

Mark Elliott / Agnethe Siquans (eds.)

From Moses to the Daughters of Zelophehad

Patristic Reception of Biblical Characters
and Texts





Antike Schriftauslegung / Ancient Scriptural Interpretation

Band 4

Herausgegeben von Agnethe Siquans, Thomas R. Karmann [†],
Hans-Ulrich Weidemann, Susanne Plietzsch und Uta Heil

Mark Elliott / Agnethe Siquans (eds.)

From Moses to the Daughters of Zelophehad

Patristic Reception of Biblical Characters
and Texts

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2025 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc.,
Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn,
Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink,
Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantech, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@v-r.de

ISSN 2747-4658
ISBN 978-3-647-50210-6

Contents

<i>Agnethe Siquans (University of Vienna)</i> Introduction. Patristic Reception of Old Testament Characters and Texts.....	7
<i>Martin Meiser (Universität des Saarlandes)</i> Moses in antiker christlicher Exegese. Auf dem Weg zu einer patristischen „Einleitung in das Alte Testament“	11
<i>Mark W. Elliott (University of the Highlands and Islands/Wycliffe College, Toronto)</i> Maximus the Confessor, Hezekiah, the Chronicler and the Deuteronomist....	31
<i>Agnethe Siquans (University of Vienna)</i> The Daughters of Zelophehad in Patristic Texts	49
<i>Benedikt J. Collinet (University of Innsbruck)</i> Blown Away by a Breeze. Elijah's Encounter with God (1 Kings 19:10–14) in Patristic Interpretation.....	65
<i>Michael Graves (Wheaton College, Illinois)</i> Spiritual Exegesis of the Psalms in Jerome's <i>Epistle</i> 106.....	77
<i>Johannes J. Knecht (WTC Theology UK/Quo Vadis Institute Salzburg)</i> Neo-Chalcedonianism, Christology, and Exegesis in Cassiodorus' <i>Expositio Psalmorum</i>	95
<i>Tobias Häner (Cologne University of Catholic Theology)</i> In Search of the True Job. The Greek and Latin Commentaries of the Book of Job at the Crossroads of Translations and Theological Debates....	117
<i>Oliver Dyma (University of Münster, Germany)</i> Christ in the Twelve. Examples from the Commentaries by Jerome and Theodore of Mopsuestia	137
<i>Samuel Pomeroy (University of Tennessee, Knoxville)</i> Restoring the Authority of the One God. The Nation-Angels according to John Chrysostom	165

Uta Heil (University of Vienna Austria)

Epilogue. Late Antique Exegesis – an Aphoristic Postscript 191

Indices 197

Agnethe Siquans (University of Vienna)

Introduction

Patristic Reception of Old Testament Characters and Texts

The church fathers had a high opinion of the Old Testament as part of their Sacred Scriptures. They explained and interpreted it for the edification of their Christian audiences, though not all biblical books were used and commented in the same manner. The Christological use and the pastoral benefit for the faithful Christians were important criteria of selection. Thus, especially the prophetic books and the Psalms (which were also regarded as prophetic) were often interpreted, quoted and used as a source of Christian teaching and preaching. The church fathers read the Old Testament as an inspired book whose real author was God. Thus, they read it together with and in view of the New Testament as Holy Scripture, both distinguished but as a unity. For them, the Old Testament spoke of Christ and of the church. Thus, it was viewed as a book which also had a message for Christians. Assuming a spiritual, a metaphorical meaning behind the letter allowed them to find Christian ideas and theology, e. g. of the divine Trinity, in these texts. They read them from a Christian perspective and often in sometimes polemic distinction from a Jewish understanding. Their biblical hermeneutic enabled the church fathers to retain the Old Testament, show its relevance for Christians, and make it a Christian text. It was an important challenge for early Christian theologians to connect the interpretation of the text – with philological, rhetorical, and other methods widely used for textual interpretation in late antiquity – with spiritual edification and Christian theology. However, Christian theology was not a harmonious unity, but a matter of discussion and division. As biblical exegesis was an important instrument in the development of Christian doctrine, many texts while interpreting the Bible reflect these theological controversies.

At the SBL International meeting in Salzburg in July 2022, a session on “Bible and Early Patristics” was dedicated to these questions. The contributors presented and discussed a variety of Bible interpretations of the church fathers under different perspectives. This volume results from this session and contains papers presenting examples of the patristic reception of Old Testament texts and discussing their exegetical and theological aspects.

The session and the book are at the same time part of the larger project “Vetus Testamentum Patristicum” which aims at the collection and presentation of the patristic interpretation of all books of the Old Testament. The editors of this project are Josef Lössl, Martin Meiser and Agnethe Siquans. The project explores the history

of the interpretation of the Old Testament in Christian literature from the first/second to the eighth century. Its intention is to understand the basic assumptions, methods, aims and central positions of patristic biblical interpretation against the background of its philosophical hermeneutics and in its historical context. The articles of this volume contribute to this project with a variety of texts which illuminate these questions.

The book begins, how could it be otherwise, with Moses. Martin Meiser asks for Moses' relevance for the church fathers. He presents the questions concerning Moses they treated as a sort of patristic "introduction to the Old Testament". Important issues are the date of his life, Moses' function as a prophet, and his authorship of the Pentateuch.

Mark Elliott asks for Maximus the Confessor's relationship to the Deuteronomist (an anachronism of course, as he immediately remarks). In the *Questions to Thalassius*, Elliott notices an interesting preference Maximus has for the books of Chronicles over the Deuteronomistic account. He analyses five exemplary questions of Maximus dealing with King Hezekiah of Judah. According to his mystagogical intention, Maximus is looking for the benefit of the biblical text for his readers and presents Hezekiah as a humble prayer. What mattered for Maximus were not historical questions but the spiritual life of the believer, represented by Hezekiah.

Agnethe Siquans collects and analyses the few patristic texts that deal with Zelophehad's daughters in Num 26, 27, and 36. She shows the different contexts in which the church fathers used and interpreted this biblical episode as well the various questions they pose to the text and which arise from their specific cultural and religious contexts and theological interests.

Benedikt J. Collinet gives an overview of the texts interpreting 1 Kings 19:10–14, part of the story about Elijah on Mount Horeb. The books of Kings were not interpreted very often by church fathers. The theophany Elijah experiences, however, was of interest also to the Christian authors. The range of interpretations of the voice Elijah hears on Mount Horeb – primarily by means of allegory and tropology – reaches from "a soft whispering breeze" to the "Holy Spirit", including reflections on the Trinity.

The next two papers focus on Psalms commentaries. Michael Graves examines Jerome's spiritual exegesis of Psalms in his Epistle 106. In this treatise, Jerome primarily justifies his Latin translation of the Psalms. However, some passages deal with the spiritual and specifically Christian theological meaning of the text. From these passages, Graves is able to show how Jerome related his exegetical scholarship to a spiritual interpretation.

Jasper Knecht analyses the commentary on Psalms by Cassiodorus from the sixth century and presents its theology. Though the *Expositio Psalmorum* is primarily a commentary, it was later used particularly in Christological debates. Thus, the paper looks for the use and the discussion of Christological issues in Cassiodorus' com-

mentary. The examination of eight exemplary psalms leads him to the conclusion that the author supported the (Neo-)Chalcedonian Christology.

The interpretation of the first three chapters of the Book of Job in Greek, Latin, and Syriac commentaries is surveyed by Tobias Häner. The nine extant commentaries are based on the various Greek and Latin translations with their different theological tendencies. They also reflect the contemporary controversies about Pelagianism and Arianism. Häner concludes that the diversity of interpretations is due to the ambivalences of the book itself and especially its main character Job.

Oliver Dyma shows how the church fathers found Christ in the Minor Prophets. Prophetic texts were a preferred field for Christological interpretation, thus also the Twelve. Dyma chooses two commentaries on the Dodekapropheton, one by Theodore of Mopsuestia and one by Jerome, and discusses selected examples of Christological interpretation.

Samuel Pomeroy asks for the understanding of the nation angels in the writings of John Chrysostom. The concept of the nation angels was very popular in early Christianity. This article discusses three contexts in which this idea was developed in Chrysostom's writings: the government of the natural order, the dialectic between war and peace, and the election of Israel. He places Chrysostom's interpretation in the already existing tradition about these angels, thus illuminating the theological development of a biblical motif.

Finally, Uta Heil takes an appreciative look at the contributions of this volume and formulates a summarising response, pointing out similarities and differences respectively.

