

Miszellen

Textkritische Beobachtungen zu ἐκβληθήσεται ἔξω in Joh. 12,31

von Erich Metzging

(Croissy, Terrace Road South, Binfield, Bracknell, RG42 4DH, England)

νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου,
νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω·

L. A. Eldridge¹ untersucht in seiner 1969 veröffentlichten Dissertation den handschriftlichen Text des Epiphanius² aus dem vierten Jahrhundert und seine Beziehung zu den vier Haupttexttypen der Evangelienüberlieferung nach dem Stand der derzeitigen Forschung.³ Er ist der Meinung, daß die Evangelienzitate des Kirchenvaters einer Textart entsprechen, mit der er mehrere Jahre in seinem Aufenthaltsort Palästinas vertraut gewesen war, die er auch benutzte, ehe er nach Zypern übersiedelte. Das Anliegen Eldridges ist es, die Geschichte dieser Schriftüberlieferung zu verfolgen und die Eigenart des Textes genauer zu erkunden. Von besonderem Interesse ist sein Befund in bezug auf ἐκβληθήσεται ἔξω, der zusammenfassend hier wiedergegeben wird.

¹ The Gospel Text of Epiphanius of Salamis, (Studies and Documents, XLI), Salt Lake City, 1969.

² Um 315–403 n. Chr., geb. in Judäa.

³ Bereits 1980 vertrat G. D. Fee die Meinung, daß die Bezeichnung »western« und »caesarean« revidiert werden müsse; »The Text of John and Mark in the writings of Chrysostem«, NTS 26 (1980), S. 546. 1981 scheint K. Aland eine zurückhaltende Neigung gegenüber der sog. cäsareanischen Überlieferung durchblicken zu lassen (»Der neue Standard-Text«, New Testament Textual Criticism its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger; E. J. Epp und G. D. Fee (eds.), Oxford, 1981, S. 272), die er dann mit dem Hinweis, die cäsareanische Gruppierung sei auf dem Boden einer theoretischen Möglichkeit entstanden, deutlicher zum Ausdruck bringt, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart, 1981, S. 76 f. B. M. Metzgers dritte Ausgabe: The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration, Oxford, 1992, enthält den Zusatz »Advances in Textual Criticism of the New Testament, 1964–1990«, in welchem er auf das Ergebnis neuerer Studien hinweist, aufgrund dessen der cäsareanische Text nicht länger als eine selbständige Größe gedeutet werden könne, S. 290, (siehe L. W. Hurtado, Text-Critical Methodology and the pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark (Studies and Documents, XLIII), Grand Rapids, 1981), jedoch blieben die Handschriften der ehemaligen Gruppierung als wichtige Zeugen bestehen. Schon L. A. Eldridge, op. cit., S. 180, weist auf den undurchsichtigen Charakter des sog. Cäsarea-Textes hin, den er als eine »hybridisierte« Textart bezeichnet: alexandrinische und byzantinische Einflüsse zusammen mit Lesarten eines (noch) unklassifizierten Texttyps hätten dazu beigetragen.

Die folgende Zusammenstellung zeigt, daß die Lesart des Epiphanius, βληθήσεται, in mehreren Handschriften vertreten ist:

Alexandrien: P-66
 Rom: D a b c e l
 Cäsarea: Θ

Die Lesart ἐκβληθήσεται dagegen ist in den nachstehenden Texten wie folgt bezeugt:

Alexandrien: Ν B L 892
 Byzanz: A Δ 574
 Rom: ff-2
 Cäsarea: 1 22 700 fam. 13

Der Autor nimmt an, daß die Lesart ἐκβληθήσεται in der sogenannten »cäsareanischen« Überlieferung dem alexandrinischen Text entnommen ist.⁴ Übereinstimmend mit der allgemeinen Vorstellung, der »cäsareanische« Text folge dem alexandrinischen unter redaktioneller Einwirkung des westlichen,⁵ wird die Ansicht vertreten, daß diese Lesart, die zugleich die Mehrheit der »cäsareanischen« Zeugen ausmacht, die ursprünglich alexandrinische ist. Dagegen ist die Übereinstimmung von Koridethi (Θ) (βληθήσεται)⁶ mit der Vielzahl der westlichen Zeugen bemerkenswert, allein schon deshalb, weil nach L. A. Eldridge der Text von Θ keine besonderen westlichen Merkmale aufweist. An sich ähnelt Θ eher dem Texttyp von den meisten byzantinischen Handschriften.⁷ Das läßt den Eindruck erwecken, daß der westliche Einfluß auf Θ unwesentlich gewesen sein muß. Wenn aber der byzantinische Einfluß auf die Hauptrepräsentanten der »cäsareanischen« Textgruppe zugleich Anhaltspunkt ist für dessen Einwirkung auf die palästinische Tradition allgemein, dann läßt sich daraus schließen, daß die Mehrzahl der »cäsareanischen« Handschriften in der Lesart ἐκβληθήσεται byzantinischen Einfluß widerspiegelt – eines byzantinischen Textes also, der schon in seiner Originalfassung die alexandrinische Lesart übernommen hatte und sie so an die meisten »cäsareanischen« Handschriften weitergab. Die Übereinstimmung der epiphianischen Lesart βληθήσεται mit Θ und den westlichen Zeugen legt die Vermutung nahe, daß sie eine bereits frühe Lesart des »cäsareanischen« Textes ist.

Die epiphianische Lesart κάτω erscheint in:

Rom: sy-s b e ff-2 l r
 Cäsarea: Θ

⁴ Das aus dem 7. Jahrh. stammende und im südl. Palästina an der Karavanenstraße zwischen Aqaba und Gaza gefundene Frg. P-59 ist bei Joh. 12,31 nur teilweise erhalten: κρισις] εστιν του Die Punkte bedeuten sichtbare, jedoch unlesbare Spuren geschriebenen Textes. Siehe hierzu Lionel Casson und Ernest L. Hettich, *Excavations at Nessana*. Vol. 2. *Literary Papyri*, Princeton University Press, 1950, S. 88. Paleographisch ist die Schriftart mit der ägyptischen zu vergleichen (S. VII) und wird als »koptisch« bezeichnet (S. 81). Zu erwarten wäre die Lesart ἐκβληθήσεται ἐξω alexandrinischen Ursprungs.

⁵ Vgl. M.-J. Lagrange, *La Critique textuelle*; ii *La Critique rationelle*, Paris, 1935, S. 163 ff., angedeutet in B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*, 3. Aufl., Oxford, 1992, S. 214 f. Siehe auch 2. Aufl., 1968, S. 214 f.

⁶ Siehe die Lesart βληθήσεται κάτω bei G. Beermann und C. R. Gregory, *Die Koridethi Evangelien* Θ 038, Leipzig, 1913, S. 454.

⁷ B. M. Metzger, *op. cit.*, S. 58, bes. bei Matthäus, Lukas und Johannes.

Die allgemeine Lesart $\xi\xi\omega$ dagegen in:

Alexandrien:	P-66 P-75 \aleph B L 892
Byzanz:	A Δ
Rom:	D
Cäsarea:	1 22 700 fam. 13

Der Textbefund dieser Gruppe ähnelt dem der vorhergehenden. Dabei bezeugt Θ die Lesart $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ mit wiederum starker Unterstützung von westlichen Handschriften im Gegensatz zu $\xi\xi\omega$ der alexandrinischen und byzantinischen Überlieferung und den meisten Repräsentanten der »cäsareanischen« Textgruppe. Obwohl $\xi\xi\omega$ im westlichen Kodex D bezeugt ist, erhält $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ die überwiegende Unterstützung altlateinischer Handschriften einschließlich e und der Sinaitic Syriac Version. Die Übereinstimmung von Θ mit der westlichen Lesart gegenüber der Mehrzahl der Handschriftenüberlieferung überhaupt deutet wieder auf die Möglichkeit einer frühen »cäsareanischen« Lesart nicht nur im koridethischen Text, sondern auch in der Johannesüberlieferung des Epiphanius.

L. A. Eldridges Textanalyse ist auch deshalb aufschlußreich, weil sie zeigt, daß Epiphanius nur wenig rein westliche Lesarten bezeugt und daß der westliche Text allgemein keinen besonderen Einfluß auf die Zusammenstellung der epiphianischen Johanneszitate hat. Hieraus folgert L. A. Eldridge, daß der westliche Einfluß, in wie weit er auch den »cäsareanischen« Text berührt haben mag, keine besondere Einwirkung auf die Textüberlieferung hatte, die Epiphanius kannte und benutzte. Jener westliche Einfluß ist ohnehin in den späteren »cäsareanischen« Handschriften unter byzantinischem Einfluß stark zurückgetreten.

Die beiden hier erörterten Abweichungen von $\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ und $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ sind bei Θ und den westlichen Texten bezeugt. Sie sind aber weder in den alexandrinischen⁸ und byzantinischen Überlieferungen noch in den meisten »cäsareanischen« Handschriften vertreten. Das bedeutet, daß die dem westlichen Texttyp identischen Lesarten des Θ trotz seines durchaus unwestlichen Charakters allgemeiner Art auf den original »cäsareanischen« Text zurückgehen und daß die beiden Varianten ($\epsilon\kappa\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ und $\xi\xi\omega$) der meisten »cäsareanischen« Handschriften byzantinischen Ursprungs sind.

Daraus kann geschlossen werden, daß $\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ zu der ursprünglich palästinischen, d. h. vorbyzantinischen Textüberlieferung gehört, die in Cäsarea bereits bis spätestens in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts bekannt war. Als möglicher Anhaltspunkt hierfür gilt die Übersiedlung Origenes nach Cäsarea um 230 n. Chr. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß $\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ schon bei P-66 (ca. 200 n. Chr.) bezeugt ist. Ferner liegt es nahe, das $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ der Sinaitic Syriac Version (nach K. Aland um 300, vielleicht sogar früher; nach B. M. Metzger Ende zweites, Anfang drittes Jahrhundert) als zusätzlichen Textbeweis für die palästinische Überlieferung als Quelle dieser Lesart zu bewerten. Sinnlos wäre es darum zu erwägen, ob die altlateinischen Texte (D Bezae Cantabrigiensis V; a Vercellensis IV; c Colbertinus XII–XIII = $\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$; e Palatinus V; b Veronensis V; ff-2 Corbiensis V = $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$)⁹ die Lesart der »cäsareanischen« Überlieferung beeinflusst hätten.¹⁰

⁸ Mit Ausnahme von P-66, $\beta\lambda\eta\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$.

⁹ Die Daten sind die von L. A. Eldridge, op. cit., S. 24.

¹⁰ Das Ergebnis von L. W. Hurtado, op. cit., S. 44, der Text von Θ sei westlichem Einfluß unterlegen, dürfte hier wohl kaum zutreffen. Die (theoretische) Möglichkeit des Umwegs über die westliche Tradition wäre allerdings gegeben, aber wäre damit nicht die Frage über den Einfluß des lateinischen Textes und somit nicht zugleich auch den der lateinischen Kirche im griechischen Osten eingeleitet?

