Ergänzungsband zur „Bibel in deutscher Fassung“

Inhaltsverzeichnis

ZUR BYZANTINISCHEN TEXTFORM DES GRIECHISCHEN NEUEN TESTAMENTS

EINLEITENDES
HISTORISCHER ÜBERBLICK ZU AUSGABEN DES NEUEN TESTAMENTS
DIE NOTWENDIGKEIT EINER NEUBESINNUNG IN DER TEXTKRITIK
Methodische Probleme
Probleme mit der Überlieferungsgeschichte
Problematische Auslassungen zweifelsfrei belegter Texte
Fehlende Übereinstimmung unabhängiger Codizes
Unglaubwürdige Zeugen
Ahistorischer Text
Alexandrinische Handschriften sind Ergebnis einer Rezension
Widersprechendes zur Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift
ZUR ÜBERLIEFERUNG DES NEUEN TESTAMENTS
Allgemeines
Allgemeines zum so gen. Byzantinischen Text
Der Byzantinische Text am Beispiel von Matthäus
Beispiel für das Zeugnis der Kirchenväter
Leitlinien der textkritischen Methodik in den Ausgaben des Byzantinischen Textes
Zum angeblichen Problem des geringen Alters vieler Byzantinischer Handschriften
Hat der Byzantinische Text grundsätzlich die längere Lesart?
Unterschiede in den Ausgaben des Byzantinischen Textes
Zusammenfassung

BEMERKUNGEN ZUM HEBRÄISCHEN TEXT (ALTES TESTAMENT)

BEGRIFFSVERZEICHNIS

BEGRIFFE IM ALTEN TESTAMENT
Aufrichtigkeit; Aufrichtiges; aufrichtig
Bereich des Todes
Bote
Ehrfurchtslose(r)

Einfältiger; der Einfältige
Elend; Elende(r); elend
Erde
Flehen; Gnadenflehen
Friede
Getreue(r); getreu
Gebeugte; Gebeugtsein; gebeugt
Güte
Gott
Geradheit; gerade
Hallelu-Jah
Hand; offene Hand; Handfläche; Handschale; Faust; Griff
Heiden
Heil
herabschauen; schaue herab
Herr, mein Herr, Adonai
Herrlichkeit (o.: Ehre)
Hervorgebrachtes; das Hervorgebrachte; die Tholedoth
Herzsinn
Jahweh; Jah
Land, Erde
Lauterkeit; lauter; der Lautere
Leibeigener Knecht
Liebe
Mahnung; mahnen
Mensch
Retter
Sela
selig
singen; singen ‹und spielen›
Stufenlied
Treue; Beständigkeit; Wahrhaftigkeit, Wahrheit
Unterweisung
Verständigkeit
Volk, Völker; Volksscharen, Völkerscharen; Volksstamm, Volksstämme
Wahrheit
Weisung
Welt
Wort
Zucht

BEGRIFFE IM NEUEN TESTAMENT

antwortete
Buße

Dank; dankbar
Elemente
Erde, Land
Ewigkeit; in Ewigkeit; in ‹alle› Ewigkeit
ewig
Freue dich!; Freut euch!
Hoher Rat
Leibeigener Knecht
Mann
Offenbarung; offenbaren; geoffenbart
Prätorium
Vater werden
Vollmacht
Weltzeit
Wort
Zahlreiche Mengen

ÜBERSETZUNGSKOMMENTARE

ZUM ALTEN TESTAMENT

1Mo 6,3: „In ihrem Irregehen ist er Fleisch“
Ri 11,31: „der Herausgehende (Ausziehende)“, „der herausgeht (auszieht)“
1Chr 7,14: Die Söhne Manasses
1Sam 10,8: „Und gehst du vor mir nach Gilgal hinab, …“
Ps 12,8: „Du wirst sie bewahren“
Ps 19,5: „Messschnur“
Ps 29,1: „Gottessöhne“
Ps 40,7–9: „Ohren hast du mir gegraben.“
Ps 42,6: „Ich werde ihm noch danken“
Ps 42,7: „vom Lande des Jordan und des Hermon, vom Berge Mizhar her.“
Ps 48,15: „bis über den Tod hinaus“
Ps 62,2: „Wahrlich, meine Seele ist stille zu Gott“
Ps 73,4: „denn sie haben nicht Qualen zu ihrem Tode hin“
Ps 80,19: „anrufen ‹und ausrufen›“
Ps 89,7: „Gottessöhnen“
Ps 92,1: „Für den Tag des Sabbats“
Ps 102,24–26
Ps 105,1: „Ruft seinen Namen an.“
Ps 116,10: „Ich glaubte. Darum redete ich.“
Ps 137,8: „Verwüstete“
Spr 26,10
Spr 27,19
Spr 30,19: „Der Weg …“
Dan 9,25: „Und 62 Wochen …“

Dan 9,25 und 10,1: Bedrängnis und Mühsal
ÜBERSETZUNGSKOMMENTARE ZUM NEUEN TESTAMENT
Mt 1,1: „Schriftstück der Herkunft“
Mt 1,25: „Und er kannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar, den Erstgeborenen.“
Mt 2,23: „Nazarener“
Mt 3,7: „kommen sah“
Mt 3,11: „auf Buße ‹hin›“
Mt 4,15.16
Mt 5,44
Mt 6,13: „weil dein das Königreich ist und die Kraft und die Herrlichkeit, in Ewigkeit. Amen.“
Mt 6,33: „Gottes“
Mt 11,19: „Und gerechtfertigt wurde die Weisheit von Seiten ihrer Kinder.“
Mt 13,55: „Handwerker“
Mt 16,18: „auf diesem Felsen“
Mt 20,16: „denn viele sind gerufen, aber wenige erwählt.“
Mt 21,3: „Der Herr bedarf ihrer.“
Mt 24,34: „Geschlecht“
Mt 27,1: „alle Hohen Priester und Ältesten“
Mt 27,45: „über die ganze Erde“
Mk 1,4: „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“, eine Taufe von der Buße im Blick auf Vergebung.
Mk 1,16.19: „… als er den See … entlang ging, … von dort weiterging …“
Mk 6,3: „Handwerker“ (Siehe zu Mt 13,55.)
Mk 7,3: „‹wie vorgeschrieben› die Hände gewaschen“
Mk 10,1–9 imVergleich mit Mt 19,1–8
Mk 11,3: „Der Herr bedarf seiner.“ (Siehe zu Mt 21,3.)
Mk 11,22: „Habt Glauben Gottes“
Mk 14,41: „Das Erwartete ist da!“
Mk 14,68E.72: „Und ein Hahn krähte.“
Mk 15,33: „über die ganze Erde“ (S. zu Mt 27,45.)
Mk 16,9–20: Über die Echtheit des Markusschlusses
Lk 1,2: „verantwortliche Diener“
Lk 1,27: „zu einer Jungfrau, die einem Mann namens Josef angelobt war, aus dem Hause Davids.“
Lk 2,2: „als Kyrenius eine führende Stellung in Syrien innehatte“
Lk 2,14: „in Menschen [sein] Wohlgefallen!“
Lk 3,3: „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ (S. zu Mk 1,4.)
Lk 3,23: „etwa dreißig Jahre alt“
Lk 3,36: „des Kainan“
Lk 6,1: „am zweiten ersten Sabbat“
Lk 8,42: „eine Tochter von etwa zwölf Jahren“
Lk 9,55.56
Lk 11,2–4: „Unser Vater, …“

Lk 17,31: „An jenem Tag“
Lk 19,37 „Als er [Jerusalem] näherkam“
Lk 23,43: „...: Heute ...“ oder: „... heute:“?
Lk 23,44: „über die ganze Erde“ (S. zu Mt 27,45.)
Joh 1,5 „und die Dunkelheit fasste es nicht“
Joh 1,9 „Es (o.: Er) war das wahre Licht …“
Joh 1,18: „der einziggeborene Sohn“
Joh 1,41: „als Erster“
Joh 2,20: „Sechsundvierzig Jahre wurde dieses Tempelheiligtum gebaut ...“
Joh 3,13: „der im Himmel ist“
Joh 4,9: „Juden pflegen nicht gemeinsamen Gebrauch mit Samaritern“
Joh 4,12: „was auch von ihm für die Ernährung abhängig war“
Joh 5,17: „Aber Jesus antwortete“
Joh 7,37.38: „Wenn jemand dürstet“
Joh 7,53–8,11: Die Ehebrecherin
Joh 9,3: „Weder dieser sündigte noch seine Eltern“
Joh 14,1Mo: „Vertraut auf Gott! Und vertraut auf mich!“
Joh 18,36: „meine verantwortlichen Diener“ (S. zu Lk 1,2.)
Apg 2,13: „mit süßem Wein“
Apg 2,27.31: Hades und Scheol
Apg 2,38: „auf Vergebung der Sünden hin“
Apg 3,16: „der Glaube, der durch ihn“
Apg 5,22: „die verantwortlichen Diener“ (S. zu Lk 1,2.)
Apg 8,37
Apg 9,5.6: „Ich bin Jesus, … Stehe auf …“
Apg 10,3: „etwa um die neunte Stunde“
Apg 11,20: „zu den Griechischen“
Apg 13,5: „als verantwortlichen Diener“ (S. zu Lk 1,2.)
Apg 13,18: „etwa vierzig“
Apg 13,48: „zum ewigen Leben eingestellt“
Apg 14,23: „bestimmt hatten“
Apg 18,27: „durch die Gnade“
Apg 19,2: „als ihr glaubtet“
Apg 19,2: „Wir haben nicht einmal gehört, ob der Heilige Geist [da] sei.“
Apg 26,16: „zum verantwortlichen Diener“ (S. zu Lk 1,2.)
Apg 28,20: „Kette“
Röm 1,19: „das von Gott Kennbare“
Röm 4,9: „… [kommt sie] auf die Beschneidung oder auch auf die Unbeschnittenheit?“
Röm 5,12: „..., aufgrund dessen, dass sie alle sündigten“
Röm 6,3.4A: „auf seinen Tod getauft“
Röm 8,1: „die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“
Röm 11,12: „und ihr Schade der Reichtum derer, die von den Völkern sind“
Röm 11,12: „wie viel mehr ihre Fülle“

Röm 11,17: „ein [Zweig vom] Wilden Ölbaum“
Röm 12,11: „dem Herrn Leibeigenendienst leisten“
Röm 13,9: „Du sollst nicht falsches Zeugnis ablegen.“
Röm 14,10: „des Christus“
Röm 15,7: „Darum nehmt einander ‹vorbehaltlos› an“
Röm 16,7: Junias oder Junia?
Röm 16,16: „Kuss“
1Kor 2,13: „Geistlichem passen wir Geistliches an.“
1Kor 4,1: „als verantwortlicher Diener“ (S. zu Lk 1,2.)
1Kor 6,4: „die … Geringgeschätzten, die setzt ein.“
1Kor 7,38: „der [sie] zur Ehe gibt“
1Kor 8,1.2: „wissen“ und „Kenntnis haben“
1Kor 11,24: „brach“ oder „schnitt“?
1Kor 11,24: „gebrochen“
1Kor 12,13: „und wir wurden alle in e i n e n Geist [hinein] getränkt“
1Kor 15,29: „die sich für die Toten taufen lassen“
1Kor 16,12: „aber es war ganz und gar nicht [sein] Wille, dass er n u n gehe.“
1Kor 16,20: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)
2Kor 1,3A: „Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn, Jesu Christi“
2Kor 1,3ff.
2Kor 1,13: „lest“
2Kor 3,16: „Wann immer es [o.: man; einer; er] aber zum Herrn hin umkehrt“
2Kor 3,18: „schauen“
2Kor 11,4: „fein ertrugt ihr es!“
2Kor 13,12: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)
Gal 2,2: „ob ich ‹denn› etwa umsonst liefe oder gelaufen wäre“
Gal 2,17
Gal 2,20: „‹im Vertrauen› auf den Sohn Gottes“
Gal 3,5
Gal 3,27: „auf Christus“
Gal 6,16: „und auf das Israel Gottes“
Eph 1,1: „Den Heiligen, die in Ephesus sind, und Treuen in Christus Jesus:“
Eph 1,1: „... und Treuen in Christus Jesus“
Eph 1,4: „in Liebe“
Eph 1,15: „von dem Glauben unter euch im Herrn Jesus“
Eph 1,18: „und welches der Reichtum“
Eph 2,8
Eph 3,9: „durch Jesus Christus“
Eph 3,13: „weshalb ich [euch] bitte“
Eph 4,26: „Zürnt – und sündigt nicht.“
Eph 4,32: „uns in Christus … vergab“
Eph 5,18: „werdet im Geist erfüllt“
Eph 5,24

Eph 6,10: „meine Brüder“
Eph 6,15: „in einer ‹festen› Bereitschaft der guten Botschaft“
Eph 6,20: „in einer Kette“ (S. zu Apg 28,20.)
Phil 1,9: „in“
Phil 2,12: „bringt ... eure eigene Rettung zuwege“
Phil 4,3: „Ja, …“
Phil 4,16: „weil“ oder „dass“?
Kol 1,2A: „Den Heiligen und treuen Brüdern in Christus in Kolassä“
Kol 1,4: „von eurem Glauben in Christus Jesus“
Kol 1,7: „so wie ihr auch“
Kol 1,10: „und in die Erkenntnis Gottes ‹hinein› wachst“
Kol 1,20: „versöhnen“
Kol 2,19: „der sich nicht hält an das Haupt“
Kol 3,5: „Tötet“
1Thes 5,26: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)
2Thes 1,8
2Thes 1,12: „unseres Gottes und Herrn, Jesu Christi.“
2Thes 2,3: „der Abfall ‹und Aufstand›“
2Thes 2,6
2Thes 2,7
2Thes 2,13:
1Tim 2,15: „im Gebären“
1Tim 3,16: „Gott“
1Tim 5,21: „Ich bezeuge mit Ernst vor dem Gott und Herrn, Jesus Christus, …“
1Tim 5,22
2Tim 1,6: „fachen“
2Tim 1,9: „vor allen Weltzeiten“
2Tim 1,12: „Er vermag mein Anvertrautes für jenen Tag zu verwahren.“
Tit 1,1: „für“ oder „nach“?
Tit 1,2: „vor allen Weltzeiten“
Tit 1,6: „treu“ oder „gläubig“?
Tit 2,6: „Die jüngeren Männer“ oder „Die jungen Männer“?
Tit 2,11: „… die Gnade Gottes, die allen Menschen Heil bringt …“
Tit 2,12 „… uns erziehend“
Tit 2,13: „unseres großen Gottes und Retters, Jesu Christi“
Tit 3,5: „Waschung der Wiedergeburt“
Phlm 5: „von deiner Liebe … und ‹deinem› Glauben, den du … hast“
Hebr 1,2A: „in diesen Tagen, den letzten“
Hebr 1,2Mo: „im Sohn“
Hebr 1,6
Hebr 2,14: „in gleicher ‹und uns nahekommender› Weise“
Hebr 3,14: „die anfängliche sichere Grundlage, ‹als› eine feste ‹und bestätigte› …“
Hebr 3,16

Hebr 6,6: „solche seiend, die …“
Hebr 9,4: „Räucher‹gegenstand›“
Hebr 9,16.17: „Bund“ oder „Testament“?
Hebr 10,12: „setzte sich für immer“
Hebr 10,38: „Und wenn er zurückweicht“
Hebr 11,3: „nehmen wir ‹mit dem Denksinn› wahr“
Hebr 11,11. „… erhielt auch Sara selbst Kraft …“
Hebr 11,13: „... gesehen“
Hebr 11,27: „‹Im› Glauben verließ er Ägypten – er hatte den Grimm des Königs nicht gefürchtet“
Hebr 12,2
Hebr 12,16.17
Jak 2,5: „die Armen der Welt“
Jak 2,13
Jak 2,18
Jak 4,5
1Petr 1,1: „Den erwählten Fremden der Zerstreuung“
1Petr 1,1.2: „[Erwählte Fremde] gemäß Vorkenntnis Gottes, des Vaters“
1Petr 1,2: „... in Heiligung des Geistes [o.: in Heiligung durch den Geist]“
1Petr 1,2: „… zum Gehorsam und ‹zur› Besprengung mit [dem] Blut Jesu Christi: …“
1Petr 1,3: „zu einer lebenden Hoffnung, [lebend] durch die Auferstehung …“
1Petr 1,6: „worüber ihr hoch erfreut seid“
1Petr 1,8: „‹gesehen und› gekannt“
1Petr 1,9: „das Ziel eures Glaubens davontragend“
1Petr 1,10–12: „forschend, auf welche oder welche Art Zeit hindeutete der Geist Christi“
1Petr 1,13–16: „Deshalb umgürtet …“
1Petr 1,15.16: „werdet auch selbst heilig ... Werdet heilig, ...“
1Petr 1,21E: „sodass euer Glaube zugleich Hoffnung auf Gott sein ‹darf›“
1Petr 2,2: „Milch des Wortes“
1Petr 2,4: „hinkommend“
1Petr 2,24: „der in seinem Leibe ‹stellvertretend› unsere Sünden selbst auf das Holz trug, ...“
1Petr 3,19.20
1Petr 3,21: „bewahrt ‹und rettet›“
1Petr 3,21: „eine verpflichtende Erklärung eines guten Gewissens, an Gott [gerichtet], …“
1Petr 4,1: „für uns“
1Petr 4,14: „bei ihnen wird er gelästert, bei euch aber verherrlicht“
1Petr 5,14: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)
2Petr 1,1: „unseres Gottes und Retters, Jesu Christi“
2Petr 1,9M: „‹denn› er verschließt die Augen; er brachte nämlich in Vergessenheit …“
1Joh 2,18: „der Antichristus“
1Joh 3,1: „dass wir Kinder Gottes heißen sollten“
1Joh 3,20
1Joh 5,7 Das Comma Johanneum

1Joh 5,13: „Dieses habe ich euch geschrieben, die ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt, damit ihr wisst, dass ihr ewiges Leben habt, und damit ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt.“
Jud 4: „und unseren alleinigen unumschränkten Herrscher-Gott und Herrn, Jesus Christus“
Jud 7: „in ähnlicher Weise wie diese“
Offb 1,1: „seinen [himmlischen] Boten“
Offb 1,6: „zu einem Königtum“
Offb 1,8: „der Herr, Gott“
Offb 1,9: „der euer Bruder ist“
Offb 1,11: „an die Gemeinden“
Offb 2,1: „der Gemeinde in Ephesus“
Offb 2,17: „den niemand wirklich kennt“
Offb 2,19: „und deine letzten Werke [sind] mehr als die ersten.“
Offb 2,20: „Ich habe jedoch gegen dich:“
Offb 2,20: „und sie lehrt und leitet meine leibeigenen Knechte in die Irre“
Offb 2,24: „Euch aber sage ich, den übrigen“
Offb 3,1: „die sieben Geister“
Offb 3,14: „der Gemeinde in Laodikeia“
Offb 4,4: „waren goldene Kronen“
Offb 4,5: „Stimmen und Donner“
Offb 4,11: „Würdig bist du, unser Herr und Gott, der Heilige, ...“
Offb 5,14: „Und die Ältesten“
Offb 6,11A: „Und es wurde ihnen einem jeden ein weißes Gewand gegeben“
Offb 9,19: „denn die Vollmacht der Pferde ist in ihrem Maul und in ihren Schwänzen“
Offb 10,4: „Und als die sieben Donner geredet hatten“
Offb 11,1: „und [einer] sagte“
Offb 11,2: „außerhalb“
Offb 11,2: „Und die heilige Stadt werden sie betreten“
Offb 11,17: „der, der ist und der, der war“
Offb 12,12: „Wehe der Erde und dem Meer!“
Offb 12,17: „das Zeugnis Jesu“
Offb 13,4: „die Vollmacht“
Offb 13,16: „[dass] sie sich ein Malzeichen auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn geben“
Offb 14,1: „die seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen trugen“
Offb 14,5: „ohne Tadel“
Offb 14,8: „Und ein anderer, zweiter Bote“
Offb 14,8: „die Große“
Offb 14,9: „Und ein anderer, dritter Bote“
Offb 14,15: „weil die Stunde des Erntens gekommen ist“
Offb 14,18: „die Trauben des Weinstocks des Landes“
Offb 15,3: „der Völker“ (o.: „derer die von den Völkern sind“)
Offb 16,3: „im Meer“
Offb 16,5: „Gerecht bist du“

Offb 16,6: „Sie sind es wert!“
Offb 16,7: „Und ich hörte den Altar (o. evtl.: [jemanden] seitens des Altars) sagen:“
Offb 16,14: „‹um› zu den Königen des ganzen Weltreichs hinauszugehen“
Offb 17,4
Offb 17,8: „und da sein wird“
Offb 17,13: „ihre Kraft“
Offb 17,16: Und die zehn Hörner, die du sahst, und das Tier“
Offb 18,2M: „ein Schlupfwinkel jedes unreinen Geistes“
Offb 18,5: „aufgetürmt“
Offb 18,6: „Vergeltet ihr, wie auch sie euch vergalt, ...“
Offb 20,3: „schloss zu“
Offb 20,12: „vor dem Thron“
Offb 20,14: „Dieser ist der zweite Tod, der Feuersee.“
Offb 21,2: „Und die heilige Stadt, ein neues Jerusalem, sah ich ...“
Offb 21,3: „seine Volksscharen“
Offb 21,7: „er wird mir Sohn sein“
Offb 21,9: „Und es kam“
Offb 21,14: „die zwölf Namen“
Offb 21,24: „die Völker werden durch ihr Licht wandeln“.
Offb 22,9: „ich bin“
Offb 22,21: „mit allen Heiligen“

LITERATURANGABEN

Der Ergänzungsband zur Bibel in deutscher Fassung wird zusammen mit der Bibel ausgeliefert. Er enthält einen Artikel zum griechischen Grundtext, eine Bemerkung zum hebräischen (und aramäischen) Grundtext, ein kurzes Begriffsverzeichnis und einen längeren Übersetzungskommentar zur Übersetzung diverser Stellen des AT und NT.

Wir wünschen dem Leser viel Gnade und reichen Gewinn bei der Lektüre.

Thomas Jettel und Herbert Jantzen, im Dezember 2022

Zur byzantinischen Textform[1] des griechischen Neuen Testaments

Grundsätze, Überlieferung, Abgrenzung zu anderen Texten, Methoden und Relevanz
Von Peter Streitenberger (M. A. Phil.)

Einleitendes

Die Originalhandschriften des Neuen Testaments existieren heute nicht mehr. Jedoch gibt es für das Neue Testament mehr schriftliche Zeugnisse als für alle anderen antiken Bücher. (Zum Vergleich: Homers *Ilias* ist das wohl am besten bezeugte klassische Werk mit ca. 700 Textzeugen.) Zu Gottes Wort existieren ca. 130 auf Papyri geschriebene Textzeugen mit Teilen des Neuen Testaments, also Abschriften auf dem Material, das die ersten Christen für ihre Abschriften benutzten. Dieses wurde später durch das Pergament abgelöst. Weiterhin gibt es 322 Majuskelhandschriften; das sind frühe Abschriften in *Großbuchstaben,* die bis zur Einführung der Schreibschrift im 9. Jahrhundert im Umlauf waren. Von den Minuskeln, also den Handschriften mit der neu entwickelten Schrift in *Kleinbuchstaben*, die ab dem 9. Jahrhundert verwendet wurden, existieren heute noch 2911 Handschriften. Daneben gibt es noch 2453 Lektionare; das sind Kopien des Neuen Testaments für *gottesdienstliche Zwecke*. Zudem existiert eine Vielzahl von Handschriften mit frühen Übersetzungen des Neuen Testaments in die syrische, koptische, lateinische, gotische oder slawische Sprache, später auch in andere Sprachen.

Bis zum Aufkommen des Buchdrucks wurde der byzantinische Text des Neuen Testaments im *Kerngebiet* des Christentums überliefert, dann in Auflagen herausgegeben und übersetzt.

Die bekannteste Ausgabe des Neuen Testaments war die von Erasmus, die vom 16. Jahrhundert bis zu den modernen kritischen Ausgaben im 19. Jahrhundert allgemein anerkannt war.

Historischer Überblick zu Ausgaben des Neuen Testaments

Mit dem Erscheinen des griechischen Neuen Testaments 1516 durch Erasmus beginnt die Ära der neutestamentlichen Textkritik. Der Text, den Erasmus herausbrachte, wurde später unter dem Namen „*textus receptus*“ (*t. r.*; d. h.: „der überlieferte und allgemein anerkannte Text“ des Neuen Testaments) bekannt. Erasmus hatte bereits mehrere griechische Handschriften, die sich untereinander leicht unterschieden. Er musste also eine Entscheidung treffen, welche Lesarten er in seine Textausgabe aufnehmen sollte. Seiner Arbeit folgten weitere Ausgaben durch Theodor Beza, Estienne (Ste-

[1] Anm. des Herausgebers: „Byzantinische Textform“ nennt man die die Mehrheit aller Handschriften umfassende Textform, die im griechisch-sprachigen Kerngebiet vorherrschend war. Sie entstammt also dem Gebiet, wo das Neue Testament geschrieben, verschickt, gesammelt und zuverlässig weiterkopiert wurde, also der Region, die später dem byzantinischen Reich zugehörig war.

phanus), die Brüder Elzevir und Mill. In diesen Ausgaben gab es geringfügige Textänderungen. Es folgten weitere Ausgaben, auch solche mit größeren Textänderungen (wie z. B. die Ausgabe von Wettstein 1751/1752).

Bereits lange vor dem Erscheinen der Edition des griechischen Neuen Testamentes durch Westcott und Hort (im 19. Jhdt.) gab es Ideen, auf welche Weise der in zahlreichen Handschriften erhaltene Text des Neuen Testaments so rekonstruiert werden solle, damit man den Originaltext, wie er von den inspirierten Schreibern (Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Paulus, Petrus, Jakobus und Judas) aufgeschrieben worden war, erhalten könne. Dabei gab es unter den Theologen unterschiedliche Auffassungen in der Frage, nach welchen Kriterien das Neue Testament zu rekonstruieren sei. Bengel z. B. forderte, man solle nicht die Mehrheit der Handschriften berücksichtigen, sondern einzelne, die besonders hochwertig seien (*manuscripti non sunt numeratur sed ponderatur*; d. h.: Die Handschriften sollen nicht gezählt, sondern gewichtet werden.), und problematischere (schwierigere) Lesarten sollte man für die ursprünglichen halten. Griesbach, der bereits 1774 ein Neues Testament herausbrachte, das vom *textus receptus* an zahlreichen Stellen abwich, – ähnlich auch Lachmann und Tischendorf – stellte (im Vorwort seines griechischen Neuen Testaments, 1796, 2. Auflage) einige Behauptungen und Grundsätze auf, die unter gewissen Textkritikern bis heute grundlegend sind. Einige ihrer Kriterien sollen hier genannt werden:

1) Kürzere Lesarten sind ursprünglicher als längere (*lectio brevior potior*), da Kopisten beim Abschreiben eher geneigt sind, den Text zu erweitern als Teile auszulassen.

2) Die in jeder Hinsicht schwierigere, ungewöhnliche und problematische Lesart ist vorzuziehen. (*Difficilior et obscurior lectio anteponenda est*.) Verstöße gegen die griechische Grammatik sind eher ein Hinweis auf Originalität. Andererseits sind leichter zu lesende Lesarten auf Glättungen der Abschreiber zurückzuführen.

3) Falsche und widersprüchliche Lesarten sind eher als die ursprünglichen zu betrachten. Man kann aus ihnen die richtigen ermitteln. (*Praeferatur aliis lectio cui sensus subest apparenter quidem falsus, qui vero re penitus examinata verus esse deprehenditur*.)

Diese Kriterien sind fragwürdig und bestreitbar – wie wir im Folgenden noch sehen werden.

Griesbach nennt daneben dann noch einige selbstverständliche Dinge, wie z. B., dass den griechischen Handschriften der Vorzug vor lateinischen zu geben sei, oder dass man Kirchenväterzitaten in der Wertung den Vorrang geben sollte.

Mit der Herausgabe des griechischen Neuen Testaments der zwei Theologen Westcott und Hort, wollte man der Vorherrschaft des *textus receptus* ein Ende bereiten. Die Herausgeber waren der Auffassung, dass in der Wertung der Textzeugen den Codizes „Sinaiticus“ (ein Codex aus dem 4. Jhdt. n. Chr.) und „Vaticanus“ (ein alter Codex aus der Bibliothek des Vatikans, ebenfalls aus dem 4. Jhdt.) das größte Gewicht beizumessen sei. Sie waren der Auffassung, dass eine Handschrift, wenn sie älter ist, besser abgeschrieben worden sei. Diese Auffassung ist fraglich.

Westcott und Hort verbanden jene beiden Handschriften zu einem neuen Text, wobei sie von Textvariante zu Textvariante abwechselnd einmal dieser, einmal jener den Vorzug gaben. Auf diese Weise entstand ein künstlicher Text, einer, den es historisch nie gab. Beide Codizes, Vaticanus sowie Sinaiticus, fallen durch zahlreiche Singulärlesarten auf (d. h., Lesarten, die unter den vielen Textzeugen nur ein einziges Mal vorkommen). Und gerade diese Lesarten, die oft auch untereinander nicht übereinstimmend waren, fanden nun besondere Berücksichtigung und Zustimmung, obwohl sie gegen den Konsens der vielen anderen in sich harmonischen Handschriften – dem so gen. *Mehrheitstext* – standen. Nach der Auffassung von Westcott und Hort müssen diejenigen griechischen (gr.) Handschriften (Hss), die die überwältigende Mehrheit ausmachen und untereinander übereinstimmen, „sofort abgelehnt werden“ („must be at once rejected“; so heißt es in der Einleitung ihrer Ausgabe auf S. 119). Sie lehnten die Mehrheit der gr. Handschriften kategorisch ab und machten den Codex Vaticanus, der aufgrund seiner abweichenden Lesarten vom Konsens der übrigen am weitesten entfernt war, zu ihrer ersten Wahl – gefolgt von Codex Sinaiticus, der zwar mit dem Codex Vaticanus „verwandt“ ist, aber selber viele Singulärlesarten aufweist.

Nachfolger des Westcott-Hort-Textes wurde der heute so gen. „Nestle-Aland-Text“. In der 28. Auflage der griechischen Ausgabe des Neuen Testaments von Kurt Aland werden heute sogar Stellen abgedruckt, die in der Überlieferung des griechischen Texts nicht (!) oder fast nicht bezeugt sind.
Hier einige Beispiele: Die Wörter *prootees meridos tees [Makedonias]* in Apg 16,12 werden in dieser Form von keiner einzigen griechischen Handschrift bezeugt. Dasselbe gilt für die Wörter *ouch heuretheeseta*i („werden nicht gefunden werden“) in 2Petr 3,10: Man fügte die Negation *ouch* (bed.: „nicht“) ein, um die problematische Lesart („die Werke werden gefunden werden“ – anstatt richtigerweise: „die Werke werden verbrannt werden“) akzeptabler erscheinen zu lassen, auch wenn sie von keinem einzigen griechischen Zeugen bezeugt wird.
Man vermutet bzw. errät Lesarten, die nicht existieren. Solche so gen. „Konjekturen“ ergeben sich aufgrund der kohärenzbasierten-genealogischen Methode in Münster. Grundlage für diese Methode ist die Auffassung, dass die Überlieferung von Gottes Wort „hochgradig kontaminiert“ (d. h.: verderbt) sei und dass Lesarten „zufällig“ zusammen entstanden seien. Die Auffassung dieser Schule ist es, dass der Text der Originale, die ja (nach einer Aussage von Tertullian) noch länger am Ort der Adressaten (also Korinth, Ephesus etc.) lagerten und dort abgeschrieben und eingesehen werden konnten, sich in zwei Handschriften aufgeteilt hätte, die sich weit entfernt von den Originalen befanden, und – gegen den allgemeinen Konsens der Überlieferung – erst wieder neu zusammengefügt werden müssen. Diese Arbeit hätten die beiden Herausgeber (Westcott und Hort und dann Nestle und Aland) geleistet, (und sie wird ohne nennenswerte Neuerungen bis heute in den Ausgaben des Novum Testamentum Graece nach Nestle-Aland fortgeführt).
Mit dem Erscheinen der Mehrheitstextausgabe von Hodges-Farstad wurde 1982 eine gänzlich andere Herangehensweise bekannt: Die Herausgeber legten ihrer Ausgabe den Konsens der Handschriften zugrunde; d. h., sie hielten sich nicht an die textkritischen Grundsätze der modernen Textkritiker seit Griesbach, sondern richteten sich nach der überwältigenden Mehrheit der griechischen Handschriften. Ebenso (mit geringfügigen Unterschieden methodischer Art) gingen 1991 auch Robinson und Pierpont vor. Ihre Mehrheitstextausgabe liegt nun in der Auflage von 2018 (ohne nennenswerte Änderungen zu der von 1991) vor.

Die Notwendigkeit einer Neubesinnung in der Textkritik

Methodische Probleme

Aus zahlreichen Gründen (Abdruck zahlreicher Singulärlesarten, Kopierfehler und offensichtlicher grammatischer, orthografischer und inhaltlicher Fehler, die im Original nicht vorhanden waren), ist der Versuch von Westcott-Hort (und Nestle-Aland), das Neue Testament zuverlässig darzustellen, gescheitert. Auch glaubten die Herausgeber nicht, dass der Text Gottes Wort ist. Es gibt weitere, noch stärker eklektische Ausgaben des Alexandrinischen Textes (z. B. M. Holmes [SBL] und zuvor von Soden.) Sie sind aufgrund der Methodik (radikaler Eklektizismus) und Intransparenz noch viel problematischer. (Die Herausgeber wählen Lesarten aus verschiedenen Codizes, wie beschrieben, aus. Die Gründe, warum sie gerade diese bevorzugen, sind für den Leser dabei oft nicht erkennbar.)

Probleme mit der Überlieferungsgeschichte

Nestle und Aland postulieren, dass die Überlieferung des Neuen Testamentes unzuverlässig und nicht vertrauenswürdig sei. Nimmt man die Thesen von Holmes und die von Nestle-Aland ernst, so bleibt die Frage, wie denn bei einem „freien und unkontrollierten Text“ die Schreiber, die sich in der Regel (aufgrund der Zeit- und Ortsunterschiede) nicht kannten, es fertiggebracht haben sollen, ein und denselben (nach ihrer Meinung „falschen“) Text „hinzuzufügen“. Dies kann auch die neuerdings vorgelegte Prozesstheorie nicht erklären, noch weniger die kohärenzbasierte Methode (die in Münster verfochten wird), auf welche die Ausgabe von Nestle-Aland aufbaut. Letztere Methode bringt es sogar dazu, dass neuerlich Lesarten in den Text aufgenommen wurden, die keine einzige griechische Handschrift zur Grundlage haben (siehe oben). Die Methode hört sich gelehrt und wissenschaftlich

an, ist jedoch nicht brauchbar, wenn man das Ziel verfolgt, das Original des neutestamentlichen Textes wiedergeben zu wollen.

Problematische Auslassungen zweifelsfrei belegter Texte

Die textkritische Ausgabe des NT seit Westcott und Hort positioniert sich bewusst als „Gegenpol" zum *Byzantinischen Text* (d. i.: zu dem homogenen Text der überwältigenden Mehrheit aller griechischen Handschriften). Man findet bei Alands Ausgabe[2] Stellen, die doppelt eckig eingeklammert sind, was bedeutet: „mit Sicherheit nicht zum ursprünglichen Textbestand gehörig".
Beispiele:

- „Segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen." (Mt 5,44)
- „denn der Sohn des Menschen ist gekommen, das Verlorene zu retten." (18,11)
- die äußerst gut bezeugte Doxologie am Ende des „Unser-Vater": „... denn dein ist die Königsherrschaft und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit! Amen." (Mt 6,13)
- der komplette Schluss des Markus-Evangeliums (Mk 16,9–20; diese Verse fehlen nur in den Codizes Sinaiticus, Vaticanus und in der gr. Handschrift 304. Früher bewertete man ihn als zum Neuen Testament gehörend, und man klassifizierte ihn entsprechend, sodass er fester Bestandteil von Gottes Wort war – bis dem Sinaiticus und Vaticanus vor den anderen 1754 Hss des Mk-Evangeliums [die den so genannten „langen Schluss" bezeugen] der Vorzug eingeräumt wurde. Den langen Markus-Schluss bezeugen neben den ca. 8000 lateinischen Handschriften auch das Diatessaron und Schriften des Irenäus, beide aus dem zweiten Jahrhundert, also eine geraume Zeit vor der Schriftlegung der Codizes Sinaiticus und Vaticanus.)
- „Da erschien ihm ein Engel vom Himmel und stärkte ihn. Und er war in ringendem Kampf und betete innbrünstiger; sein Schweiß wurde aber wie Blutstropfen, die auf die Erde fielen." (Lk 22,43–44)
- „Jesus aber sprach: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." (23,34)
- die gesamte Perikope der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11).

Diese sind nur einige Beispiele von fehlenden Sätzen, Satzteilen oder Wörtern. An 527 Stellen weisen die Editoren Stellen als fraglich aus, z. B. beim Namen des HERRN Jesus, der zwar an diesen Stellen abgedruckt, aber als nicht ausreichend bezeugt eingeordnet wird. Im Text von NA kommt der Name des HERRN Jesus nur 917 Mal vor, in Ausgaben des byzantinischen Textes jedoch 972 Mal. Gleiches gilt für Auslassungen der Begriffe „Christus" und „Herr". Kollationen (Auswertungen) griechischer Hss zeigen, dass diese Auslassungen bzw. vermeintlichen Hinzufügungen keine späteren Einfügungen waren, sondern fester Bestandteil des inspirierten Wortes Gottes.

Fehlende Übereinstimmung unabhängiger Codizes

Codex Vaticanus und Codex Sinaiticus weisen untereinander große Unterschiede auf (im Lukasevangelium z. B. durchschnittlich 1,8 unterschiedliche Lesarten pro Vers), dazu zahlreiche Vorkommen von Singulärlesarten, die in den Text der gedruckten Ausgabe eingeflossen sind. Der Codex Sinaiticus hat im erwähnten Lukasevangelium 632 Singulärlesarten, also Lesarten, die keine andere Handschrift neben sich hat (für die es also keine weiteren Zeugen gibt). Pro Vers ergibt das einen Durchschnitt von 0,55 Singulärlesarten, was heißt, dass durchschnittlich mindestens jeder zweite Vers einen Kopierfehler enthält. Der Codex Vaticanus schneidet etwas besser ab: Er hat im Lukasevangelium „nur" 181 Singulärlesarten. Das ergibt pro Vers durchschnittlich 0,16 Mal, jeder sechste oder siebente Vers enthält also einen Text, den sonst keine der 1787 griechischen Hss bezeugt. Gemessen am Anteil von Sonderlesarten, die weder der Byzantinische noch der Alexandrinische Text bezeugt, liegt der Codex Sinaiticus am viertletzten Platz (nur noch unterboten durch die Handschrift 05, den Papyrus 45 und die Handschrift 579) und das mit einem Anteil an Sonderlesarten von 33 %. Vaticanus hat dabei einen Anteil von 16 %, was von vergleichsweise geringer Zuverlässigkeit zeugt (Angaben aus „Text und Textwert"). Acht Handschriften haben einen Anteil von 0 % Sonderlesarten. Das bedeutet, dass dem Codex Vaticanus und dem Codex Sinaiticus nur geringe Zuverlässigkeit zugeschrieben wer-

[2] Die Grundtextausgabe von Nestle-Aland, momentan in der 28. Auflage vorliegend, beruht vornehmlich auf den folgenden zwei alexandrinischen Codizes: Codex Sinaiticus (erste Hand: 4. Jahrhundert, mit zahlreichen nachträglichen Korrekturen) und Codex Vaticanus (erste Hand: ebenfalls 4. Jahrhundert)

den kann und sie sich als Hauptzeugen für einen guten griechischen Grundtext disqualifizieren: Beide widersprechen sich in hoher Dichte (knapp zweimal pro Vers im Lukasevangelium). Fragliche Textzeugen weisen eine mangelnde Übereinstimmung untereinander auf, sind durch fehlende Unabhängigkeit gekennzeichnet und stellen zudem eine geografische und literarische Besonderheit dar.