Martin Meiser (Universität des Saarlandes)

Moses in antiker christlicher Exegese

Auf dem Weg zu einer patristischen „Einleitung in das Alte Testament“

Für antike christliche Theologen ist ein doppelter Zugang zur Bibel charakteristisch: Applikation und Exegese.¹ Applikation ist der Stärkung und Belehrung der eigenen Gruppe in Fragen des Glaubens und der Vermittlung der Moral gewidmet, Exegese der Frage nach historischer und philologischer Bedeutung des Bibeltextes, um ihn gegenüber Zweifeln im Inneren und Kritik von außen zu verteidigen. Das Programm einer patristischen „Einleitung in das Alte Testament“ visiert nicht diese technisch-exegetischen Fragen an, sondern die Basis zu deren Beantwortung. Aufgrund der Hermeneutik der göttlichen Inspiration der Heiligen Schriften, die auch die Zuverlässigkeit in historischen Fragen einschließt,² standen Einleitungsfragen, was nicht verwunderlich ist, selten genug im Focus altkirchlicher Theologen³ wie moderner Patristik.⁴ Trotzdem ist es sinnvoll, sich gewisse literarhistorische Voraussetzungen als Basis dieser Hermeneutik bewusst zu machen. Kommentare und die sog. Quaestiones-Literatur bilden die wichtigsten Gattungen, aus denen einschlägige Aussagen zu erheben sind, aber auch Homilien setzen dieselben Auslegungsvollzüge biblischer Texte voraus.⁵

1 Vgl. die Unterscheidung zwischen *res* und *verba* bei B. Studer, *Schola Christiana: Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon* (Paderborn: Brill/Schöningh, 1998), 200.

2 Vgl. die Bewertung ἀκριβεία bei Johannes Chrysostomus und dazu P. Widdicombe, “The Patristic Reception of the Gospel of Matthew”, in E.-M. Becker/A. Runesson (ed.), *Mark and Matthew II* (WUNT 304, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2013), 110.

3 Cassiodor *Inst.* 1.4 (Fontes Christiani 39/1, 98–100), bietet eine erschöpfende Übersicht über patristische Bibelkommentatoren, doch erörtert in diesem Kontext nirgends die in dieser Studie berührten Fragen.

4 Fehlanzeige zu erstatten ist z. B. in ansonsten so verdienstvollen Werken wie H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte: Das Schriftverständnis des Origenes, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968), 115–21; C. Moreschini/E. Norelli, *Handbuch der antiken christlichen Literatur* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 321–49 (die antiochenische Schule); M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), passim; C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. vol. 1* (Leiden/Boston: Brill Academic Pub, 2004), 278–89 (Übersicht über Auslegungen zum Pentateuch); A. Tzvetkova-Glaser, *Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen* (ECCA 7, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2010).

5 Studer, *Schola Christiana*, 204.

1. Die Datierung des Wirkens des Mose

Jüdischen Apologeten zufolge wie Aristobul, Philon von Alexandria und Josephus hat Mose in der siebenten Generation nach Abraham gelebt; Josephus datiert das Auftreten des Mose 2000 Jahre vor der eigenen Zeit. Damit ist Mose älter als die griechischen Dichter und Philosophen.⁶ Das war ein Standardargument im Rahmen der *πρώτος-εὐρέτης*-Thematik. Diese Konstruktion blieb auch bei den christlichen Apologeten bestehen, unter denen der Auszug aus Ägypten zeitgleich zur Flut unter Ogyges bzw. Deukalion oder um einige Zeit später datiert wurde.⁷ Der zeitliche Vorrang der mosaischen Schriften implizierte zugleich, dass die danach lebenden griechischen Dichter und Philosophen ihre besten Ideen, vor allem das Bekenntnis zu *einem* (obersten) Gott der Heiligen Schrift entlehnt hätten. Auch christliche Apologeten betonten, dass Mose älter sei als Homer,⁸ und dass Platon die besten seiner Ideen der Heiligen Schrift entnommen hätte.⁹

Innerhalb christlicher exegetischer Literatur wird nirgends auf historische Daten unabhängig von der Bibel rekurriert, aber erstaunlicherweise auch nicht auf christliche chronographische Schriften wie die des Julius Africanus oder des Eusebius von Caesarea. Dieser hatte in seiner Chronik den Auszug aus Ägypten auf das Jahr 505 nach Abrahams Geburt datiert.¹⁰

Als das Christentum aus seiner Minderheitenposition heraustrat, verlor das Argument an Bedeutung.¹¹ In seiner *Vita Mosis* erzählt Gregor von Nyssa anfänglich

6 Aristobul *Frgm.* 3 (bei Clemens von Alexandria *Strom.* 1.150.1 [GCS 52, 92–3]; Eusebius von Caesarea *Praep. ev.* 13.12.1 [SC 307, 310]); Philo *Mos.* 1.7 (LCL 289, 278); Josephus *Ant.* 1.16 (LCL 242, 8).

7 Ersteres Julius Africanus, *Chron.* F 34 (GCS N.F. 15, 76), letzteres Eusebius von Caesarea, *Chron.* (GCS 20, 47–8); vgl. W. Adler, “Eusebius’ Critique of Africanus”, in M. Wallraff (ed.), *Julius Africanus und die christlichen Weltchronistik* (TU 157, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2006), 149–157, hier 150; 153. Julius Africanus *Chron.* F 34 (GCS N.F. 15, 80) führt explizit den Altersbeweis. Zur Wertschätzung solcher Überlegungen in der christlichen Apologetik vgl. P. Pilhofer, *ΠΡΕΒΥΤΕΡΟΝ ΚΡΕΙΤΤΟΝ: Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT 2,39, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), passim.

8 Theophilus von Antiochia *Autol.* 3.23.5 (PTS 44, 126) (Theophilus von Antiochia *Autol.* 3.21.6; 24.3 [PTS 44, 121; 127–8] datiert Mose „900 oder auch 1000 Jahre vor dem Ilischen Krieg“ und Moses Tod 3938 Jahre nach der Welterschöpfung); Tertullian *Apol.* 19.3 (CCSL 1, 121) (Moses ist 500 Jahre älter als Homer); Tatian *Or. Graec.* 36.1 (PTS 43, 67). Umgekehrt kritisiert Kelsos Mose: Er habe in Gen 11 Homers Erzählung von den Söhnen des Aloeus nachgeahmt (Origenes *Cels.* 4.12 [SC 136, 232]).

9 Platon: Clemens von Alexandria *Strom.* 1.150.3 (GCS 52, 93); Justin *I. Apol.* 44.9; 59.1 (SC 507, 244; 282). Im Allgemeinen mit Bezug zu den Weisen unter den Griechen: Kyrill von Alexandria *C. Iul.* 1.17 (GCS N.F. 20, 35).

10 Eusebius von Caesarea *Chron.* (GCS 20, 46). Die Kritik des Eusebius von Caesarea an Julius Africanus betrifft die von diesem zu hoch angesetzte Zeitspanne zwischen Exil und Tempelbau.

11 Vgl. jedoch Johannes Philoponos *Opif.* 1.2 (Fontes Christiani 23, 80–2).

die Inhalte von Ex 2 nach, ohne die Ereignisse zu datieren.¹² Exegese im Gegenüber zur Applikation war eher auf die Fragen gerichtet, warum Mose der erste war, der so viele Jahre nach der Schöpfung schrieb. Ambrosiaster vermutet, die Israeliten hätten in Ägypten die Theorie gehört, die Welt sei durch Saklas erschaffen worden; Mose, in aller Weisheit der Ägypter erfahren, wollte dem die richtige Darstellung entgegensetzen.¹³ Eine andere Antwort gibt Johannes Chrysostomus: Ursprünglich habe Gott direkt zu den Menschen gesprochen; als die menschliche Sündhaftigkeit überhandnahm, wollte sich Gott nicht völlig von der Welt und den Menschen zurückziehen, sondern sandte Briefe [sic!] zu den Abwesenden, um die Freundschaft zu erneuern und die Menschen wieder zu sich zurückzuführen.¹⁴

2. Der Status des Mose

Lk 16,29 folgend benutzen die Kirchenväter manchmal die Wendung „Mose und die Propheten“¹⁵, häufiger bezeichnen sie ihn, in impliziter oder expliziter Anlehnung an Dtn 18,15.18; 34,10¹⁶, einfach als Propheten¹⁷ oder als den ersten Propheten.¹⁸ Die genannten Bibelstellen implizieren für das altkirchliche Verständnis

12 Gregor von Nyssa *Vit. Mos.* 1 (GNO 7/1, 7). Die Ausführungen Gregors sind völlig auf den gewünschten pädagogischen Effekt bei den Leserinnen und Lesern konzentriert, sich um ein tugendhaftes Leben zu bemühen (A.L. Gray, *Gregory of Nyssa as Biographer* [STAC 123; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021], 66–8).