Die Abweichung ff-2 (ἐκβληθήσεται) von den lateinischen Zeugen (βληθήσεται) ist rätselhaft, besonders darum, weil ff-2 zur Kerngruppe der europäischen Texte der progressiven italienischen Gruppierung von 350–380 n. Chr. gehört.¹¹ Eine mögliche Begründung wäre, daß dieser Text dem byzantinischen folgt, ehe man sich der allgemeinen Zustimmung zur einheitlichen Schriftwiedergabe bereit erklärt hatte. Aus dieser Sicht wird aber die Verbindung von ἐκβληθήσεται (mit der präpositionalen Vorsilbe ἐκ) und κάτω in ff-2 noch unverständlicher. Sollte hier möglicherweise die bildhafte Vorstellung eines »Hinauswerfens in den Abgrund« vorgelegen haben?¹² Oder handelt es sich lediglich um einen grammatikalischen Denkfehler des Schreibers?

Die palästinische Überlieferung als Ganzes gesehen – wie sie in den klassischen Studien definiert wird – mag als eine Entwicklung von Mischtexten angesehen werden, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unter dem Einfluß alexandrinischer und westlicher Elemente stattfand und sich zuletzt unter byzantinischer Einwirkung weiterentwickelte.¹³ Diese Entwicklung erbrachte eine Anzahl von Textzeugen, die eine besondere Gruppierung erforderlich machte, und die bald unter dem Sammelbegriff des »cäsareanischen« Texttyps klassifiziert wurde.¹⁴ Durch diesen Vorgang – sei er theoretisch oder wirklich – soll aber die Tatsache nicht unberücksichtigt bleiben, daß die vorbyzantinische Überlieferung in Palästina¹⁵ schon vor der Ankunft Origenes¹⁶ bekannt gewesen sein wird. Diese Vorwegnahme dürfte auch dann gültig sein, wenn die Vermutung F. C. Burkitts, der »cäsareanische« Text sei in Ägypten entstanden und von Origenes nach Palästina gebracht worden, von K. Lake, R. P. Blake und S. New¹⁷ bestätigt wird.

Im allgemeinen wird ἐκβληθήσεται ἔξω als die besser bezeugte und darum ursprüngliche Lesart gewertet, wie sie z. B. von C. K. Barrett,¹⁸ B. Lindars¹⁹ und R. Schnackenburg²⁰ bekundet wird. Demgegenüber vertritt A. Merx²¹ die gegenteilige Meinung. Und A. Wikenhäuser²² urteilt ähnlich: »Vielleicht lautet der ursprüngliche Text ›hinabgeworfen«. Diese Möglichkeit wäre im Licht traditionsgeschichtlicher und theologischer Überlegungen weiter zu untersuchen.

¹¹ Siehe K. Aland (ed.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare, (Arb. z. ntl. Textf., 5), Berlin, 1972, S. 36.

¹² D. h. die Kombination von hinaus und hinab, etwa nach dem Vorbild eines Hinauswerfens aus einer erhöhten Burgfestung in die vernichtende Tiefe.

¹³ Siehe B. M. Metzger, op. cit., S. 215, 58.

¹⁴ Siehe die Studie von K. Lake, HThR, Juli 1923 und B. H. Streeter, The Four Gospels. A Study of Origins, London, 1924, S. 87 ff.

¹⁵ Siehe B. H. Streeter, op. cit., S. 105.

¹⁶ Siehe B. H. Streeter, op. cit., S. 78. Er meint, daß der Kirchenvater für seinen Johanneskommentar den alexandrinischen Text benutzte, später aber auf den in Cäsarea bereits bekannten Text von Θ überging.

¹⁷ Siehe B. M. Metzger, op. cit., S. 214.

¹⁸ The Gospel according to St. John, 2. Aufl., London, 1978, S. 427.

¹⁹ The Gospel of John, London, 1972, S. 433.

²⁰ Das Johannesevangelium, Freiburg u. a., 1971, 2. Teil, S. 491.

²¹ Das Evangelium nach Johannes, Berlin, 1911, S. 325. Ders., Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin, 1897, S. 210.

²² Das Evangelium nach Johannes, Regensburg, 1961, S. 234. Vgl. auch M. Barker, The Older Testament. The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity, London, 1987, S. 257.

Wieso gerade nach Efrajim?

(Erwägungen zu Jh 11,54)

Von Paul Katz

(Schutzackerstraße 72, 79576 Weil am Rhein)

In Jh 11,54 findet sich eine kurze Nachricht über eine Wanderung Jesu mit seinen Jüngern, welche keine exegetischen Schwierigkeiten, aber auch keine theologische Bedeutung zu bieten scheint. Sie wird daher in den Kommentaren oft nur ganz kursorisch behandelt¹. Die besagte Mitteilung lautet: »Jesus nun wandelte nicht mehr öffentlich unter den Judäern, sondern ging von dort (d. h. aus dem Zusammenhang heraus: von Jerusalem und Umgebung, also vom Weichbild der ›großen Stadt‹ und zugleich vom Kernland Judäas aus) weg aufs Land, nahe der Wüste, in eine Stadt, genannt Efrajim, und dort blieb er mit (bei?) den Jüngern.«

Von einer Reihe von Kommentatoren werden zwar Überlegungen über die Ortslage von Efrajim angestellt², aber so gut wie nie wird danach gefragt, warum hier überhaupt ein bestimmter Ort genannt wird³ und wieso Jesus mit seinen Jüngern gerade nach Efrajim ging⁴. Dabei fordert m. E. die Nennung einer bestimmten Ortschaft⁵ mit Namen hier deswegen unsere Aufmerksamkeit, weil der Zusammenhang – Rückzug aus der Öffentlichkeit in eine relative ›Verborgenheit‹ – diese Nennung nicht begründen kann. Eher möchte man das Gegenteil erwarten: daß nämlich nur ungefähr die Gegend benannt werde, in welche Jesus sich mit den Jüngern zurückzieht⁶. Drei Fragen vor allem sind es, welche sich von daher für den unvoreingenommenen Leser ergeben:

- Wieso zieht Jesus sich nicht in die Einsamkeit der Wüste Juda zurück, sondern in eine ›Stadt‹ (in Wirklichkeit wohl ein großes Dorf), in welcher er doch wieder ›öffentlich wandelte‹, wenn auch nur ganz am nordöstlichen Rande des damaligen Judäa?
- Warum sucht er sich gerade dieses Städtchen aus, welches doch sonst in der biblischen Geschichte keine Rolle spielt?

¹ So R. Bultmann, 1941; J. Becker 1981; S. Schulz 1987; R. E. Brown (The Anchor Bible) 1966; G. Beasley-Murray (Word Biblical Commentary) 1987.

² So u. a. J. Weiß 1880; T. Zahn 1908; W. Bauer 1933; C. K. Barrett 1955; R. Schnakenburg 1971; Ernst Haenchen 1980.

³ Die einzige Ausnahme hiervon fand ich in der Monographie von Karl Kundsins, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes=Evangelium, Göttingen 1925 (FRLANT, NF 22). Zu Einzelheiten dazu s. u. A. 7.

⁴ Meist wird als Grund für die Wanderung Jesu nach dieser Stadt nur die im Text bereits gegebene Begründung genannt. Was aber Jesus mit Efrajim zu tun gehabt haben könnte, wird nicht erwogen.

⁵ Falls das Ganze – wie es manche Kommentatoren im Blick auf diese und andere ›historische‹ Notizen im Johannesevangelium erwägen – als Fiktion anzusehen sein sollte, dann müßte ja der Verfasser erst recht ein großes Interesse an der historischen Wahrscheinlichkeit dieser Notiz gehabt haben und wir würden danach fragen.

⁶ Vgl. Jh 7,1.

- Wo bzw. bei wem ist er dort mit seinen Jüngern ›geblieben‹? Denn für die anderen bei Jh genannten Orte (wie Kana, Sychar, Bethanien, Kafarnaum etc.) wird das direkt oder indirekt ja angegeben. Warum fehlt hier (und nur hier!) diese Angabe?

I – Ortsnamen und ›bleiben‹

Neben den Landschafts- bzw. Herrschaftsbezeichnungen (Provinznamen) Judäa (fünfmal), Samaria (zweimal), Galiläa (fünfzehnmal) und Transjordanien (dreimal) begegnen die Namen von Ortschaften (Städten und Dörfern) im Johannesevangelium immer im Zusammenhang mit dort lebenden oder wirkenden bzw. von dort stammenden Personen:

- 1,28 Betanien (in Peräa; bzw. V. 1. Bet-Avara) – Johannes der Täufer.
- 1,44 Betsaida – Philippus, Andreas, Petrus.
- 1,45 Nazaret – Jesus, Josefs Sohn.
- 2,1 Kana – Hochzeitsfamilie, Natanael (21,2).
- 2,13 (und öfter) Jerusalem – Jesus im Tempel (und Betanien).
- 3,23 Änon (b. Salim) – Johannes der Täufer.
- 4,4 Sychar – Die Frau am Jakobsbrunnen und ihre Mitbürger.
- 6,24 Kapernaum – Jesus (der Ort, wo man ihn sucht, wo er zuhause ist).
- 7,42 Betlehem – Herkunftsort des Messias.
- 11,1 Betanien – Lazarus, Maria, Marta.

Aus dieser Regel fällt als einzige Ortsangabe heraus:

- 11,54 Ephraim (Efracim) am Rand der Wüste – keine Personenangabe. Warum nicht?⁷

Sprachlich läßt sich zwar das *μετὰ τῶν μαθητῶν* auch als »er blieb ›bei den Jüngern‹« wiedergeben (wie in Lk 24,29 sowie Gen 24,55 LXX). Das würde dann bedeuten, daß Jesus hier in Efracim/Ofra Jünger (Mehrzahl!) hatte, bei welchen er bleiben konnte. Daß in diesem Falle die ihn begleitenden Jünger nicht genannt werden, bräuchte nicht verwundern angesichts der Tatsache, daß auch bei anderen Aufenthalten Jesu mit seinen Jüngern diese nicht eigens genannt werden (so in 4,40; 7,9; 10,40; 11,6). Und doch wäre m. E. diese Erklä-

⁷ Benedikt Schwank stellt in seinem sonst sehr informativen Aufsatz »Efracim in Joh 11,54« in: *L'Évangile de Jean – journées bibliques de Louvain 1975–, 1976*, 377–383, genau diese Frage nicht, obwohl er als Analogie zu 11,54b die Bemerkung zu Kafarnaum in 2,12 heranzieht. Sein Fazit zu 11,54b u. a.: »a) Wie Kafarnaum, so wird auch Efracim erwähnt, weil der Evangelist überzeugt ist, daß sich Jesus tatsächlich dort aufgehalten hat. b) Auch hier fühlt sich der Evangelist den historischen Gegebenheiten verpflichtet, obwohl sie seinen Gedanken eher stören.« – Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die von K. Kundsinn (A. 3) vertretene, von mir aber nicht unterstützte Meinung, die so genauen Ortsangaben im Johannesevangelium würden die Namen von Orten wiedergeben, die der jungen Christenheit am Ende des ersten Jahrhunderts denkwürdig waren, weil sich dort Christengemeinden angesiedelt oder gebildet hätten bzw. sich erste Ansätze von christlichen Wallfahrtsorten herausbildeten. Er bespricht dabei (unter ›Der Wirklichkeitscharakter der topographischen Angaben ...‹ a. a. O. 14) neun Topoi: Bethanien/Bethabara in Transjordanien; Kana im Galil; Ainon bei Salim; Jakobsbrunnen; Platz der Speisungsgeschichte und Kapernaum; Jerusalem; das Grab Christi; Bethanien/Lazarium; Ephraim. Bei diesem letzten Topos stellt er die gezeigte Ausnahme fest: »Spuren irgendwelcher christl. Ortstradition scheinen sich hier nicht mehr erhalten zu haben, obgleich es heute ein Christendorf ist.« (a. a. O. 49).

rung an dieser Stelle zu weit hergeholt, um die von mir postulierte Ausnahme zu widerlegen, daß hier ein Ort genannt wird ohne die sonst bei Jh übliche Angabe von Personen, welche dort beheimatet sind und Jesus mit seinen Jüngern Gastrecht gewähren. Daß hier aber genau das gemeint ist, darauf deutet das ὑμεινεν hin, weil es hier im ›weltlichen‹ Sinn gebraucht ist (vgl. 1,38 f.; 2,12; 4,40; 7,9; 10,40 + 11,6). Es bleibt also zunächst festzustellen: im Unterschied zu allen anderen diesbezüglichen Ortsnennungen im Johannesevangelium wird in 11,54 nicht einsichtig, wer oder was Jesus nach dem Städtchen Ephraim gebracht hat bzw. vor allem: bei wem er (mit seinen Jüngern) dort untergebracht war.