Unglaubwürdige Zeugen

Exemplarisch sei ein Zeuge erster Ordnung (der von Kurt Aland die Bestnote erhielt) besehen: der alexandrinische Papyrus 66, der in eklektischen Ausgaben als Hauptzeuge Verwendung findet. Der Schreiber von Papyrus 66, der die griechische Sprache offensichtlich nicht beherrscht, produziert grammatisch inkorrekte Sätze, verwechselt Buchstaben (d. h., er erkennt nicht, dass das Wort falsch ist), vergisst Objekte und Prädikate. Solche Fehler würden einem Griechischkenner nicht in diesem Ausmaß unterlaufen. Papyrus 66 enthält nahezu durchgängig fehlerhaftes Griechisch. Er scheidet daher als Zeuge aus.

Das Beispiel von Papyrus 66 macht klar, dass die Gütesiegel „alt“ und „alexandrinisch“ nicht pauschal mit „gut“ gleichzusetzen sind, da bereits in der frühen Phase im Raum Ägypten qualitativ schlechter Text anzutreffen ist.

Ahistorischer Text

Kurt Aland selbst warnt in seinem bekannten Buch zum Neuen Testament vor einem künstlichen Text, den es historisch nie gegeben hat. Aber gerade die von ihm favorisierte eklektische Methode erzeugt Sätze und Texte, die in keiner griechischen Handschrift zu finden sind, sondern aus den beiden Codizes für die Edition neu zusammengesetzt wurden. Dieser künstliche Text wurde an keiner Stelle in der Überlieferung des Neuen Testamentes nachgewiesen. Der Alexandrinische Texttyp ist aufgrund der zahlenmäßig geringen Handschriften aus Ägypten und deren großen Differenzen und Singulärlesarten schwer zu bestimmen, da die Repräsentanten aus diesem Raum kein einheitliches Zeugnis für einen bestimmbaren Ausgangstext liefern können. Die ägyptischen Papyri und Codizes weisen jeweils ein Eigenleben und hohe Anteile an Singulärlesarten auf. Ihre Überprüfung und Nachkorrektur an den Originalen (die noch für längere Zeit in jenem Gebiet lagerten, das für die Byzantinische Überlieferung maßgeblich war: Griechenland und Kleinasien), war geografisch nicht möglich. In den ägyptischen Papyri und Codizes zeigt sich die große Entfernung zu den Originalschriften. Es lässt sich beweisen, dass jene Papyri und Codizes voneinander abhängig waren. (Sie sind also so gen. „Lokaltexte“.)

Hinzu kommt, dass Nestle und Aland (und die mit ihnen den Text festlegten) bei der Kombination jener Texte das Hauptaugenmerk auf subjektive, innere Kriterien legten und an vielen Stellen – wie es scheint – fast willkürlich einmal die eine, einmal eine andere Lesart bevorzugten. Die Editoren wechselten oft ohne erkennbaren Grund von der Lesart des Sinaiticus zu der des Vaticanus. In Kommentaren (Metzger, Omanson) wird zwar versucht, diese Entscheidungen zu begründen, aber es hat dennoch den Anschein, dass hier ziemlich subjektiv und unsystematisch vorgegangen wurde. So entstanden durch diese Methode in manchen Fällen „Lesarten“, die in keiner einzigen griechischen Handschrift so wie angegeben vorkommen.

Alexandrinische Handschriften sind Ergebnis einer Rezension

Aus der Sicht der Überlieferungsgeschichte kann man durchaus plausibel erklären, dass eben diejenigen Handschriften, die üblicherweise als Grundlage für kritische Ausgaben des Neuen Testaments verwendet werden, dadurch entstanden, dass vom Byzantinischen Original ausgehend Abschreiber bewusst in Texte eingegriffen und so verändert haben. Ein umgekehrtes Vorgehen ist nicht möglich. Ein Beispiel: Der koptische Dialekt in Ägypten, von wo die Hauptzeugen des kritischen Textes stammen, sah es nicht vor, dass Kollektivwörter (z. B. „Lilien“, „Vögel“, „Blätter“, „Kinder“ usw.) wie im Griechischen mit einem Prädikat im Singular verbunden wurden (wie wir im Deutschen z. B. sagen können: „das Gevögel fliegt [Einzahl] am Himmel“); daher änderten alexandrinische Schreiber den neutestamentlichen Text an diesen Stellen und schrieben statt des Singulars (in unserem Bsp. „fliegt“) den Plural, passten das NT also an ihre Sprache an (wie wir im Deutschen sagen können:

„Die Vögel fliegen ...“). Einige Beispiele: Mt 6,28; 13,16; 19,13; 27,52; Lk 21,25; Joh 6,13; Apg 8,7; 13,48; 1Kor 14,10; Hebr 11,30.
Die weitaus mehrheitliche Überlieferung (d. h. der Byzantinische Text) hat die griechische Normalform aufgenommen, der Alexandrinische Text hat die Harmonisierung an das dortige Koptisch aufgenommen. Jedes Mal, wenn griechische Texte von Ägyptern abgeschrieben wurden, bestand die Gefahr, dass die Abschreiber spezifische griechische Besonderheiten abänderten: *„Some of the texts unveil the peculiarities of the Greek spoken by the scribes.“ (A Companion to the Ancient Greek Language; S. 259). („Einige Texte zeigen die Besonderheiten des Griechischen, wie es von den Schreibern gesprochen wurde“).* So entstanden z. B. häufig typische orthografische Fehler, die aufzeigen, dass ägyptische Abschreiber am Werk waren: *„The signs that would betray an Egyptian scribe are usually orthographic mistakes which show an alternative pronunciation influenced by the mother tongue, or morphological and syntactic mistakes due to a defective knowledge of the language.“ („Die Kennzeichen, die einen ägyptischen Schreiber verraten, sind gewöhnlich orthografische Fehler, die eine unterschiedliche, von der Muttersprache beeinflusste Aussprache durchblicken lassen, oder zeigen morphologische oder syntaktische Fehler aufgrund mangelnder Kenntnis der Sprache“).* F. R. Adrados schreibt zum negativen Einfluss der ägyptischen Sprache auf das dortige Griechisch: *„Greek did not manage to impose itself in Egypt, for Egyptian (Demotic at this point, but later called Coptic) continued to be the language of the masses. It also managed to influence Greek, as already discussed.“ (History of the Greek Language; S. 220). („Die griechische Sprache schaffte es nicht, sich in Ägypten durchzusetzen, denn Ägyptisch – zu jener Zeit ‘Demotisch’, später ‘Koptisch’ genannt – setzte sich als Sprache der Massen fort. Wie bereits dargestellt, wurde das Griechische davon beeinflusst“).* Es ist somit nachvollziehbar, dass die fehlende sprachliche Kompetenz der alexandrinischen Schreiber den Kopierprozess und dessen Ergebnisse beeinflusste, was auch neutestamentliche Handschriften aus dieser Region erkennen lassen.

Widersprechendes zur Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift

Im Folgenden werden wir einige Beispiele von Lesarten anführen, die nicht nur aufgrund mangelhafter Bezeugung, sondern auch aufgrund unlösbarer Widersprüche zum Kontext des gesamten Wortes Gottes abzulehnen sind.

- Lk 3,33 wird in eklektischen Ausgaben (entsprechend Nestle-Aland) wie folgt gelesen: „des Amminadab, des Admin, des Arni, des Hezron, des Perez, des Juda“. Wenn man das Alte Testament nach Admin und Arni absucht, bleibt die Suche erfolglos. Auch sonst kommen diese Namen in griechischen und hebräischen Schriften nicht vor. Die Mehrheit aller Handschriften liest in Lk 3,33: „des Aminadab, des Ram, des Hezron, des Perez, des Juda“. Ausgehend von der Annahme der Unfehlbarkeit von Gottes Wort, müssten wir genau diese Geschlechterabfolge im Alten Testament bestätigt finden: JUDA: Rut 4,12 „soll dein Haus wie das Haus des Perez werden, den Tamar dem Juda geboren hat!“ PEREZ: 1Mo 46,12 „Und die Söhne des Perez waren Hezron [...]“ HEZRON: 4Mo 26,21 „Und die Söhne des Perez waren: von Hezron [...]“ bzw. Rut 4,18 „Perez zeugte Hezron [...]“ RAM: Rut 4,19: „und Hezron zeugte Ram“ bzw. 1Chr 2,9 „Und die Söhne Hezrons, die ihm geboren wurden: [...] Ram“ AMINADAB: 1Chr 2,10 „Und Ram zeugte Amminadab;“ Auch im Neuen Testament wird die Lesart des Byzantinischen Textes bestätigt: Mt 1,3.4: „Juda aber zeugte Perez und Serach von der Tamar; Perez aber zeugte Hezron, Hezron aber zeugte Ram, Ram aber zeugte Amminadab ...“ 1) JUDA 2) PEREZ 3) HEZRON 4) RAM 5) AMMINADAB. Die Lesart von Nestle-Aland ergäbe einen Widerspruch zur übrigen Heiligen Schrift.
- In Mt 1,7 liest der kritische Text (Nestle-Aland, kurz: NA) mit Unterstützung einer nur geringen Zahl von griechischen Handschriften: „Asaf“ statt „Asa“. Wer gehört nun in das Geschlechtsregister des Herrn - Asa oder Asaf? Beide Namen kommen im Alten Testament vor. Asaf war jedoch Levit und nicht vom Stamm Juda; er war Psalmist und kein König (2Chr 5,12; Ps 50,1). Interessanterweise geben manche Übersetzungen, die sich ansonsten nach Nestle-Aland richten, an dieser Stelle nicht den NA-Text wieder.
- Lk 9,10 (NA): „und er nahm sie mit und zog sich abseits zurück in **eine Stadt mit Namen Betsaida**“. Dieser Lesart des kritischen NA-Textes steht der Byzantinische Text entgegen: „Und er nahm sie zu sich und zog sich zurück **in eine Wüste der Stadt, die Betsaida heißt**“. Zog sich der Herr in eine Stadt zurück oder in eine Wüste? Die Antwort findet man zwei Verse danach: „... denn wir sind hier in der Wüste.“ Vgl. die Parallelstelle in Mt 14,13: „Als aber Jesus das hörte, entwich er von dort in einem Schiff abseits an einen wüsten Ort“. Ebenso die Parallele Mk 6,31.32: „Und er sprach zu ihnen: Kommt, ihr selbst allein, an einen

öden Ort und ruht ein wenig aus! Und er fuhr da in einem Schiff zu einer wüsten Stätte besonders."
Die Lesart nach dem kritischen NA-Text produziert – entgegen der Masse an Textzeugen – hier einen Widerspruch. Nicht nur widerspräche sich Lukas selbst, sondern seine Aussage stünde auch im Widerspruch zu den Parallelberichten bei Mt und Mk.

- Joh 1,42 (NA): „Jesus blickte ihn an und sprach: Du bist Simon, der Sohn **des Johannes**". (ebenso Joh 1,42; 21,15–17). An diesen Stellen liest der Byzantinische Text „Jona". Entscheidend ist die Parallele in Mt 16,17: „Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Glückselig bist du, Simon, Sohn des Jona". Sowohl nach dem kritischen NA-Text als auch nach dem Byzantinischen Text wird Simon-Petrus vom Herrn Jesus als Sohn des Jona bezeichnet.
- Lk 2,33 (NA): „Und **sein Vater** und seine Mutter wunderten sich über das, was über ihn geredet wurde." Der Lesart des kritischen Textes steht die des Byzantinischen gegenüber, der statt „sein Vater" „Joseph" liest. Mt 1,16 bezeichnet Joseph als den Mann der Maria, die Jesus geboren hat, nicht aber als dessen tatsächlichen Vater. In Mt 1,20 bekommt Joseph die Mitteilung, dass er nicht der Vater Jesu ist, sondern, dass Jesus vom Geist Gottes gezeugt wurde. Die NA-Lesart schafft einen Widerspruch.
- Joh 7,8 (NA) „Geht ihr hinauf zu diesem Fest! Ich gehe **nicht** hinauf zu diesem Fest". Die Mehrheit an Handschriften liest statt „nicht": „**noch nicht**". In Vers 10 heißt es dann: „Als aber seine Brüder hinaufgegangen waren, ging auch er hinauf zum Fest". Nach dem kritischen Text trifft der Herr eine Aussage und handelt sodann im Widerspruch dazu. Die im Byzantinischen Text belegte Äußerung schließt diese angebliche Zweideutigkeit im Reden und Handeln des Herrn aus, indem sie in V. 8 liest „Geht ihr hinauf zu diesem Fest; ich will **noch nicht** hinaufgehen zu diesem Fest". Dies stimmt mit dem weiteren Geschehen überein, dass Jesus sich nicht nach Aufforderung seiner Brüder zum Fest begibt, sondern sobald er selbst es für richtig hält.
- Mt 27,34 (NA): „… gaben sie ihm **Wein** mit Galle vermischt zu trinken". Statt „Wein" liest der Byzantinische Text „**Galle**" – im Einklang mit Psalm 69,22. Damit wird die Erfüllung der Prophetie angezeigt: „Und sie geben mir **Galle** zu essen und Essig zu trinken in meinem großen Durst." Lukas 23,36 bestätigt die Richtigkeit der Erfüllung: „Es verspotteten ihn auch die Kriegsknechte, traten zu ihm und brachten ihm Essig". Die verschiedenen griechischen Schriften bezeugen diese Ablehnung des berauschenden Myrrhe-Weins in Mk 15,23 einheitlich. Mt 27,34 hingegen produziert in der Lesart des kritischen Textes einen Widerspruch.
- Lk 4,44 (NA): „Und er predigte in den Synagogen von **Judäa**". Im Gegensatz dazu lesen fast alle Handschriften „**Galiläa**". Bruce Metzger, ein Vertreter des kritischen Texts, begründet die Entscheidung für „Judäa" damit, dass man hier – aufgrund einiger weniger griechischen Texte – die schwierigere Lesart als Grundtext festlegen sollte. Der Kontext macht jedoch deutlich, dass der Herr Jesus sich in Kapernaum in Galiläa (V. 31) befand, dort die Mutter des Petrus und andere Kranke heilte (V. 38ff.) und sich nach V. 44 am See Genezareth (Galiläa) aufhielt (Lk 5,1ff.). Im Parallelbericht bei Mk 1,38ff. erhält man Klarheit, welcher Lesart zu folgen ist: „Und er spricht zu ihnen: Lasst uns anderswohin in die benachbarten Marktflecken gehen, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen. Und er ging und predigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus." Ebenso Mt 4,23: „Und er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in ihren Synagogen und predigte das Evangelium vom Königreich". Die Lesart der kritischen Ausgaben ergibt nicht nur einen Bruch im Lukas-Text selbst, sondern widerspricht den zwei anderen Zeugen von Gottes Wort, die darin übereinstimmen, dass der Herr in den Synagogen Galiläas predigte. Somit scheidet die widersprüchliche Lesart des kritischen Textes aus.
- Mk 6,22 (NA): „…da trat **seine Tochter Herodias** herein und tanzte". Nach dem kritischen Text ist **Herodias die Tochter des Herodes**. Nach dem Mehrheitstext ist sie **die Frau des Bruders des Herodes**: „… da trat die **Tochter der Herodias** herein und tanzte". Nach der einheitlich bezeugten Aussage in Mt 14,6 ist das Mädchen **die Tochter der Herodias**: „Als aber der Geburtstag des Herodes begangen wurde, tanzte **die Tochter der Herodias** vor ihnen, und sie gefiel dem Herodes." Nach Mt 14,3 ist Herodias die Frau von Philippus, dem Bruder des Herodes. Sie lebte mit Herodes zusammen, weswegen er von Johannes gewarnt wird: „Denn Herodes hatte Johannes gegriffen, ihn gebunden und ins Gefängnis gesetzt um der **Herodias willen, der Frau seines Bruders Philippus**".
- 1Tim 3,16 (NA): „Und groß ist – das ist übereinstimmendes Bekenntnis – das Geheimnis der rechten Ehrfurcht, welcher geoffenbart wurde im Fleisch …". Die Lesart des kritischen Textes erscheint im Griechischen grammatisch unrichtig, da im Text für das maskuline (männliche) Relativpronomen (*hos*, „der") kein maskulines Bezugswort vorhanden ist. Das Relativpronomen *hos* benötigt ein vorausgehendes Bezugswort, auf das es sich bezieht. Es gibt zu dieser Formulierung keine Analogie oder Hinweise in anderen grammatikalischen Verwendungen von Pronomen. Die Formulierung („… das Geheimnis der rechten Ehrfurcht, welcher geoffenbart wurde im Fleisch …") ist im Deutschen genauso seltsam und grammatisch

unrichtig, wie sie es im Griechischen ist. „Geheimnis“ ist neutrum, „Ehrfurcht“ ist im Gr. eine Femininform, *hos* jedoch maskulin. Es gibt keinen syntaktischen Bezug zueinander, und auch ein anderes Bezugswort für das Pronomen fehlt. Im neutestamentlichen Griechisch gibt es zu dieser Anomalie keine Parallele. Um dennoch den Ausdruck „..., welcher geoffenbart worden ist“ zu rechtfertigen, wurde angeführt, Vers 16 sei ein direktes Zitat aus einem Christushymnus, und man übersetzt daher das Relativpronomen *hos* mit „**er**“: „Und anerkannt groß ist das Geheimnis der Gottseligkeit: **Er** wurde im Fleisch geoffenbart ...“. Dazu gibt es jedoch keinerlei Hinweise oder Anlass. Übersetzte man mit „**Er** wurde im Fleisch geoffenbart ...“, fehlte im Text des Apostels Paulus der Bezug zu „**Er**“, und es stünde das griechische Relativpronomen (*hos*, „der“) als überflüssig da. Die falsche Lesart des kritischen Textes ist aufgrund der Verstöße gegen die Regeln der Grammatik als solche erkennbar. Die Lesart des Byzantinischen Textes hingegen ist durch wenigstens 300 der vorhandenen gr. Handschriften dieses Briefes (das sind über 97 %), wie auch durch Gregor von Nyssa, Athanasius, Didymus, Chrysostomus, Theodoret und Euthalius sehr gut bezeugt: „Und anerkannt groß ist das Geheimnis der Gottseligkeit: Gott wurde geoffenbart im Fleisch ...“

- Lk 23,24 (der ganze Vers) wird von kritischen Ausgaben (NA) für einen späteren Zusatz erklärt und in doppelte Klammern gesetzt: „Jesus aber sprach: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“. 99,5 % der griechischen Handschriften (auch alte Texte aus dem 2. Jahrhundert), bezeugen einheitlich den Text. In der Fürbitte des Herrn erfüllte sich die Prophetie Jesajas (Jes 53,12): „Darum gebe ich ihm Anteil an den Vielen, und mit Mächtigen wird er Beute teilen – dafür, dass er seine Seele ausschüttete in den Tod und den Übertretern sich beizählen ließ, wo doch er die Sünde der Vielen getragen hat und für die Übertreter fürbittend eingestanden ist.“ Durch die Infragestellung der Fürbitte des Herrn am Kreuz wird die kritische Ausgabe des Neuen Testaments 99,5% Prozent sämtlicher griechischer Handschriften nicht gerecht und bringt das einzige Zeugnis der Erfüllung der Prophetie Jesajas in Misskredit.
- Aufgrund einiger ägyptischer Handschriften liest der kritische Text in Mk 5,36 „Jesus aber **überhörte** das Wort, das geredet wurde, und spricht zu dem Synagogenvorsteher: Fürchte dich nicht; glaube nur!“ Die Mehrzahl der griechischen Zeugen geben einheitlich folgende Lesart in Mk 5,35.36 wieder: „Während er noch redete, kommen sie von dem Synagogenvorsteher und sagen: ‘Deine Tochter ist gestorben. Was bemühst du den Lehrer noch?’ 36 Aber Jesus **hörte** das Wort, das geredet wurde, und er sagt sogleich zu dem Synagogenvorsteher: ‘Fürchte dich nicht! Vertraue nur!’“ Die kritische Lesart, wonach der Herr Jesus angeblich die Botschaft vom Haus des Synagogenvorsteher Jairus **überhört**, widerspricht nicht nur der Mehrheit der Textzeugen, sondern auch der einheitlich belegten Parallelstelle in Lk 8,49: „Während er noch redet, kommt einer vom Hause des Synagogenvorstehers und sagt zu ihm: ‘Deine Tochter ist gestorben. Bemühe den Lehrer nicht.’ Als Jesus **es hörte**, antwortete er ihm und sagte: ‘Fürchte dich nicht. Vertraue nur, und ihr wird geholfen werden!’“

Es liegt auf der Hand, dass eine plausible Textkritik andere Wege einschlagen musste, als den, den Griesbach, Westcott und Hort oder Nestle-Aland gegangen waren.

Zur Überlieferung des Neuen Testaments

Allgemeines

Das Neue Testament ist das bestbezeugte Werk der Literatur und in 130 Papyrusteilen, 322 Majuskeln, 2911 Minuskeln und 2453 Lektionaren erhalten. Hinzu kommen etwa 18 alte Übersetzungen in andere Sprachen und in großem Ausmaß Zitate der Kirchenväter. Mit gewissem Fleiß und Aufwand ist es zuverlässig möglich, den Text der Originale zu rekonstruieren. Dazu ist eine plausible Vorstellung von der Überlieferung nötig:

Das Neue Testament, vom Heiligen Geist inspiriert, kam an die Orte der Adressaten (Philippi, Ephesus etc.), lagerte dort nicht kurze Zeit (im Falle des Johannesevangeliums bis mindestens zum 7. Jhdt. in Ephesus, wie die Passa-Chronik bezeugt). Der Text wurde nicht zentral gesteuert, sondern von allen, die es wollten, abgeschrieben. Es war ein freier Text, und verbreitete sich sternförmig in die damalige Welt und wurde in viele Sprachen übersetzt. Wenn man sich die heute erhaltenen Handschriften ansieht, dann sieht man (abzüglich der menschlichen Unzulänglichkeiten bei einzelnen Stellen), wie einheitlich der Text überall überliefert wurde.

Aus der Frühzeit der Überlieferung sind wenige Handschriften vorhanden (u. a. aufgrund von Verschleiß und Vernichtung bei Verfolgungen). Der normale Überlieferungsprozess legt nahe, dass der alte Text bewahrt und zuverlässig weiterkopiert wurde. Die große Zahl der späteren Handschriften

geht auf frühe Vorgänger zurück, wobei die Einheitlichkeit des Textes trotz Unterschieden der Handschriften auf gleiche Vorfahren hinweist. Beim Übergang von Papyrus als Beschreibstoff auf Pergament und von Groß- auf Kleinbuchstaben (9. Jhdt.) wurden alte Handschriften ausgesondert, der Text gesichert und auf spätere Handschriften übertragen. Die Einheitlichkeit, in der die Sicherung des Byzantinischen Textes überall geschah, zeigt, dass auch spätere Handschriften den alten Text bewahrt haben. Zahlreiche Stichproben in frühen Zitaten der Kirchenväter belegen, dass es sich beim Byzantinischen Text um nachweislich alten Text handelt.
In all den verschiedenen Handschriften ist das Original erkennbar und alle einzelnen Exemplare weisen Kennzeichen auf, woher sie stammen. Die Aufgabe eines Herausgebers des griechischen Textes wäre es, Lesarten, die nur einmal vorkommen, (Singulärlesarten) und individuelle Handschriften mit offensichtlichen Abschreibfehlern sowie Handschriften aus Überlieferungslinien mit offensichtlichen Abschreibfehlern zu eliminieren. Sodann sollte man den Text, den alle Handschriften gemeinsam haben, in einer Ausgabe darstellen.
Aufgrund der Überlieferung des Neuen Testaments ist es undenkbar, dass der Originaltext sich in nur einer oder zwei Handschriften erhalten haben sollte. Alle Kopien haben die inhärente Möglichkeit, auf das Original zu verweisen. Vertreter der modernen Textkritik gemäß Nestle-Aland erklären 95–98 % der griechischen Handschriften (also fast die gesamte Überlieferung des Neuen Testamentes) für korrupt und deklarieren ein paar wenige Handschriften (vor allem die Codizes Sinaiticus und Vaticanus), die eine sehr hohe Fehlerfrequenz aufweisen, als qualitativ höherstehend.

Allgemeines zum so gen. Byzantinischen Text

Das Kerngebiet des Byzantinischen Textes ist dort, wo die neutestamentlichen Schriften entstanden bzw. wohin die neutestamentlichen Briefe gesandt worden waren. Die wenigen Handschriften, die weit von jenen Kerngebieten entfernt gefunden wurden (z. B. in Ägypten), bezeichnet man als „Lokaltext“. Da sie wegen der Entfernung nicht am Original oder deren direkten Abschriften korrigiert werden konnten, sind sie unzuverlässiger. Zudem zeigen z. B. ägyptische Kopisten sprachliche Unzulänglichkeiten, was die neutestamentliche griechische Sprache betrifft.
Der Begriff „Byzantinische Textform“ stammt von Kurt Aland; er ist jedoch missverständlich, weil es diese Textform nicht nur im Byzantinischen Raum gab; sie kommt auch in Ägypten vor. Man hätte sie also auch „alexandrinisch“ nennen können. Bereits Clemens von Alexandrien lag diese Textform vor. Clemens hatte in Alexandria einen nahezu reinen Byzantinischen Text, noch lange bevor es die fehlerbehafteten Abschriften Codex Sinaiticus und Codex Vaticanus gab. Das bedeutet: Auch Ägypten hatte einen „Byzantinischen Text“. Später gab es in Ägypten jedoch nur qualitativ schlechtere Kopien davon. Es widerspricht den Tatsachen, wenn man behauptet, der kurze und fehlerbehaftete Text aus den beiden Codizes Sinaiticus und Vaticanus stünde dem Original näher, und die vielen homogenen Abschriften (95–98 %) seien fehlerhaft, und die Abschreiber hätten alle ein und denselben Text hinzuerfunden.
In Jerusalem (dort sind Handschriften einzusehen) und in der Bibel der Goten (die hatten einen Byzantinischen Text vorliegen) und auf dem Berg Athos und in Byzanz und in Alexandria selber (Clemens) findet man ein und dieselbe Byzantinische Textform. Wie konnte dieser homogene angeblich „fehlerhafte“ Text aus dem kürzeren Original heraus entstehen? Um diese Frage für sich zu beantworten, nahmen Vertreter des kritischen Textes eine offizielle kirchliche Rezension an, die so genannte „lukianische Rezension“. Ein gewisser Lukian hätte den Text des Neuen Testamentes vereinheitlicht. Diese Theorie gilt heute als überholt, da bis heute keine geschichtlichen Hinweise auf eine solche Vereinheitlichung des Textes gefunden wurden. Gegen eine Rezension spricht die Tatsache, dass der Text des Neuen Testamentes ein weit verbreiteter und freier Text war, den jeder kopieren konnte. Zudem weisen die Byzantinischen Handschriften jeweils einen Eigenanteil an Besonderheiten auf, der sie jeweils eine von der anderen abhebt. Für eine künstliche Vereinheitlichung sind die einzelnen Handschriften der Byzantinischen Textform zu unterschiedlich. Auch war die Kirche in Byzanz kein monolithischer Block, der eine Zentralsteuerung des Textes hätte bewirkten können. Es gab dort viele Strömungen: Arianer, Orthodoxe, Homöer, Homoüsianer, Monophysiten, Duophysi-

ten, Monotheletisten, Ikonoklasten, Ikonophile. Diese Strömungen bekämpften sich gegenseitig. Es kann von einer dominierenden Instanz, die den Text per reichsweitem Dekret einheitlich machen konnte, nicht die Rede sein. Zudem ist der Text nicht im Byzantinischen Reich allein, sondern überall zu finden, etwa auch in der Gotenbibel zum Ende des 4. Jahrhunderts, und auch gerade dort, wo später die Handschriften Codex Sinaiticus und Vaticanus zu verorten waren: in Ägypten (Clemens von Alexandria). Auch zeigt die altlateinische Überlieferung Byzantinische Lesarten (z. B.: *apo theou* („von Gott") bzw. „*de Deo*" (Offenbarung 1,4), die bis Afrika verbreitet waren.
Die frühesten Belege des Byzantinischen Textes in den Evangelien sind Familie Pi (Π), die Peschitta, Codex A, wesentliche Teile von Codex W, die gotische Version (Ende des 4. Jahrhunderts) und die Purpur-Codizes N-O-Σ-Φ. Diese zeigen keinen Einfluss von alexandrinischen Lesarten. Zu unrecht behaupten Westcott und Hort und seine Nachfolger, der Originaltext sei eine Kombination der zwei bekannten Codizes Sinaiticus und Vaticanus, und der Byzantinische Text sei dann daraus entstanden. Für eine solche Theorie gibt es keine Hinweise. Zudem müssten Zwischenhandschriften (ähnlich dem *missing link* in der Evolutionstheorie) gefunden worden sein; d. h. es müssten mehrere oder zumindest *eine* Handschrift vorhanden sein, die zeigen würde, dass der kurze Text nach und nach Erweiterungen zum langen Byzantinischen Text hin erfahren habe. Solche sind bis heute nicht gefunden worden.
Mathematisch kann gezeigt werden, dass Texte, die weiter vom Original entfernt sind, sich nicht vereinheitlichen, sondern zunehmend Unterschiede in den Lesarten aufweisen. Der Byzantinische Text hingegen ist gleichförmig.
Die Handschriften mit Byzantinischem Text sind zuverlässig überliefert, und auch spätere Handschriften weisen kaum Abweichungen auf, da die Abschreiber das Neue Testament als Gottes Wort achteten und sorgfältig bemüht waren, den Text genau zu überliefern.
Auch die frühen Papyri in Ägypten lassen sich eher auf den Byzantinischen Text zurückführen, wenn man Kopierfehler erkennen kann, z. B. das oben beschriebene Überspringen von Text bei gleicher Endung zuvor und danach. Für die Frühzeit ist heute kein großer Bestand an Handschriften erhalten, aber die große Zahl an Folgehandschriften lässt auf die große Verbreitung des Byzantinischen Textes in der Frühzeit schließen. Folgehandschriften haben Vorläufer, die entweder verschlissen, von Gegnern zerstört oder aufgrund der Übertragung des Textes von Papyrus auf Pergament bzw. aufgrund des Übergangs von Groß- auf Kursivschrift außer Gebrauch kamen und nicht mehr aufbewahrt wurden.
Im Raum Ägypten war es zwar aus klimatischen Gründen leichter möglich, dass alte Handschriften erhalten blieben; das sagt aber nichts über die Qualität des Textes aus. Es geht um das Alter und die Qualität des *Textes*, nicht um das Alter des *Materials*, auf dem er geschrieben ist, auch wenn dies zahlreiche Rückschlüsse erlaubt.
Die Fehler in den Papyri und den beiden Codizes lassen sich nur dann plausibel erklären, wenn den Abschreibern ein Text der Byzantinischen Textform vorlag, und nicht umgekehrt.
Die Originale lagen noch lange Zeit an den Orten, wo sie geschrieben bzw. wohin sie geschickt worden waren. Tertullian schreibt: *„Nun auf! Willst du den Forschertrieb im Geschäfte deines Heiles in ersprießlicher Weise betätigen, so halte eine Rundreise durch die apostolischen Versammlungen, in welchen sogar noch die Lehrstühle der Apostel auf ihrer Stelle stehen, in welchen noch ihre Briefe aus den Originalen vorgelesen werden, die uns ihre Stimme vernehmen lassen und das Angesicht eines jeden in unsere Gegenwart versetzen. Ist dir Achaja das Nächste, so hast du Korinth. Wohnst du nicht weit von Mazedonien, so hast du Philippi. Kannst du nach Asien gelangen, so hast du Ephesus. Ist aber Italien in deiner Nachbarschaft, so hast du Rom, von wo auch für uns die Lehrautorität bereit steht".* (*Depraescriptione haereticorum*, 3. Jhdt., 36.1).
Ein Chronist, auf eine Lesart bezugnehmend, schreibt: „So enthalten es die genauen Kopien, auch die eigene Handschrift des Evangelisten (Anm: des Apostels Johannes) selbst, wie sie bis auf den heutigen Tag durch die Gnade Gottes in der allerheiligsten Versammlung in Ephesus aufbewahrt ist und von den Heiligen dort verehrt wird ..." (Passa-Chronik, ca. 630 n. Chr., 11.5ff.).

Eine Aussage von Hieronymus (342–420 n. Chr.) zeigt, dass die hebräische Form des Matthäusevangeliums, das auch auf Griechisch herausgebracht wurde, bis zu seinen Lebzeiten aufbewahrt war und eingesehen und kopiert werden konnte: *„Matthäus, auch Levi genannt, Apostel und vorher Zöllner, verfasste ein Evangelium Christi, das zuerst in Judäa auf Hebräisch für diejenigen veröffentlicht wurde, die an die Beschneidung glaubten, dieses wurde dann später ins Griechische übersetzt, obwohl der Autor ungewiss ist. Das Hebräische selbst ist bis heute in der Bibliothek von Cäsarea erhalten, die Pamphil so fleißig sammelte“*. (Vorwort seiner Vulgata Ausgabe im Jahr 383 n. Chr.).
Die Behauptung, eine späte Handschrift sei notwendigerweise eine schlechte, ist nicht zutreffend, da in bestimmten Gebieten, wo man Griechisch nicht mehr so gut beherrschte (vornehmlich im Raum Ägypten), grobe Abschreibfehler entstanden.
Entscheidend ist, in welcher Haltung zum Text und mit welcher Sorgfalt eine Kopie entstand; auch die Kenntnis der griechischen Sprache; weniger die Zeit, wann ein Schreiber den Text kopiert hat.
Eine spätere Handschrift, wenn die Vorlage gut war und der Schreiber gute Arbeit leistete, konnte von wesentlich besserer Qualität sein, zumal auch die Originale weiterhin einzusehen waren.
Die Byzantinische Textform ist der Archetyp, den wir aufgrund der Vielzahl der übereinstimmenden Handschriften den Originalen näherstehend halten dürfen. Der Begriff „Mehrheitstext“ wird oft als herabstufende Bezeichnung verwendet. Er suggeriert, dass die Grundlage für diesen Text die große Zahl der Abschriften ist. Ein Ansatz der Mehrheitstext-Methodik ist jedoch, dass Texttypen nicht zu vermischen sind. Das führt beispielsweise dazu, dass sich die Ausgabe von Robinson-Pierpont von der von Hodges-Farstad leicht unterscheidet, da erstere aufgrund dieser Methodik einen reinen Byzantinischen Text bietet. Auch sind reine Mehrheitsverhältnisse nicht das einzige ausschlaggebende Kriterium; denn es gibt Stellen, wo die Mehrheit nicht klar bestimmbar ist (z. B. bei der Perikope der Ehebrecherin, oder in dem Buch der Offenbarung, wo es geteilte Mehrheiten gibt). Der Begriff „byzantinisch“ ist nicht unproblematisch, da diese Textform nicht auf Byzanz beschränkt, sondern schon vor dessen Blütezeit und in allen Regionen zu finden war. Man kann nachweisen, dass der Byzantinische Text in allen anderen Textformen (im westlichen und im alexandrinischen Text), bei Kirchenvätern und in Übersetzungen (syrisch, koptisch, gotisch, lateinisch etc.) in unterschiedlicher Quantität vorhanden ist.

Der Byzantinische Text am Beispiel von Matthäus

Für das Mt-Evangelium sind 1555 Byzantinische Handschriften erhalten, Handschriften, die zwischen 90 und 100% Byzantinischen Text haben. Viele dieser Handschriften haben eine hundertprozentige Übereinstimmung und belegen, dass der Byzantinische Text *einheitlich* abgeschrieben und überliefert wurde.
Der Codex Vaticanus weicht zu über 90% vom Byzantinischen Text ab. Mit 20,3% ist der Codex Sinaiticus deutlich näher am Byzantinischen Text. Beide Codizes weisen einen hohen Anteil an Singulär- und Sonderlesarten auf. Das bedeutet, dass der kritische Text (Nestle-Aland-Text) aus unüblichen Lesarten generiert wurde, wobei auch zahlreiche Singulärlesarten bei Nestle-Aland in den Text aufgenommen wurden, also Varianten, die nur in Vaticanus oder Sinaiticus und in keiner weiteren Handschrift sonst nachgewiesen sind.

Beispiel für das Zeugnis der Kirchenväter

Stellvertretend für das Zeugnis der Kirchenväter sei Polykarp angeführt. Er lebte von 70 bis 156 n. Chr. und war Bischof von Smyrna. Von seinem Märtyrertod wird in der Kirchengeschichte des Eusebius berichtet. Polykarp könnte Zugang zu den Originalschriften gehabt oder Kopien der Originale besessen haben. In seinem Brief an die Philipper, den er um 135 n. Chr. verfasste, zitiert Polykarp etwa 60 Stellen aus dem Neuen Testament, über die Hälfte davon aus den Paulusbriefen. Die Stellen, an denen der kritische Nestle-Aland-Text vom Mehrheitstext abweicht, zeigen, welcher griechischen Textvorlage Polykarp folgte. In K. 6,2 zitiert Polykarp Römer 14,10 gemäß dem Mehrheitstext: „Wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen“. Der kritische Text liest „Richterstuhl Gottes“. In Kapitel 7,1 führt er ein Zitat aus 1.Johannes 4,3 an: „Jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist ein Antichristus“. Die ägyptischen Handschriften, auf die sich der kriti-

sche Text bezieht, lassen in 1.Johannes 4,3 „im Fleisch gekommen“ aus. Ein weiteres Zitat, das Polykarp wörtlich anführt, stammt aus Galater 4,26. Hier liest der kritische Text „diese ist unsere Mutter“. Im Mehrheitstext dagegen lautet die Stelle „diese ist unser aller Mutter“. Genau diese Lesart zitiert Polykarp in K. 3,1. An sämtlichen neutestamentlichen Stellen, die er zitiert, folgt Polykarp der Mehrheitstext-Lesart.

Clemens von Alexandria (150–215 n. Chr.) zeigt überall dort, wo der kritische und der Byzantinische Text Unterschiede haben (z. B. in Mk 10,19–29), dass er eine byzantinische Vorlage hatte. Diese Stellen bei Clemens widersprechen dem eklektischen Text (NA) und sind frühe Belege für den Byzantinischen Text – und dieses in Ägypten, dem Kernland des Alexandrinischen Textes, lange vor den großen Codizes.

Leitlinien der textkritischen Methodik in den Ausgaben des Byzantinischen Textes

Was sind also die Kriterien, um den ursprünglichen Text des Neuen Testamentes zu rekonstruieren? Im Folgenden werden die Grundsätze der textkritischen Methodik, wie sie den Ausgaben des Byzantinischen Textes zugrunde liegen, stichpunktartig aufgelistet.

Der Text wird entsprechend den einzelnen Teilen des Neuen Testaments rekonstruiert: Evangelien, Apostelgeschichte, allgemeine Briefe, Paulusbriefe und Offenbarung, da nicht alle Teile eine gleiche Überlieferungsgeschichte haben. Z. B. hat die Offenbarung eine ganz andere Überlieferungsgeschichte und anzahlmäßig wesentlich weniger erhaltene Handschriften (etwa 308) als die Evangelien.

Von grundlegender Bedeutung ist, dass keiner Einzelhandschrift oder nur einmalig bezeugten Lesart der Vorzug gegeben werden darf. Ein Beispiel: In Offenbarung 5,9 bezeugt der Byzantinische Text die Lesart „hat uns für Gott erkauft“. Ein Auszug aus der Vollkollation dieser Stelle unterstreicht die Entscheidung der Editoren, diese Lesart als echt zu bewerten:

- „uns für Gott“ = 01 025^vid 046 18 35 42 61 69 82 91 93 110 141 149 175 177 181 201 203 209 218 241 242 256 314 325 337 367 368 385 386 429 432 452 456 467 468 498 506 517 522 617 627 632 664 699 743 757 808 824 911 919 920 935 986 1006 1064 1072 1075 1094 1140 1248 1328 1424 1503 1551 1597 1611 1617 1626 1637 1678 1685 1719 1728 1732 1733 1734 1740 1745 1746^c 1760 1771 1773 1775 1776 1777 1778 1780 1795 1841 1849 1852 1857 1859 1864 1865 1870 1872 1876 1893 1894 1934 1948 1955 1957 2004 2014 2015 2017 2020 2021 2023 2024 2025 2026 2027 2031 2034 2035 2036 2037 2039 2041 2042 2043 2045 2046 2047 2048 2049 2051 2052 2053 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2064 2065^mg 2066 2067 2071 2072 2074 2075 2076 2077 2079^c 2080 2081 2082^c 2138 2196 2200 2258 2286 2302 2323 2329 2351 2352 2431 2432 2434 2436 2494 2495 2554 2594 2625 2626 2638 2656 2667 2669 2672 2723 2743 2759 2794 2821 2824 2846 2847 2864 2886 2891
- „uns für Gott“ (in anderer Reihenfolge der gr. Wörter) = 94 104 172 250 254 336 424 459 469 582 616 620 628 680 792 922 1746^* 1828 1862 1888 1918 2016 2018 2019 2032 2038 2050 2073 2084 2254 2344 2429 2493 2582 2595 2643 2716
- „für Gott“ („uns“ ist ausgelassen) = 02
- „uns“ = 296 1903 2028 2029 2033 2044 2054 2065^txt 2068 2069 2070 2083 2186 2201 2305 2428 2619 2814 2843 2909
- „unserem Gott“ = 180 205 1854^vid 2079^* 2082^* 2256^vid
- (Die Stelle ist unlesbar) = 2681
- Die Stelle weist eine Lücke auf = P18 P24 P43 P47 P85 P98 P115 04 051 052 0163 0169 0207 0229 0308 88 886 1384 1652 1704 1769 1774 1824 2022 2030 2062 2078 2087 2091 2259 2350 2361 2377 2403 2408 2419

Es ist auszuschließen, dass eine *einzige* Handschrift das Wort „uns“ (*heemas*) auslassen würde und alle *übrigen* Handschriften (ohne die Möglichkeit einer zentralen Steuerung) gemeinsam diesen Text übereinstimmend ergänzt hätten. Plausibler ist es, anzunehmen, dass der Codex Alexandrinus als (einzige) Handschrift das Wort „*uns*“ übersehen hat. Lesarten, die sich im Vergleich mit anderen Handschriften als Kopierfehler erweisen, sind auszuscheiden.

