

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Johannes Schiller und Agnethe Siquans

Jahrgang 20

Heft 1

2011

Schwerpunktthema: Hebräerbrief

A. Beyer – D. Klingler: Ps 95 und die Ruhe in Hebr 3–4	1
F. Ueberschaer: Mit gutem Glauben und vorbildlicher Weisheit. Zwei Ahnentafeln im Vergleich (Sir 44f. und Hebr 11)	27
M. Ernst: Eucharistie im Hebräerbrief?	51
C.-J. Gruber: Neues zur Einordnung von Hebr 13,20–21 hinsichtlich der Gattung und der Funktion	67

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>konrad.huber@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Heinrichstraße 78, A-8010 Graz
Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dipl.theol. Andrea BEYER <i>andrea.beyer@theologie.uni-erlangen.de</i>	Institut für Altes Testament Kochstraße 6, D-91054 Erlangen
Dr. Michael ERNST <i>michael.ernst@sbg.ac.at</i>	Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte Universitätsplatz 1, A-5010 Salzburg
Mag. Christian-Jürgen GRUBER <i>christian-juergen.gruber@sbg.ac.at</i>	Fachbereich Bibelwissenschaft u. Kirchengeschichte Universitätsplatz 1, A-5010 Salzburg
Delia KLINGLER MTh <i>delia.klingler@theologie.uni-erlangen.de</i>	Institut für Altes Testament Kochstraße 6, D-91054 Erlangen
Dr. Frank UEBERSCHAER <i>Frank.ueberschaer@uzh.ch</i>	Theologisches Seminar, Universität Zürich Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2011 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

NEUES ZUR EINORDNUNG VON HEBR 13,20–21 HINSICHTLICH DER GATTUNG UND DER FUNKTION¹

Christian-Jürgen Gruber, Salzburg

Abstract: In this article I will compare Heb 13:20–21 with some Greek and Demotic texts that show similarities with Heb 13:20–21. These parallels will allow me to ratiocinate about the type of text and the function of Heb 13:20–21.

1. Einleitung

So sehr auch in der Forschung Klarheit darüber herrscht, dass es sich beim Hebr um eine Rede handelt, so sehr differieren die Ansichten über die Einteilung von Hebr 13,17–21. Daraus resultieren verschiedene Fragen, wie zum Beispiel über die Funktion der V. 20–21 und in diesem Zusammenhang auch die Textgattung dieser Verse, die zum einen mit „Gebet“, zum andern einfach mit „Segen“ oder „Wunsch“ bezeichnet wurde.

Das Folgende soll sowohl die Textgattung als auch die Funktion nicht textintern oder innerhalb des NT zu klären suchen, sondern mit Hilfe zweier Vergleichstexte, die exemplarisch hier herangezogen werden, bestimmen; denn eine Klärung ist derzeit textintern und innerhalb des NT m.E. nicht möglich. Trotzdem muss für einen Vergleich die Basis erarbeitet werden, d.h. Strukturierung und Umfeld von Hebr 13,20–21 werden so weit als möglich textintern und innerhalb des NT geklärt, bevor die Vergleichstexte analysiert und die Ergebnisse auf Hebr 13,20–21 angewandt werden.

2. Hebr 13,20–21

2.1 Der Aufbau

Der Aufbau von Hebr 13,20–21 ist chiasmisch mit dem Wunsch in der Mitte, d.h. a-b-c-b'-a':

¹ Dieser Artikel verdankt seine Entstehung und Ausführung der Mitarbeit an dem FWF-Projekt „Papyrologischer Kommentar zum Hebräerbrief“. Ohne die Förderung seitens des FWF wäre mir die Teilnahme an der Tagung und die Forschung an diesen Versen nicht möglich gewesen.

- 1 Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης
- 2 ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων
τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν
- 3 καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ
- 4 ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ
- 5 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων]
- 6 ἀμήν

Der Gott des Friedens wird aufgerufen und ihm wird am Ende die Ehre erwiesen. Die beiden Teile b und b' handeln vom Handeln dieses Gottes an und durch Jesus und c entspricht dem Wunsch. Der Aufbau zeigt, dass der Verfasser das Handeln der Adressaten in das Handeln Gottes eingebettet und erst durch dieses vorrangige Handeln ermöglicht sieht.

Die Form dieser Verse ist m.E. nicht in jüdischen Gebeten oder in Kollekten zu suchen. Kollekten entfallen aus methodischen Gründen, weil eine spätere fest gefügte Form auf diese Verse übertragen wird. Formgeschichtlich ist die umgekehrte Vorgehensweise erforderlich.² Die Analogien zu den jüdischen Gebeten, die Ceslas Spicq anführt,³ sind nur deswegen Parallelen, weil sie demselben Umfeld entspringen, d.h. ihre Form ist die griechischer Gebete.