13 Ambrosiaster *Qu. V.N.T.* 3.1 (CSEL 50, 21–2).

14 Johannes Chrysostomus *Hom. Gen.* 2.2 (PG 53, 27–8); Johannes Chrysostomus *Serm. Gen.* 1.2 (SC 433, 148–50). Der Terminus „Briefe“ ist nicht als formgeschichtliche Charakterisierung des Pentateuchs gemeint, sondern nimmt das ἄπων-πάρων-Motiv aus der Gattung der Freundschaftsbriefe auf.

15 Didymus of Alexandria *In Gen.* (SC 244, 124) (zu Gen 8,4); Maximus von Turin *Serm.* 33.6 (CCSL 23, 130); Isidor von Pelusium *Ep.* 1276 (SC 422, 284) (διὰ Μωσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν). Apponius *Cant.* 3.14 (CCSL 19, 68): *transfiguratus Jesus ... inter Moysen patriarcham et Heliam prophetam ... se manifestasse probatur*. Ignatius *Smyrn.* 5.1 (Lindemann/Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 228) unterscheidet zwischen den Prophetien und dem Gesetz des Mose, doch bedeutet das keine Abwertung der Prophetien oder des Gesetzes (vgl. T. Nicklas, „Mose in den Apostolischen Vätern“, in M. Sommer et al. (ed.), *Mosebilder: Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur* (WUNT 390; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 323).

16 Justin *I. Apol.* 44.1 (SC 507, 242); Theophilus *Autol.* 3.18.5 (PTS 44, 118); Ambrosius *Myst.* 3.9 (CSEL 73, 92) (ohne biblische Verweise); Hilarius *Tract. Ps.* 118 Heth 7 (CSEL 22, 426); Augustinus *Civ.* 11.4 (CSEL 40/1, 514); Theodoret *Qu. Ex.* 12.3 (LEC 1, 240) (ohne biblische Verweise).

17 *Barn.* 6.8; 7.4; 14.2 (Lindemann/Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, 38, 42, 60).

18 Lactantius *Epit.* 38.3 (SC 355, 158). Zu dem Motiv, dass Adam der erste Prophet ist, wird nicht ausgeglichen.

von Prophetie, dass diese nicht nur auf die Zukunft, sondern auch auf die Vergangenheit gerichtet sein kann.¹⁹ Unabhängig von der jeweiligen Einstellung zum Gesetz werden Mose biblische²⁰ wie nichtbiblische Epitheta ornantia zuteil.²¹ Für die Bezeichnung Moses als Propheten wie für die Epitheta ornantia gibt es erwartungsgemäß Parallelen in antiker jüdischer Literatur.²² Aus apologetischen Motiven heraus behauptet Philon von Alexandria, auch Griechen seien an Moses Erziehung beteiligt gewesen.²³ In antiker christlicher Literatur unterstützt Apg 7,22 Moses Hochschätzung,²⁴ obwohl diese Periode seiner Erziehung zeitlich begrenzt

19 Vgl. Ps.-Beda *Comm. Pent.* (PL 91, 191 C): Gen 1,1 ist ein Beispiel für eine *prophetia de praeterita*. Aufgrund von Dtn 18,15.18, gilt Mose auch als Prophet, die Zukunft betreffend, etwa die Ankündigung des Neuen (vgl. M. Meiser, "The Reception History of Deuteronomy 18.15, 18–19 in Ancient Jewish and Christian Literature", in P. Lindqvist/L. Valve [ed.], *Herald of Good Tidings. Essays on the Bible, Prophecy, and the Hope of Israel in Honour of Antti Laato* [HBM 97; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2021], 191–215, hier 198–209).

20 Er gilt als Gottesknecht (Ps 104[105], 26: δοῦλος; *Barn.* 14.4; *1 Clem.* 43.1: θεράπων; Theophilus *Autol.* 3.18.5; 3.23.5 [PTS 44, 118; 126]), als *famulus Dei* (Augustinus *Tract. Ev. Jo.* 23.2 [CCSL 36, 233]; Apponius *Cant.* 2.15 [CCSL 19, 48]), als Mann Gottes (Ps 89,1; vgl. Origenes *Or.* 2.5 [GCS 3, 303] [dieses Gebet und das Gebet der Hanna sind γινόμενα πνεύματι λεγόμενα τε, im Geist entstanden und gesprochen]; Cassiodor *Exp. Ps.* 89 [CCSL 98, 821], unter Bezugnahme auf Ex 33:11: *Loquebatur autem dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum*).

21 Z. B. μακάριος (Johannes Chrysostomus *Hom. Gen.* 3.1 [PG 53, 33; 55]), μέγας (Gregor von Nyssa *Beat.* 3.5 [GNO 7/2, 107]; Theodoret *Qu. Gen.* 3 [LEC 1, 14]), πάνσοφος (Kyrill von Alexandria *Ador.* 1.16 [TU 190, 144; 218]), πανάριστος (Kyrill von Alexandria *Ador.* 1.15 [TU 190, 214]; Isidor von Pelusium *Ep.* 1572 [SC 454, 274]), θεσπέσιος (Kyrill von Alexandria *Ador.* 1.16 [TU 190, 216]; Kyrill von Alexandria *C. Iul.* 1.17 [GCS N.F. 20, 35]), θεϊός (Kyrill von Alexandria *Ador.* 1.19 [TU 190, 234]), ιεροφάντης (Isidor von Pelusium *Ep.* 157 [SC 586, 96]), *sanctus* (Ambrosius *Hex.* 5 [CSEL 32/1, 4]; Maximus von Turin, *Serm.* 29.3 [CCSL 23, 113–14]), *confabulator Dei* (Arnobius *Minor Liber ad Gregoriam* 2 [CCSL 25A, 194]), *beatus* (Apponius *Cant.* 1.4; 6.14 [CCSL 19, 4.144]). J.D. Ernest, *The Bible in Athanasius of Alexandria* (Bible in Ancient Christianity; Leiden/Boston: Brill, 2004), 69, unterstreicht, dass solche Epitheta bei Athanasius häufig in einem apologetischen Kontext stehen.

22 Eupolemos, bei Eusebius von Caesarea *Praep. ev.* 9.30.1 (GCS 43/1, 538) (Mose als Prophet); Aristobul, bei Eusebius von Caesarea *Praep. ev.* 8.10.4 (GCS 43/1, 452) (Moses als Prophet); LAB 35,6 (Moses als erster aller Propheten); Philon von Alexandria preist Mose als σόφος (*Migr.* 201 [LCL 261, 248]), πάνσοφος (*Migr.* 76 [LCL 261, 174]; *Spec.* 2.194 [LCL 320, 428]), τελειότατος (*Mos.* 1.1 [LCL 289, 276]), θεοφιλής (*Leg.* 2.90 [LCL 226, 282]), ιερώτατος (*Spec.* 1.59 [LCL 320, 132]) und seinen Stil des Schreibens als παγκάλως (*Migr.* 135, 152 [LCL 261, 208; 218]; *Spec.* 2.239; 3.153 [LCL 320, 454; 572]) oder πάνυ καλώς (*Spec.* 1.280 [LCL 320, 262]).

23 Philon von Alexandria *Mos.* 1.23 (LCL 289, 288).

24 Die „Vita Mosis“ bei Clemens von Alexandria hat Analogien zu jüdischen Büchern über das „Leben des Mose“ und basiert teilweise von ihnen (er zitiert Autoren wie Artapanos und Eupolemos). In ihr offeriert Clemens die Idee, Mose habe Arithmetik und Geometrie, aber auch Musik und Philosophie von den Ägyptern gelernt, zusätzlich Astronomie von den Chaldäern und den Ägyptern (Clemens von Alexandria *Strom.* 1.153.2–3 [GCS 52, 95]). Origenes richtet Apg 7,22 gegen den Vorwurf der

war.²⁵ Das Verständnis Moses als Propheten impliziert normalerweise göttliche Inspiration. Deshalb findet man nur selten Äußerungen über Mose als menschlichen Autor.²⁶ Sie begegnen u. a. dann, wenn es um den Ausgleich innerbiblischer Widersprüche²⁷ oder um die Erläuterung unklarer Dinge geht.²⁸ Eine Bewertung im Sinne von *καλῶς/pulchre*, wie sie gelegentlich zu Lukas vorkommt,²⁹ habe ich in Äußerungen zu Mose nicht gefunden.