- Die Lesart, die das Aufkommen späterer Lesarten am besten erklärt, ist die ursprüngliche.
- Eine Lesart, die auf eine Erfindung eines Schreibers hindeutet (z. B. das Comma Johanneum, 1Joh 5,7) scheidet aus.

- Lesarten mit breiter Bezeugung sind zu bevorzugen.
- Die genealogische Abstammung einer Gruppe von Manuskripten aus einem anderen Manuskript-Vorfahren als dem Original kann nicht ohne echte Beweise angenommen werden. Dazu müssen die Handschriften gemeinsame sekundäre Merkmale aufweisen (gemeinsame Formate, Ränder und Randnotizen, Miniaturen oder spezifisch sekundäre Lesarten, die eine stemmatische (d.h. abstammungsmäßige und in einem Diagramm darstellbare) Verwandtschaft beweisen. Die Meinung, dass der Byzantinische Text lediglich eine Kopie einer Vorgängerkopie sei, und somit nur als eine einzige Lesart zu werten sei, ist nicht haltbar.
- Hort behauptete, der Byzantinische Text wäre eine Konflation (Mischung) anderer vorliegender Handschriften aus dem alexandrinischen und westlichen Text (d. h., verschiedene Handschriften wurden zu einem neuen Text kombiniert). Diese haben sich als falsch erwiesen. Es konnte aufgezeigt werden, dass das Gegenteil der Fall ist (in*: Conflations: What They Are and What They Mean, James Snapp Jer., 2019*). Eine von Horts wichtigsten Behauptungen war, der Byzantinische Text enthielte solche Lesarten; er führte dazu acht Stellen an: Mk 6,33; 8,26; 9,38; 9,49; Lk 9,10; 11,54; 12,18 und 24,53. In jeder Stelle weisen der alexandrinische und westliche Text eine kurze Lesart auf, der Byzantinische Text hingegen eine längere, die laut Hort eine Kombination aus der alexandrinischen und der westlichen Lesart darstellt. Diese Behauptung war schon in der damaligen Zeit umstritten und stieß auf Ablehnung. Die angegebenen Schriftstellen werden allerdings immer noch herangezogen, um die angeblich sekundäre Natur des Byzantinischen Textes zu belegen, sodass Daniel Wallace immer noch Bezug auf die Behauptung Horts nimmt.
- Der Grundsatz, die kürzere, problematischere Lesart sei die ursprüngliche, wird verworfen. Der Grund ist, dass Text*verluste* wahrscheinlicher sind als Hinzufügungen. Nur sehr vereinzelt wurde eine Randglosse oder ein Text ergänzt; das findet sich nur in Einzelfällen und bei bestimmten Schreibern. Die Aufgabe eines Kopisten ist es, die Vorlage treu zu duplizieren, nicht eigenständig Text zu erfinden, schon gar nicht, wenn die Vorlage für Gottes Wort gehalten wird. Daran hielten sich die meisten Schreiber. Fehler geschehen in den allermeisten Fällen unabsichtlich. Gelegentlich lassen Schreiber Wörter unbewusst aus, wenn sie beim Aufsuchen im Original beim Kopieren nach rechts verrutschen. Wenn Zeilen den gleichen Anfang haben, konnte es geschehen, dass diese übersprungen wurden. „Unsinnige Lesarten“ („senseless readings“) oder Wörter, die es in der griechischen Sprache nicht gibt, scheiden aus, da von einem fehlerfreien und inspirierten Original auszugehen ist. Grammatikfehler sind mit Sicherheit nicht ursprünglich, sondern zeigen, dass der Schreiber mangelnde Kenntnis der griechischen Sprache hat. Diese kommen in Gegenden vor, wo Griechisch nicht mehr gut gesprochen oder verstanden wurde.
- Das textkritische Prinzip der NA-Vertreter, man müsse die *kürzere Lesart* wählen, wird auf folgende Gründe zurückgeführt: Die beiden Hauptzeugen der kritischen Grundtextausgaben seit Westcott-Hort (Codex Sinaiticus und Codex Vaticanus) gehören dem Alexandrinischen Texttyp an und weisen an vielen Stellen kurze und inhaltlich schwer verständliche, unklare und oft auch grammatisch unrichtige Lesarten auf. Dem „Mehrheitstext“ wird stilistische Glättung (z. B. Vereinfachung und Ergänzung) vorgeworfen. Die eklektische Textkritik gibt daher pauschal denjenigen Lesarten den Vorzug, die schwerer verständlich, sprachlich problematischer und kürzer sind (nach dem Prinzip der „*harder and/or shorter readings*“). Somit sind einige griechische NT-Ausgaben auch deutlich kürzer als der *textus receptus* und als moderne Ausgaben des Byzantinischen Textes (Antoniades, Hodges-Farstad, Pickering, Robinson-Pierpont). Wenn man sich aber vergegenwärtigt, dass die Abschreiber aus gänzlich verschiedenen Lokalitäten der Überlieferung und aus ganz verschiedenen Zeiten stammen, wird die These der einheitlichen, immer die gleichen vermeintlichen Zusätze betreffenden „Glättungen“ bei einem freien Text wie dem Neuen Testament (der nicht zentral gesteuert werden konnte) wie auch die darauf aufbauende Schlussfolgerung einer Rezension ad absurdum geführt. Der Grundsatz der *kürzeren Lesart* ist also ein Zirkelschluss: Weil die Hauptzeugen einen kürzeren Text haben, wählt man kürzere Lesarten. Weil man kürzere Lesarten bevorzugt, gelangt man zum kürzeren Text der Hauptzeugen.

Als Beispiel, warum kurze Lesarten i. d. R. Auslassungen sind, kann auf ein Phänomen hingewiesen werden, das als *Nomina sacra* (die heiligen Namen) bezeichnet wird. Warum fehlen im Text von Nestle-Aland oft die *Nomina sacra*? Hierüber kann folgendes Beispiel Aufschluss geben:

- 1.Korinther 16,22 (Byzantinischer Text etc.): „Wenn jemand den Herrn Jesus Christus nicht lieb hat, der sei verflucht! Maranatha!“
- Es können hier nicht alle Handschriften einzeln aufgelistet werden, die den Satz (also mit „Jesus Christus“) genau so belegen. Die wichtigsten sind: Aleph-c Cc D06 F010 G012 Y 049 131 218 1319 1505 1563 1573 1646 1720 1735 1874 1900 2495 (es dürften noch ca. 400 griechische Handschriften zusätzlich sein). Die beiden Hauptzeugen von Nestle-Aland (Sinaiticus [jedoch nur unkorrigiert] und Vaticanus) lassen „Jesus Christus“ aus (Der Korrektor von Sinaiticus hat „Jesus Christus“ nachgetragen):

- Vaticanus: *ei tis ou philei ton kürion* [abgekürzt*: kn*] *eetoo anatheema. Maran atha* („Wenn jemand den Herrn nicht lieb hat, der sei verflucht! Maranatha!“)
- Byzantinischer Text: *ei tis ou philei ton kürion Ieesoun Christon eetoo anatheema. Maran atha* („Wenn jemand den Herrn Jesus Christus nicht lieb hat, der sei verflucht! Maranatha!“)
- Kritischer Text: „Wenn jemand den Herrn nicht lieb hat, der sei verflucht! Maranatha!“
- Die plausibelste Erklärung für das Fehlen des Namens hier und anderswo ist folgende: Ein Abschreiber in Ägypten ist beim Kopieren von *kürion* beim Aufsuchen, wo er in der Vorlage war bzw. wo es weitergeht, auf *Christon* verrutscht (Sprung von N zu N – *aberratio oculi*) und hat den Text dazwischen ausgelassen (also „Jesus Christus“, das in der Vorlage noch stand, nicht kopiert). Er meinte, das N bei *Christon* sei das letzte gewesen, das er abgeschrieben hatte, und setzte von da an fort.
- Zu beachten ist dabei die Abkürzung der *Nomina Sacra* (KN für *kürion*, JN für *Ieesoun*, CN für *Christon*; d. h.: es wurden nur der Anfangs- und der Endbuchstabe geschrieben; das machte Fehler noch wahrscheinlicher, da die Abstände geringer waren). Die Abkürzungen änderten nichts am Ergebnis. Das N ist gleich und somit ein Fall eines *Homoioteleuton* (d. h.: ein Fehler, der aufgrund von gleicher Wortendung entstand). Weiters werden Abkürzungen für „Gott, Herr, Jesus, Christus, Geist, David, Kreuz, Retter, Vater, Jerusalem“ etc. gebraucht; sie werden bei Nachlässigkeit und Kumulationen leicht übersehen.

Anhand eines weiteren Beispiels eines typischen Kopierfehlers sei gezeigt, dass das grundsätzliche Prinzip, die kürzere Lesart sei die ursprüngliche, nicht anwendbar ist: Wörter im Originaltext enden manchmal mit dem gleichen Buchstaben. Nach dem Abschreiben eines solches Wortes sprang das Auge des Kopisten in der Vorlage auf das gleich endende Wort, und der Text dazwischen wurde somit unbewusst „ausgelassen“. Ein Kopist schrieb beispielsweise in Epheser 5,30 (*hoti melee esmen tou soomatos autou ek tees sarkos autou kai ek toon osteoon autou*; „denn wir sind Glieder seines Leibes, aus seinem Fleisch und aus seinem Gebein“) zunächst *autou* („seines“) noch richtig ab und sprang dann beim Aufsuchen in seiner Vorlage auf das zweite statt das erste *autou* im Satz und ließ den Text dazwischen aus. Daher fehlt der Text in bestimmten voneinander abhängigen Handschriften, also zwischen dem ersten und dem letzten Vorkommen von *autou*, nämlich „und von seinem Fleisch und von seinem Gebein“ in Ausgaben, die nach diesem Prinzip irrtümlich, kürzere Lesarten für ursprünglich halten. Es ist wahrscheinlicher, dass Text auf diese oder ähnliche Weise unabsichtlich ausgelassen wurde, als dass fast alle Schreiber sich ein und denselben Text ausgedacht und hinzugefügt hätten.

- Vermutungen (bzw. Konjekturen; vermutete Eingriffe in den Text) ohne Handschriften als Zeugen werden verworfen. Damit erweisen sich Lesarten in der griechischen Grundtextausgabe von Nestle-Aland (28. Edition), die keine griechische Handschrift als Zeugnis vorweisen können, als nicht ursprünglich. Jede griechische Grundtextausgabe hat sich dem Grundsatz zu verpflichten, nur das weiterzugeben, „was geschrieben steht“.
- Eine Lesart, die aus verschiedenen Gebieten des frühen Christentums stammt, zeigt ihre Nähe zum Original eher als eine Variante, die von Zeugen unterstützt wird, die nur aus *einem* bestimmten Gebiet stammen.
- Eine Lesart, die ein seltenes und ungewöhnliches Wort betrifft, ist eher ursprünglich als eine leichtere oder einfachere Lesart. Dabei sind jedoch Lesarten auszusondern, die gegen die Regeln der Sprache verstoßen. Da das Original vom Heiligen Geist inspiriert ist, können keine klaren Fehler darin vorhanden sein. Diese sind nachweislich Kopierfehler.
    - Ein Beispiel für einen Grammatikfehler zeigt sich z. B. in Offenbarung 1,4. Der Byzantinische Text bezeugt: „Johannes an die sieben Gemeinden, die in Asien sind: Gnade sei mit euch und Friede von Gott, der ist und der war und der kommt, und von den sieben Geistern, die vor seinem Thron sind“. Die Präposition *apo*, die vor *theou* („Gott“) steht, hat in allen Fällen in der griechischen Sprache und Literatur einen Genitiv zur Folge. Auch das starre Einpassen einer Bezeichnung für den Namen Gottes scheidet aus, da auch dies nicht grammatisch korrekt wäre. Daher kommt nur die Lesart des *textus receptus* („von dem, der ist“) oder die weitaus besser belegte Variante des Byzantinischen Textes in Frage. Die Lesart „*apo ho oon*“ („von der Seiende“) in den Codizes Sinaiticus und Alexandrinus, also mit einem Nominativ nach *apo*, wäre ein schwerer – in der griechischen Literatur wohl einmaliger – Verstoß gegen die griechische Grammatik, vergleichbar mit „ich gebe dir von die Brot“, also ein Verstoß gegen die sog. Kasusrektion der Präpositionen (eine Präposition hat immer einen bestimmten grammatischen Kasus [Fall] nach sich).

- Ein Beispiel für eine Lesart, die es in der griechischen Sprache nicht gibt, zeigt sich in Titus 2,5. Die Lesart des kritischen Textes *oikourgous* statt der des Byzantinischen *oikourous* („haushälterisch“) ist offensichtlich ein Abschreibfehler (Papyrus 32vid Aleph* A C D06 F010 G012 Y 33 1628), denn dieses Wort ist (gemäß TLG) in der gesamten griechischen Literatur unbekannt. Wenn Wörterbücher wie Bauer-Aland dieses Wort dennoch aufführen, dann nur deshalb, weil sie sich auf diese falsche Lesart berufen. In der gesamten einsehbaren griechischen Literatur findet sich nur ein einziges Mal später eine verdächtige Verbform *oikourgein* (Clemens) und im 7. Jhdt. ein ebenfalls ins Auge stechendes Nomen *oikourgia* (Georgus Pisides); ob diese Auffälligkeiten mit der Lesart der oben genannten Handschriften zu tun hat, oder selbst ein Kopierfehler ist, bleibt unklar. Bei der Korrektur des Sinaiticus wurde das bemerkt und berichtigt. Dennoch finden wir dieses Wort in einigen Editionen gedruckt. Selbst die (einzige) Referenz in der griechischen Sprache, die Bauer-Aland angibt (Philo), deckt sich nicht mit dem, was in Titus 2,5 zu lesen ist. Es ist daher naheliegend, dass die Ursache ein Fehler eines frühen, nicht der griechischen Sprache mächtigen Kopisten ist. Das griechische Wort heißt vielmehr *oikourous* (also ohne Gamma), der Nominativ *oikouros*. Diese naheliegende Lösung findet häufige Verwendung ab dem 7. Jhdt. vor Christus (Sappho), wird von Aeschylus drei Mal gebraucht, ebenso von Euripides, Sophokles, Aristophanes und Hippocrates (5. Jhdt. v. Chr.). Bei Philo wird es fünf Mal gebraucht. Der Gebrauch von *oikouros* setzt sich über die weiteren Jahrhunderte fort bis ins 15. Jahrhundert nach Christus (Michael Apostolius). Insgesamt kommt *oikouros* in der außerbiblischen Literatur ca. 300 Mal vor, im Neuen und Alten Testament nur in Titus 2,5. Es ist ausgeschlossen, dass Paulus ein Wort selbst erfunden oder falsch geschrieben hat, da er, wie seine Schriften zeigen, hervorragend Griechisch beherrschte, wohl war es auch seine Muttersprache.

- Eine Lesart, die mit dem sonstigen Stil und Vokabular des Autors übereinstimmt, ist mit größerer Wahrscheinlichkeit ursprünglich; auffällige Abweichungen von dessen Stil und Wortwahl deuten auf einen fremden sekundären Einfluss hin.
- Eine einzelne Lesart, die der Lehre des Neuen Testaments widerspricht oder Widersprüche zu anderen Stellen schafft, ist als unrichtig einzustufen.
- Eine Lesart, die früh in der Geschichte bezeugt wird, ist eher ursprünglich als späte Lesarten.
- Wird eine Lesart sehr selten von Handschriften belegt, die nach Alter und Textcharakter stark voneinander getrennt sind, deutet dies möglicherweise darauf hin, dass diese Variante eher spontan von Kopisten geschrieben wurde, als dass sie auf einer gemeinsamen Vorgängerhandschrift beruht.
- Handschriften, die lediglich Kopien bereits existierender Kopien sind, haben kein Gewicht. Handschriften müssen gewichtet und nicht allein numerisch gezählt werden.
- Sowohl das Alter als auch die Herkunft einer Lesart sind relevant. Eine alte Handschrift kann schlecht kopiert worden sein (z. B. Papyrus 66) und falsche Lesarten enthalten und eine späte Handschrift kann alten und ursprünglichen Text überliefern. (So sind übereinstimmende spätere Handschriften denen vorzuziehen, die nur geringe Übereinstimmung mit anderen Handschriften zeigen.) Es geht darum, die älteste Lesart zu erkennen, von der alle anderen abstammen.
- Da die Originale bzw. deren Äquivalente für längere Zeit an den Orten lagerten, wohin sie geschickt worden waren, können auch spätere Abschriften davon sehr präzise und genau sein. Frühe Abschriften in Gegenden, wo Griechisch nicht mehr gut bekannt war, können Einflüsse der dortigen Muttersprache aufweisen.

Zum angeblichen Problem des geringen Alters vieler Byzantinischer Handschriften

Aus der Frühphase der neutestamentlichen Überlieferung liegen wenige Daten und Handschriften vor. Das gilt für alle Textformen, nicht nur für den Byzantinischen Text. Die vorhandenen Handschriften nehmen im Laufe des ersten Jahrtausends exponentiell zu. Es ist ein häufiger Fehler, vom Alter einer Handschrift auf die Qualität und das Alter des darauf geschriebenen Textes zu schließen. Dass sehr alte Handschriften sehr schlechten Text haben können, zeigt der oben genannte alexandrinische Papyrus 66. Die frühen Handschriften wurden entweder aussortiert, wenn sie durch Gebrauch abgenutzt waren, oder sie wurden beim Übergang vom Beschreibstoff Papyrus zu Pergament bzw. beim Wechsel von Majuskel zu Minuskelschrift ausgesondert. Hinzu kommt, dass durch die Verfolgungen zahlreiche Handschriften von Feinden des Wortes Gottes vernichtet wurden und dass die

Kirche im Westen keinen Bedarf an griechischen Handschriften mehr hatte, da dort Latein gesprochen wurde. Der Text des Neuen Testamentes wurde jedoch gesichert und weiterkopiert.
Zum Fehlen von Mehrheitstexthandschriften vor dem 4. Jahrhundert lässt sich folgende Veranschaulichung als Erklärung heranziehen: Nehmen wir an, ein Kaiser im Mittelalter lässt eine Volkszählung durchführen und diese dokumentieren. In unseren Tagen finden wir diese Aufzeichnungen und können ermitteln, wie viele Menschen damals im Reich gelebt haben müssen. Ein Fehler wäre dabei, wenn man sagt, dass die Menschen erst zum Zeitpunkt der Zählung dort existiert hätten, da ja Belege davor nicht vorhanden sind. Alle Menschen (nach Adam) haben eine menschliche Abstammung und sind nicht plötzlich vorhanden. Ihre Entstehung ist nachweisbar wie im Falle der Unterlagen der Volkszählung. Genauso ist es in der Zeit zwischen den Autographen und den ersten Handschriften mit Byzantinischem Text. In der Zwischenzeit müssen Vorläufer vorhanden gewesen sein, sonst kann man sich die zahlenmäßig große Verbreitung dieses Texttyps nicht plausibel erklären. Keine Handschrift ist im leeren Raum entstanden. Jede ist auf Vorläufer zurückzuführen. Eine Kopie geht also immer auf eine Vorlage zurück. Aus oben genannten Gründen sind diese aber heute nicht aus der frühen Phase der Überlieferung erhalten. Wichtig ist dabei, dass die Schreiber den Text des Neuen Testamentes *gesichert* haben und überliefert haben. Der Schluss, dass aufgrund plausibler Gründe für das Nichtvorhandensein früher Handschriften auch der Byzantinische Text in der frühen Kirche nicht vorhanden war, ist unzulässig. (Analog müsste man sagen: Vor den Daten der Volkszählung gab es wohl keine Menschen im Römischen Reich.) Die Vielzahl an Byzantinischen Handschriften ist nicht unvermittelt plötzlich da, sondern lässt auf zahlreiche frühere Handschriften schließen. Anders verhält es sich mit dem lokal begrenzten alexandrinischen Text mit nur wenigen Vertretern in Ägypten. Er lässt sich nicht wie der Byzantinische auf breit gestreute Handschriften zurückführen.
Die meisten erhaltenen frühen Unzial-Handschriften (auch die, die zumeist byzantinisch sind) sind hochgradig lückenhaft, sodass sie nicht als „rein byzantinisch“ bezeichnet werden können, selbst wenn sie es wohl ursprünglich waren. Es kann zudem verbindlich festgestellt werden, dass es Byzantinischen Text in den Evangelien gab, den man bei den Kirchenvätern (Basilius, Chrysostomus, Gregor von Nyssa etc.) nachweisen kann, ebenso in frühen Handschriften (A, Q, großenteils W, etc.); sie alle enthalten zweifellos ursprünglichen Text in großer geografischer Ausdehnung. Vertreter des eklektischen Textes (NA) räumen ein, dass die gotische Übersetzung im vierten Jahrhundert von einer byzantinischen Vorlage aus erstellt wurde. Demnach kann man nicht behaupten, dass diese Vorlage außerhalb der Evangelien nicht byzantinisch war. Selbst Metzger räumt indirekt ein, dass in den Paulus-Briefen die Grundlage für die gotische Übersetzung dieselbe byzantinische Vorlage hatte (sonst hätte er dies sicher widerlegt) – trotz einiger lateinischer bzw. syrischer Einzellesarten. Kurt Aland bestätigt ebenfalls, dass der frühe syrische Text auf einer byzantinischen Vorlage beruhte. Der altsyrische Text kann gut lokalisiert werden, der Text der Peschitta wurde dann Standard und weist zu zwei Drittel Byzantinischen Text auf.

Hat der Byzantinische Text grundsätzlich die längere Lesart?

Der Byzantinische Text zeichnet sich zwar durch seine Vollständigkeit und durch längere Lesarten aus, was für gewissenhaftes Abschreiben spricht, Hinzufügungen (im Vergleich zum Alexandrinischen Text) treten hingegen nur sehr selten auf. Es gibt Fälle, wo der Byzantinische Text aus guten Gründen die kürzere Lesart aufweist und die längere eine Randglosse zu sein scheint. Ein Beispiel (1Joh 3,1): „Seht, welch eine Liebe hat uns der Vater erwiesen, dass wir Kinder Gottes heißen sollen! Darum erkennt uns die Welt nicht, weil sie Ihn nicht erkannt hat.“ Einige alexandrinische Hss lesen hier (im Anschluss) den Zusatz „..., und wir sind es“. Keine der 424 Byzantinischen Handschriften stützt diesen Zusatz. Er könnte auf eine begeisterte Randglosse eines Schreibers zurückzuführen sein.

Unterschiede in den Ausgaben des Byzantinischen Textes

Der Text, wie Robinson-Pierpont (RP) ihn vorlegt, weicht in Details von anderen Versuchen ab, den Byzantinischen Text darzustellen. Dabei wird zum Beispiel in der Offenbarung im Wesentlichen der Koine-Text berücksichtigt (die Gruppe der meisten Handschriften), aber eben nicht nur. Es wurde versucht, stets einen Konsens herzustellen, auch wenn es manchmal Spaltungen in der Überlieferung

gab. Daher kann schon korrekterweise nicht ausschließlich ein reiner *Mehrheitstext* (d. h. einfach die Lesart mit den meisten Handschriften als Beleg) abgedruckt werden (auch wenn das in der Regel so ist). D. h., man *zählt* nicht einfach die Handschriften, sondern man *gewichtet* sie, und man berücksichtigt die Überlieferung. Somit ist die Bezeichnung „Mehrheitstext" eigentlich nicht richtig und nicht geeignet (das gilt vor allem für das Buch der Offenbarung), da Lesarten eine Streuung auch in anderen Überlieferungslinien (Andreas-Text etc.) haben können, sodass es nicht um reines mechanisches *Zählen* von Mehrheiten geht. Es ist ein Bonus, wenn sich Robinson-Pierpont 2018 von Hodges-Farstad in der Offenbarung (und der Perikope der Ehebrecherin, Joh 8) an manchen Stellen unterscheiden, obwohl ansonsten eine sehr große Übereinstimmung zwischen Robinson-Pierpont und Hodges-Farstad besteht.
Auch W. Pickerings Versuch, eine spätere sekundäre Linie innerhalb der Byzantinischen Überlieferung in seiner Ausgabe hervorzuheben, wird damit übertroffen. Die neue Ausgabe von „Text und Textwert" hat die sekundäre Bearbeitung durch die Kopisten der f35 Linie erwiesen, obwohl diese Eigenschaft von f35 bereits bekannt war. Damit wird die Ausgabe von W. Pickering nicht unwichtig. Für historische Zwecke und Vergleiche (im Gegensatz zum Nestle-Aland-Text, den es *als solchen* nie gegeben hat) ist sie durchaus von Interesse, insbesondere für die Geschichte des Byzantinischen Textes.
Der *textus receptus* weist viele Gemeinsamkeiten mit Robinson-Pierpont und den anderen Ausgaben des Byzantinischen Textes auf. Er ist aber der schlechteste Vertreter aller dieser Ausgaben. Dennoch ist er dem Text von Nestle-Aland um vieles qualitativ voraus, da er eine gewisse Nähe zum Konsens der Handschriften hat. Er beruht nur auf einer sehr kleinen Anzahl an Handschriften (in der Offenbarung z. B. auf nur einer einzigen und dazu noch schlechten Kopie mit zahlreichen Kommentaren bzw. Glossen). An den Stellen, wo sich der *textus receptus* von Robinson-Pierpont unterscheidet, ist ausnahmslos die bessere und ursprüngliche Lesart die von Robinson-Pierpont bereitgestellte. Jedoch hat der *textus receptus* eine wichtige Wirkungsgeschichte und sollte aus dem Grund für manche wichtig sein.
Der Text nach Antoniades ist wenig relevant, da er auf der Grundlage von Lektionaren erstellt wurde. Lektionare sind liturgische Bücher mit Bibelabschnitten für den Gottesdienst. Sie sind von den Kopien von Gottes Wort selbst zu unterscheiden, sind sie doch für kirchliche Zwecke angepasst worden.

Zusammenfassung

Auch wenn die moderne eklektische Textkritik den Byzantinischen Text verworfen hat und moderne Übersetzungen fast ausschließlich auf dem Text Westcotts und Horts (bzw. in seiner modernen Ausgabe von Nestle-Aland) beruhen, spricht doch sehr viel dafür, denjenigen Text als Grundlage zu nehmen, der in der Christenheit bis zum Buchdruck nachweislich vorherrschend war und sich sehr gut darstellen lässt. Dieser Text stammt aus dem Gebiet, in dem das Neue Testament entstand und weiterkopiert wurde. Dort befand sich das Kerngebiet der Griechischen Sprache, und die Kopisten verstanden, was sie abschrieben (und konnten es verifizieren).
In der Byzantinischen Überlieferung sind von modernen Forschern längst verworfene Passagen wie die Perikope mit der Ehebrecherin (Joh 7,53ff.) und der Schluss des Markus-Evangeliums (Mk 16,9ff.) völlig unumstritten und zweifelsfrei überliefert. Die Hauptargumente gegen die Byzantinische Textform, z. B. die These von einer kirchlichen Rezension, wurden von Westcott und Hort eingebracht, sind aber nicht belegt und gelten als spekulativ.
Es ist daher wünschenswert, dass der Text der frühen Christen heute wieder als Grundlage moderner Übersetzungen gewählt wird und dass Editionen von Herausgebern, die nicht an die Schrift als Gottes unfehlbares und irrtumsfreies Wort geglaubt und Fehler im Originaltext angenommen haben (z. B. Kurt Aland), beiseitegelegt werden. Christen sollten davon ausgehen, dass Gottes Wort nicht erst mit dem späten Fund des Codex Sinaiticus (einem der beiden Hauptzeugen des kritischen Textes) für die Leser zugänglich geworden ist, sondern dass Gott immer dafür Sorge getragen hat, dass sein Wort den Menschen zugänglich war und bleibt.
Somit geben wir der vorliegenden Ausgabe des Byzantinischen Textes vor allen anderen den Vorzug.

Bemerkungen zum hebräischen Text (Altes Testament)

Dieser Übersetzung liegt der Masoretische Text zugrunde. Die Masoreten sind Überlieferer der hebräischen Bibel. Sie edierten den heb. Text des Alten Testaments. Der von ihnen erarbeitete Wortlaut setzte sich in der Folge als der maßgebliche Text durch. Im engeren Sinn sind meist diejenigen Masoreten[3] gemeint, die etwa zwischen 780 und 930 n. Chr. in Tiberias den Bibeltext einer sehr genauen Prüfung unterzogen und ein eigenes, hoch entwickeltes System zur genaueren Fixierung des Textes (Vokalisierung des Konsonantentextes durch Setzen von Punkten und Strichen unter Konsonanten, Einfügungen verschiedener Zeichen zur Trennung bzw. Verbindung von Wortgruppen) schufen.
Es gibt im NT etwa 275 Zitate aus dem AT. Die vom Heiligen Geist inspirierten neutestamentlichen Verfasser griffen, wenn sie das AT zitierten, oft auf die (oder eine) griechische Übersetzung (die so genannte „Septuaginta") zurück, oder sie übersetzten direkt aus dem Hebräischen.
Nicht immer stimmen die neutestamentlichen Zitate mit den hebräischen Ausgangstexten genau überein. Die Unterschiede sind zwar klein, aber dennoch ergibt sich dadurch für den Bibelübersetzer und Bibelleser ein Problem. Er muss sich fragen: Welcher Text ist der richtige? Hatten die Masoreten es gewagt, den heiligen Text anzutasten? Hatten sie eine schlechte Textvorlage? Liegt es an einer falschen Vokalisierung? Oder haben die neutestamentlichen Verfasser nicht genau zitiert bzw. übersetzt? Oder handelt es sich nicht um echte Zitate, sondern um freie Anspielungen?
Die Antwort ist schwierig. An vielen neutestamentlichen Stellen wird deutlich angegeben, dass es sich um ein Zitat handelt. Und an vielen Stellen ist der neutestamentliche Wortlaut genau derjenige der uns überlieferten griechischen Übersetzung des Alten Testaments. In solchen Fällen darf man den im Neuen Testament zitierten griechischen Text als den richtigen annehmen.
Es ist nicht immer eindeutig, ob der neutestamentliche Verfasser zitiert oder darlegt. Möglicherweise hat z. Bsp. der Hebräerschreiber bewusst „Ohren" (Ps 40,7) durch „Leib" (Hebr 10,5) ersetzt.[4] Oder er hatte genau zitiert, aber aus einer griechischen Vorlage, die das Wort „Leib" statt „Ohren" hatte.
Die vorliegende Übersetzung hält sich an den Masoretischen Text. Wenn sich ein neutestamentliches Zitat vom Masoretentext unterscheidet, wird in der Fußnote der entsprechende deutsche Wortlaut nach der griechischen Übersetzung bzw. nach dem neutestamentlichen Text wiedergegeben. In sehr, sehr wenigen Fällen, dort, wo die Unterschiede gering sind, kann es vorkommen, dass die Übersetzung des griechischen Textes (der im NT zitiert wird und ebenso in der gr. Üsg. des AT zu finden ist) im Textteil steht und die hebräische Übersetzung in der Fußnote.

[3] Überliefert sind vor allem die Namen der Masoretenfamilien Mosche Ben Ascher und Ben Naftali.
[4] S. d. Anm. im Üsgsk. zum NT.

Begriffsverzeichnis

Dieser Teil betrifft Wörter, die nicht immer in Fußnoten zu erklären sind. Im alttestamentlichen Text findet sich beim ersten Vorkommen in der Fußnote ein Hinweis auf dieses Begriffsverzeichnis. Im Neuen Testament steht bei diesen Begriffen häufig ein Sternchen, im AT nur bei wenigen (z. B. bei Wort* für *imrah*, Volk* für *goj*, Liebe* für *dudim* im Buch Hohelied).

Begriffe im Alten Testament

Aufrichtigkeit; Aufrichtiges; aufrichtig

Jaschar bed.: eben; gerade; geradsinnig; aufrichtig; gerecht; recht; rechtschaffen; redlich. „Von Herzen Aufrichtige“ bzw. „Herzensgerade“ sind solche, die im Herzen und von Herzen gerade und aufrichtig sind. Das Nomen „Aufrichtigkeit“ bed. Geradheit; Richtigkeit; redliche, aufrichtige, pflichtgetreue Denk- und Handlungsweise.

Bereich des Todes

O.: Bereich der Toten; hebr: *scheol*; gr.: *hadees*. Das Wort findet in dem Bereich Anwendung, der mit dem Tode einsetzt; gemeint ist der Bereich (und Zustand), in dem sich Verstorbene (ob gerettet oder verloren) befinden.

Bote

Heb. mal-aach. Wie im Gr. kennt das Heb. keinen speziellen Namen für „Engel“. Ob es sich um einen himmlischen Boten – einen Engel – oder um einen irdischen Boten handelt, muss aus dem Textzusammenhang erschlossen werden.

Ehrfurchtslose(r)

O.: Frevler (and. üsn.: Gottloser). Das Wort bezeichnet nicht lediglich einen Menschen, der ohne Gott ist oder Gott nicht kennt, sondern auch jemanden, der Gottes Wort kennt, sich aber dagegen stellt oder es missachtet. Vgl. Ps 50,16ff. Im NT übersetzt Petrus (1Petr 4,18) das Hauptwort (*rascha*) mit *ho asebees* (der Ehrfurchtslose).

Einfältiger; der Einfältige

O.: der Unerfahrene; mit dem „Einfältigen“ ist der Offenherzige, Arglose gemeint, dessen Herz jedem Einfluss offen steht; das Verb bed. „sich betören lassen“.

Elend; Elende(r); elend

Siehe: Gebeugte(r); Gebeugtsein; gebeugt

Erde

Siehe: Land

Flehen; Gnadenflehen

heb. *tachannun*: Flehen um Gunst bzw. Wohlwollen; Flehen um Gnade.

Friede

Schalom bed. äußeres wie inneres Wohl; Wohlergehen; Gedeihen; Wohlbefinden; Unversehrtheit; auch: Freundschaft (Ps 41,10).

Getreue(r); getreu

Chassid bed. getreu; ergeben; fromm; heilig; auch: freundlich; gütig; mit dem Hauptwort (Mehrzahl: *chassidim*) werden die Getreuen, [Gott] Ergebenen, Frommen, Heiligen bezeichnet.

Gebeugte; Gebeugtsein; gebeugt

Anah bed.: gebeugt; elend; niedrig; erniedrigt; [nieder]gedrückt; gedemütigt; herabgekommen. Das Hauptwort: Gebeugtsein; Niedrigsein; Elend; Erniedrigung.

Güte

Das heb. *chäsäd* ist die in Treue (z. B. gegenüber einem Bund) erwiesene Güte, daher: „Güte und Treue". Der Begriff kann neben Güte auch Freundlichkeit, Huld, Mildtätigkeit, Gnade und liebreiche Gesinnung bedeuten. In Spr 21,21 ist *chäsäd* Handeln aus Mitgefühl, welches, in die Seele des Andern sich versetzend, das was ihm wohltun wird, herausfühlt und ins Werk setzt (vgl. a. Hi 6,14: „dem innerlich Aufgelösten gebührt seitens seines Nächsten *chäsäd*"). In der vorliegenden Bibelausgabe ist *chäsäd* meist mit „Güte (Fn.: und Treue)" wiedergegeben.

Gott

El, „Gott, der Starke"; o.: ‹der starke› Gott. Oft ist *El* nur mit „Gott" wiedergegeben, mit einer kurzen Anmerkung in der Fußnote.
Elohim, wenn auf Gott bezogen, wird mit „Gott" wiedergegeben, sonst mit „Götter" (z. B. 1Mo 35,2). An seltenen Stellen sind von Gott eingesetzte Richter gemeint (2Mo 21,6; 22,7.8.27; 1Sam 2,25; Ps 82,1.6), an anderen Engel (die „Mächtigen", Ps 8,6; 97,7; vgl. d. gr. Üsg.)
Eloach ist Gott, der Ehrfurcht Erweckende; es wird „Gott" wiedergegeben, außerhalb von Hiob mit einer Anmerkung in der Fußnote. Der Begriff kommt 57mal vor, davon 41-mal im Buch Hiob (3,4.23; 4,9.17; 5,17; 6,4.8.9; 9,13; 10,2; 11,5.6.7; 12,4.6; 15,8; 16,20.21; 19,6.21.26; 21,9.19; 22,12.26; 24,12; 27,3.8.10; 29,2.4; 31,2.6; 33,12.26, 35,10; 36,2; 37,15.22; 39,17; 40,2); die 16 Vorkommen außerhalb von Hiob: 5Mo 32,15.17; 2Chr 32,15; Neh 9,17; Ps 18,32; 50,22; 114,7; 139,19; Spr 30,5; Jes 44,8; Dan 11,37–39 (4-mal); Hab 1,11; 3,3.

Geradheit; gerade

O.: Aufrichtigkeit; Richtigkeit; redliche, aufrichtige, pflichtgetreue Denk- und Handlungsweise.

Halleluu-Jah

Halleluu-Jah bed. „Preist Jah!" bzw.: „Preist Jahweh!" (Zu „Jah", der Kurzform von Jahweh, siehe unter: Jahweh.) Den Ausdruck *Halleluu-Jah* beließen wir unübersetzt; vgl. Offb 19,1.3.4.6, wo der inspirierte gr. Schreiber den heb. Ausdruck ebenfalls unübersetzt belässt.

Hand; offene Hand; Handfläche; Handschale; Faust; Griff

Kaf ist die hohle/flache Hand; die Handfläche; Handschale; die ausgebreitete, offene Hand; die Faust; der Griff. Die Handflächen sind es, die man im Gebet zu Gott ausbreitet. *Kaf* kann vereinzelt auch synonym zu *jad* (Hand, Arm) gebraucht werden (Ps 18,1; 71,4; viell. Hi 13,21); in manchen Fällen (z. Bsp. 1Mo 8,9A; 3Mo 11,27; Jos 3,13; Jes 1,6; 60,14) ist die Fußsohle gemeint.

Heiden

Siehe: Völker

Heil

Jescha und *jeschu-ah* bed.: Heil; Rettung; in manchen Zusammenhängen bed. *jescha* auch: Wohlfahrt; Sicherheit; Bewahrung.

herabschauen; schaue herab

o.: „mit Genugtuung herabsehen"; gemeint ist ein Schauen [auf die Feinde], das über die [göttliche] Vergeltung Genugtuung empfindet. Luther gebrauchte dafür den Ausdruck: „seine Lust sehen" an jemandem bzw. an etwas. Im Heb. steht das einfache Verb für „sehen" (*ra-ah*) und die Präposition für „auf" bzw. „an" (heb.: *be-*).

Herr, mein Herr, Adonai

hebr.: *Adonai*; bed.: mein Herr; o.: mein Gebieter; mein Meister. Der Name drückt eine persönliche Beziehung aus, die Herrschaft oder Besitzrechte einschloss. Adonai ist eigtl. ein Mehrzahlwort: „meine Herren“, bei Bezug auf Gott aber mit Singularbedeutung.

Herrlichkeit (o.: Ehre)

Heb. *kabood* bed. meist Herrlichkeit; Ehre; Ansehen. Grundbedeutung: Schwere; Gewichtigkeit. Das Wort kann auch das eigene Ich, die Seele (als das Gewichtige, Kostbare) bedeuten.