Bessere Parallelen finden sich in mehreren neutestamentlichen Briefen am Ende des jeweiligen Briefcorpus. Diese Wünsche⁴ sind alle ähnlich aufgebaut. Zwei sehr ähnliche Beispiele sind Phil 4,19–20 und 1Petr 5,10–11. Hier folgt 1Petr 5,10–11:

- 1 Ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος
- 2 ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ]
- 3 ὀλίγον παθόντας
- 4 αὐτὸς καταρτίσει στηρίξει σθενώσει θεμελιώσει
- 5 αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας
- 6 ἀμήν

Das Schema ist folgendes:

Zuerst wird der Gott eindeutig eingeführt, sei es durch entsprechende Genitive oder partizipiale oder relative Wendungen, und es gibt keine direkte Anrufung, auch wenn der Handelnde dieser Gott ist. Dann folgt der Wunsch im Optativ (2Kor 13,11; 1Thess 5,23; 2Thess 3,16) oder Futur (Röm 16,20; Phil 4,19; 1Petr 5,10 [bei allen drei Stellen wird als bezeugte Variante der Optativ

² Gegen Frederick F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (NIC), Grand Rapids 1964, 410.

³ Vgl. Ceslas Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (SBI), Paris 1977, 226.

⁴ Dies ist keine genaue Bestimmung, sondern ein erster Versuch, diese Verse umgangssprachlich einzuordnen.

angeführt]). Auf den Wunsch folgt die Doxologie in Phil 4,20; 1Petr 5,11; (Tit 4,18) und das Amen (Röm 15,33; Phil 4,20; 1Thess 5,24 [an dieser Stelle steht kein Amen, aber der griechische Text gibt in freier Variation die Bedeutung des Amens wieder]; 1Petr 5,11; [Tit 4,18]).

Die ausführlichste Form hat Hebr 13,20–21. Es sind alle erwähnten Teile vorhanden. Darüber hinaus findet sich noch Z. 4, das den Verfasser in seiner Kenntnis des Wirkens Gottes ausweist.

2.2 *Der Kontext im Hebräerbrief*

Die Gliederung des Hebr bereitet in den Schlusspassagen ein großes Problem, und bis heute besteht kein Forschungskonsens darüber. Das betrifft auch die Frage, ob Hebr 13,22–25 nicht von einem Redaktor hinzugefügt wurde. Der letzte, der die These einer Hinzufügung durch einen Redaktor aus „theologisch-sachlichen“ Gründen behauptet hat, ist Erich Gräber. Sein Argument ruht auf der Prämisse, dass der Verfasser absichtlich anonym bleiben wollte und jegliche apostolische Autorität ablehnte. Die Verse 22–25 widersprechen dieser Prämisse, weil sie für den Hebr gerade eine apostolische Autorität sicherten. Das löse das literarische Problem, ob der Hebr nun eine Abhandlung oder ein Brief sei.⁵ Mit einer ähnlichen Prämisse, nämlich der gewollten Anonymität, kommt Martin Karrer zu dem Ergebnis, dass die Verse 22–25 wahrscheinlich vom Verfasser selbst der Rede angefügt wurden.⁶ Gräbers „theologisch-sachliche“ Gründe bedürfen einer Interpretation des Hebr und des möglichen fremden Anhangs Hebr 13,22–25, die theologische und historische Argumentreihen vermengt und letztlich die Annahme voraussetzt, dass Timotheos der Paulusschüler ist und diese Art des Briefschlusses exklusiv paulinisch ist. Diese Voraussetzungen sind schwer zu halten.

In Hebr 13,15 indiziert der Konjunktiv Präsens in der ersten Person Plural die Zugehörigkeit zum vorgehenden Text. V. 16 gebraucht bereits einen negierten Imperativ, der auf einen Wechsel in der Redestruktur hindeuten könnte. Solche negierten Imperative finden sich aber auch vorher. Entscheidend ist, dass in V. 16 der inhaltliche Zusammenhang durch das Lexem *θυσία* gewahrt bleibt. V. 17 folgt mit zwei weiteren Imperativen und verlässt den inhaltlichen Zusammenhang mit der Aufforderung, den Vorstehern zu gehorchen. Dieser Vers endet mit der allgemeinen Begründung, dass den Adressaten dies nützlich sei. Die Struktur gleicht der des V. 16, Imperativ und Begründung. *τοῦτο* bezieht sich dabei nur auf die Aufforderung in V. 17.

⁵ Vgl. Erich Gräber, *An die Hebräer*, 1. Hebr 1–6 (EKK 17/1), Zürich 1990, 16–18.

⁶ Vgl. Martin Karrer, *Der Brief an die Hebräer*, 1. Kapitel 1,1–5,10 (ÖTBK 20/1), Gütersloh 2002, 44–47.

