjektive Gerechtigkeit wird durch die wahre Gerechtigkeit relativiert. Von hier aus erklärt sich, warum das Sterben der Makkabäer für das Gesetz einleitend als dem allgemeinen Verständnis entsprechend - aber doch nur scheinbar - um der Gerechtigkeit willen erlittenes bezeichnet wird; denn ihre Gleichsetzung mit den Söhnen Aarons als Beispiel für die Gerechten im alten Bund nötigt dazu, die Relativierung von deren Gerechtigkeit im Rückschluß nun auch auf die Makkabäer zu beziehen¹¹²⁸.

Diese Darstellung der jüdischen Gerechten erschließt sich, wenn man sie in den Horizont paulinischer Aussagen über Israel stellt. So bescheinigt Paulus, daß Israel zwar dem „Gesetz der Gerechtigkeit“ nachgejagt sei, es aber doch nicht erreicht habe (Röm 9,31), und wirft Israel vor, daß es statt der göttlichen seine „eigene Gerechtigkeit“ sucht und gerade deshalb die

1125 „*Econtrario qui et illo tempore suillam carnem comederunt et post aduentum Domini sacrificauerunt idolis, uisi sunt in hoc saeculo uiuere, et propter suam malitiam perseuerare longaeui*“. (CCL 72, ADRIAEN, S. 307,238-241)

1126 CCL 72, ADRIAEN, S. 307,241-245.

1127 *EcclCom* VII, 16: „*Hebraei iustos pereuntes in iustitia sua, filios Aaron suspicantur, quod dum putant se iuste agere, alienum ignem obtulerint*“ (CCL 72, ADRIAEN, S. 307).

1128 Hierauf deutet Hieronymus auch in einem späteren Abschnitt, *EcclCom* IX, 6, wo er auf die Vergänglichkeit der jüdischen Gottesliebe, die deren Eifer bedingt, hinweist und als deren Repräsentanten neben Pinchas auch Mattathias (den Vater der Makkabäer) nennt: „*Dilectio quoque, qua aliquando Deum diligebant, periit et odium de quo audacter loquebantur: Nonne odientes te, Domine, odiui, et super inimicos tuos tabescebam? Nec non et zelus eorum, iuxta quem Phinees zelatus est et Matathiae intremuerunt poplites.*“ (Hervorhebung im Text, CCL 72, ADRIAEN, S. 324,105-109).

göttliche Gerechtigkeit nicht erlangt, die durch den Glauben an Christus zu erreichen ist (Röm 10,2-4).

Hierdurch wird ersichtlich, daß es die christologische bzw. die soteriologische Perspektive ist, von der aus Hieronymus den Tod der Makkabäer als nur scheinbar um der göttlichen Gerechtigkeit willen erlitten qualifiziert. Sie bedingt insofern die Abgrenzung der Makkabäer von den christlichen Märtyrern, als - paulinischer Theologie entsprechend - erst Christus die Gerechtigkeit (I Kor 1,30) und die Erfüllung des Gesetzes ist. Das Gesetz selbst jedoch kann vor Gott niemanden gerecht machen¹¹²⁹; folglich kann ein Tod, der im alten Bund um des Gesetzes willen erlitten wurde, nicht um der wahren Gerechtigkeit willen geschehen sein. Dies ist nur im Glauben, wie er Paulus zufolge in der Haltung Abrahams verkörpert wird, und erst wirklich im Glauben an Christus möglich¹¹³⁰.

Hieronymus spricht damit den jüdischen „Gerechten“ nicht die eschatologische Möglichkeit ab, nach dem Tode versöhnt zu werden; er macht aber deutlich, daß ihr Sterben mit dem Glaubenstod um Christi willen nicht vergleichbar ist. Anders als Chrysostomos hebt Hieronymus hier gerade nicht auf den Glauben als dem Gemeinsamen der makkabäischen und der christlichen Märtyrer ab, sondern stellt stattdessen ihren Tod um des Gesetzes willen in den Vordergrund. Eine Bestätigung für diese Ansicht über den Grund für den Tod der Makkabäer konnte er in dem Wortlaut des *II Makk* finden.

cc) Brief 112

Soteriologische Einwände gegen die Verehrung der makkabäischen Märtyrer klingen auch in einem Schreiben aus dem Jahr 404 an. Hierin nimmt Hieronymus zu einem Brief Stellung, den Augustin bereits sieben Jahre zuvor an ihn adressiert hatte (*Ep* 40)¹¹³¹.

Eines der Hauptthemen des Briefwechsel ist die Auslegung des Streits der Apostel in Antiochia (Gal 2,11ff.) und damit allgemein die Frage nach der Gültigkeit des Zeremonialgesetzes für die Zeit nach Christus¹¹³². Hieronymus

¹¹²⁹ Vgl. z.B. *GalCom* II, 3: „*Nec Moysen, nec illustrem aliquem de antiquis virum, apud Deum justificari potuisse par legem*“ (PL 26, 384 B).

¹¹³⁰ Mit besonderer Deutlichkeit spricht Hieronymus das ebenfalls im *GalCom* aus. Demnach hat das Gesetz seine Bedeutung als Wächter für die Zwischenzeit von der Verheißung Gottes an bis zu ihrer Erfüllung. „*Sicut mediator Dei et hominum, inter dantem et accipientem legem medius fuit: ita ex ipsa, quae post repromissionem data est, inter repromissionem et completionem ejus media subrepsit*“ (*GalCom* II, 3; PL 26, 393 B).

¹¹³¹ Hieronymus bezieht sich in *Ep* 112 (CSEL 55, HILBERG, S. 367-393; der Brief wird im Augustinischen Briefkorpus als Nummer 75 [CSEL 34/ II, S. 280-324] geführt) auf Augustins *Ep* 40, die bereits einem größeren Kreis bekannt war, bevor sie Hieronymus erreichte. Vgl. hierzu R. HENNINGS, Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14, (Diss. Heidelberg 1991), Leiden, 1994, S. 34-36, sowie A. FÜRST, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (JAC.E 29), Münster 1999, S. 131ff.

¹¹³² Daneben sind als größere der darin verhandelten Themen, Augustins Kritik der lateinischen Übersetzung des AT *iuxta Hebraicam veritatem*, Augustins Frage nach der Herkunft der Seele, sowie exegetische Probleme hinsichtlich des Jakobusbriefes. Vgl. FÜRST, *Briefwechsel*, S. VII. HENNINGS, *Briefwechsel*, S. 110ff., sieht dagegen die „Diskussion um Umfang und Text des Alten Testaments“ neben der Interpretation des Apostelstreits im Vordergrund der Auseinandersetzung beider Theologen, was Fürst (S. 140 mit Anm. 361) als

264 Tradierung der *Makk* im Rahmen der Heiligenverehrung zitiert ausführlich, die in *Ep* 40 von Augustin vertretene These, Paulus habe Petrus nicht deshalb zurechtgewiesen, weil dieser sich nach dem Gesetz gerichtet habe, sondern weil er versucht habe, die Einhaltung des Gesetzes auch für Heiden verbindlich zu erklären (Gal 2,14). Damit habe er, Augustin zufolge, gezeigt, daß er das Gesetz auch nach Christus noch als heilsnotwendig ansah. Paulus hingegen habe sich selbst zwar nach dem Zeremonialgesetz gerichtet, allerdings ohne es noch als soteriologisch relevant anzusehen - nur im Sinne traditioneller Bräuche¹¹³³. Paulus habe sich insofern nur von dem abgekehrt, was im jüdischen Verhältnis zum Gesetz schlecht sei. Hierfür nennt Augustin als Beispiel neben anderen Vorwürfen den, daß die Juden auch nach Christi Leiden und Auferstehen noch an den alten Verbindlichkeiten festhielten, als seien sie heilsnotwendig („*putabant vetera sacramenta non ex consuetudine solemnitatis sed necessitate salutis esse celebranda*“), obwohl der Bund der Gnade eingesetzt worden sei („*sacramentum gratiae secundum ordine Melchisedech*“). Um damit nicht zugleich die Heilsnotwendigkeit des Gesetzes für die Zeit vor Christus in Abrede zu stellen, räumt Augustin ein, wenn das Zeremonialgesetz niemals notwendig gewesen wäre, dann wäre es fruchtlos und nutzlos gewesen, daß die Makkabäer dafür zu Märtyrern geworden seien¹¹³⁴.

Augustin geht von einem Konsens über den Märtyrerstatus der Makkabäer aus, der für ihn unumstößlich ist und der ausschließt, daß ihr Sterben für fruchtlos gehalten wird. Er betrachtet sie deshalb als Beweis für die vorchristliche Heilsrelevanz der Vorschriften des alten Bundes. In der anschließenden Stellungnahme gegen Augustin nimmt Hieronymus jedoch dieses Argument auf, um es gegen dessen Argumentation insgesamt zu wenden. Die Einhaltung von Vorschriften im Sinne des Zeremonialgesetzes bedeutet nach Hieronymus per se, daß sie (auch in der Zeit nach Christus) in jedem Fall als heilsnotwendig angesehen werden: „Wenn sie aber zu halten sind, tragen sie besonders zum Heil bei, vor allem die, welche dazu dienen, Märtyrer zu machen“¹¹³⁵.

Hieran wird ersichtlich, daß die Einordnung der Makkabäer als Märtyrer für Hieronymus einen Widerspruch zu der Existenz im neuen Bund darstellt, in welchem allein dem Heilopfer Christi und dem Glauben daran soteriologische Relevanz zukommt. Seiner Auffassung zufolge wurde das Mosaische Gesetz durch die Gnade und Wahrheit in Christus erfüllt und damit die Verbindlichkeit des Zeremonialgesetzes durch den Glauben

eine „gravierende Fehldeutung“ einschätzt, da es s.E. nicht um unterschiedliche Kanonabgrenzungen gehe, sondern um Unterschiede in Textbestand und Wortlaut der Übersetzungen des AT.

¹¹³³ Vgl. *Ep* 112,15,1: „*Sequitur in epistula tua: „Non ideo Petrum emendavit, quod paternas traditiones observaret: quod si fecere vellet, nec mendaciter, nec incongrue faceret.*“ (CSEL 55, HILBERG, S. 384,18-21); sowie 15,3: „... *inulcas et replicas: „Hoc ergo Iudaeorum Paulus dimiserat, quod malum habebant*“ (CSEL 55, HILBERG, S. 385,6-8) und 16,1: „*Observationes, inquires, Legis, quas more patrio celebrabant: sicut ab ipso Paulo celebratae sunt, sine ulla salutis necessitate*“ (CSEL 55, HILBERG, S. 386,1-3).

¹¹³⁴ AUGUSTIN, *Ep* 40,6 (CSEL 34/ II, S. 76,2-5): „*Quae tamen si nunquam fuissent necessaria, infructuose atque inaniter pro eis Machabei martyres fierent*“.

¹¹³⁵ „*Si autem observanda sunt, utique salutem adferunt, maxime quae servata martyres faciunt*“. HIERONYMUS, *Ep* 112,15,4 (CSEL 55, HILBERG, S. 385,17-19).

ersetzt¹¹³⁶. Doch auch die frühere Verbindlichkeit ist nicht mit einer soteriologischen Wirkmächtigkeit des jüdischen Gesetzes gleichzusetzen; denn wenn das Gesetz lebendig machen könnte und das verwirklichen, was die Verheißung verbürgt, würde dadurch die wahre Verheißung ausgeschlossen¹¹³⁷. Die wahre Gerechtigkeit setzt daher den Glauben voraus. Dieser Glaube war vor der Vermittlung des Gesetzes (so z.B. bei Abraham) möglich und wird es dann erst wieder im neuen Bund¹¹³⁸.

Mithin billigt Hieronymus aus seinem christlichen Blickwinkel dem jüdischen Gesetz keine soteriologische, sondern nur eine pädagogische Bedeutung zu¹¹³⁹. Daran zeigt sich, daß Hieronymus das Paradoxon des alten Bundes in radikalerer Weise ernstnimmt als Chrysostomos. Das Gesetz ist zwar vor Christus verbindlich und besitzt auch nach Christus als ethisches Gesetz noch Gültigkeit¹¹⁴⁰, aber die Wahrheit des neuen Bundes enthüllt seine soteriologische Unzulänglichkeit. Aus der Perspektive der Wahrheit des neuen Bundes stellt er daher in Abrede, daß das Gesetz jemals zur Gerechtigkeit führen konnte, und beruft sich dafür auf Paulus.

In der Theologie des Hieronymus bedingt somit die Soteriologie einen Bruch in der Kontinuität von altem und neuem Bund, auch wenn er auf anderen Ebenen (z.B. der von Verheißung und Erfüllung wie auch der Geltung ethischer Gebote) deren Kontinuität voraussetzt. Er beurteilt die „Makkabäer“ daher nicht ihrem historischen Kontext entsprechend, sondern versteht sie nach Maßgabe des neuen Bundes, von wo aus ihr Sterben für das Gesetz dem Märtyrertod um des wahren Glaubens willen entgegensteht. Umgekehrt entspräche demnach eine Anerkennung der „Makkabäer“ als Märtyrer, insbesondere nach Christus, dem Eingeständnis einer soteriologischen Relevanz des jüdischen Gesetzes von christlicher Seite aus.

Auf einen Unterschied zwischen den westlichen und den östlichen Kirchen lassen sich die Positionen zur Makkabäerverehrung nicht zurückführen. Gerade in der westlichen Kirche scheint die Akzeptanz der sieben

¹¹³⁶ Der Gefahren dieser Sichtweise ist Hieronymus sich bewußt, er betont deshalb, daß es ihm nicht um eine Abschaffung des Gesetzes geht, sondern um die Erneuerung gemäß dem Apostel: „*Haec dicimus non quo Legem iuxta Manichaeum et Marcionem destruamus, quam et sanctam et spiritalem iuxta Apostolum nouimus; sed quia postquam fides uenit et temporum plenitudo, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub Lege, ut eos qui sub Lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus; et nequaquam sub paedagogo, sed sub adulto, et Domino et herede uiuamus*“ (Ep 112,14; Hervorhebung im Text, CSEL 55, HILBERG, S. 384,10-17). Dennoch schränkt Hieronymus die Geltung des Gesetzes unter soteriologischem Aspekt ein.

¹¹³⁷ GalCom II,3: „*Sed ex eo quod non potuit vivificare, nec id tribuere quod repromissio prima pollicita est, manifestum est in custodiam eam repromissionis, non in subversionem datam. Si enim data esset lex quae posset praestare vitam, et id quod repromissio sponderat exhibere, vere promissio per legem putaretur exclusa*“ (PL 26, 393).

¹¹³⁸ Hier ähnelt Hieronymus theologisch Euseb, der ebenfalls den jüdischen Glauben von dem vormosaïschen Glauben der „Hebräer“ unterscheidet und die Kontinuität zwischen Christentum und Israel in der „Abrahamskindschaft“ gewähleistet sieht¹¹³⁰. S.o. S. 170

¹¹³⁹ GalCom II, 3: „*Itaque et Moysi lex, populo lasciuenti, ad instar paedagogi severioris apposita est, ut custodiret eos, et futurae fidei praepararet, prae postquam uenit, et credidimus in Christum, iam non sumus sub paedagogo, tutor a nobis curatorque discedunt et legitimum aetatis tempus ineuntes, veri Dei filii nominamur, cui nos generat non lex abolita, sed mater fides, quae est in Christo Jesu*“ (PL 26, 394).

¹¹⁴⁰ Vgl. HENNINGS, *Briefwechsel*, S. 266ff.

makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter und Eleasar als Märtyrer nicht problematisch gewesen zu sein. Berücksichtigt man hingegen Hieronymus' Affinität zu den „Altnizänern“ Antiochiens und sieht Chrysostomos dazu im kirchenpolitischen Gegenüber als Vertreter der „jungnizänischen“ Mehrheit, so kommt als mögliche Erklärung der divergierenden Einstellung beider Theologen zur Makkabäerverehrung ihre Verortung innerhalb der kirchenpolitischen „Parteienlandschaft“ Antiochiens in den Blick. Am Ende steht deshalb die Frage, ob die Ablehnung des Hieronymus nur eine Einzelmeinung darstellt oder ob sie als symptomatisch für die Einstellung der „Altnizäner“ hinsichtlich der Makkabäerverehrung gelten kann.

c) Zusammenfassung

In den unterschiedlichen Haltungen zur Makkabäerverehrung wird das Gegenüber in der Position des Hieronymus zu der des Chrysostomos sichtbar. Diese kontroverse Haltung ist nicht primär abhängig von der Anerkennung oder Ablehnung eines „kanonischen“ Status der *Makk*, sondern geht auf grundsätzliche theologische Differenzen innerhalb der Verhältnisbestimmung des alten zum neuen Bund zurück. Fokussiert man unter diesem Aspekt die Differenz zwischen Hieronymus und Chrysostomos, so zeigt sich, daß der Erstgenannte den Unterschied zwischen beiden Bündnissen soteriologisch versteht, während Letzterer trinitarisch und von der Einheit Gottes her argumentiert und damit die Kontinuität beider Bündnisse stärker hervorhebt. Anders als Chrysostomos stellt Hieronymus die Zeit des Gesetzes und die Zeit des Glaubens gegeneinander, während sich nach Chrysostomos das Alte Testament zwar erst wirklich im christlichen Glauben erschließt (s.o. S. 221); jedoch als Gesetz die glaubende Erkenntnis Gottes und damit die Möglichkeit, die wahre Gerechtigkeit schon im alten Bund zu erlangen, nicht ausschließt. Deshalb kann er die Glaubensgerechtigkeit der sieben makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter nach Maßgabe des alten Bundes bewerten und ihr Sterben für das Gesetz auf eine Ebene mit dem der christlichen Märtyrer stellen. Weil schon das Gesetz des alten Bundes auf Christus zurückgeht, ist das Sterben um des Gesetzes willen auf der Basis der Glaubensstreue gleichzusetzen mit dem Sterben um Christi willen¹¹⁴¹.

Bei Hieronymus erscheint die Problematik der Makkabäerverehrung damit in eben dem theologischen Zusammenhang, auf den Chrysostomos, besonders in *EleaHom*, mit seiner Verteidigung der Makkabäerverehrung Bezug nimmt. Ebenfalls läßt sich der Vorwurf der „judaisierenden“ Frömmigkeit, auf den Chrysostomos verschiedentlich eingeht, auf Hieronymus' Perspektive hinsichtlich der Makkabäerverehrung zurückführen. Ihm mußte jede Form der Verehrung der sieben Brüder mit ihrer Mutter als Märtyrer - wegen der dabei vorausgesetzten rechtmachenden Geltung des Gesetzes vor Christus - als „judaisierend“ erscheinen. Demgegenüber zielen Chrysostomos' Predigten darauf, dem Vorwurf in diesem Sinne zu „judaisieren“ nicht dadurch praktisch Vorschub zu leisten, daß Elemente der jüdischen Interpretation der makkabäischen Märtyrer (das Fasten und Trauern am 9. Ab) die christliche Feier zu ihrem Gedenken tatsächlich beeinflussen.

¹¹⁴¹ *EleaHom* 5,1: τὸν νόμον ὁ Χριστὸς ἔδωκεν ... ὅτι σφαγέντες ὑπὲρ τοῦ νόμου, ὑπὲρ τοῦ νομοθέτου τὸ αἷμα ἐξέχεον καὶ τοῦτο σαφές (PG 63, 530,42-45).

ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUß

Für die vorliegende Untersuchung der Traditionsgeschichte des ersten, zweiten und vierten Makkabäerbuches in der östlichen Alten Kirche war die Frage leitend, in welchem Verhältnis der Gebrauch dieser Bücher zu der Entstehung des christlichen Kanons alttestamentlicher Schriften steht. Dabei wurde bewußt der Gebrauch dieser Bücher (als traditionsgeschichtlicher und hermeneutischer Prozeß) und der jeweilige inhaltliche Zusammenhang dieses Gebrauchs gegenüber ihrer Erwähnung in Verzeichnissen und Listen biblischer Bücher in den Vordergrund gerückt. Dazu wurden die Werke von Klemens, Hippolyt, Origenes, Euseb, Athanasius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos und Hieronymus untersucht.

Hinsichtlich des liturgischen Gebrauchs der *Makk* wurde zwischen einem „Makkabäergedächtnis“ und der „kultischen Verehrung“ im engeren Sinn, die das Vorhandensein von Reliquien und die bewußte Bezugnahme auf die Grabstätte der Märtyrer als „heiligen Ort“ voraussetzt, unterschieden.

Die Frage nach der Entstehung des christlichen Kanons alttestamentlicher Schriften kann nicht losgelöst betrachtet werden von der Entstehung des Kanons der hebräischen Bibel. Deshalb beschäftigte sich der erste Teil der Untersuchung mit dem Gebrauch der Makkabäerbücher auf Seiten des Judentums. Hierzu wurden als jüdische Quellen ab dem 1. Jh. n. Chr. das Werk des Flavius Josephus, die *Megillat Taʿanit*, das vierte Makkabäerbuch und die rabbinischen Midraschim *bGittin*, *Ekha Rabbati*, *Seder Elijahu Rabba*, *Pesiqta Rabbati* und *Targum Jonathan* in die Untersuchung einbezogen.

Ausgehend von der begründenden Bedeutung, die *I* und *II Makk* für das Fest der Tempelweihe (Chanukka) haben, konnte gezeigt werden, daß der Bezugspunkt der Makkabäerbücher innerhalb des jüdischen Festkalenders wechselt. *I Makk* wird von *Josephus*, in der *MegTaan* und im *TJon* im Sinne einer haggadischen Erzählung hinsichtlich der Wiedereinweihung des Tempels genutzt, während *II Makk* in den palästinischen Quellen zunächst keine Bedeutung hat, aber in der Diaspora ebenfalls als Chanukka-Haggada dient.

Erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels ist auch auf palästinischer Seite ein Einfluß des *II Makk* feststellbar, der sich im wesentlichen auf die Rezeption der Erzählung von der Mutter mit den sieben Söhnen (*II Makk* 7) beschränkt, wobei die Funktion dieses Kapitels im Kontext des *II Makk* für seine Deutung prägend bleibt. Zugleich verändert sich die Verknüpfung des *II Makk* mit dem jüdischen Festzyklus. Als Bezugspunkt erscheint nicht mehr das Fest der Tempelweihe, sondern *II Makk* 7 wird als haggadische Erzählung zur Erinnerung der Tempelzerstörung am 9. Ab verwendet. Als ausschlaggebend für die Verlagerung des liturgischen Bezugspunktes kam zum einen die Funktion dieses Kapitels im Zusammenhang des *II Makk* in den Blick und zum anderen das Fortbestehen der Hoffnung auf die nationale Wiederherstellung Israels. So wie der Tod der sieben Brüder mit ihrer Mutter in *II Makk* die Wende zugunsten Israels herbeiführt, erhoffte man gleiches auch für die spätere Zeit. Entscheidend für diese Deutung ist, daß die Mutter mit den sieben Söhnen in ihrer symbolischen Bedeutung, als Versinnbildlichung Israels bzw. Jerusalems und ihrer „Söhne“, verstanden wurde. Als

Zus Zusammenfassung und Schluß

Hintergrund dieser Deutung wird in *II Makk* und *TJon* das als prophetische Weissagung verstandene Dankgebet Hannas, 1 Sam 2,1-10, erkennbar.

Unübersehbar ist der antirömische Impetus dieser Deutung, aufgrund dessen vermutet werden kann, daß sich sowohl zelotische Kreise mit der im Bericht des *II Makk* zum Ausdruck kommenden Hoffnung identifizierten als auch Anhänger der Bar Kokhba-Bewegung. Dafür spricht, daß in den Midraschim der Diaspora (bGit 57b und *SER*) eine Aktualisierung der Tradition vom Tod der sieben Brüder mit ihrer Mutter nachvollziehbar ist, die bis zur endgültigen Niederlage der Bar Kokhba-Bewegung führt. In den palästinischen Midraschim (*PesR* und *EkhR*) ist demgegenüber eine entgegengesetzte Tendenz bemerkbar. Anstelle des für unterschiedliche historische Ausdeutungen offenen symbolischen Verständnisses der Mutter mit den sieben Söhnen tritt hier eine Individualisierung und Historisierung ihrer Person durch ihre Identifikation mit „Mirjam, der Tochter Tanchums“. Der spätere Einfluß der palästinischen Deutung ist auch in den Diasporamidraschim bemerkbar.

Die haggadische Funktion, die *II Makk* für das Gedächtnis der Tempelzerstörung zumindest bis in das zweite Jahrhundert hinein nachweislich hatte, kommt besonders deutlich im *IV Makk* zum tragen. Über die bisherige Forschung hinausgehend konnte gezeigt werden, daß *IV Makk* als Erläuterung der halakhischen Frage, εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός, anhand von *II Makk* 6f. auf dem Hintergrund der Threni konzipiert ist. *II Makk* 7 wird auf dem Hintergrund der Klagelieder gedeutet, wobei ebenfalls die überindividuelle, symbolische Bedeutung der Frau im Vordergrund steht.

Da Josephus auf christlicher Seite von großem Einfluß ist, ist es bemerkenswert, daß er nirgends Bezug auf *II Makk* nimmt. Hingegen macht er im *Bell* und in den *Ant* ausführlichen Gebrauch von *I Makk*. Die Frage, inwieweit Josephus *I Makk* als biblisch angesehen habe, stößt auf einen ambivalenten Befund innerhalb seines Werkes. Auf der einen Seite stehen die zum *locus classicus* der Kanondiskussion gewordene Aussage (*CAp* I,37ff.) über den Umfang des jüdischen „Kanons“ und das Vorwort zur „Geschichte des jüdischen Krieges“ (*Bell Praef.* 6f.), durch die *I Makk* nicht als Bestandteil des biblischen Schriftkorpus erscheint. Auf der anderen Seite schließt er in den „Altertümern“ auch die auf *I Makk* basierenden Kapitel *Ant.* XII f. in den Umfang der jüdischen Bibel ein, insofern er behauptet, es handele sich bis einschließlich dieser Kapitel um eine Übersetzung der biblischen Schriften; eine Bemerkung, die er in *CAp* I,54 noch einmal bestätigt. Möglicherweise ist in dieser Ambivalenz ein Reflex auf den Unterschied zwischen einer rabbinischen (evtl. hillelitischen) Schulmeinung über den Umfang der biblischen Schriften und dem faktischen Umfang des Korpus biblischer Schriften, der Josephus in Rom bei der Abfassung der *Ant* vorlag, zu sehen.

Für die christliche Auslegungsgeschichte von großer Bedeutung ist, daß Josephus in *Ant* XII,272ff. *I Makk* heranzieht, um zu beweisen, daß die Prophetie von Daniel 8 sich in den Ereignissen des hasmonäischen Freiheitskampfes vollzogen hat.

Hinsichtlich der Frage nach einer bereits auf jüdischer Seite existenten kultischen Verehrung der sieben Brüder mit ihrer Mutter, ist im ersten Teil der Untersuchung deutlich geworden, daß sich innerhalb der jüdischen Quellen keinerlei Anhaltspunkte für eine derartige Verehrung ergeben.

Zus Zusammenfassung und Schluß

Im zweiten Teil der Untersuchung wurde der Einfluß des Josephus auf die christliche Rezeption des *I Makk* bei Klemens, Hippolyt und Origenes deutlich. Das trifft besonders auf Hippolyt zu, da sein Danielkommentar die Prophezeiungen von Dan 7; 8 und 11 anhand des *I Makk* als in der Hasmonäerzeit erfüllte Prophetie erklärt (DK IV). *I Makk* dient ihm dabei als historische Quelle. Als einziger der drei Autoren unterscheidet Hippolyt *I Makk* als ἡ πρώτη βίβλος τῶν Μακκαβαϊκῶν (DK IV 3,8) explizit von *II Makk*.

Klemens zitiert in *Strom* I, 21,147,2 zwar die *Ant* des Josephus, an keiner Stelle des von ihm erhalten gebliebenen Werkes findet sich jedoch ein Bezug auf *I Makk*. Hingegen verweist er innerhalb des chronologischen Teils der *Strom*, der auf die Danieldeutung hin angelegt ist (*Strom* I, 21,123,2) auf *II Makk*, das er als τὸ βιβλίον τῶν Μακκαβαϊκῶν (ebd.) bzw. als ἡ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομή (*Strom* V, 14,97,7) betitelt. Der Grund hierfür kann darin gesehen werden, daß Klemens *II Makk* für biblisch hielt, da er es mit anderen erzählenden Schriften aufzählt, die er als biblisch ansieht. Bei Klemens wird jedoch nur eine historisch illustrierende Funktion des *II Makk* deutlich.

Origenes gebraucht *I Makk* nicht direkt, sondern bietet nur indirekte Zitate, die sich auf seinen Gebrauch der *Ant* des Flavius Josephus zurückführen lassen (*JohCom* X,38; *CCels* VIII,46), oder sich als allgemeine Anspielung herausstellen (*EzHom* IX). Der einzige ausdrückliche Hinweis auf *I Makk* verbunden mit dem Zitat *I Makk* 2,24f. (*RomCom* VIII) weckt aufgrund inhaltlicher und formaler Beobachtungen Zweifel an seiner Authentizität. Die indirekten Bezugnahmen auf *I Makk* haben nur die Funktion einer historischen Sacherklärung.

Grundlegend anders ist hingegen der Gebrauch, den Origenes von *II Makk* macht. Trotz seiner Abgrenzung von den ἐνδιάθηκοι βίβλοι bezieht sich Origenes mehrmals direkt auf *II Makk*, das er unter dem Titel τὰ Μακκαβαϊκά zitiert. Die Zitate haben mehr als nur beispielhafte Funktion, sie dienen zur Bestätigung theologischer Aussagen im Sinne einer *auctoritas*. So dienen die Zitate von *II Makk* 7,28 gegen die gnostische Ansicht, Gott habe die Schöpfung aus einer schlechten vorfindlichen Materie geschaffen, als Beweis für die Schöpfung aus dem Nichts (*JohCom* I,17, *DePrinc* II,1,5). *II Makk* 15,14 dient als Beweis für das Gebet der Heiligen (*DeOrat*, *JohCom*, *CantCom*, *MtCom*), in ähnlicher Weise zieht er *II Makk* 6,12ff. in der Auseinandersetzung mit der gnostischen Prädestinationslehre als *auctoritas* heran. Die Funktion von theologischen Beweistexten haben Zitate aus *II Makk* bei Origenes allerdings nur in der innerkirchlichen Auseinandersetzung mit gnostischen Argumenten. In der Auseinandersetzung mit dem Judentum beruft sich Origenes nicht auf *II Makk*. Das entspricht seinem Grundsatz, daß Christen sich in der Diskussion mit Juden nach dem Umfang der hebräischen Bibel richten sollten. Entsprechend seiner Aufzählung der ἐνδιάθηκοι βίβλοι gehörten die *Makk* nicht dazu. In der Untersuchung wurde allerdings auch deutlich, daß Origenes mit dieser Liste einen Mindestumfang des christlichen Alten Testaments beschreibt. Er macht darin sozusagen den Minimalkonsens hinsichtlich der Juden und Christen gemeinsamen Grundlage biblischer Schriften deutlich.

Die ausführlichste Bezugnahme auf *II Makk* begegnet bei Origenes in der *Exhortatio ad Martyrium* (*Exh* 22-27). Dieser Rekurs auf *II Makk* zeigt einige Gemeinsamkeiten mit dem Danielkommentar Hippolyts (DK II), allerdings

Zus Zusammenfassung und Schluß

ohne daß eine direkte Abhängigkeit von ihm nachweisbar wäre. Beide Verfasser stellen eine Verbindung des Martyriums der sieben Brüder mit ihrer Mutter mit den drei Jünglingen im Feuerofen (Dan 3) her (*DK II*, 16ff.; *Exh 27* u. 33). Beiden dient *II Makk 7* als Bestätigung der Aussage, daß es schon „im alten Bund“ (ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ, *DK II* 36,7) bzw. „im Gesetz“ („*in lege*“, *RomCom IV*, 10) Märtyrer gegeben habe, womit jeweils nur eine zeitliche Einordnung impliziert wird, aber keine literarische Zuordnung des *II Makk*. Sowohl Hippolyt als auch Origenes deuten die makkabäischen Märtyrer als Typus der christlichen Märtyrer. Wobei zu bemerken ist, daß Hippolyt stärker die Einheit Gottes betont (*DK II*, 36,7), während für Origenes die Bundestheologie und die Kontinuität des alten und des neuen Bundes das zentrale theologische Motiv der *Exh* ist. Für beide Autoren kann eine Kenntnis des *IV Makk* nicht ausgeschlossen werden, jedoch läßt sich eine literarische Abhängigkeit von *IV Makk* nicht nachweisen.

Obwohl in *DK II* und *Exh 22-27* die ersten Zeugnisse für eine Einordnung der sieben Brüder mit ihrer Mutter in den Horizont der christlichen Martyrologie vorliegen, finden sich keine eindeutigen Hinweise auf eine liturgische Bedeutung des *II Makk*. Daß *II Makk* im 3. und 4. Jh. jedoch eine liturgische Bedeutung hatte (evtl. im Kontext der Osterliturgie), kann aufgrund der koptischen Fragmente zumindest für Oberägypten vermutet werden.

Für eine kultische Verehrung der sieben Brüder mit ihrer Mutter, im einleitend definierten engeren Sinn, ergaben sich im zweiten Teil der Untersuchung keine Anhaltspunkte. Hingegen konnte festgestellt werden, daß die Benennung eines bestimmten Personenkreises als „Makkabäer“ weder bei Klemens und Hippolyt noch bei Origenes begegnet.

Im dritten Teil der Untersuchung konnte jedoch anhand der *Epistula Lugdunensis* gezeigt werden, daß bereits im 2. Jh. eine christliche Tradition bestanden haben muß, in der das Gedächtnis der makkabäischen Märtyrer mit dem Termin des 1. August verbunden war. Nur so erklärt sich, daß das Martyrium der Christen in Lyon, welches nach einhelliger Meinung an einem 1. August innerhalb der Jahre 175-180 stattfand, auf dem Hintergrund des Berichtes von *II Makk 6f.* gedeutet wird. Diese Tradition kann außer in Antiochien auch in Kleinasien verortet werden, da die Verbindungen der Gemeinde in Lyon dorthin weisen. Der 1. August als Termin des Makkabäergedächtnisses läßt sich als Übertragung (9. bzw. 1. Ab) aus dem jüdischen in den julianischen Kalender am schlüssigsten aus dem antiochenischen Kalendersystem erklären.

Auch fand die bei Hippolyt und Origenes gemachte Beobachtung ihre Bestätigung, daß der Bericht des *II Makk* vor dem des *IV Makk* Vorrang besaß. Wie in *DK II* und *Exh 22-27*, macht sich auch in *EpLugd* der Einfluß des *II Makk* theologisch und sprachlich eindeutig bemerkbar, während daneben auch der Einfluß des *IV Makk* zu sehen ist, der jedoch auf bildhafte Elemente beschränkt bleibt. Daß im lateinischen Raum bereits ungefähr ab dem Jahr 200 von der Existenz einer *Vetus Latina*-Version des *II Makk* ausgegangen werden kann, während eine vergleichbare Übersetzung des *IV Makk* erst im späten 4. Jh. nachweisbar ist, verstärkt die Vermutung, daß *II Makk* gegenüber *IV Makk* eine höhere Verbindlichkeit besaß.

Einen Wendepunkt hinsichtlich des Gebrauchs der *Makk* markiert Euseb in mehrfacher Hinsicht. Zwar ist auch er in der Benutzung des *I Makk* von

Zusammenfassung und Schluß

den *Antiquitates* des Josephus beeinflusst und z.T. abhängig (so z.B. in der Chronik) und zieht dieses Buch, wie seine Vorgänger, nur als historische Quelle heran. Euseb ist jedoch der erste, der die Bezeichnung „Makkabäer“ auf den Personenkreis anwendet, der in den *Makk* beschrieben wird. Seine Erklärung dieser Benennung in *EclProph* zeigt, daß er sich über den Unterschied zur gängigen Benennung „Hasmonäer“ bewußt ist. Für ihn sind mit den „Makkabäern“ sowohl die Anhänger des Judas Makkabäus gemeint als auch die makkabäischen Märtyrer. Er ist außerdem der erste, bei dem eine Veränderung des Titels der *Makk* von τὸ βιβλίον τῶν Μακκαβαϊκῶν [πραγμάτων] oder schlicht τὰ Μακκαβαϊκά zu ἡ τῶν ἐπιγεγραμμένων Μακκαβαίων βιβλος oder ἡ γραφή τῶν καλουμένων Μακκαβαίων zu beobachten ist. Damit wird bei Euseb eine Akzentverlagerung von den Taten dieser Personengruppe zu der Personengruppe selbst erkennbar.

Daß gerade die makkabäischen Märtyrer für Euseb eine grundlegende Bedeutung haben, erhellt zum einen aus seiner Auslegung des 78. Psalms (LXX), in der er die Errettung des Volkes auf die Martyrien der Frommen zurückführt und diese Erkenntnis auch auf die christlichen Martyrien überträgt. Zweitens wird diese Beobachtung durch *HE VIII*, 16f. bestätigt, wo Euseb Galerius' Toleranzedikt und das Ende des Herrschers, auf dem Hintergrund von *II Makk* 9, in Analogie zu dem Schicksal des Antiochus IV. Epiphanes schildert. Ähnlich hatte schon Hippolyt in *DK III*, 4,5 mittels Dan 4, Jes 36f. und *II Makk* 9 Herrscherkritik geübt. Für Euseb sind die makkabäischen Märtyrer nicht nur aufgrund ihres Glaubenszeugnisses Typus der christlichen, sondern weil ihr Martyrium einen heilsgeschichtlichen Wendepunkt markiert.

Als Hintergrund für die typologische Deutung der makkabäischen Märtyrer spielt auch bei Euseb der Kontinuitätsgedanke eine zentrale Rolle; allerdings stellt er nicht wie Hippolyt und Origenes die Einheit Gottes und die Kontinuität des alten und neuen Bundes in den Vordergrund, sondern die Kontinuität des („wahren“) Volkes Gottes. Die makkabäischen Märtyrer dienen ihm dazu, die Kontinuität des Christentums mit dem Glauben der „Hebräer“ darzustellen. Ihre Verehrung hat die Funktion, die Selbstdefinition der christlichen Kirche als Weiterführung der ursprünglichen Glaubenstreue des Volkes Gottes darzustellen. Dabei kommt ihm der Gedanke der „Abrahamskindschaft“ der makkabäischen Märtyrer, der im *IV Makk* mehrfach ausgesprochen wird, entgegen.