Hervorgebrachtes; das Hervorgebrachte; die Tholedoth

Das heb *tholedoth* ist abgeleitet vom Verb *jalad* (zeugen; hervorbringen; gebären); *elläh tholedoth* bed. „Diese sind die Entwicklungen, die mit [der Entstehung] von .... ‹ihren Anfang nahmen›; z. B. 1Mo 2,4: „Diese sind die *tholedoth* der Himmel und der Erde“. Die „*tholedoth*“ sind die hervorgebrachten Dinge und/oder Entwicklungen oder (bzw. und) Menschengeschlechter (z. B. 1Mo 6,9), die mit einer bestimmten Person ihren Anfang nehmen

Herzsinn

W.: Herz; da das Schaltzentrum des Herzens das Denken ist, wird das Wort „Herz“ auch i. S. v. „Denksinn“ gebraucht. Gemeint ist der das Herz regierende „Sinn“ mit dem man denkt; auch: Verstand; Verständigkeit.

Jahweh; Jah

Mit „Jahweh“ wurde der im AT über 6800-mal vorkommende Gottesname *JHWH* (unvokalisierte Konsonantenschreibweise) wiedergegeben.

Die Aussprache des so gen. Tetragrammatons (Vierbuchstabenwortes) ist nicht gesichert. Sie muss von 2Mo 3,14–16 her erschlossen werden, wo Gott sagte: *ehjeh ascher ehjeh* („Ich werde sein, der ich sein werde“, bzw. „Ich bin ‹immer› der, der ich ‹ständig› bin“). Mose sollte in der 3. Person davon sprechen („er wird sein ‹und ist immer›, der er ist ‹und sein wird›“, heb. *jihjeh ascher jihjeh*), also: „*Jihjeh* ... hat mich zu euch gesandt.“ Die Schreibweise *JHWH* scheint zu resultieren aus den Konsonanten von *jihjeh: JHJH* – nach alter Schreibweise *jahweh,* also *ja-* statt *ji-* und *-weh* statt *-jeh*.

H. von Siebenthal[5]: „Der alte westsemitische (und somit auch hebräische) Präformativvokal ist nachweislich *a* (also: *ja-* statt, wie später, *ji-* für „er wird ...“). Was die Buchstaben *Waw* (w) und *Jod (j)* angeht, so kommt es schon in der Überlieferung des hebräischen Bibeltextes immer wieder zu „Vertauschungen“ (die beiden ähneln sich im Heb. stark). Auch die dahinter stehenden Laute *w* und *j* erwiesen sich im Laufe der Sprachgeschichte gleichsam als Konkurrenten. Dies zeigen z. B. die Verbparadigmen der Wurzeln mit *w* oder *j* am Anfang oder in der Mitte: Manchmal tritt da *w*, manchmal *j* in Erscheinung (siehe die entsprechenden Verbalparadigmen). Diesem „Schwanken“ zwischen *w* und *j* begegnet man auch bei der Wurzel *HJH* (*hajah*), „sein; werden“ (häufigste Form). So gibt es innerhalb des Bibelhebräischen neben *HJH* (*hajah*) die seltene Form *HWH* (*hawah*) mit gleicher Bedeutung. Blickt man über den Rand des Hebräischen hinaus ins Westsemitische allgemein, so ist u. a. im Aramäischen (auch im Bibelaramäischen) die Wurzelform *HWH* (*hawah*), nicht *HJH* (*hajah*), gebräuchlich. Eine Deutung des Tetragrammatons im Sinne eines *Qal* mit der wörtlichen Bedeutung „er wird sein; er ist immer“ (also futurisch bzw. durativisch) ... scheint die Exodus-Stelle eindeutig nahezulegen.“

Die richtige Aussprache scheint demnach „*Jahweh*“ zu lauten.[6] Das „*h*“ nach *Ja-* wird aspiriert [gehaucht] ausgesprochen; die Betonung liegt auf der zweiten Silbe.

---

[5] in einem unveröffentlichten Schreiben

[6] In Brown-Driver-Briggs, dem Standardwörterbuch in der Gesenius-Tradition im englischsprachigen Raum, heißt es: „The pronunciation Jehovah was unknown until 1520, when it was introduced by Galatinus; but it was contested by Le Mercier, J. Drusius, and L. Capellus, as against grammatical and historical propriety (cf. Bö: § 88). The traditional iabe of Theodoret and Epiphanius, the jeho-, jehu of compound n.pr. and the contracted form Jah all favour Jahweh […] – […] most take it as Qal of *hajah = hawah*: the one who is: i.e. the absolute and unchangeable one; the existing, ever living, as self-consistent and unchangeable; or the one ever coming into manifestation as the God of redemption, […], he will be it, i.e all that his servants look for […], he will approve himself (give evidence of being, assert his being …)“

Da im Spätjudentum verboten wurde, Gottes Namen auszusprechen, setzten die Masoreten bei der Vokalisation unter die Konsonanten *JHWH* die Vokale des Wortes *adonai* („Herr“ bzw. „mein Herr“) als Erinnerungshilfe für den Leser, dass er anstelle von *Jahweh* „*adonai*“ lesen sollte. So entstand die Schreibweise *JeHoWaH* (o. kurz: *Jewa*).
Im griechischen NT ist der Gottesname mit *kürios* (Herr) wiedergegeben. Die Wiedergabe von *kürios* für *Jahweh* in den ntl. AT-Zitaten ist also – ungeachtet dessen, was der ursprüngliche Beweggrund dafür war – durch den Heiligen Geist gleichsam geheiligt. Es erscheint daher nicht unangemessen, den Gottesnamen *Jahweh* im Deutschen mit „HERR“ (in Kapitälchen) wiederzugeben, wie das in vielen deutschen Bibelausgaben gemacht wird. Nach langem Ringen haben wir uns aber doch entschlossen, den Gottesnamen, der ja ein Eigenname ist, mit „Jahweh“ wiederzugeben.
Der Gottesbegriff *adonai* (ca. 600-mal im AT) wurde mit „mein Herr“ oder „Herr“ wiedergegeben. *Adonai* ist ein Pluralwort (w.: „meine Herren“), bei Bezug auf Gott aber mit Einzahlbedeutung (wobei auch das darauf bezogene Verb in der Einzahl steht). Der Name drückt eine persönliche Beziehung aus, die Herrschaft oder Besitzrechte einschloss.
Der abgekürzte Name *Jah* kommt 49-mal vor und in vielen zusammengesetzten Wörtern, z. B. *Halleluja-Jah*, Letzteres auch im NT (Offb 19,1.3.4.6).

Land, Erde

Heb. *äräz*; der Begriff kann als „Land“ oder „Erde“ (Erdreich) oder Boden oder „Erde“ (im Sinne von Ton, Blumenerde, Ackererde) gebraucht sein.
Der Begriff *äräz* wird in verschiedenem Umfang gebraucht; er kann sich auf die gesamte Erde beziehen oder auf das trockene Land (1Mo 1,5ff.) oder auf einen begrenzten Teil des Festlandes, z. B. mehrere Länder, umspannen (Jes 13) oder ein Land (z. B. „Land Ägypten“, „Land Juda“) oder einen Teil eines Landes („die Länder von Juda“, 2Chr 11,23). Ebenso kann sich das Gefüge „Könige der Erde“ auf die „Könige“ (Herrscher) eines Landes oder mehrere Länder beziehen. Der Ausdruck „Erdbewohner“ oder „Bewohner der Erde“ kann auch die Bewohner eines Landes oder mehrerer Länder meinen.
Der Hebräer dachte bei *äräz* nicht an einen „Planeten“ oder „Globus“.

Lauterkeit; lauter; der Lautere

Thom bed. eigtl. Vollständigkeit; ungeteiltes Wesen; dann auch: Integrität; Unsträflichkeit; Unversehrtheit; Rechtschaffenheit; Lauterkeit; Unschuld; Tadellosigkeit; Vollkommenheit.
Thamim (pl.: *themimim*) bed. untadelig; unsträflich; makellos; arglos; rechtschaffen; lauter; schlicht; vollkommen. Die Grundbedeutung ist: ganz; ungeteilt; vollständig. Wer lauter [o.: untadelig; vollkommen] ist, ist ungeteilt Jahweh ergeben.

Leibeigener Knecht

o.: Sklave; Knecht; im Heb. *äbäd*; in der gr. Übersetzung des Alten Testaments wird auch der freiwillige Knecht (Vgl. 2Mo 21,5.6.) so bezeichnet. An vielen Stellen wurde *äbäd* mit „leibeigener Knecht“ übersetzt, an etlichen Stellen nur „Knecht“, selten „Sklave“.

Liebe

Das heb. Wort *dudim* steht für Liebeserweisungen, Liebkosungen; das Wort bez. oft die geschlechtliche Liebe, die Liebkosung. Das Wort steht im Hohelied mit einem Sternchen; es steht im Heb. immer in der Mehrzahl, wahrscheinlich als intensivierender Plural zur Betonung. Die Vorkommen: Hoh

---

In dem heutigen internationalen Standardwörterbuch von Köhler-Baumgartner (Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, 1994–2000 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands) heißt es: „that yahweh was the original form (…) is shown
1) by the play on words with ehjeh, Ex 3,14
2) by the transcription iaouai/e in Clement of Alexandria Stromata 5:6, 34 (Baudissin 2:116f: Ganschinietz in Pauly-W. 9:700: Ιαου)
3) by the transcription iabe in Field on Ex 63 (Baudissin 2:222f)“. S. Bibleworks 7.

1,2.4; 4,10 (zweimal); 5,1; 7,13; Spr 7,18; Hes 16,18; 23,17. (Von derselben Wortwurzel ist das Wort für den „Geliebten“, „*dudi*“, „mein Geliebter, mein Liebhabender“; 32-mal im Hohelied.)

Mahnung; mahnen

Das Wort beinhaltet Überführung, Warnung und Zurechtweisung

Mensch

Im Heb. werden hauptsächlich zwei Wörter für „Mensch“ verwendet:
Enosch ist der Mensch als Schwacher, Hinfälliger, Sterblicher. In dieser Übersetzung wird *enosch* meist mit „Sterblicher“ bzw. „sterblicher Mensch“ übersetzt.
Adam, der Mensch als von Erde genommener; in der Übersetzung: „Mensch“

Retter

„Retter“ ist die Übersetzung von verschiedenen heb. Wörtern. *Mepalti* („mein Retter“) bedeutet wörtlich: „der, der macht, dass ich entrinne[n kann]“; das Nomen ist abgeleitet von dem Zeitwort *palat* (entrinnen).
Das übliche Wort für Retter ist *moschija* (von *jascha*, retten).
Ein weiteres Wort ist *mazzil*, was so viel bed. wie „der, der herausreißt“, „der, der befreit“. Wir haben es mit „Befreier“ übersetzt.

Sela

„Sela“ bed. „empor“ und ist wahrscheinlich eine Bemerkung für die begleitende Musik, etwa: Zwischenspiel; o.: Pause; o.: Verstärkung (der Instrumentalbegleitung); o.: Anheben (der Stimme).

selig

Heb. *aschree* [w.: Seligkeiten]; gr. *makarios*: selig; o.: ein Seliger ist [bzw.: wird sein]. „Selig“ wird zwar im Deutschen heute seltener gebraucht, ist aber kräftiger als „glückselig“ oder „wohl dem“.

singen; singen ‹und spielen›

Zamar [Piel*: zimer*] bed. „singen; Psalmen singen; [mit Instrumenten] spielen; singen und spielen“. Es geht vor allem um ein Singen mit instrumentaler Begleitung. Manchmal steht die Instrumentalbegleitung stark im Vordergrund (z. Bsp. Ps 21,14; 27,6; 33,2; 57,8; 71,22; 98,5; 104,33; 105,2; 108,2; 147,7; 149,3). Man könnte das Wort wiedergeben mit „sing-spielen“. An einigen Stellen (30,13; 57,10; 92,2) wurde nur „singen“ übersetzt. Die gr. Üsg. gibt das Wort mit *psallein* (Psalmen singen) wieder. Ein Psalm (gr. *psalmos*) ist ein Lied mit Instrumentalbegleitung.

Stufenlied

Eigtl.: ein Lied der Hinaufzüge; o.: Lied des Aufsteigens; der heb. Ausdruck könnte sich auf das Hinaufziehen nach Jerusalem anlässlich der drei großen jüd. Feste (5Mo 16,16; vgl. 2Mo 34,24M) beziehen. Eine andere Möglichkeit ist, dass der Name „von dem stufenweise sich fortschreitenden Gedanken-Rhythmus“ der Ps 120–134 abgeleitet ist (Gesenius, bei Delitzsch) oder von einem geistlichen oder thematischen „Hinaufziehen“ (mit dem Höhepunkt in Ps 132–134).

Treue; Beständigkeit; Wahrhaftigkeit, Wahrheit

Emunah: Treue; auch: Wahrhaftigkeit, Festigkeit (Sicherheit), Beständigkeit, Zuverlässigkeit.
Ein verwandter Begriff ist *emeth*: Wahrheit; Beständigkeit; *emeth* ist das Wahre, Wahrhaftige und daher Sichere und Dauerhafte (2Kön 20,19; Jes 39,8).
An manchen Stellen kann *emeth* auch Treue bedeuten, z. Bsp. in 1Mo 24,27; 32,11; 47,29; Jos 2,12.14; 2Sam 2,6; 2Chr 32,1; Jes 61,8; so auch in Ps 146,6; möglicherw. auch in Ps 30,10; 31,6; 40,11.12; 54,7; 57,4; 69,14; 71,22; 108,5; 117,2; 132,11 („hat Treue bzw. Wahrheit geschworen“; d. h.: hat einen Eid der Treue bzw. der Wahrheit geschworen); 138,2.

Unterweisung
Ein *maskil* (Vgl. die Überschrift der Psalmen 32, 42, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 74, 78, 88, 89 und 142.) ist ein Lehrstück, Lehrgedicht; das Verb, von dem es abgeleitet ist (*sakal*), bed.: einsichtsvoll betrachten, klüglich handeln, einsichtig sein; im *Hiphil* (dem Kausativ-Stamm) bed. es auch: unterweisen, klug und einsichtig machen, lehren.

Verständigkeit
O.: Unterscheidungsfähigkeit; Verstehen; auch: Verstand; Grundbed.: ein Unterscheiden. Delitzsch erklärt „Verständigkeit", heb. *binah*, als die im Besitz der rechten Kriterien befindliche Fähigkeit des Unterscheidens zwischen wahr und falsch, zwischen heilsam und verderblich, zwischen Gut und Böse.

Volk, Völker; Volksscharen, Völkerscharen; Volksstamm, Volksstämme
Gojim bezeichnet im AT üblicherweise die heidnischen Völker, d. h., die Völker außerhalb Israels oder generell alle Völker, einschließlich Israel. Manchmal wird Israel mit *goj* (Einzahlform von *gojim*) bezeichnet; in Hes 2,3 in der Mehrzahlform (*gojim*, „Heiden").
Oft steht *gojim* für die einzelnen Menschen von den Völkern bzw. aus einem bestimmten heidnischen Volk. Im Deutschen sagen wir „Heiden". Die Übersetzung „Nationen" wäre nicht ganz treffend, da man heute unter Nationen moderne staatliche Einheiten versteht.
Wenn im heb. Grundtext *gojim* steht, wurde meist mit „Völker" übersetzt, an einigen Stellen mit „Heiden".
Im AT steht für das heb. Wort *goj* in der Einzahl (!) immer „Volk*", also mit einem Sternchen, um es zu unterscheiden vom heb. Wort „*'am*" („Volk" *ohne* Stern).
Der häufigste und normale Begriff für Volk ist im Alten Testament „*'am*". Die Mehrzahl von „*'am*" (*ammim*) wurde in dieser Übersetzung im Alten Testament mit „Volksscharen" oder „Völkerscharen" wiedergegeben.
Der seltenere Begriff *le-oom* (Mehrzahl *le-ummim*) wurde immer mit „Volksstamm" (Mehrzahl: „Volksstämme") wiedergegeben.

Wahrheit
S. unter Treue

Weisung
Thorah: Unterweisung [o.: Lehre] und/oder Anweisung; in vielen Bibelübersetzungen wird *thorah* mit „Gesetz" wiedergegeben, in der gr. Üsg. und im NT mit *nomos* (Gesetz).
Mit „Gesetz/Weisung" können die zehn Gebote, das Gesetz Moses oder alle fünf Bücher Moses (vgl. Lk 24,44) bezeichnet sein oder auch die gesamte Gottesoffenbarung der Heiligen Schrift (Joh 10,34).

Welt
Heb. *tebel*; gemeint ist das bewohnte bzw. bewohnbare Festland der Erde; das Wort kann auch mit „Weltreich" übersetzt werden. Andere übersetzen „Erdkreis". Das griech. Äquivalent ist *oikoumenee*.
Das heb. Wort *tebel* (wie auch das gr. Wort *oikoumenee*) kann auch nur *Teile* der bewohnten Welt bezeichnen. Der Umfang wird jeweils vom Zusammenhang bestimmt.

Wort
Imrah bed. [gesprochenes] Wort* (immer mit Stern); Ausspruch; Rede; [das] Reden; [die] Äußerung; Zusage.
Der im Heb. häufigste und übliche Begriff *dabar* (gesprochen: *dawar*) wurde in der Übersetzung meist mit „Wort" wiedergegeben; er kann auch „Sache, Angelegenheit" bedeuten.

Zucht
O.: Züchtigung ‹und unterweisende Zurechtweisung›; o.: Erziehung; o.: Selbstbeherrschung. „Zucht“ beschränkt sich nicht auf körperliche Züchtigung, sondern beinhaltet immer auch mündliche sittliche Zurechtweisung.

Begriffe im Neuen Testament

antwortete
Das gr. Wort hierfür bedeutet, auf eine Frage oder auch auf eine Situation zu reagieren. Die Bedeutung des Sprechens ist nicht notwendigerweise in dem Begriff eingeschlossen. Daher kann die Fügung *apokritheis eipen* („indem er antwortete, sagte er“; o.: „er antwortete und sagte“) auch wiedergegeben werden mit Wendungen wie: „er gab zur Antwort“ oder: „als Antwort (auf die Frage oder auf eine gewisse Situation) sagte er“.

Buße
Gr. *metanoia*, d. h. eigtl.: Sinnesänderung; Umdenken ‹und entsprechendes Handeln als Konsequenz›.
Der neutestamentliche Gebrauch des Wortes ist beeinflusst vom hebr. *nacham* („Reue und Leid empfinden für gewisse Handlungen bzw. für ein gewisses Verhalten“) und *schub* („umkehren ‹und das Verhalten ändern›“). Gemeint ist nicht nur eine gedankliche Sinnesänderung oder ein bloßes Empfinden von Reue, sondern eine Neuausrichtung des Denkens, die zu Änderung des Verhaltens führt. (Vgl. Carson zu Mt 3,2.)

Dank; dankbar
Wenn mit Sternchen versehen, sind diese deutschen Begriffe die Übersetzung des gr. Begriffes *charis*, hier verwendet i. S. e. freundlichen, freudigen Haltung als Erwiderung auf erfahrene Güte. *Charis* wird ansonsten meist mit „Gnade“ übersetzt.

Elemente
Gemeint sind die elementaren Dinge, das ABC, die Anfangsdinge bzw. Grundbausteine, die grundlegenden Prinzipien oder Komponenten oder Konzepte. Im NT können damit die äußerlichen religiösen Dinge diesseitiger Gottesverehrung gemeint sein. (Vgl. Bullinger, E. W., 1908, *A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament*, 5. Aufl., S. 247, London)

Erde, Land
„Erde“; das gr. *gee* steht für „Erde“, „Land“ oder „Boden“; es kann damit auch die Erdbevölkerung bzw. Landbevölkerung gemeint sein (z. B. Offb 11,18; 19,2). „Erde“ wird sowohl im AT wie auch im NT manchmal im begrenzten Sinne auf ein Land, häufig auf Israel, bezogen. So können z. B. mit „Könige der Erde“ (Ps 2,1; Apg 4,26.27) die Regenten im Land Israel (Apg 4,27: „Herodes und Pontius Pilatus“) gemeint sein. Ähnliches könnte bei dem Begriff „Könige der Erde“ in der Offenbarung zutreffen. Manchmal wird auch der Begriff „Himmel und Erde“ im übertragenen Sinne auf Israel bzw. auf die alttestamentliche Bundeswelt des Gottesvolkes bezogen (z. B. Jes 1,2; 51,16).

Ewigkeit; in Ewigkeit; in ‹alle› Ewigkeit
Im Allgemeinen ist im NT von zwei Äonen, d. h. „Welten mit ihren Zeiten“, die Rede: von „diesem Äon“ und dem „zukünftigen Äon“ (z. B. Mt 12,32; Mk 10,30; Lk 18,30; Eph 1,21). Ein Äon dauert an, solange die Welt andauert, auf die er sich bezieht; hier ist der Bezug die jenseitige Welt (die ewige Welt des neuen Bundes) mit ihrer „Zeit“. Die Dauer jener Welt wird durch die Formulierungen „in den Äon“, „in den Äon der Äonen“ ausgedrückt. Da jene Welt kein Ende hat (Lk 1,33; Jes 9,6; Dan 7,14), hat auch der dazugehörige Äon kein Ende. Dieser endlose Äon kann auch mehrzählig („Äonen“, „Äonen der Äonen“) bezeichnet werden. Dies ist die Art und Weise, wie der Grieche „Ewigkeit“ aus-

drückt. Abgesehen davon kennt die griechische Sprache keine Entsprechung für „Ewigkeit“ und „ewig“ bzw. „in alle Ewigkeit“.

ewig
Ein Äon ist eine Weltzeit, die Zeit einer Welt; er dauert an, solange die Welt andauert, auf die er sich bezieht. Da die „kommende Welt“ kein Ende hat, ist auch der „kommende Äon“ endlos. Das von *Äon* abgeleitete Eigenschaftswort *äonisch* muss daher, wenn es sich auf die kommende Welt bezieht, mit „ewig“ übersetzt werden. (Vgl. Mk 9,43–49; 3,28.29 i. V. m. Lk 12,10; Offb 14,9–11; Joh 3,36.)

Freue dich!; Freut euch!
I. S. v.: „Sei/Seid gegrüßt!“ Es handelt sich um den damals allgemein üblichen Gruß.

Hoher Rat
Das Synedrium, die oberste jüdische Instanz in allen religiösen und zivilen Angelegenheiten; oberstes Gericht; an manchen Stellen werden Lokalgerichte des Hohen Rats ebenfalls so genannt.

Leibeigener Knecht
o.: Sklave; Knecht; im Gr. *doulos*; in der gr. Übersetzung des Alten Testaments wird auch der freiwillige Knecht (Vgl. 2Mo 21,5.6.) so bezeichnet. An vielen Stellen, wurde *doulos* mit „leibeigener Knecht“ übersetzt, an etlichen Stellen nur „Knecht“, selten „Sklave“.

Mann
Mann, mit Sternchen versehen, ist an jenen Stellen Übersetzung des gr. *anthroopos* (eigtl.: Mensch), das im Gr. häufig i. S. v. „Mann“ gebraucht wird.

Offenbarung; offenbaren; geoffenbart
Diese Wörter sind die Übersetzung von *apokalüpsis* bzw. *apokalüptein* und bedeuten eigtl. „Enthüllung“ bzw. „enthüllen“. Wenn *nicht* mit Fußnote versehen, sind sie die Übersetzung von *phaneeroosis* bzw. *phanerounn*.

Prätorium
Ein Hauptsitz; Hauptquartier röm. Truppen; die kaiserliche Leibwache; ihr Lager; der Sitz des Regierenden einer römischen Provinz; in Jerusalem der Sitz hoher, nichtjüdischer staatlicher Funktionäre. So genannt war der von Herodes dem Großen erbaute Palast, der dem römischen Präfekten als Residenz während seines Aufenthaltes in Jerusalem diente; so genannt war auch die Burg Antonia in Jerusalem, zu Rom die Baracke der kaiserlichen Leibwache, die an den kaiserlichen Palast angeschlossen war, oder auch ihr Lager außerhalb der Stadt. Nach Mommsen, zitiert bei Ramsay („St. Paul, the traveller and the Roman citizen“, S. 357): das Ganze der Personen, die mit dem Gericht verbunden waren, das höchste kaiserliche Gericht. Da in Phil 1,13 von „den übrigen allen“ gesprochen wird, dürfte sich „Prätorium“ dort auf Personen beziehen, zunächst die Wache.
Bo Reicke schreibt, drei Inschriften, entdeckt in der Nähe von Ephesus, würden von einem Prätorium sprechen. In allen drei Fällen würde es sich um ein [kleines] Gebäude handeln, das einem einzelnen Veteranen, der jetzt als Polizist tätig war, zur Verfügung gestellt war. („Re-examining Paul’s Letters“, S. 4)

Vater werden
Das gr. Verb *gennan* kann „zeugen“, „erzeugen“, „gebären“ und „Vater werden“ bedeuten. Es ist verwandt mit dem gr. Verb *ginesthai* (werden, entstehen).

Vollmacht
Im Gr.: *exousia*; Vollmacht; Autorität; Obrigkeit; Recht; Berechtigung; Handlungsgewalt; Befugnis; Machtbereich

Weltzeit

Äon; gr: *aioon*; die Zeit einer Welt (der dauert an, solange die Welt, auf die er sich bezieht, andauert) oder auch die Welt selber (z. B. Hebr 1,2). Das Wort kann sich z. B. auf die alttestamentliche Sinai-Welt bzw. -Weltzeit oder auf die neutestamentliche geistliche Welt bzw. Weltzeit beziehen. Siehe auch unter: Ewigkeit.

Wort

„Wort“, im neutestamentlichen Text mit Stern versehen, ist eine Übersetzung des gr. Wortes *rheema*. „Wort“ ohne Stern ist Übersetzung des Wortes *logos*. *Rheema* wird auch mit „Ausspruch“ oder „gesprochenes Wort“ wiedergegeben. *Logos* und *rheema* sind nicht verschiedene Arten von Wort Gottes. Das mit ihnen Bezeichnete kann durchaus dasselbe sein, wie z. B. das Evangelium. Der Unterschied ist der, dass *logos* das Wort als ein zum Ausdruck gebrachter Gedanke ist, *rheema* das Wort als etwas Gesprochenes.

Zahlreiche Mengen

Es ist nicht immer klar, ob gemeint ist, dass die Mengen zahlreich waren (d. h., dass es sich um viele Mengen bzw. Scharen handelte, unabhängig davon, wie groß jede einzelne war), oder ob gemeint ist, dass es sich bei jeder der Mengen um eine große handelte.

Übersetzungskommentare

Zum Alten Testament

Der Übersetzungskommentar enthält Bemerkungen zur Übersetzung bestimmter Texteinheiten. Die jeweiligen Bezugswörter oder Sätze sind im Text der „Bibel in deutscher Fassung“ mit einem kleinen Ring gekennzeichnet.

1Mo 6,3: „In ihrem Irregehen ist er Fleisch“

„Und Jahweh sagte: ‘Mein Geist soll nicht ewiglich im Menschen walten. In ihrem Irregehen ist er Fleisch. Und seine Tage sind 120 Jahre.’“
In ihrem Irregehen ist er Fleisch:
andere üsn: „da er ja Fleisch ist“; *beschaga̲m* wird dabei als Kontraktion von *be* (in), *sch* (Kurzform von *aschä̲r*; welcher) und *gam* (auch) aufgefasst. Aber dem steht das Wort *gam* entgegen (so Keil). Daher ist *beschaga̲m* besser als substantivierte Form des Verbs *schaga̲g* (irren) mit Suffix aufzufassen: „in ihrem Irregehen/Irren“. Vgl. 3Mo 5,18; 4Mo 15,28; Hi 12,16; Ps 119,67; *schaga̲g* = *schaga̲h* (irren; vgl. 3Mo 4,13; 4Mo 15,22; 5Mo 27,18; 1Sam 26,21; 1Chr 11,34; Hi 6,24; 12,16; 19,4; Ps 119,10.21.118; Spr 5,19–20.23; 19,27; 20,1; 28,10; Jes 28,7; Hes 34,6; 45,20)
Bei dem Satz „er ist Fleisch“ ist im Heb. das Wort „er“ betont.
„In ihrem Irren“ könnte auch zum vorausgehenden Satz gezogen werden: „Mein Geist soll nicht ewiglich im Menschen walten – bei ihrem Irregehen. Er (der Mensch) ist Fleisch.“

Ri 11,31: „der Herausgehende (Ausziehende)“, „der herausgeht (auszieht)“

Keil[7]: „Da nämlich *ha-joze̲’ aschä̲r jeze̲’* nicht unpersönlich gefasst werden kann, und Jephta beim Aussprechen seines Gelübdes schon an das Entgegenkommen von Menschen wenigstens mitgedacht haben muss; da ferner die beiden Prädikatsätze: ‘er soll dem Jahweh sein (d. h.: Jahweh gehören; d. Verf.) ‘ und ‘ich will ihn als Brandopfer darbringen’ sprachlich auch nicht disjunktiv gedeutet werden können in dem Sinne: ‘entweder soll es dem Herrn geweiht sein oder falls es ein opferfähiges Tier ist, so will ich es als Brandopfer opfern’, sondern der zweite Satz nur eine genauere Bestimmung des ersten enthält: so muss Jephta□ von vornherein die Möglichkeit eines Menschenopfers in Aussicht genommen haben.“

1Chr 7,14: Die Söhne Manasses

„Die Söhne (hier i. S. v.: Nachfahren) Manasses: Asriël, den sie gebar. Seine (d. i.: Manasses) aramäische Nebenfrau gebar Machir, den Vater Gileads.“
Asriël (ein Sohn Gileads des Sohnes Machirs) war ein Urenkel Manasses (4Mo 26,28–32; Jos 17,1–3); Machir war Manasses Sohn (1Mo 50,23; 4Mo 26,29).
Das Wort Asriël kann beim Abschreiben durch unabsichtliche Verdoppelung in den Text gekommen sein. In dem Fall müsste man übersetzen: „Die Söhne Manasses, die seine aramäische Nebenfrau gebar: Sie gebar Machir, den Vater Gileads.“ (S. zu 1Mo 46,20.)
Die Generationenfolge nach 4Mo 26 und Jos 17 ist folgende: Manasse – Machir – Gilead. Gileads Söhne: Abiëser (bzw.: Iëser), Helek, Asriel, Sichem, Schemida, Hefer; Letzterer hatte einen Sohn namens Zelofhad; Zelofhad hatte nur Töchter (Machla, Noa, Hogla, Milka, Tirza).

[7] Keil, C. F., Delitzsch, F. (Hrsg.): *Biblischer Commentar über die Prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments: Josua, Richter und Ruth*, Leipzig, 1874

1Sam 10,8: „Und gehst du vor mir nach Gilgal hinab, …“

[Zur Erklärung der Übersetzung des schwierigen Verses zitieren wir hier Keil, Carl Friedrich – in: Keil-Delitzsch: *Biblischer Commentar über die Prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments: Die Bücher Samuels*. Bd. 2; 2. Auflage; Leipzig, 1875; Deutsch leicht angepasst v. Verf.; hebr. Passagen übersetzt.]

V. 8. Schließlich gab ihm Samuel noch einen bedeutsamen Wink für seine künftige Stellung. „Und gehst du vor mir hinab nach Gilgal, und siehe ich bin zu dir hinabkommend, um Brandopfer darzubringen und Heilsopfer zu opfern, so sollst du sieben Tage warten bis ich zu dir komme, dass ich dir anzeige, was du tun sollst.“ Der Infinitivsatz „um Brandopfer darzubringen“ hängt unstreitig von dem Hauptsatz „Und gehst du hinab“ ab, … Der Gedanke ist also der: Wenn Saul nach Gilgal hinabzöge, um dort Opfer zu bringen, so sollte er Samuels Ankunft abwarten.

Fraglich ist dagegen die Auffassung des Hauptsatzes, da grammatisch betrachtet „du gehst hinab“ entweder Fortsetzung des Imperativs („Tue [was deine Hand zu tun findet]“ (v. 7) sein kann oder auch selbstständig – und zwar konditional – gefasst werden kann. Die letztere Auffassung, wonach das Hinabgehen („gehst du vor mir hinab“) als einen möglichen, künftig eintretenden Fall setzt, wird schon durch den folgenden, mit „und siehe“ eingeführten Umstandssatz („und siehe ich bin zu dir hinabkommend“) gefordert. Denn sollte „du gehst hinab“ Fortsetzung des vorhergegangenen Imperativs sein, sodass Samuel dem Saul befohlen hätte, vor ihm nach Gilgal hinabzugehen, so würde er ihm auch sein Kommen dorthin einfach angekündigt, d. h. entweder „ich werde hinabgehen“ oder „und ich, ich gehe hinab“ gesagt haben. Der Umstandssatz: „und siehe ich bin zu dir hinabkommend“ setzt offenbar das Hinabgehen Sauls nur als eine Eventualität, für welche Samuel ihm eine Verhaltungsregel gibt. Noch entschiedener wird aber die konditionale Fassung „Und gehst du vor mir hinab nach Gilgal“ durch den Kontext gefordert. Wenn nämlich Samuel zu Saul sagte, nach dem Eintreffen der drei Zeichen solle er das tun, was ihm vor die Hand komme, so konnte er ihm nicht zugleich befehlen, nach Gilgal zu gehen, da ja die Vollbringung des ihm vor die Hand Kommenden ihn verhindern konnte sich nach Gilgal zu begeben. Hätte aber Samuel gemeint, dass Saul nach Ausführung des vor die Hand Gekommenen nach Gilgal hinabgehen sollte, so hätte er sagen müssen: „und nachher, wenn du das getan hast, gehe nach Gilgal hinab usw.“ Da er sich aber nicht so ausspricht, so kann er auch Sauls Gehen nach Gilgal nur als einen Fall setzen, von dem er vorauswusste, dass er dann und dann eintreten würde. Dieser Fall muss jedoch auch Saul nicht nur als möglich, sondern unter den vorherrschenden Verhältnissen selbst als sicher eintretend bekannt gewesen sein, sodass ihm die Sache nicht so dunkel war, als sie uns ist, die wir nur nach dem vorliegenden kurzen Berichte urteilen können. Nehmen wir an, dass Samuel in der Unterredung mit Saul auf dem Dache (1Sam 9,25) auch über die Art, wie die Philister, deren Vorposten bis Gibea vorgedrungen waren, erfolgreich bekriegt werden könnten, sich ausgesprochen hatte, so konnte er auch erwähnt haben, dass Gilgal der geeignetste Ort für die Sammlung eines Heeres und für die Rüstung zu erfolgreichem Kampfe gegen diese Feinde sei. – Überblicken wir nun, um uns die Sache, welche Samuel im Auge hatte, deutlich zu machen, die in den folgenden Kapiteln berichteten Ereignisse, so vernehmen wir, dass die von Samuel angekündigten drei Zeichen bei Sauls Rückkehr nach Gibea eintrafen (10,9–16). Sodann berief Samuel das Volk nach Mizpa und ließ durch das Los Saul zum König wählen (10,17–27), Saul aber kehrte auch nach dieser feierlichen Erwählung zunächst wieder nach Gibea in sein Haus zurück und war eben mit Pflügen des Feldes beschäftigt, als von Jabesch Boten kamen mit der Nachricht von der Belagerung dieser Stadt durch die Ammoniter. Bei dieser Nachricht geriet der Geist Jahwehs über ihn, dass er das ganze Volk energisch und schleunigst zum Kampf aufrief, mit dem gesammelten Heer gegen Jabesch zog und die Ammoniter schlug (11,1–11). Hierauf ließ Samuel das Volk nach Gilgal kommen und dort das Königtum erneuern (11,12–15), wobei er zugleich sein Oberrichteramt niederlegte (K. 12), sodass nun erst Saul die Regierung wirklich antrat und den Krieg gegen die Philister anfing (13,1), in welchem er, als nach dem siegreichen Kampf Jonathans die Philister mit einem gewaltigen Heere bis Michmas vorrückten, das Volk zum Kampf nach Gilgal berief, und dort, nachdem er sieben Tage auf Samuel vergeblich gewartet hatte, die Opfer darbringen ließ, wofür ihm Samuel nach seiner Ankunft ankündigte, dass sein Königtum nicht bestehen werde (13,13ff.). Von diesen beiden

Ereignissen zu Gilgal konnte Samuel nicht das erste (11,14), sondern nur das zweite (13,4ff.) im Auge haben. An das erste zu denken verbietet schon der Umstand, dass Samuel das Volk aufforderte, zum Zweck der Erneuerung des Königtums nach Gilgal zu gehen, mithin – das liegt unstreitig in seinen Worten: Kommt und lasst uns nach Gilgal gehen ... (11,14) – zugleich mit dem Volk und dem Könige sich dorthin begab, sodass Saul gar nicht in die Lage kommen konnte, auf Samuels Ankunft warten zu müssen. Auf das zweite Ereignis zu Gilgal hingegen weist die fast wörtliche Rückbeziehung der Bemerkung 1Sam 13,8: „Saul wartete sieben Tage nach der von Samuel bestimmten Zeit" auf die in unserem Vers dem Saul erteilte Vorschrift ganz deutlich hin. ... Von Jahweh über sein Volk zum König gesetzt, um dasselbe aus der Gewalt seiner damals gefährlichsten Feinde zu erretten, durfte Saul den Krieg gegen diese Feinde nicht eigenwillig unternehmen, sondern musste warten, bis Samuel, der bewährte Prophet Jahwehs, durch ein feierliches Opfer die Weihe vollzogen und ihm die erforderliche göttliche Weisung dazu erteilt hatte, wenn er auch sieben Tage sollte warten müssen.

Ps 12,8: „Du wirst sie bewahren"

„Du, Jahweh, wirst sie bewahren, wirst es behüten vor diesem Geschlecht ewiglich."
Worauf sich „sie" und „es" (oder „ihn") beziehen, ist nicht ganz eindeutig.
Der Zahlwechsel der Pronomina dieses Verses (zuerst „sie", dann „ihn/es") ist ungewöhnlich, aber nicht unüblich. (Vgl. V. 2, wo für dieselben Personen einmal „der Fromme" und einmal „die Treuen" steht.)
Combs[8] argumentiert: Sollte das „sie" sich auf die „Worte" in V. 7 beziehen, müsste man ein „und" nach „behüten" erwarten. Zudem: Beide Pronomina in V. 8 sind männlich; bezöge sich das erste auf die „Worte" (*amaroth*, V. 7A; im Heb. weiblich), so müsste das erste Pronomen weiblich sein und nur das zweite männlich; die Wörter „sie" und „ihn" würden sich daher auf dieselben, nämlich auf die Treuen der Verse 2–6, beziehen: Gott wird „sie", die Gebeugten (V. 6A), bewahren, und er wird „ihn", den Schmachtenden (V. 6E), behüten vor diesem Geschlecht ewiglich.
Strouse[9] argumentiert dagegen; er schreibt, der natürliche, dem Zusammenhang entsprechende vorhergehende Bezug für „sie" sei „die Worte Jahwehs" (V. 7). Der Zusammenhang des ganzen Psalms spreche stark dafür, dass die V. 7 u. 8 sich auf die Bewahrung des reinen Gotteswortes beziehen: „Die Worte Jahwehs sind reine Worte, sind Silber, [das] ausgeschmolzen im Schmelzofen zur Erde hin [fließt], geläutert siebenmal. Du, Jahweh, wirst sie (d. i.: die Worte) bewahren, wirst es (d. i.: das Silber, V. 7) behüten vor diesem Geschlecht ewiglich."
Strouse argumentiert, es sei nicht ungewöhnlich (vor allem im Psalter nicht), dass weibliche Mehrzahl-Nomen, welche Synonyme für die „Worte" Jahwehs sind, die vorhergehenden Bezugswörter für männliche Mehrzahl-Pronomen bzw. pronominale Suffixe sind; sie scheinen die verbale Verlängerung des patriarchalischen Gottes des AT männlich zu machen. Strouse führt Ps 119,111 als Beispiel an, wo auf das weibliche Mehrzahl-Nomen (*edwothächa,* deine Zeugnisse) das männliche Mehrzahl-Pronomen (*hemmah*, sie) folgt. Weitere Beispiele: Ps 119,129.152.167.
Es ist schwer, eine eindeutige Stellungnahme abzugeben. Vielleicht sollte man es offen lassen, worauf sich das Pronomen „sie" (in: „du wirst sie bewahren") bezieht.