Die Antwort auf diese letzte der drei Fragen des Eingangs würde auch die mittlere beantworten: Wenn sich Jesus schon in eine Stadt außerhalb Jerusalems und seiner Umgebung zurückziehen wollte, warum suchte er sich gerade diese Stadt aus? Warum nicht Jericho oder Emmaus? Vielleicht aus eben dem Grunde, aus welchem uns die beiden genannten Orte in den Sinn kommen: Jesus hatte dort jemanden, welchen er kannte, bei welchem er sich willkommen wußte (wie nach Lk 19 bei Zachäus bzw. nach Lk 24 bei Kleophas).⁸

Diese Erklärung würde dann auch die erste der Eingangsfragen beantworten: Wenn Jesus sich eine Zeitlang der ›Öffentlichkeit‹ Judäas entziehen wollte (vgl. 7,1), warum zieht er sich nicht an eine der einsamen Quellen am Ostabhang des judäischen Gebirges⁹ zurück, wo es auch im zeitigen Frühjahr schon warm ist? Warum zieht es ihn mit den Jüngern dann doch wieder in eine Stadt, auch wenn sie ganz an der Grenze Judäas gegen Samaria hin¹⁰ liegt? Die für mich wahrscheinlichste Vermutung ist immer noch, daß dort ihm jemand einen Unterschlupf bzw. eine Unterkunft angeboten hatte. Außerdem lag Efrajim damals eben nicht nur an der Nordgrenze Judäas, beinahe schon in samaritanischem Gebiet, sondern liegt – wie heute noch (bei Gleichsetzung mit et-Tajbe – s. u.) – am Rande der ›Wüste‹, wohin man im Falle von Unannehmlichkeiten jederzeit leicht ausweichen konnte.

II – Namensüberlieferung und Ortslage

Die Gleichsetzung des johanneischen Efrajim mit dem heutigen großen christlichen Dorf et-Tajbe ist zwar nicht unumstritten¹¹, geht aber auf Eusebius zurück¹² und wird von

⁸ Gewiß stellt sich dann wieder die Frage, warum in Jh 11,54 kein Namen genannt bzw. keine Person angedeutet ist. Für mich liegt es am nächsten, bei dieser unerwähnten Verbindungsperson zu Efrajim an den Verfasser dieser Notiz Jh 11,54 ff. zu denken.

⁹ Diese hier mit der Frage verneinte These stellt – in Weiterführung einer Annahme von W. F. Albright in JPOS 3 (1923), 36 ff. – S. E. Löwenstamm (Jerusalem) auf in seinem Artikel zu ›Ephrājim‹ in enziqlopedia miqra'it, Bd 4lef, Spalte 513 f.: »Wegen der Form γοφραϊμ (= אפרים), welche sich in einigen Handschriften der LXX findet, identifizieren viele Forscher die Stadt ›efrājim mit °ofra (siehe dort), das ist °efron, q're °efrajim in 2Chron 13,19. Aber diese Identifikation ist schwierig deswegen, weil laut Johannesevangelium (11,54) Jesus vor dem Päsachfest mit seinen Jüngern in εφραϊμ = אפרים weilte, welches in der Nähe der Wüste ist; es ist aber nicht anzunehmen, daß sie in den Tagen der Regengüsse in Ofra wohnten, dessen Klima kalt ist. ...« Damit, daß Jesus bei einem Einwohner Efrajims wohnte, wird hier offensichtlich nicht gerechnet.

¹⁰ A. Neubauer, La géographie du Talmud, 1868, 155 läßt Efrajim bereits in Samaria liegen. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, ³1969, 44, dagegen weist nach, daß Efrajim damals noch zu Judäa gehörte.

¹¹ Vgl. A. 9.

¹² Eusebius, Onomastikon (ed. Klostermann) 28,4.

den meisten Archäologen und Geographen heutzutage anerkannt¹³. Gewisse Schwierigkeiten bereitet dabei allerdings die Namensform: Es gibt sowohl im Tanach als auch in der Septuaginta mancherlei Wechsel sowohl beim Anfangsbuchstaben (ʾájin oder ʾáläf) als auch bei der Endung (-a; -áta; -ájim; -in). Die Umwandlung des Namens im Arabischen in et-Tajbe (die Gute) läßt ursprüngliches ʾOfra^c noch im siebten oder achten Jahrhundert zur Zeit der Arabisierung des Landes vermuten. Doch bedarf die Klärung der Namensformen und -bedeutungen dieser Ortschaft im Lauf der letzten dreitausend Jahre einer eigenen Untersuchung¹⁴. Abgesehen aber von der Schreibung und Form des Namens läßt m. E. die Angabe in 1. Sam 13,17 sowie bei Eusebius keinen Zweifel daran übrig, daß mit ʾEfracim^c in Jh 11,54 eben das heutige et-Tajbe an der Straße von Ramallah nach Jericho hinunter gemeint ist.

Dabei fällt auf, daß in Jh 11,54 die Ortslage von Efracim sehr genau (oder soll man sagen ʾetwas umständlich?) beschrieben wird, jedenfalls so ausführlich, wie das bei keiner anderen Ortschaft, welche im Johannesevangelium genannt wird, der Fall ist¹⁵:

- »er ging von dort (sc. Betanien/Jerusalem) weg
 – aufs Land,
 – nahe der Wüste,
 – in eine Stadt,
 – genannt Efracim. Dort quartierte er sich ein mit den Jüngern.«

Die beiden ersten Angaben zur Ortsbestimmung könnten auch miteinander einen einheitlichen Ausdruck bilden: »... in die Gegend nahe der Wüste ...«. Allerdings stört dann der Artikel, weil ja zu diesem Land die sonst bei den Synoptikern übliche (vgl. Mt 8,28; Mk 1,5; Lk 15,13 ff.) namentliche Näherbestimmung fehlt¹⁶. Daher verstehe ich die Ausdrucksweise »εἰς τὴν χώραν« als »aufs Land« im Gegensatz zu Jerusalem und seiner nächsten Umgebung, wozu ja der Ölberg und damit – im Sinn des ʾin der Öffentlichkeit wandeln^c – hier auch Betanien zählt, obwohl es von Jerusalem aus nicht mehr zu sehen war. Für den hier vorgetragenen Übersetzungsvorschlag spricht auch die Tatsache, daß im nächsten Satz (11,55) der umgekehrte Weg beschrieben wird: »vom flachen Land« Judäas in die Stadt Jerusalem bzw. ihre unmittelbare Nachbarschaft. – Aber auch wenn meine These von der Trennung zwischen chóran und eggýs nicht stimmen sollte, bleibt die Ortsbestimmung in 11,54 immer noch recht ausführlich bzw. umständlich.

Das »nahe der Wüste« trifft natürlich auch schon für Betanien selbst zu (obwohl noch im Weichbild Jerusalems gelegen), nach Jh 11 der Ausgangspunkt dieser letzten Wanderung Jesu mit seinen Jüngern. Denn nach allem, was wir wissen, begann auch damals – ähnlich wie heute noch – unterhalb der Gärten, Felder und Obstaine ostwärts von Betanien die

¹³ So u. a. K. Elliger in: Bibl. Theol. Handwörterbuch Bd II, 1964, Sp. 1353 (auch bereits J. A. Soggin ebd., Bd I, 1962, Sp. 421); ebenso S. Kallai, Enziqlopedia miqra'it, Bd waw, Sp. 324 f., dort jeweils weitere Literatur.

¹⁴ Erörterungen über die Namensformen im Lauf der Zeit finden sich u. a. in den A. 13 genannten Artikeln.

¹⁵ Auch diese im Unterschied zu sonst auffallend genaue Ortsangabe ist m. E. ein Anzeichen dafür, daß es der Verfasser selbst ist, welcher mit Efracim persönlich eng verbunden ist.

¹⁶ In Lk 15,13–15 ist zwar der Name des Landes nicht genannt, sondern es wird nur durch »makró^c bezeichnet. Aber eben dieses »makró^c (ohne Artikel) bzw. dann »ekeinos^c steht deutlich an Stelle eines – geografischen oder politischen – Namens.

›Wüste‹, d. h. der ›midbár j^hudá‹¹⁷. Von dort nach Norden bis Efrajim führte der Weg im wesentlichen immer ›nahe der Wüste/Steppe‹, d. h. am östlichen Rande des Kulturlandes auf der Höhe des Berglandes (über Anatot, Geba, Michmas, Rimmon).

Zum Städtchen selbst ist noch anzumerken, daß Efrajim (Efron, Ofra) vielleicht einer der drei Orte war, welche zur Zeit des zweiten Hauses das Mehl für den Gebrauch beim Gottesdienst im Tempel (Omergarbe, Erstlingsbrote) liefern durften: Mischna Menachot 8,1: »Alle Opfertgaben der Öffentlichkeit (Allgemeinheit: zibbúr) und des Einzelnen können aus dem Land und aus dem Ausland kommen, von der neuen oder von der alten (Ernte) sein. Ausgenommen aber sind die Omergarbe und die zwei (Erstlings-)Brote, welche nur von der neuen (Ernte) sein und aus dem Land kommen dürfen. Diese alle sollen nur von erwählter Güte sein. Und was ist diese Güte(klasse)? (Von) Michmas und Mazzonicha (kommt) Güte(klasse) Alpha für das Feinmehl, ihnen folgt Chafarájim im Talgrund (›babiq^oá‹).« In der betreffenden Mischna des Talmud bavli wird dieser letzte Ortsname dann aber mit Afarájim/Efrájim (°prjm) wiedergegeben (M^en 83b), ebenfalls – in anderem Zusammenhang – in M^en 85a, wo der Getreidereichtum von Efrajim gerühmt wird.¹⁸

III – Möglichkeiten einer Antwort

Oben habe ich bereits erwähnt, daß von der Grammatik her Jh 11,54c »καὶ ἐμεινεν μετὰ τῶν μαθητῶν« auch verstanden werden könnte als »und dort blieb er bei den Jüngern«. Das würde dann die von K. Kundsinn vorgetragene These (vgl. A. 7) stützen¹⁹, daß sich zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums in Efrajim bereits eine christliche Gemeinde gebildet hatte und darum dieser Ort eigens erwähnt wird. Dabei wäre natürlich auch die bei B. Schwank (vgl. ebenfalls A. 7) vorgetragene Argumentation zu berücksichtigen, daß Jesus tatsächlich in Efrajim gewesen war und sich dort aufgehalten hat.