In Eusebs Kirchengeschichte (*HE III* 10,6) findet *IV Makk* zum ersten Mal innerhalb der christlichen Literatur explizit Erwähnung. Gleichzeitig gibt er darin Flavius Josephus als Verfasser des *IV Makk* an, womit er mögliche Erwägungen über einen biblischen Status des Buches als überflüssig erscheinen läßt. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß Euseb *IV Makk* auch als Bestandteil einer Sammlung biblischer Schriften bekannt war, da der *Codex Sinaiticus* auch diese Schrift enthält und der Codex nachweislich von Pamphilos und seinen Mitarbeitern anhand der Hexapla korrigiert wurde.

Insgesamt werden bei Euseb zwei gegenläufige Tendenzen hinsichtlich der *Makk* erkennbar. Einerseits wird deutlich, daß er keines der *Makk* als zum Kanon des Alten Testaments zugehörig ansieht, zum anderen hat für ihn gerade die öffentliche Verehrung der makkabäischen Märtyrer eine wichtige Funktion für die Selbstdefinition der christlichen Kirche.

Zus Zusammenfassung und Schluß

Eusebs „syrisches Enkomion“ ist das erste Zeugnis für eine unmittelbare Nutzung des *IV Makk* in einem liturgischen Zusammenhang. Jedoch konnte nicht nachgewiesen werden, daß hierin ein Zeugnis der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer in der Weise vorliegt, daß auf einen Gottesdienst am 1. August oder an ihrer Grabstätte geschlossen werden kann. Das „Enkomion“ verweist auf die *commemoratio* innerhalb eines eucharistischen Gottesdienstes als seinem liturgischen Ort und scheint antiochenischen Ursprungs zu sein.

Als Hauptquelle des makkabäischen Martyriums wird *IV Makk* in der Heiligenpanegyrik (*Or XV*) des Gregor von Nazianz und den Predigten des Johannes Chrysostomos sichtbar. Gregors Rede ist ein eindeutiger Beleg für die Existenz eines festen Datums des Makkabäergedächtnisses und dafür, daß es christlicherseits auch Einwände gegen ihre Anerkennung als Märtyrer gab. Sie kann jedoch nicht als Beweis für eine kultische Verehrung herangezogen werden, weil Gregor sowohl über den Ort als auch über die Existenz von Reliquien nur in Andeutungen spricht. Dafür zeigt er in seiner symbolischen Ausdeutung der sieben Brüder mit ihrer Mutter auf die Kirche und ihre Märtyrer, neben der Deutung Eleasars als Typos Christi, eine bemerkenswerte Nähe zu der symbolischen Deutung dieser Personengruppe (als Israel/Jerusalem und ihre Kinder), wie sie in bGīt begegnet. Eindeutigen Einblick in die Art und Umstände der kultischen Verehrung gewähren erst die Predigten, die Chrysostomos anläßlich des 1. Augusts und im Hinblick auf das Makkabäergrab in Antiochia hält.

Als frühester Beleg für die kultische Verehrung der sieben Brüder mit ihrer Mutter muß daher das aus der zweiten Hälfte des 4. Jh.s stammende „syrische Martyrologion“, gelten, auf dessen homöische Prägung ACHELIS aufmerksam macht. Damit konnte wahrscheinlich gemacht werden, daß es eine reguläre Gedächtnisfeier zur Erinnerung der sieben Brüder mit ihrer Mutter schon lange vor dem Einsetzen ihrer an die Reliquien und eine Grabstätte gebundenen, kultischen Verehrung gegeben hat. Womit nicht ausgeschlossen ist, daß die antiochenische Lokaltradition in Bezug auf das Makkabäergrab schon älter sein kann.

Diese hängt jedoch nicht unmittelbar mit einer anfänglich jüdischen Verehrung der sieben Brüder mit ihrer Mutter unter Einbeziehung ihrer Grabstätte zusammen. Die These, daß die makkabäischen Märtyrer im antiochenischen Judentum kultisch verehrt worden seien, konnte im dritten Teil der Untersuchung anhand christlicher und jüdischer Zeugnisse über die antiochenische Grabstätte der Märtyrer zurückgewiesen werden.

Die Predigten des Johannes Chrysostomos implizieren als einzige Form der judaisierenden Deutung des Makkabäergedenkens, daß Christen in Anlehnung an das jüdische Gedächtnis des 9. Ab ihrerseits den 1. August als Gedenktag der makkabäischen Märtyrer als Trauer- und Fastentag interpretierten.

Schwerer wiegt für Chrysostomos, daß der Vorwurf, es handele sich um eine judaisierende Verehrung, als Grund genannt wird, um die Anerkennung der sieben Brüder mit ihrer Mutter als Märtyrer - und damit auch ihre Verehrung auf christlicher Seite - grundsätzlich abzulehnen. Der so gearteten Ablehnung der Makkabäerverehrung hält er entgegen, daß die makkabäischen Märtyrer verehrungswürdig sind, weil Christus an ihnen wirksam geworden sei und durch sie die Gnade Gottes leuchte (*EleaHom*).

Zusammenfassung und Schluß

Den theologischen Hintergrund für Chrysostomos' Argumentation bildet der Gedanke der Einheit Gottes, der die Kontinuität von altem und neuem Bund gewährleistet.

Eine ablehnende Haltung hinsichtlich der makkabäischen Märtyrer begegnet bei Hieronymus. Es konnte gezeigt werden, daß soteriologische Gründe für seine Vorbehalte ausschlaggebend sind. Soteriologische Gründe wurden, neben der grundsätzlichen Ablehnung der Märtyrerverehrung, auch bei Athanasius als möglicher Widerstand gegen die Akzeptanz der makkabäischen Märtyrer erkennbar. Jedoch ließen sich hieraus keine Schlüsse ziehen, da im erhalten gebliebenen Werk des Athanasius keinerlei Äußerungen über die *Makk* oder die makkabäischen Märtyrer vorhanden sind.

Abschließend läßt sich sagen, daß im Entstehungsbereich des *IV Makk*, d.h. im Raum des östlichen Diasporajudentums, auf christlicher Seite bereits im 2. Jh. eine Verknüpfung des Makkabäergedächtnisses mit dem *IV Makk* bestand, wofür *EpLugd* und Hippolyt sprechen. Jedoch zeigt der Bericht vom Martyrium der Christen in Lyon ebenso wie der *DK* Hippolyts und die *Exh* des Origenes, daß der Bericht des *II Makk* verbindlicher war. Das spricht für die Beobachtung, daß *II Makk* im 3. Jh. innerhalb des christlichen Kontextes liturgisch genutzt und im Sinne einer biblischen Schrift verstanden wurde.

Aufgrund ihrer liturgischen Bedeutung können *II* und *IV Makk* damit auf jeden Fall dem Kanontyp I zugeordnet werden. Es wurde jedoch erkennbar, daß *II Makk* auch Funktionen erfüllt, die in späterer Zeit typisch sind für Schriften, die zum „*Kanon II*“ gehören, indem es zur theologischen Beweisführung und antignostischen Argumentation herangezogen wird. Es läßt sich daher als „biblisch“ einordnen, weil die Zuordnung des Begriffs „kanonisch“ vor dem 4. Jh. aufgrund der erst später einsetzenden Kanonisierung biblischer Schriften im Sinne des „*Kanon II*“ als Anachronismus erscheint.

Der Einfluß des *II* und *IV Makk* auf die christliche Tradition läßt sich beinahe bis zu der Zeit zurückverfolgen, in der die Tradition von den sieben Brüdern mit ihrer Mutter zumindest im Diasporajudentum noch lebendig war und eine geschichtsdeutende Funktion besaß. Hinsichtlich des *I Makk* als Haggada des Tempelweihfestes war die Situation anders. Das Fest der Tempelweihe war überschattet vom Verlust des Tempels, die rituelle Funktion des *I Makk* tritt daher hinter die der Haggada des 9. Ab zurück. Ein liturgischer Gebrauch dieses Buches ist folgerichtig im Christentum nicht nachweisbar¹¹⁴². Eine über Palästina hinausgehende Bedeutung hatte *I Makk* seit dem 1. Jh. jedoch im Geschichtswerk des Flavius Josephus. Darin erhält es eine aktuelle Bedeutung durch die Funktion, die es innerhalb der Danieldeutung als historische Erklärung hat, mit der Josephus einen apologetischen Zweck verfolgt. Speziell in dieser Funktion wird *I Makk* auch auf christlicher Seite adaptiert, wie der Befund bei Hippolyt, Origenes, Euseb und Chrysostomos zeigt, die alle auf die *Ant* zurückgreifen, wenn sie *I Makk* zitieren.

In der vorliegenden Untersuchung konnte gezeigt werden, daß die christliche Tradition der *Makk* in ihren Anfängen die jüdische Tradition

¹¹⁴² Schon A. RAHLFS, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche (MSU I,5), Berlin 1915, S. 226 u. 230, stellt fest, daß *I Makk* in den Lektionaren der byzantinischen Kirche nicht vorkommt.

Zus Zusammenfassung und Schluß

widerspiegelt, die lebendig war, als das Christentum begann, seine eigene Tradition zu entwickeln. Entscheidend für die Rezeption der *Makk*, war ihre ursprüngliche Bedeutung als haggadische Schriften im Rahmen des jüdischen Festzyklus und der damit verbundenen Funktion für die jüdische Selbstdefinition. Sie enthielt Elemente, mit denen sich auch Christen identifizierten (so z.B. das Verständnis der eigenen Glaubenstreue als Gegenüber zur politischen Macht oder die Bedeutung des Märtyrertodes einzelner für die gesamte Glaubensgemeinschaft).

Erst ab der zweiten Hälfte des 4. Jh.s ist eine allmähliche Verschiebung zugunsten des *IV Makk* zu beobachten. Der zunehmende Gebrauch des *IV Makk* anstelle des *II Makk* ist zum einen als Folge der kultischen Verehrung der makkabäischen Märtyrer zu verstehen.

Der Ursprung dieser Verehrung ist jedoch mit *II Makk* 6f. zu begründen und die Lokalisierung der Grabstätte in Antiochien mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Wendung τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς (*II Makk* 4,9f. und 18) zurückzuführen.

Je mehr sich die kultische Verehrung der makkabäischen Märtyrer etablierte und man sich des Besitzes ihrer Reliquien sicher war, konnte *IV Makk* die Funktion eines historischen Märtyrerberichts im Sinne einer Heiligenvita übernehmen. Damit tritt die Historizität an die Stelle der „Biblizität“ der Personen.

Zum anderen ist diese Entwicklung aber auch eine Folge der im 4. Jh. vollzogenen Orientierung an der rabbinischen Tradition hinsichtlich des Umfangs des alttestamentlichen Kanons. Was bei Euseb als gegenläufige Tendenzen erscheint, stellt sich letztendlich als zwei einander gewissermaßen ergänzende Entwicklungen dar. Durch die Rezeption der origeneischen Position hinsichtlich des Umfangs der hebräischen Bibel im Verhältnis zum christlichen Alten Testament und ihre Interpretation im Sinne eines exklusiven „Kanons“ heiliger Schriften, werden die *Makk* als nicht zum „Kanon“ der heiligen Schriften zugehörig qualifiziert. An die Stelle des „alttestamentlichen“ *II Makk* tritt der „historische“ Märtyrerbericht des *IV Makk*. Aufgrund der Verehrung der makkabäischen Märtyrer bleibt die Tradition der *Makk* jedoch liturgisch relevant und behält ihre identifikatorische Bedeutung für die Kirche. So betrachtet erscheint es folgerichtig, daß *II Makk* nahezu überall dennoch ein Bestandteil der Bibel geblieben ist und *IV Makk* teilweise - aufgrund seiner hinzugewonnenen liturgischen Bedeutung - noch hinzu tritt.

Auf diese Weise blieb die Anerkennung der sieben Brüder mit ihrer Mutter als Märtyrer auf christlicher Seite als Herausforderung bestehen, das eigene Verhältnis zur jüdischen Glaubenstreue zu bedenken.

ANHANG

Chrysostomos' Homilie „Über Eleasar und die sieben Knaben“

A Einleitung¹

Wie schön ist dieser geistliche Ölbaum! Obwohl seine Zweige schon alt waren, trug er für uns die reife Frucht. Denn die Bäume der Kirche sind nicht so wie die Pflanzen der Erde; denn wenn jene alt werden dann werfen sie die meisten Blätter ab, die Frucht aber, die sie tragen, ist unzeitig und schwächig. Diese aber sind, wenn sie alt werden, mit mehr Frucht belastet. Das ist auch an dem heute Gesagten zu sehen.

Deshalb wußte ich zu schweigen, denn es gehört sich, wenn so viele Alte anwesend sind, die zu reden vermögen, daß der Junge Ruhe hält. So lehren uns auch die heiligen Schriften. Denn wenn sie den Jüngling unterweisen heißt es: „Sprich, Jüngling, wenn es nötig ist; höchstens zweimal, wenn du gefragt wirst. Die Hauptsache ist, mit wenig Worten viel zu sagen“ (Jes Sir 32,4-11). Den Alten aber unterweist sie nicht mit solchen Einschränkungen, sondern sie läßt ihn gewähren und erlaubt ihm ohne diese Grenzen dahinzueilen. Die Freude der Erzählenden, wenn mit Einsicht gesprochen wird, anerkennend, spricht sie so: „Sprich, Alter - denn dir kommt es zu -, mit genauer Kenntnis und du wirst die Musik verhindern“².

Was heißt „und du wirst die Musik verhindern“? Es zeigt sich hieran, daß denen, die hören, die Flöte und die Leier und die Rohrflöte nicht so süß klingen wie die Lehre des Alten, die mit vollkommener Erkenntnis vorgetragen wird. Denn wenn sie diese Freude wird mit der [anderen] Freude vergleicht, stellt sie fest, daß diese jene übertrifft und daß wenn diese herrscht, die andere ihr Platz machen muß. Deshalb heißt es „du wirst die Musik verhindern“, das heißt, es wird nicht zugelassen, daß sie ans Licht kommt, du stehst ihr im Licht, du stellst sie in den Schatten. Deshalb also sollten wir schweigen und hören, dieser aber sprechen und lehren.

Aber, was ich schon oft gesagt habe, das werde ich auch jetzt sagen: Weder ertrage ich eure Tyrannei, noch den Zwang von diesen [Regeln]! Deshalb rüste ich mich wieder zu den gewohnten Läufen, eine anstrengende Sache, sozusagen, mit großer Leichtigkeit handhabend, nicht durch meine eigene Kraft, sondern durch die Bereitwilligkeit von euch, die ihr zuhört.

Und nachdem neulich (πρόην) die Rede in solche Tiefe hinabgeführt wurde, ertrank sie nicht, und obwohl sie die hohe See so weit durchquerte, habt ihr nirgends Schiffsbruch erlitten. Der Grund dafür ist: nirgends gab es einen Felsen, keine Lecks, keine Klippen, sondern überall fand man das Meer ruhiger als in einem Hafen. Und gleichwie durch einen Nordwind, der sich auf das Heck eines Schiffes richtet, so glitt die Rede durch euer Verlangen zu

¹ Zahlen in eckigen Klammern geben die Seitenzahlen in PG 63 an.

² Sir 32,4f. Dabei liest LXX καὶ μὴ ἐμποδίσης; RAHLFS verzeichnet zwei HSS, die wie Chrysostomos die Verneinung nicht bieten (Paris, Bibl.Nat., Coisl. 4 und Rom, Bibl.Vat., Vat.gr. 346, beide stammen aus 13.-14. Jh.).

v Anhang

hören, zum stillen Hafen hinüber. [525] Denn genauso leicht ist uns die Rede von der Zunge gegangen und ihr alle naht sie mit erhobenen Händen auf, obwohl sie große Schwierigkeiten enthielt, denn so war die Natur der Gedanken von neulich, aber zugleich wart ihr sehr bemüht, den Verstand mit aller Sorgfalt anzustrengen. Ihr habt uns die Not gelindert und die Schwierigkeiten leicht gemacht. Denn ihr habt sie nicht unter einen Fels fallen lassen, noch unter Dornen, noch habt ihr sie auf den Weg fallen lassen, sondern in fettem und fruchtbarem Ackerland habt ihr alles aufgenommen, in der Tiefe eures Verstandes. Deshalb auch sehen wir an jedem Tag die Saat wachsen, die sich anstelle des Nordwindes durch die sanften Brisen des Geistes nährt, und es wird uns jeden Tag zum leuchtenden Schauspiel. Deshalb also wollte ich mich heute mit dem, was noch aussteht, befassen. Aber was soll ich tun?

B Bedeutung der Märtyrer

Die Schar der Makkabäer steht vor meinen Augen und weil sie mit dem Glänzen ihrer Wunden meinen Verstand erleuchten, ruft unsere Zunge zu der ihnen eigenen Schönheit. Aber niemand verurteile die Unzeit der Rede, weil wir heute die Siegeskränze flechten und das Siegeszeichen vor dem eigentlichen Zeitpunkt der Kämpfe öffentlich sichtbar machen, obwohl der Tag der Kämpfe morgen ist.

Denn wenn sie vor einer Hochzeit zusammen kommen, um sie auszurichten und für die Brautgemächer der Frau weben und die Wohnungen mit Kränzen schmücken und mit Vorhängen bedecken, um wieviel mehr werden wir dies tun, da diese Hochzeit geistlicher ist und nicht eine Frau dem Mann, sondern die Seelen der Menschen mit Gott verlobt werden. Deswegen sündigt niemand, der die Seele der Märtyrer „Braut“ nennt, denn sie ist eine geistliche Braut. Daher bringen sie auch als Mitgift das Blut dar, eine Mitgift, die niemals aufgebraucht ist.

Aber obschon der Zeitpunkt der Lobreden uns am morgigen Tag erwartet, wollen wir heute unsere schwächeren Brüder zurechtbringen. Denn nachdem viele der schlichteren Gemüter hinken, weil sie unter die Feinde der Kirche verschleppt wurden, haben sie keine angemessene Meinung von den Heiligen und sie rechnen sie [= die Makkabäer] nicht in gleicher Weise zu dem übrigen Kreis der Märtyrer, indem sie sagen, daß sie das Blut nicht um Christi willen vergossen hätten, sondern um des Gesetzes und der Buchstaben im Gesetz willen und wegen der Opfer von Schweinefleisch. Also los, wir werden den Verstand jener zurechtbringen!

Auch wäre die Versammlung verwerflich, wenn diejenigen, die sie feiern, den Grundsatz der Versammlung nicht kennen würden. Damit in der freudigen Gemeinschaft aller nicht diejenigen als einzige trauern, die an diesen Dingen kranken, sondern damit sie die Kämpfer mit klarem Verstand umringen und sie mit klaren Augen sehen. Damit die, die abdriften (ὑποσύραντες), heute mit ihren Gedanken in den Hafen einlaufen, wollen wir sie mit reiner Erkenntnis und klarem Verstand darauf vorbereiten, damit sie morgen zu der geistlichen Versammlung gelangen.

Denn ich werde es keineswegs ablehnen, sie [die makkabäischen Märtyrer] zu den anderen Märtyrern zu zählen, vielmehr sage ich, daß sie strahlender

sind. Denn sie haben damals gekämpft, als die erzernen Tore noch nicht zerbrochen waren und der eiserne Riegel noch nicht beseitigt war; als die Sünde noch herrschte und der Fluch aufgerichtet war, die Festung des Teufels noch befestigt und der Weg derartiger Tugend noch unbetreten war. Jetzt aber haben Knaben und zahlreiche zarte und unverheiratete Jungfrauen an vielen Orten der Welt die Herrschaft des Todes vollends abgelegt.