Ps 19,5: „Messschnur"

In Röm 10,18 zitiert Paulus aus diesem Vers: „In jeden ‹Teil› der Erde ging ihre Stimme hinaus, und zu den Enden des Weltreiches [gingen] ihre Worte."
Warum übersetzt er dort ein Wort, das eigentlich „Messschnur" bedeutet, mit „Stimme"? Der Zusammenhang kann darauf Licht werfen.
Was man am Himmel sieht, ist Verkündigung. Sie erfolgt unaufhörlich, Tag für Tag, Nacht um Nacht. Sie geschieht nicht mit Worten, die aus einem Mund kommen. In diesem Sinne ist sie eine ungehörte Stimme. Damit wird sie aber dennoch eine *Stimme* genannt.

---

[8] Combs, William W.: *The Preservation of Scripture; Detroit Baptist Seminary*; Article Review by Dr. Thomas M. Strouse; Fundamental Baptist Information Service, Way of Life Literature, 200
[9] Strouse, Thomas M.: *Article Review*; in: Combs: *The Preservation of Scripture*, 2001

„Ihre“ in V. 5 bezieht sich auf „die Himmel“ (V. 2). Die „Schnur“ ist eine Schnur der „Himmel“. Sie „geht aus“ „in jeden ‹Teil› der Erde“ oder: „zur ganzen Erde“ („Erde“ kann auch „Land“ meinen). Sie „geht“ auch „aus“ „bis zu den Enden des Weltreiches“ (Imperium, gr. *oikoumenee*) schreibt der Apostel, weil es sich nämlich um die Menschen im Imperium (d. h.: in der damals bekannten Welt) handelt. Diese sind es, die das, was sie an den Himmeln sehen, zum Anlass nehmen sollen, Gott zu verherrlichen.
Nicht nur sind die Menschen in das Gebiet eingeschlossen („gemessen“), für das die Himmel Verkündigung sind; in einem anderen Sinne ist diese „Richtschnur“ für die Erdenbewohner als „Verkündigung“ eine „Stimme“, die als „Regel“ für alle gilt. Mit der Botschaft der Himmel verpflichtet der Schöpfer seine Geschöpfe zu Verehrung und Dienst.
„Messschnur“ kann also veranlasst durch den Kontext durchaus mit „Stimme“ wiedergegeben werden, auch wenn der Begriff an sich diese Bedeutung nicht enthält.

Ps 29,1: „Gottessöhne“

(Der hier folgende Beitrag ist von Moll, im „Bibelwerk“ von J. P. Lange.)
Grammatisch und etymologisch zulässig ist die Übersetzung „Söhne der Gewaltigen“ (Gewaltige, Machthaber, Fürsten ...), desgleichen „Söhne der Götzen“ (Götzendiener ...). Gegen beide Deutungen spricht aber Vers 9c, wonach die Angeredeten sich im Himmel befinden. Da nun *Elim* im Sprachgebrauch niemals als *Plur. majest.* [Majestätsplural] mit Singularbegriff vorkommt, sondern stets pluralisch die Götter der Heiden (2Mo 15,11; 18,11; Ps 95,3 96,4; 97,9), die *theoi legomenoi* [so genannte Götter] (1Kor 8,5) bezeichnet, denen gegenüber als der wirkliche Gott *Jahweh El Elim* [Jahweh, der Gott der Gottheiten] heißt (Dan 11,36) oder auch *El Elohim* [Gott der Götter] (Jos 22,22; Ps 50,1), *El ha-elohim* [der Gott der Götter] (5Mo 10,17) oder *Elohee ha-elohim* [Gott der Götter] (Ps 136,2), weil diese auch [als] Götter den Namen *Elohim* haben (Ps 86,8), so darf man nicht geradezu übersetzen: Söhne oder Kinder Gottes (Septuaginta u. a.) und den Plural *Elim* rechtfertigen wollen durch Bezugnahme auf die grammatische Form einer Attraktion bei Kompos. ... wie 2Mo 1,11; 1Chr 7,5 ... oder durch die Annahme, es sei ein Plural von *ben El* nach Analogie von Jes 42,22 (vgl. V. 7); Jes 51,9 (vgl. 1Mo 9,12); Jer 42,8 (vgl. 2Sam 24,4) gebildet.
Nun sind aber hier weder die heidnischen Götter noch deren angebliche Söhne angeredet, sondern offenbar die E n g e l , denn diese bilden die himmlische Umgebung Gottes (Hi 1,6; 2,1); das himmlische Heer (1Kön 22,19; Neh 9,6), welchem das Preisen Gottes obliegt (Ps 89,6; 103,20; Hi 38,7; vgl. Jes 6,3). Diese heißen zwar, wenn sie nicht nach dem ihnen gleichfalls obliegenden Berufe, den Willen Gottes anzukündigen und zu vollstrecken, *maleachim* genannt werden, sonst Elohimssöhne ..., werden aber auch als die Schar der Heiligen (*qedoschim*) bezeichnet (Hi 5,1; 15,15), welche den Jehovah umgeben, Ps 89,6.8; und diesen stehen 89,7 parallel die *bene Elim*, so daß über den Sinn kein Zweifel vorhanden ist .... Auch der Chald. umschreibt in unserer Stelle: Engelscharen.
Die Form des Ausdrucks erklärt sich daraus, daß die Vokabeln *Elim* wie *Elohim* allgemeinere Bedeutung (Ps 8,6) haben und auf verschiedene Wesen von überirdischer Kraft, welche Gegenstände religiöser Verehrung geworden sind, angewendet werden, und daß der Ausdruck *ben, bene* nicht immer die physische, durch Zeugung vermittelte Abstammung, sondern teils die physische, teils die moralische Abhängigkeit ausdrückt und die so Bezeichneten als eine Gemeinschaft zusammenfasst. (Moll)

Ps 40,7–9: „Ohren hast du mir gegraben.“

Die Übersetzung dieser Verse stellt eine Schwierigkeit dar. An welchen überlieferten Text soll man sich halten, an den Masoretischen Text, an die überlieferte griechische Version des AT oder an die des Verfassers des Hebräerbriefschreibers, der den Text in Hebr 10,5–7 zitiert?
Nach dem Mas. T. lautet der Text:
„(Ps 40,7) An Opfer und Gabe hattest du nicht Gefallen. Ohren hast du mir gegraben. Brandopfer und Sündopfer hast du nicht erbeten. (V. 8) Da sagte ich: Siehe: Ich komme, in einer Buchrolle ist über mich geschrieben; (V. 9) deinen Willen, mein Gott, zu tun, ist meine Lust. Und deine Weisung ist mitten in meinem Innern [eigtl.: mitten in meinen Eingeweiden].“
Nach Hebr 10,5–7 lautet der Text:

„(V. 5) … Opfer und Dargebrachtes wolltest du nicht. Einen Leib richtetest du mir zu. (V. 6) An Brandopfern und [Opfern] für Sünde hattest du nicht Wohlgefallen. (V. 7) Dann sagte ich: Siehe! Ich komme – in einer Buchrolle ist über mich geschrieben –, deinen Willen, Gott, zu tun."
Nach der gr. Übersetzung des AT lautet Ps 40,7–9 (n. gr. Zählung Ps 39,7):
„(V. 7) Opfer und Dargebrachtes wolltest du nicht, aber einen Leib (o.: Ohren; s. u.) richtetest du mir zu. Brandopfer und [Opfer] für Sünde erbatest du nicht. (V. 8) Dann sagte ich: Siehe! Ich komme. In einer Buchrolle ist über mich geschrieben. (V. 9) Zu tun deinen Willen, mein Gott, habe ich gewollt. Und deine Weisung ist mitten in meinem Innern."
Der Hauptunterschied besteht darin, dass in Ps 40,7 der Masoretische Text *osnajim* (Ohren) hat, das NT (in Hebr 10,5) aber *sooma* (Leib). Der gr. Text des AT ist in Ps 40,7 nicht einheitlich überliefert. Manche griechische Handschriften haben *ootia* (Ohren; so Codex G, s. Septuaginta-Ausgabe v. A. Rahlfs, 1935). Die drei bekannten Textzeugen *Sinaiticus*, *Vaticanus* u. *Alexandrinus* haben *sooma* (Leib).[10]
Die beste Lösung zur Erklärung des Unterschiedes liegt darin, dass die gr. Übersetzer des AT das „Durchbohren" der Ohren in Ps 40,7 als Annahme zum ewigen *Knecht Jahwehs* verstanden. Der Messias sagt gleichsam: „Du hast mich dir zum ewigen Knecht gemacht – anstelle der Opfer"). Entsprechend übersetzte man *osnajim* (Ohren) mit *sooma* (Leib). Wer das „Ohr" des Knechtes hat, hat den Leib, d. h. seine Hingabe, seinen Gehorsam. Die „Ohren" repräsentieren den Leib des Knechtes *Jahwehs*, der aufmerksam auf den göttlichen Befehl hört und sich im Gehorsam hingibt.
Eduard Böhl[11] schreibt hierzu: „Die Durchbohrung der Ohren als Bild der Übernahme einer Person in ein bleibendes Dienstverhältnis war den Griechen bekannt." (Vgl. 2Mo 21,5.6: „Sollte der leibeigene Knecht aber ausdrücklich sagen: Ich liebe meinen Herrn, …. Ich will nicht frei ausziehen, 6 so soll sein Herr ihn heranbringen vor die Götter [Richter] und ihn an die Tür oder an den Türpfosten stellen, und sein Herr soll ihm das Ohr mit einem Pfriem durchbohren, und er soll ihm Knecht sein für ewig.")
Böhl weiter: „Der Übersetzer wählte also eine mit den Worten des Grundtextes sich deckende Redensart. Die Annahme zum Knecht für alle Zeit erklärte er näher als die Mitteilung eines Leibes … – und er durfte erwarten, dass man ihn verstünde, wenn man ihn sagen lasse: 'Einen Leib hast du mir bereitet'. … Dem Verfasser des Hebräerbriefes konnte diese Fassung [der gr. Üsg.] nur willkommen sein. Ihm kommt gerade die Erwähnung des *sooma* [Leib], als eines Äquivalents für die Opfer, und die göttliche Zubereitung desselben sehr gelegen – denn es galt, den hebräischen Christen für die seit Christi Tod entfallenden Opfer etwas Greifbares, gleichfalls von Gott Zubereitetes, an die Stelle zu setzen. Auf das *Darbringen des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal* [Hebr 10,10] im Gegensatz zu den oft wiederholten Opfern legt er alles Gewicht. Den Leibern der Opfer stellt er den Leib Christi mit Nachdruck entgegen; dieser nimmt, als aller Opfer Gegenbild, fortan ihre Stelle ein – und leistet den hebräischen Christen wirklich, was jene nur verhießen." (Hinzufügungen in Eckklammern v. Verf.)

Ps 42,6: „Ich werde ihm noch danken"

„… denn ich werde ihm noch danken, für das Heil seines Angesichts."
Andere übersetzen mit alten Übersetzungen (gr., syrisch, lat.) und einer heb. Hs: „der das Heil meines Angesichts ist und mein Gott." Diese Version, identisch mit den Parallelen 42,12 und 43,6, hat einiges für sich. Moll (im Bibelwerk von Lange) weist darauf hin: „Ändert man … die Lesart in der angegebenen Weise, so entsteht nicht bloß eine Gleichförmigkeit der Kehrverse [42,12; 43,6], sondern ein passender Sinn in unanstößiger Form und ein angemessener rhythmischer Schlussfall."
Der Masoretische Text liest: „und für das Heil seines Angesichts" (d. h.: für das Heil, das von seinem [in Gnaden zugewandten] Angesicht ausgeht).
Moll findet die Wortstellung von „Heil seines Angesichts" anstößig. Er schreibt: „Denn abhängig vom Zeitwort 'preisen' [danken] und ohne ein verknüpfendes 'und' in Parallele gestellt zu dem voraufgehenden 'ihn', d. i. Gott, entsteht entweder eine harte Konstruktion, indem man das Zeitwort in Ge-

[10] *Word Biblical Commentary*, zu Hebr 10,5, Notes.
[11] Eduard Böhl, *Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament*, Wien, 1878, zur Stelle Ps 40,7–9.

danken wiederholt, oder es verwandelt sich die Apposition in eine frostige Substituierung.“ Auch Delitzsch weist darauf hin, dass die von den Masoreten überlieferten Worte „keinen rechten Schluss bilden“ würden.
Es scheint aber nicht zwingend erforderlich, vom Masoretischen Text abzuweichen; er ergibt einen guten Sinn. Eine geringfügige Abweichung von Parallelversen ist auch sonst im Psalter nicht unüblich. (Vgl. 24,7 mit V. 9; 49,13 mit V. 21; 56,5 mit V. 11.12; 59,10 mit V. 18.)

Ps 42,7: „vom Lande des Jordan und des Hermon, vom Berge Mizhar her.“

Möglicherweise befindet sich der Dichter östlich des Jordans, im Exil (so Delitzsch); wenn man das Gebiet, das er beschreibt, als ein einheitliches betrachtet (er dürfte sich am Jordan gegen Norden begeben haben; Mizar könnte eine Erhöhung im Hermongebirge gewesen sein, dessen Bezeichnung seither in Vergessenheit geraten wäre), so könnte er in dieser Gegend geschrieben und gesagt haben: Von dieser Gegend aus steigen meine sehnsüchtigen Gedanken auf zu dir in der Erwartung, dass Du mich wieder bewahren und trösten wirst.

Ps 48,15: „bis über den Tod hinaus“

Andere fassen den letzten Satzteil von Ps 48 „bis über den Tod hinaus“ (heb. *al-muth*) als einen musikalischen Hinweis auf, gleichsam als Nachsatz: [Gesungen] nach [der Weise] *Muth* (bed.: Sterben), wie in Ps 9,1. Das wäre allerdings *am Ende* eines Psalms einzigartig.
Andere ziehen *al-muth* zu Ps 49, was aber v o r den Worten „Dem leitenden Musiker“ (49,1) ebenfalls einzigartig wäre.
Andere fassen die Wendung als ein einziges Wort (*alamoth*, d. h.: Ewigkeiten) auf und übersetzen „in alle Ewigkeiten“ (oder ähnlich).
Andere lassen die Wendung einfach aus, was nicht gerechtfertigt ist.
Aber die masoretische Vokalisation *al-muth* (samt Bindestrich) ergibt einen guten Sinn („bis über den Tod hinaus“) und verstößt nicht gegen die grammatikalischen Regeln.

Ps 62,2: „Wahrlich, meine Seele ist stille zu Gott“

Der Satz besteht aus vier Elementen: „wahrlich“ (o.: „nur“; heb. *ach*); „zu Gott“ (*el elohim*); „Stille“ (*dumijjah*); „meine Seele“ (*nafschi*). Als Verb muss eine Form von „sein“ ergänzt werden. Es ergeben sich mehrere Übersetzungsmöglichkeiten.
Eine naheliegende Lösung liegt darin, das Nomen *dumijjah* als *accusativus absolutus* aufzufassen („in Stille“) und mit „zu Gott“ zu verbinden. Das heb. *ach* übersetzt man hier besser mit „wahrlich“, nicht mit „nur“: „Wahrlich, meine Seele ist stille [eigtl.: in Stille] zu Gott.“
Das Wort für „Stille“ kann auch „stille, wartende Ergebung“ bzw. „stilles, ergebendes Warten“ bedeuten. Der Dichter drückt aus, dass seine Seele in stiller, wartender Ergebung auf Gott hin ‹ausgerichtet› ist, kurz: „stille zu Gott“. Die Version der frühen deutschen Übersetzungen war also treffend. Vgl. Schmoller: „Nur zu Gott ist still meine Seele“; Luther: „Meine Seele ist stille zu Gott“ (Hier fehlt allerdings die Üsg. von *ach*, „wahrlich“ bzw. „nur“.); Zunz: „Ganz in Gott ergeben ist meine Seele“; Zürcher: „Zu Gott allein ist meine Seele still“; Textbibel: „Ja, zu Gott ist meine Seele still“; Konkordante Üsg.: „Ja, zu Elohim ist meine Seele stille“; Menge: „Nur [im Aufblick] zu Gott ist meine Seele still“.
Viele deutsche Übersetzungen geben den Text etwas freier wieder, indem sie „in Stille sein“ mit Verben wie „stille halten“, „still warten“, „harren“, „vertrauen“ wiedergeben: Schlachter: „Nur auf Gott wartet still meine Seele“; Elberfelder Üsg.: „Nur auf Gott [vertraut] still meine Seele“; Patloch: „Auf Gott allein harrt still meine Seele“; Henne-Rösch: „Nur in Gott ruht still meine Seele“; Tur-Sinai: „Nur Gottes harrt in Stille meine Seele“; Neue-Welt-Üsg.: „Ja, auf Gott [wartet in] Schweigen meine Seele.“; Interlinear-Üsg.: „Nur zu Gott ruht in Schweigen meine Seele“; Albrecht: „Ja, Elohims harrt still meine Seele“; B. Peters: „Nur zu Gott hält still meine Seele“.
Delitzsch meint, *dumijjah* als *accusativus absolutus* aufzufassen, sei nicht nötig, und kommt zu der eigenartigen, unklaren Übersetzung: Nur Hingabe an Gott ist meine Seele“.
Grünewald fasst – analog zu V. 6 – *nafschi* (meine Seele) als Vokativ und den Satz als Anrede an die eigene Seele auf: „In Gott allein ist Stille, meine Seele“; diese Deutung ist unwahrscheinlich.

Moll (bei Lange) ergänzt das Wort „hat“: „Nur auf Gott ‹gerichtet› [hat] Stille meine Seele.“
Stillesein, Warten heißt Verzicht auf Selbsthilfe, was durch Vertrauen und Ergebung geschehen kann. Der Psalmist betont das Stillesein zu Gott.
Barnes: „Das ist das Gefühl, das wir haben, wenn wir alles Gott anvertraut haben; wenn wir auf seine Macht, Güte, Weisheit, Barmherzigkeit vertrauen, übergeben wir die ganze Angelegenheit ihm, als ob sie nicht mehr die unsere wäre. Dergestalt ist die Ruhe – der Friede, die Stille der Seele –, wenn man alles Gott überlässt.“
Am besten treffen wohl die älteren Übersetzungen (Schmoller, Zürcher, Luther; ähnlich auch Calvin) den Sinn.

Ps 73,4: „denn sie haben nicht Qualen zu ihrem Tode hin“

Der Masoretische Text lautet *lemotham* („zu ihrem Tode hin“; o. „‹bis› zu ihrem Tode“; o. „für ihren Tod“); die gr. Übersetzer fassten das Gefüge so auf, wie es uns von den Masoreten überliefert wurde: *too thanatoo autoon* „ihrem Tode“ bzw. „für ihren Tod“.
Andere ändern die Vokalisierung und ziehen *lamo* zur ersten Vershälfte und *tham* zur zweiten. Moll (bei Lange) übersetzt entsprechend: „Denn keine Qualen haben sie, vollkräftig und gemästet ist ihr Wanst.“ Delitzsch übersetzt: „Denn keine Qualen leiden sie, vollkräftig und feist [o.: ..., von Gesundheit strotzend] ist ihr Wanst.“ Er meint: „Der Satz wie er lautet besagt, dass ihr Sterben keine Qualen hat, d. h., ein qualloses ist, aber diese Aussage stimmt nicht nur-nicht zu V. 18f., sondern ist hier auch verfrüht, da der Dichter die Beschreibung des Glückes der Gottlosen doch nicht mit der Schmerzlosigkeit ihres Todes beginnen und dann erst auf ihre Gesundheit zu sprechen kommen kann.“
Nach dem Masoretischen Text stehen *lemotham* (Ende der ersten Vershälfte) und *ulam* (Ende der zweiten Vershälfte) parallel. Wörtlich lautet der überlieferte Text: „denn es gibt nicht Qualen zu ihrem Tode hin [o.: für ihren Tod], und fett ist ihr Bauch.“
Übersetzt man: „denn es gibt [für sie] keine Qualen bis zu ihrem Tode“, hat man die Schwierigkeit, dass man „*lahem*“ („für sie“) ergänzen und für *le-* die seltene Bedeutung von „bis“ annehmen muss. (Vgl. Delitzsch.)
Einfacher ist es, *le-* als „für“ bzw. „zu ... hin“ zu übersetzen: „denn es gibt nicht Qualen für ihren Tod“ bzw. „zu ihrem Tode hin“, i. S. v.: sie haben nicht Qualen, die zu ihrem Tode hin führen, sondern sie leben ein genussreiches Leben. Diese Aussage passt zu V. 5 und steht nicht im Widerspruch zu den V. 17–19.
Für eine Änderung der überlieferten masoretischen Vokalisation scheint also nicht genügend Grund vorzuliegen.

Ps 80,19: „anrufen ‹und ausrufen›“

Das Wort im Heb. schließt wohl beides ein, das Anrufen und das Verkünden (oder Aufzählen der Taten/Eigenschaften Gottes); vgl. Moll, Delitzsch, Barnes. Es ist gut möglich, dass die biblischen Schreiber beides im Sinn hatten und keine Spannung dabei empfanden. Gebet und Zeugnis galten wohl als organisch eins. Vielleicht ist dies der Grund, dass der Dichter oft unmittelbar wechseln kann zwischen Gespräch über Gott (3. Person) und Gespräch zu Gott (2. Person).

Ps 89,7: „Gottessöhnen“

S. zu 29,1.

Ps 92,1: „Für den Tag des Sabbats“

Dieses scheint ein Hinweis auf den Tagespsalm für den Sabbat zu sein.
Gemäß dem Babylonischen Talmud (*thamid* 33b) wurden folgende Tagespsalmen an bestimmten Wochentagen regelmäßig gelesen bzw. gesungen: Am ersten Wochentag (Sonntag) Ps 24, am Montag Ps 48, am Dienstag Ps 82, am Mittwoch Ps 94, am Donnerstag Ps 81, am Freitag Ps 93, am Sabbat Ps 92.
„Diese Tages-Zuteilung geht auf vorchristliche Zeit zurück, wie dies aus den Überschriften der Psalmen 24, 48, 94, 93 und 92 in der LXX [gr. Üsg. des AT, so gen. Septuaginta; d. Verf.] hervorgeht.

Noch heute gehören diese Tagespsalmen zum festen Bestand der jüdischen Gebetsliturgie (Siddur Schma Kolenu, S. 89–92 u. 366–369).“ (zit. bei Liebi, Roger, Der Messias im Tempel, Bielefeld 2003, S. 225)

Ps 102,24–26

An wen sind diese Verse gerichtet? Wie stimmt der hebräische Text mit Hebr 1,10–12 überein?
Sind die Verse 2–29 allesamt Worte des Dichters an Gott, so machen die Verse 25–29 wenig Sinn; es ergäben sich schwerwiegende Fragen:
. Nachdem der Dichter Gott zuerst gebeten hat, ihn nicht vorzeitig sterben zu lassen (V. 25a), erinnert er ihn daran, dass er, Gott, als Schöpfer ewiglich bleiben werde (V. 25b-28). Warum eine solche Erinnerung?
. Warum überhaupt diese Verse? Wie hängt seine Bitte, nicht jung sterben zu müssen, mit den nachfolgenden Versen 26–28 zusammen?
. Welchen dauerhaften Trost sollte er haben, wenn Gott ihn nicht in jungen Jahren, sondern erst später sterben (bzw. „vergehen“) ließe? – denn der Psalmist fährt fort und sagt, dass eines Tages das Land (mit dem darüber ausgebreiteten Himmel) und der darauf wohnende Mensch (V. 26.27) vergehen würden, und zwar durch göttliches Handeln. Gewiss, der Schöpfer wird bleiben; doch was ist das für ein Trost für den Psalmisten, wenn er zusammen mit jener Welt vergehen wird?
. Wie passt das zuversichtliche Abschlusswort des Psalmisten (V. 29: „Die Söhne deiner Knechte werden bleiben, und ihr Same wird bestehen vor deinem Angesicht“) zu seinem Klagen und Flehen von V. 24.25A? Die Zuversicht von V. 29 ist mit V. 24.25A nicht in Einklang zu bringen.
. Und wie passt das Abschlusswort zu den Gedanken von V. 25M-28? Es ist nicht selbstverständlich, dass, wenn Gott ewiglich bleibt, auch die Söhne seiner Knechte ewiglich bleiben.
Aber sehr viel Sinn würde es machen, wenn die V. 24.25A Worte des Messias an Gott und die V. 26–28 an den Messias gerichtet sind. Der von Gott geleitete Schreiber des Hebräerbriefes erklärt in Hebr 1,8.10–12, dass die Worte aus Ps 102,26–28 an den Messias, den Sohn Gottes, gerichtet sind.
In V. 24 spricht der Messias (zu wem, wird nicht mitgeteilt) über Gott: „Er hat auf dem Wege gebeugt meine Kraft, hat verkürzt meine Tage.“ In V. 25A wendet er sich unmittelbar an Gott: „Ich spreche: ‘Mein Gott! Nimm mich nicht hinweg in der Hälfte meiner Tage.’“
Ab V. 25M spricht der Psalmist (oder Gott selbst) zum Messias – und spricht ihn in der 2. Person („du“, „deine“ etc.) an. Er, der Messias, schuf anfangs das Land und die (die über das Land ausgespannten) Himmel; diese werden zwar vergehen, aber *er* werde in alle Ewigkeit bleiben – und nicht nur er, sondern all die Seinen mit ihm. (Vgl. Ps 22,13; Jes 53,10–12; Joh 12,24; Hebr 2,13.)
V. 25M-29: „Von Geschlecht zu Geschlecht währen deine Jahre. 26 Du hast vormals das Land gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk. 27 Sie werden vergehen. Aber du bleibst. Und sie alle werden alt werden wie ein Kleid. Wie ein Gewand wirst du sie wechseln, und sie werden verwandelt werden. 28 Aber du bist derselbe, und deine Jahre werden kein Ende nehmen. 29 Die Söhne deiner Knechte werden wohnen, und ihr Same wird fest bestehen vor deinem Angesicht.“
Dass diese Verse schon in vorchristlicher Zeit als Antwort Gottes aufgefasst wurden, zeigt die gr. Üsg. des AT. Sie unterscheidet sich ein wenig vom hebräischen Masoretentext. In V. 26A liest sie: „Du, Herr“ (*sü, kürie*), in V. 24 „er antwortete“ (*apekrithee* als Übersetzung des heb. *anah*) anstatt des masoretischen *innah* (er beugte). In V. 24M übernimmt sie das hebräische *Kethib* (die Schreibform) „seine Kraft“ (heb. *koho*), das jedoch möglicherweise nicht ursprünglich ist. Das masoretische *Qere* (die Leseform) „meine Kraft“ (heb. *kohi*) ist bezeugt durch die Qumran Psalmrolle 4QPsb sowie von einer Reihe von heb. Hss, und der syrischen und aramäischen Üsg. (Vgl. den Psalmenkommentar von W. A. VanGemeren in: *The Expositor’s Bible Commentary*; ebenso A. Leslie, *Kommentar zu Ps 101–150* und W. L. Lane’s Kommentar zu Hebr 1, beide in: *Word Biblical Commentary*.)
Der Text der gr. Üsg. von 102,24–26 lautet auf Deutsch: „Er antwortete ihm auf dem Wege seiner Kraft. Tue mir kund die Kürze [o.: geringe Anzahl; w.: Wenigkeit] meiner Tage. Nimm mich nicht weg in der Mitte meiner Tage. Deine Jahre [bleiben] die Geschlechter der Geschlechter hindurch. Am Anfang gründetest du, Herr, das Land, und die Himmel sind Werke deiner Hände. Sie werden verge-

hen, aber du bleibst. Und alle werden alt werden wie ein Kleid; und du wirst sie wie ein umhüllendes [Kleidungsstück] wechseln, und sie werden verwandelt (o.: gewechselt) werden. Aber du bist derselbe, und deine Jahre werden kein Ende nehmen."
Nicht die V. 24 u. 25, aber die V. 26–28 zitiert der Hebräerschreiber. Dabei übernimmt er auch die Anrede „*sü, kürie*" (aus der gr. Übersetzung), die sich aber *nicht* im heb. Masoretentext befindet:
Hebr 1,10–12: „und: 'Du, Herr, gründetest anfangs das Land, und die Himmel sind Werke deiner Hände. Sie werden vergehen, aber du bleibst. Und sie alle werden alt werden wie ein Kleid; und du wirst sie wie ein umhüllendes [Kleidungsstück] aufrollen, und sie werden gewechselt werden. Aber du bist derselbe, und deine Jahre werden kein Ende nehmen.'"

Ps 105,1: „Ruft seinen Namen an."

O.: ruft seinen Namen aus; das Wort im Heb. schließt wohl beides ein, das Anrufen und das Verkünden (oder Aufzählen der Taten u. Eigenschaften Gottes); vgl. Moll, Delitzsch, Barnes. Es ist gut möglich, dass die biblischen Schreiber beides im Sinn hatten und keine Spannung dabei empfanden. Gebet und Zeugnis galten wohl als organisch eins. Vielleicht ist das auch der Grund dafür, dass der Dichter in gewissen Zusammenhängen zwischen 2. u. 3. Person hin- und herspringt, wenn von Jahweh die Rede ist.

Ps 116,10: „Ich glaubte. Darum redete ich."

Eigtl.: „Ich glaubte, sodass ich rede [bzw.: reden kann/will]." Das heb. *ki* führt hier eine Folgerung ein: sodass ... (o. ...; darum), wie die gr. Üsg. des AT und der Apostel Paulus in 2Kor 4,13 zeigen. (Vgl. Archer/Chirichigno, S. 85.)
In der griechischen, lateinischen, arabischen und äthiopischen Übersetzung beginnt man hier einen neuen Psalm. Aber keine hebräische oder aramäische Hss unterstützt diese These. Auch der Zusammenhang von V. 10ff. mit den vorhergehenden Versen spricht dagegen.
Barnes: „Die Bedeutung hier ist, dass der Psalmist in der Zeit seiner Bedrängnis wahren Glauben an Gott hatte; und als Ergebnis davon war er nun in der Lage, so zu reden, wie er es tat. Zu jener Zeit vertraute er auf Gott; er rief seinen Namen an; er suchte seine Gnade, und Gott hörte sein Gebet. Und nun, als Folge davon, war er befähigt, diese Gedanken zu äußern. Glaube war die Grundlage für seine Genesung, und nun erntete er die Früchte des Glaubens."

Ps 137,8: „Verwüstete"

Heißt *haschedudah* „Verwüstete", „Verwüsterin" oder „[du] zu Verwüstende"? Das ist nicht ganz klar. Drei Möglichkeiten stehen zur Auswahl:
– Die erste ist, den Text so zu belassen, wie er ist. Die von den Masoreten vokalisierte Form bed. „Verwüstete". Das kann in einem prophetischen Sinne gemeint sein; d. h., der Beter nimmt im Glauben das Gericht Gottes vorweg und drückt es als bereits geschehen aus, was im Hebräischen nicht unüblich ist: Es handelt sich um eine prophetische Vergangenheitsform.
– Eine zweite Möglichkeit ist, die masoretische Vokalisation (nicht den Konsonantentext) zu ändern und zu übersetzen „[du] Verwüsterin". Vokalisationsänderungen tasten den überlieferten Text nicht an, sind also legitim.
– Eine dritte Möglichkeit ist, *haschedudah* als passive Partizip-Futur-Form aufzufassen: „[du] zu Verwüstende" (d. h., „die, die verwüstet werden soll"). Diese Form kann im Heb. durch die hier verwendete passive Partizip-Perfekt-Form ausgedrückt werden. Allerdings wäre in dem Fall, so Delitzsch, die heb. *Nifal*- oder *Pual*-Form gebräuchlicher (z. B.: 22,32 „ein Volk, das geboren werden soll"; 102,19: „ein Volk, das erschaffen werden soll"; 18,4: „der gerühmt werden soll").
Wir entschieden uns für die erste.

Spr 26,10

„[Wie] ein [Bogen]schütze, der alle verletzt, so ist, wer einen Törichten in Dienst nimmt und Vorübergehende (o.: Dahergelaufene) anstellt."

Der Vers gehört zu den schwierigen des Buches. Die heb. Begriffe sind nicht eindeutig. Obige Übersetzung ist eine von mehreren Möglichkeiten, dem heb. Wortlaut gerecht zu werden.
Delitzsch schlägt folgende Alternative vor: „Vieles bringt aus sich alles hervor, aber des Toren Lohn und Lohnherr fahren dahin.“ Mit anderen Worten: Wo vieles vorhanden ist, da ist, wenn man es recht anfängt, alles anzufangen, aber der Lohn des Toren und sein Lohnherr“ (d. i. der, der ihn um Lohn in Dienst nimmt) fahren dahin (d. h.: sie vergehen). Das nämlich, was sich der Törichte verdient, fährt dahin, indem er es vergeudet, und sein Lohnherr, der ihn in den Dienst gestellt hat, fährt mit dahin, indem ihm seine Arbeit verdorben wird.
Delitzsch kommentiert: „Wenngleich also der Vielbesitzende, Vielvermögende von sich aus alles zu bewirken vermag, so trifft das doch nicht zu, wenn er sich dabei der Hilfeleistung törichter Menschen bedient, welche, weit entfernt, es selber dadurch zu etwas zu bringen, im Gegenteil vieles verderben und dem, der sie in wohlmeinender Absicht zur Mitarbeit herangezogen, nur verderblich werden.“
Pfleiderer übersetzt: „Groß ist, der alles gebiert und dingt einen Toren und dingt Übertreter.“
Buber: „Zuviel drosselt Alles – so wer einen Toren dingt, wer Landstreicher dingt.“
Zürcher (2008): „Ein Bogenschütze, der alle verletzt, ist, wer einen Dummen anstellt und wer den ersten Besten, der vorübergeht, anstellt.“
Zunz: „Der Mächtige macht alles erzittern; denn er mietet Toren, und mietet Landstreicher.“
Menge: „Wie ein Schütze, der alle Vorübergehenden verwundet: So ist, wer Toren oder Trunkene dingt.“
Vanheiden: „Wie ein Bogenschütze, der auf jeden schießt, ist einer, der Narren und Strolche einstellt.
King James: „The great *God* that formed all *things* both rewardeth the fool, and rewardeth transgressors.“ (Zu Deutsch: „Der große [Gott], der alle [Dinge] formte, belohnt den Narren und belohnt Übertreter.“)
Herder: „Ein Streitsüchtiger bringt alles in Aufregung; er bändelt mit dem Toren an und mit jedem, der vorübergeht.“
Einheitsübersetzung: „Ein Schütze, der alle verwundet – ein Tor und ein Betrunkener, wenn sie vorübergehen.“

Spr 27,19

„Wie im Wasser das Angesicht dem Angesicht, so [entspricht] das Herz des Menschen dem Menschen.“ – d. h., ebenso entspricht ein Menschenherz dem andern; o.: „Wie ‹beim› Wasser: Antlitz [passt] zu Antlitz, ebenso ein Menschenherz zum andern.“
Wie sich im Wasser das Gesicht spiegelt, so spiegelt sich das Herz eines Menschen in dem des andern. Wie aus dem Wasserspiegel einen jeden sein eigenes Gesicht ansieht, so sieht aus dem Herzen des andern jedem sein eigenes Herz entgegen, d. h., er findet in ihm ähnliche Gesinnungen und Gefühle wie die seines eigenen Herzens wieder. Das Gesicht findet im Wasser sein Spiegelbild, und des Menschen Herz findet im Menschen sein Echo. Die Menschen sind von gleichen Empfindungen, und ihr Herz ist fähig zum Mitfühlen, sodass der eine das, was sein Herz erfüllt und bewegt, in das Herz des anderen schütten kann und da Verständnis und Widerhall findet. (Vgl. Delitzsch.)
Bezieht man „dem Menschen“ nicht auf einen anderen, könnte man übersetzen: „Wie das Wasser [ein Spiegel ist] für das Angesicht, so [ist] das Herz des Menschen [ein Spiegel] für ihn selbst.“

Spr 30,19: „Der Weg …“

„… den Weg des Adlers [o.: Geiers] am Himmel, den Weg einer Schlange über den [glatten] Felsen, den Weg eines Schiffes im Herzen des Meeres [d. h.: auf hoher See; o.: in der Tiefe des Meeres] und den Weg eines Mannes an einer Jungfrau.“
Heb. *almah* (von *alam*, stark, kraftvoll, geschlechtsreif); *almah* ist ein unverheiratetes geschlechtsreifes Mädchen, nicht eine Ehefrau; vgl. V. 20. Die Ehefrau (*ischschah*) wird weder im AT noch im Judentum *almah* genannt. (Vgl. 2Mo 2,8; Ps 68,26; Hld 1,3; 6,8; Jes 7,14. In Hld 6,8 ist *alamoth* nicht auf verheiratete Frauen bezogen, sondern auf die dem Harem beigegebenen unverheirateten Dienerinnen.)

Wie die ersten Drei keine äußerlich sichtbare Spur ihres Weges hinterlassen, so kann man es dem Mann nicht ansehen, wenn er bei einem Mädchen war. Die Sünde der Unzucht geschieht verborgen. Vgl. Delitzsch.

Dan 9,25: „Und 62 Wochen ...“

„So wisse denn und verstehe: Vom Ausgehen des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen, bis zu einem Gesalbten, einem Führer, sind sieben Wochen. Und zweiundsechzig Wochen wird wiederhergestellt und gebaut werden, Platz und Graben, und zwar in Bedrängnis der Zeiten.“

Der Kontext verlangt einen Punkt oder ein Semikolon nach „sieben Wochen“. Würde man den Punkt erst *nach* „und zweiundsechzig Wochen“ setzen, entstünden aus den *drei* Abschnitten (7 Wochen; 62 Wochen; 1 Woche) *zwei*. Auch wäre dann der erste Abschnitt (7 Wochen) ohne Bezug und ohne Endpunkt. Und es würde nicht viel Sinn machen, ihn von den anderen Abschnitten zu sondern.

Es gibt weder Berechtigung noch gute Gründe, die 7 und die 62 Wochen zu 69 zu addieren und zu einer Einheit zu verbinden, als wäre zu übersetzen „... bis zu einem Gesalbten ... sind es 7 Wochen und 62 Wochen“ (nämlich 69 Wochen). Die Masoreten setzten einen Trenner (*Atnach*) nach „sieben Wochen“ aufgrund der Satzkonstruktion und des Kontextes. Die ersten 7 Wochen werden abgetrennt von den 62, sodass die 70 Wochen in *drei* Abschnitte eingeteilt sind, nicht in zwei. Es wäre unnatürlich, die beiden Zeitbegriffe („sieben und zweiundsechzig Wochen“) zusammenzuziehen; der Sinn der Aufteilung in 7 plus 62 würde dadurch verschleiert. Der Engel setzt in V. 26A *nicht* fort: „Und nach den neunundsechzig Wochen ...“, sondern: „Und nach den zweiundsechzig Wochen ...“. Er hat einen guten Grund dafür, die ersten beiden Abschnitte gesondert aufzuführen.

Erster Abschnitt: Sieben Wochen: *vom Ausgehen* des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen *bis zu einem Gesalbten*, einem Fürsten. Es geht also um die Zeit vor dem Beginn des Bauens (also vor 538 v. Chr.) bis zu jenem Gesalbten, der zugleich auch ein Führer sein würde. (Vgl. Hag 1,1ff. 2,1ff.; Sach 3,1ff.; 6,11; Esr 3,1ff.; 4,3; 5,2.)

Zweiter Abschnitt: Zweiundsechzig Wochen: Die Stadt („Straßen“ [bzw. Plätze] „und Gräben“) wird wiederhergestellt und gebaut, und zwar in bedrängnisreichen Zeiten. Gemeint ist die lange und schwere Zeit der Wiederherstellung Jerusalems bis zur großen Krise der siebzigsten Woche. Bei Ablauf des zweiten Abschnitts, am Ende der 62 Wochen, „wird ein Gesalbter“ (d. i. entweder ein regierender König oder ein amtender Hoher Priester) „ausgerottet“. Der zweite Abschnitt endet also mit der Ermordung eines „Gesalbten“.

Dritter Abschnitt: *Eine* Woche: Ein Fürst, der kommt (o.: heranrückt), schließt mit der Masse des Volkes einen Bund. Zur Hälfte dieser Woche bringt er – für eine halbe Woche – die Gaben (Speisopfer) und Schlachtopfer, die im Tempel regelmäßig dargebracht werden, zum Aufhören. Und auf Gräuelflügeln steht (während jener Krisenzeit) ein Verwüstender. Die Ausleger sind sich bezüglich der Identifizierung des „Fürsten“, der mithilfe seiner Soldaten die Stadt und das Heiligtum verderbt, nicht ganz einig, obwohl die übrigen Kapitel des Danielbuches genügend Hinweise geben (z. B. Dan 11,31; 12,11; 8,12.13).