In V. 18–19 nimmt der Verfasser das erste Mal Bezug auf seine Abwesenheit und bittet die Adressaten für ihn zu beten, damit diese Abwesenheit beendet werde. Allerdings folgt V. 18 noch der Struktur der vorangehenden Verse und begründet die Aufforderung, für ihn zu beten, durch sein gutes Gewissen und seinen guten Lebenswandel. In V. 19 erst folgt die stärkere (vgl. περισσοτέρως), abschließende Begründung für die Aufforderung zum Gebet für ihn und zwar ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν. Dies ist der erste textimmanente Hinweis auf die Abwesenheit des Verfassers und bricht somit die bis dahin gehaltene Fiktion der Rede. Dieser Einschnitt ist also ein Indiz dafür, das Ende der Rede mit V. 17 zu identifizieren. M.E. ist dieser Finalsatz die beste Basis für eine Entscheidung über die Einteilung, weil es ein textimmanentes Merkmal ist und keiner weiteren Annahmen bedarf.

Die Verse 20–21 sind dahingegen eindeutig als eigene kleine Einheit zu erkennen (vgl. 2.1). Davon abzutrennen sind die Verse 22–23 als Briefpostskript, V. 24 als Auftrag zu und Übermittlung von Grüßen und V. 25 als Schlussgruß. Diese Verse (22–25) bilden also den formalen Briefschluss. Alles davor wäre vom Briefformular her dem Briefcorpus zuzurechnen.

Aus der obigen Textanalyse ergibt sich, dass die Verse 18–21 sowohl von der fiktiven Rede als auch vom formalen Briefschluss zu trennen sind. Ein Grund, die Verse 18–21 als Einheit zu behandeln, ist die einmalige Verwendung des Lexems προσεύχομαι, um die Adressaten zum Gebet aufzufordern, ein anderer ist der der Aufforderung in V. 18 korrespondierende Wunsch in V. 20–21. Diese Korrespondenz ist m.E. auch ein erstes Indiz dafür, V. 20–21 als Gebet im Verständnis des Verfassers zu sehen.

Die praktischen Anweisungen in Hebr 13,1–17 zeigen zudem das Ziel der Rede, einer Mischung aus epideiktischer und deliberativer Rede mit Elementen der juristischen Rede, nämlich die Orthopraxie, d.h. ein Handeln gemäß dem Willen dieses Gottes. Hebr 13,20–21 fasst durch den inhaltlichen und formalen Aufbau nochmals das Gesamtanliegen des Hebr zusammen und übergibt die Umsetzung des in der Rede begründeten und geforderten Ziels dem Gott des Friedens, d.h. diese Verse sind nach obiger Einteilung von der Rede getrennt und geben in Kurzform das Anliegen der ganzen Rede wieder.

2.3 Der Hebräerbrief und das Briefformular⁷

Eine gute Parallele für V. 18–21 liefert das demotische Briefformular mit den Wünschen am Ende des Briefcorpus. Es gibt acht demotische Briefe, die mit

⁷ Die Methode des Textvergleichs lehnt sich an die von Peter Arzt-Grabner festgehaltene Methode für die papyrologischen Kommentare zum Neuen Testament an. Vgl. Peter Arzt-Grabner, Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1), Göttingen 2003, 45–49.

Wünschen für ein Treffen des Senders und Empfängers in Wohlergehen schließen, und einen demotischen Brief, der Erfolg wünscht, falls die Adressaten tun, was gut für den Tempel ist.⁸ Die Struktur der Wünsche ist folgende: Name eines Gottes, kausatives Futur⁹ und adverbelle Ergänzung zur Angabe des Zustands (ich gebe hier das Schema und die Transkription von Mark Depauw wieder: *G (r) dy.t nw=y r hr=tnT r mn d3*). Die grammatikalische Struktur gleicht der in V. 20–21, d.h. derjenige, der den Wunsch erfüllen soll, wird nicht direkt angeredet (kein Vokativ und kein Imperativ), sondern als Handelnder in der dritten Person erwähnt, der das Wiedersehen oder den Genuss hohen Ansehens veranlasst. Es gibt also eine grammatikalische (mit V. 20–21) und eine inhaltliche (mit V. 18–19) Entsprechung sowie eine Entsprechung im Briefformular.¹⁰

Im griechischen Briefformular findet sich keine solche Entsprechung. Es gibt dort lediglich die *formula valetudinis finalis* oder einen Gebetsbericht am Ende des Briefcorpus, der ab dem zweiten Jahrhundert n.Chr. fast ausschließlich die Form $\pi\rho\delta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \epsilon\ddot{\upsilon}\chi\omicron\mu\alpha\acute{\iota}\ \sigma\epsilon\ \upsilon\gamma\iota\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ oder Varianten, die um einen oder mehrere Götter als genannte Adressaten des Gebets erweitert sind, hat.¹¹ Inhaltlich wird hier ebenfalls nicht von einem Gebet um Wiedersehen, sondern von einem um Gesundheit berichtet.

Die größere Nähe zum demotischen Briefformular weist möglicherweise auf eine Nähe zu diesem Kulturkreis hin. Ich möchte hier aber darauf hinweisen, dass ich die Konventionen der Briefformulare anderer sprachlicher und regionaler Kulturkreise nicht kenne, und daher ist eine einfache Zuschreibung zum ägyptischen Kulturkreis problematisch.