Damals aber, vor der Anwesenheit Christi, haben die Gerechten heftig vor ihm [= dem Tod] gezittert. [526] Sogar Mose floh wegen dieser Furcht. Elia floh einen vierzig Tage weiten Weg. Und der Patriarch Abraham ermahnte deswegen seine Frau zu sagen: „Ich bin seine Schwester und nicht seine Frau“. Und was muß man über die anderen sagen? Denn selbst Petrus fürchtete den Tod so, daß er die prahlerische Drohung der Türhüterin nicht ertrug. Denn furchtbar war er und unnahbar und seine Sehnen waren noch nicht ermüdet und nichts von seiner Kraft war zerbrochen. Aber obwohl er so furchtbar schnaubte, kämpften und rangen sie [= die makabäischen Märtyrer] zugleich gegen ihn. Denn das Zukünftige kündigte sich an, die Sonne der Gerechtigkeit sollte aufgehen, in gleicher Weise wie wenn ein Tag entsteht. Denn so wie die Sonne, auch wenn sie noch nicht aufgegangen ist, uns durch ihre noch nicht sichtbaren Strahlen schon vor Tagesanbruch dämmt, weil die Strahlen des Lichtes die Welt von ferne her beleuchten, so trug es sich auch hier zu; denn die Sonne der Gerechtigkeit sollte bald aufscheinen. Das Zukünftige löste die Schatten der Nacht auf und er [Christus] war noch nicht dem Fleische nach anwesend, aber er war doch nahe in den „Vorspielen“ und er berührte bereits diese Dinge.

Es ist also offenbar, daß die, die unter diesen Umständen kämpften, große Mannhaftigkeit zeigten. Daß sie aber auch um Christi willen die Wunden empfangen, das werde ich alsbald zu zeigen versuchen.

Um wessentwillen litten sie, sage mir? „Um des Gesetzes willen“, sagen sie, „und wegen der im Gesetz befindlichen Buchstaben“. Wenn demnach Christus, der jenes Gesetz gegeben hat, erschiene, wäre dann nicht sehr wohl offenbar, daß die, die um des Gesetzes willen gelitten haben, um des Gesetzgebers willen jene ganze Standhaftigkeit bewiesen haben? Siehe also, dieses werden wir heute beweisen, daß es Christus ist, der das Gesetz gegeben hat.

C Verhältnis von altem und neuem Bund (PG 63, 526-529 und Stavr. 6, Fol. 129 r.-130 v.)

Wer also sagt diese Dinge? Der diese wahrhaft versteht, die alten und die neuen Dinge - Paulus, der Lehrer der Welt - schreibt nämlich den Korinthern folgendes: „Ich will euch aber nicht in Unkenntnis lassen, Brüder, daß unsere Väter alle unter der Wolke waren, und alle durch das Meer gingen und alle durch Mose getauft wurden, in der Wolke und im Meer, und alle aßen dieselbe geistliche Nahrung, Manna genannt, und alle tranken dasselbe geistliche Getränk, das heißt, das Wasser aus dem Felsen“ [I Kor 10,1-4]. Als er somit gezeigt hatte, daß Christus diese Wunder getan hat, führte er an: „Sie tranken nämlich von dem geistlichen Felsen, der ihnen folgte.“ [I Kor 10,4]. Ja, natürlich! Denn nicht die Natur des Felsens spendete das Wasser

vii Anhang

und jene Flüsse, sondern die Wirkkraft Christi schlug den Stein, sie ließ die Quellen aufsprudeln. Deshalb wird er auch „pneumatischer Fels“ genannt und wurde gesagt, daß er „folgte“. Denn der äußerlich wahrnehmbare [Fels] folgt nicht, sondern ruht an einem Ort; wohl aber [folgt] die allgegenwärtige und alle Wunder wirkende Kraft, jene spaltete auch den Fels. Wenn aber der Jude diese Worte nicht hören will, dann wollen wir ihn mit seinen eigenen Waffen schlagen denn es wird ihm nicht von Paulus oder Petrus oder Johannes, sondern von den eigenen Propheten gesagt, damit er versteht, daß das was für sie bloße Ereignisse (πράγματα) sind, bei uns erst richtig erkannt wird (νοήματα).

C₁ Jeremia als Zeuge für den alten Bund

Wer also von den Propheten sagt dies, daß er [Christus] selbst den alten Bund gegeben hat? Der von Mutterleib an geheiligte Jeremias, der in seiner Jugend leuchtete. Wo und wann? Höre seine Worte und lerne klar aus dem, was er sagt. Was also sind seine Worte? „Siehe, es kommen die Tage, spricht der Herr“ [Jer 38,31 (LXX)]. [527] Von Anfang an macht er sofort das Gehörte geltend, und rüttelt die Gedanken der Zuhörer wach, indem er zeigt, daß es nicht seine Worte sind, sondern die Gottes, der ihn gesandt hatte. „Siehe, es kommen die Tage“. Somit zeigen seine Worte, daß er uns über die zukünftigen Dinge unterrichtet.

Wie aber, kann er über die zukünftigen Dinge sagen, daß er [Christus] selbst den alten [Bund], gegeben hat? Warte ab und lärm nicht herum, dann wirst du den Glanz der Wahrheit klar sehen! Denn als er dieses sagte, war das Gesetz, das gegeben war, auch [schon] übertreten worden, das neue aber [gab es] noch nicht. Nachdem euch dies gedanklich klar geworden ist, hört die Lösung dessen, was vielen unlösbar erscheint: „Siehe, es kommen die Tage, spricht der Herr“, den gegenwärtigen Zeitpunkt offenbarend, „und ich werde euch einen neuen Bund geben, nicht wie der Bund, den ich mit euren Vätern geschlossen habe“ [Jer 38,32 (LXX)].

Frag' doch den Juden, frage den schwachen Bruder, wer den neuen Bund gegeben hat! Auf jeden Fall wird jeder sagen „Christus“! So also auch den alten Bund, denn derjenige, der sagt: „Ich werde einen neuen Bund schließen, nicht wie den Bund, den ich mit euren Vätern geschlossen habe“, der zeigt, daß er selbst auch jenen gesetzt hat. Also gibt es einen Gesetzgeber für beide Bünde. Und, sage mir, wann hat er den alten Bund geschlossen? „An jenem Tag habe ich meine Hand nach ihnen ausgestreckt, um sie aus dem Land Ägypten zu führen“ [Jer. 38,32 (LXX)]. Siehe, wie er auch die Leichtigkeit des Auszugs zeigt und seine zärtliche Liebe und die Sicherheit des Hindurchgehens [durch das Rote Meer] und, daß er selbst alle die Wunder in Ägypten wirkte. Denn indem er sagt „Ich habe meine Hand ausgestreckt, um sie aus dem Land Ägypten zu führen“, hat er alle Wunder offenbar gemacht. Denn jener Auszug geschah durch die wunderhaften Zeichen.

„Und sie sind nicht in meinem Bund geblieben, und ich habe sie vernachlässigt“, spricht der Herr. Daß also der neue und der alte Bund einen [gemeinsamen] Gesetzgeber haben, ist von hier aus offenbar. In dem Fall, daß jemand das Gesagte sehr genau verstanden hat, versteht er, daß es keine

ausweglosen Schwierigkeiten enthält. Er nennt nämlich einen Grund, weswegen ein anderer Bund gegeben werden soll, „den neuen“ sagt er, dies ist wunderbar: „Denn ich werde“, so heißt es, „einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund, den ich mit euren Vätern geschlossen habe, denn sie sind nicht in meinem Bund geblieben und auch ich habe sie vernachlässigt, spricht der Herr“. Deshalb war es nötig, sie im Zaum zu halten, sie zu richten und sie unerträglicher Strafe zu unterstellen, weil sie trotz der Wunder das Gesetz nicht gehalten haben und in keiner Hinsicht besser geworden sind. Aber er fordert von ihnen nicht auf diese Weise Rechenschaft, sondern verspricht ihnen mehr als die früheren Dinge.

Man müßte auch heute die Lösung der ungelösten Schwierigkeiten anführen, aber dann treibt uns die Rede zu etwas anderem, und wir wollen euch erziehen, so daß ihr nicht alles von uns lernt (ich habe es nämlich auch aus eigenem Antrieb gefunden). Die Lösung zu suchen und zu finden überlasse ich deshalb euch. Wenn wir die sehen, die zwar suchen aber nicht finden, dann werden wir selbst Fingerzeige geben. Damit euch das Finden leichter fällt, verkünde ich euch bereits jetzt öffentlich die Stellen bei dem Apostel, in welchen der größte Schatz zu finden ist und die Lösung dieser erneuten Schwierigkeit.

C₂ Paulus als Zeuge für den neuen Bund

In den Briefen an die Römer, an die Galater und an die Hebräer wird die Erklärung dieses Problems zum Gegenstand gemacht. Und diejenigen, die fleißig sind, werden diese Lösung entdecken können, indem sie sich mit den Briefen beschäftigen. [528] Wenn ihr euch in der Zwischenzeit nicht unzeitigen Versammlungen und unnützen Spitzfindigkeiten hingebt, sondern euch zu sorgfältigem Nachdenken über das Gesagte antreibt, werdet ihr den Schatz heben. Bis dahin lassen wir dies ungelöst stehen, weil wir zum folgenden übergehen werden.

Was ist das Folgende? „Das ist der Bund den ich mit euch schließen werde, spricht der Herr, ich werde mein Gesetz in ihren Sinn geben und auf ihre Herzen schreiben und es wird keiner den Mitbürger und keiner seinen Bruder lehren, indem er sagt: 'Erkenne den Herrn', denn alle werden mich kennen vom Kleinen bis zum Großen von ihnen, denn ich werde ihre Übertretungen vergeben und ihrer Gesetzlosigkeit nicht mehr gedenken.“ [Jer. 31,33f.]. So spricht er über den alten Bund, den er gegeben hat. Er spricht auch über den neuen, den er geben will, er entwirft seine Schönheit und zeigt seine Merkmale und Kennzeichen, damit du siehst, wie groß der Unterschied des neuen zum alten Bund ist.

Der Unterschied - nicht der Gegensatz! Wie groß ist dieser Vorrang, wie groß der Glanz, wie groß das Leuchten der Gaben und der Gnade!

Welches also sind die Merkmale des neuen [Bundes]? „Ich werde mein Gesetz in ihren Sinn geben und werde es in ihre Herzen schreiben.“ Denn das alte Gesetz schrieb er auf steinerne Tafeln und dann zerbrach er die früheren Tafeln, er meißelte wiederum andere und in jene prägte er die Buchstaben ein, danach stieg Mose wieder herab. Die Natur der Tafeln war der Stumpfheit derer, die sie empfangen verwandt. Der neue Bund ist nicht so, denn es wurden keine Steintafeln gemeißelt, als er den neuen Bund gab.

ix Anhang

Aber wie und auf welche Weise dann? Höre, was Lukas sagt: „Sie waren alle einmütig beisammen an ein und demselben Ort, heißt es. Da kam ein Brausen vom Himmel, wie von einem gewaltigen Sturm. Und es wurden ihnen Zungen sichtbar, die sich verteilten, wie aus Feuer. Sie setzten sich auf jeden einzelnen von ihnen und sie wurden mit dem heiligen Geist erfüllt und fingen an, in anderen Sprachen Laute von sich zu geben, wie der Geist ihnen eingab.“ [Apg 2, 1-4]. Du siehst also, wie der Prophet dieses von Anfang an klar vorhergesagt hat, als er sagte: „Ich werde meine Gesetze in ihren Sinn geben und sie in ihr Herz schreiben.“ Denn die Gnade des Geistes, die von Gott gegeben wurde, wurde in ihre Sinne hineingesenkt, er hat sie zu beseelten Gesetzestafeln gemacht.

[Ergänzung nach Stavronikita 6; fol. 129 r.] Und in den Verstand hat er alles mit aller Leichtigkeit geschrieben und auf der Fläche ihrer Seele hat er das Ganze dargelegt. Weder auf Stein noch auf unbeseelte Materie und nicht in Felsen wurden die Buchstaben eingemeißelt, sondern die Gnade des Geistes schrieb in den Verstand der Apostel. Deshalb saßen sie plötzlich weiser als alle, so als gingen Flammen von ihnen aus, denn in ihrem Verstand sprudelte die Quelle der Lehre.

Daher brachten sie die Juden zum Schweigen, stopften die Mäuler der Philosophen und schoben den Zungen der Rhetoren einen Riegel vor. Sie fischten viele auf dem Land und im Meer. Nachdem sie die alten Gesetze herausgerissen hatten, pflanzten sie den neuen Bund. Sie lagerten nicht an einem bestimmten Ort wie jene Tafeln [des Gesetzes], sondern sie breiteten sich flugs überall auf der Erde aus und verkündeten allen, was in ihrem Verstand geschrieben war.

C₃ Synthese: Erkenntnis des Herrn

Frag doch den Juden, was Jeremias offenbart, wenn er sagt „ich werde meine Gesetze in ihren Verstand geben und auf ihr Herz schreiben“. Denn dieses sagt er, daß es gegenüber dem Früheren etwas Neues und Wunderbares ist. Indem er das zeigt, was *jetzt* entstanden ist, und uns antwortet, was diesem Bund eigentümlich ist, stellt er klar, daß die Art der Gabe glänzender als die frühere ist. „Und niemand wird seinen Mitbürger und niemand seinen Bruder lehren und sagen: ‘Erkenne den Herrn’“ [Jer 38,33 LXX]. Warum? Große Dinge kündigt er an, er segnet uns mit Hoffnungen und er legt klare Zeichen dar, wenn er hinzufügt: „niemand wird seinen Mitbürger und niemand seinen Bruder lehren und sagen: ‘Erkenne den Herrn’.“

Dies ist die Frucht dieser Gnade, daß nicht gelehrt wird; dies der Erfolg des neuen Bundes, daß nicht gelernt wird. Das sagt er aber, um die Leichtigkeit der Erkenntnis zu zeigen und die Geschwindigkeit der Verkündigung. Denn wie wir nicht darüber belehrt werden müssen, daß die Sonne scheint und man uns das Licht nicht erklären muß, weil sie sich durch ihre Strahlen selbst offenbart und niemand zu seinem Nächsten sagen muß: „Siehe, die Sonne“, ebenso ist die Erkenntnis klar und deutlich und einleuchtender als ihre Strahlen. Denn es ist keine Belehrung nötig, sondern alles drängt von sich aus zur Wahrheit und dazu, die Verkündigung mit größerer Schnelligkeit aufzunehmen.

Was auch geschah. Deshalb fügt er hinzu: „Alle werden sie mich erkennen, von den Kleinen bis zu den Großen“ [Jer 38,34 (LXX)]. Deswegen braucht man keinen Unterricht und keine Unterweisung. Diese Dinge sagt er im Gegensatz zu dem vorher Gesagten, [f. 130 r.] denn die Juden nahmen zwar unendlich viele Lehrer in Anspruch und Propheten, die Tag für Tag ausbildeten, aber sie erzogen nicht wie es nötig gewesen wäre. Das Wort aber gewann im Lauf kurzer Zeit mit großer Leichtigkeit - da es nicht lehren mußte, sondern schneller als das Licht voraneilte - den gesamten Erdkreis für sich. Wenn die Apostel auch lehrten, so nahmen doch zugleich mit großer Leichtigkeit alle das Wort auf; am ersten Tag 3.000, dann 5.000, dann zehntausende, dann bekannte sich im Laufe kurzer Zeit der ganze Erdkreis zur Wahrheit. Was er also sagt bedeutet, daß durch die Gabe und die Gnade, die ausgegossen wurde, und die Deutlichkeit der Erkenntnis weder Mühe noch Zeit nötig sind, sondern alle von selbst zu der Erkenntnis der Wahrheit kommen werden. Als er [den alten Bund] aufhob verfügte er also nicht den Unterricht, sondern er wollte die Leichtigkeit demonstrieren und damit den Schülern die Unterweisung durch die Lehrer vorwegnehmen.

Deshalb fährt er fort: „Alle werden sie mich erkennen, von den Kleinen bis zu den Großen“. Auch der andere Prophet sagt: „Erfüllt wird die ganze Erde von der Erkenntnis des Herrn, so wie viel Wasser das Meer bedeckt“ [Hab 2,14]. Denn wie in einem Strom viel Wasser mit großer Geschwindigkeit auf einmal heranrauscht, so durchlief das Wort der Verkündigung in einem fort den gesamten Erdkreis, nach Art des Flusses alles durchziehend.

Frage also auch hiernach den Juden, wann dies jemals im alten Bund geschah. Aber er wird es dir nicht zeigen können. Wie denn, wo doch das Volk nicht einmal zurechtgebracht wurde als solche Wunder und Zeichen geschahen? Denn obwohl jeden Tag die prophetischen [Schriften] sie belehrten, verehrten sie die Götzen und in den Hainen dienten sie Hölzern und Steinen [Jer 9,3]; [f. 130 v.] in tausend und noch viel mehr Jahren haben sie dieses fern vom Gesetz gelernt.

Dieses [geschah] allerdings nicht in der Gnade, aber zugleich ging das Wort der Verkündigung auf und erleuchtete den gesamten Erdkreis. Dieses offenbarte Paulus von der Zeit an als er ausrief, daß das Evangelium jedem Geschöpf unter dem Himmel verkündet werde und demzufolge Frucht trägt und wächst; er sagt auch, indem er die Unvernunft der Juden betrauert: „Ich sage aber, haben sie es nicht gehört? Doch ist ja ihr [der Boten, vgl. Röm 10,15] Ruf hinausgegangen in die ganze Welt und an die Grenzen des Erdkreises ihre Worte“ [Röm 10,18]. Indem er aber dieses sagt, nennt er auch ein anderes Kennzeichen des Bundes. Was für eins ist das? „Ich will ihre Ungerechtigkeiten sühnen und ihrer Übertretungen will ich nicht mehr gedenken“ [Hebr 8,12]. Was aber bedeutet das Gesagte? Die Taufe offenbart hier auch die Nachsicht durch die Gnade. Sie [die gnädige Nachsicht] geschah nämlich nicht durch das Gesetz, sondern durch den neuen Bund. Denn durch das Gesetz kam Züchtigung und Rache und das Recht straft diejenigen, die das Geschriebene übertreten haben. Aber durch den neuen [Bund] kommt Gnade, Nachsicht mit Fehlern und Vergebung. Deshalb auch sagt Paulus: „Denn weil Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte, rechnet er ihnen ihre Übertretungen nicht an und verfügte bei uns den Dienst der

xi Anhang

Vergebung, denn auch der Prophet sagt: „Ich werde ihnen ihre Ungerechtigkeiten vergeben und ihrer Verfehlungen werde ich nicht mehr gedenken“ [Jer 38,34 (LXX)].

Drei Kennzeichen des neuen Bundes sind jetzt vorgestellt worden. Erstens, daß er nicht auf steinernen Tafeln, sondern auf Tafeln in fleischliche Herzen gegeben wurde. Zum anderen, daß das Wort sich mit Leichtigkeit verbreitet und den Verstand von allen erleuchtet. Drittens, daß von dem, der von dem Gesetz gelöst ist, niemals das Recht für die Verfehlungen eingefordert wird, sondern daß jeder Nachsicht von den Fehlern empfängt. Siehe also diese drei, wie Paulus sie mit Genauigkeit vorstellt, damit du die Übereinstimmung der Verkündiger des alten und des neuen Bundes verstehst. Denn an die Korinther schreibt er so: „Ihr seid unser Brief, durch unseren Dienst geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem lebendigen Geist Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln fleischlicher Herzen“ [II Kor 3,3].