Gegen die sich aus dem Zusammenhang ergebende Punktation wurde eingewendet, die Zeitdauer, um „Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen“, wäre kürzer gewesen, nämlich „sieben Wochen“, nicht „zweiundsechzig Wochen“. – Diese Aussage darf in Frage gestellt werden, denn das Thema von Dan 9,24–27 ist nicht lediglich das Bauen von „Platz und Graben“, sondern die Wiederherstellung der Stadt und des Heiligtums. Es geht um die endgültige Wiederherstellung (V. 24), nicht um eine vorläufige. Die „siebzig Wochen“ erstrecken sich über die Zeit, die mit dem *Ausgehen des Wortes* (bezüglich der ewigen Wiederherstellung von Stadt und Heiligtum) *beginnt* und mit der Überwindung der großen Krise der siebzigsten Woche *endet*. Die siebzig Wochen beginnen mit dem „Ausgehen des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen“. Dieses kann nicht ein Bezug auf das Dekret des persischen Königs Kyrus (Kores; 538 v. Chr.) sein, da erst im *zweiten* Abschnitt vom „Wiederherstellen und Bauen“ die Rede ist. Es wurde erst „sieben Wochen“ *nach* dem Ausgehen des Wortes gebaut.

Daniel hatte im Buch Jeremia gelesen (Dan 9,2; Jer 25,11; 29,10.14). An Jeremia war das göttliche Wort von der ewigen und endgültigen Wiederherstellung Jerusalem ergangen (Jer 30,18; 31,38–40). Die siebzig Wochen beginnen nicht mit dem Bauen, sondern mit dem ersten Abschnitt jener „sieben Wochen“ vom Ausgehen des göttlichen Wortes bis zu einem Gesalbten. Nach jenen „sieben Wochen“ kam „ein Gesalbter“, der zugleich ein „Führer“ war. Erst mit dem Auftreten jenes „Gesalbten“ begann die lange Bauzeit (Wiederherstellungszeit) Jerusalems (ab 538 v. Chr.). In jenen langen Jahrhunderten („62 Wochen“) wechselten sich Zeiten des Friedens und Krieges ab. Jerusalem lag mitten zwischen den Mächten und wurde von den Nordkönigen und Südkönigen hin- und her geschüttelt (K. 11). So waren die Jahrhunderte des „Bauens und Wiederherstellens“ wahrlich „Bedrängnis der Zeiten“ (Dan 9,25E). Die siebzigste „Woche“ (V. 26.27) endet mit der Vernichtung des Verwüsters. Mehr wird nicht gesagt. V. 27 sagt nicht, dass die siebzigste Woche bereits die Errichtung der ewigen Gerechtigkeit und Salbung des Allerheiligsten mit sich bringt.
Die Weissagung erhellt, dass der Erreichung des herrlichen Ziels (ewige Gerechtigkeit, ewiges Allerheiligstes, Erfüllung und Abschluss der Prophetie, V. 24) eine lange und schwere Zeit des Bauens und Wiederherstellens vorausgeht, in der das Volk Gottes schwer geprüft wird – bis zur großen Krise der siebzigsten Woche.
Die Botschaft war für die damaligen Rückkehrer aus dem Exil, die direkte Leserschaft des Danielbuches, von höchster Wichtigkeit.

Dan 9,25 und 10,1: Bedrängnis und Mühsal

Zum Begriff „in Bedrängnis der Zeiten“ (o.: „in bedrängnisreichen Zeiten“, V. 25) vgl. den Ausdruck „Mühsal“ in Dan 10,1:
„Die Sache ist Wahrheit und [ist] eine große Mühsal (o.: und betrifft ein großes Elend, eine große Strapaze)“.
Die Grundbedeutung des Wortes für „Mühsal“ in 10,1 ist „Kriegsdienst; Heeresdienst; Zwangsdienst“. Wahrscheinlich ist eine durch Kriegsscharen hervorgerufene Bedrängnis bzw. Mühsal gemeint. Diese Bedrängniszeit für Israel betrifft vor allem die schwere Zeit während der kriegerischen Auseinandersetzungen der Könige des Nordens mit den Königen des Südens (K. 11) und geht Hand in Hand mit den „bedrängnisreichen Zeiten“ von 9,25.

Übersetzungskommentare zum Neuen Testament

Mt 1,1: „Schriftstück der Herkunft“

Man hat sich gefragt, auf welche Teile des Mt-Evangeliums Matthäus sich mit dem Ausdruck „Schriftstück der Herkunft“ (w.: „Schriftstück des Werdens“) beziehen wollte. Manche haben an das ganze Mt-Evangelium gedacht. Obwohl das Wort, das mit „Herkunft“ wiedergegeben ist, es sprachlich erlauben könnte, dürfte das in diesem Fall zu weit gehen. Andere vermuten einen Vergleich mit den Geschlechtsregistern in 1Mose und beschränken ihn auf den Text bis zu V. 17. Carson meint aber, da dasselbe Wort (im NT überhaupt selten gebraucht) in V. 18 wiederkehrt, werde wohl an mehr gedacht. Auf jeden Fall scheint der Ausdruck sich auf das ganze erste Kapitel zu beziehen, vielleicht auch noch auf das zweite.

Mt 1,25: „Und er kannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar, den Erstgeborenen.“

„Erstgeborenen“ wird von fast der gesamten Textüberlieferung bezeugt und darf hier nicht fehlen. Das wird auch nicht durch die Tatsache in Frage gestellt, dass zwei ältere Textzeugen und ein paar Minuskelhandschriften diese Lesart nicht stützen.

Mt 2,23: „Nazarener“

„… auf dass das erfüllt werde, was durch die Propheten geredet wurde, dass er ‘Nazarener’ werde genannt werden.“

Eigtl.: Nazooräer; das Wort ist verwandt mit Nazaret. *Nazoorai*os (vgl. Mt 26,71; Mk 10,47; Lk 18,37; 24,19; Joh 18,5.7; 19,19; Apg 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9) wird im NT offenbar als Synonym zu *Nazareenos* (Mk 1,24; 14,67; 16,6; Lk 4,34) gebraucht. Daher: „Nazarener, aus Nazaret (kommend)“. Vgl. Haubeck u. von Siebenthal (Neuer sprachlicher Schlüssel; zu Mt 2,23): „Mt zitiert hier kein eigtl. Schriftwort; vielmehr fasst er wohl verschiedene prophetische Aussagen (s. Pl. *propheetoon*) in dem *hoti*-Satz [dass-Satz] zusammen; übersetzt etwa (…): *das, was durch die Propheten gesagt worden ist,* (näml.) *daß er Nazarener genannt werde* bzw. *werden sollte* (vgl. Menge); das galiläische Nazaret wurde (selbst von anderen Galiläern; vgl. Joh 1,46) verachtet (Joh 7,41.42.52); hier wuchs Jesus auf; genannt wurde er daher (statt ‘Bethlehemiter’ [mit den damit verbundenen messianischen Konnotationen]) ‘Nazarener’, was so viel wie ‘Verachtungswürdiger’ bzw. ‘Verachteter’ bedeutete; dass man den Messias verachten werde, ist Thema verschiedener AT-Stellen (vgl. Ps 22,6–9; 69,8–10.20–22; Jes 11,1; 49,7; 53,2.3.8), u. darauf bezieht sich hier wohl Mt. Hierzu, sowie zu den zahlreichen anderen [m. E. wesentl. problematischeren] Lösungsvorschlägen, s. Brown, Birth, S. 207–13, 223–25 u. 617.“

Vgl. auch Lenski und die ausführliche Diskussion bei D. A. Carson, *Matthew,* in: *The Expositor’s Bible Commentary* zu Mt 2,23.

Mt 3,7: „kommen sah“

Carson meint, das Gr. müsste noch nicht so aufgefasst werden, als wären sie tatsächlich getauft worden. Johannes scheint aber hier anzunehmen, dass sie tatsächlich diese Absicht hatten. Lukas (7,30) macht klar, dass sie nicht getauft wurden. Es ist also anzunehmen, dass die ernsten Worte des Täufers sie von diesem Schritt abhielten.

Mt 3,11: „auf Buße ‹hin›“

Die Taufe *eis metanoian* (Taufe auf Buße ‹hin›) heißt bei Mk 1,4 „Taufe der Buße“ (*baptisma metanoias*) bzw. „Bußtaufe“. Es handelt sich um eine Taufe im Hinblick auf (o.: mit Bezug auf) gesche-

hene Buße. (Die V. 1–8 zeigen, dass die Buße mitsamt dem Sündenbekenntnis *vor* der Taufe erwartet wurde.)
D. A. Carson (Bd. I, S. 104) schreibt zu Mt 3,11: „... *eis metanoian* ... *eis* plus Akkusativ ... Eine kausale Bedeutung (oder etwas, das dem sinngemäß nahekommt) von *eis* ist ... im NT nicht unbekannt (vgl. Turner, Syntax, S. 266f.): 'Ich taufe euch wegen eurer Buße.'"
Die Wiedergabe „auf Buße ‹hin›" ist hier also vorzuziehen.

Mt 4,15.16

„Land Sebulon und Land Naphthali, Weg des Sees, [das] Jenseits des Jordans, Galiläa der Völker, das Volk, das in Finsternis sitzt, hat ein großes Licht gesehen, und denen, die im Lande und Schatten des Todes sitzen, ihnen ist Licht aufgegangen."
Alle fünf geografischen Bezeichnungen scheinen eine und dieselbe Region zu beschreiben, u. z. die des Volkes, „das in Finsternis sitzt".
„Weg des Sees" (so wurde er unterschieden von einer Parallelverbindung östlich des Jordans und des Toten Meeres) ist wohl die bereits in der frühen Antike bekannte *via maris*, die Verbindungsstraße zwischen dem „Halbmondland" im Osten und Ägypten, die sich zum größten Teil die Mittelmeerküste entlangzog, ein wirtschaftlicher Lebensnerv für das Obergaliläische. Mit dieser Bezeichnung könnte die ganze zur Zeit Jesu dicht besiedelte Gegend, die im Norden an den Kinneretsee (See Genezareth) grenzte, gemeint sein.
Das „Jenseits des Jordans" scheint bis heute noch nicht zur Zufriedenheit geklärt zu sein. Dass es sich auf ein kleineres „Judäa", eine Ansiedlung von Juden östlich des genannten Sees, beziehen sollte, weiß scheinbar kein Kenner der Szene. Nur zur Zeit des „großen" Herodes hieß das Gebiet (dann aber zusammen mit dem ganzen „Palästina") Judäa.
„Galiläa" in V. 15 ist wohl nach hebräischem Gebrauch eine Region, u. z. die nördliche in der politischen Provinz Galiläa.
Das „wandeln" des Jesaja und das „sitzen" des Matthäus sind nach Jes 8 im übertragenen Sinne zu verstehen, beziehen sich also auf denselben Zustand. An ein geografisches Ansiedeln („wandeln" bzw. „wandern", dann „sitzen") ist nicht zu denken.

Mt 5,44

Der längere und traditionelle Text wird von der überwiegenden Mehrheit der gr. Hss gestützt, der kürzere von einer sehr geringen Minderheit.

Mt 6,13: „weil dein das Königreich ist und die Kraft und die Herrlichkeit, in Ewigkeit. Amen."

Diese Doxologie ist in über 98% der gr. Hss enthalten, auch sonst früh belegt, z. B. in lateinischen Texten aus dem 6. Jhdt.

Mt 6,33: „Gottes"

In zwei alten gr. Hss fehlt „Gottes". Aufgrund des reichen Handschriftenzeugnisses darf dieser Name, den der Stephanustext zusammen mit fast allen gr. Hss überliefert, hier nicht weggelassen werden.

Mt 11,19: „Und gerechtfertigt wurde die Weisheit von Seiten ihrer Kinder."

Darby bemerkte: „Tischendorf – zweifellos beeinflusst von Aleph [Codex Sinaiticus], den er favorisierte, und unterstützt von B [Codex Vaticanus], 124 und einigen [alten] Übersetzungen – hat in seiner 8. Ausgabe 'Kinder' durch 'Werke' ersetzt und dieses gegen alle anderen Autoritäten [d. h. Handschriftenbefunde] sowie gegen die offensichtliche Lehre der Schrift. Dieselbe verderbte Lesart ist von Tregelles und den [englischen] Revisoren übernommen worden." (Anm. in Eckklammern v. Verf.; so a. in den folg. Zitaten.)

Mt 13,55: „Handwerker"

Das gr.: *tektoon* (noch in unserem „Architekt" erhalten) bedeutet nach Menge u. Güthling: der in harten Stoffen arbeitende Handwerker: Tischler, Wagner, Schiffbauer, Baumeister, Steinhauer, Maurer,

Schmied, Hornarbeiter, Bildhauer usw. Josef, der Vater des Jakobus, könnte ein Bauhandwerker zum Häuserbau aus Lehmziegeln und Stein gewesen sein, allerdings kein Zimmermann im heutigen Sinne, denn diesen Beruf gab es damals noch nicht. Holz war im ersten Jahrhundert in Israel eine ausgesprochene Mangelware, und die vorhandenen Holzarten, wie z. B. der Olivenbaum, waren zum Bauen ungeeignet; man konnte nicht einmal Möbel daraus herstellen. Häuser, aus Lehmziegeln und Stein gebaut, wurden mit Lehm abgedichtet, ihre flachen Dächer mit Balken und Zweigen bedeckt. Ein solcher Bauhandwerker machte auch Höhlen bewohnbar und versah sie mit Vorbauten, schlug Treppen in den Fels und bearbeitete Steine. Josef stammte aus Bethlehem, der Stadt der Steinmetze und Bauleute. Dort war es üblich, dass die unverheirateten Handwerker auf Wanderschaft gingen und auf einer der vielen Baustellen des Landes Arbeit suchten. Die Bezeichnung „Zimmermann" entstand erst im Mittelalter, als Häuser aus Holzfachwerk gebaut wurden.

Mt 16,18: „auf diesem Felsen"

Das gr. *petra* bedeutet „massiver Fels"; davon wird der Eigenname Petrus (gr.: *petros*): Stein oder Fels, abgeleitet. Ein großer Unterschied zwischen *petros* und *petra* ist in der Sprachgeschichte nicht gesichert, und beide übersetzen dasselbe aramäische Wort *kepha* (massiver Fels).
Es handelt sich hier um ein offensichtlich beabsichtigtes Wortspiel. Hätte Jesus einen Unterschied zwischen „Stein" und „Steinmasse" betonen wollen, hätte er von einem „kleinen *kepha*" (o.: *lithos*) und einem „großen" sprechen können. Es ist nicht unmöglich, dass der Herr mit dem „Felsen" Petrus meinte (im übertragenen und repräsentierenden Sinn, d. h., das Fundament, die Lehre der Apostel, repräsentierend). Vgl. Eph 2,20.

Mt 20,16: „denn viele sind gerufen, aber wenige erwählt."

Der überlieferte Text sowie die große Mehrheit der Handschriften hat diesen letzten Versteil, unterstützt von alten Handschriften (z. B. Codizes C und D aus dem 5. Jhdt.) und fast allen frühen Übersetzungen (der lateinischen, syrischen, mittelägyptischen und z. T. der bohairischen, ab dem 4. Jhdt.). Nur wenige Handschriften (Aleph, B und wenige andere) und ein Teil der sahidischen und bohairischen Übersetzung lassen diesen Satzteil aus.

Mt 21,3: „Der Herr bedarf ihrer."

Was den Jüngern zu sagen befohlen wird, schließt offenbar nicht auch den nächsten Satz ein. Zahn bemerkt:
„Wenn Jesus den Jüngern aufträgt, ohne weitere Anfrage bei dem Besitzer die Eselin loszubinden und samt dem Füllen zu ihm zu führen (*apostelei autous* [er wird sie senden] sagt offenbar mehr, als dass der Besitzer die Jünger gewähren lassen werde), für den Fall aber, dass sie von jemand darüber zur Rede gestellt werden, zu antworten, der Herr bedürfe ihrer, worauf der Besitzer oder einer seiner Angehörigen sofort die Tiere ihnen nicht nur überlassen, sondern schicken werde, so setzt dies voraus, dass Jesus dem Manne nicht nur dem Namen nach bekannt war, sondern dass dieser zu dem Kreise der Verehrer Jesu gehörte, in welchem er auch ohne Namen als der Herr bezeichnet zu werden pflegte und sein Wunsch als Befehl galt."
(Deutsche Übersetzungen griechischer Begriffe v. Verf.; so a. i. Folg.)

Mt 24,34: „Geschlecht"

Das Wort „*genea*" bedeutet nach W. Bauer, „Wörterbuch zum Neuen Testament" (Vgl. „Bauer-Danker-Arndt-Gingrich" in *Bibleworks*.):
. das „Geschlecht", „Menschen, die gleiche Charakterzüge oder Interessen aufweisen"; eigtl.: „die von einem Ahnherrn Abstammenden", d. h. die „Sippe, Sippschaft, Rasse". So z. B. in Lk 16,8 („ihresgleichen") und Phil 2,15.
. „die Reihe der gleichzeitig Geborenen", alle, die zu einer bestimmten Zeit leben; die „Generation", die „Zeitgenossen" (Vgl. Mt 11,16; 12,41ff.; 23,36; 24,34; Lk 7,31; 11,29–32). In Hebr 3,10 (Ps 95,10) ist das Wort bezogen auf das Wüstengeschlecht, also auf die Generation derjenigen Israeliten, die den Auszug aus Ägypten miterlebt hatten. Von David wird gesagt, er habe seiner *genea* (dem Geschlecht,

das zu seiner Zeit lebte) gedient (Apg 13,36). Im 1. Klemensbrief (5,1; 19,1) und im „Hirten des Hermas“ (9,15,4) wird das Wort *genea* auf die erste „Generation“ der Christen bezogen.
. das „Zeitalter“, „die Zeit einer Generation“, das „Menschenalter“ (Mt 1,17; Lk 1,48); später einfach: „Zeitabschnitt“ (z. B. Lk 1,50; Apg 14,16; Eph 3,5), häufig in dem Ausdruck „von Geschlecht zu Geschlecht“ („von Generation zu Generation“; Eph 3,21; Kol 1,26; Apg 15,21)
. die „[familiäre] Herkunft“, Apg 8,33. (Allerdings ist die Bedeutung an dieser Stelle nicht sicher; nach Haubeck u. von Siebenthal, *Neuer sprachlicher Schlüssel*, könnte bei Apg 8,33 die „Nachkommenschaft“ oder „Generation“ gemeint sein.)
Wie soll *genea* in Mt 24,34 (und Mk 13,30; Lk 21,32) übersetzt werden?
Wir entschieden uns für das gewohnte Wort „Geschlecht“. Es geht um das zu der Zeit Jesu lebende (ehebrecherische, böse) Geschlecht des jüdischen Volkes mit Betonung auf der Art des Volkes, das Jesus abgelehnt hat.
Kommt *genea* mit dem Demonstrativum *tauta* (diese/dieses) vor (Mt 11,16; 12,41.42.45; 23,36; 24,34; Mk 8,12.38; 13,30; Lk 7,31; 11,29.30.31.32.50.51; 17,25; 21,32), handelt es sich um eine Wiedergabe des atl. *haddor hassäh* (Theologisches Begriffslexikon zum NT, Bd. I, S. 518). Diese *genea* ist „ungläubig“ (Mk 9,19), „verdreht“ (Mt 17,17), „ehebrecherisch“ (Mk 8,38) und „böse“ (Mt 12,39; Lk 11,29). Die Ausdrücke erinnern an 5Mo 32,5.20: „Es versündigte sich gegen ihn ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht“ … „Er sprach: Ich will mein Angesicht vor ihnen verbergen, will sehen, was ihr Ende ist; denn ein Geschlecht voller Verkehrtheit sind sie, Kinder in denen keine Treue (o.: kein Glaube) ist.“ (Der Herr nahm in Mt 17,17A darauf Bezug: „O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht!“)
Weitere Beispiele: Ps 95,10: „Vierzig Jahre hatte ich Ekel an dem Geschlecht, und ich sagte: Die sind ein Volk irrenden Herzens ….“. (Vgl. Hebr 3,19. Die dem Herrn ungehorsame Wüstengeneration durfte ihres Unglaubens wegen nicht in die „Ruhe“ einziehen.)
Ebenso 4Mo 32,13: „Und der Zorn Jahwehs entbrannte gegen Israel, und er ließ sie vierzig Jahre lang in der Wüste umherirren, bis das ganze Geschlecht aufgerieben war, das getan hatte, was böse war in den Augen Jahwehs.“ Gott schwor (5Mo 1,35): „Wenn ein Mann unter diesen Männern, diesem bösen Geschlecht, das gute Land sehen wird, …!“ Und so wanderten die Israeliten 38 Jahre in der Wüste umher, „bis das ganze Geschlecht der Kriegsleute aus dem Lager aufgerieben war, so wie Jahweh ihnen geschworen hatte.“ (5Mo 2,14).
Der Herr Jesus bezog sich auf das zeitgenössische „ehebrecherische“ Judengeschlecht. Vgl. Mt 23,35.36: „… auf dass über euch komme alles gerechte, auf der Erde vergossene Blut, vom Blut Abels, des Gerechten, bis zum Blut des Zacharias, des Sohnes Barachjas, den ihr zwischen dem Heiligtum und dem Altar ermordetet. Wahrlich! Ich sage euch: Dieses alles wird über dieses Geschlecht kommen.“ Lk 11,50.51: „… damit von diesem Geschlecht eingefordert werde das Blut aller Propheten, das vergossen wurde von Gründung der Welt an, vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias, der zwischen dem Altar und dem Hause umkam. Ja, ich sage euch: Es wird eingefordert werden von diesem Geschlecht.“
Jenes zeitgenössische „ungläubige“ und „ehebrecherische“ Geschlecht sollte nach den Worten Jesu nicht vergehen, bis „dieses alles“ (d. i. die Tempelzerstörung und was damit in Verbindung stand) geschehen sei.
Eusebius (3,5,5) schreibt: „… da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden wegen der vielen Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht [*genea*] der Gottlosen aus der Menschengeschichte.“ (Erg. in Eckklammern v. Verf.)

Mt 27,1: „alle Hohen Priester und Ältesten“

„Als es Morgen geworden war, hielten alle Hohen Priester und Ältesten des Volkes Rat gegen Jesus, um ihn zu Tode zu bringen.“
Die Frage ist: Bezieht sich „alle“ auch auf die Ältesten, also auch auf Nikodemus und Josef?

Wahrscheinlich schon, denn gemäß Mk 15,1 hielten sie alle Rat, d. h. eine Ratssitzung. Der Beschluss wurde aber wohl nicht einhellig gefasst, denn Josef hatte nicht eingewilligt. Das findet Matthäus allerdings an dieser Stelle nicht erwähnenswert. (Aber Lukas, vom Heiligen Geist geleitet, erwähnt es später in seinem Bericht, Lk 23,51.) Matthäus spricht hier im kollektiven Sinne. Ausnahmen erwähnt er nicht, wie auch an anderen Stellen nicht. Z. B. Lk 23,1.2: „die ganze Anzahl von ihnen" fing an ihn zu verklagen. Es waren jedoch nicht alle, die sprachen. Ebenso in Joh 18,28.30.
Eher unwahrscheinlich ist es, den Satz so aufzufassen, als ob lediglich „alle Hohen Priester", nicht aber sämtliche Ältesten den Beschluss fassten. In dem Fall würde sich „alle" dann im strengen Sinne nicht auf „die Ältesten" beziehen, und *sümboulion elabon* müsste man mit „sie fassten einen Beschluss" (anstatt „sie hielten Rat") übersetzen, und man müsste vor „Ältesten" den Artikel setzen: „Als es Morgen geworden war, fassten alle Hohen Priester – und die Ältesten des Volkes [im kollektiven Sinne, d. h.: fast alle Ältesten des Volkes] – gegen Jesus den Beschluss, ihn zu Tode zu bringen."

Mt 27,45: „über die ganze Erde"

Worauf sich das gr. *gee* (Erde; Land) bezieht, ob auf das Land Israel oder einen größeren Bereich, ist unklar. Der Vergleich mit den im Folgenden erwähnten übernatürlichen Ereignissen (Mt 27,51–53) legt nahe, dass es sich nicht um eine natürliche Sonnenfinsternis handelt. Eine solche ist bei Vollmond – in der Mitte des Monats Nisan – gar nicht möglich.

Mk 1,4: „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden", eine Taufe von der Buße im Blick auf Vergebung.

Schon die Tatsache, dass von Buße die Rede ist, zeigt, dass die Vergebung der Sünden nicht auf die Taufe als solche zurückzuführen war. Dass Johannes nur Bußfertige taufte, geht aus Lk 3,7.8 hervor. Und zu meinen, dass Gott auf Reue und Buße über Sünde nicht vergeben würde, darf man einem Israeliten, der vom AT herkam, nicht zumuten.
Gemeint dürfte sein: Er verkündete Buße, damit Vergebung erfolge, und eine Taufe zum diesbezüglichen Zeugnis, eine Taufe derer, die durch Buße zur Vergebung gelangt waren. Es geht nicht um eine „Taufe zur Vergebung der Sünden", sondern um eine „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden". Das „zur" (gr. *eis*) könnte evtl. auch „auf … hin" bedeuten: eine „Taufe der Buße auf Vergebung der Sünden hin", eine Taufe, die die Buße bezeugt. Vgl. die Anmerkung zu Mt 3,11.

Mk 1,16.19: „… als er den See … entlang ging, … von dort weiterging …"

„Und als er den See von Galiläa entlang ging, sah er Simon und seinen Bruder Andreas, wie sie auf dem See ein Wurfnetz auswarfen, denn sie waren Fischer. … 19 Und als er von dort ein wenig weiterging, sah er Jakobus, den [Sohn] des Zebedäus, und seinen Bruder Johannes und diese im Schiff, die Netze instand setzend [o.: wie sie die Netze instand setzten]."
Diese Verse geben Anlass zu einigen Fragen:
1. Wie soll das *en tee thalassee* in V. 16 übersetzt werden? Soll man, wie hier, „auf dem See" schreiben oder „im See" oder „in den See". Die Frage ist: Was beschreibt das präpositionale Gefüge? Gibt es den Gegenstand des Wurfnetzwerfens an oder den Ort, wo die Männer sich befanden? Das Zweite scheint die bessere Annahme zu sein, denn die gr. Präposition *en* antwortet eigentlich auf die Frage „Wo?" und nicht „Wohin?"
2. Genau wo waren Simon und Andreas? Darüber gibt uns der Text nicht genaue Auskunft. Ein Schiff, teilt uns Lukas mit (Lk 5,3), *hatte* Petrus, und man darf annehmen, dass es an diesem Tag in Betrieb war. (Dass eine Menschenstimme, wie Jesu Ruf zur Nachfolge, einen, der im Boot auf dem Wasser am Fischen war, erreichen konnte, zeigt die Geschichte am Anfang von Joh 21.) Mit Bestimmtheit kann man aber nicht sagen, dass sie in einem Boot waren, denn das Wurfnetz, sagt Garland (*Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*), konnte von einem Boot aus oder von einem Felsen (im oder am Wasser) geworfen werden.
Man übersetzt also am besten: „wie sie auf dem See [evtl.: am See] ein Wurfnetz auswarfen".

3. Wie soll V. 19 strukturell aufgefasst werden? Er beginnt mit einem abhängigen Satz, der eine Zeitangabe vermittelt. Darauf folgt der kurze Hauptsatz: „Er sah.“ Es folgen die Objekte des Sehens: Jakobus; Johannes; dass sie im Schiff waren; dass sie dabei waren, die Netze instand zu setzen. Es ist offenbar nicht ratsam, die letzten zwei Elemente zusammen mit dem Partizip in einen indikativen Satz zu verwandeln, wozu man dann ein Verb hinzufügen muss: „Und/Auch diese [waren] im Schiff [und] setzten die Netze instand.“
4. Dürfte man mit einem „Auch“ übersetzen? Das gr. *kai* kann man grundsätzlich so wiedergeben. In diesem Fall müsste man dann aber mit Bestimmtheit wissen, dass die Brüder in V. 16 tatsächlich in einem Schiff waren, was wir, wie wir sahen, nicht können. „Schiff“ hat auch in V. 19 den definitiven Artikel, fast wie wenn es sich dann um dasselbe Schiff handelte. Dazu käme die Frage: Was wollte Markus mit einem „Auch“ betonen? Immerhin war die Beschäftigung eine andere.

Mk 6,3: „Handwerker“ (Siehe zu Mt 13,55.)

Mk 7,3: „‹wie vorgeschrieben› die Hände gewaschen“

Für „wie vorgeschrieben“ steht im Gt. eigtl. „mit der Faust“, gr. *pügmee*. Der Sinn dieses Ausdruckes ist bisher noch nicht wirklich geklärt. Verschiedene Deutungen: 1. das Waschen oder trockene Abreiben der einen Faust in der anderen hohlen Hand; 2. das Waschen der Hände bis zum Handgelenk bzw. bis zum Ellenbogen; 3. das Waschen mit einer Handvoll Wasser. Vgl. Haubeck und von Siebenthal, *Neuer sprachlicher Schlüssel*.

Mk 10,1–9 imVergleich mit Mt 19,1–8

Trotz der Ähnlichkeiten der Texte Mt 19,1–8 und Mk 10,1–9 unterscheiden sie sich so stark, dass sie als zwei verschiedene Begegnungen zu betrachten sind.
Die Eingangsformulierung ist in beiden ähnlich.
Mt sagt, Jesus „kam in die Gebiete Judäas jenseits des Jordans“, Mk, Jesus „geht durch [das Land] jenseits des Jordans in die Gebiete Judäas“.
Obwohl die einleitenden Worte nicht bar jeder Unklarheit sind, könnte ihnen entnommen werden, dass die Begebenheit in Mt 19 östlich des Jordans, die in Mk 10 westlich desselben stattfand.
Die erste Frage der Pharisäer ist in beiden Texten ähnlich.
Mit der Antwort Jesu beginnt jedoch das Gespräch verschieden zu verlaufen. In Mt geht Jesus (V. 4) zunächst auf den Schöpfungsbericht zurück, worauf gefragt wird, warum Mose denn „geboten“ habe, eine Abstandsschrift zu liefern. Diesen Ausdruck korrigiert Jesus mit dem Wort „erlauben“.
Dagegen reagiert Jesus bei Markus auf die Frage der Pharisäer mit einer Gegenfrage: „Was gebot euch Mose?“ In diesem Fall gibt man ihm die richtige Antwort: „Mose gestattete …“ Erst in seiner Antwort hierauf kommt Jesus auf 1Mo 1 u. 2 zu sprechen. Die Verordnung Moses nennt er zwar ein Gebot, doch nicht so, dass er ihre Formulierung korrigieren würde. „Gebot“ dürfte sich auf die ganze Verordnung im Mosetext beziehen.
Wir haben also an zwei verschiedene Begebenheiten zu denken, die wohl jeweils auf einer anderen Seite des Jordans stattfanden.
Gerade die Unterschiede zwischen den beiden Stellen liefern übrigens die Antwort auf die Frage, wie die Formulierung in 5Mo 24,1.2 lautete. Dort könnte man wie folgt übersetzen: „Wenn ein Mann eine Frau genommen und sie geehelicht hat, und es geschieht, dass sie nicht Gnade findet in seinen Augen, weil er etwas Schamwürdiges an ihr gefunden hat – und er soll, [wenn er sich von ihr scheidet], ihr einen Scheidebrief schreiben und ihr in die Hand geben –, und [wenn] er sie aus seinem Hause entlässt und sie aus seinem Hause geht und hingeht und die Frau eines anderen Mannes wird …“

Mk 11,3: „Der Herr bedarf seiner.“ (Siehe zu Mt 21,3.)

Mk 11,22: „Habt Glauben Gottes“

Der gr. Wesfall in *echete pistin theou* heißt wörtlich: „Habt ‹stets› Glauben Gottes [o.: Vertrauen Gottes]“. Damit scheint ausgedrückt zu sein, dass das Vertrauen, das die Jünger haben sollen, eines sein

soll, das Gott zum Vorbild oder zum Gegenstand hat, oder ein Vertrauen, das göttlicher Art ist, d. h. derart, wie Gott selber Vertrauen ausübt. Gott aber hat nichts außerhalb von sich selbst, auf das er sein Vertrauen setzen könnte. Daher ist sein Vertrauen auf sich selbst gerichtet. Eben dieses Vertrauen auf Gott ist es, das Jesu Jünger haben sollen. Gott gebietet ausdrücklich, dass das Vertrauen des Menschen nicht auf Unzuverlässiges gerichtet sei. Und nicht grundsätzliches Vertrauen an sich ist es, das gefordert ist, sondern ein *auf Gott* gerichtetes.
Könnte der Wesfall auch als Gen. der Urheberschaft aufgefasst werden, i. S. v.: „habt den Glauben, den Gott gibt"? Dagegen spricht, dass der Herr den Jüngern *befiehlt*, dieses Vertrauen auszuüben. Auch ist die *Fähigkeit zu vertrauen* grundsätzlich etwas dem Menschen von der Schöpfung her Gegebenes und für echte Beziehung Notwendiges.
Es ist also vorzuziehen, *echete pistin theou* mit „Habt Glauben an Gott!" zu übersetzen. Der Wesfall *theou* wird im Sinne des Wenfalles (*genitivus obiectivus*) verwendet. Diese Übersetzung stimmt mit dem Zusammenhang der Heiligen Schrift überein und ist die übliche des gegenständlichen Genitivs.

Mk 14,41: „Das Erwartete ist da!"

Der Ausdruck steht alleine, ist eher nicht als Abschluss des eben Gesagten zu betrachten, sondern als dem Folgenden vorangestellt, dürfte nach einer Pause gesprochen sein. Es ist der, den Jesus in Mt 6,2 gebraucht: „Sie haben ‹bereits› ihren ‹ganzen› Lohn." Er kam im Handel als Quittungsausdruck vor, gleich: „Summe erhalten", und ist zu vergleichen mit: „Die Zeit ist erfüllt." (Der Sinn „Es ist genug" kommt aus dem Lateinischen, ist im Gr. nicht belegt.)

Mk 14,68E.72: „Und ein Hahn krähte."

1. Zum Text
Der Satz Ende V. 68 ist keine spätere Hinzufügung; er ist bestens bezeugt. Nach Pickering lassen nur neun von den ca. 1700 vorhandenen Handschriften ihn aus, und selbst bei den Auslassungen sind diese neun untereinander nicht konform. Ähnlich verhält es sich bei V. 72: Nur fünf von den ca. 1700 lassen „zum zweiten Mal" aus und nur sieben lassen das gr. Wort für „zweimal" in V. 72E aus. Nur drei Zeugen sind in Mk 14,30.68 und 72 in ihren Auslassungen konsequent, nämlich der Codex Sinaiticus, die Kursivschrift Nr. 579 und die altlateinische Übersetzung „c". Pickering fasst zusammen:
„Wenn die Absicht der Auslassungen die war, Mk mit den anderen Evangelien zu harmonisieren, dann ist das nur beim Codex Sinaiticus, der Minuskel-Hss 579 und *it* [„c"] gelungen ... Es gibt keinen Grund, diese Auslassungen ernst zu nehmen, es sei denn man wäre in der Lage aufzuzeigen, warum die gr. Lesart des Sinaiticus und der Handschrift 579 (und von den Übersetzungen die des Altlateiners „c") dem Gesamtzeugnis aller übrigen Handschriftenbefunde vorzuziehen sei."

2. Anmerkungen zur Frage der dreifachen Verleugnung des Petrus und des zweimaligen Hahnenschreis
Wie oft hat Petrus den Herrn verleugnet? Bei welchen Gelegenheiten? Wie viele Hahnenschreie gab es? Und wie ist der nur von Markus berichtete erste Hahnenschrei (14,68) mit Jesu Voraussage bei Matthäus (26,34), Lukas (22,34) und Johannes (13,38) in Einklang zu bringen?
Man hat versucht, mehrere voneinander verschiedene Voraussagen des Herrn und mehr als drei Verleugnungen des Petrus anzunehmen, aber nicht ohne Probleme. (Z. Bsp. Wilbur N. Pickering: „*How often did Jesus say Peter would deny him*", 2005, unveröffentlichtes Manuskript.) Vieles spricht für die traditionelle Annahme von nur einer Voraussage und drei Verleugnungen. Der Herr Jesus sagte drei Verleugnungen voraus, und drei fanden statt. Jeder der vier Evangelisten berichtet von der einen Voraussage des Herrn, und jeder berichtet von drei Verleugnungen durch Petrus.
Im Folgenden wird ein Versuch unternommen, die vier Evangelienberichte in Einklang zu bringen.

a. Zur Voraussage der dreifachen Verleugnung
Das Gespräch zwischen dem Herrn Jesus und Petrus von Joh 13,36ff. fand anlässlich des Passamahles statt. Es handelte sich nicht um ein anderes Abendessen. Joh 13,1.2: „Vor dem Passafest, wissend, dass seine Stunde gekommen war, dass er wegginge aus dieser Welt ..." (V. 2:) „Und als das Mahl ge-

kommen war ...“ Die Voraussage der Verleugnung des Petrus geschah, nachdem Judas die Tischgesellschaft verlassen hatte, um Jesus der jüdischen Führung auszuliefern. (13,21–38) Joh 13,21 steht parallel zu Mt 26,21 und Mk 14,18. Joh 13–17 kann man nicht auf zwei verschiedene Abendessen aufteilen. Alle diese Reden fanden am selben Abend statt. Danach wurde Jesus gefangengenommen.
Alle vier Evangelisten berichten über die Voraussage der Verleugnung. Alle vier berichten über die Bereitschaft des Petrus, für Jesus zu sterben (Mt 26,35; Mk 14,31; Lk 22,33; Joh 13,37). Gemäß Lukas und Johannes befanden sich die Jünger noch nicht auf dem Weg zum Garten. Aus Joh 13,36ff.; 14,31 und 18,1 geht hervor, dass beim Aufbruch noch einige Gespräche und das Gebet von Joh 17 stattfanden, darunter auch die Voraussage der dreifachen Verleugnung (Joh 13,38). Lk 22,31–34 findet vor dem Verlassen des Obersaals statt (22,39). Weder Matthäus noch Markus sagt explizit, dass das Gespräch von der Verleugnung erst auf dem Weg zum Garten stattgefunden habe. In Mt 26,30 bzw. Mk 14,26 heißt es zwar: „Und als sie eine Hymne gesungen hatten, gingen sie hinaus Richtung Berg der Olivenbäume“, aber die Worte von Mt 26,31–35 sind bei Mt zeitlich unbestimmt. Matthäus sagt: „Zu der Zeit“ bzw. „Da“ (gr.: *tote*; Mt 26,31). Er sagt nicht, dass das Gespräch von der Verleugnung erst nach dem Hinausgehen erfolgte. Mk und Mt müssen im Lichte von Lk und Joh betrachtet werden. Der Apostel Johannes, der den Bericht der Synoptiker ergänzt, lässt deutlich erkennen, dass die Voraussage der Verleugnung noch im Obersaal stattfand. Erst in Joh 18,1 begab man sich dann tatsächlich auf den Weg, auch wenn der Herr bereits in 14,31 dazu aufforderte.
Das Einkaufen „für das Fest“ (Joh 13,29) kann man nicht gleichsetzen mit einer Vorbereitung für das Passamahl (und daher als Argument verwenden, dass Joh 13 sich nicht auf das Passamahl beziehe). Das „Fest“ dauerte eine Woche lang, und es gab am Donnerstagabend noch vieles, das man für das „Fest“ hätte einkaufen können. Die Annahme, die Ereignisse von Joh 13 hätten an einem anderen – früheren – Abend stattgefunden als die Ereignisse von Mt 26//Mk 14//Lk 22, ist von daher nicht haltbar.
Man hat versucht zu argumentieren, es hätte zwei Voraussagen gegeben, eine *ehe* Judas den Raum verlassen hatte und eine weitere, *nachdem* Judas hinausgegangen war. Aber Matthäus, Markus und Johannes sind sich einig, dass Judas bei der Einsetzung des Herrenmahls sowie bei der Voraussage der Verleugnung des Petrus nicht mehr dabei war. (Matthäus und Markus berichten, dass Jesus Christus den Verräter vor dem Herrenmahl bezeichnete. Johannes sagt, dass Judas sofort danach den Raum verließ (13,30). Lukas sagt nichts Näheres über die Bezeichnung des Verräters (Lk 22,21.22). Nachdem Judas den Bissen der Freundschaft, den Jesus Christus ihm darbot, genommen hatte, ging er hinaus. Es hielt ihn nichts mehr zurück, noch länger in der Gesellschaft zu verweilen.) Die von Lukas berichtete Voraussage (Lk 22,34) ist also gleichzusetzen mit der von Mt 26,34 und Mk 14,30.

b. Zur Reihenfolge der Verleugnungen
. Matthäus und Markus stimmen im Großen und Ganzen überein.
Die 1. Verleugnung fand vor der Torhüterin statt, im Hof, beim Feuer:
Mt 26,69.70: Aber Petrus saß draußen im Hof. Und es trat eine gewisse Magd zu ihm hin und sagte: „Auch du warst mit Jesus, dem Galiläer.“ (70) Aber er leugnete vor allen und sagte: „Ich weiß nicht, was du sagst.“
Mk 14,66–68: Und während Petrus unten im Hof ist, kommt eine von den Mägden des Hohen Priesters (67) und sieht Petrus sich wärmen. Und sie blickt ihn an und sagt: „Auch du warst mit dem Nazarener Jesus.“ (68) Er leugnete und sagte: „Ich weiß nicht, noch ist mir bekannt, was du sagst.“ Und er ging hinaus, nach draußen, in den Vorhof. Und ein Hahn krähte.
Die 2. Verleugnung fand vor einer anderen Magd statt. Markus spricht davon, dass dieselbe Magd noch einmal sprach. Es ist nicht ausgeschlossen, dass beide Mägde beisammen waren.
Mt 26,71.72: Als er in den Torausgang hinausging, sah ihn eine andere, und sie sagt zu denen, die dort waren: „Auch dieser war mit Jesus, dem Nazarener.“ (72) Und wieder leugnete er, mit einem Eid: „Ich weiß nicht von dem Menschen!“

Mk 14,69.70: Und als die Magd ihn wieder sah, fing sie an, den Dabeistehenden zu sagen: „Der ist einer von ihnen.“ (70) Aber er leugnete wieder.
Die zweite Verleugnung fand demnach als Antwort auf die beiden Anschuldigungen der Mägde statt. Man muss nicht annehmen, dass Petrus auf jede der beiden Frauen einzeln antwortete. Es scheint so, dass beide sprachen, er aber nur einmal antwortete. Daher zählt diese Verleugnung als die zweite, nicht als die zweite *und* dritte.
Die 3. Verleugnung fand vor Dabeistehenden statt:
Mt 26,73–75: Nach kurzem traten die Umstehenden herbei und sagten zu Petrus: „Wahrlich, auch du bist einer von ihnen, denn auch dein Reden macht dich offenkundig.“ (74) Da fing er an, sich zu verwünschen und zu schwören: „Ich weiß nicht von dem Menschen!“ Und sogleich krähte ein Hahn. (75) Und Petrus erinnerte sich an das Wort, das er ihm gesagt hatte: „Ehe ein Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“ Und er ging nach draußen und weinte bitterlich.
Mk 14,70M-72: Und nach kurzem sagten wiederum die Dabeistehenden zu Petrus: „Wahrlich! Du bist einer von ihnen, denn du bist auch ein Galiläer, und dein Reden ist gleich.“ (71) Aber er fing an, sich zu verfluchen und zu schwören: „Ich weiß nicht [von] diesem Menschen, von dem ihr redet!“ (72) Und ein Hahn krähte zum zweiten Mal. Und Petrus erinnerte sich an das Wort Jesu, das er ihm gesagt hatte: „Ehe ein Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen“, und bedachte es: Und er weinte.