Das literarische Problem beginnt genau an dieser Stelle zu greifen. Die Frage nämlich, welches literarische Genus der Hebr ist, wirkt sich an dieser Stelle auch auf die weitere Vorgehensweise aus. Ich gehe hier davon aus, dass Hebr 1,1–13,17 eine fiktive Rede ist, während Hebr 13,22–25 den formalen Briefschluss bildet, ein Nachtrag zur Versendung der Rede in schriftlicher

⁸ Diese Schlüsse entsprechen den Eingangsformeln, die einen Segen oder ein Gebet für die Adressaten darstellen.

⁹ Vgl. Wilhelm Spiegelberg, *Demotische Grammatik*, Heidelberg ²1975, 58–59 (§ 113).77–78 (§ 163).

¹⁰ Vgl. Mark Depauw, *The Demotic Letter. A Study of Epistolographic Scribal Traditions against their Intra- and Intercultural Background* (Demotische Studien 14), Sommerhausen 2006, 175–183.213–216.

¹¹ Vgl. Francis X.J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri* (3rd c. B.C. – 3rd c. A. D.). *A Study in Greek Epistolography*, Washington 1923 (Nachdruck Chicago 1986), 107–110; Heikki Koskeniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (STAT Ser. B 102,2), Helsinki 1956, 134–135; Jeffrey A.D. Weima, *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNT.S 101), Sheffield 1994, 36–37.

Form.¹² Dem Hebr nämlich fehlt ein Briefanfang und der ist in allen anderen neutestamentlichen Briefen erhalten. Zudem ist ein Verlust des Anfangs durch eine Zerstörung der ursprünglichen Papyrusrolle sehr unwahrscheinlich. Eine Streichung des Anfangs von Seiten irgendwelcher Redaktoren oder Abschreiber ist daher sehr unwahrscheinlich. Es folgt sehr wahrscheinlich, dass der Briefanfang dem ursprünglichen Schreiben fehlte. Das Dokument war also nicht als Brief konzipiert, sondern als λόγος τῆς παρακλήσεως, d.h. eine unterstützende Rede. Die schriftliche Form ist demnach durch die Umstände bedingt, d.h. der Sender ist von den Adressaten getrennt. V. 22–25 bilden die letzten Verse, die Momente des griechischen und demotischen Briefschlusses enthalten. V. 22–25 bilden also nicht den Briefschluss, sondern einen Sendevermerk zur Rede, der Konventionen aus dem Briefformular übernimmt.

2.4 Hebr 13,18–21: Nachtrag zur Rede oder Vorspann zum formalen Briefschluss?

Der Grund, V. 18–21 als Ende des Briefcorpus zu lesen und somit als Vorspann zum formalen Briefschluss, ist die genannte Ähnlichkeit zum demotischen Briefformular.

Der P.Insinger hingegen zeigt, dass es mindestens einen ähnlichen Wunsch am Ende des Papyrus nach der demotischen Weisheitslehre gibt, der textlich eindeutig von der Weisheitslehre abgegrenzt ist und inhaltlich in einem engen Zusammenhang mit der Weisheitslehre steht.

Der P.Insinger ist der vollständigste Zeuge des „Demotischen Weisheitsbuches“ und umfasst 35 Seiten, beginnt mitten in der sechsten Lehre, einer Anweisung zum Verhalten gegenüber dem Vater, und endet mit dem Vermerk, dass die Lehre zu Ende ist, und einem Wunsch. Der Text des P.Insinger, ergänzt um Fragmente aus Florenz und Philadelphia, gliedert sich in 25 Kapitel, einen Prolog und einen Epilog.¹³

Der erste und bis 2003 einzige, der sich dem Epilog gewidmet hat, war Wilhelm Spiegelberg in einer kurzen Anmerkung:

¹² In der Forschung wird das Ende des Hebr durchgehend entweder mit 13,18–25 oder 13,22–25 angegeben. Im ersten Fall geht die fiktive Rede bis 13,17 und im zweiten Fall wird das Ende mit 13,21 identifiziert. Für einen kleinen Überblick über die Verteilung siehe Karrer, Hebräer (Anm. 6) 73. Hinzufügen möchte ich hier noch George H. Guthrie, *The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis* (NT.S 73), Leiden 1994, 134.144–146. Die Gründe für meine ungewöhnliche Verteilung habe ich weiter oben angeführt.

¹³ Ich folge hier der Ausgabe des P.Insinger von Heinz J. Thissen, *Die Lehre des P. Insinger*, in: Otto Kaiser (Hg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, 3. Weisheitstexte (TUAT 3.2), Gütersloh 1991, 280–319.