Du siehst wie er sowohl das Kennzeichen des alten als auch das Merkmal des neuen [Bundes] nennt, wenn der Prophet erklärt: „Ich werde mein Gesetz in ihren Verstand geben und werde es auf ihre Herzen schreiben“ [Jer 38,33 (LXX)]. Deshalb sagt er selbst: „nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln fleischlicher Herzen“ und fährt fort „Aber nicht durch uns selbst sind wir fähig, [sondern] durch Gott, der uns zum Dienst am neuen Bund fähig macht, nicht durch den Buchstaben, sondern durch den Geist; denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ [II Kor 3,5f.]. Daher wiederum erklärt jener: „Ich werde ihre Ungerechtigkeiten versöhnen und ihrer Sünden und Übertretungen werde ich nicht mehr gedenken.“ [Ende der Ergänzung durch Stavronikita 6; fol. 130 v.].

Zwar hat der Prophet uns die Klarheit des alten [Bundes] skizziert, der Apostel aber hat danach gegen die Juden gekämpft, beide stehen in Parallele zueinander. Oben wurde gesagt: „Nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die Tafeln fleischlicher Herzen“, hier aber: „Nicht der Buchstabe, sondern der Geist, denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ [II Kor 3,3.6].

D Der neue Bund

Am Sabbat sammelte einer Holz und wurde gesteinigt [Num 15,32-36]. [530] Siehst du, wie der Buchstabe tötet, das heißt, das Gesetz quält? Verstehe, wie der Geist lebendig macht. Es erschien jemand, der voll mit tausenden von Übeln war: unzüchtig, räuberisch, gewinnsüchtig, ehebrecherisch, - alles was einem an Übeln einfällt - er war bereits durch die Sünde getötet. Die Gnade Christi nahm ihn in das Tauchbad und macht den, der unzüchtig war, zu einem Sohn Gottes, und bringt den durch Sünden Getöteten lebendig hervor; das heißt: „Der Geist aber macht lebendig“³.

Wie aber macht er lebendig? Nicht indem er Rechenschaft über die Fehler fordert, gemäß dem [Wort] des Propheten: „Ich werde ihren Ungerechtigkeiten gegenüber gnädig sein und ihrer Sünden und ihrer Gesetzlosigkeiten werde ich nicht mehr gedenken.“ Frage dagegen den Juden, wo dieses im Gesetz geschieht! Aber er kann es wohl nicht zeigen. Denn auch der, der das Holz

³ Vgl. Jer 11,4.

sammelte wurde gesteinigt, und die Ehebrecherin wurde verbrannt⁴; und Mose wurde aus dem verheißenen Land verbannt wegen einer einzigen Sünde. Der Gnade folgend aber werden die, die tausende von furchtbaren Dingen begangen haben, durch die Taufe Anteil an der Wiedergeburt bekommen und von keinem wird Genugtuung wegen der Vergehen gefordert. Deshalb sagt auch Paulus: „Laßt euch nicht irreführen; weder werden Unzüchtige noch Lustknaben, noch Knabenschänder, noch Ehebrecher, noch Diebe, noch Gewinnsüchtige, noch Trinker, noch Lästermäuler und auch nicht Räuber das Königreich Gottes erben - und das waren einige -, aber ihr seid erlöst, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht gemacht durch den Namen des Herrn Jesus und durch den Geist unseres Gottes.“

Siehst du, wie das prophetische Wort einleuchtet: „Ich werde gegenüber ihren Ungerechtigkeiten gnädig sein“?

Willst du auch das andere verstehen, das der Apostel Paulus erzählt, wie es in kurzer Zeit den ganzen Erdkreis durchlief? Hört, was er sagt: „So habe ich von Jerusalem aus und bis nach Illyrien das Evangelium ausgerichtet“ [Röm 15,19], und weiter, „Jetzt aber, nachdem ich meine Aufgabe in diesen Ländern erfüllt habe, habe ich seit vielen Jahren das Verlangen euch zu sehen, so daß, wenn ich nach Spanien reisen werde, ich Hoffnung habe, euch zu sehen, damit ich mich zuerst ein wenig an euch erquicke.“ [Röm 15,24f. mit kleinen Auslassungen]. Wenn aber ein Apostel in kurzer Zeit die Menge der Welt durchlief, bedenke, daß auch andere sie ganz eingefangen haben. Deshalb auch sagt er: „Das Evangelium wurde aller Kreatur unter dem Himmel verkündet“, jenes prophetische Wort auslegend: „Weil alle mich kennen werden, vom Kleinen bis zum Großen“ [Jer 38,34 (LXX)].

E Aufforderung, die Märtyrer als Vorbilder im Glauben zu verehren

Hieraus wird deutlich, daß Christus das Gesetz gegeben hat und daß die, welche um des Gesetzes willen geopfert wurden, ihr Blut um des Gesetzgebers willen vergossen haben, dies ist auch einleuchtend. Im übrigen bitte ich euch aber bei eurer Liebe, mit aller Bereitwilligkeit zu der Festversammlung zu kommen. Gleichwie die Bienen aus den Bienenstöcken schwirren, sollt ihr die Wunden der Märtyrer umschwirren und ihre Folterungen umringen; und seid nicht nicht so zögernd auf dem Weg dorthin, denn wenn der greise Eleasar sich kühn in das Feuer wagte, und die Mutter jener Seligen in hohem Alter so große Schmerzen erlitt, welche Verteidigung habt ihr, welche Entschuldigung, wenn ihr nicht die paar Stadien zurücklegt, um die Kämpfe jener zu betrachten?

[Vervollständigung des Abschlusses nach Stavronikita 6, fol. 132 r.] Deshalb bitte ich euch bei eurer Liebe, daß alle zusammenkommen; alte Frauen, um die Gleichaltrige anzusehen; junge Frauen, damit sie die alte Lehrerin akzeptieren; Männer, damit sie erkennen, daß die Frau geehrt wird, Greise aber, damit sie selbst von Eleasar hingerissen werden und junge Männer, damit sie den Kreis der Jünglinge anstaunen. Denn für jede [weibliche oder männliche] Natur und für jedes Alter sind sie als Beispiele der Ringerkunst

⁴ Vgl. Joh 8,3f.

xiii Anhang

und der Kämpfe, des Sieges, der Siegeszeichen und der Siegeskränze zu sehen.

Laßt uns also mit viel Bereitwilligkeit dort hinkommen, damit wir Anteil nehmen an der schönen Schau [= dem guten Vorbild], um zu sehen, wie die alten Sieger bekränzt werden, wenn sie öffentlich als Sieger gerühmt werden, und damit wir selbst gewürdigt werden, auch dort [= im himmlischen Jerusalem] an den heiligen Zelten mit ihnen Gemeinschaft zu haben. Möge es geschehen, daß wir alle ihrer würdig werden, durch die Gnade und Menschenliebe unseres Herrn Jesus Christus, dem die Herrlichkeit und die Kraft und die Ehre und Verehrung sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS:

QUELLEN:

MAKKABÄERBÜCHER

COTTON, H., *The five Books of Maccabees in English*, Oxford 1832

ABEL, F.-M., *Les livres des Maccabees*, (EtBi 30) Paris ²1949

DE BRUYNE, D./SODAR, B. (Hg.), *Les anciennes traductions latines des Machabées*, (AMar 4), Maredsous 1932

DOBBELER, S. VON, *Die Bücher 1, 2 Makkabäer* (NSK AT 11, Stuttgart) 1997

DUPONT-SOMMER, A., *Le Quatrième Livre des Macchabées. Introduction, traduction et notes* (BEHE.H 274), Paris 1939

HADAS, M. (Hg. und Übers.), *The third and fourth Books of Maccabees*, New York 1953;

KLAUCK, H.-J., *Unterweisung in lehrhafter Form. Das 4. Makkabäerbuch*, (JSHRZ III/6), Gütersloh 1989

HABICHT, C., *Historische und legendarische Erzählungen. 2. Makkabäerbuch* (JSHRZ I/3), Gütersloh 1976

MELZER, E.S./BETHGE, H.-G. (Hg. und Übers.), *The Jewish Martyrs. 2 Maccabees 5:27-7:41*, in: J.E. GOEHRING (Hg.), *The Crosby-Schøyen Codex MS 193 in the Schøyen Collection*, CSCO 521, Louvain 1990, S. 81-133

SCHUNCK, K.-D., *Historische und legendarische Erzählungen. 1. Makkabäerbuch* (JSHRZ I/4), Gütersloh 1980

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum, vol. IX *Maccabaeorum libri I-IV*; IX/1 hg. von W. KAPPLER ²1967; IX/2 hg. von R. HANHART ²1976

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hg. von A. RAHLFS, 2 Bde. in einem, Stuttgart 1979

ACTA MARTYRUM

- Ausgewählte Märtyrerakten, hg. von H. KNOPF, neubearbeitet von G. KRÜGER (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften NF. 3), Tübingen ⁴1965
- The Acts of the Christian Martyrs, hg. und übers. von H. MUSURILLO, Oxford 1972

ACTA SANCTORUM. Augusti I (1.VIII.-4.VIII.), ed. Jean Bolland et Gottfried Henschen, Antwerpen 1733 (Nachdruck Brüssel 1970)

ALTARMENISCHES LEKTIONAR

Rituale Armenorum. Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany, hg. und übers. von F.C. CONYBEARE, Oxford 1905

AMBROSIUS

Amrosius Theodosio Imperatori, Ep. 1a extra collationem

- Epistulae et Acta 3, Epistularum liber decimus, hg. von M. ZELZER, CSEL 82,3, Wien 1982, S. 162-177

APHRAHAT, Demonstrationes. Unterweisungen, aus dem Syrischen übers. und eingeleitet von P. BRUNS, hg. von N. BROX u.a., FC 5/1-2, Freiburg 1991

ARISTOTELES, Physica, hg. von W.D. ROSS, (SCBO), Oxford ³1960

ATHANASIUS

Epistulae festalis

S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte, hg. und übers. von L.T. LEFORT, CSCO 150 (= kopt. Text), CSCO 151 (= Übers.), Louvain 1955

Oratio I Contra Arianos, PG 26, 75-94

Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae, PG 25, 537-593

Opera omnia

Athanasius Werke, Im Auftrag der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften hg. von H.G. OPITZ, Bd. 3 Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits, Berlin, Leipzig 1934-1935

AUGUSTINUS

De civitate Dei, hg. von B. DOMBART und A. KALB, CCL 47-48, Turnholt 1955

Epistolae, hg. von A. GOLDBACHER, CSEL 34/I +II, 44, 57, 58, Wien 1895-1923

Sermo CCC, PL 38, 1376-1380

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM, adiuvantibus B. FISCHER
u.a. recensuit et brevi apparatu instruxit R. WEBER, Stuttgart ³1984

Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον, hg. von M.J. GÉDÉON, Konstantinopel 1898

CICERO, De Divinatione libri duo, hg. von A.S. PEASE, Darmstadt 1963 (= Urbana 1920 und 1923)

CLEMENS ALEXANDRINUS

Stromata

- Stromata 1-6, hg. von O. STÄHLIN und L. FRÜCHTEL, GCS 52, Berlin ³1960
- Stromata Buch 7 und 8. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente, hg. von O. STÄHLIN und L. FRÜCHTEL, GCS 17, Berlin ²1970
- Les Stromates. Stromate V, hg. und übers. von A. LE BOULLUEC und P. VOULET, SChr 278, Paris 1981

CONSTITUTIONES APOSTOLORUM

Les constitutions apostolique, 3 Bde., hg. von M. METZGER, SChr 320, 329, 333, Paris 1985-1987

CYRILL VON JERUSALEM

Mystagogicae catecheses

PG 33, 1065-1128

- Mystagogische Katechesen, übers. und eingeleitet von G. RÖWENKAMP, hg. von N. BROX u.a., FC 7, Freiburg 1992

Catecheses illuminandorum

PG 33, 367-1060

DIDASCALIA APOSTOLORUM

The Didascalia Apostolorum in Syriac II. Chapters XI-XXVI, hg. und übers. von A. VÖÖBUS, (CSCO 408), Louvain 1979

DIODOR VON TARSUS, *Commentarii in psalmos I-L*, hg. von J.-M. OLIVIER, CCG 6, Leuven 1980

EPHRAEMUS SYRUS

Contra haereses

- Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses II, hg. und übers. von E. BECK, CSCO 170, Louvain 1957

Carmina Nisibena

- Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena 2, hg. und übers. von E. BECK, CSCO 241, Louvain 1963

Hymni de paradiso

- Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de paradiso und contra Julianum, hg. und übers. von E. BECK, CSCO 175, Louvain 1957

EUSEBIUS VON CAESAREA

Chronicon

- Die Chronik des Euseb aus dem Armenischen übersetzt, übers. von J. KARST, GCS 20, Leipzig 1911
- Die Chronik des Hieronymus, hg. von R. HELM, GCS 47, Berlin ²1956
- Eusebii Chronicorum libri duo, hg. von A. SCHÖNE, Berlin 1866

Commentarii in psalmos

In ps. 51 - 95,3, PG 23, 441-1221

De martyribus Palaestinae

- hg. von E. SCHWARTZ, GCS 9,2, Leipzig 1908
- History of the Martyrs of Palestine, by Eusebius, Bishop of Caesarea. Discovered in a very ancient Syriac manuscript, hg. und aus dem Syrischen übers. von W. CURETON, London 1861

Demonstratio Evangelica

- Die Demonstratio Evangelica, hg. von I.A. HEIKEL, GCS 23, Leipzig 1913

De vita Constantini

- Über das Leben des Kaisers Konstantin, hg. von F. WINKELMANN, GCS 7 (Eusebius Werke Bd. 1,1), Berlin ²1991
- Des Eusebius Pamphili vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin und des Kaisers Konstantin Rede an die Versammlung der Heiligen, Übers. von J.M. PFÄTTISCH, BKV 9, München 1913

Onomasticon

- Das Onomasticon der biblischen Ortsnamen, hg. von E. KLOSTERMANN, GCS 11,1, Leipzig 1904

Praeparatio euangelica

- Die Praeparatio evangelica, hg. von K. MRAS, GCS 43,1-2, Berlin 1954-56

Enkomion

- Laudatio martyrium omnium (syriace), hg. von von B. HARRIS COOPER, JSL NS 5 (1868), S. 404-408
- The Encomium of the Martyrs. By Eusebius of Caesarea, aus dem Syrischen übers. von B. HARRIS COOPER, JSL NS 6 (1865), S. 129-133

Historia ecclesiastica

- Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus, hg. von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, GCS 9,1-2, Leipzig 1903 und 1908

Eclogae prophetae, liber III, PG 22, 1115-1192

FLAVIUS JOSEPHUS*De Bello Judaico*

- De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher, hg. von O. MICHEL und O. BAUERNFEIND, Darmstadt 1969

Antiquitates Judaicae

- Jewish Antiquities I-XX (Josephus in nine volumes 4-9), Bd. 4 (LCL 242) , hg. und übers. von H.S.J. THACKERAY; Bd. 5 (LCL 281) , hg. und übers. von H.S.J. THACKERAY und R. MARCUS; Bde. 6 (LCL 326) und 7 (LCL 365), hg. und übers. von R. MARCUS; Bd. 8 (LCL 410), hg. und übers. von R. MARCUS und A. WICKGREN; Bd. 9 (LCL 433) , hg. und übers. von L.H. FELDMAN, London, Cambridge, Mass. 1978-1981.

Contra Apionem

- The Life. Against Apion (LCL 186), hg. und übers. von H.St.J. THACKERAY, London, Cambridge, Mass. ⁵1976.

GREGOR VON NAZIANZ*In Machabaeorum laudem*

- S. Gregorii Theologi Oratio XV. In Machabaeorum laudem, PG 35, 911-934

HERMAE PASTOR*Mandata*

- hg. von Whittaker, GCS 48, Berlin ²1967
- Hermas le pasteur, hg. und übers. von R. Joly, SChr 53^{bis}, Paris ³1985

HERODOT*Historiae*

- Herodoti Historiae II, libri V-IX, hg. von C. HUDE (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1966 (= Oxford ³1927)

HIERONYMUS

Apologia adversus libros Rufini, PL 23, 397-456

Prologus Galeatus

- Vulgata, Prologus in libris Samuelis et Malachim, PL 28, 593-604
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, hg. von R. WEBER und B. FISCHER, Stuttgart ³1983

Epistolae

- hg. von I. HILBERG, CSEL 54-56, Wien 1910-1918
- Saint Jérôme Lettres, hg. und übers. von J. LABOURT, 8 Bde., Paris 1947-1963

Commentarius in Ecclesiasten, hg. von M. ADRIAEN, CCL 72, Turnholt 1959

Commentarius in epistulam ad Galatas, PG 26,

De viris illustribus

- Gli Uomini illustri. De viris illustribus, hg. und über. von A. CERESA-GASTALDO (BPat 12), Florenz 1988

Liber de optimo genere interpretandi (Ep. 57). Ein Kommentar, hg. von G.J.M. BARTELINK (Mn.S 61), Leiden 1980

HILARIUS VON POITIERS

In Psalmos

- Prologus in librum Psalmorum, PL 9, 231-247
- Tractatus super Psalmos, hg. von A. ZIEGERLE, CSEL 22, Wien 1891

HIPPOLYT

Refutatio omnium haeresium

- hg. von P. WENDLAND, GCS 26, Leipzig 1916

Commentarius in Danielelem

- ΕΙΣ ΤΟΝ ΔΑΝΙΗΛ (In Danielelem), Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften, hg. von G.N. BONWETSCH, GCS 1,1, Leipzig 1897
- Commentaire sur Daniel, hg. von G. BARDY und M. LEFÈVRE, Paris 1947

Demonstratio de Christo et Antichristo

- Ἀπόδειξις ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου (De Antichristo), hg. von H. ACHELIS, GCS 1,2, Leipzig 1897

IRENÄUS

Adversus haereses

- Contre les hérésies, 10 Bde., Buch I, hg. und übers. von A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU, SChr 263.264, Paris 1979

ITINERARIUM HIEROSOLYMITANUM

Antonini Placentini Itinerarium, CSEL 39, P. GEYER, New York 1964 (= Leipzig 1898), S. 159-218

JOHANNES CHRYSOSTOMOS

Catecheses baptismales

- Huit catéchèses baptismales inédites, hg. und übers. von A. WENGER, SChr 50^{bis}, Paris 31985
- Catecheses baptismales. Taufkatechesen, 2 Bde., eingel. und übers. von R. KACZYNSKI, hg. von N. BROX u.a., FC 6/1-2, Freiburg 1992

Homiliae de incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos

- De incomprehensibili; contra Anomoeos, PG 48, 701-812
- Sur l'incompréhensibilité de Dieu (Homélie 1-5), hg. und übers. von J. DANIELOU, A.-M. MALINGREY, R. FLACELIÈRE, SChr 28^{bis}, Paris 1970

Expositio in Psalmos, PG 55, 35-528

De consolatione mortis, Homilia II, PG 55, 299-306

Orationes adversus Iudaeos

- Orationes VIII adversus Iudaeos, PG 48, 843-942

De prophetiarum obscuritate

- De prophetiarum obscuritate, Homilia I, PG 56, 175-192

Homilia in sanctum Lucianum Martyrem, PG 50, 519-526

Homiliae in primam epistulam ad Corinthios, PG 61, 9-382

Homiliae in Ioannem, PG 59, 23-482

Commentarius in Isaiam

- Interpretatio in Isaiam Prophetam, PG 56, 11-94

Homiliae de mutatione nominum, PG 51, 113-156

Homiliae in sanctos Maccabaeos et in matrem eorum, Homilia I und II, PG 50, 617-626

Homilia de Eleazaro et septem pueris

- PG 63, 523-530
- WENGER, A. (Hg.), Restauration de l'Homélie de Chrysostome sur Eléazar et les sept frères Macchabées (PG 63, 523-530), in: J. DUMMER (Hg.), Texte und Textkritik (TU 133), Berlin 1987, S. 599-604 [= Ergänzung durch Stavronikita 6, fol. 129 r. - fol. 130 v. und fol. 132 r.]