3. Die literarischen Werke

Die Anonymität des Pentateuchs wird selten reflektiert. Johannes Chrysostomus erwähnt das, wenn er Paulus mit anderen biblischen Schriftstellern wie Mose und den ihm folgenden Verfassern der alttestamentlichen Geschichtsbücher und den

Ignoranz der christlichen Schriftsteller (Origenes *Hom. Gen.* 2.2 [GCS N.F. 17, 42]). Später referieren christliche Autoren auf Apg 7,22 als Lob auf Mose und die göttliche Vorherbestimmung (vgl. die *Catena Sinaitica in Exodum*, Frgm. E 23 [CCSG 2, 179]: es ist Gottes Weisheit, dass Mose in dieser Weise erzogen wurde) und schließen, dass es nicht notwendig ist, alle Erziehung (παίδευσις) jenseits der Heiligen Schrift auszuschließen, obwohl es Mose notwendigerweise selbst so gehalten habe (Nicht diese Antwort ist von Bedeutung, wohl aber die dahinterstehende Beobachtung, dass sich „ägyptische Weisheit“ im Pentateuch literarisch nicht wahrnehmen lässt). Mose und die in Dan 1,17 Genannten wandten diese Erziehung nur an, um den Trug und die Irrtümer ihrer nichtjüdischen Sklavenbesitzer zurückzuweisen (auf Dan 1,17 als Analogie verweist Ps.-Oecumenius von Tricca *In Act.* [PG 118, 140 C–D]). Ambrosius *Hex.* 5 (CSEL 32/1, 3), benützt Apg 7,22, um die Qualität des Schöpfungsberichtes zu unterstreichen – gegen die verschiedenen griechischen philosophischen Kosmogonien. Insoweit führt er frühere jüdische wie christliche apologetische Ansätze weiter. Apg 7,22 wird nicht erklärt bei Beda *Venerabilis Expos. Act.*; Beda *Venerabilis, Retract. Act.* Doch gibt es auch eine exegetische Tradition, dass sich Mose nach dem Erwerb der Weisheit der Ägypter in die Wüste zurückgezogen habe, um spirituelle Vollkommenheit zu erlangen (Gregor von Nyssa *Vit. Mos.* 1.18 [GNO 7/1, 8]; vgl. C.A. Hall, “Moses and the Church Fathers”, in J. Beal (ed.), *Illuminating Moses. A history of Reception from Exodus to Renaissance* (Leiden/Boston: Brill, 2014), 81–101, hier 99.

25 M. Vollstädt, *Muße und Kontemplation im östlichen Mönchtum: Eine Studie zu Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa* (FThSt 184; Freiburg i. Br.: Herder, 2018), 161–2, zu Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa.

26 Athanasius benützt gelegentlich den Ausdruck ἐξηγέομαι für die Abfassung der Heiligen Schrift (Ernest, *The Bible in Athanasius*, 165 n. 109).

27 Vgl. Eucherius von Lyon *Instr.* 1.29 (CSEL 31, 75).

28 Vgl. Didymus von Alexandria *In Gen.* (SC 233, 96; 108) (διδάσκων); Didymus von Alexandria *In Gen.* (SC 233, 94) (καλεῖν βουλόμενος); Theodoret *Qu. Gen.* 47.1 (LEC 1, 96) (κέκλικεν ὁ Μωσῆς); aber vgl. Theodoret *Qu. Gen.* 48 (LEC 1, 102) (καλεῖ ... ἡ θεία γραφή).

29 Beda *Venerabilis Retract. Act.* (CCSL 121, 133). Für die Verwendung von *καλῶς* in antiker Philologie vgl. H. Erbse, *Scholia Graeca in Homerii Iliadem (Scholia vetera) vol II: Scholia ad libros E–I continens* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 75, zu Il. 5.502.

Evangelisten vergleicht. Alle diese genannten Autoren, so Johannes Chrysostomus, schrieben an Anwesende; deshalb sei eine Verfasserangabe nicht erforderlich. Paulus hingegen schrieb Briefe an Abwesende in weiter Entfernung; daher musste er seinen Namen dazusetzen.³⁰ Wicbodus beobachtet, dass Mose von sich selbst in dritter Person schreibt, aber das führt nicht zur Infragestellung seiner Verfasserschaft.³¹

Während in altkirchlicher Exegese Fragen der Authentizität zu den Psalmen,³² zur „Weisheit Salomos“³³ und zum Buch Daniel³⁴ diskutiert werden, finden wir solche Diskussionen zum Pentateuch nur selten. Zu Ps 89 (*Oratio Moysis hominis Dei*) wird Moses Verfasserschaft teils befürwortet,³⁵ teils aber auch bestritten.³⁶ Diskus-

30 Johannes Chrysostomus *Hom. Rom.* 1.1 (PG 60, 395).

31 Wicbodus *Qu. Gen.* (PL 96, 1105 B–C); vgl. auch Hrabanus Maurus *Comm. Deut.* (PL 108, 840 C), zu Moses Verfasserschaft hinsichtlich des Deuteronomiums (s. u.).

32 Vgl. C. Bandt/F.X. Risch/B. Villani (ed.), *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius* (TU 183; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019); M. Meiser, „David and Psalms in Ancient Christian Exegesis“, in E. Koskeniemi/D.W. Davage (ed.), *David, Messianism, and Eschatology. Ambiguity in the Reception History of the Book of Psalms in Judaism and Christianity* (Studies in the Reception History of the Bible 10; Turku: Eisenbrauns, 2020), 282–318, hier 284–6.

33 Augustinus *Doctr. chr.* 2.8.13 (CCSL 32, 39–40); Augustinus *Retract.* 2.4.2 (CCSL 57, 93).

34 Porphyrios *Christ.* 12 (TUK 52, 204).

35 Origenes *Cath. Ps.* 1 (TU 183, 12); Origenes *Ps. Mos.* (TU 183, 52–7) (nicht nur zu Ps 89, sondern auch zu den folgenden Psalmen bis 99[100] wird die mosaische Verfasserschaft diskutiert; zu den philologischen Problemen vgl. F.X. Risch, „Origenes, de psalmis Moysis“, in ders./C. Bandt/B. Villani (ed.), *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius* (TU 183; Berlin: Walter de Gruyter, 2019) 50–7, hier 50–1); Eusebius von Caesarea *Div. Psalt.* (TU 183, 170–2). (Ps.-)Athanasius *In Ps.* (PG 27, 396 A–B) zufolge wurde dieser Psalm, von Mose geschrieben, zu einem späteren Zeitpunkt in das Buch der Psalmen inkorporiert; auf diese Weise sollte der Verlust dieses Textes vermieden werden. Der Psalm ist an passender Stelle nach Ps 88[89] eingereiht, der von der Passion Jesu Christi handelt. Nach Arnobius *In Ps.* (CCSL 25, 133), ist der „große Prophet Mose“ von David als Lehrer der Kosmogonie betrachtet – und Mose weist im Vorhinein die häretische These zurück, dass der Gottessohn nicht schon vor der Welterschöpfung existiert habe (für den ersten Teil dieser Erklärung vgl. auch Ps.-Beda *Comm. Psalm.* [PL 93, 964 A]). Theodoret *Comm. Ps.* (PG 80, 1597 C–D) erwähnt die beiden möglichen Thesen hinsichtlich der Herkunft von Ps 89[90] (von Mose oder David), aber entscheidet sie nicht, weil er keinen Nutzen für den christlichen Leser darin erkennen kann (Theodoret *Comm. Ps.* [PG 80, 961 C]). Dass, anders als Ex 15; Dtn 33, dieser Ps 89[90] in den Psalmenhandschriften überliefert ist, begründet Hieronymus *Tract. Ps.* (CCSL 78, 119), mit dem Thema: Im Buch Genesis habe Mose über die Menschenschöpfung geschrieben, im Psalm fragt er *quid sit homo*.