„Was ist nun aber dieser dunklen Rede Sinn? – Die erste Zeile, für welche wir kurz ‚finis‘ setzen würden, hat nichts mit den letzten beiden zu thun, die eine in sich geschlossene eigenartige Formel enthalten. Diese ist uns aus Mumienetiketts bekannt. Was nämlich auf ‚der Ibis, um den Affen zu erheitern‘ folgt, ist die Formel, welche sich in so vielen Mumientiketts [sic!] an den Namen des Toten anschliesst. Folglich muss der ‚Ibis‘ dem Toten entsprechen.“¹⁴

Spiegelberg hat zwar „der Ibis, um den Affen zu erheitern“ nicht als Eigenna-
me mit Patronym erkannt, die grundsätzliche Deutung dieser Verse als Indiz
für eine Grabbeigabe wird aber von Martin A. Stadler gestärkt.¹⁵

Der so genannte Epilog kennzeichnet die Weisheitslehre als Grabbeigabe.
In dieser Funktion sind drei Deutungen der Weisheitslehre möglich:¹⁶

1. als Beleg für ein weises Leben in der Nachfolge Thots und fromme Lese-
tätigkeit;
2. als Beleg für das Bemühen um ethisches Verhalten zu Lebzeiten, um das
Bestehen im Totengericht zu erleichtern;
3. als Beleg für die Pietät des Sohnes: er bezeugt dem Vater, dass der Vater
ihn ethisch unterwies, und dass diese Unterweisung Erfolg hatte.

Alle drei Interpretationen zeigen denselben Zweck, im Totengericht zu be-
stehen und anschließend ins Reich des Osiris zu gelangen.

Der Wunsch am Ende entscheidet also über die Funktion des gesamten Papy-
rus, d.h. seine Einordnung in den religiösen Kontext, und über den Charakter
des „Demotischen Weisheitsbuchs“ als Ausweis für ein Leben gemäß der Maat.

Beide Varianten sind möglich. Ohne die Verse 18–19 wären die Verse 20–
21 in ihrer Funktion dem P.Insinger wahrscheinlich näher als dem demotischen
Briefformular. V. 18–19 verweisen inhaltlich auf die Hoffnung, einander wie-
der zu sehen, und greifen somit ein typisches Merkmal von Briefen auf, sind
also dem Briefformular näher.

Der Hebr ist in der Rede eine Mischform antiker rhetorischer Gattungen.
Wenn der Hebr bereits eine Mischform hat, dann stellt sich die Frage, ob es
nicht noch eine zweite gibt. Aufgrund der vorliegenden Vergleichstexte liegt
eine solche Mischform nahe, d.h. inhaltlich sind V. 18–19 und grammatika-
lisch V. 20–21 dem demotischen Briefformular ähnlich, während V. 20–21
funktional dem P.Insinger ähneln. Die Verse 20–21, wie oben dargelegt, haben
allerdings einen anderen Aufbau als die einfachen frommen Wünsche des de-
motischen Briefformulars.

¹⁴ Wilhelm Spiegelberg, Die Schlussworte des demotischen Papyrus Insinger [sic!], OLZ 3 (1900) 268–269: 268.

¹⁵ Vgl. Martin A. Stadler, Zwei Bemerkungen zum Papyrus Insinger, ZÄS 130 (2003) 187–189.

¹⁶ Diese Deutungen sind entnommen aus: Stadler, Bemerkungen (Anm. 15) 189.

3. Das Gebet an den Sonnengott Eros-Harpokrates-Horos Pap.Graec.Mag. II 12,87–95¹⁷

Die Datierung des Pap.Graec.Mag. II 12 ist traditionell mit der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts angesetzt worden. Die Argumente von Jacco Dieleman für eine frühere Datierung sind m.E. stichhaltig, so dass das späte zweite oder frühe dritte Jahrhundert n.Chr. anzusetzen ist.¹⁸

Der Text ist ein Gebet an Horos. Vor dem Text findet sich ebenfalls ein Gebet das mit ἀμήν, γενέσθω τόδε πρᾶγμα ἦδε ἦδε schließt. Pap.Graec.Mag. II 12,87–95 ist Teil eines Weiherituals einer Eros-Statuette mit anschließender Gebrauchsanweisung. Unser Text ist das Gebet, welches für einen erfolgreichen Gebrauch gesprochen werden soll. Die Statuette soll demnach hochgehoben, dann soll das Gebet gesprochen und das, was man will, auf einen Zettel geschrieben werden.

3.1 Der Text¹⁹

1.(87) <ὁ ἐξ> ἐρυθρᾶ<ς> θαλάσσης,
ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων μερῶν τοὺς ἀνέμους συνσειῶν,
ὁ <ἐν τῷ βορρᾶ> ἐπὶ τοῦ λωτοῦ | καθήμενος καὶ λαμπυρίδων τὴν ὅλην οἰκουμένην
4.(88) <ἐν δὲ τοῖς λιβός μέρεσιν — > καθέζη γὰρ κορκοδειλο|ειδής
ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσιν <μορφὴν ἔχεις τοῦ ἁγίου ἰέρακος>
<ἐν δὲ τῷ ἀπηλιώτη> δράκων εἰ πτεροειδής
ὥς γὰρ ἔφυς τῇ ἀλη|θείᾳ—Αδωναι—ἌΡ-ΜΙΟΥΘ (Horos-Löwe)
8 ἦκέ μοι, κλυθί μου | ἐπὶ τήν δε τὴν χρείαν, ἐπὶ τήν δε τὴν πρᾶξιν, μέγιστε Ἄρ-
σαμῶσ[ι] (Horos-Ältester) —Αδωνεαι |
ἐγὼ εἶμι, ᾧ συνήντησας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος, καὶ ἐδωρήσω | τὴν τοῦ μεγίστου
ὄν<όματός> σου γνῶσιν,
ἦν καὶ τηρήσω ἄγνῶς μηδενὶ μεταδιδούς, | εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς σὰς
ἱεράς τελετάς |—
ἐλθὲ καὶ παράστα εἰς τήν δε τὴν χρείαν καὶ συνέργησον |