Homiliae de studio praesentium, Homilia V, PG 63, 485-492

Homiliae in Matthaum, PG 57, 13-472 und PG 58, 471-792

Homiliae in epistulam ad Romanos, PG 60, 391-682

Homiliae in epistulam ad Hebraeos, PG 63, 9-236

JOHANNES MALALAS

Chronographia

- Ioannis Malalae Chronographia, hg. von L. DINDORF (CSHB 26), Bonn 1831
- The Chronicle of John Malalas. A Translation by E. JEFFREYS, M. JEFFREYS and R. SCOTT, (Byzantina Australiensia 4), Melbourne 1986

JOSEPPUS, *Libellus memorialis*, PG 106, 15-176

JULIUS AFRICANUS

Epistula Africani ad Originem

- Die Briefe des Sextus Iulius Africanus an Aristides und Origenes, hg. von W. REICHARDT, TU 34,3, Leipzig 1909

JUSTINIANUS, *Epistula ad Menam*, hg. von E. SCHWARTZ, ACO III, Berlin 1940, S. 189-214

KALENDARIUM MANUALE UTRIVSQUE ECCLESIAE ORIENTALIS ET OCCIDENTALIS, Bde. 1-2, Hg. von N. NILLES, Hildesheim 1971 (= Innsbruck 1896-1897)

MARTYROLOGIUM SYRIACUM

- An ancient Syrian Martyrology, hg. und übers. von W. WRIGHT, Journal of sacred literature NS 8 (1866), S. 45 ff. (syr.), S. 423-432 (engl.)

MELITO VON SARDES

De Pascha

- Sur la Pâque et fragments, hg. und übers. von O. PERLER, SChr 123, Paris 1966

NAG HAMMADI CODEX I (The Jung Codex), Introduction, Texts, Translations, Indices, hg. von H.W. ATTRIDGE, Leiden 1985

NAG HAMMADI CODEX II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit.Lib. Or. 4926 (1) and P.Oxy. I, 654, 655, hg. von B. LAYTON, Leiden 1989

NAG HAMMADI STUDIES, hg. von M. KRAUSE, J.M. ROBINSON und F. WISSE, Bd. 15, The coptic Gnostic Library Nag Hammadi Codices IX and X, hg. von B.A. PEARSON, Leiden 1981

ORIGENES

In Canticum canticorum

- Kommentar zum Hohen Lied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen, hg. von W.A. BAEHRENS, GCS 33, Leipzig 1925

Commentarii in epistulam ad Romanos

PG 14, 833-1292

- Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 1-3, hg. von C.P. HAMMOND BAMMEL, (AGLB 16), Freiburg 1990
- Commentarii in epistulam ad Romanos. Römerbriefkommentar, erstes bis achttes Buch, übers. und eingeleitet von T. HEITHER, hg. von N. BROX u.a., FC 2/1-4, Freiburg i.B. 1990-1994

Commentarii in Iohannem

- Commentarii in Iohannem, Der Johanneskommentar, hg. von E. PREUSCHEN, GCS 10, Leipzig 1903

Commentarii in Matthaëum

- Origenes Matthäuserklärung, die griechisch erhaltenen Tomoi, hg. von E. KLOSTERMANN und E. BENZ, GCS 40, Berlin 1935-37
- Origenes Matthäuserklärung, Fragmente und Indizes, hg. von E. KLOSTERMANN und E. BENZ, GCS 41,1, Leipzig 1941
- Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H.J. VOGT, (BGrL 18), Stuttgart 1983

Contra Celsum

- Buch I-IV gegen Celsus, hg. von P. KOETSCHAU, GCS 2, Leipzig 1899
- Buch V-VIII gegen Celsus, hg. von P. KOETSCHAU, GCS 3, Leipzig 1899

De Oratione

- Die Schrift vom Gebet, hg. von P. KOETSCHAU, GCS 3, Leipzig 1899
- De la prière. Exhortation au martyre, hg. und übers. von G. BARDY (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris 1932

De Pascha

- Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. GUÉRAUD et P. NAUTIN, (CAnt 2), Paris 1979

De principiis

- De principiis (Περὶ ἀρχῶν), hg. von P. KOETSCHAU, GCS 22, Leipzig 1913
- Origenes vier Bücher von den Prinzipien, hg. und übers. von H. GÖRGEMANN und H. KARPP, (TzF 24), Darmstadt 1985

Epistula ad Iulium Africanum

- Die Briefe des Sextus Iulius Africanus an Aristides und Origenes, hg. von W. REICHARDT, TU 34,3, Leipzig 1909

- Origenis Epistola ad Africanum, PG 11, Leipzig 1857
- La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne, hg. und übers. von N. DE LANGE, SChr 302, Paris 1983

In Epistulam ad Hebraeos homiliae

- fragmenta apud Eusebium (*HE* VI, 25,12-14), hg. von E. SCHWARTZ, GCS 9,2, Leipzig 1908

Exhortatio ad Martyrium

- Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus, hg. von P. KOETSCHAU, GCS 2, Leipzig 1899

In Exodum excerpta

- Origène, Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre, hg. und übers. von É. JUNOD, SChr 226, Paris 1976

In Ezechielem homiliae

- Homilien zu Samuel I, zum Hohenlied und zu den Propheten, hg. von W.A. BAEHRENS, GCS 33, Leipzig 1925

Fragmenta in Lamentationes in catenis

- Klageliederkommentar, hg. von P. KLOSTERMANN, GCS 6, Leipzig 1901

Fragmenta in Psalmos

- Analecta Sacra. Spicilegio Solesmensi Parata III,1, Patres Antenicani, hg. von J.B. PITRA, Venedig 1883
- Ex Origenis commentariis in psalmos, PG 12, 1054-1686
- De Origenis prologis in Psalterium. Quaestiones selectae, G. RIETZ, Diss. phil., Jena 1914

In Iesu Naue homiliae

- Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, hg. von W.A. BAEHRENS, GCS 30, Leipzig 1921
- Homélie sur Josué, hg. und übers. von A. JAUBERT, SChr 71, Paris 1960

Homiliae in Ieremiam

- Jeremiahomilien, hg. von E. KLOSTERMANN, GCS 6, Leipzig 1901
- Homélie sur Jérémie, hg. von P. NAUTIN, SChr 232, Paris 1976

Philocalia

- Origène, Philocalie 1-20. Sur les écritures, hg. und übers. von M. HARL, SChr 302, Paris 1983
- Origène, Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre, hg. und übers. von É. JUNOD, SChr 226, Paris 1976

PHILOSTORGIUS*Historia ecclesiastica*

- Kirchengeschichte, hg. von J. BIDEZ und F. WINKELMANN, GCS 21, Berlin³1981

PLUTARCH*De animae procreatione in Timaeo*

- Plutarch's *Moralia* in seventeen volumes XIII (999_C-1032_F), hg. und übers. von H. CHERNISS, (LCL 427), Cambridge, Massachusetts, London 1976, S. 132-365

- POLYBIOS**, *Historiae Libri XX-XXXIX*, Polybii historiae Vol. IV, hg. von L. DINDORF, überarbeitet von T. BÜTTNER-WOBST, Stuttgart 1963

RUFINUS*Apologia contra Hieronymum*, hg. von M. SIMONETTI, CCL 20, Turnholt 1961*Commentarius in symbolum apostolorum*

- Tyrannii Rufini Expositio Symboli, hg. von M. SIMONETTI, Tyrannii Rufini Opera, CCL 20, Turnholt 1961

SOZOMENOS*Historia ecclesiastica*

- Kirchengeschichte, hg. von J. BIDEZ und G.C. HANSEN, GCS 50, Berlin 1960

TERTULLIAN*Adversus Hermogenem*

- hg. von A.E.M. KROYMANN, CSEL 47, Leipzig 1906, S. 126-175 (= KROYMANN, CCL 1, Turnholt 1954, S. 397-435)

THEODOR VON MOPSUESTIA*Commentarius in Psalmos*

- Le commentaire de Théodore de Mopsuest sur les Psaumes, hg. von R. DEVREESE (StT 93), Rom 1939
- BAETHGEN, F, Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia, ZAW 6 (1886), S. 266-288 und ZAW 7 (1887), S. 1-60

Commentarius in Zachariam Prophetam, PG 66, 493-596**THEODORET VON CYRUS***Historia ecclesiastica*

- Kirchengeschichte, hg. von L. PARMENTIER und F. SCHEIDWEILER, GCS 44, Berlin²1954

THEOPHILOS VON ANTIOCHIEN

Ad Autolyicum

- Theophilus of Antioch, *Ad Autolyicum*, hg. und übers. von R.M. GRANT, Oxford 1970

THEOPHILUS VON ALEXANDRIEN

Epistula paschalis Theophili, hg. und übers. von J. LABOURT, Saint Jérôme Lettres, Bd. 5, Paris 1955

JÜDISCHES SCHRIFTTUM AUßER JOSEPHUS

PHILO VON ALEXANDRIEN

Quod omnis probus liber sit

- *Quod omnis probus liber sit*, hg. und übers. von M. PETIT (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 28), Paris 1974

SIDUR SEFAT EMET סדור שפת אמת - Sidur Sefat Emet, mit deutscher Übersetzung von S. BAMBERGER, Basel 1972

DIE FASTENROLLE, Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte, hg. und übers. von H. LICHTENSTEIN, HUCA 8/9 (1931/32), S. 257-351

HASMONÄER-ROLLE

- The Scroll of the Hasmoneans, hg. und übers. von M. GASTER, in: Transactions of the ninth International Congress of Orientalists II, London 1893, S. 3-32

NISSIM IBN SCHAHIN

Farag-Buch

The Arabic Original of Ibn Schâhîns Book of Comfort known as the Hibbûr Yaphê of R. Nissîm B. Ya'aqobh, hg. von J. OBERMANN, Studies in Islam and Judaism, (YOS.R 17), New Haven 1933

MIDRASCHIM

מדרש איכה רבה - Midrasch Echa Rabbati. Sammlung agadischer Auslegungen der Klagelieder, Hg., kommentiert und eingeleitet von S. BUBER, Hildesheim 1967 (= Vilna 1899)

Der Midrasch Echa Rabbati. Das ist die haggadische Auslegung der Klagelieder, Übers. von A. WÜNSCHE, Hildesheim 1967 (= Leipzig 1881)

Midrasch Tanḥuma, B.R. Tanḥuma über die Tora genannt Midrasch Jelammedenu, 2 Bde., hg. von H. BIETENHARD, Bern, Frankfurt a.M. 1980-1982

Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts, and special Sabbaths, Bde. 1-2, Übers. von W.G. BRAUDE, (YJS 18) New Haven, London 1968

Pesikta Rabbati. Midrash für den Fest-Zyklus und die ausgezeichneten Sabbathe, hg. von M. FRIEDMANN, Tel Aviv 1963 (= Wien 1880)

Seder Eliahu Rabba Tanna Dēbe Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah, Übers. von W.I. BRAUDE/I. KAPPSTEIN, Philadelphia 1981

Seder Eliahu Rabba und *Seder Eliahu Zuta* (Tanna d'be Eliahu) - Pseudo Seder Eliahu Zuta, hg. von M. FRIEDMANN, Jerusalem 1960 (= Wien 1902)

Targum Jonathan to the Former Prophets. Introduction, Translation and Notes by D.A. HARRINGTON and A.J. SALDARINI, (The Aramaic Bible 10), Edinburgh 1987

The Former Prophets according to Targum Jonathan (The Bible in Aramaic, based on old manuscripts and printed texts II und IV B), hg. von M. SPERBER, Leiden 1959 und Leiden 1973

The Midrash on Psalms, hg. und übers. von W.G. BRAUDE, (YJS 13), New Haven 1959

TALMUD BABLI

- Der Babylonische Talmud, hg. und übers. von L. GOLDSCHMIDT, Königstein/Ts. 1980-1981 (= Berlin ²1964-1967)

- תלמוד בבלי - Talmud Babli, hg. von H.A. Steinsalz, Jerusalem 1967ff.

HILFSLITERATUR:

A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, hg. von F. SOKOLOFF, Ramat-Gan ²1992

DE ALDAMA, A.J., Repertorium Pseudochrysostomicum, (PIRHT), Paris 1956

ALTANER, B./STUIBER, A., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i.B. ⁹1981

Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, hg. von K.E. GEORGES/H. GEORGES, Darmstadt 1992 (= Leipzig ⁸1913)

BARDENHEWER, O., Geschichte der altchristlichen Literatur, Bde. 1-5, Darmstadt 1962 (= Freiburg i.B. ²1913)

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, hg. von Centre d'analyse et de documentation patristiques, Paris 1975ff

Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und inter-testamentarischen Literatur (1900-1970), hg. von G. DELLING, (TU 106²), Berlin ²1975

CAMPENHAUSEN, H. FREIHERR VON, Griechische Kirchenväter, Stuttgart u.a. ⁷1986

Clavis patrum graecorum, Bde. 1-4, hg. von M. GEERARD, Bd. 5, hg. von M. GEERARD/F. GLOIRE, Tournholt 1974-1987

Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, hg. von W. SMITH/H. WACE, London 1877-1888

Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, hg. von A. DI BERARDINO, Bde. 1-3, Rom 1983-1988

DROBNER, H.R., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg, Basel, Wien 1994

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971 und 1982ff.

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. von C. ANDRESEN, Bd.1, Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982

Handwörterbuch der griechischen Sprache, hg. von F. PASSOW, 2 Bde., Leipzig ⁴1831

HARNACK, A. VON, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Euseb, Bde. 1-2, Leipzig ²1958

Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²), hg. von S.M. SCHWERTNER, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin, New York 1994

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen, hg. von K.H. RENGSTORF und S. VON KORTZFLEISCH, Stuttgart 1968

LAMPE, G.W.H., A Greek Patristic Lexicon, Oxford 1961

LAUSBERG, H., Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München ²1973

LIETZMANN, H., Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1-2000 nach Christus (Sammlung Göschen 1085), Berlin ³1956

NILLES, N., Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, 2 Bde., o.O. 1971 (= Innsbruck 1896-1897)

Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi, hg. von F. SIEGERT, (WUNT 26), Tübingen 1982

Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften, Neuausgabe begonnen von G. WISSOWA, Stuttgart 1894ff.

Reallexikon für Antike und Christentum, hg. von T. KLAUSER u.a., Stuttgart 1950ff.

TARADACH, M., Le Midrash. Introduction á la littérature midrashique (Drš dans la Bible, les Targumim et les Midrašim), (MoBi 22), Genève 1991

The Coptic Encyclopedia, Bde. 1-8, hg. von A.S. ATIYA, New York, Toronto u.a. 1991

Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. MÜLLER u.a., Berlin, New York 1977ff.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von E. KITTEL und G. FRIEDRICH, Stuttgart 1990 (= Stuttgart 1933-1979)

Thesaurus Linguae Graecae (CD-ROM), Oxford 1987ff.

TILL, W.C., Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt), Leipzig ⁴1970

Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, hg. von D. LEVY, Darmstadt 1963 (= Berlin, Wien ²1924),

LITERATUR

- ABRAHAM, I., An Aramaic Text of the Scroll of Antiochus, JQR 11 (1899), S. 291-299
- ABRAMOWSKI, L., Biblische Lesarten und Athanasianische Chronologie, ZKG 109 (1998), 237-347
- ACHELIS, H., Die Martyrologien. Ihre Geschichte und ihr Wert, (AGWG.PH NF 3,3) Berlin 1900
- ALEXANDRE, M., Le statut des questions concernant la Matière dans le Péri Archôn, in: H.CROUZEL/G. LOMIENTO/J. RIUS-CAMPS, *Origeniana* (I), Premier colloque international des études origeniennes (Montserrat, 18-21 Septembre 1973), (QVetChr 12), Bari 1975, S. 63-82
- ASSMANN, A./ASSMANN, J., Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, in: DIES., Kanon und Zensur, München 1987, S. 7-27
- ATTRIDGE, H./HATA, G. (HG.), Eusebius, Christianity, and Judaism, (StPB 42) Leiden, New York, Köln 1992
- AUDET, J.-P., A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription, JThS NS 1 (1950), S. 135-154
- BACHER, W., Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender, JJGL 4 (1901), 70-85
- BAETHGEN, F., Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia, ZAW 6 (1886), S. 266-288
- BAETHGEN, F., Siebzehn maccabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia II, ZAW 7 (1887), S. 1-60
- BAMMEL, C.P., Die Hexapla des Origenes: Die *hebraica ueritas* im Streit der Meinungen, Augustinianum 28 (1988), S. 125-149
- BAMMEL, E., Zitate aus den Apokryphen bei Origenes, in: R.J. DALY (Hg.), *Origeniana Quinta*, Papers of the 5th international Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989 (BThL 55), Louvain 1992, S. 131-136

- BAMMEL, E., Zum jüdischen Märtyrerkult, ThL 2 (1953), Sp. 119-126 (Repr. in: DERS., *Judaica, Kleine Schriften I* (WUNT 37), Tübingen 1986, S. 79-85)
- BARNES, T.D., Eusebius and the Date of the Martyrdoms, in: *Les Martyrs de Lyon* (177), S. 137-143
- BARNES, T.D., Pre-Decian Acta Martyrum, JThS 19 (1968), S. 509-531
- BARTHÉLÉMY, D., Origène et le texte de l'Ancien Testament, in: C. KANNENGIESSER (Hg.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, S. 247-261
- BATE, H.N., Some Technical Terms of Greek Exegesis, JThS 24 (1923), S. 59-66
- BATTISTA DI ROSSI, G., Roma - Scoperta d'un sarcofago colle reliquie dei Maccabei nella basilica di S. Pietro in Vincoli, BArC 3. Ser. 1 (1876), S. 73-75
- BAUMEISTER, T., Art.: Heiligenverehrung I, RAC 14 (1988), Sp. 96-150
- BAUMEISTER, T., *Martyr Invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*, Münster 1972 (FVK 46)
- BAUMEISTER, T., *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, (Traditio Christiana 8) Bern 1991
- BAUMSTARK, A., Das Alter der Peregrinatio Aetheriae, OrChr NS 1 (1911), S. 32-76
- BAUMSTARK, A., *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit*, (SGKA III,3-5), Paderborn 1910
- BEATRICE, F., Pagans and Christians on the Book of Daniel, in: E.A. LIVINGSTONE (Hg.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991* (StPatr 25), Louvain 1993, S. 27-45
- BECKWITH, R., Formation of the Hebrew Canon, in: M.J. MULDER (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen, Maastricht 1988, S. 39-86

BECKWITH, R., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985

BEHM, J./QUELL, G., Art.: διατίθημι, διαθήκη, in: ThWNT II, Stuttgart 1990, (Nachdr. der Ausgabe 1933-1979), S. 105-137

BERGLER, S., Threni V - Nur ein alphabetisches Lied?, VT 27 (1977), 304-320

BEYER, H.S., Art.: κανών, ThWNT 3, S. 600-606

BICKERMAN, E.J., *The Colophon of the Greek Book of Esther*, JBL 63 (1944), S. 339-362

BICKERMAN, E.J., *The Date of fourth Maccabees*, in: Louis Ginzberg Jubilee Volume I, English Section, New York 1954, S. 105-112 (Nachdr. in: DERS., *Studies in Jewish and Christian History I* (AGJU 9), Leiden 1976, S. 275-281