36 Augustinus *Civ.* 17.14 (CSEL 40/2, 245–6), und Cassiodor *Exp. Ps.* (CCSL 97, 10), behaupten die davidische Verfasserschaft für alle Psalmen (vgl. R. Schlieben, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* [AKG 46; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974], 14–15; für Cassiodors prosopographisches Konzept vgl. ebd., 24–33); Der Titel in Ps 89[90], 1 zeigt an, dass Mose der Diener des Alten und der Prophet des Neuen Testaments war (Augustinus *Enarrat. Ps.* [CCSL 39, 1245], mit Verweis auf 1 Kor 10,11;

sionen um die Authentizität des Pentateuchs finden wir vor allem in antichristlicher Kritik; christliche Autoren nehmen darauf nur selten Bezug. Origenes erwähnt als These des Christentumskritikers Kelsos, dass das Buch der Genesis nicht von Mose, sondern von mehreren anderen Autoren geschrieben wurde³⁷, macht sich aber nicht die Mühe, die These zu diskutieren. Der bei Macarios Magnes erwähnte, namentlich nicht bekannte Christentumskritiker will die Unsinnigkeit von Joh 5,46–47 mit dem Argument erweisen, die vor dem babylonischen Exil gefertigten alttestamentlichen Schriften seien bei dem Tempelbrand zerstört worden; Esra und seine Leute hätten 1180 Jahre nach dem Tod des Mose das zusammengeschrieben, was unter seinem Namen firmiert.³⁸ Macarios Magnes leugnet keineswegs die Aktivität Esras, bewertet sie aber anders: Es ist und derselbe Heilige Geist, der in Mose wie in Esra gewirkt habe.³⁹

3.1 Die Untergliederung des Pentateuchs

Die Untergliederung des Pentateuchs wie auch die Namen der einzelnen Bücher sind in antiker jüdischer wie christlicher Literatur bekannt.⁴⁰ Manchmal werden die Titel erklärt;⁴¹ in späteren Schriften wird auch die hebräische Bezeichnung dazugesetzt.⁴² Ps.-Beda Venerabilis diskutiert die Anordnung der Bücher. Die ersten vier Bücher bekräftigen die Wahrheit von Ps 18[19],8–10, das Deuteronomium als *nova lex* symbolisiert das Evangelium insgesamt.⁴³

Hesychius von Jerusalem beobachtet, dass das Prooemium des Buches Leviticus unmittelbar auf das Buch Exodus folgt, das Buch Numeri ein ähnliches Prooemium

Cassiodor *Exp. Ps.* [CCSL 98, 821], mit Verweis auf Joh 5,46). Euthymius Zigabenus *Comm. Psalm.* (PG 128, 53 C), weist die Verfasserschaft des Mose mit dem Argument zurück, in diesem Fall wäre der Psalm als Ps 1 zitiert worden. Nicephorus Blemmyda *In Ps.* (PG 142, 1539 C) verhandelt das Problem von Ps 89[90],1 nicht. Gregor von Nyssa *Inscr. Ps.* 1.7 (GNO 5, 43–6) ist nur an dem Epitheton „Mann Gottes“ interessiert, das er als Verweis auf Moses paradigmatische Weltdistanz deutet.

37 Origenes *Cels.* 4.42 (SC 136, 292).

38 Macarios Magnes *Apocrit.* 3.3.1 (TU 169, 108).

39 Macarios Magnes *Apocrit.* 3.10.2.1 (TU 169, 148). Dieselbe Bewertung der Aktivität Esras findet sich bei Clemens von Alexandria *Strom.* 1.148.3 (GCS 52, 92).

40 Eusebius von Caesarea *Hist. eccl.* 3.10.2 (GCS 9/1, 222) (Zitat aus Josephus, *C. Ap.* 1.37–41 [LCL 186, 178]); Augustinus *Doctr. chr.* 2.8.13 (CCSL 32, 39).

41 Cf. Isidor von Sevilla *Qu. Num.* praef. 1 (PL 83, 339 B), zum Titel „Numeri“, auf die Volkszählung bezogen; Isidor von Sevilla *V.N.T. Prooem.* Prol. 2 (PL 83, 156 C). Zu Titel „Deuteronomium“ als *recapitulatio legis et quasi secunda lex*; vgl. auch die *Catena Sinaitica in Exodum*, Frgm. E 1 (CCSG 2, 259), bezogen auf eine symbolische Interpretation des „Exodus“ in diesem Leben, d. h. auf die im antiken Christentum häufig nahegelegte Weltdistanz.

42 Ps.-Beda *Qu. Gen.* 1 (PL 91, 191 B); *Qu. Ex.* 1 (PL 91, 285 B).

43 Ps.-Beda *Qu. Lev.* 1 (PL 91, 351 D–353 A).

enthalte, und dass die Bücher Genesis und Exodus eine relativ lange Zeitspanne umgreifen, im Gegensatz zu Leviticus und Numeri, wo die narrative Situation dieselbe sei. Den Grund für die äußerlich gesehen nicht verständliche Einteilung findet Hesychius darin, dass die Leser nicht durch allzu lange Ausführungen ermüdet werden sollten und Mose das Werk in dieser Weise unterteilen wollte.⁴⁴

3.2 Stil- und Gattungsfragen

In patristischer Literatur werden Stilfragen manchmal hinsichtlich der verschiedenen Arten von Psalmen diskutiert.⁴⁵ Gelegentlich verwenden christliche Autoren den Begriff *διήγησις* zur Kennzeichnung des Pentateuchs.⁴⁶ Dieser Begriff ist ein offener Terminus und kennzeichnet erzählende Texte hinsichtlich ihres Faktenbezugs, nicht hinsichtlich ihrer literarischen Gestaltung.⁴⁷ Diesem „Realitätsbezug“ entsprechen auch die Begriffe *ιστορία* bei Gregor von Nyssa, *ιστορικόν* bei Prokop von Gaza und *historialiter* bei Isidor von Sevilla.⁴⁸

Innerhalb des Pentateuchs wird der Wechsel zwischen Erzähl- und Gesetzestexten vor allem hinsichtlich des Buches Genesis und der ersten Hälfte des Buches Exodus im Vergleich zum Folgenden thematisiert, weniger zum Wechsel innerhalb der Bücher Leviticus und Numeri selbst. Schon Philon von Alexandria und Josephus waren der Auffassung, die Erkenntnis der Macht und der Tugend des Welterschöpfers müsse der Erkenntnis des Gesetzes vorangehen.⁴⁹ Diese Antwort wird in christlicher Literatur wiederholt. Ein bei Prokop von Gaza nicht namentlich identifizierter Autor meint, es sei wichtig, den Gesetzgeber zu erkennen, bevor man das Gesetz erkennt.⁵⁰

Der Hintergrund solcher Debatten ist in einer Äußerung bei Ps.-Caesarius von Nazianz sichtbar: Ἀρμόττουσαν τοῖς καιροῖς, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συμφέρουσιν τὴν ἀρχὴν τοῦ γράμματος τέθεικε („Passend zu den besonderen Zeiten und zum Nutzen für die Menschen hat er [scil. Mose] den Anfang dieser Schrift gesetzt“).⁵¹ Antike christliche Autoren sind von der Überzeugung geleitet, dass die Heilige

44 von Jerusalem *Comm. Lev.* (PG 93, 793 A–C).

45 Vgl. Meiser, „David and Psalms“, 286–9.

46 Basilius von Caesarea *Hex.* 1.1 (GCS N.F. 2, 1) (διηγείσθαι); Gregor von Nyssa *Or. catech. magn.* 5.2 (GNO 3/4, 18) (ιστορικώτερον ... ἐν διηγήσεως εἶδει δόγματα ἡμῖν παρατιθέμενος).

47 Vgl. Aristoteles *Rhet.* 3.16.11 (417b) (LCL 193, 448–50); Polybius *Hist.* 3.4.1 (LCL 137, 8); Philon von Alexandria *Plant.* 128 (LCL 247, 248).

48 Gregor von Nyssa *Vit. Mos.* 2 (GNO 7/1, 141); Procopius *Cat. Gen.* (GCS 22, 2); Isidor von Sevilla *Qu. Gen.* 1.1 (PL 83, 209 B).

49 Philon von Alexandria *Mos.* 2.46–51 (LCL 289, 470–4); Josephus *Ant.* 1.16–23 (LCL 242, 8–12).

50 Procopius *Cat. Gen.* (GCS 22, 2); vgl. auch Acacius von Caesarea in *Coll. Coisl. in Gen.* 4 (CCSG 15, 4) und zuvor Philon von Alexandria *Mos.* 2.47–8 (LCL 289, 470–2).