. Lukas berichtet:
Die 1. Verleugnung fand statt vor einer Magd, im Hof, beim Feuer:
Lk 22,55–57: Nachdem sie in der Mitte des Hofes ein Feuer angezündet und sich zusammengesetzt hatten, setzte sich Petrus mitten unter sie. (56) Aber eine gewisse Magd sah ihn im Licht sitzen und sah ihn unverwandt an und sagte: „Auch dieser war bei ihm.“ (57) Aber er verleugnete ihn: „Frau,“ sagte er, „ich kenne ihn nicht!“
Die 2. Verleugnung fand vor jemand anderem statt. Genaueres wird nicht gesagt.
Lk 22,58: Und nach kurzem sah ihn ‹jemand› anderer und sagte: „Auch du bist [einer] von ihnen.“ Aber Petrus sagte: „Mensch, ich bin’s nicht!“
Zwischen der 2. und 3. Verleugnung verstrich etwa eine Stunde.
Die 3. Verleugnung fand vor jemand anderem statt:
Lk 22,59–62: Und nach Verlauf von etwa einer Stunde behauptete ‹jemand› anderer fest und steif: „In Wahrheit,“ sagte er, „auch dieser war bei ihm, denn er ist auch ein Galiläer.“ (60) Aber Petrus sagte: „Mensch, ich weiß nicht, was du sagst!“ Und auf der Stelle, während er noch redete, krähte der Hahn. (61) Und der Herr wandte sich um und blickte Petrus an. Und Petrus erinnerte sich an das Wort des Herrn, wie er ihm gesagt hatte: „Ehe [der] Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“ (62) Und Petrus ging hinaus und weinte bitterlich.

. Johannes berichtet:
Die 1. Verleugnung fand vor der Torhüterin statt. Wo, wird nicht gesagt.
Joh 18,15–18: Simon Petrus folgte Jesus, auch der andere Jünger. Jener Jünger war dem Hohen Priester bekannt und ging mit Jesus hinein in den Hof des Hohen Priesters. (16) Aber Petrus stand draußen bei der Tür. Da ging der andere Jünger, der dem Hohen Priester bekannt war, hinaus und sagte der Türhüterin [etwas] und führte Petrus hinein. (17) Es sagt also die Magd, die Türhüterin, zu Petrus: „Bist du nicht auch einer von den Jüngern dieses Menschen?“ Er sagt: „Ich bin’s nicht.“ (18) Es standen [da] die leibeigenen Knechte und die Gerichtsdiener, die ein Kohlenfeuer gemacht hatten, weil es kalt war, und wärmten sich. Petrus war bei ihnen, stand und wärmte sich.
Die 2. Verleugnung fand vor einigen Leuten statt, vor Gerichtsdienern und Mägden (V. 25: „sie“), scheinbar in der Nähe des Feuers:
Joh 18,25: Aber Simon Petrus stand und wärmte sich. Da sagten sie zu ihm: „Bist nicht auch du einer von seinen Jüngern?“ Der leugnete und sagte: „Ich bin’s nicht.“
Die 3. Verleugnung fand vor dem Verwandten von Malchus statt:

Joh 18,26.27: Es sagt einer von den leibeigenen Knechten des Hohen Priesters, der ein Verwandter dessen war, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte: „Sah ich dich nicht im Garten bei ihm?“ (27) Darauf leugnete Petrus wieder. Und sogleich krähte [der] Hahn.

c. Ein Verflechtungsversuch

. Die erste Verleugnung geschah im Hof, beim Feuer – anlässlich der Frage der Magd, der Türhüterin. Mt 26,69 = Mk 14,66 = Lk 22,56 = Joh 18,17. Was die erste Verleugnung betrifft, harmonisieren die vier Evangelisten. *Wann* die Magd, die von innen her die Türhüterin war, Petrus beschuldigte (Joh 18,17), wird bei Joh 18 nicht gesagt. Johannes sagt nicht, dass das Gespräch bereits beim Betreten der Torhalle stattfand. In 18,17A heißt es wörtlich: „Es sagt also die Magd“, *nicht:* „Da [i. S. v.: in diesem Moment] sagt die Magd“. Es scheint so zu sein, dass die Magd erst sprach, als Petrus bereits beim Feuer war, wie Markus und Lukas es berichten (Mk 14,54.66.67; Lk 22,54–56).
Der Bericht von Johannes steht somit nicht im Widerspruch zu dem der Synoptiker (Mt/Mk/Lk).
Petrus verleugnete „vor ihnen allen“ (Mt 26,69); es handelt sich nicht um ein Privatgespräch am Tor. Er saß bereits beim Feuer (Mt 26,58.69; Mk 14,54; Lk 22,55.56), und die Magd kam möglicherweise herbei. Bei Joh 18,18 heißt es zwar, dass Petrus *stand* – nicht *saß* –, aber der dort erwähnte Zeitpunkt ist bereits *nach* der ersten Verleugnung. D. h., Petrus wird nach der ersten Verleugnung aufgestanden sein, vielleicht aus innerer Unruhe oder aus Unbehagen.
Alle vier Evangelisten haben gemeinsam, dass Petrus im Hof war. Mt 26,69 sagt: „draußen im Hof“ und meint damit den Hof im Freien im Gegensatz zu dem Raum „drinnen“, wo Jesus war. Mk sagt „unten im Hof“ (14,66), was nahelegt, dass der Gerichtsraum etwas höher gelegen war, entweder in einem oberen Stockwerk oder seitlich ein paar Treppen höher. Das Feuer war mitten im Hof (Lk 22,55).
Die Torhüterin sah Petrus unverwandt an, sah sein Gesicht im Feuerschein, fragte ihn: „Bist nicht auch du einer von den Jüngern dieses Menschen?“ und rief aus: „Auch du warst mit dem Nazarener Jesus, dem Galiläer!“ und zu den anderen: „Auch dieser war mit ihm!“ Petrus sagte: „Ich bin’s nicht“ (Joh 18,17) und fügte hinzu: „Auch weiß ich nicht, was du sagst. Ich weiß nicht um ihn!“ (Mt 26,70; Mk 14,68; Lk 22,57)

. Die zweite Verleugnung

Markus berichtet, dass Petrus nach der ersten Verleugnung zur Torhalle hinausging (Mk 14,68M). Das *proaulion*, der Vorhof, ist wahrscheinlich dasselbe, was Matthäus in 26,71 der *pülоon*, den Torausgang / die Toreingangshalle, nennt. Petrus ging also zum Torausgang bzw. Vorhof direkt vor dem Hof. (Der Hof des Hohen Priesters heißt bei allen vier Evangelisten *aulee*; vgl. Mt 26, 69 und die Parallelen.) Das Tor war wahrscheinlich verschlossen, weswegen es einen Torhüter gab, der nur denen Einlass gewähren durfte, die Erlaubnis hatten (Joh 18,16). Vielleicht wollte Petrus irgendwohin gehen, wo es dunkler war. Oder er wollte ganz hinausgehen; aber das konnte er nicht unauffällig tun. Er hätte die Torhüterin drinnen bitten müssen, das Tor zu öffnen. Zu diesem Zeitpunkt geschah der erste Hahnenschrei (Mk 14,68E).
Danach sagte die Magd von vorhin, als sie Petrus sah, zu den Dabeistehenden: „Der ist einer von ihnen!“ (Mk 14,69) Ebenso eine andere Magd (Mt 26,71): „Auch dieser war mit Jesus, dem Nazarener.“ Jemand anderer beschuldigte Petrus ebenfalls – unmittelbar vor oder nach den beiden Mägden – und sagte: „Auch du bist einer von ihm.“ (Lk 22,58). Es ist auch möglich, dass der Ausdruck „jemand anderer“ sich auf eine der beiden Mägde bezieht. Vom Griechischen her ist es nicht ausgeschlossen.
Gemäß Joh 18,25 stand Petrus zum Zeitpunkt der zweiten Verleugnung in der Nähe des Feuers. Genaueres erfahren wir nicht. Wie Mt 26,71 mit Joh 18,25 in Einklang zu bringen ist, stellt eine Schwierigkeit dar. Die Evangelisten berichten nicht alle Details. Andererseits ist es nicht unmöglich, die Berichte zu harmonisieren. Aber letzte Sicherheit, wie die Ereignisse im Detail abliefen, haben wir nicht.

Man könnte annehmen, dass zwischen dem Satz „Petrus stand und wärmte sich“ (Joh 18,25) und „Sie sagten nun zu ihm“ (*eipon oun autoo*; Joh 18,25M) ein paar Momente vergingen und Petrus sich soeben aufgemacht habe, um sich von der Feuerstelle in Richtung Torhalle zu entfernen; und dann könnten ihn die beiden Mägde beschuldigt haben, während er gerade vom Feuer wegging. Aber gemäß Mk 14,68 ging er *vor* der zweiten Verleugnung in den Torausgang hinaus; er stand also nicht mehr am Feuer. Diese Möglichkeit ist daher ausgeschlossen.
Wie ist nun Mk 14,68 mit Joh 18,25 in Einklang zu bringen? – Es scheinen nur zwei Möglichkeiten zu bleiben:
Entweder war Petrus *vor* der zweiten Verleugnung wieder zur Feuerstelle zurückgekehrt. *Oder* es gab draußen in der Torhalle eine zweite Feuerstelle. (Vgl. Kermit Zarley in: „Das Leben Jesu. Die authentische Biographie mit Erklärungen“, Hänssler, S. 355. Zarley selbst tendiert zu der Annahme einer zweiten Feuerstelle.)
Die Annahme einer zweiten Feuerstelle erscheint nicht recht befriedigend. Keiner der Evangelisten erwähnt eine zweite. Und Johannes, der das Wärmen des Petrus in 18,18 und 18,25 erwähnt, macht keinen Unterschied. Das Feuer von V. 18 war wohl kein anderes als das von V. 25.
Man kann die Vorgänge nicht mit letzter Sicherheit rekonstruieren; aber fest steht, dass Petrus *nach* der ersten Verleugnung in den Vorhof (die Torhalle / den Torausgang) hinausging und dann der (bzw. ein) Hahn zum ersten Mal krähte (Mk 14,68). Der Hahnenschrei und der Aufenthalt des Petrus in der Torhalle fanden *vor* der zweiten Verleugnung statt. Das ist sicher. Die erste und die zweite Verleugnung folgten nicht unmittelbar aufeinander. Johannes berichtet von dem Verhör Jesu vor Hannas (Joh 18,19–24) *nach* der ersten und *vor* der zweiten Verleugnung. In V. 25 erwähnt er wieder, dass Petrus am Feuer stand. Es ist nicht ausgeschlossen, dass nach der ersten Verleugnung eine gewisse Zeit verstrich. Das „nach kurzem“ von Lk 22,58 war möglicherweise nicht ganz so kurz. Und es ist nicht ausgeschlossen, dass Petrus zwischen Joh 18,18 und 18,25 tatsächlich die Feuerstelle verlassen hatte und in den Vorhof (die Torhalle) hinausgegangen war, wie Mt und Mk berichten. Johannes schrieb zeitlich später als Mt, Mk und Lk. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kennt er die Synoptikerberichte. Sein Bericht ist ein Ergänzungsbericht. Er muss nicht alles berichten.
Wo fand nun die zweite Verleugnung statt?
Gemäß Johannes stand Petrus beim Feuer, als er sprach (Joh 18,25).
Lukas macht an dieser Stelle keine Ortsangaben. Er berichtet lediglich: „Und nach kurzem sah ihn jemand anderer“ (Lk 22,58).
Markus berichtet, dass der Hahn das erste Mal krähte, als Petrus im Vorhof war. Dann sagt er: „Und als die Magd ihn wieder sah, …“ (14,69). Wo sie ihn sah, berichtet Markus nicht. Man könnte annehmen, im Vorhof (in der Torhalle). Jedenfalls war sie nicht alleine, denn sie redete zu „den Dabeistehenden“. In V. 70 (bei der dritten Verleugnung) ist nochmals von „Dabeistehenden“ die Rede: „Und nach kurzem sagten wiederum die Dabeistehenden zu Petrus: …“. Der bestimmte Artikel vor „Dabeistehenden“ könnte andeuten, dass es sich um eine bereits bekannte Gruppe handelte, muss es aber nicht. Wenn es sich in Mk 14,70 um dieselbe Gruppe der „Dabeistehenden“ handelt wie in V. 69 und Joh 18,25.26, dann könnten sie von der Torhalle zum Feuer gekommen sein. Groß waren die Entfernungen ohnehin nicht.
Sicher ist, dass die Magd ihn in der Torhalle (bzw. in der Nähe der Torhalle) sah und dort zu den in der Nähe Stehenden über Petrus sprach. (Weder Mt noch Mk sagen, die Magd hätte Petrus direkt angesprochen.) Möglicherweise begab sich Petrus in dem Moment schnell weg, näher hin zum Feuer.
Matthäus berichtet, dass die Magd ihn sah, „nachdem er in den Torausgang hinausgegangen war“.
[Anm.: Das griechische Partizip Aorist drückt gewöhnlich ein vorzeitiges Zeitverhältnis zum übergeordneten Verb aus. (Hoffmann, E. G., v. Siebenthal H., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 228; 231d; 206f/i; Riehen 1990) *Exelthonta* (hinausgegangen seiend) sollte man daher in erster Linie, wenn es Sinn hat, vorzeitig aufzulösen versuchen, nicht gleichzeitig. Und an unserer Stelle hat es Sinn. Die Übersetzung „nachdem er hinausgegangen war“ bzw. „als er hinausgegangen war“ ist also naheliegender als die Übersetzung „als er hinausging“. Vorzeitig übersetzen denn auch Bengel, die unrev. Elberfelder 1871, 1905, 2003, die rev. Elberfelder, Menge, Herder, Henne-Rösch,

Jantzen, Schumacher, Neue Welt Übersetzung; Zürcher 1860. Ebenso übersetzen sehr viele bekannte englische Übersetzungen: „when he had gone out“ bzw. „when he was gone out“. Vgl. American Standard Version 1901, Bible in Basic English 1949/64, Bishop 1595, Darby 1890, King James Version 1611, New King James Version 1982, New American Standard Bible 1977, New American Standard Bible 1995, Webster 1833, Revised Webster 1995, Tyndale 1534.]
Das heißt nicht notwendigerweise, dass das Gespräch *in* der Torhalle stattfand. Weder bei Mt noch bei Mk ist zu lesen, dass Petrus *in der Torhalle* verleugnete. Von der Formulierung bei Mt 26,71 her ist es nicht ausgeschlossen, dass Petrus sich woanders befand: irgendwo zwischen Torhalle und Feuer zum Beispiel. Wenn es so war, dass die Magd ihn sah, als er zur Torhalle hinausgegangen war und dort – in der Torhalle – zu den Dabeistehenden sagte: „Auch dieser war mit Jesus“, ist noch nicht bewiesen, dass Petrus dort stehen blieb und/oder dort gleich antwortete. Johannes berichtet, dass Petrus *beim Feuer* stand (Joh 18,25). Man kann den Schluss ziehen, dass er in der Nähe der Torhalle (zwischen Torhalle und Feuerstelle) gestanden war, als die Magd zu den Dabeistehenden sprach, und dann rasch zum Feuer zurückkehrte. Es ist gut möglich, dass die Magd relativ laut redete, während Petrus zurückwich. Daraufhin haben die beim Feuer Stehenden Petrus direkt angesprochen: „Bist nicht auch du einer von seinen Jüngern?“ (Joh 18,25; Lk 22,58) Daraufhin leugnete Petrus mit einem Eid: „Mensch, ich bin’s nicht!“ (Lk 22,58) und: „Ich weiß nicht von dem Menschen!“ (Mt 26,72).
Auf diese Weise wäre der johanneische scheinbare Widerspruch zu den Synoptikern aufgelöst.

. Die dritte Verleugnung
Nun verstrich wieder etwas Zeit. Lukas berichtet: „Und nach Verlauf von etwa einer Stunde“ (22,59). Mt und Mk haben „Nach kurzem“ (Mt 26,73; Mk 14,70). Mt und Mk stehen nicht im Widerspruch zu Lk. Das griechische *brachü* („kurz; wenig“) kann auch länger dauern (bzw. mehr sein; vgl. Hebr 2,7.9; 13,22.). Und eine Stunde kann „kurz“ sein.
Mt 26,73: „Nach kurzem traten die Umstehenden herbei“. Petrus, der wahrscheinlich inzwischen in der Torhalle gewesen und wieder zurückgekehrt war, stand beim Feuer.
Mk 14,70: „… sagten wiederum die Dabeistehenden“. (Wenn es sich um dieselbe Gruppe der „Dabeistehenden“ von V. 69 handelt, könnten sie inzwischen näher zum Feuer gekommen sein.) Einer von denen, die am Feuer standen, war der Verwandte des Malchus (Joh 18,26). Wahrscheinlich ist er derselbe, den Lukas in 22,59 „jemand anderer“ nennt. Er sagte: „Sah ich dich nicht im Garten bei ihm?“ (Joh 18,26) und zu den Dabeistehenden: „Wahrlich, auch dieser war bei ihm, denn er ist auch ein Galiläer.“ (Lk 22,59) Die Dabeistehenden stimmten mit ein; sie sagten zu Petrus: „Wahrlich, auch du bist einer von ihnen, ein Galiläer, denn auch dein Reden macht dich offenkundig.“ (Vgl. Mt 26,73; Mk 14,70.)
Aber Petrus verleugnete unter Selbstverfluchungen und Verwünschungen: „Ich weiß nicht von diesem Menschen, von dem ihr redet!“ So nach Matthäus und Markus. Johannes und Lukas, die mit Petrus nicht zu Gericht gehen wollen, sondern ihn schonend darstellen, erwähnen die Selbstverwünschungen und Eide des Petrus nicht.
Unmittelbar danach (*euthgoos*, Mt 26,74E), bzw. während er noch die letzten Worte sprach (Lk 22,60M), krähte der Hahn (Joh 18,27E).
Petrus erinnerte sich an das Wort des Herrn Jesus. In diesem Moment blickte der Herr Jesus, der möglicherweise in diesem Augenblick gerade hinausgeführt wurde, Petrus an (Lk 22,61). Der ging nach draußen (mittlerweile wird das Tor geöffnet worden sein, denn die Verhandlung war wahrscheinlich bereits zu Ende); und er weinte bitterlich. (Mt 26,75; Lk 22,62) Markus berichtet nur vom Weinen; Johannes, der sein Evangelium als Ergänzung versteht, berichtet weder vom Hinausgehen noch vom Weinen.

d. Zum Hahnenschrei
. Die Berichte
Matthäus berichtet:

26,34: Jesus sagte zu ihm: „Wahrlich! Ich sage dir: In dieser Nacht, ehe ein Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen."
26,74.75: Da fing er an, sich zu verwünschen und zu schwören: „Ich weiß nicht von dem Menschen!" Und sogleich krähte ein Hahn. Und Petrus erinnerte sich an das Wort, das er ihm gesagt hatte: „Ehe ein Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen." Und er ging nach draußen und weinte bitterlich.
Lukas berichtet:
22,34: Er sagte: „Ich sage dir, Petrus: [Der] Hahn wird heute keinesfalls krähen, ehe du dreimal verleugnen wirst, mich zu kennen."
22,60.61: Aber Petrus sagte: „Mensch, ich weiß nicht, was du sagst!" Und auf der Stelle, während er noch redete, krähte der Hahn. Und der Herr wandte sich um und blickte Petrus an. Und Petrus erinnerte sich an das Wort des Herrn, wie er ihm gesagt hatte: „Ehe [der] Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen."
Johannes berichtet:
13,38: Jesus antwortete ihm: „Deine Seele willst du für mich hingeben? Wahrlich! Wahrlich! Ich sage dir: Es wird gewisslich nicht [der] Hahn krähen, bis dass du mich dreimal verleugnet hast.
18,27: Darauf leugnete Petrus wieder. Und sogleich krähte [der] Hahn.
Markus berichtet:
14,30: Und Jesus sagt ihm: „Wahrlich! Ich sage dir: Heute, in dieser Nacht, ehe ein Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen."
14,68.72: Er leugnete und sagte: „Ich weiß nicht, noch ist mir bekannt, was du sagst." Und er ging hinaus, nach draußen, in den Vorhof. Und ein Hahn krähte ... (V. 72:) Und ein Hahn krähte zum zweiten Mal. Und Petrus erinnerte sich an das Wort Jesu, das er ihm gesagt hatte: „Ehe ein Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen", und bedachte es: Und er weinte.

. Das Problem
Wie konnte der Herr sagen, der Hahn werde *nicht* krähen, ehe Petrus den Herrn *dreimal* verleugnet habe, wenn der Hahn – gemäß Mk 14,68 – bereits nach der *ersten* Verleugnung krähte?
Da die Lösung nicht darin zu suchen ist, dass man 2 Textzeugen (Aleph und 579) den über 1700 Zeugen vorzieht (s. u.), muss man sich der Schwierigkeit stellen, die durch das Erwähnen des zweimaligen Hahnenschreis entsteht.

. Ein Lösungsvorschlag
Ausleger wie Carson (Carson, D. A., „The Gospel according to John", Grand-Rapids, 1991, S. 487) und Lenski (Lenski, R. C. H., „The Interpretation of St. Mark's Gospel", Minneapolis, 1946, printing 1964, S. 632) machen darauf aufmerksam, dass in der Antike der „Hahnenschrei" ein Zeitmarker war. Man hatte keine Uhren und war daher auf solche Zeitmarker, die halfen, die Nachtzeit zu erkennen, angewiesen. Man teilte die Nacht in vier Nachtwachen auf: *Abend*, *Mitternacht*, *Hahnenschrei* (knapp vor Morgengrauen) und *Morgen* (Mk 13,35). Die vier Nachtwachen dauerten je etwa drei Stunden.
Im Land Israel gab es einen ersten Hahnenschrei üblicherweise etwa nach Mitternacht und den zweiten (wichtigeren und entscheidenden, s. Mk 13,35) kurz vor Beginn des Morgengrauens. Das war eine Hilfe, um die Nacht einzuteilen. Die Zeit vom Abend bis zur Mitternacht war Stille. Die Zeit von Mitternacht (erster Hahnenschrei) bis zum Beginn des Morgengrauens wurde beendet mit dem zweiten (eigentlichen und entscheidenden) Hahnenschrei. Von da an begann die vierte Nachtwache (etwa von 3 bis 6 Uhr morgens), die von den Römern „*secundum gallicunum*" (d. h.: „zweiter Hahnenschrei") genannt wurde. (Plinius; s. Lenski.)
Die Lösung des Problems liegt nun darin, dass man die Aussage Jesu auf den eigentlichen und entscheidenden bekannten Hahnenschrei bezieht. Das war der zweite. D. h., Mt, Lk und Joh beziehen sich alle auf diesen (eigentlich zweiten) Hahnenschrei. Da aber Markus (auch in anderen Details) genauer berichtet, erwähnt er auch den ersten, weniger bedeutenden Mitternachts-Hahnenschrei.

Mt, Lk und Joh berichten nicht so detailliert wie Mk, aber sinngemäß genau das, was Jesus sagte: Bis zum Morgengrauen (bis zum Hahnenschrei, nämlich dem entscheidenden und bekannten) wird Petrus den Herrn dreimal verleugnet haben.
Bruins (Cor Bruins, „Er wohnte unter uns“, http://www.soundwords.de/artikel.asp?id=1180) schreibt zu Mk 14,30: (Ergänzungen in eckigen Klammern v. Verf.)
In Vers 30 wird uns mitgeteilt: „Wahrlich, ich sage dir, dass du heute, in dieser Nacht, ehe der Hahn zweimal kräht, mich dreimal verleugnen wirst.“ Die anderen Evangelien sagen einfach, „bevor der Hahn kräht“. Wir müssen verstehen, was Markus damit sagen will: „heute“ weist auf einen ganzen 24-stündigen Tag hin, der bereits begonnen hatte; „in dieser Nacht“ ist der Teil des Tages, wo die Dunkelheit vorherrscht; dadurch wird die Zeitspanne noch genauer abgegrenzt. „Ehe der Hahn zweimal kräht“ deutet auf übliche Zeitangaben hin – erstens gegen Mitternacht [erster Hahnenschrei] und zweitens dann einige Stunden später [zweiter Hahnenschrei]. Dies sind die wohlbekannten Grenzen der dritten Nachtwache, allgemein auch „Hahnenschrei“ genannt (Markus 13,35). Da der zweite Hahnenschrei normalerweise zum Anzeigen der Zeit benutzt wurde, wird dieser Teil der Nacht mit den Worten gekennzeichnet „bevor der Hahn kräht“ (mit anderen Worten: „am Morgen“); dieser Ausdruck wird auch in den anderen Evangelien benutzt. Der Unterschied ist derselbe, wie wenn man sagt: „vor dem Glockenläuten“ und „vor dem zweiten Glockenläuten“. Die eigentliche Bezugnahme in beiden Fällen richtet sich auf das endgültige und wichtige Signal, dem das erste nur vorangeht [d. h.: auf den zweiten und eigentlichen Hahnenschrei].
Bruins zu Mk 14,68:
In Vers 68 finden wir dann eine Unterbrechung: „und der Hahn krähte“. Nur Markus erwähnt das. Es war der frühere oder „Mitternachtsschrei“, der den Beginn der dritten Nachtwache anzeigte, ebenso wie der „Morgenschrei“ ihr Ende anzeigte. Die anderen Evangelien reden nur von dem letzteren, während Markus beide gesondert erwähnt.
... Bei seiner ersten Verleugnung krähte der Hahn zur Warnung zum ersten Mal (Markus 14,68). Petrus scheint das überhört zu haben. Trotzdem wollte er sich zurückziehen, da ihm unbehaglich zumute wurde. Aber die Magd von Markus 14,69 redet weiter über Petrus, und wie es scheint, gesellte sich nun „eine andere“ (Matthäus 26,71) hinzu. Petrus verleugnet seinen Meister zum zweiten Mal und kann seine Ankläger vorübergehend mit einem Eid beschwichtigen (V. 72). Als er dann zum Feuer zurückkehrt und sich in eine heikle Lage manövriert, indem er die Unterhaltung mit den Feinden Christi fortsetzt, verrät ihn schließlich seine Sprache (V. 73).

e. Schluss
Wie konnte der Herr sagen, der Hahn werde *nicht* krähen, ehe Petrus den Herrn *dreimal* verleugnet habe, wenn der Hahn – gemäß Mk 14,68 – bereits nach der *ersten* Verleugnung krähte?
In den Berichten von Matthäus, Lukas und Johannes wird der erste Hahnenschrei nicht als der eigentliche bekannte Morgen-Hahnenschrei gerechnet. Markus, der detailliert berichtet, zeigt, dass Jesus den eigentlichen Hahnenschrei, den *zweiten*, im Auge gehabt hatte.
Vergleichen wir den Bericht des Matthäus mit dem des Markus:
Mk 14,30: Und Jesus sagt ihm: „Wahrlich! Ich sage dir: Heute, in dieser Nacht,
ehe ein Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“
Mt 26,34: Jesus sagte zu ihm: „Wahrlich! Ich sage dir: _____ In dieser Nacht,
ehe ein Hahn _____ kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“
Die Aussage Jesu bei Matthäus ist dieselbe wie die bei Markus. Das dürfen wir voraussetzen, weil wir davon ausgehen, dass keiner der Evangelisten eine Falschaussage macht. Jeder von ihnen hat unter Leitung des Heiligen Geistes geschrieben. Daher müssen beide Aussagen richtig sein. Die Diskrepanz der beiden Aussagen kann nur dann befriedigend gelöst werden, wenn bei Matthäus der „Hahnenschrei“ als der übliche bekannte Zeitmarker, nämlich der Morgendämmerungs-Hahnenschrei aufgefasst wird. Wir müssen also die allgemeine Aussage (bei Mt, Lk und Joh) im Lichte der detaillierten bei Mk verstehen:

Lk 22,34: Er sagte: „Ich sage dir, Petrus: [Der] Hahn wird heute keinesfalls krähen (gemeint ist der bekannte Morgen-Hahnenschrei), ehe du dreimal verleugnen wirst, mich zu kennen.“ ...
22,61: Und der Herr wandte sich um und blickte Petrus an. Und Petrus erinnerte sich an das Wort des Herrn, wie er ihm gesagt hatte: „Ehe [der] Hahn kräht (der bekannte Morgen-Hahnenschrei), wirst du mich dreimal verleugnen.“
Joh 13,38: Jesus antwortete ihm: „Deine Seele willst du für mich hingeben? Wahrlich! Wahrlich! Ich sage dir: Es wird gewisslich nicht [der] Hahn krähen (der Morgen-Hahnenschrei), bis dass du mich dreimal verleugnet hast.“
Auf diese Weise löst sich der scheinbare Widerspruch zu Markus auf.

f. Zusammenfassung
Die Voraussage Jesu fand statt, als die elf Jünger und der Herr sich aufmachten, um sich in den Garten Gethsemane zu begeben (Mt 26,31–35; Mk 14,27–31; Lk 22,31–34; Joh 13,36–38).
Die erste Verleugnung geschah im Hof, am Feuer, als die Magd, die Türhüterin, Petrus beschuldigte. Petrus leugnete beim Feuer vor allen Dabeistehenden (Mt 26,69.70; Mk 14,66–68; Lk 22,56.57; Joh 18,17).
Die zweite Verleugnung: Petrus hatte sich hinaus zur Torhalle begeben (Mt 26,71; Mk 14,68); ein Hahn hatte zum ersten Mal gekräht. Eine gewisse Zeit war verstrichen (Joh 18,19–24). Die Türhüterin (Mk 14,69) und eine weitere Magd (Mt 26,71) beschuldigten ihn in der Nähe der Torhalle – zwischen Torhalle und Feuerstelle – und sprachen zu den dort Dabeistehenden; Petrus wird sich in dem Augenblick möglicherweise rasch zur Feuerstelle zurückbegeben haben; ein weiterer Dabeistehender (Lk 22,58) beschuldigte ihn ebenfalls. Petrus, am Feuer stehend (Joh 18,25), leugnete nun mit einem Eid (Lk 22,58; Mt 26,72).
Die dritte Verleugnung geschah nach Verlauf von etwa einer Stunde (Lk 22,59; vgl. Mt 26,73; Mk 14,70), wahrscheinlich wieder am Feuer. Wortführer war ein Verwandter des Malchus, der Petrus fragte, ob er ihn nicht im Garten bei Jesus gesehen hatte (Joh 18,26), und dann zu den Dabeistehenden sagte: „Wahrlich, auch dieser war bei ihm, denn er ist auch ein Galiläer.“ (Lk 22,59) Ebenso beschuldigten ihn die Dabeistehenden (Mt 26,73; Mk 14,70). Aber Petrus leugnete unter Selbstverfluchungen und Verwünschungen. Unmittelbar danach (Mt 26,74; Lk 22,60) krähte der (bzw. ein) Hahn (Joh 18,27). Der Herr Jesus blickte Petrus an (Lk 22,61). Petrus ging nach draußen und weinte bitterlich (Mt 26,75; Lk 22,62).

Mk 15,33: „über die ganze Erde“ (S. zu Mt 27,45.)

Mk 16,9–20: Über die Echtheit des Markusschlusses

Obwohl dieser Text in fast allen griechischen Hss enthalten ist (1800 Hss), nur in drei nicht (eigtl. nur zwei, B [Codex Vaticanus] und 304, denn Aleph [Codex Sinaiticus] ist an dieser Stelle eine Fälschung, s. u.), wird er von vielen nicht für echt gehalten. Irenäus (177) hielt ihn jedoch für Gottes Wort.
Metzger, Gegner der Echtheit des Mk-Schlusses, räumt ein: „Clemens von Alexandrien, Origenes und Eusebius zeigen Kenntnis vom Vorhandensein dieser Verse.“ (Bruce Metzger, „Der Text des Neuen Testaments“)
Clemens schreibt: „Wie unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, den Jüngern befahl: Wer glaubte, sagte er, und getauft wurde, wird gerettet werden.“ (*Pseudo Clementina* 141,11.12) Das Zitat, das Clemens Jesus selbst zuschreibt, stammt aus Mk 16,16. Clemens hatte offensichtlich eine Vorlage mit dem langen Markusschluss und zitiert zweimal daraus.
Die Zeugenschaft ist größer: „Anspielungen findet man z. B. in den Schriften von Papias (100 n. Ch.) und Justin dem Märtyrer. Justin zitiert 151 n. Ch. den letzten Vers unseres Abschnittes [Erste Apologie, 45]. Man beachte: Dieses geschieht innerhalb von 50 Jahren nach dem Tode des letzten Apostels. Irenäus zitiert und kommentiert 180 n. Ch. den Vers 19. Hippolyt zitiert in der Zeit zwischen 190 und 227 n. Ch. die Verse 17 und 18. Vincentius zitiert auf dem siebten Konzil zu Karthago 256 n. Ch. im

Beisein von 87 afrikanischen Bischöfen die Verse 17 und 18. Ungefähr 150 Jahre später zitiert Augustin den gleichen Abschnitt. Das 'Evangelium des Nikodemus' enthält die Verse 15, 16, 17 und 18. Die 'Apostolischen Konstitutionen' aus dem dritten oder vierten Jahrhundert zitieren Vers 16 so, wie er im *textus receptus* steht. [*Constitutiones Apostolorum*: 6.15.27] Eusebius war 325 n. Ch. mit den letzten 12 Versen vertraut. Die Homilie des Aphraates (337 n. Ch.) zitiert die Verse 16, 17 und 18. Ambrosius, der Bischof von Mailand, zitiert 374 bis 397 n. Ch. die Verse 15, 16, 17, 18 und 20. Chrysostomus zitiert 400 n. Ch. die Verse 19 und 20 und fügt hinzu: 'Dieses ist das Ende des Evangeliums.' Hieronymus (331–420 n. Ch.) behält den betreffenden Abschnitt bei. Der Irrlehrer Nestorius zitiert Vers 20, und Cyrill von Alexandria nimmt das Zitat auf und kommentiert es kurz vor 430 n. Ch. Und Viktor von Antiochien bezeugt 425 n. Ch. ausdrücklich die Echtheit unseres Abschnittes. Diese Zeugen gehören jedem Teil der alten Kirche an, und wenigstens sieben von ihnen sind älteren Datums als unsere ältesten Manuskripte." (zit. – wie auch im Folg. – aus: *The Authenticity of the Last Twelve Verses of the Gospel According to Mark*, Trinitarian Bible Society. Deutsche Bearbeitung: Dieter Zimmer)

Weitere Zeugen: Didymus Caecus (4. Jahrhundert; in: *De trinitate*, 39.688.2) zitiert wörtlich aus Mk 16,15.16 und nennt explizit den Autor Markus.

Joannes Damascenus zitiert zweimal den längeren Markusschluss (*Vita Barlaam et Joasaph*, 98.22 u. 142.18).

Eusebius leugnet nicht das Vorhandensein der betreffenden Verse in vielen Manuskripten seiner Zeit. Er „erwähnt, dass einige Leute aufgrund der scheinbaren Diskrepanzen zwischen den abschließenden Teilen der Evangelien geneigt sind, den Schlussvers von Markus auszuschließen. Viktor [von Antiochien] weist deutlich darauf hin, dass die Worte in der palästinensischen Markusabschrift standen."

Ebenso findet sich der Mk-Schluss „in der syrischen Peschitta aus dem zweiten Jahrhundert, im Cureton-Syrer aus dem dritten Jahrhundert, im philoxenianischen Syrer aus dem fünften Jahrhundert, in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus aus dem vierten Jahrhundert, in der altlateinischen Übersetzung aus dem zweiten Jahrhundert, in der gotischen Bibel aus dem vierten Jahrhundert, in der äthiopischen Übersetzung aus dem vierten oder fünften Jahrhundert, in der Übersetzung von Theben aus dem dritten Jahrhundert, in Handschriften der armenischen Bibel aus dem fünften Jahrhundert – in allen diesen alten Übersetzungen finden wir den Beweis dafür, dass die Übersetzer die betreffenden Verse in den griechischen Handschriften, die ihnen zur Verfügung standen, vorfanden. Die meisten dieser alten Übersetzungen wurden lange vor der Niederschrift der Codici Vaticanus und Sinaiticus hergestellt. ...

Die überwältigende Mehrheit aller Manuskripte enthält die betreffenden Verse... Der Codex Alexandrinus und der Codex C, die vielleicht 50 Jahre später als die beiden schon erwähnten Manuskripte [Sinaiticus und Vaticanus] niedergeschrieben wurden, enthalten unsere Verse. Der Codex Bezae [D], der mit den beiden schadhaften Manuskripten [Sinaiticus und Vaticanus] oft übereinstimmt, trennt sich an dieser Stelle von ihnen und nimmt die Verse auf. Es ist ganz offensichtlich, dass die Codici Sinaiticus und Vaticanus an dieser Stelle, wie das auch in vielen anderen Abschnitten der Fall ist, einen verstümmelten Text darbieten... Diese beiden Manuskripte sind trotz ihres Alters in vielerlei Hinsicht schadhaft und wenig vertrauenswürdig. Sie wurden unsorgfältig und mit zahlreichen Auslassungen niedergeschrieben. Der Codex Vaticanus lässt allein in den Evangelien 1491-mal Wörter und Satzteile aus, wobei sich der größte Anteil dieser Auslassungen im Markusevangelium findet. Der Codex Sinaiticus ist in ... einem ... ungewöhnlichen Ausmaß mit Lese- und Schreibfehlern angefüllt. Diese beiden Dokumente weisen Merkmale eines gemeinsamen Ursprungs in einer früheren schadhaften Handschrift auf.