BICKERMANN, E., *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937

BIKERMAN, E., *Les Maccabées de Malalas*, Byz. 21 (1951), S. 63-83

BLUM, G.G., Art.: Afrahat, TRE 1, S. 625-635

BONWETSCH, G.N., *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede*, (TU 16 NF I,2), Leipzig 1897

BOURIER, H., *Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas I*, Augsburg 1899

BOWERSOCK, G.W., *Martyrdom and Rome*, (The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast) Cambridge 1995

BRAKKE, D., *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter*, HThR 87 (1994), 395-419

BREITENSTEIN, U., *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Diss. Basel 1976

BRENK, B., *Die Umwandlung der Synagoge von Apamea in eine Kirche. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie*, in: Tesseræ, Festschrift für Joseph Engemann (JAC.E 18), Münster 1991, S. 1-25

- BRENNECKE, H.C., Art.: Lucian von Antiochien, TRE 21 (1991), S. 474-479
- BRENNECKE, H.C., Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites, in: BRENNECKE, H.C./GRASMÜCK, E.L./Markschies, C. (Hg.), Logos (FS für Luise Abramowski), (BZNW 67), Berlin, New York 1993, S. 170-192
- BROX, N., Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, (StANT 5), München 1961
- BUSCHMANN, G., Martyrium Polykarpi - Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte, (BZNW 70) Berlin, New York 1994
- BUTTERWECK, C., >Martyriumssucht< in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, (BHTh 87) Tübingen 1995
- CABANISS, A., The University of Mississippi Coptic Papyrus Manuscript: A paschal lectionary?, NTS 8 (1961), S. 70-72
- CAMERON, A./PÖHLMANN, W./STRÖM, Å. V., Art.: Herrscherkult, in: TRE 15 (1986), S. 244-255
- CAMPENHAUSEN, H. FREIHERR VON, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968
- CAMPENHAUSEN, H. FREIHERR VON, Die Entstehung der christlichen Bibel, (BHTh 39), Tübingen 1968
- CAMPENHAUSEN, H. FREIHERR VON, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen 1936
- CASEY, M., Porphyry and the Origin of the Book of Daniel, JThS 27 (1976), S. 15-33
- CASEY, M., Porphyry and the Syrien Exegesis of the Book of Daniel, ZNW 81 (1990), S. 139-142
- CASEY, M., Son of Man. The interpretation and influence of Dan 7, London 1979
- CHADWICK, H., Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans, JThS NS 10 (1959), S. 10-42

- CHILDS, B.S., Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: JBTh 3 (1988), S. 13-27
- CHILDS, B.S., Introduction to the Old Testament as Scripture, London (1979)
³1987
- CHURGIN, I., Targum Jonathan to the Prophets (YOS.R 14) New York, Baltimore 1983 (= New Haven 1907)
- COLEMAN-NORTON, P.R., St. Chrysostom's use of Josephus, CP 26 (1931), S. 85-89
- COMAN, J., Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans la Préparation Evangélique, in: PASCHKE, F. (Hg.) Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (TU 125), Berlin 1981, S.115-134
- CROKE, B., Malalas. The Man and his Work, in: JEFFREYS, E. (Hg.), Studies in John Malalas, (Byzantina Australiensia 6), Sydney 1990, S. 1-25
- CROTEAU, S.J., Marcus Aurelius and the accidental martyrs of Lyons (A.D. 177), Diss., Columbia 1992, Michigan 1995
- CROUZEL, H., Les Prologes de Rufin à ses Traductions d'Origene, in: *Storia ed esegesi* (AnAl 39), Udine 1992, S. 109-120
- DE BRUYNE, D. (Hg.), Les anciennes traductions Latines des Machabées (AMar 4), Maredsous 1932
- DE LANGE, N.R.M., Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in third-century Palestine (UCOP 25), Cambridge 1976
- DEHANDSCHUTTER, B., Martyrium Polycarpi. Een literairkritische Studie (BETHL 52), Leuven 1979
- DEHANDSCHUTTER, B., Martyrium und Agon. Über die Wurzeln der Vorstellung vom ΑΓΩΝ im vierten Makkabäerbuch, in: Van Henten, J.W. (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, S. 214-219
- DELEHAYE, H., Les origines du cult des martyres (SHG 20), Brüssel ²1933
- DELEHAYE, H., Les passions des martyrs et les genres littéraires, (SHG 13b), Bruxelles 1921 (²1966)

- DEN BOEFT, J./BREMNER, J., *Notiunculae Martyrologicae*, VigChr 45 (1991), S. 105-122
- DESCOMBES, F., *La topographie chrétienne de Vienne des origines à la fin du VII^e siècle*, in: *Les Martyrs de Lyon*, S. 267-277
- DEVREESE, R., *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I-LXXX) (StT 93) Città del Vaticana 1939*
- DILLER, A., *The Authors named Pausanias*, TAPA 86 (1955), S. 268-279
- DILLON, J., *The magical Power of Names in Origen and later Platonism*, in: *Origeniana tertia*, Rom 1985, S. 203-216
- DOHMEN, CH./OEMING, M., *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137)*, Freiburg i.B., Basel, Wien 1992
- DOMBROVSKI, A., [ohne Titel] *Juxta theologos catholicos canon Ecclesiae Russicae semper fuit*, RB 10 (1901), S. 268-277
- DORAN, E., *The Martyr: A Synoptic View of the Mother and her Seven Sons*, in: NICKELSBURG, G.W.E./COLLINS, J.J. (Hg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms (SCST 12)*, Cambridge, Mass. 1980, S.189-221
- DORIVAL, G./HARL, M./MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988
- DÖRRIE, H., *Passio ss. Machabaeorum. Die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches (AGWG.PH 3. Ser. 22)*, Göttingen 1938
- DÖRRIE, H., *Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins*, ZNW 39 (1940), S. 57-110
- DOWNEY, G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, New Jersey 1961
- DROGE, A.J., *The Apologetic Dimensions of the Ecclesiastical History*, in: ATTRIDGE, H.W./HATA, G. (Hg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, S. 492-509
- EHRHARD, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts I (TU 50,1-5)*, Leipzig 1937

- EISING, H., Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Matthäushomilien des Johannes Chrysostomus, *OrChr* 48 (1964), S. 84-106
- ELLIS, E.E., *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (WUNT 54), Tübingen 1991
- ELTESTER, W., Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert, *ZNW* 36 (1937), S. 251-286
- FABBI, F., La "Condiszendenza" divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo, *Bib.* 14 (1933), S. 330-347
- FARMER, W.R., *Maccabees, Zealots and Josephus, An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York 1956
- FELDMAN, L.H., Prophets and Prophecy in Josephus, *JThS* 41 (1990), S. 386-422
- FELL, W., Der Bibelkanon des Flavius Josephus, *BZ* 7 (1909), S. 1-16. 113-121. 234-244
- FERCH, A.J., Porphyry: An heir to Christian Exegesis?, *ZNW* 73 (1982), S. 141-147
- FESTUGIERE, A.J., *Antioche paienne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (BEFAR 84), Paris 1959
- FITTKAU, G., *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels* (Theoph. 9), Bonn 1953
- FLUSSER, D., Das jüdische Martyrium im Zeitalter des zweiten Tempels und die Christologie, *FrRu* 25 (1973), S. 187-194
- FOERSTER, T., *Chrysostomos in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Gotha 1869
- FOERSTER, W., *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis* (BZNW 7), Gießen 1928
- FOLKERT, K.W., The 'Canons' of 'Scripture', in: LEVERING, M. (Hg.), *Rethinking Scripture*, Albany 1989, S. 170-179

- FRAENKEL, D./QUAST, U./WEVERS, J.W. (Hg.), Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geburtstages (AAWG.PH 190, MSU 20), Göttingen 1990
- FRANKFURTER, D., The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the *Coptic Apocalypse of Elijah*, VigChr 48 (1994), S. 25-47
- FREND, W.H.C., Athanasius as an Egyptian christian leader in the fourth century, NewCollBull 8, Edinburgh 1974, S. 20-37, (Nachdr. in: Religion popular and unpopular in the early Christian Centuries, London 1976)
- FREND, W.H.C., Martyrdom and persecution in the Early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965
- FREUDENTHAL, J., Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, Breslau 1869
- FRICKEL, J., Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchus und Contra Noëtum (GrTS 13), Graz 1988
- FRIEDMANN, S., The Holy Scriptures defile the Hands, in: N.M. SARNA (Hg.), Minhah le Nahum (JSOT Supp.154), Sheffield 1993; S. 117-132
- FÜRST, A., Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (JAC.E 29), Münster 1999
- GASPARRO, G.S., Aspetti della controversia origeniana: Le traduzione latine del *Peri Archon* (Aug. 26), 1986, S. 191-205
- GEORGI, D., Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodus. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik, in: Konsequente Traditionsgeschichte, FS für K. Baltzer, Hg. von R. BARTELMUS/T., KRÜGER/H., UTZSCHNEIDER (OBO 126), Freiburg, Göttingen 1993, S. 44-78
- GESSEL, W., Elemente des Briefstils im origenischen Gebetslogos, in: F. PASCHKE (Hg.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (TU 125), Berlin 1981, S. 245-250
- GIAMPAULI, G.L., Memorie delle S. Catene di S. Pietro Apostolo, Prato 1884
- GOFFINET, É., L'Utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers (StHell 14), Louvain 1965

- GOFFINET, É., Recherches sur quelques fragments du commentaire d'Origène sur le premier psaume, *Muséon* 76 (1963), S. 145-163
- GOLDSTEIN, J., I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary, Garden City, New York 1976
- GRANT, R.M., Eusebius and Imperial Propaganda, in: ATTRIDGE, H/HATA, G. (Hg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, S. 658-683
- GRELOT, P., Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration, in: E. KLINGER/K. WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß (FS für K. Rahner)*, Freiburg, Basel, Wien 1984, S. 563-579
- GUIGNEBERT, C., Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique, *RHR* 88 (1923), S. 65-102
- GUILLAUMIN, M.-L., Problèmes posés aux éditeurs de Jean Chrysostome par la richesse de son inspiration bibliques, in: *Studies on Saint John Chrysostome. ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ*, (ABla 18), Thessaloniki 1973, S. 59-76
- HAMMOND BAMMEL, C.P., Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung (VL AGLB 16), Freiburg i.B. 1985
- HANSON, R.P.C., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959
- HANSON, R.P.C., *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954
- HARKINS, P.W., *Saint John Chrysostom, Discourses against judaizing Christians (FaCh 68)*, Washington D.C. 1979
- HARL, M., Structure et cohérence de *Péri Archôn*, in: *Origeniana (I)*, Bari 1975, S. 47-61
- HARNACK, A. VON, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origines. Teil I (TU 42,3), Leipzig 1918, Teil II (TU 42,4), Leipzig 1919*
- HARNACK, A. VON, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, (TU 1), Berlin 1991 (= Leipzig 1882)*
- HARNACK, A. VON, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1985 (= Leipzig 21924)*

- HARRINGTON, D.J., The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10, in: D.M. GOLOMB (Hg.), "Working with no Data". Semitic and Egyptian Studies presented to T.O. Lambdin, Winona Lake, Indiana 1987, S. 147-152
- HARTMANN, P., Origène et la théologie du martyre. D'après le ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ de 235, EThL 34, (1958), S. 773-824
- HAUCK, R.J., The more Divine Proof. Prophecy and Inspiration in Celsus and Origen (AAR.AS 69), Atlanta, Georgia 1989
- HEININGER, B., Der böse Antiochus. Eine Studie zur Erzähltechnik des 4. Makkabäerbuches, BZ.NF 33 (1989), S. 43-59
- HENGEL, M., Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr., (AGJU 1), Leiden, Köln ²1976
- HENGEL, M./DEINES, R., Die Septuaginta als "christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: HENGEL/SCHWEMER (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, Tübingen 1994, S. 182-284.
- HENGEL, M./SCHWEMER, A.M. (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994
- HENNINGS, R., Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14, (Diss. Heidelberg 1991), Leiden 1994
- HERZ, P., Kaiserfeste der Prinzipatszeit, in: ANRW II,16,2, Berlin, New York 1978, S. 1135-1200
- HERZ, P., Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften, Bde. 1-2, Diss., Mainz 1974
- HÖPFL, H., Das erste Makkabäerbuch und die Antiochusrolle, Bib. 6 (1925), S. 52-62
- HOWORTH, H.H., The influence of St. Jerome on the canon of the Western Church, Teil I, JThS 10 (1909), S. 481-496, Teil II, JThS 11 (1910), S. 321-325
- INSTONE BREWER, D., Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE, (Studien und Texte zum Antiken Judentum 30), Tübingen 1992

- JEFFREYS, E., Malalas' Sources, in: DERS. (Hg.), *Studies in John Malalas*, (Byzantina Australiensia 6), Sydney 1990, S. 167-216
- JEPSEN, A., Zur Kanongeschichte des Alten Testaments, ZAW 71 (1959), S. 114-136
- JEREMIAS, J., Die Makkabäer-Kirche in Antiochia, ZNW 40 (1942), 254f.
- JEREMIAS, J., Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958
- JÖRNS, P., Liturgie - Wiege der Heiligen Schrift?, ALW 34 (1992), 313-332
- JUNOD, E., L'impossible et le possible: Étude de la déclaration préliminaire du *De Oratione*, in: *Origeniana secunda*, Rom 1980, S. 81-93
- JUNOD, É., La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'église grecque des quatre premiers siècles, in: KAESTLI, J.-D./WERMELINGER, O. (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984, S. 105-151
- JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914
- KAESTLI, J.-D./WERMELINGER, O. (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984
- KAESTLI, J.-D., Le récit de IV Esdras 14 et sa valeur pour l'histoire du Canon de l'Ancien Testament, in: KAESTLI/WERMELINGER, *Le Canon de l'Ancien Testament*, S. 71-102
- KALIN, E.R., How did the Canon Come to Us? A Response to the Leiman Hypothesis, CThMi 4 (1977), S. 47-51
- KANNENGIESSER, C., Die Bibel, wie sie in der frühen Kirche gelesen wurde. Die patristische Exegese und ihre Voraussetzungen, CONCILIIUM 27 (1991), S. 25-30
- KANNENGIESSER, C., Eusebius of Caesarea, Origenist, in: ATTRIDGE, H.W./HATA, G. (Hg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, S. 435-466
- KAUPEL, H., Die Wertung des Alten Testaments im Römerbriefkommentar des hl. Johannes Chrysostomus, ThGl 30 (1938), S. 17-24

- KELLERMANN, U., Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer, (SBS 95), Stuttgart 1979
- KETTLER, F.H., Der melitianische Streit in Ägypten, ZNW 35 (1936), 155-193
- KIMELMAN, R., Rabbi Yoḥanan and Origen on the Song of Songs: A third Century Jewish-Christian Disputation, HThR 73 (1980), S. 567-595
- KLAUSER, T., Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung neue Einsichten und neue Probleme, in: DERS., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, Dassmann, E. (Hg.) (JAC.E 3), Münster 1977, S. 221-229
- KLOSTERMANN, E., Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes (TU 16,3), Leipzig 1897
- KOCH, K., Das apokalyptische Lied der Profetin Hanna. 1 Sam 2,1-10 im Targum, in: W. Zwickel (Hg.), Biblische Welten (FS für M. Metzger), (OBO 123), Freiburg/Schweiz, Göttingen 1993, S. 61-82
- KOCH, K., Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 - Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung, JSJ 3 (1972), S. 117-148
- KOEP, L., Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch, in: R. KLEIN (Hg.), Das frühe Christentum im römischen Staat (WdF 267), Darmstadt 1971, S. 302-336
- KORBACHER, J., Außerhalb der Kirche kein Heil?. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus, (MThS.S 27) München 1963
- KRAEMER, D., The Formation of Rabbinic Canon: Authority and Boundaries, JBL 110 (1991), S. 613-630
- LACAU, P., Textes coptes en dialectes akhmimique et sahidique, BIFAO 8 (1911), 68-76
- LAMBERIGTS, M./VAN DEUN, P. (Hg.), Martyrium in multidisciplinary Perspective, Memorial LOUIS REEKMANS (BETHL 117), Leuven 1995
- LAMY, J.J., L'exégèse en Orient au IV^e siècle ou les commentaires de Saint Ephrem, RB 2 (1893), 2-25; 161-181; 465-486

LATTE, K., Römische Religionsgeschichte, (HAW V/4) München 1960

LE BOULLUEC, A., La place de la polémique antignostique dans le Péri Archôn, in: *Origeniana* (I), Bari 1975, S. 47-61

LE BOULLUEC, A., Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le Péri Archôn d'Origène?, in: M. KRAUSE (Hg.), *Gnosis and Gnosticism, Papers read at the seventh International Conference on Patristic Studies*, Oxford 1975, S. 138-147

LE GLAY, Le culte impérial à Lyon au II^e siècle ap. J.-C., in: *Les Martyrs de Lyon* (177), S. 19-31

LEBRAM, A.C.H., Die literarische Form des Vierten Makkabäerbuches, *VigChr* 28 (1974), S. 81-96

LEIMAN, S.Z., *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47), (Rev. Dissertation, Univ. of Pennsylvania 1970) Hamden, Connecticut 1976

LÉVI, I., Le Martyre des sept Macchabées dans la Pesiqta Rabbati, *REJ* 54 (1907), S. 138-141;

LEWIS, J.P., What do we mean by Jabneh?, *JBR* 32 (1964), S. 125-132

LOFTUS, F., The Martyrdom of the Galilean Troglodytes (B.J. i 312-3; A xiv 429-30). A suggested Traditions-geschichte, *JQR* 66 (1975-1976), S. 212-223

LOMIENTO, G., I *topoi* nell'*Exhortatio ad martyrium*, *VetChr* 1 (1964), S. 91-111

LOMIENTO, G., Ἀθλητῆς τῆς εὐσεβείας, *VetChr* 1 (1964), S. 113-128

MAAS, M., Die Maccabäer als christliche Heilige (Sancti Maccabaei), *MGWJ* 44 NF 8 (1900), S. 145-156

MACINA, R., L'énigme des prophéties et oracles à portée "Macchabéenne" et leur application ἐκ προσώπου selon l'exégèse antiochienne, *OrChr* 70 (1986), S. 86-109

MAIER, J., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, (EdF 177), Darmstadt 1982

- MAIER, J., Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde, JBTh 3 (1988), S. 135-146
- MAIER, J., Zwischen den Tetsamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB.AT Ergänzungsbd.3), Würzburg 1990
- MARCOS, N.F., Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint, in: D. FRAENKEL/U. QUAST/J.W. WEVERS (Hg.), *Studien zur Septuaginta*, S. 219 -229
- MARKSCHIES, C., Hieronymus und die "*Hebraica Veritas*". Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?, in: HENGEL, M./SCHWEMER, A.M., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, S. 131-181
- MARKSCHIES, C., *Valentinus Gnosticus?* (WUNT 65), Tübingen 1992
- MC GRATH, R.L., The Martyrdom of the Maccabees on the Brescia Casket, ArtB 47 (1965), S. 257-261
- MEEKS, W.A./WILKEN, R.L., *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, (SBibSt 13), Missoula, Montana 1978
- METCALFE, W., Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees, JThS 22 (1921), S. 268-269
- METZLER, K., *Welchen Bibeltext benutzte Athanasius im Exil? Zur Herkunft der Bibelzitate in den Arianerreden im Vergleich zur ep. ad epp. Aeg.* (ANWAW 96), Opladen 1997
- MEURER, S. (Hg.), *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens* (BiDW 22), Stuttgart 1989
- MEYER, L., *Saint Jean Chrysostome maitre de Perfection Chrétienne. Les Principes de sa doctrine spirituelle*, Paris 1933
- MEYER, R., Art.: προφήτης C. Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, ThWNT VI, S. 813-826
- MEYER, R., *Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus*, in: O. BETZ/ K. HAACKER/ M. HENGEL (Hg.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken*