51 Ps.-Caesarius von Nazianz *Er.* 49 (GCS, 48); cf. also Augustinus *Simpl.* 2.2 (CCSL 44, 75).

Schrift ihre Aussagen der menschlichen Fassungskraft anpasst. „Nützlichkeit“ ist das wichtigste Kriterium für jede Exegese,⁵² Nützlichkeit für die ewige Seligkeit.⁵³ Schon in griechisch-römischen und jüdischen Debatten zum Thema „Mythos“ ist das Kriterium von maßgeblicher Bedeutung.⁵⁴ Christliche Autoren erörtern manchmal Fragen mit dem expliziten Hinweis darauf, dass diese Erörterung eigentlich keinen Nutzen für Glauben und Handeln bringt.⁵⁵ Theodoret unterstreicht, dass es zunächst genug war, den Ursprung der Dinge durch ihren Charakter als Schöpfung aufzuzeigen.⁵⁶ Manche griechisch-sprachigen christlichen Autoren antworten auf die alte Frage, warum Mose die Erschaffung der Engel nicht genauer beschrieben habe, die Israeliten in Ägypten hätten, vom ägyptischen Polytheismus beeinflusst, u. U. in der Versuchung gestanden, die Engel ebenfalls als göttliche Wesen anzusehen.⁵⁷ Theodoret warnt vor aller Neugier mit einem Hinweis auf 1Tim 1,3–4.⁵⁸ Diodor und Ambrosius unterstreichen, dass der Schöpfungsbericht gegen die divergierenden Kosmogonien in der griechischen Philosophie gerichtet ist.⁵⁹ Johannes Philoponos betont, dass Mose für die ungebildeten Massen geschrieben habe, die außer ihrer eigenen Sinneswahrnehmung nichts kennen – damit erklärt er den Abstand von Gen 1 zu jeglicher philosophischen Kosmogonie.⁶⁰ Auch diese Akkommodationstheorie hat Analogien in griechisch-römischer Literatur.⁶¹

52 Gregor von Nyssa *Cant. prol.* (GNO 6, 5); Theodor von Mopsuestia *Hom. Catech.* 6.1 (Fontes Christiani 17/1, 153). – Vgl. dazu generell M. Sheridan, “The Concept of the ‘Useful’ as an Exegetical Tool in Patristic Exegesis”, *StPatr* 39 (2006), passim.

53 Cassiodor *Inst.* 1.1.4 (Fontes Christiani 39/1, 116).

54 Xenophanes *Frgm.* 1 (W. Kranz [ed.]/H. Diels [trans.], *Die Fragmente der Vorsokratiker* [7th edn; Berlin: Weidman, 1954], 128); Platon *Phaed.* 114d (LCL 36, 390); Dion von Prusa *Or.* 53.1 (LCL, 356); *EpArist* 322 (SC 89, 240).

55 Theodoret *Qu. Gen.* 3 (LEC 1, 12), zur Frage, warum Mose nicht die Erschaffung der Engel erwähnt.

56 Theodoret *Qu. Gen.* 1 (LEC 1, 6).

57 Didymus von Alexandria *In Gen.* 1.1 (SC 233, 32); Johannes Chrysostomus *Serm. Gen.* 1.2 (SC 433, 150); Ps.-Caesarius von Nazianz *Er.* 49 (GCS 59, 48); Theodoret *Qu. Gen.* 2 (LEC 1, 8–10); Severian von Gabala in *Coll. Coisl. in Gen.* 8 (CCSG 15, 7) (für den ersten Teil der Antwort vgl. auch Ps.-Athanasius *Qu. Ant.* 4 [PG 28, 601 B–C]); Procopius *Cat. Gen.* (GCS 22, 2–3). Für dasselbe Motiv ohne speziellen Bezug zu den Juden vgl. auch Isidor von Pelusium *Ep.* 1757 (SC 586, 96).

58 Theodoret *Qu. Gen.* 3 (LEC 1, 12). Theodoret beschließt eine der folgenden Fragen, ebenfalls zu diesem Thema, mit einem Zitat von 2 Tim 2,4, die Frage nach der Nützlichkeit solchen Fragens unterstreichend (Theodoret *Qu. Gen.* 4 [LEC 1, 18]).

59 Diodor in *Coll. Coisl. in Gen.* 5 (CCSG 15, 5); Ambrosius *Hex.* 2–5 (CSEL 32/1, 3–4).

60 Johannes Philoponos *Opif.* 1.1 (Fontes Christiani 23/1, 78). Vgl. auch die erschöpfende Debatte bei Johannes Philoponos *Opif.* 1.8–22 (Fontes Christiani 23/1, 108–78).

61 Platon *Phaedr.* 246a (LCL 36, 470); *Resp.* 501e (LCL 276, 74); *Tim.* 29cd (LCL 234, 52); Plutarch *E Delph.* 388e–389a (LCL 306, 220–2).

Prokop von Gaza zufolge wollte Mose nicht über die unaussprechlichen Mysterien schreiben.⁶²

Das schließt nicht aus, dass christliche Autoren die Spannungen innerhalb der narrativen Sequenz wahrnehmen. Natürlich steht ihnen moderne Literarkritik nicht zu Gebote; sie fragen nach intertextuellen Gründen für solche Phänomene.⁶³ Die Unterscheidung vormosaischer und mosaischer Zeit hilft die Spannung auszugleichen, dass die Patriarchen in Polygamie gelebt hatten, was in der Gegenwart verboten ist. Bevor das Gesetz durch Mose gegeben wurde und bevor das Evangelium erschien, war diese Art von Ehebruch nicht verboten.⁶⁴

In apologetischer Absicht kennzeichnet Josephus Ex 15,1–19 als „Loblied in Hexametern“.⁶⁵ Eine solche Kennzeichnung habe ich in antiker christlicher Literatur bisher nicht gefunden.

3.3 Fragen, speziell das Deuteronomium betreffend

3.3.1 Das Deuteronomium und die anderen Bücher

Die Behauptung des Josephus, Mose habe das Deuteronomium 40 Jahre nach seiner sonstigen Gesetzgebung geschrieben,⁶⁶ hat m. W. keine Parallelen in antiker christlicher Literatur.⁶⁷ Isidor von Sevilla meint, Mose habe das Buch innerhalb von elf Tagen geschrieben.⁶⁸ Theodoret erklärt den Namen „Deuteronomium“: Mose habe der ersten Wüstenwanderungsgeneration das Gesetz gegeben; diese Generation sei aber in der Wüste umgekommen (Num 14); darum habe Mose im Deuteronomium die Inhalte der Bücher Exodus bis Numeri rekapituliert, kurz vor dem Einzug Israels ins gelobte Land.⁶⁹ Hieronymus erklärt das Verhältnis des Deuteronomiums zu den anderen Büchern mit der Wendung *nonne sic ea habet*

62 Procopius *Cat. Gen.* (GCS 22, 2–3).

63 Vgl. z. B. Theodoret *Qu. Gen.* 57 (LEC 1, 116): Warum wird Cham getadelt (vgl. Gen 9,25), wenn das Gebot der Elternerziehung (Ex 20,13) noch nicht gegeben war? Theodoret beobachtet, dass Cham das tat, was er tat, dass aber sein Sohn getadelt wurde (Theodoret *Qu. Gen.* 58 [LEC 1, 118–20]).

64 Ambrosius *Abr.* 1.4/23 (CSEL 32/1, 518); Theodoret *Qu. Gen.* 68 (LEC 1, 140).

65 Josephus *Ant.* 2.346 (LCL 242, 316).

66 Josephus *Ant.* 4.302 (LCL 242, 620).

67 Cf. Quodvultdeus *Lib. Prom.* 2.24 (CCSL 60, 94): Im Bewusstsein seines nahenden Todes habe Mose das Gesetz rekapituliert und Ankündigungen für die Zeit nach seinem Tod hinzugefügt. Vgl. auch Jos 9,2c LXX wonach das Buch Deuteronomium von Josua nochmals auf einem Stein niedergeschrieben wurde.

68 Isidor von Sevilla *Qu. Deut.* 1.2 (PL 83, 359 B). Er bezieht sich auf den „Anfang“ des Deuteronomiums. Hat er Dtn 1,2 vor Augen?

69 Theodoret *Qu. Deut.* 1.1 (LEC 2, 170); vgl. A. Siquans, *Der Deuteronomiumkommentar des Theodoret von Kyros* (ÖBS 19; Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2002), 99–100, die nach einer Übersetzung der

*quae priora sunt, ut tamen nova sint omnia de veteribus.*⁷⁰ Auch nach Isidor von Sevilla, Ps.-Beda und Hrabanus Maurus ist das Deuteronomium die Wiederholung der vorangegangenen vier Bücher, enthält aber auch vieles Eigene⁷¹; die genannten Autoren erklären jedoch nicht, worin dieses „Eigene“ besteht, und sie verweisen nicht explizit auf den spezifischen Stil des Deuteronomiums. Wichtiger ist für sie, dass das Deuteronomium als *nova lex* eine Präfiguration des Evangeliums darstellt.⁷² Anders hierin Theodoret: Er erklärt den repetitiven Stil damit, dass Mose diese Belehrung nicht nur an *einem* Tag gegeben hat, und mit dem Anliegen des Mose, seine Lehren fest im Gedächtnis des Volkes zu verankern.⁷³

Hrabanus Maurus berichtet über eine Debatte darüber, wie es möglich sei, dass Mose von sich selbst in dritter Person spricht, und verweist auf biblische Parallelen in den Büchern Numeri (Moses Demut wird hierdurch sichtbar), bei Hiob und im Johannesevangelium. Das Reden in dritter Person schließt Moses Urheberchaft für den Pentateuch also keineswegs aus.⁷⁴

3.3.2 Probleme von Dtn 34

Die literarischen Probleme von Dtn 34,5–6.10 werden selten diskutiert.⁷⁵ Zu Dtn 34,5–6 fragt antike Exegese, wie Mose als Autor des Deuteronomiums seinen eigenen Tod beschreiben könne. Die bereits von Philon von Alexandria gegebene Antwort⁷⁶ ist recht einfach: Mose ist Prophet und kann daher auch die Zukunft vorhersagen.⁷⁷ Das Motiv der Hinaufnahme Moses in den Himmel ist

ersten Frage Theodorets (44–51) und inmitten deren detaillierter Analyse (94–126) verschiedene patristische Interpretationen zu dem Namen dieses Buches präsentiert.