¹⁷ Hier ist neben anderen Elementen vor allem die zeitliche und kulturelle Nähe für den Textvergleich entscheidend.

¹⁸ Vgl. Jacco Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)* (Religions in the Graeco-Roman World 153), Leiden 2005, 41–43.

¹⁹ Ich übernehme hier die Ergänzungen von Reinhold Merkelbach und Maria Totti. Der angegebene Text folgt dieser Ausgabe. Vgl. Reinhold Merkelbach/Maria Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 1. Gebete (ARWAW Sonderreihe PapyCol 17.1), Opladen 1990, 74–75.

3.2 Anmerkungen zur Struktur

Die Struktur ist die eines griechischen Gebets mit *invocatio* (1–8), *pars epica* (9–10) und *preces* (11).²⁰ Fix sind dabei die Bestandteile, eine Änderung der Reihenfolge kann sich auf Grund des Kontexts ergeben. Dass diese Struktur für alle Gebete inner- und außerhalb der Pap.Graec.Mag. gilt, hat Fritz Graf gezeigt, der im Teil zum Gebet Folgendes feststellt:

„Structurally, all the canonical parts are there. It is not peculiar to magical prayers that the invocation contains a long list of epicleses and conflates scores of divinities and that the *pars epica* is rather short: similar features appear in other late religious texts, for instance, the so-called Orphic hymns.“²¹

„Two points now have become clear. The εὐχαί in the papyri are in no way different from many other texts, labeled either λόγοι or some type of λόγοι [...] And they do not essentially differ from prayers outside the magical praxis: religion and magic, at least with regard to prayer, are coterminus [sic!].“²²

In der *invocatio* wird seine Herkunft genannt, dann folgen seine Gestalten und Taten in den vier Himmelsrichtungen und vor der Aufforderung, zu kommen und den Beter in der jeweiligen Sache zu hören, nennt der Beter die wahre Gestalt des Gottes. Konkret ist er aus dem Roten Meer (Phönix), lässt die Winde aus den vier Himmelsrichtungen erbeben, sitzt im Norden auf dem Lotos und erleuchtet die gesamte bewohnte Erde (Harpokrates), im Westen sitzt er in Form eines Krokodils (Sobek-Re), im Süden hat er die Gestalt des heiligen Falken (Horos) und im Osten ist er eine geflügelte Schlange (Harpokrates-Eros in seiner Gestalt als Agathos Daimon-Schlange). Seine wahre Gestalt aber ist der Löwe.²³

Syntaktisch ist die *invocatio* aus Partizipien und Relativsätzen gebaut, die den angerufenen Gott zum einen eindeutig nennen und zum anderen die für die *preces* entscheidenden Eigenschaften beinhalten. Diese sind seine weltumspannende und alle Götter in sich vereinigende Tätigkeit und seine daraus resultierende Macht.

Die Rechtfertigung des Beters (*pars epica*) ist die bereits erfolgte Begegnung mit dem Gott und die Kenntnis seines größten Namens, der die Buchstabensumme 9999 hat, die die höchste darstellbare Zahl in diesem System ist.²⁴ Er verspricht, diesen nur den anderen Eingeweihten weiter zu sagen.

²⁰ Vgl. Fritz Graf, *Prayer in Magic and Religious Ritual*, in: Christopher A. Faraone/Dirk Obbink (Hg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, 188–213: 189.

²¹ Graf, *Prayer* (Anm. 20) 190.

²² Graf, *Prayer* (Anm. 20) 194.

²³ Für die Identifizierung mit den verschiedenen Göttern vgl. Merkelbach, *Abrasax* (Anm. 19) 21f.

²⁴ Merkelbach, *Abrasax* (Anm. 19) 21.

Die *preces* sind sehr allgemein gehalten, damit sie für möglichst unterschiedliche Zwecke verwendet werden können.

Grammatikalisch wird der Gott direkt angesprochen, sei es durch die Imperative oder durch Formen von $\sigma\acute{o}\varsigma$ oder durch eine Verbalendung für die zweite Person Singular.