Meine eigene Meinung aber ist, daß die herkömmliche Übersetzung von Jh 11,54c (›dort aber hielt er sich auf mit den Jüngern‹) zutrifft. Darum ist als mögliche Antwort auf die Frage der Überschrift am wahrscheinlichsten die dargelegte: Jesus zog sich in der kritischen Situation vor dem Leidenspassa nach Efrajim zurück, weil ihm dort jemand Unterkunft bot. Dem Verfasser von Jh 11,54 ist offensichtlich dieses Efrajim vertraut.

¹⁷ Erst in jüngster Zeit ist diese ›natürliche‹ Grenze zur Wüste Juda hin mit Hilfe künstlicher Bewässerung etwas nach Osten verschoben worden. Ähnliches gilt entsprechend auch für et-Tajbe.

¹⁸ Zur ganzen Diskussion um die Lage des in Mischna Menachot 8,1 genannten ›Chafarájim‹/›afarájim‹ »babiq^oah« vgl. auch G. Dalman, Orte und Wege Jesu, 1967⁴, 231–235, sowie Strack-Billerbeck, Kommentar II, 546. Unabhängig von der Schreibung des Ortsnamens mit chet, ’alef oder ’ajin bin ich der Meinung, daß mit dem absolut gebrauchten »biq^oah« ursprünglich nicht der °émeq jeze’el gemeint ist, sondern eine (u. U. hochgelegene) Talebene im Gebirge. – Für die weitere Diskussion mag es hilfreich sein, darüber hinaus folgendes zu erwähnen: Es war dies einer der ›entlegenen Teile‹ Judas, für welche für die Zeit vor 70 mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß die Bevölkerung im Alltag weithin noch hebräisch sprach. (Vgl. u. a. S. Morag, Bis wann sprach man Hebräisch? in: I^oschonenu Ia^oam, siebter Jahrgang, Heft 5/6, Jerusalem 1956).

¹⁹ Kundsinn selbst zieht diese Übersetzungs- und Bedeutungsvariante nicht in Betracht.

2Kor 11,1 als Programmwort der »Narrenrede«

Von Christfried Böttrich

(Julusstr. 5, 04315 Leipzig)

Es hat sich in der exegetischen Literatur eingebürgert, den Hauptteil des einheitlichen Briefabschnittes von 2 Kor 10–13¹ als die paulinische »Narrenrede« zu bezeichnen². Dies legt sich insofern nahe, als Paulus seine Selbstverteidigung gegenüber den Gegenspielern in Korinth hier durch die beherrschenden Stichworte ἀφροσύνη und ἄφρων³ charakterisiert: sich selbst und die eigenen Verdienste zur Sprache zu bringen ist die zuvor schon verurteilte Haltung der Gegner (10,12–18) – wird Paulus dennoch dazu gezwungen, so kann er dies nur unter der »Narrenkappe« tun.

In 11,1 tritt das Stichwort ἀφροσύνη zum ersten Mal auf. Doch gerade dieser Satz bietet eine ganze Reihe von Problemen, die sein Verständnis erschweren und eher zu verdecken scheinen, worin seine Funktion im Kontext der nun beginnenden »Narrenrede«⁴ besteht:

- 1a Ὅφελον ἀνείχεσθέ μου μικρόν τι ἀφροσύνης;
1b ἀλλὰ καὶ ἀνείχεσθέ μου.

Ganz eindeutig wird im Vorsatz (1a) mit ὄφελον und nachfolgender Imperfektform ein als unerfüllbar gedachter Wunsch formuliert⁵. Offen bleibt hingegen die Zuordnung des μου –

¹ Die lange Diskussion um die literarische Selbständigkeit dieses seit A. Hausrath (1870) als »Vier-Capitel-Brief« bezeichneten Textabschnittes sowie seine Identifizierung mit dem »Tränenbrief« (2Kor 2,4; 7,8 f.12) muß hier nicht aufgenommen werden – vgl. zuletzt L. L. Welborn, *The Identification of 2Corinthians 10–13 with the »Letter of Tears«*, NT 37, 1995, 138–153; zum ganzen Textabschnitt vgl. U. Heckel, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu z. Kor 10–13*, WUNT 2/56, Tübingen 1993.

² M. W. ist diese Bezeichnung erstmals von H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, KEK 6, Göttingen ⁹1924, 349 eingeführt worden – allerdings läßt Windisch die »Narrenrede« erst mit 11,21b beginnen und gliedert sie in die beiden Abschnitte 11,21b–33/12,1–10.

³ ἀφροσύνη: 11,1.17.21; ἄφρων: 11,16(2×).19; 12,6.11.

⁴ Was die Abgrenzung der »Narrenrede« betrifft, gehen die Vorschläge der Kommentatoren auseinander: Windisch ließ dieselbe erst bei 11,21b beginnen; einige (z. B. Klauck, Martin, Zeilinger) markieren den Beginn bei 11,16; andere (z. B. Furnish, Lang, Wolff, ebenso Zmijewski, Heckel betrachten das erste Vorkommen des Leitbegriffes in 11,1 als entscheidendes Signal. Der Schluß wird dann einhellig bei 12,13 gesehen; vgl. ausführlich Heckel a. a. O. 20–41.

⁵ Vgl. Blaß/Debrunner § 359,1: »Zum Ausdruck eines unerfüllbaren Wunsches dient im NT nur das zur Partikel gewordene ὄφελον (vl ὠφελον) mit Ind.Impf oder Aor. ...« – vgl. dazu die Korrekturen und Präzisierungen bei H. Krämer, *Zur Bedeutung von Wunschsätzen im Neuen Testament*, in: *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*. FS W. Marxsen zum 70. Geburtstag, hg. v. D.-A. Koch, G. Sellin und A. Lindemann, Gütersloh 1989, 375–378.

es kann zum einen als Objekt zu ἀνείχεσθε verstanden werden (wobei μικρόν τι ἀφροσύνης dann als ein zweites Objekt hinzutritt: »mich in ein bißchen Torheit«), es kann zum anderen aber auch zu ἀφροσύνης gezogen werden (wobei μικρόν τι ἀφροσύνης dann einziges Objekt bleibt: »von mir ein bißchen Torheit«)⁶. Dieser als unerfüllbar gedachte Wunsch wird nun im Nachsatz (1b) durch eine Wendung aufgenommen, die mit der Form ἀνείχεσθε sowohl den Imperativ (»So ertragt mich doch!«) als auch den Indikativ (»Aber ihr ertragt mich ja.«) meinen kann. Beide Möglichkeiten aber bleiben gleich unbefriedigend – denn da, wo keine Aussicht auf die Erfüllung eines Wunsches besteht, nützt weder ein Apell⁷ noch ergibt die schlichte und gänzlich unvermittelte Feststellung des Gegenteils einen Sinn.

Die Mehrzahl der Kommentatoren neigt einem indikativischen Verständnis der Formulierung in 1b zu und versucht deshalb auch folgerichtig, die Gegensätzlichkeit der Aussagen von Vor- und Nachsatz abzumildern. Nach Windisch kommt darin z. B. schon die Paradoxie jener Verstellung zum Ausdruck, die Paulus sich im folgenden zu eigen macht⁸. Lietzmann erwägt ein sprachgeschichtliches Phänomen und nimmt an, daß der Irrealis (1a) hier bei einem nun doch erfüllbaren Wunsch (1b) stehe, weil der Optativ im Schwenden sei⁹. Plummer versteht 1b als Korrektur von 1a¹⁰. Ganz unbeachtet bleibt der Irrealis in 1a bei Schelkle, der hier einfach einen Wunsch und das Wissen um dessen Erfüllung ausgedrückt findet¹¹. Prümm erkennt in dem ganzen Vers gar die Bitte um williges Gehör sowie Entschuldigung und Selbstkritik – die Feststellung in 1b solle die »Stimmung der Verbundenheit« wahren¹². Bultmann wiederum betrachtet den Wechsel von unerfüllbar gedachtem zu erfüllt beschriebenen Wunsch als einen Ausdruck, der nicht sicheres Wissen, sondern nur »hoffendes Erwarten« beschreibe¹³. Pesch nimmt in 11,1b eine zuvorkommende Unterstellung an: »Doch, ihr

⁶ Vgl. Windisch, Der zweite Korintherbrief (s. Anm. 2) 317 f.

⁷ Anders Krämer, Wunschsätze (s. Anm. 5) 377, der von dem durch ἀλλὰ καί ausgedrückten Gegensatz ausgeht und denselben eben auf den unerfüllbar gedachten Wunsch bezieht: »Logisch muß dann ἀνείχεσθε Imperativ sein: »So ertragt mich doch auch!«

⁸ Windisch, Der zweite Korintherbrief (s. Anm. 2) 317: »Mit ὄφελον ἀνείχεσθε wird hier ein Wunsch ausgedrückt, den der Vf. für noch erfüllbar hält. Das Imperfekt, das eigentlich einen Irrealis bezeichnet, deutet indes zum mindesten an, daß der Wunsch etwas paradox ist: ἀφροσύνης!«; ähnlich auch J. Zmijewski, Der Stil der paulinischen »Narrenrede«. Analyse der Sprachgestaltung in 2Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte, BBB 52, Bonn 1978, 79.

⁹ H. Lietzmann, An die Korinther I/II, HNT 9, Tübingen ³1931, 144.

¹⁰ A. Plummer, A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, ICC, Edinburgh ²1925 – vgl. die Paraphrasen: »Well, I ought not to speak like that; you do bear with me.«, oder »But there is no need to wish; of course you do bear with me.« (292).

¹¹ K. H. Schelkle, Der zweite Brief an die Korinther, GSL.NT 8, Leipzig 1964, 172.

¹² K. Prümm, Diakonia Pneumatos I, Rom u. a. 1967, 593: »Der plötzliche Übergang von der Bitte um geduldiges Hinnehmen der Torheit zur Feststellung, daß die Bitte eigentlich gegenstandslos sei, darf als Zeichen des Willens Pauli ausgelegt werden, jeden Anschein zu vermeiden, als sehe er die Lage in Korinth, d. h. die dortigen Widerstände gegen ihn, schwärzer als sie sind. Auf den gleichen Willen zur Milderung jeder Schroffheit wird man ...« Ähnlich schon Ph. E. Hughes, Paul's Second Epistle to the Corinthians, NIC, Grand Rapids 1962, 373: »It expresses once more the tone of confidence in the Corinthians.«

¹³ R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, KEK Sonderband, Göttingen 1976, 201.

ertragt mich ja!«¹⁴ Wolff legt das Gewicht auf 1b und sieht die Gewißheit der Aussage gerade durch den Kontrast zu 1a noch einmal unterstrichen¹⁵. Andere lassen die Frage ganz auf sich beruhen¹⁶. Da, wo gelegentlich ein Imperativ gelesen wird, gerät 1b dann zu einer geradezu flehenden Bitte¹⁷ – aber sollte Paulus, der im folgenden alle Register rhetorischer Bildung zu ziehen vermag¹⁸, tatsächlich gleich zum Auftakt dieses Abschnittes den Korinthern ein so deutliches Signal eigener Unsicherheit übermitteln?

Eine Lösung bietet sich an, wenn man 11,1b als Ausdruck verkürzter Redeweise versteht. Bislang ist diese Möglichkeit m. W. noch nicht ernsthaft erwogen worden – allein J. Zmijewski hat sie in seinen stilanalytischen Untersuchungen vorsichtig angedeutet¹⁹. Liegt jedoch in 11,1 eine bewußt komprimierende Stilfigur vor, dann läßt sich die Gegensätzlichkeit beider Aussagen in der Tat einleuchtender erklären.