70 Hieronymus *Epist.* 55.8.2 (CSEL 54, 455).

71 Isidor von Sevilla *Qu. Deut.* 1 (PL 83, 359 B); Ps.-Beda *Comm. Pent.* (PL 91, 379 A); Hrabanus Maurus *Comm. Deut.* (PL 108, 839 D–840 C). Isidor von Sevilla *V.N.T. Prooem.* 23 (PL 83, 161 A) (aufgenommen auch bei Ps.-Beda *Qu. Deut.* [PL 93, 409 B]), berichtet über einen jüdischen Brauch, zunächst nur die vier Bücher zu zählen und das Deuteronomium die Wiederholung des Gesetzes und dessen *meditatorium* dieser Bücher zu nennen, welche spezifische Gründe für (einzelne) Ereignisse benennen, während das Deuteronomium die Gründe für alle Ereignisse angibt.

72 Hieronymus *Epist.* 55.8.2 (CSEL 54, 455).

73 Theodoret *Qu. Deut.* 1.4 (LEC 2, 178). Wahrscheinlich ist das „heute“ (Dtn 4,40) für diese Interpretation entscheidend (Siquans, *Deuteronomiumkommentar*, 118).

74 Hrabanus Maurus *Comm. Deut.* (PL 108, 840 C).

75 Für Augustinus *Qu. Deut.*; Kyrill von Alexandria *Glaph. Deut.*; Theodoret *Qu. Deut.*; Procopius, *Cat. Deut.* (PG 87/1, 992 A–C); Isidor von Sevilla *Qu. Deut.*; Ps.-Beda *Qu. Deut.*; Hrabanus Maurus *Comm. Deut.* ist Fehlanzeige zu erstatten. Gregor von Nyssa *Vit. Mos.* 2 (GNO 7/1, 141), ist nur an dem Begriff „Knecht Gottes“ interessiert, den er als moralische Aufforderung interpretiert.

76 Vgl. Philo *Mos.* 2.291 (LCL 289, 594).

77 Quodvultdeus *Lib. Prom.* 2.24 (CCSL 60, 94); Cyprianus Gallus *Hept.* 1195–204 (CSEL 23, 156): Moses ist *vates* (1195), der auch die Zukunft beschreiben könne (1196–7).

jüdischer⁷⁸ wie christlicher Literatur bekannt.⁷⁹ Hieronymus, Ambrosius und Augustinus leugnen jedoch diese Vorstellung.⁸⁰ Der notwendige Ausgleich zur Verklärungssperikope wird in dem Gedanken einer vorzeitigen Auferweckung Moses gesucht.⁸¹ Wenn gesagt ist, dass niemand Moses Grab kennt, soll das, so Hrabanus Maurus, jüdischer Tradition zufolge einer unangemessenen Verehrung Moses durch die Juden wehren, welche zum Götzendienst geneigt seien. In allegorischer Auslegung wird damit angedeutet, dass es unter das Geheimnis Gottes fällt, wann die Zeit des Gesetzes vorbei ist.⁸²

Einmal wird Dtn 34,5–6 auch zur Argumentation in jüdisch-christlicher Kontroverse herangezogen. Wenn Juden Christen fragen, ob sie sich durch Jesu Ankündigung seines eigenen Todes überzeugen lassen, können Christen den Juden entgegenhalten, dass auch Mose seinen eigenen Tod ankündigte und sein Grab noch dadurch bewundernswerter machte, dass niemand dessen genaue Lage kenne.⁸³

Wie gehen christliche Exegeten mit dem Metatext Dtn 34,10 um? Ambrosius begnügt sich mit der Formel *cui testatur scriptura*, ohne das Problem zu diskutieren.⁸⁴ Ein anonymes Autor des neunten oder zehnten Jhdts. zeigt sich in der Formulierung

78 Vgl. Philo *Mos.* 2.291 (LCL 289, 594) (τὸν εἰς οὐρανὸν δρόμον ... καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθειάσας). Josephus *Ant.* 4.326 (LCL 242, 632), argumentiert anders: „Darauf umarmte er den Eleazar und den Jesus, und während er noch mit ihnen sprach, ließ sich plötzlich eine Wolke auf ihn herab, und er entschwand in ein Tal. In den heiligen Büchern aber hat er geschrieben, er sei gestorben, aus Furcht man möchte sagen, er sei wegen seiner hervorragenden Tugenden zu Gott hinübergegangen“ (Übersetzung H. Clementz, *Flavius Josephus: Jüdische Altertümer* [Wiesbaden: Marix, 2004], 192–3). Rabbinen vermuteten, Josua habe Deut 34,5–12 geschrieben (bBB 5a); Jos 24,33; 1 Sam 28,3 führen zu der These, dass auch die Bücher Josua und Samuel von anderen vervollständigt wurden, nämlich von Phineas (Josua) bzw. Gad oder Nathan (Samuelbücher). Ich habe dazu in christlicher Literatur bisher keine Analogie gefunden.

79 Clemens von Alexandria *Strom.* 6.132.2 (GCS 52, 498); Hieronymus *Comm. Am.* 3.9.6 (CCSL 76, 340); Cyprianus Gallus *Hept.* 1198–9 (CSEL 23, 156), vielleicht auch Theognostus *Thesaurus* 1.16 (CCSG 5, 8) (πρὸς κύριον ἐκδήμησας).

80 Hieronymus *Epist.* 109.1 (CSEL 55, 352) (mit Verweis auf die *Hebraica veritas*); Ambrosius *Fid. Grat.* 4.1/8 (Fontes Christiani 47/2, 466), der behauptet, Mose werde nur aufgrund Jesu *descensus ad inferos* auferweckt (Auch in *Exp. Luc.* 7.10 (CCSL 14, 218), sucht Ambrosius keinen Ausgleich zu Lk 9,30); Augustinus *Tract. Ev. Jo.* 124.2 (CCSL 36, 681) (Die Heilige Schrift bezeugt zweifelsfrei den Tod des Mose). Vgl. bereits LAB 20,2, wo der Tod des Mose betont wird gegen jede Art von Hoffnung auf seine Wiederkehr. Moses Himmelsreise nach LAB 19,10 bedeute keinen endgültigen Aufstieg zur Unsterblichkeit.

81 Beda Venerabilis *In Luc.* (CCSL 120, 205). Bei Beda Venerabilis *Hom.* 1.18 (PL 94, 99 B), repräsentiert Mose diejenigen, die auferweckt werden sollen, während Elia diejenigen repräsentiert, die niemals gestorben sind. Walafrid Strabo *Gloss.* (PL 113, 506 C) und andere erörtern das Problem nicht.

82 Walafrid Strabo *Gloss.* (PL 113, 504 D).

83 Origenes *Cels.* 2.54 (SC 132, 412).

84 Ambrosius *Hex.* 6 (CSEL 32/1, 5). Nach dieser Formulierung bietet er eine Anspielung auf Num 12,6–8, die Moses Unvergleichbarkeit hervorhebt.

τῆς θείας γραφῆς διαρρήδην φασκούς problembewusst, löst die Frage jedoch nicht auf literarkritische Weise.⁸⁵ Einzig Walafrid Strabo hält Ex 34,10 für einen Zusatz Esras, der auch sonst die alttestamentlichen Texte nach dem babylonischen Exil wiederhergestellt habe.⁸⁶

4. Abschließende Zusammenfassung

Dieser Beitrag war mit Fragen der (literar-)historischen Basis antiker christlicher Exegese befasst, nur bedingt mit dieser selbst. Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Eine genaue zeitliche Festlegung, wann Mose gewirkt hat, wird selten versucht. Wichtiger ist, dass er älter ist als die griechischen Schriftsteller und Philosophen. Das bereits in jüdischer Apologetik begegnende Argument verliert erst dann an Bedeutung, als die christliche Kirche aus ihrer Minderheitenposition heraustritt.