Für ein griechisches Gebet lassen sich vorläufig die drei Bestandteile und die direkte Anrufung des Gottes als hinreichende Bedingungen feststellen. Eine direkte Anrufung fehlt in Hebr 13,20–21. Die drei Bestandteile (*invocatio*, *pars epica* und *preces*) sind hingegen vorhanden. Die Reihenfolge ist nur etwas anders. Es beginnt in Z. 1–2 mit der *invocatio*, gefolgt von den *preces* in Z. 3 und der *pars epica* in Z. 4–5. Z. 5 kann als zur *pars epica* gehörend gelesen werden, weil der Beter dadurch zeigt, dass er weiß, wie man den Gott richtig verehrt. Genauso zeigt er in Z. 4 sein Wissen über das Handeln Gottes. Die Struktur folgt also der griechischer Gebete.

4. Der Wunsch am Ende des Papyrus Insinger

4.1 Der Text des P. Insinger XXXV 13²⁵

p3 mnk ti rh ʿme rnpy by=f šʿ nḥḥ d.t
p3-hb s3 d-ḥr-p3-ʿn r by=f r šms wsir-skr
ntr ʿ3 nb ibt rnpy by=f ḥr-he.t=f šʿ nḥḥ d.t

„Das Ende der Lehre. Sein Ba möge sich verjüngen für immer und ewig, des Pa-Heb, Sohn des Dje-her-pa-a’an, indem seine Seele Osiris-Sokar dienen wird, dem großen Gott, dem Herrn von Abydos. Seine Seele verjünger sich auf ihm für immer und ewig.“

4.2 Anmerkungen zur Struktur

Die beiden Imperative *rnpy* vor dem Subjekt *by* gefolgt vom Suffixpronomen *f* (3. P. Sg. m.) richten sich nach diesen Zeilen einfach an das Ba des Vaters. Ziel ist der Dienst für Osiris-Sokar. Die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits in den Weisheitslehren mit dem Ziel, auch im Jenseits beim Totenge-

²⁵ Transkription und Übersetzung folgen Stadler, Bemerkungen (Anm. 15) 187. Thissen, Lehre (Anm. 13) 319, übersetzt den letzten Satz mit „Mögen seine Seele und sein Leib sich verjüngen in alle Ewigkeit“. Falls die Angaben von M.A. Stadler stimmen, dass der Ba auf dem Toten ein in Ägypten gängiges Bild ist, spricht mehr für seine Übersetzung. In der ersten Zeile übersetzt er *by* mit „Ba“ und in der dritten Zeile mit „Seele“. Die unterschiedliche Übersetzung entspricht an dieser Stelle keinem unterschiedlichen semantischen Gehalt von *by* in diesem Text.

richt zu bestehen, scheint mir darauf hinzudeuten, dass der von Martin A. Stadler als Anubis identifizierte Oberdämon, Freund und Richter, Adressat des Gebets ist und diesen Wunsch erfüllen möge. Anubis entscheidet beim Jenseitsgericht letztlich, ob der Tote ins Reich des Osiris eintreten darf oder aber den zweiten Tod stirbt.

Alle Grabbeigaben sollen dem Toten im Jenseits dienen. Wenn P.Insinger eine Grabbeigabe ist, was XXXV 13 bestätigt, dann soll er dem Toten im Jenseits dienen. In der ägyptischen Mythologie ist das Totengericht entscheidend für die Weiterexistenz im Jenseits. Als Wiegemeister fungiert Anubis, das Protokoll führt Thot. Wessen Herz im Gleichgewicht mit dem Symbol der Maat ist, d.h. den Menschen, der ein Leben gemäß den ethischen Normen der Maat geführt hat, erwartet Versorgung und Wiedergeburt im Gefolge des Re bzw. Osiris. Bei negativem Ausgang drohen vielfältige Bestrafungen und der zweite Tod. Die ursprüngliche Unbestechlichkeit des Jenseitsgerichts wurde im Laufe der Zeit mit Vorstellungen vermengt, gemäß derer man Einfluss auf den Ausgang nehmen kann, und man versuchte das auch.²⁶

Daher heißt „dienen im Jenseits“ in diesem Kontext „Hilfe zum Bestand beim Jenseitsgericht leisten“. Hilfe beim Jenseitsgericht heißt aber, Anubis, den Wiegemeister, auf seine Seite zu bringen. Das geht aber nur mittels des Wunsches, denn der Sohn kann nicht direkt beim Gericht vor Anubis zu Gunsten der Seele des Vaters sprechen, der schriftliche Wunsch vertritt den Sohn als Fürsprecher des Vaters beim Gericht. Die Gaben dienen also dazu, Anubis gewogen zu machen. Darauf zielt auch der Wunsch, so dass der eigentliche Adressat Anubis ist und nicht das Ba des Vaters, dieses ist lediglich der Nutznießer.

Nicht auszuschließen ist die Möglichkeit, dass Osiris-Sokar der angesprochene Gott ist, der die Seele des Vaters durch das Jenseitsgericht in sein Reich bringen soll. Die ägyptische mythologische Vorstellung, wie man sie derzeit kennt, läge Anubis näher, allerdings gibt es in der rund 3000jährigen Geschichte der ägyptischen Religion viele Entwicklungen, und vor allem in den letzten 600 Jahren seit der Ptolemäerzeit hat sich vieles in den Vorstellungen gewandelt.