Mit der Wendung ἀλλὰ καί wird ein besonders starker Gegensatz zwischen 1a und 1b zum Ausdruck gebracht. Unklar bleibt dabei zunächst der Bezugspunkt: die ἀφοροσύνη des

-
- ¹⁴ R. Pesch, Paulus kämpft um seinen Apostolat. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth, Herderbücher 1382, Freiburg 1987, 140; 11,1a hatte Pesch dementsprechend als ein Art Herausforderung übersetzt: »Vielleicht vertragt ihr ja von mir ein wenig Unverstand!« (126).
- ¹⁵ Chr. Wolff, Der zweite Brief an die Korinther, ThHK 8, Berlin 1989, 210: »In diesem Satzchen äußert sich also wieder (vgl. 10,6) die Überzeugung bzw. Hoffnung, daß die Gemeinde ihm letztlich doch Verstehensbereitschaft entgegenbringt. Der voranstehende unerfüllbare Wunsch gibt somit der Aussage von V. 1b ein um so stärkeres Gewicht.«
- ¹⁶ So vor allem kleinere Kommentare wie die von A. Schlatter, Die Korintherbriefe, Stuttgart 1936, 329 f.; H.-J. Klauck, 2. Korintherbrief, NEB 8, Würzburg 1986, 82; F. Lang, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Göttingen 1986, 335; G. Voigt, Paulus an die Korinther II, Berlin 1990, 65 f.; J. Kremer, 2. Korintherbrief, SKK 8, Stuttgart 1990, 91; aber auch der jüngste große Kommentar von F. Zeilinger, Krieg und Friede in Korinth I, Wien u. a. 1992, 62 f.
- ¹⁷ Vgl. z. B. Ph. Bachmann, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, KNT 8, Leipzig 1918, 361 f. – Bachmann versteht das ἀλλὰ καί als Steigerung des zunächst nur verhalten geäußerten Wunsches: »Die Ankündigung klingt wie scherzhaft ... Sie war aber auf jeden Fall geeignet, das Interesse der Leser aufs höchste zu spannen.« F. F. Bruce, 1 and 2 Corinthians, NCBC, Grand Rapids 1971 betrachtet 11,1b als Einladung an die Korinther »to put up with a little foolishness from him.« (234); F. B. A. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, BNTC, London 1973, hält den Imperativ für angemessener aufgrund der folgenden Aussage zur Eifersucht des Paulus um die Gemeinde. V. P. Furnish, II Corinthians, AncB 32, New York 1984, 499, meint unter der Überschrift *An Awkward Appeal*, vv. 1–4: »It is apparent that the apostle is uneasy in this role.« R. P. Martin, 2 Corinthians, WBC 49, Waco/Texas 1986, paraphrasiert seine Entscheidung für den Imperativ mit den Worten »yes, do what I cannot really ask.« (331).
- ¹⁸ Besonders eindrucksvoll findet sich dies dargestellt bei H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition, BHTh 45, Tübingen 1972.
- ¹⁹ Vgl. Zmijewski a. a. O. 78: »Doch ist nicht ausgeschlossen, daß die hier nicht mehr genannten weiteren Ergänzungen, die im Vordersatz begegnen, zumindest mitgedacht werden sollen. Aber auch wenn man nicht unbedingt von einer echten Syllepse und damit von einer direkten Reduktion der Satzgrundform sprechen will, bleibt gleichwohl die Einfachheit in der Gestaltung ein auffallendes Kennzeichen des Satzes ...«

Paulus in 1a steht seiner Person selbst in 1b gegenüber. Bei Annahme einer sprachlichen Reduktion ist es indessen die nächstliegende Vermutung, in 1b ein erneutes ἀφοσύνης als Objekt zu ἀνείχεσθε zu ergänzen, von dem dann wiederum ganz parallel das μου abhinge. Eine solche Straffung des Gedankens findet in der Stilform der Syllepse ihr Vorbild²⁰, die sich für Paulus auch als besonders charakteristisch nachweisen läßt²¹: Ein zu mehreren einander zugeordneten Gliedern gehörender Satzteil (hier das Objekt ἀφοσύνης) wird nur beim ersten Glied gesetzt und ist dann bei allen weiteren aus dem Zusammenhang zu ergänzen. Paulus spräche also in beiden Sätzen von der Torheit, jedoch mit unterschiedlicher begrifflicher Akzentuierung – in 1a von der (angeblichen) Torheit, die man ihm bisher nicht hat durchgehen lassen, und in 1b von jener, die man im Gegensatz dazu in Korinth offenbar gern erträgt²². Für 1b kann dann der Indikativ angenommen werden, ohne daß der Gegensatz beider Aussagen abgeschwächt werden müßte.

Gerade dadurch wird ja auch sachlich die Haltung der Gemeinde gegenüber Paulus und seinen Gegnern bestimmt: Ihm, Paulus, gesteht die Gemeinde bekanntlich nichts (auch nicht den kleinsten Fehler) zu – von den Opponenten hingegen läßt sie sich alles (namentlich deren in 11,20 drastisch beschriebenes Auftreten) gefallen. Die Korinther machen einen Unterschied zwischen ihrem Verhalten gegenüber Paulus und dem gegenüber seinen Gegnern. Paulus reagiert, indem er sich (gezwungenermaßen)²³ auf die Ebene der Gegner begibt. Dieser taktische Schritt scheint in 11,1 angekündigt zu sein. Der Nachsatz zielt damit auf jene Rolle, die Paulus nun zu übernehmen gedenkt und die immerhin die Gegner derzeit schon so erfolgreich spielen.

Schwierig bleibt freilich die Tatsache, daß in 11,1 eben keine eindeutig bestimmbare Syllepse vorliegt²⁴. Beide Vershälften sind zunächst selbständige Sätze, die auch unabhängig

²⁰ Vgl. dazu M. Leumann/J. B. Hofmann/A. Szantyr: Lateinische Grammatik II, HAW II/ 2.2, München 1965, 824.

²¹ Vgl. W. Bujard, Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen, StUNT 11, Göttingen 1973, 210–214: In Untergliederung nach verschiedenen Typen listet Bujard allein 107 Belege tabellarisch auf, die über das gesamte Corpus Paulinum verstreut sind.

²² Mit dem Begriff der ἀφοσύνη wird in der LXX vornehmlich die überhebliche menschliche Vernunft bezeichnet, wobei das Moment der Gottlosigkeit mitschwingt – ebenso kann der Begriff aber auch für (eher arglose) Einfalt und Einfachheit stehen; vgl. G. Bertram, Art. φρήν ..., ThWNT 9, 216–231: 221. Eine ähnliche Ambivalenz oder Doppelbödigkeit läßt sich bei Paulus erkennen: Zum einen zielt ἀφοσύνη auf die Haltung der Selbstbezogenheit (2Kor 11,17.19.21; 12,6.11), zum anderen meint ἀφοσύνη die Einfalt dessen, der der Anleitung bedarf (Röm 2,20); besonders deutlich aber spielt 2Kor 11,16 mit der Doppeldeutigkeit des Begriffes – Paulus weist zurück, für einen ἄφρων gehalten zu werden (was sich nur auf die von den Korinthern gerügten Mängel seiner Erscheinung beziehen kann), beansprucht aber andernfalls dann auch die »Narrenrechte« (die sich im Selbstruhm bzw. der Selbstempfehlung der Gegner äußern) für sich.

²³ 12,11: »Ἔγωνα ἄφρων, ὑμεῖς με ἠναγκάσατε.«

²⁴ Bujard, Untersuchungen (s. Anm. 21), führt 2Kor 11,1 wohl deshalb auch nicht unter den ausführlich behandelten pln. Syllepsen auf, sondern (aufgrund von ἀνείχεσθε/ἀνέχεσθε) unter der Rubrik »4. Rhetorisch belangvolle Klangwiederholungen. – 8. Wiederholungen zur Unterstreichung einer Antithetik« (186).

voineinander existieren können²⁵. Nicht grammatische, sondern allein inhaltliche Gründe lassen eine stärkere Zuordnung vermuten und deshalb nach einer entsprechenden Ergänzung für 1b suchen. Zudem ist mit der Ergänzung von ἀφροσύνης in 1b eine Bedeutungsverschiebung des Begriffes verbunden, der für die vorgeschlagene Interpretation entscheidende Bedeutung zukommt. Als bewußt eingesetzte Stilform müßte eine solche sylleptische Konstruktion auf das feine Gespür der Leser setzen – oder gezielt zur Verschlüsselung des Gedankens benutzt sein.

Eine Paraphrase des Satzes könnte in diesem Sinne dann etwa folgendermaßen lauten: »Leider gesteht ihr mir auch nicht den kleinsten Fehler, das kleinste bißchen scheinbarer Torheit zu! – Aber die wirkliche Torheit, mit der ich euch gleich kommen will, die akzeptiert ihr ja schon. (Also – auf denn!)«

Mit 11,1 wird sozusagen das Hintertürchen angegeben, durch das sich Paulus bei den Korinthern Zugang verschaffen will²⁶. Der Satz kündigt den Schritt an, mit dem Paulus auf die Ebene der Gegner überwechselt. So verstanden stellt 11,1 eine Art Programmwort der »Narrenrede« dar. Sprachlich mangelt es ihm freilich an Eindeutigkeit, und seine Absicht ist eher zwischen als in den Zeilen selbst zu finden. Doch gerade diese Unschärfe oder sprachliche Offenheit gehört stilistisch bereits zur Eigenart der nun beginnenden Selbstverteidigung, die mit dem Gegenüber eben in gewisser Weise spielt und ihm selbst überläßt, zwischen ironisch gebrochener und unverstellt offener Rede zu unterscheiden.

In 11,16 greift Paulus das in 11,1 mehr angedeutete als definierte Programm von neuem auf (πάλιν λέγω) und führt es nun eindeutiger durch. Daß die »Narrenrede« indessen schon bei 11,1 beginnt, wird dadurch eher bestätigt als widerlegt²⁷. Der Passus 11,5–15 zur Frage des finanziellen Unterhaltes sowie der Entlarvung der Gegner als Satansdiener muß dabei nicht unbedingt als Exkurs betrachtet werden²⁸ – er entspricht vielmehr den folgenden Ausführungen darin, daß Paulus eben wiederholt (angekündigt oder nicht) die »Narrenkappe« lüftet und seine Meinung unverblümt vorträgt²⁹.

Nach diesem Vorschlag lassen sich die Rätsel um den Vers 11,1 m. E. auf eine befriedigendere Weise als bisher lösen. Paulus kündigt darin das Programm der »Narrenrede« an und bringt in Anspielung zum Ausdruck, was im Klartext (nach 1Kor 9,19–23) heißen müßte: »Den Toren beabsichtige ich, ein Tor zu werden, um die Toren zu gewinnen.«

²⁵ Der Vers wird indessen ebensowenig behandelt von N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, HUTh 11, Tübingen 1970, obgleich er den dort definierten formalen Bedingungen für eine Antithese (»wenn mit einem Gegensatz bestimmte sprachliche, d. h. äußerlich sichtbare Merkmale verbunden sind«, 31) genügt.