2. Mose gilt als Prophet. Prophetie kann sich, so jüdische wie christliche Vorstellung, nicht nur auf die Zukunft, sondern auch auf die Vergangenheit richten.

3. Die Anonymität des Pentateuchs wird selten reflektiert. Die mosaische Verfasserschaft des Pentateuchs wird von manchen antichristlichen antiken Kritikern bezweifelt; die Problematisierung wird aber von christlichen Autoren nicht aufgegriffen. Die Untergliederung des Pentateuchs ist bereits antiken jüdischen Autoren bekannt und auch in antiken christlichen Texten vorausgesetzt. Der Sinn des Nebeneinanders von Geschichtsschreibung und Gesetzgebung erschließt sich unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit: Es ist wichtig, den Gesetzgeber zu erkennen, bevor man das Gesetz erkennen kann. Die Divergenz zwischen philosophischer und narrativer Kosmogonie wird zumeist mit der Theorie der Akkommodation begründet: Die Heilige Schrift passt sich den Verstehensmöglichkeiten auch der philosophisch nicht gebildeten Menschen an. Spezielle Fragen sind durch die bloße Existenz des Deuteronomiums gegeben. Manchmal wird das Nebeneinander von Wiederholung des in den Büchern Exodus bis Numeri Gesagten und Eigenem benannt, aber nur bei Theodoret zu einer Wahrnehmung des spezifisch deuteronomischen Stils weitergeführt. Theodoret erklärt diesen repetitiven Stil mit Moses Absicht, seine Lehre dem Gedächtnis des Volkes einzuprägen. Dass Mose seinen eigenen Tod vorhergesagt haben soll, ist angesichts seiner Würdigung als Prophet nicht unverständlich. Die Eigenart des Metatextes Ex 34,10 wird selten reflektiert, nur Walafrid Strabo erklärt die Stelle als einen Zusatz Esras.

85 Anonymus *Dissertatio contra Iudaeos* 2 (CCSG 14, 28).

86 Walafrid Strabo *Gloss.* (PL 113, 506 A–B); vgl. Theodoret, *Comm. Ps.* (PG 80, 864 A).

Literatur

Primärliteratur

- Adriaen, M. (ed.), *Ambrosius: In Lucam* (CCSL 14; Turnhout: Brepols, 1957).
- Adriaen, M. (ed.), *Cassiodor: Expositio Psalmorum. vol. 1: Expositio Psalmorum I–LXX* (CCSL 97; Turnhout: Brepols, 1953).
- Adriaen, M. (ed.), *Cassiodor: Expositio Psalmorum. vol. 2: Expositio Psalmorum LXXI–CL* (CCSL 98; Turnhout: Brepols, 1953).
- Adriaen, M. (ed.), *Hieronymus: Commentarii in Prophetas minores* (CCSL 76/76A; Turnhout: Brepols, 1969).
- Babbitt, F.C. (trans.), “Plutarch: De E apud Delphos”, in: *Plutarch’s Moralia in fifteen Volumes. vol. 5* (LCL 306; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936), 193–253.
- Bandt, C./Risch, F.X./Villani, B. (ed.), *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius* (TU 183; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019).
- Becker, M. (trans.), *Porphyrios: Contra Christianos Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia* (TuK 52; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016).
- Borret, M. (ed.), *Origenes: Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes. Tome 1: Livres 1–2* (SC 132; Paris: Cerf, 1967).
- , *Origenes: Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes. Tome 2: Livres 3–4* (SC 136; Paris: Cerf, 1968).
- Braun, R. (ed.), “Quodvultdeus: Liber promissionum et Praedicatorum Dei”, in: *Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa* (CCSL 60; Turnhout: Brepols, 1976), 1–189.
- Brottier, L. (ed.), *Johannes Chrysostomus: Sermons sur la Genèse, Introduction, texte critique, traduction et notes* (SC 433; Paris: Cerf, 1998).
- Bruns, P. (trans.), *Theodor von Mopsuestia: Katechetische Homilien* (Fontes Christiani 17/1–2; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1994–1995).
- Bürsgens, W. (ed.), *Cassiodor: Institutiones divinarum et saecularium litterarum: Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften* (Fontes Christiani 39/1–2; Freiburg i. Br.: Herder, 2003).
- Bury, R.G. (trans.), *Plato in Twelve Volumes. vol. 9: Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles* (LCL 234; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929, repr. 1966).
- Callahan, J.F. (ed.), *Gregor von Nyssa: De beatitudinibus* (GNO 7/2; Leiden: Brill, 1992), 75–180.
- Clementz, H. (trans.), *Flavius Josephus: Jüdische Altertümer* (Wiesbaden: Marix, 2004).
- Colson, F.H./Whitaker G.H. (ed./trans.), *Philo in Ten Volumes* (LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929–1962).
- Daur, K.-D. (ed.), *Arnobius Minor: Commentarii in Psalmos. vol. 1–3* (CCSL 25/25A/25B; Turnhout: Brepols, 1990–2000).
- De Vregille, B./Neyrand, L. (ed.), *Apponius: In Canticum Canticorum Expositio* (CCSL 19; Turnhout: Brepols, 1986).

- Dekkers, D.E./Fraipont, J. (ed.), *Augustinus: Enarrationes in Psalmos. vol. 1–3* (CCSL 38–40; Turnhout: Brepols, 1956, repr. 1990).
- Dekkers, E. (ed.), *Tertullian: Apologeticum* (CCSL 1; Turnhout: Brepols, 1954), 85–171.
- Des Places, E. (ed.), *Eusebius von Caesarea: La Préparation évangélique, livres XII–XIII* (SC 307; Paris: Cerf, 1983).
- Erbse, H. (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera). vol 2: Scholia ad libros E–I continens* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971).
- Évieux, P. (ed.), *Isidor von Pelusium: Lettres. Tome 1: Introduction générale, texte critique, traduction et notes* (SC 422; Paris: Cerf, 1997).
- , *Isidor von Pelusium: Lettres. Tome 2: Lettres 1414–1700* (SC 454; Paris: Cerf, 2000).
- /Vinel, N. (ed.), *Isidor von Pelusium: Lettres. Tome 3: Lettres 1701–2000* (SC 586; Paris: Cerf, 2013).
- Faller, O. (ed.), *Ambrosius: De myysteriis* (CSEL 73; Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1955), 87–116.
- Fowler, H.N. (trans.), *Plato in Twelve Volumes. vol. 1: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* (LCL 36; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914, repr. 1971).
- Fraipont, J. (ed.), *Augustinus: Quaestiones in Heptateuchum* (CCSL 33; Turnhout: Brepols, 1958), 1–377.
- Freese, J.H. (trans.), *Aristoteles: Art of Rhetoric. vol. 22* (LCL 193; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926, repr. 1967).
- Habermehl, P. (ed.), *Origenes: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis* (GCS N.F. 17; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012).
- Hilberg, I. (rec.)/Kamptner, M. (ed.), *Hieronymus: Epistulae. vol. 1–3* (2nd edn; CSEL 54–56; Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996).
- Hill, R.C./Petruccione, J.F. (ed.), *Theodore: The Questions on the Octateuch. vol. 1–2* (LEC 1, 2; Washington: The Catholic University of America Press, 2007).
- Hoffmann, E. (ed.), *Augustinus: De civitate Dei. vol. 1–2* (CSEL 40/1–2; Prag/Wien/Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1899, 1900).
- Hostens, M. (ed.), *Anonymus: Dissertatio contra Iudaeos* (CCSG 14; Turnhout: Brepols, 1986).
- Hurst, D. (ed.), *Beda Venerabilis: In Lucae Evangelium expositio* (CCSL 120; Turnhout: Brepols, 1960).
- Karst, J. (ed.), *Eusebius von Caesarea: Die Chronik* (GCS 20; Leipzig: Hinrichs, 1911).
- Kinzing, W./Brüggemann, T. (ed.), *Kyrill von Alexandria: Gegen Julian. Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente* (GCS N.F. 21; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017).
- Koetschau, P. (ed.), *Origenes: De Oratione/Origenes: Die Schrift vom Gebet* (GCS 3; Leipzig: Hinrichs, 1899).
- Kranz, W. (ed.)/Diels, H. (trans.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (7th edn; Berlin: Wiedman, 1954).