5. Was sind hinreichende Bedingungen, um von einem antiken Gebet sprechen zu können?

Auch zahlreiche Texte aus Mesopotamien, die man als Gebete verstehen könnte, haben keine direkten Götteranrufungen, und es zeigt sich, dass Gebete in

²⁶ Vgl. Christine Seeber, Jenseitsgericht, LÄ 3 (1980) 249–250.

diesem kulturellen Kontext als „Götteranrufungen im weitesten Sinn“²⁷ zu verstehen sind. Wenn wir also zwischen direkter und indirekter Anrufung eines Gottes unterscheiden, dann ist es notwendig, dass ein Gott indirekt oder direkt angerufen wird, um von einem Gebet sprechen zu können. Zur Klärung der Ausdrücke „einen Gott direkt anrufen“ und „einen Gott indirekt anrufen“ braucht man eine Situation, in der diese Anrufung geschieht, und es braucht ein Subjekt. So schlage ich hier folgende Definitionen vor:

x ruft y in einer Situation z direkt an genau dann, wenn x y in einem mündlichen oder schriftlichen Ausdruck erwähnt oder impliziert und y in der Vorstellung von x ein Gott ist und y in der Vorstellung von x in der Situation z handeln soll und x bezüglich y mindestens einen Imperativ oder Vokativ oder eine Form des Pronomens $\sigma\acute{\upsilon}$ oder $\sigma\acute{o}\varsigma$ oder eine Verbalendung für die zweite Person Singular verwendet.

x ruft y in einer Situation z indirekt an genau dann, wenn x y in einem mündlichen oder schriftlichen Ausdruck erwähnt oder impliziert und y in der Vorstellung von x ein Gott ist und y in der Vorstellung von x in der Situation z handeln soll und x keine Imperative, Vokative, Formen des Pronomens $\sigma\acute{\upsilon}$ oder $\sigma\acute{o}\varsigma$ und keine Verbalendungen für die zweite Person Singular verwendet.

Für eine Definition des Ausdrucks „ x ist ein Gebet zu y “ in antikem Kontext folgt daraus, dass neben dem ersten, zweiten und dritten Konjunkt des Definiens, das bei beiden gleich ist, die jeweils letzten Konjunkte mit einem „oder“ verbunden in das Definiens als viertes Konjunkt aufgenommen werden:

x ist ein Gebet zu y genau dann, wenn x y in einer Situation z direkt oder indirekt anruft.

Die hinreichenden Bedingungen, um in antikem Kontext von Gebet sprechen zu können, sind also Erwähnung oder Implizierung des Angebeteten von Seiten eines Beters, in dessen Vorstellung das Angebetete ein Gott ist und dieser Gott in einer Situation handeln soll.

6. Folgerungen für Hebr 13,18–21

Hebr 13,20–21 erfüllt die hinreichenden Bedingungen, um es in antikem Kontext als ein Gebet zu bezeichnen. Der Gott wird, weil nicht namentlich, durch eine Art Kennzeichnung eindeutig erwähnt und er soll in der Vorstellung des Beters in der laxen und lauen Situation der Adressaten so handeln, dass sie in allem Guten wiederhergestellt und vollendet werden. Das bestätigt auch die Vermutung, die sich aus der Aufteilung der Verse ergibt. Der Zusammenhang

²⁷ Karin Stella Schmidt, Zur Struktur mesopotamischer Gebete in hellenistischer Zeit, in: Markus Witte/Johannes F. Diehl (Hg.), Orakel und Gebete (FAT 2/38), Tübingen 2009, 119–140: 125.

der Verse 18–21 ließ nämlich bereits vermuten, dass der Verfasser V. 20–21 als Gebet ansah.

Weiters hat der Vergleich mit Pap.Graec.Mag. II 12,87–95 gezeigt, dass Hebr 13,20–21 alle Bestandteile eines griechischen Gebets hat, und darin gehen diese Verse über das demotische Briefformular hinaus.

Nichtsdestoweniger ist Hebr 13,18–21 eine Mischform aus brieflichen und nicht brieflichen Elementen, d.h. die Verse 18–19 greifen ein typisches Thema des demotischen Briefformulars auf, während die Verse 20–21 durch ihre Situierung der Parallele des P.Insinger hinsichtlich der Funktion entsprechen.²⁸ Man kann also an V. 20–21 nochmals das Ziel, das im Hebr verfolgt wird, erfassen. Das Ziel der Rede lautet also: καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, d.h. die Adressaten durch epideiktische und deliberative Redemomente in ihrem Glauben neu zu verwurzeln und sie so aufzufordern und ihnen das Mittel an die Hand zu geben, den Willen des Gottes des Friedens zu tun.

²⁸ Ob dies in ähnlicher Weise auf die anderen neutestamentlichen Briefe mit einem ähnlichen Gebet zutrifft, bedarf einer eigenen Untersuchung.