²⁶ Ähnlich, wenngleich ohne genauere Begründung, C. F. G. Heinrici, *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, Berlin 1887, 439: »Dass diese Worte dem Selbstlobe, mit dem er sich zur Weise der Gegner herabläßt, die Schleusen öffnen sollen, zeigt das Folgende. Und er muthet den Korinthiern in der That zu, ihn in diesem Unverstande zu tragen; denn was er in Anbetracht des gestörten Verhältnisses zur Gemeinde wie einen unerfüllten Wunsch ausdrückt, darf er im Hinblick auf die Gegner (v. 19) als ein auch ihm gewiss zu gewährendes Entgegenkommen ansehen.«

²⁷ Vgl. dazu oben Anm. 4.

²⁸ So z. B. Bachmann, *Korinther* (s. Anm. 17), 363 (»Ausholung«); Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (s. Anm. 2), 329 (»Abschweifung«); Lietzmann, *An die Korinther* (s. Anm. 9), 149 (»Exkurs«); Bultmann, *Brief an die Korinther* (s. Anm. 13), 207 (»Einlage«).

²⁹ Vgl. 11,17.21.30; 12,5.9.

Und die Erde tat ihren Mund auf: Ein Exodusmotiv in Apc 12,16

von Jan Doehhorn

(Denzenbergstraße 16, 72074 Tübingen)

ApcJoh 12,16 wird von NA²⁷ mit Num 16,30.32 und Dt 11,6 in Verbindung angebracht, also mit der Überlieferung, daß die Erde Korach bzw. Dathan und Abiram verschlungen habe. Und tatsächlich läßt sich das hohe Maß an wörtlicher Übereinstimmung mit diesen Stellen nicht leugnen. In allen drei Texten finden sich Formen von ἀνοίγω, στόμα und καταπίνω. Trotzdem bleibt diese Zuordnung von ApcJoh 12,16 zur Korachüberlieferung problematisch, ist doch nicht zu erkennen, was an dieser Stelle eine solche Reminiszenz an die Bestrafung der Rotte Korach bedeuten sollte. Die Rotte Korach bzw. Dathan und Abiram eignet sich gut als häresiologisches oder disziplinarisches Paradigma, und in diesem Sinne wird ihr Schicksal auch Jud 11 und 1Cl 4,12 in Erinnerung gebracht. Die Verfolgung der Frau durch den Drachen läßt jedoch weniger an Häresien denken als an eine allgemeine, v. a. von außen kommende Bedrängnis des Gottesvolkes.

Es gibt gute Gründe, diese Verfolgung als eschatologische Rekapitulation der Verfolgung Israels durch den Pharaos zu verstehen: Zum einen ist die Verkörperung Pharaos durch den Drachen aus Hes 29; 32 bekannt. Zum anderen begegnet Motivik, die auf einen zweiten Exodus verweist, auch sonst in ApcJoh 12, so z. B. der Wüstenaufenthalt der Frau in 12,6.14 und die Adlerflügel in 12,14¹. Von daher liegt es nahe, auch in 12,16 eine Wiederaufnahme von Exodusüberlieferung zu vermuten, und so geht denn auch Kraft vor, der die Wassermassen von 12,15.16 auf die Heeresmacht Pharaos deutet, also das Schilfmeerereignis zur Erläuterung heranzieht². Um so mehr muß es erstaunen, daß ihm die Stelle entgeht, die am besten geeignet wäre, seine an sich überzeugende Texterklärung zu erhärten: Davon, daß die Erde eine größere Menge an Menschen verschluckt, ist nämlich nicht nur Num 16,30.32; Dt 11,6 die Rede, sondern auch – unter Verwendung derselben Vokabel – in Ex 15,12, im Schilfmeerlied des Mose, wo im Hinblick auf die Ägypter gesagt wird: Κατέπιεν αὐτοὺς γῆ³.

¹ Vgl. H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes. HNT 16a, Tübingen 1974 zu den angegebenen Stellen.

² Kraft, a. a. O., 170/171. Auch Roloff, J.: Die Offenbarung des Johannes. ZBK 18. Zürich 1984, 132 will eine Anspielung auf das Schilfmeerereignis nicht ausschließen, scheint aber den Anknüpfungspunkt in Ex 15,12 ebenfalls nicht zu kennen.

³ Wenn ich hier eine metaphorische Repräsentation von Streitkräften durch Wassermassen voraussetze, folge ich einer in der Literatur bereits etablierten Interpretation, vgl. Kraft und Roloff a. a. O. Sie ist durch alttestamentliche Tradition gut abgesichert: So werden Heerscharen auch – unter Aufnahme alter Chaoskampftradition – in der sog. Völkersturmüberlieferung mit Wasserfluten gleichgesetzt, vgl. z. B. Ps 46; Jes 8,5–8; 28,15.18. In unserem Falle hat wohl die Vokabel καταπίνω (sie wird in der Regel mit Flüssigem assoziiert) die Brücke schlagen helfen; vor allem aber steht hier die Identifikation Ägyptens mit dem Chaosdrachen, der immer ein Wasserungeheuer ist, im Hintergrund – vgl.

Nun hat diese Stelle allerdings gegenüber Num 16,30.32; Dt 11,6 den Nachteil, daß sie vom Wortlaut her ApcJoh 12,16 nicht so nahesteht wie jene: Es fehlt eine Wendung, die dem ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς entspräche. Eine solche begegnet nur in der Überlieferung von Korach bzw. von Dathan und Abiram.

Daraus ergibt sich allerdings nicht notwendig, daß der Apokalyptiker nicht in erster Linie an das Schilfmeerereignis gedacht habe: Er könnte Ex 15,12 in einer durch Num 16,30.32; Dt 11,6 angereicherten Form aufgenommen haben; solche Mischzitate sind angesichts der im NT, in der frühjüdischen Literatur und bei den Rabbinen bezeugten exegetischen Praxis, im Wortlaut ähnliche Stellen in Beziehung zu setzen, durchaus denkbar – wem die Vorstellung einer schriftlichen oder mündlichen Testimoniensammlung, auf die der Autor zurückgegriffen haben könnte, nicht behagt, mag sich mit der Erklärung zufrieden geben, er habe die zur Diskussion stehenden Bibelstellen im Gedächtnis miteinander verbunden. In jedem Falle hätten wir ein Mischzitat vorliegen und in jedem Falle gewönne die Vermutung, daß ein solches vorliege, an Wahrscheinlichkeit durch den Nachweis, daß die angeblich vermischten Zitate (Ex 15,12 und Num 16,30.32; Dt 11,6) auch anderswo vermischt oder wenigstens in Verbindung gebracht wurden.

Letzteres ist in LAB 16⁴ der Fall. Dort wird die Korachüberlieferung mit der Schilfmeerzählung zusammengestellt, und zwar gerade unter dem Aspekt, auf den es hier ankommt, nämlich daß in beiden Fällen die Erde Menschen verschlang⁵. Wir erkennen hieran, daß das Motiv von der verschlingenden Erde damals offenbar Gegenstand des exegetischen Interesses war; und das war eine gute Voraussetzung dafür, daß die Stellen, die jenes Motiv belegen, auch – absichtlich oder unabsichtlich – vermischt wurden.

Dieses ist dann in den palästinischen Targumen geschehen⁶: Dort wird Ex 15,12 in erweiterter Form paraphrasiert, unter anderem erscheint – für unsere Zwecke entscheidend – die in der Korachüberlieferung verankerte Wendung »Und die Erde tat ihren Mund auf«⁷, so daß eine mit καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν [τὸν ποταμὸν κτλ.] in ApcJoh 12,16 wörtlich übereinstimmende Passage entsteht. Daß diese Erweiterung tatsächlich aus der Korachüberlieferung stammt, erweist sich daran, daß sie nicht die einzige Erweiterung, sondern Teil einer umfangreichen Amplifikation zu Ex 15,12 ist, die ihren Zusammenhang mit der Korachüberlieferung nicht verleugnen kann, da sie deutliche Parallelen zur Koracher-

Hes 29 und 32. Außerdem wird gelegentlich speziell das Schilfmeerereignis mit dem Chaosdrachenkampf ineingesetzt (Ps 74,13.14; Jes 51,9.10): Offenbar hatte man daran Gefallen, daß dieses sowohl mit der Überlieferung vom Chaosmeerdrachenkampf als auch mit dem damit traditionsgeschichtlich zusammenhängenden Völkerkampfmotiv in Verbindung gebracht werden konnte.

⁴ Zitiert nach: D. J. Harrington (Hrsg./J. Cazeaux (Übers.), Ps–Philo. Antiquitates Biblicae, Paris 1976, S. C. 229.

⁵ Es werden noch zwei weitere Ereignisse genannt, bei denen die Erde Menschen verschlang, nämlich die Ermordung Abels und die Sintflut; diese können hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Daß tatsächlich das Motiv von der verschlingenden Erde der entscheidende Faktor bei der Zusammenstellung dieser Texte war, wird deutlich in LAB 16,6: Et motum est quater fundamentum terre ut deglutiret homines, sicut preceptum fuerat ei.

⁶ Die Texte sind synoptisch abgedruckt bei: A. Diez Macho et al. (Edd.), Targum Palaestinese in Pentateuchum. Biblia Polyglotta Matritensia 4, Madrid 1977–1988. Tom 2: Exodus, P. 112/15.

⁷ TgPsJon liest פומה ארעא ארעא, ähnlich die anderen Targume außer G.

zählung in LAB 16 aufweist. Als Beispiel zitiere ich die Fassung des TargPsJon⁸ (was dem biblischen Text entspricht, setze ich kursiv; mit LAB 16 zusammenhängende Passagen sind durch Unterstreichung gekennzeichnet; der mit ApcJoh 12,16 übereinstimmende Text ist eingeklammert):

ימא וארעא הוון מדיינין דין עם דא כחדא
 ימא הוה אמר לארעא קבילי בנייכי וארעא הוה אמר לימא קבל קטילנך
 לא ימא הוה בעי למשמע יתהון ולא ארעא הוה בעיא למבלע יתהון
 דחילא הוה ארעא למקבלא יתהון
 מן בגלל דלא יתבעון גבה ביום דינא רבא לעלמא דאתי
 היכמא דיתבע מינה דמיה דהבל
 מן יד ארכינת יד ימינך יי בשבועה על ארעא
 דלא יתבעון מינה לעלמי דאתי
 [ופתחת ארעא פומה ובלעת] יתהון

Das Meer und die Erde führten Rechtsstreit miteinander:

Das Meer sprach zur Erde: »Nimm deine Söhne auf«, und die Erde sprach zum Meer:
 »Nimm deine Getöteten auf«.

Das Meer wollte sie nicht begraben und die Erde wollte sie nicht verschlingen;
 die Erde fürchtete sich, sie aufzunehmen,

damit sie nicht bei ihr gesucht würden am Tag des großen Gerichts für die kommende
Welt,

wie von ihr gefordert wird das Blut Abels.

Sogleich *strecktest du deine rechte Hand aus*, o Herr, zum Eid über die Erde,
 daß sie nicht gefordert würden von ihr für die kommende Welt –

[Und die Erde tat ihren Mund auf und verschlang] sie.

Daß Gott der Ägypter am Tag des Gerichts nicht mehr gedenken wird, steht auch in LAB 16,3; das gleiche gilt dort auch für die Korachiten. Der Verweis auf das Blut Abels begegnet in LAB 16,2; daß er sich hier findet, läßt sich wohl am ehesten von LAB 16,2 her erklären, denn dort ist klar zu erkennen, warum er angeführt wurde: Wegen des exegetischen Interesses an dem Motiv von der verschlingenden Erde. LAB 16 und die Amplifikation der palästinischen Targumim zu Ex 15,12 hängen also zusammen, dabei erweist sich letzterer als der abhängige Text.