- Judentum und dem Neuen Testament, (FS für O. Michel), Göttingen 1974, S. 285-299
- MILLER, P.A., Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, JThB 3 (1988), S.217-239
- MOREAU, J., Observations sur l' ὙΠΟΜΝΗΣΤΙΚΟΝ ΒΙΒΛΙΟΝ ἸΩΣΗΠΠΟΥ, Byz. 25-27 (1955-57), S. 241-276
- MURPHY, F.X., Magistros meus nec muto nec accuso: Rufinus on Origen, Aug. 26 (1986), S. 241-249
- NAUROY, G., Les frères Maccabées dans l'exégèse d'Ambroise de Milan ou la conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyre chrétien, CBiPa 2 (1989), S. 215-245
- NAUTIN, P., Hippolyte et Josippe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle, Paris 1947
- NAUTIN, P., Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les Florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes, Paris 1953
- NAUTIN, P., Origène. Sa vie et son oeuvre (CAnt 1), Paris 1977
- NEUBAUER, A., Pseudo-Josephus, Joseph Ben Gorion, JQR 11 (1899), S. 355-364
- NEUMANN, K.J., Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, Leipzig 1890
- NEUSCHÄFER, B., Origenes als Philologe (SBA 18/1-2), Basel 1987
- NEUSNER, J., Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in fourth-century Iran, (StPB 19), Leiden 1971
- NICKELSBURG, G.W.E./COLLINS, J.J., Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms, (SCST 12), Cambridge, Mass. 1980
- NODET, É., La Dédicace, les Macchabées et le Messie, RB 93 (1986), S. 321-375
- NODET, É., Rezension von S.Z. LEIMAN, The Canonization of Hebrew Scripture, RB 92 (1985), S. 589-596

- NORDEN, E., Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance (1898), Bd I, Darmstadt 1974, S. 416-420
- NORRIS, F.W./DREWERY, B., Antiochien: TRE III (1978), S. 99-113
- OBERMANN, J., Ein Werk agadisch-islamischen Synkretismus, Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete 5 (1927), 41-68
- OBERMANN, J., The Sepulchre of the Maccabean Martyrs, JBL 50 (1931), S. 250-261
- OHME, H., Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (AKG 67), Berlin, New York 1998
- OIKONOMOS, E., Die Bedeutung der deuterokanonischen Schriften in der orthodoxen Kirche, in: MEURER, S. (Hg.), Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont, S. 26-40
- OLIVER, J.H./PALMER, R.E.A., Minutes of an Act of the Roman Senate, Hesp. 24 (1955), S. 320-349
- Origeniana (I), Premier colloque international des études origeniennes (Monserrat, 18-21 Septembre 1973), hg. von CROUZEL, H./LOMIENTO, G./RIUS-CAMPS, J., (QVetChr 12), Bari 1975
- Origeniana secunda, Colloque international des études origeniennes (Bari 20-23 Septembre 1977), hg. von H. CROUZEL/A. QUACQUARELLI, Rom 1980
- Origeniana tertia, Papers of the 3rd international colloquium for Origen studies (University of Manchester September 7th-11th 1981), hg. von R. HANSON, Rom 1985
- Origeniana quinta, Papers of the 5th international Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989, hg. von R.J. DALY, (BThL 55), Louvain 1992
- ORLINSKY, H.M., Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Hebrew Canon, JBL 110 (1991), S. 483-490
- PACE, N., Un passo discusso della traduzione rufiniana del 'Peri Archon' di Origene (I 6,2), Storia ed esegesi in Rufino di concordia (AnAl 39), Udine 1992, S. 199-220
- PANNENBERG, W./SCHNEIDER, TH. (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanonschrift-Tradition (DiKi 7), Freiburg i.B., Göttingen 1992

PARGOIRE, J., Les Homélies de S. Jean Chrysostome en Juillet 399, EOr 3 (1899/1900), S. 151-162

PERI, V., Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino (StT 289), Città del Vaticano 1980

PERLER, O., Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, RivAC 25 (1949), S. 47-72

PERRONE, L., L'argomentazione di Origene nel trattato di ermeneutica biblica (SCO 40), Pisa 1990

PFITZNER, V.C., Paul and the agon motif. Traditional athletic imagery in the pauline literature (NT.S 16), Leiden 1967

PFITZNER, V.C., Paul and the agon motif. Traditional athletic imagery in the pauline literature, (NT.S 16), Leiden 1967

PRICE, S.R.F., Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge 1984

QOQUIN, R.-G., Art.: Coptic Synaxarion, in: The Coptic Encyclopedia 4 (1991), S. 2171-2173

RACLE, P.G., A la source d'un passage de VII^e catechese baptismale de Saint Jean Chrysostome?, VigChr 15 (1961), S. 46-53

RADDATZ, G., Art.: Hypotheseis, PRE 9 (1914), Sp. 414-424

RAMPOLLA DE TINDARO, M., Martyre et sépulture des Machabées, RArtC 42 (1899), S. 290-305, 377-392, 457-465

REBENICH, S., Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, (Hist.E 72), Stuttgart 1992

REBENICH, S., Jerome: The „vir trilinguis“ and the „Hebraica veritas“, VigChr 47 (1993), S. 50-77

REICHARDT, K.D., Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus, Kairos 20 (1978), S. 16-39

REICHERT, W., Die Briefe des Julius Sextus Africanus an Aristides und Origenes IV (TU 34,3), Leipzig 1910, S. 78-80

- REYNAUD, J.-F., Les premiers édifices de culte à Lyon: IV^e-VII^e siècles, in: Les Martyrs de Lyon (177) , S. 279-287
- REYNAUD, J.-F., Lugdunum christianum: Lyon du IV^e au VIII^e siècle, Topographie, nécropoles et édifices religieux (Diss. Microfiche), Paris 1986
- RITTER, A.M., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils (FKDG 15), Göttingen 1965
- RITTER, A.M., Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung?, in: A. ASSMANN/J. ASSMANN (Hg.), Kanon und Zensur, München 1987, S. 93-99
- RITTER, A.M., Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: C. ANDRESEN u.a. (Hg.), Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität (HDThG 1), Göttingen 1982, S. 99-283
- RITTER, A.M., Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche. Johannes Chrysostomos, "Acht Reden wider die Juden": Moeller, B./Ruhbach, G. (Hg.), Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte, Tübingen 1973, S. 71-91
- RITTER, A.M., Zur Kanonbildung in der Alten Kirche, in: A. DÖRFLER-DIERKEN/W. KINZIG/R. HENNINGS (Hg.), Charisma und Caritas, Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche (FS für A.M. Ritter), Göttingen 1993, S. 265-280
- RIUS-CAMPS, J., Origenes y Marcion, in: Origeniana (I), Bari 1975, S. 297-312
- RONDEAU, M.-J., Les commentaires patristiques du psautier (III^e-IV^e siècles), (OCA 219), Rom 1982
- RORDORF, W., La "Diaconie" des martyrs selon Origène, in: DERS., Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens (ThH 75), Paris 1986, S. 405-418
- RORDORF, W., Wie steht es um den jüdischen Einfluß auf den christlichen Märtyrerkult?, in: J. VAN AMERSFOORT/J. VAN OORT, Juden und Christen in der Antike, Kampen 1990, S. 61-71
- ROUGÉ, J./TOURCAN, M.R. (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Lyon 20-23 Septembre 1977, (Colloques internationaux du Centre National de la recherches scientifiques 575), Paris 1978

RÜGER, P., Das Werden des christlichen Alten Testaments, JBTh 3 (1988), S. 175-189

RUWET, J., Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes, Bibl. 29 (1948), S. 77-99

RUWET, J., Les <Antilegomena> dans les Oeuvres d'Origène II, Bibl. 24 (1943), S. 18-58

SANDERS, J.A., Canon as Paradigm. From Sacred Story to Sacred Text, Philadelphia 1987, S. 153-174

SANDERS, J.A., Rez. von S.Z. LEIMAN, The Canonization of Hebrew Scripture, JBL 96 (1977), S. 590f.

SANDERS, J.A., Torah and Canon, Philadelphia 1972

SATRAN, D., Biblical Prophets in Byzantine Palestine. Reassessing the Lives of the Prophets, (SVT 11), Leiden, New York, Köln 1995

SAXER, V., Les Actes des "Martyres anciens" chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaques et hiéronymien, AnBoll 102 (1984) S. 85-95

SCHÄFER, H., Art.: Bibelübersetzung II, TRE 6, S. 222f.

SCHÄFER, P., Der Bar Kokhba-Aufstand: Studien zum 2. jüdischen Krieg gegen Rom, (TSAJ 1), Tübingen 1981

SCHATKIN, M., The Maccabean Martyrs, VigChr 28 (1974), S.97-113

SCHÄUBLIN, C., Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (Theoph. 23), Köln, Bonn 1974

SCHÄUBLIN, C., Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: J. VAN OORT/U. WICKERT (Hg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, Kampen 1992, S. 148-173

SCHALLER, B., Das 4. Makkabäerbuch als Textzeuge der Septuaginta, in: D. FRAENKEL/U. QUAST/J.W. WEVERS (Hg.), *Studien zur Septuaginta*, S. 323-331

SCHERER, J., Le commentaire d'Origène sur Rom III, 5-V, 7, (BEt27) Kairo 1957

- SCHLATTER, A., Der Chronograph aus dem zehnten Jahr Antonins, (TU 12,1), Leipzig 1894, S. 1-94
- SCHMUTTERMAYR, G., "Schöpfung aus Nichts" in 2. Makk 7,28? Zum Verhältnis von Position und Bedeutung, BZ.NF 17 (1973), S. 203-228
- SCHMUTTERMAYR, G., Art.: Makkabäer, Makkabäerbücher, LThK Bd. 6 (31997), Sp. 1225-1230
- SCHNEEMELCHER, W., Art.: Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel, TRE 6 (1980), S. 22-48
- SCHUNCK, K.-D., Art.: Makkabäer/Makkabäerbücher, TRE 21 (1991), S. 736-745
- SCHUNCK, K.-D., Historische und legendarische Erzählungen. 1. Makkabäerbuch (JSHRZ I/4), Gütersloh 1980
- SCHÜRER, E., Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III, Leipzig 31898
- SCHWARTZ, E., Art.: Eusebios, PRE 6, Sp. 1370-1439 (Nachdr. in: DERS., Griechische Geschichtsschreiber, Leipzig 1957)
- SCHWARTZ, E., Christliche und jüdische Ostertafeln, (AGWG.PH NF. 8,6), Berlin 1905
- SCHWARTZ, E., Zwei Predigten Hippolyts, (SBAW.PH Heft 3), München 1936
- SCHWEIZER, E., Diodor von Tarsus als Exeget, ZNW 40 (1941), S. 33-75
- SCHWEMER, A.M., Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum, Bde. I und II (TSAJ 49/50), Tübingen 1995/96
- SEGAL, M.H., The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible, JBL 72 (1953), S. 35-47
- SGHERRI, G., Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene (SPMed 13), Milano 1982
- SHEPPARD, G T., Art.: Canon, EncRel(E) 3 (1987), S. 62-69
- SIMON, M., La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche, (AIPh 4, Mélanges Franz Cumont,

Bruxelles 1936, S. 403-421), Nachdr. in: DERS., *Recherches d'histoire Judéo-Chrétienne*, Paris 1962, S. 140-153

SIMON, M., *Les Saints d'Israel dans la dévotion de l'Église Ancienne*, in: Ders., *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, RHPPhR 34 (1954), S. 98-127, (Nachdr. in: EtJ 6, Paris 1962, S. 154-179)

SIMONETTI, M., *Aggiornamento su Ippolito*, in: *Nuove Ricerche su Ippolito*, (SEAug 30), Rom 1989, S. 75-130

SIMONETTI, M., Art.: *Asiatica cultura*, DPAC 1 (1983), Sp. 414-416

SIMONETTI, M., *L'attivit  letteraria di Rufino negli anni della controversia origeniana*, in: *Storia ed esegesi* (AnAl 39), Udine 1992, S. 89-107

SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, (SEAug 23), Rom 1985

SINKO, T., *De Gregorii Nazianzeni laudibus Maccabaeorum*, EOS 13 (1907), S. 1-29

STEAD, C., *Athanasius als Exeget*, in: J. VAN OORT/U. WICKERT (Hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, S. 174-184

STEIDLE, B., *Neue Untersuchungen zu Origenes' Περί ἀρχῶν*, ZNW 40 (1941), S. 236-243

STEIN, S., *The Liturgy of Hanukkah and the first two Books of Maccabees*, JJS 5 (1954), S. 100-106 und 148-155

STEMBERGER, G., *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, M nchen 1977

STEMBERGER, G., *Jabne und der Kanon*, in: JBTh 3 (1988), S. 163-174

СТРОГАНОВСКІЙ ИКОНОПИСИЫЙ ЛИЦЕВОЙ ПОДЛИНИНКЪ (КОНЦА XVI И НАЧАЛА XVII СТОЛ ТІЙ), Moskau 1869 [Original der Stroganover Ikonenmalschule (Ende des 16. bis Anfang des 17. Jh.s)]

STRUTWOLF, H., *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, (Diss., Heidelberg 1991) (FKDG 56), Göttingen 1993

- SUNDBERG, A.C., *The Old Testament of the Early Church* (HThS 20), Cambridge/Mass. 1964
- SURKAU, W.-H., *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (FRLANT 36), Göttingen 1938
- TAL, K., *The Language of the Targum of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects*, (Diss. 1971) Tel Aviv 1975 (hebr. mit engl. Zusammenfassung)
- TERNANT, P., *La ΘΕΩΠΙΑ d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, Bib. 34 (1953), S. 135-158, 354-383, 456-486
- TETZ, M., Art.: Athanasius von Alexandrien, TRE 4 (1979), S. 333-349
- TETZ, M., *Das kritische Wort vom Kreuz und die Christologie bei Athanasius von Alexandrien*, in: ANDRESEN, C./KLEIN, G. (Hg.), *Theologia crucis - signum crucis*, FS für E. Dinkler, Tübingen 1979, S. 448-465
- TETZ, M., *Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien*, ZKG 90 (1979), S. 304-338
- THACKERAY, C.St.J., *The Septuagint and Jewish Worship*, (SchLBA 1920), München 1980 (= London 1921)
- M. TILLY, Rez. SCHWEMER, *Prophetenlegenden*, in: ThLZ 121 (1996), Sp. 1145-1148
- TORJESEN, K.J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, (PTS 28), Berlin, New York 1986
- TREBOLLE BARRERA, J. C., *The Jewish Bible and the Christian Bible. An introduction to the history of the Bible*, transl. from the Spanish by W.G.E. Watson, Leiden, New York, Köln 1998
- ULRICH, E., *The Old Testament Text of Eusebius: The Heritage of Origen*, in: ATTRIDGE, H.W./HATA, G. (Hg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, S. 543-562
- URBACH, E.E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, aus dem Hebräischen übers. von I. ABRAHAMS, Jerusalem ²1979
- URBACH, E.E., *Seide Tanhuma-Yelammedenu Qoveš al Yad 6,16*, Jerusalem 1966

- VAN DER KLAUW, H.J.W., Diskussion, in: J.W. VAN HENTEN, Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, (StPB 38), S. 220-261
- VAN HENTEN, J.W. (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (StPB 38), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1989
- VAN HENTEN, J.W. u.a. (Hg.), Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J.C.H. Lebram (StPB 36), Leiden 1986
- VAN HENTEN, J.W., Datierung und Herkunft des vierten Makkabäerbuches, in: VAN HENTEN, J.W./DE JONGE, H.J./VAN ROODEN, P.T./WESSELIUS, J.W., Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J.C.H. Lebram (StPB 36), Leiden 1986, S.136-149
- VAN HENTEN, J.W., De joodse Martelaren als Grondleggers van een nieuwe Orde. Een Studie uitgaande van 2 en 4 Makkabeeën, Diss. Leiden 1987
- VAN HENTEN, J.W., The Maccabean martyrs as saviours of the Jewish people: a study of 2 and 4 Maccabees (Suppl. JSJ 54) Leiden, New York, Köln 1997
- VAN HENTEN, J.W., The Martyrs as Hereos of the Christian People, Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology , with Pagan Analogies, in: LAMBERIGTS, M./VAN DEUN, P. (Hg.), *Martyrium in multidisciplinary Perspective*, S. 303-322
- VELTRI, G., Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Bewußtseins von einem Kanon: Die Yavneh-Frage, JSJ 21 (1990), S. 210-226
- VERMES, G., Josephus' Treatment of the Book of Daniel, JJS 42 (1991), S. 149-166
- VOLZ, P., Die biblischen Altertümer, Wiesbaden 1989 (= Tübingen 1914)
- VON IVÁNKA, E., Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus, ByZ 44 (1951), S. 291-303
- WAGNER, M.M., Rufinus the Translator. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen (PatSt 73), Washington D.C. 1945

- WALTER, N., Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur (TU 86), Berlin 1964
- WALTER, N., Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon, ANRW II 20,1, Berlin, New York 1987, S. 67-120
- WANKE, G., Art.: Bibel I. Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, TRE 6 (1980), S. 1-8
- WEIß, H.-F., Das Gesetz in der Gnosis, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu "Gnosis und Bibel", Berlin 1980, S. 71-88
- WELLHAUSEN, J., Der arabische Josippus, (AGWG.PH NF. 1,4), Berlin 1897
- WENGER, A., Restauration de l'Homélie de Chrysostome sur Eléazar et les sept frères Macchabées (PG 63, 523-530), in: J. DUMMER (Hg.), Texte und Textkritik, (TU 133), Berlin 1987, S. 599-604
- WENGER, A., La tradition des oeuvres de Saint Jean Chrysostome, REB 14 (1956), S. 5-47
- WERMELINGER, O., Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin, in: Le canon de l'Ancien Testament, S. 153-210
- WERNER, E., The Sacred Bridge. The interdependence of liturgy and music in synagoge and church during the first millenium, London, New York 1959, S. 50-101
- WERNER, E., Traces of Jewish Hagiolatry, HUCA 51 (1977), S. 39-60
- WILES, M.F., Theodore of Mopsuestia as a Representative of the Antiochene School (CHB I), hg. von P.R. ACKROYD/C.F. EVANS, Cambridge 1970, S. 489-510
- WILKEN, R.L., John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century (The Transformation of the Classical Heritage 4), Berkley 1984
- WILLIS, W.H., The new collections of papyri at the University of Mississippi, in: Proceedings of the IXth International Congress of Papyrology (Oslo 1958), Oslo 1961

WILSON, R.McL., The Gnostics and the Old Testament, in: G. WIDENGREN (Hg.), Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm August 20th-25th 1973), Leiden 1977, S. 164-168

WINKELMANN, F., Einige Bemerkungen zu den Aussagen Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode, in: P. GRANFIELD/J.A. JUNGSMANN (Hg.), Kyriakon II, (FS J. Quasten), Münster 1970, S. 532-547

WINKELMANN, F., Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991

WINSLOW, D.F., The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes, Jdm 23 (1974), S. 78-86

WISCHMEYER, W., Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert (FKDG 49), Göttingen 1992

ZAHN, T., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I und II, Erlangen, Leipzig 1888 und 1890/1892

ZEITLIN, S., An Historical Study of the Canonisation of the Hebrew Scriptures, PAAJR 3 (1931/32), S. 121-158

Inhaltsverzeichnis