Beide Texte bezeugen, daß es eine exegetische Tradition gab, die Ex 15,12 und Num 16,30.32; Dt 11,6 in Zusammenhang brachte, so daß die Annahme plausibel erscheint, daß in ApcJoh 12,16 eine Vermischung beider Stellen vorliegt. Insbesondere legt die wörtliche Parallele in den palästinischen Targumim zu Ex 15,12 – im Zusammenhang mit dem Kontext in ApcJoh 12 – die Vermutung nahe, daß in ApcJoh 12,16 vor allem an Ex 15,12 in erweiterter Form, also an das Schilfmeerereignis gedacht ist.

⁸ Die anderen palästinischen Targume außer G bieten ähnliche Texte.

An Early Christian Inscription?

by Vemund Blomkvist

(Galgeberg 3 D, N-0657 Oslo)

In a recent article, P. Lampe argues for a Valentinian origin of a metrical inscription found at Via Latina, Rome. The article is in part a response to C. Scholten's suggestion that the text is a pagan wedding inscription¹. I will restrict myself here to briefly discuss some of the philological arguments used in this debate. The text consists of four lines, written in dactylic hexameters:

–]ΤΡΑΔΕΜΟΙΠΑΣΤΩΝΔΑΙΔΟΥΧΟΥΣΙΝΣΥ[υ – υ
–]ΑΠΙΝΑΣΠΕΙΝΟΥΣΙΝΕΝΗΜΕΤΕΡΟ[ΙΣ υ υ – υ
–]ΝΟΥΝΤΕΣΓΕΝΕΤΗΝΚΑΙΥΙΕΑΔΟΞΑΖΟΝ[υ
–]ΓΗΣΕΝΘΑΜΟΝΗΣΚΑΙΑΛΛΗΘΕΙΗΣΡΥ[υ – υ

As an alternative to his own reconstruction², Lampe discusses the possible reading λέκτρα in the first line. The following ΔΕ is then taken as the suffix -δε which, when used with an accusative, denotes motion towards the object. The first line would then translate: »(They) carry torches to the beds of the bridal chambers for me«. The line could refer to a pagan nuptial procession. Lampe objects that the plural forms »beds« and »bridal chambers« would be awkward, since only one bride (»for me«) is guided to her nuptial bed (p. 82). This use of the plural, however, is regular in poetic language. In Homer *Od.* 20.58 the plural form is used: κλαῖε δ' ἄρ' ἐν λέκτροισι καθεζομένη μαλακοῖσιν. »(She) wept, as she sat upon her soft bed« (tr. by A. T. Murray/Loeb). In a poem included in the *Anthologia Palatina* (7.487.1–3) the bridal chamber is referred to in the plural: οὐδέ σε μάτηρ | Πυθιάς ὠραίους ἤγαγεν εἰς θαλάμους | νυμφίου. »Nor did thy mother Pythias conduct thee to the chamber of the bridegroom who awaited thy prime« (tr. by W. R. Paton/Loeb). According to Kühner/Gerth, only the plural forms of such words as μέγαρον «hall» and λέκτρον »bed« are commonly used in

¹ P. Lampe, »An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini«, in: D. Hellholm/H. Moxnes/T. Karlsen Seim (eds.), *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity – Positions and Strategies*. FS Jacob Jervell, Oslo 1995, 79–92. C. Scholten, »Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?« in: *ZNW* 79 (1988) 244–261. The text was first published in L. Moretti, »Iscrizioni greche inedite di Roma«, in: *BCACR* 75 (1953–1955) 83–86. The marble slab is now in the Musei Capitolini, Rome.

² With Lampe's conjectures: [λου]τρα δ' ἔμοι παστων δαδουχοουσιν συ[ναδελφοι] | [ει-λ]απιννας πεινοουσιν εν ημετερο[ισι] δομοισι | [υμ]νουντες γενετην και υιεα δοξαζον[τες] | [πη]γης ενθα μονης και αληθειης ρυ[σις] ειη]. He translates the reconstructed text as follows: »Co-brothers of the bridal chambers celebrate with torches the baths for me. They hunger for banquets in our rooms, lauding the Father and praising the Son. O, may there be flowing of the only spring and of the truth in that very place (or: then)«. The »baths« and »banquets« are taken as references to the Christian (Valentinian) sacraments.

poetic language³. Lampe suggests that an interpretation against a Valentinian background here is the least problematic and most congenial, since the plural forms could refer to the unification of the pneumatics and their angels in the *pleroma*. It follows, however, from the above that the use of the plural does not require or necessarily support this interpretation. Scholten, on the other hand, presupposes that there was a conception of only one heavenly bridal chamber in the Valentinian philosophy, and uses the plural form παστῶν as an argument *against* a Valentinian interpretation (»Quellen«, 247). This argument is unconvincing for the same reason: In a poetic text, παστῶν can refer to a single chamber, as in *Anthologia Palatina* 10.21.3: Κύπρι, τὸν ἡμίσπαστον ἀπὸ κροκέων ἐμέ παστῶν (σῶζε). »save me, Cypris, a man but half torn away from may saffron bridal chamber« (tr. by W. R. Paton/Loeb).

In a treatment of this inscription in an earlier work, Lampe argued that the metric form as well as the coloring by the Ionic dialect fits well with Valentinus' style⁴. He suggested that the Ionic ἀληθείης links the poem with a poetic fragment by Valentinus which also contains a Ionic form. Scholten has shown that this argument is not solid. Coloring by the Ionic dialect is found in most Greek hexameter poetry, and does not indicate that the inscription originated with Valentinus himself or in Valentinian circles⁵. Without referring to this criticism, Lampe repeats this argument in the recent article⁶.

Conclusion: The philological discussion and argumentation regarding the origin of this text should not be restricted to an examination of its vocabulary. The language of the inscription should be compared to other Greek hexameter texts on all levels. The texts quoted above illustrate that plural forms in Greek poetry can refer to single objects. It follows that the plural forms in our inscription can not be used as an argument either for or against a Valentinian interpretation.

³ R. Kühner/B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre. Erster Teil*, Leverkusen ⁴1955, 18. A common explanation of this phenomenon is that these nouns denote objects of complex structure. See L. R. Palmer, »The Language of Homer«, in A. J. B. Wace/F. H. Stubbings (eds.), *A Companion to Homer*, London 1962, 75–178, especially 128–129.

⁴ P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2/18), Tübingen 1987 [²1989], 259.

⁵ C. Scholten, »Quellen« (n. 1) 251–252.

⁶ P. Lampe, »Inscription« (n. 1) 87.

Das Zeugnis des Kirchenhistorikers Sokrates zur Textkritik von 1Joh 4,3

von Martin Wallraff

(Peterhouse, GB – Cambridge CB2 1RD)

»Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist aus Gott.«¹ Diese christologische Aussage des ersten Johannesbriefes wird im nächsten Vers negativ formuliert und in knapperer Form wiederholt (»... der nicht bekennt, ... ist nicht aus Gott«) – zumindest in der griechischen Textüberlieferung. Hingegen liest die lateinische Überlieferung (einschließlich der Vulgata) an dieser Stelle statt »δὴ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν« meist »qui solvit Iesum«.² Die entsprechende griechische Lesart λύει ist in keiner Handschrift des NT belegt, sondern nur indirekt durch zwei Quellen bezeugt, nämlich erstens durch eine Glosse zu einer Athoshandschrift des 10. Jahrhunderts³ und zweitens bei dem Kirchenhistoriker Sokrates (HistEccI 7,32,11). Gleichwohl hat die ältere Forschung (im Anschluß an Harnack) oftmals dieser Lesart den Vorzug gegeben⁴ – unter Verweis auf das Prinzip der *lectio difficilior*, denn es ist in der Tat schwer zu verstehen, was mit »jeder Geist, der Jesus auflöst« gemeint sein soll. Aufgrund der allzu schlechten Bezeugung und der Probleme bei der theologiegeschichtlichen Verortung im Kontext der Johannesbriefe wird diese Auffassung aber zu Recht in jüngerer Zeit nicht mehr vertreten.⁵ Dennoch hat die fragliche Lesart in den christo-

¹ »πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν.« 1Joh 4,2.

² Vgl. *Epistulae catholicae*, hg. v. W. Thiele, VL 26/1, Freiburg 1956–1969, 330. Lateinische Väterzeugnisse für die Lesart führt H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief*, EKK 23/1, Zürich 1991, 235 an.

³ Hs. 1739 (Athos, Lavra 184 [B' 64]), fol. 41^v; zuerst publiziert von E. von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit des zehnten bzw. sechsten Jahrhunderts*, TU 17/4, Leipzig 1899, 48–50, neu kollationiert von Kirsopp Lake und Silva New, *Six Collations of New Testament Manuscripts*, HThS 17, Cambridge/Mass. 1932, 198: »δὴ λύει τὸν ἰησοῦν | οὕτως ὁ εἰρηναῖος ἐν τ(ῶ) | τρίτ(ω) (κατὰ) τὰς αἰρέσεις λό | γ(ω)· (και) ωρ(ι)γ(εν)ς | σαφῶς ἐν τ(ω) η' | τόμ(ω) τῶν εἰς τ(ην) π(ρὸς) βῶ | μαί(ους) ἐξηγητικῶν· και κλή | μης ὁ στρωματεὺς ἐν | τ(ω) π(ερι) τ(οῦ) πᾶσχα λόγῳ. (first line minuscule, the rest semiuncial)«. Keine der hier erwähnten Schriften ist erhalten, so daß eine unmittelbare Kontrollmöglichkeit nicht besteht; doch gibt es bei allen drei Schriftstellern (Eirenaeos, Origenes, Klemens) Indizien dafür, daß die Information zuverlässig ist, vgl. Klauck, *Johannesbrief* (s. Anm. 2) 235.

⁴ Vgl. A. Harnack, *Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes* (1915), in: ders., *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche*, Bd. 1, AKG 19, Berlin 1931, 105–152: 132–137; weitere Stimmen, die sich ihm anschließen, zählt Klauck, *Johannesbrief* (s. Anm. 2) 236, Anm. 621 auf.

⁵ Vgl. B. D. Ehrman, *1Joh 4,3 and the Orthodox Corruption of Scripture*, ZNW 79, 1988, 221–243: 222; G. Strecker, *Die Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1989, 213; Klauck,

logischen Debatten der ersten Jahrhunderte beachtliche Bedeutung gewonnen, weshalb – wiederum zu Recht – H.-J. Klauck in seinem EKK-Kommentar das Problem nicht unter Textkritik verhandelt, sondern in einem kleinen Exkurs zur Wirkungsgeschichte.⁶ Aus dem Zeugnis des Sokrates ist jedoch über das dort Gesagte hinaus noch Genaueres zu gewinnen.

Der in der Mitte des fünften Jahrhunderts in Konstantinopel schreibende Kirchenhistoriker kommt auf 1Joh 4,3 im Zusammenhang der von Nestorios ausgelösten Streitigkeiten um den Titel θεοτόκος zu sprechen.⁷ Sokrates verteidigt den Titel gegen den umstrittenen Bischof und führt dabei die Lesart mit λύει als Argument gegen die antiochenische »Trennungschristologie« ins Feld. Daß es sich um einen textkritischen Problemfall handelt, ist ihm durchaus bewußt, denn er leitet die Stelle folgendermaßen ein: Nestorios »war nicht bekannt, daß im katholischen Brief des Johannes in den alten Handschriften geschrieben steht, daß ...«. ⁸ Das anschließende Zitat lautet: »πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι.« ⁹ Wie ist das zu übersetzen? Es ist wichtig zu beachten, daß sich die hier gegebene Textgestalt nicht nur durch das λύει vom überlieferten NT-Text unterscheidet, sondern auch durch die anschließende Präposition. Während es dort ἐκ τοῦ θεοῦ heißt, steht hier ἀπὸ.¹⁰ Es wäre überaus naheliegend, das ἀπὸ auf das vorangehende λύει zu beziehen, denn ein solcher Bezug wäre grammatisch vernünftig und ergäbe hier guten Sinn (»... der Jesus von Gott löst«). Der isolierte Satz, wie er hier steht, läßt ein solches Verständnis jedoch nicht zu,

Johannesbrief (s. Anm. 2) 234; auch ders., Die Johannesbriefe, EdF 276, Darmstadt 1991, 14. Zum Problem der historischen Verortung vgl. Klauck, Johannesbrief (s. Anm. 2) 237: »Niemand hat den Mut, für 1Joh schon zu reklamieren, was der Fassung mit λύει erst wirklichen Sinn verleiht, sie nämlich zu lesen als Reaktion auf eine doketisch-gnostische Auflösung der einen Person Jesu Christi in den Menschen Jesus und das Geistwesen Christus.«

⁶ Klauck, Johannesbrief (s. Anm. 2) 234–237.

⁷ HistEccI 7,32; der Text ist jetzt in einer exzellenten kritischen Ausgabe zugänglich: Sokrates, Kirchengeschichte, hg. v. G. C. Hansen, mit Beiträgen von M. Širinjan, GCS, N. F. 1, Berlin 1995. Vgl. auch M. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, Diss. theol. Heidelberg 1996, hier bes. 79–81 und 225 f.

⁸ »ἠγνόησεν, ὅτι ἐν τῇ καθολικῇ Ἰωάννου (ἐπιστολῇ) γέγραπτο ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις, ὅτι ...« HistEccI 7,32,11.

⁹ An dieser Stelle ist die von Hansen (s. Anm. 7) vorgeschlagene Textgestalt nicht glücklich. Während die griechische Überlieferung und die lateinische Übersetzung des Cassiodor den Text wie oben zitiert bieten, liest die armenische Übersetzung ἐκ statt ἀπὸ. Hansen versucht, die im folgenden zu entwickelnden Probleme mit dem Präpositionalanschluß dadurch zu lösen, daß er beide Varianten hintereinander in den Text stellt (... ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, <ἐκ τοῦ θεοῦ> οὐκ ἔστι). Es gibt jedoch kein Indiz dafür, daß sich diese Zusammenstellung jemals im Laufe der Überlieferung oder gar im Originaltext des Sokrates fand. Die Lesart des Armeniers ist vielmehr als Angleichung an das NT zu verstehen; sie hätte für die Herstellung des Sokrates-Textes nur dann Gewicht, wenn die armenische NT-Vulgata eindeutig nicht ἐκ (sodann ἀπὸ oder eine andere Präposition) läse. Das ist jedoch nicht der Fall.

¹⁰ Dieses wichtige Detail ist den Kommentatoren bisher entgangen, vgl. Harnack, Textkritik (s. Anm. 4) 134; Ehrmann, 1Joh 4,3 (s. Anm. 5) 229 (der den Text sogar falsch zitiert); Klauck, Johannesbrief (s. Anm. 2) 236 (der die Präposition abdruckt, aber keine Konsequenzen daraus zieht).

denn dann würde ein Prädikativum zu ἔστιν fehlen.¹¹ Gleichwohl hat Sokrates die Stelle offensichtlich so verstanden, denn er fährt fort: »Diesen Gedanken haben nämlich diejenigen aus den alten Handschriften entfernt, die die Gottheit von dem Menschen der Heilsordnung trennen wollen. Darum haben auch die alten Ausleger eben dies hervorgehoben, daß es Leute gebe, die den Brief verfälschten, weil sie den Menschen von Gott lösen wollten. Es gehört aber die Menschheit mit der Gottheit zusammen, und sie sind nicht mehr zwei, sondern eins.«¹²

Sokrates wiederholt also nicht nur die Konstruktion mit λύειν und ἀπό (den Menschen von Gott lösen), sondern gibt auch inhaltlich ganz klar zu verstehen, daß er die Bibelstelle auf die Frage, wie sich Menschheit und Gottheit zueinander verhalten, bezogen wissen möchte. Dieser Bezug ist m. E. sprachlich nur dann zu rechtfertigen und nachzuvollziehen, wenn man den Kontext in den Handschriften, auf die sich Sokrates beruft, mitbedenkt. Dort muß gestanden haben:

πᾶν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἔστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὁ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν.

In dieser Zusammenstellung ist es im Prinzip möglich, das Prädikativum des ersten Satzteils auf den zweiten mitzubeziehen und zu übersetzen: »Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist aus Gott, und jeder Geist, der Jesus von Gott löst, ist es nicht.« Dieses Verständnis ist sprachlich gewiß nicht elegant,¹³ aber inhaltlich für christologische Auseinandersetzungen (spätestens) seit dem dritten Jahrhundert sehr brauchbar und gut passend, denn es verteidigt das christologische Bekenntnis nach zwei Seiten hin: Erstens die volle Realität der Inkarnation bei – zweitens – voller Wahrung der Gottheit in Jesus. Sokrates hat die Stelle – ebenso wie seine Gewährsleute – offenbar so verstanden, und nur so ist sie in dem kontrovers theologischen Kontext, in dem er sie heranzieht, sinnvoll.

Aus der zitierten Sokrates-Passage läßt sich aber noch mehr entnehmen: 1. Der Kirchenhistoriker kannte die Lesart nicht nur aus Handschriften, sondern auch aus exegetischem Schrifttum.¹⁴ Es ist nicht beweisbar, aber naheliegend zu vermuten, daß im besonderen der

¹¹ Es sei denn, man verstünde ἔστιν absolut («... hat keinen Bestand»); das erscheint mir jedoch zu gezwungen.

¹² »ταύτην γὰρ τὴν διάνοιαν ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζουν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα. διὸ καὶ οἱ παλαιοὶ ἑρμηνεῖς αὐτὸ τοῦτο ἐπεσημήναντο, ὡς τινες εἶεν ῥαδιοργήσαντες τὴν ἐπιστολὴν, λύειν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον θέλοντες. συνανεῖληπται δὲ ἡ ἀνθρωπότης τῇ θεότητι, καὶ οὐκέτι εἰσὶν δύο, ἀλλὰ ἓν.« HistEccI 7,32,12 f.

¹³ Auch die andere (bisher stets vertretene) Interpretation kommt nicht ohne Härten aus: Wenn man ἀπὸ τοῦ θεοῦ als Prädikativum faßt, steht man vor der Schwierigkeit, daß λύειν mit einem einfachen Akkusativ (der Person) steht – eine Konstruktion, die sonst so nicht belegt ist und deren Sinn keineswegs klar ist (meist verstanden als: Jesus lösen = auflösen = zerstören –?), vgl. Harnack, Textkritik (s. Anm. 4) 135 («nicht ohne weiteres deutlich, wenn ... auch nicht unerträglich») sowie Ehrmann, 1Joh 4,3 (s. Anm. 5) 232 f., der sorgfältig – aber vergeblich – nach Belegen für die postulierte Bedeutung gesucht hat. Dagegen ist λύειν mit ἀπό («lösen von») eine überaus geläufige Konstruktion (vgl. W. Bauer/K. u. B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin ⁶1988, s. v.).

¹⁴ Mit ἑρμηνεῖς sind sicherlich nicht Übersetzer gemeint, sondern Schriftausleger (gegen Klauck, Johannesbrief (s. Anm. 2) 236) – wie der sonstige Sprachgebrauch des Sokrates (§ 10; 7,22,5; vgl. auch 2,35,10; 2,45,14; 3,23,28; 7,6,4) und in der patristischen Literatur

Römerbriefkommentar des Origenes gemeint ist, der unmittelbar im Anschluß zitiert wird und für den die Glosse der NT-Handschrift 1739 die fragliche Lesart bezeugt.¹⁵ Es ist deshalb aber nicht nötig, die explizite Information zu bezweifeln, daß Sokrates die Variante auch direkt in Handschriften gesehen hat (auf jeden Fall muß er, wie gerade gezeigt, das Zitat *im Kontext* gelesen haben). 2. Auch in diesen exegetischen Schriften scheint ein Bewußtsein für die textkritische Problematik vorhanden gewesen zu sein, was für die Auffassung spricht, daß die Lesart nicht die originale ist. 3. Auch dort stand die Textstelle im Zusammenhang christologischer Kontroversen, wodurch die These gestützt wird, daß die Lesart ihren ursprünglichen Sitz im Leben in einem solchen Kontext hatte.¹⁶ Aus diesem Grunde ist zu vermuten, daß die Lesart λυει von Anfang an mit der Variante ἄπό statt ἐκ einherging, wie sie bei Sokrates bezeugt ist. Aus der anderen griechischen Bezeugung, der Glosse zur Handschrift 1739, ist in dieser Hinsicht nicht viel zu entnehmen, denn dort steht nur λυει τὸν ἠησοῦν ohne weitere Information über den Präpositionalanschluß.¹⁷ Die Vorlage der Vulgata scheint allerdings ἐκ gelesen zu haben.¹⁸

In jedem Falle ist die Lesart mit ἄπό die christologisch »steilere« durch den naheliegenden oder zumindest möglichen Bezug auf λυει. Gerade auf dem Hintergrund der christologischen Debatten des fünften Jahrhunderts ist die gegen den »Dyophysitismus« gerichtete Stoßrichtung der Variante nicht zu verkennen, und es ist gewiß nicht erstaunlich, daß sie nach dem Konzil von Chalkedon in den Handschriften »ausgemerzt« worden ist, so daß die interessante Passage bei Sokrates für uns das einzige Zeugnis für die Existenz von Handschriften mit dieser Lesart ist.¹⁹

(vgl. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. v.) zeigt. Die zitierte Aussage in § 13 ergibt sonst auch wenig Sinn. Daher besteht keine Veranlassung anzunehmen, daß Sokrates mit lateinischen Handschriften – oder überhaupt mit der lateinischen Überlieferung – in Berührung gekommen ist.

- ¹⁵ Der Text der Glosse oben in Anm. 3. Auf den origeneischen Charakter der Hs. weist K. W. Kim, *Codices 1582, 1739, and Origen*, JBL 69, 1950, 167–175 hin. Sokrates zitiert den Römerbriefkommentar in § 17.
- ¹⁶ So die (überzeugende) Erklärung von Klauck, *Johannesbrief* (s. Anm. 2) 237, wie es überhaupt zu der Lesart gekommen ist.
- ¹⁷ S. Anm. 3.
- ¹⁸ Die Herkunft der Vulgata-Lesart ist jedoch schwer zu erkennen, denn im lateinischen Bereich las man ja schon viel früher »solvit« statt »non confitetur« (s. Anm. 2); die Präposition lautet gelegentlich »de« (nicht »ex« wie in der Vulgata).
- ¹⁹ Auch der gelehrte Verfasser der erwähnten Glosse nimmt für seine Marginallesart ja nicht das direkte Zeugnis von Handschriften in Anspruch, sondern nur das indirekte der Väterschriften.