Der Codex Vaticanus hört am Ende von Vers 8 abrupt auf, aber der Schreiber lässt einen freien Raum, der groß genug ist, um die fehlenden Verse unterzubringen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er wusste, dass in der Handschrift, die er vor sich hatte, ein Teil fehlte.

Im Codex Sinaiticus wurde die Doppelseite, die das Ende des Markusevangeliums und den Anfang des Lukasevangeliums enthielt, zu einem frühen Zeitpunkt entfernt und mit den vier Seiten ersetzt,

die unter Ausschluss von Markus 16,9–20 neu geschrieben wurden. Indem der Schreiber die Buchstaben und Zwischenräume ein bisschen größer machte, war er in der Lage, seine verkürzte Fassung bis an den Anfang der Spalte hinzuziehen, die Lukas 1 vorausgeht. Den Rest seiner letzten Zeile füllte er mit einer Ornamentverzierung auf, um sicherzustellen, dass keine weitere Hinzufügung gemacht werden könnte, ohne dass dieses sofort auffalle... Somit wird also aufgezeigt, dass es sich bei diesen beiden Manuskripten um falsche Zeugen handelt." (Dieter Zimmer, s. o.)

Lk 1,2: „verantwortliche Diener"

Gr. *hüpeeretees*; das Wort wurde in dieser Ausgabe mit „Gerichtsdiener" (Joh 7,32.45.46; 18,3.12.18; 19,6) und „verantwortlicher Diener" (an den übrigen Stellen) übersetzt. Es bed. im ntl. Gr. einen Angestellten, der darauf wartet, die Befehle seines Vorgesetzten auszuführen (z. B. Joh 18,36). Daher wird es verwendet für den Beamten, offiziellen Gehilfen (z. B. in der Synagoge: Lk 4,20, im Hohen Rat bzw. im Gericht: Apg 5,22.26; Mt 26,58; Mk 14,54.65), den Gerichtsvollstrecker bzw. Gerichtsdiener (Mt 5,25; Joh 7,32.45.46; 18,3.12.18; 19,6), und allgemein den Assistenten (Apg 13,5). Es wird auch für verantwortliche Verkünder des Wortes Gottes (Lk 1,2; Apg 26,16; 1Kor 4,1) gebraucht. Ursprünglich bedeutete das Wort „Ruderknecht" (*hüper*: unter; *eeretees*: Ruderer) oder sonstiger untergeordneter Diener / Untergebener / Bediensteter, einer, der mit seinen Händen dient.
Ähnliche Begriffe sind *diakonos* (Diener) und *therapoon* (Bediener, nur Hebr 3,5), im Gegensatz zu *doulos* (leibeigener Knecht, Sklave) und *oiketees* (Haussklave, Hausknecht, nur Lk 16,13; Apg 10,7; Röm 14,14; 1Petr 2,18).

Lk 1,27: „zu einer Jungfrau, die einem Mann namens Josef angelobt war, aus dem Hause Davids."

Die Hauptperson, die hier eingeführt wird, ist Maria, nicht Josef. Nicht seine David'sche Abstammung soll hier wiedergegeben und unterstrichen werden, sondern die der Jungfrau Maria. *Ihre* Geschichte ist es, die Lk in den K. 1 und 2 erzählt; Josef ist sekundär. Diese Tatsache wird unterstrichen durch die Art und Weise, wie Marias Name hier eingeführt wird. Am Ende des Satzes wird wiederholt: „Und der Name der Jungfrau war Maria." Lk schreibt an den Heidenchristen Theophilus; wenn er sich an jüdische Leser gerichtet hätte, wäre es wichtig gewesen zu betonen, dass Josef der legale Vater Jesu, aus dem Hause Davids stammte. Aber das war für heidnische Leser nicht ausschlaggebend. Für sie war die tatsächliche physische Abstammung und Herkunftslinie Jesu wichtig. Maria war von königlicher, David'scher Herkunft.

Lk 2,2: „als Kyrenius eine führende Stellung in Syrien innehatte"

Publius Sulpicius Quirinius (o.: Kyrenius) war zweimal in regierender Stellung in Syrien (gemäß Wm. Ramsay; Wm. Chalder; Geldenhuys): Es ist möglich, dass Quirinius 10–7 v. Ch. als außerordentlicher kaiserlicher Legat für militärische Zwecke in Syrien und Kilikien fungierte. In den Jahren 6–9 n. Ch. war er dann regulärer Legat. Die vermutlich während seiner ersten Zeit (10–7 v. Ch.) begonnene Einschreibung wurde unter ihm schließlich während seiner Amtszeit als regulärer Legat 6/7 n. Ch. vollendet. Wm. Ramsay u. a. zeigen auf, dass z. B. in Ägypten etwa alle 14 Jahre eine Einschreibung stattfand, eine 20 v. Ch., eine etwa um 8 v. Ch. (die dann mit einiger Verzögerung in Israel um die Zeit der Geburt Jesu – etwa 6/7 v. Ch. – stattfand und dort die erste war) und schließlich die bekannte unter der zweiten Amtszeit von Quirinius (6/7 n. Ch.; Apg 5,37). Vgl. Robertson, „*Word Pictures in the New Testament*".
Zusätzliches Licht auf die Frage wirft der Apologet Lee Strobel. In seiner Schrift, „*The case for Christmas*" (Zondervan und Willow Creek Resources), S. 48, zitiert er einen Dr. John McRay, Professor für Neues Testament und Archäologie, den er interviewte und der ihm mitteilte, ein namhafter Archäologe namens Jerry Vardaman habe sehr viel Arbeit in dieser Hinsicht aufgewandt. Er habe eine Münze mit dem Namen Quirinius gefunden, nach welcher dieser in der Zeit von 11 v. Ch. bis nach dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) Proconsul von Syrien and Kilikien gewesen sei. Auf eine Rückfrage von Strobel meinte er, es seien wahrscheinlich zwei Quiriniusse gewesen, was bei den Römern nicht ungewöhnlich war.

Lk 2,14: „in Menschen [sein] Wohlgefallen!“

Darby sagte: „[Manche] Herausgeber folgen dem verderbten Zeugnis von Aleph, B, D; sie führen auch A an, obwohl in einem anderen Teil von A, nämlich in dem Hymnus am Ende der Psalmen, die richtige Lesart angegeben wird; sowohl Aleph wie B wurden von späterer Hand korrigiert. Diese Lesart, die wahrscheinlich aufgrund eines rein klerikalen Irrtums entstand, wird auch in einigen alten Übersetzungen gefunden: ‘in den Menschen des Wohlgefallens’. Die [frühen] Väter insgesamt verwerfen diese Lesart, wie Burgon bewiesen hat; und jeder geistliche Denksinn, der in der Schrift unterwiesen ist, wird sich an so einem Wortlaut stoßen, welcher, als sehr ungewöhnliches Griechisch, zu Erklärungs[versuchen] geführt hat, die sich selbst verurteilen. Dennoch haben die [englischen] Revisoren diese Lesart in ihren Text eingeführt, damit aber die Übersetzung auf eine Weise gepresst, die nicht zu rechtfertigen ist, und haben den besseren Text in die Randnote verlegt.“ (Üsg. v. Verf.)

Nach der Aufstellung der Auswertung der Handschriftenkollationen in „Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments – Das Lukasevangelium“ (K. Witte, K. u. B. Aland, K. Wachtel; W. de Gruyter, Berlin 2003) haben mindestens 1621 griechische Handschriften den Nominativ *eudokia*. Nur 6 Handschriften können für die Lesart *eudokias* (Genitiv: „des Wohlgefallens“) gelistet werden, wobei zwei von ihnen, der Codex Sinaiticus und der Codex Vaticanus, zur Lesart *eudokia* hin korrigiert wurden.

Godet befasst sich ausführlich mit der Frage. Er zeigt, dass sowohl von den Hss als auch vom Inhalt her *eüdokia* besser als ein Nominativ denn als ein Genitiv aufzufassen ist.

Gott wird gerühmt für das, was er durch den Gesalbten auf Erden bewirken werde oder möge: im Himmel Herrlichkeit, auf Erden Friede (Lk 1,79; 7,50; 8,48; 19,42; Röm 5,1) und in/an Menschen Gottes Freude/Wohlgefallen. Mit „Wohlgefallen“ ist das spezielle – göttliche – gemeint, da vor *anthroopois* (Menschen) kein Artikel steht. Man kann also das Pronomen „sein“ einfügen: „in/an Menschen [sein] Wohlgefallen“.

Es geht also um drei Elemente, die zueinander parallel stehen. Dreierlei soll bewirkt werden als Folge des Kommens des Messias: Herrlichkeit, Friede und Wohlgefallen. Alle drei sind ein Begehren – in diesem Zeichen: Gott in den höchsten [Höhen] sei Herrlichkeit, auf der Erde sei (bei den Seinen) [göttlicher] Friede, und in/an Menschen (die ihn annehmen) sei [sein göttliches] Wohlgefallen.

Lk 3,3: „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ (S. zu Mk 1,4.)

Vgl. a. die Anmerkung zu Mt 3,11.

Lk 3,23: „etwa dreißig Jahre alt“

Er war höchstwahrscheinlich genau 30. Ozanne weist darauf hin, dass bei geschichtlichen Zeitangaben Lukas gerne das Wort „ungefähr“ („etwa“) gebraucht. Ramsay teilt uns mit, es sei Brauch im Griechischen, sich so auszudrücken, und zeige keinerlei Zweifel an der Richtigkeit der Angaben. Vgl. 8,42: ‘ungefähr 12 Jahre alt’ mit Mk 5,42: ‘12 Jahre alt’; ebenso 23,44: ‘um die sechste Stunde’ mit Mt 27,45 (‘Von der sechsten Stunde an’) und Mk 15,33 (‘Als die sechste Stunde gekommen war’); ebenso Apg 13,18 (‘ungefähr 40 Jahre’) mit 2Mo 16,35; 4Mo 14,33.34; 5Mo 2,7; 8,2.4; 29,4; Jos 5,6; Neh 9,21; Ps 95,10; Am 2,10; 5,25. (Sir William Ramsay: „*Was Christ born at Bethlehem?*“; London, 1898, S. 197.198, zitiert bei C. G. Ozanne: „*The first 7000 Years*“; Exposition Press, Jerischo, N. Y., U.S.A., 1970, S. 145.146.)

Lk 3,36: „des Kainan“

So mit dem *textus receptus (t. r.)* und der überwältigenden Mehrheit aller gr. Hss und den alten Übersetzungen. Die gr. Üsg. von 1Mo 11,13 und 10,24 hat Kainan zwischen Arpachschad und Schelach. Das ist wohl der Grund, warum er in den Text bei Lukas kam.

Im hebr. Text aller drei relevanten alttestamentlichen Stellen (1Chr 1,18 und die zwei aus 1Mo) hätte Kainan erwähnt werden müssen, wenn es ihn gegeben hätte. Er wird aber in keinem der hebräischen Genealogie-Texte erwähnt, auch nicht in der aramäischen Übersetzung, auch nicht bei Josefus und Julius Africanus. Interessanterweise fehlen in der griechischen Üsg. von 1Chr die Verse 11–16 sowie 18–23, sodass *an dieser Stelle* sogar im griechischen Text zwischen Arpachschad (Arphachsad) und

Schelach (Sala) Kainan nicht aufscheint. Hätte Kainan tatsächlich existiert, würde die heilige alttestamentliche Chronologie durcheinander gebracht, und der mosaische Bericht könnte in Zweifel gezogen werden.
Die Worte „des Kainan“ kommen nicht in sämtlichen gr. Hss von Lk 3,36 vor. Sie fehlen im Codex Cantabrigiensis (D) aus dem 4./5. Jhdt., im Codex Freerianius (Washingtonius) aus dem 4./5. Jhdt., in der Minuskelhandschrift 579 aus dem 13. Jhdt. und (mit einer gewissen Unsicherheit) im Bodmer Papyrus aus dem 3. Jhdt. Diese Tatsache gibt zu denken.
Wie „Kainan“ in die meisten Hss von Lk 3,36 kam oder ob er von Anfang an darin war, ist unklar. Höchstwahrscheinlich übernahm Lukas die Daten aus der gr. Üsg. des AT. In dem Fall hat Gott diese Unstimmigkeit (in den meisten gr. Hss) zugelassen. Dadurch wird die Glaubwürdigkeit des Lukas nicht angetastet, wohl aber die der gr. Übersetzung des AT. Durch die von Gott getreu überlieferten drei hebräischen Texte des AT (1Mo 11,3; 10,24; 1Chr 1,18) wird die Tatsache bestätigt, dass Kainan nicht zum Geschlechtsregister Jesu gehört.
Auf Grund der Tatsache, dass „des Kainan“ nicht in allen gr. Hss vorkommt, sollte man allerdings die Möglichkeit nicht ausschließen, dass hier bewusst korrigiert wurde. Manche meinen, dass Lukas die Worte „des Kainan“ nicht in seiner Vorlage des Alten Testaments hatte, die Kopisten aber aufgrund der damaligen Autorität der so gen. „Septuaginta“ (der damals weit verbreiteten gr. Üsg. des AT), wo sie sie vorfanden, sich genötigt fühlten, ihn einzufügen. Das erscheint wenig wahrscheinlich. Aber letzte Antworten können auf diese Frage wohl nicht gegeben werden.

Lk 6,1: „am zweiten ersten Sabbat“

Darby schrieb zu dieser Stelle: „Die [englischen] Revisoren lassen den wichtigen Begriff ‘zweiten ersten’ aus, irregeleitet vielleicht durch Tregelles und Westcott & Hort mit der prekären Stützung durch Aleph, B, L, i, 33, 69 und einige [alte] Übersetzungen. Der Begriff wurde offensichtlich von Schreibern weggelassen, die ihn nicht verstanden. Tischendorf hat recht getan, ihn in den Text aufzunehmen.“
In „*The Gospels in Stereo*“ bemerkt Johnston Cheney: „Der Schlüssel zu der wahrscheinlichen Bedeutung [dieses Ausdrucks] ist in 3Mo 23,15–21 zu finden. Dort werden Anleitungen zur Bestimmung des Datums des Pfingstfestes gegeben. Sieben Sabbate sollten gezählt werden – beginnend vom Fest der Erstlingsgarben bzw. vom Passafest an (Anm. d. Übersetzers: Das Erstlingsgarbenfest fand innerhalb der Passawoche statt, und zwar am Tag nach dem Sabbat jener Woche). Dementsprechend wurden diese bekannt als ‘Erster Sabbat’, ‘Zweiter Sabbat’ usf. bis zum siebenten. Nach Julian Morgenstern, dem ehemaligen Direktor der Hebräischen Universität, setzte sich diese Gewohnheit der Sabbatzählung in Galiläa fort bis zur Zeit Christi. Einige Gruppen in Palästina zählen noch heute so. Es gab also jährlich einen ‘ersten Sabbat’ nach dem Passa. Der sorgfältige Historiker Lukas berichtet nun, dass das besagte Ereignis in den Kornfeldern am zweiten ‘Ersten Sabbat’ des Dienstes Jesu stattfand – am Sabbat nach dem zweiten Passafest; Jesus hatte demnach zu jener Zeit das erste Jahr seines öffentlichen Dienstes hinter sich.“
(Anm.: *Common Era* ist die jüdische Bezeichnung für die Zeit, die mit dem 1. Jhdt. n. Ch. beginnt.)
Darby war ebenfalls von 3Mo 23 ausgegangen, als er schrieb: „Der Ausdruck ‘zweit-erster Sabbath’ (Lk 6,1) bietet auf den ersten Blick dem Verständnis einige Schwierigkeit dar, die jedoch bei einer näheren Beleuchtung der jüdischen Gebräuche schwinden wird. Das religiöse Jahr begann mit dem Monat Abib (d. i. grünes Korn), der von Mitte März bis Mitte April dauerte. In dem 23. Kapitel des dritten Buches Mose, wo wir die jüdischen Feste beschrieben finden, bemerken wir neben dem allgemeinen und wöchentlich wiederkehrenden Feste des Sabbaths, daß die Hauptfeste mit dem Passa (14. Abib) beginnen, und daß in unmittelbarer Verbindung damit verordnet wird, am Tage nach dem darauffolgenden Sabbath die Erstlinge des Korns in der Ähre zu opfern: ein Vorbild der Auferstehung Jesu, welche am Morgen nach dem Sabbath der Passawoche oder des Festes der ungesäuerten Brote stattfand. Der auf den Tag des Passa unmittelbar folgende Sabbath war also der ‘erste’ oder Hauptsabbath; und nach der am anderen Morgen, dem ersten Tage der Woche, stattfindenden Darbringung der Erstlinge durfte man ernten und neues Korn essen, was vorher, selbst wenn die Frucht schon reif

im Felde stand, nicht erlaubt war. An dem folgenden Sabbath, der mithin der 'zweite' nach dem 'ersten' oder Hauptsabbath war, sehen wir, da schon am ersten Tage der Woche die Opferung der Erstlinge geschehen war, daß die Jünger auf dem Wege Ähren aßen; und da man von diesem Tage an sieben Wochen oder Sabbathe bis zum Pfingstfest zählte, so war derselbe folglich der 'erste' dieser sieben Sabbathe, aber der 'zweite' in Bezug auf den Hauptsabbath des Passa. Nach diesen Erläuterungen glauben wir die Bezeichnung: 'zweit-erster Sabbath' gerechtfertigt und die Schwierigkeit für das Verständnis des Lesers gehoben zu haben." – J. N. Darby, aus dem Vorwort zur ersten Auflage der „Perlbibel", bekannt unter dem Namen „Alte Elberfelder-Übersetzung", 1905)

Lk 8,42: „eine Tochter von etwa zwölf Jahren"

Sie war genau zwölf. Vgl. unsere Stelle mit Mk 5,42 („zwölf Jahre alt"). Ozanne weist darauf hin, dass bei geschichtlichen Zeitangaben Lukas gerne das Wort „ungefähr" („etwa") gebraucht. Ramsay teilt uns mit, es sei im Griechischen Brauch, sich so auszudrücken, und es zeige keinerlei Zweifel an der Richtigkeit der Angaben. Vgl. auch Apg 13,18 („ungefähr 40 Jahre") mit 2Mo 16,35; 4Mo 14,33.34; 5Mo 2,7; 8,2.4; 29,4; Jos 5,6; Neh 9,21; Ps 95,10; Am 2,10; 5,25. (Sir William Ramsay: „*Was Christ born at Bethlehem?*"; London, 1898, S. 197.198, zitiert bei C. G. Ozanne: „*The first 7000 Years*"; Exposition Press, Jerischo, N. Y., U.S.A., 1970, S. 145.146.)

Lk 9,55.56

Diese V. (bzw. Versteile) gehören zum überlieferten Text (*t. r.*). Sie fehlen in einer Anzahl von alten Hss, sind aber von der Mehrheit der Hss (Mehrheitstext) bezeugt.

Lk 11,2–4: „Unser Vater, ..."

Wenn in manchen Bibeln das „Unser Vater" hier nur gekürzt wiedergegeben wird, geschieht dieses zu Unrecht. Die überwältigende Mehrheit der gr. Hss bezeugt die übliche, längere Form.
In dem Aufsatz „Einführung zur neutestamentlichen Textkritik" (veröffentlicht in „Bibel und Gemeinde" Nr. 1, 1992) geben Sven Quittkat, Andreas Beneke und Thomas Schirrmacher folgende Erklärung zur Entstehung der gekürzten Fassung des Vaterunsers:
„Marcion verkündete einen 'fremden, unbekannten Gott'. Das Personalpronomen, *heemoon* [unser, V. 2] erscheint ihm zu vertraut. Auch das *hümoon* [euer] in Lk 12,32 und das *mou* [mein] in Lk 10,22 streicht er jeweils neben dem Wort *pateer* [Vater]. In Lk 10,21 streicht er sogar *pateer* [Vater]. Die Auslassung des *heemoon* [unser, V. 2] ist also für Marcion typisch; die ägyptischen Handschriften folgen ihm teilweise. *Ho en tois ouranois* [der in den Himmeln] in Lk 11,2 erscheint ihm zu alttestamentlich. Auch in Lk 11,13 streicht er *Ho ex ouranou*, wodurch möglicherweise die Varianten in ägyptischen Handschriften an dieser Stelle mitbedingt sind. Auch die anderen Teile des Vaterunsers, die von B, P75 u. a. mit Marcion ausgelassen werden, passen nicht in seine Theologie. Sie sind also nicht als Ergänzungen aus Mt [6,9ff.] anzusehen, wie es in fast allen Kommentaren zur Stelle angesehen wird. Die ägyptischen Handschriften haben hier also deutlich Lesarten von Marcion übernommen, oder aber sie haben eine gemeinsame Vorlage. Weitere Beispiele dazu ließen sich anführen. Im Übrigen wären eingehendere Untersuchungen für die weitere Forschung notwendig.
Marcion war kein typischer Gnostiker; daher war sein Einfluss nicht nur auf rein gnostische Kreise beschränkt. Seine 'Sekte' war zeitweise äußerst erfolgreich. Sein Neues Testament wurde schneller ins Lateinische übersetzt, und auch Tatian lernte in Rom seinen Text kennen und verwendete ihn für sein *Diatessaron*. Außerdem wurden die Marcioniten schon ab Anfang des 3. Jahrhunderts in die frühkatholische Kirche integriert. So ergaben sich zahlreiche Einflussmöglichkeiten auf andere Handschriften. Alle diese Gründe sprechen dafür, den Koinetext (Byzantinischen Text; auch „Mehrheitstext" genannt) und damit die 'lange' Form des Vaterunsers als ursprünglich anzusehen."
(Auf die Fußnotenangaben wurde verzichtet. Erg. in Eckklammern v. Verf.)

Lk 17,31: „An jenem Tag"

Ist dieser Ausdruck wörtlich aufzufassen (und zu übersetzen) oder im weiteren Sinne („zu jener Zeit")? Grundsätzlich ist Letzteres gut möglich. Im Alten Testament wird „an jenem Tag" in manchen

Zusammenhängen im weiteren Sinne verstanden. Vgl. die gr. Üsg. von 1Kön 8,65, 2Chr 13,18 und Zef 1,12, wo das hebr. *ba-eeth hahi* (zu jener Zeit) im Gr. mit *en tee heemera ekeinee* (an jenem Tag) übersetzt wird.
In Lk 17 wird der Ausdruck auf den „Tag" bezogen, an dem der Menschensohn offenbart werden sollte (V. 30). Durch die V. 30–33 wird eine Flucht angedeutet – wie in der Parallelstelle Mt 24,15ff.; dort ist die Rede von einer darauffolgenden Zeit der Bedrängnis, *ehe* der Menschensohn offenbart wird. Dadurch könnte angezeigt sein, dass der „Tag", an dem der Menschensohn offenbart wird, hier breiter gefasst ist.

Lk 19,37 „Als er [Jerusalem] näherkam"

„Als er [Jerusalem] näherkam, schon gegen den Abhang des Olivenberges, fing die ganze Anzahl der Jünger mit Freude und großer, ‹lauter› Stimme an, Gott zu preisen über alle Krafttaten, die sie gesehen hatten."
Godet erklärt die Handlungsabfolge des Verses (vgl. auch Keil): „gegen den Abhang" ist nicht von 'näherkam' abhängig; da müsste der Akkusativ stehen; es ist eine zweite, dem Partizip parallele Bestimmung. Zu dem Letzteren ist vom Zusammenhang her „Jerusalem" einzufügen.

Lk 23,43: „...: Heute ..." oder: „... heute:"?

Wo soll der Doppelpunkt gesetzt werden? Für die Übersetzung macht es bekanntlich einen großen Unterschied.
Treffend sind die Bemerkungen van Oosterzees (bei Lange): „Nur ahnen läßt es sich, was für den leidenden Herrn ein Wort, wie dieses, gewesen sein muß. Auf alle Lästerstimmen hat er standhaft geschwiegen; aber einen solchen Beter läßt er nicht einen Augenblick auf Antwort warten. Er verspricht ihm etwas viel Höheres, als er begehrt hatte, das Höchste, was er bitten und denken konnte, das Paradies und zwar noch für heute und in der Gemeinschaft mit Ihm. Ungereimt ist die Combination des „heute" mit *legoo soi* [ich sage dir], von der Theophylakt schon redet, und die insonderheit von ... Exegeten vertheidigt wird, um den Beweis, den man immer aus diesem Kreuzeswort gegen die Lehre von dem Fegefeuer genommen hat, so viel wie möglich zu entkräften. [Clarke erwähnt auch solche, die die Lehre vom Fortleben der Seele leugnen. (Der Verfasser)] Es versteht sich von selbst, daß der Herr heute, nicht gestern, sprach; nie hat er so pleonastisch [überflüssig] sich ausgedrückt; auch würde bei dieser Auffassung die so ganz bestimmte Zusage alle Präcision verlieren. Jetzt liegt ja nichts Geringeres darin, als zuerst schon die Zusicherung, daß der Mörder noch heute sterben würde und zwar mit dem Herrn, während er vielleicht gefürchtet hatte, daß er noch einen oder mehrere Tage am Kreuz hängend langsam werde verschmachten müßen, eine Verheißung, die durch das *crurifragium* wenige Stunden später erfüllt worden ist. Zugleich aber verspricht ihm der Herr das Paradies, ein Wort, dessen ganze Lieblichkeit in solchem Munde für solche Ohren man nur dann nachempfinden könnte, wenn man selbst dort mit dem Herrn am Kreuze gehangen."
Wenn „heute" sich auf den Ausdruck *ameen legoo soi* (Wahrlich ich sage dir) beziehen würde, müsste *seemeron* vorangestellt sein (*ameen* seemeron *legoo soi*). In Lk 23,43 steht es aber *danach*.
Im anderen Falle verlöre das „heute" praktisch seine Bedeutung. In dem Moment, wo jemand spricht, hat es keinen Sinn, zu betonen, dass es gerade „heute" ist, dass er es sagt. Es kann ja nicht anders sein.
Hinzu kommt: An allen Stellen im Neuen Testament, wo eine grammatisch ähnliche Verbindung vorkommt, gehört das Wörtchen „heute" ausnahmslos zur zweiten Satzhälfte (Mk 14,30; Lk 4,21; 19,5.9; Hebr 3,7+15; 4,7; Jak 4,13). Ein anderes Beispiel der Voranstellung ist in Joh 1,51 („Wahrlich! Wahrlich! Ich sage euch: Hinfort ..")
Das „heute" modifiziert hier das „Du wirst sein". Dem Schächer wird also kurz vor dessen Tod versprochen, noch am selben Tag mit Christus im Paradies zu sein. Der Grund, warum der Herr hier nachdrücklich auf „heute" hinweist, liegt im Akzent im Vorsatz, da dort der Schächer auf ein *künftiges* Ereignis (gr. *hotan*, d. i.: „zur Zeit, wenn") zum Zeitpunkt X verwies: Lk 23,42.43: Und er sagte zu Jesus: „Gedenke meiner, Herr, wenn du kommst in deiner Königsherrschaft!" Zu diesem künftigen

Anlass soll sich Jesus Christus an den Schächer zurückerinnern, woraufhin Jesus Christus mit „heute“ kontrastiert: „Wahrlich! Ich sage dir: Heute wirst du bei mir im Paradiese sein.“

Lk 23,44: „über die ganze Erde“ (S. zu Mt 27,45.)

Joh 1,5 „und die Dunkelheit fasste es nicht“

„Und das Licht scheint in der Dunkelheit, und die Dunkelheit fasste es nicht“ [Fn.: o.: hielt es nicht auf; o.: bezwang es nicht; löschte es nicht aus; o.: überwand es nicht; hielt es nicht [vom Leuchten] ab].

a. Einleitend: Es besteht ein Konflikt zwischen Licht und Dunkelheit. Die Frage ist, von welcher Art dieser Konflikt ist. Konnte die Dunkelheit das Licht nicht überwinden? Oder konnte die Dunkelheit das Licht nicht aufhalten? Oder wollte sie das Licht nicht annehmen? Oder konnte sie das Licht nicht begreifen?

b. Zur Bedeutung des Wortes *katalambanein*

Nach Walter Bauer (Wörterbuch zum NT) und Menge-Güthling (Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache) bedeutet *katalambanein*:

. ergreifen, erfassen, in Besitz nehmen, sich zu Eigen machen

. (feindselig) packen, überfallen, erreichen, überwältigen, unterdrücken, ereilen, einholen, ertappen, treffen, begegnen

. festhalten, zurückhalten, aufhalten, Einhalt tun, hemmen

. [Vor allem im Medium:] begreifen, (geistig) erfassen, verstehen

Theodor Zahn (Kommentar zum Joh-Ev.) gibt folgende Bedeutungen an:

. etw. ergreifen, um es als Besitz sich anzueignen und festzuhalten

. etw. packen/fassen, um es unter seiner Hand, in seiner Gewalt zu haben, so dass es nicht entrinnen oder nicht aufkommen kann, und zwar gewöhnlich mit der Nebenvorstellung des plötzlichen Ergreifens, des unerwarteten Überfallens

. im übertragenen Sinne: etwas begreifen, (geistig) erfassen, verstehen

c. Es stehen demnach im Großen und Ganzen vier Übersetzungsmöglichkeiten zur Auswahl.

c1. Die Dunkelheit eignete sich das Licht nicht an, nahm es nicht in Besitz, machte es sich nicht zu Eigen, nahm es nicht an.

c2. Die Dunkelheit bekam das Licht nicht in ihre Gewalt, überwand/überwältigte/bezwang es nicht, d. h. konnte es nicht verschlingen bzw. auslöschen.

c3. Die Dunkelheit hielt das Licht nicht auf, nicht zurück, nicht [vom Leuchten] ab.

c4. Die Dunkelheit begriff/erfasste (im geistigen Sinne) das Licht nicht.

d. Die vierte Möglichkeit scheidet wohl aus, da die Finsternis nicht „begreift/versteht“. Johannes gebraucht das Bild vom Licht und der Finsternis. Argumentiert man, „Finsternis“ stünde für Menschen, die in der Finsternis sind, so wäre Johannes nicht mehr beim Bild. Wollte er das gemeint haben, hätte er, ähnlich wie in V. 11, in Klartext sprechen können.

e. Zahn entscheidet sich für die zweite Möglichkeit: Die Dunkelheit „bekam das Licht nicht in ihre Gewalt“. Er argumentiert: „Die Beschaffenheit der Welt als eines dunklen Gebietes bringt es mit sich, daß sie sich gegen die Einwirkung des *Logos* [des Wortes, Jesus Christus, d. Verf.] sträubt, das in sie eingedrungene Licht auszulöschen trachtet, um sich selbst in ihrer Eigenart zu behaupten. Daß ihr das bisher nicht gelungen ist, sagen die Worte *kai hee skotia ou katelaben*.“

Die erste Möglichkeit scheidet für Zahn aus. Die Bedeutung „ergreifen, um etw. als Besitz sich anzueignen“ sei hier „unanwendbar“. Zahn (Ergänzung in Eckklammern v. Verf.): „Denn so verstanden, würde der Satz voraussetzen, daß die Finsternis danach trachte, das Licht in sich aufzunehmen, es sich anzueignen und dadurch sich selbst aufzuheben, was das gerade Gegenteil des wirklichen Sachverhalts wäre. Dazu kommt, daß *katalambanein* gerade als Prädikat zu *skotia* [Dunkelheit] und synonymen Begriffen regelmäßig die letztere Bedeutung hat“, d. h. die Bedeutung „etw. packen, fassen, überwältigen, überwinden“.

Die Dunkelheit kann Licht eigentlich nicht ergreifen, festnehmen, umfassen; sie kann es aber bekämpfen, ihm widerstreben, es aufhalten wollen.

Der Ausdruck „das Licht scheint“ ist präsentisch, also von daher durativ (im andauernden Sinne), aufzufassen. Aber der nächste Satzteil, „die Dunkelheit ergriff es nicht“, steht im Aorist. Wenn nun das Wort *katalambanein* i. S. v. „als Besitz sich aneignen; sich zu Eigen machen“ aufzufassen wäre, müsste es selbst ebenfalls im Präsens stehen, nicht im Aorist, da es sich um eine beharrliche Ablehnung handelt. Die Dunkelheit will das Licht zu keiner Zeit annehmen, sich aneignen. (Vgl. Lenksi.)
Ebenso Zahn: Es „konnte in einem Satz, welcher das Leuchten des Lichtes präsentisch beschreibt, die gleichzeitige, beharrliche Ablehnung seiner Einwirkung seitens der Finsternis nicht durch den Aorist ausgedrückt werden. Sehr angemessen dagegen ist der Aorist zum Ausdruck des Gedankens, daß alle bisherigen Versuche der Finsternis, das seit den Tagen des Erdenlebens Christi in ihrem Bereich scheinende Licht zu überfallen und zu unterdrücken, nicht zum Ziel geführt haben. An Versuchen dazu ... hat es ... von Anfang an nicht gefehlt; aber noch immer leuchtet das Licht einer finsteren Welt.“
f. Es bleiben die zweite und dritte Übersetzungsmöglichkeit (c2 u. c3).
. Die Dunkelheit bekam das Licht nicht in ihre Gewalt, überwand/überwältigte/bezwang es nicht, d. h. konnte es nicht verschlingen bzw. auslöschen.
. Die Dunkelheit hielt das Licht nicht auf, nicht zurück, nicht [vom Leuchten] ab.
Beide treffen zu: Die Dunkelheit konnte das Licht nicht in ihre Gewalt bringen, nicht überwältigen, nicht auslöschen. Und so konnte die Dunkelheit das Licht nicht aufhalten (nicht erreichen, nicht erfassen; vgl. 1Thes 5,4; Joh 12,35; 1Mo 19,19 gr. Üsg.; Ps 40,13 gr. Üsg.), und es brach sich mit Erfolg die Bahn.

Joh 1,9 „Es (o.: Er) war das wahre Licht ...“

„Es [o. Er] war das w a h r e Licht, das – in die Welt kommend – jedem Menschen leuchtet.“
Der griechische Text lässt rein grammatikalisch verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten zu.
Der Satz besteht aus mehreren Teilen:
. „Es/Er war“
. „das Licht, das wahre,“/ „das w a h r e Licht“
. „das jedem Menschen leuchtet“
. „kommend in die Welt“
„Kommend“ könnte auch auf „jeden Menschen“ bezogen werden: „jeden in die Welt kommenden Menschen“, „jeden Menschen, der in die Welt kommt“. Der Ausdruck „alle, die in die Welt kommen“ wurde in rabbinischen Schriften oft für „alle Menschen“ verwendet. (John Gill, *Expositors*: „The phrase ... is Jewish and often to be met with in Rabbinical writings and signifies all men that are born into the world.“) Aber dieser Ausdruck, wenn so verwendet, steht sonst immer in der Mehrzahl. Die Einzahlform wäre hier einzigartig. (Vgl. auch Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, 1991, S. 121. Im Übrigen vgl. auch Zahn zur Stelle.) Nach Lange sei „der in die Welt kommt“ (Einzahl) dem Messias vorbehalten, also nicht ein üblicher Ausdruck von der natürlichen Geburt gewöhnlicher Menschen.
Johannes verwendet diesen Ausdruck „in die Welt kommend“ (Partizip Präsens) mit Bezug auf Christus noch zweimal:
6,14M: „Dieser ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommende (*ho erchomenos*).“
11,27M: „D u bist der Gesalbte, der Sohn Gottes, der in die Welt kommende (*ho ... erchomenos*).“
Er spricht mehrmals allgemein vom Kommen des Messias in die Welt (9,39; 16,28; 18,37) und zweimal von dem Licht, das in die Welt kommt:
3,19A: „Dieses ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist“
12,46A: „I c h bin als Licht in die Welt gekommen.“
Zahn tritt für die Verbindung von *erchomenon* mit *een* „zu einem periphrastischen Imperfekt des Hauptsatzes“ ein (es war kommend = es war im Kommen begriffen; es hielt seinen Einzug in die Welt), was dem Stil des Johannes entspricht: *een ... baptidsoon* (war taufend = taufte; 1,28; 3,23; 10,40), *eesan ... keimenai* (lagen; 2,6), *een ... astheenoon* (war krank; 11,1), *een ... anakeimenos* (lag; 13,23). Dementsprechend könnte man grundsätzlich übersetzen:

„Es war das Licht, das wahre, das jedem Menschen leuchtet, dabei [o.: im Begriff], in die Welt zu kommen.“ Es bleibt aber eine gewisse Unklarheit, warum Johannes die Tatsache, dass das Licht im Begriff war, in die Welt zu kommen, an dieser Stelle hier betonen möchte. Und war es nicht so, dass dieses Licht doch bereits da war? Die Lösung befriedigt nicht ganz.
Vincent plädiert dafür, dass „war“ (gr.: *een*) unabhängig steht: „Es/Er war das wahre Licht“ und nicht mit *erchomenon* (kommend) verbunden werden soll. (*Vincent's Word Studies*, zu Joh 1,9)
Een to foos to aleethinon könnte tatsächlich als Hauptsatz aufgefasst werden: „Er (o. Es) war das wahre Licht“. Dagegen wandte man ein, dass dann „Er“ missverständlicherweise auf Johannes den Täufer bezogen werden könnte. Aber wenn man V. 8 als Einschub betrachtet, wird dieses verhindert. V. 8 schließt aus, dass Johannes dieses Licht sei.
Man darf aber nicht übersetzen: „Das/Dieses war das wahrhaftige Licht“, denn dazu wäre im Gr. ein Bezugswort wie *touto* (dieses), *houtos* (dieser) oder *autos* (er) vor *een to foos to aleethinon* notwendig.
Die einfachste Lösung scheint zu sein, *Een to foos to aleethinon* als den Hauptsatz aufzufassen, der mit „Es“ oder „Er“ beginnt: „Es“, das Licht, (bzw. „er“, das Licht in Person; vgl. V. 7E) „war das w a h r e Licht, das – in die Welt kommend – jedem Menschen leuchtet.“ (Vgl. das Münchner NT: „Er war das wahre Licht, das erleuchtet jeden Menschen, kommend in die Welt.“)
Im Hauptsatz wird betont, dass das Licht, von dem Johannes Zeugnis geben sollte, das w a h r e war: *to foos to aleethinon*. Es geht um eine nähere Beschreibung dieses Lichtes. Der Rest des Satzes ist Ergänzung: „[das Licht], das – in die Welt kommend – jedem Menschen leuchtet.“ Johannes kam, um von diesem Licht zu zeugen, damit alle durch ihn (d. h.: durch den, der dieses Licht war) glaubten. Johannes selbst war nicht das Licht. Er sollte nur zeugen von dem Licht. Es (bzw. er, der das Licht in Person ist, V. 5 u. 7E) war das w a h r e Licht, das dadurch, dass (o.: indem) es in die Welt kam, jedem Menschen leuchtet.

Joh 1,18: „der einziggeborene Sohn“

Die Lesart *monogenees theos* – ohne Artikel – („ein einzig geborener Gott“) haben: Papyrus 66, Codex Vaticanus [B], Regius (L; 8. Jhdt.), Ephraemi (C, 5. Jhdt) und Sinaiticus (Aleph, 4. Jhdt.), wobei die letzteren beiden später korrigiert wurden, sowie die Randbemerkung in der syrischen Harklensis.
Die Lesart *ho monogenees theos* mit Artikel („der einzig geborene Gott“) ist bezeugt von Papyrus 75, dem ersten Korrektor des Sinaiticus und Minuskel 33.
Die Lesart des *textus receptus* (*ho monogenees hüios*, „der einzig geborene Sohn“) ist von der überwiegenden Mehrheit der gr. Hss bezeugt, auch von Unzialen wie dem Codex Alexandrinus (A, 5. Jhdt.), dem 3. korrigierten Ephraemi [C], Theta (9. Jhdt), Psi (9. Jhdt); auch von den lateinischen und syrischen Übersetzungen.
Darby kommentiert: „In Joh 1,18 haben Aleph, B, C, L fast gänzlich ohne Unterstützung [durch andere Hss] – mit Ausnahme einiger [alter] Übersetzungen und ... einigen ... Autoren – die erstaunliche Lesart ‘der einziggeborene Gott’ statt ‘der einziggeborene Sohn’. Es ist kaum zu begreifen, dass Tregelles und Westcott & Hort einer so offensichtlich verderbten Lesart folgten; und die [englischen] Revisoren haben ihr einen Platz in der Randnote gegeben. [In manchen heute gebräuchlichen Übersetzungen ist diese Lesart in den Text aufgenommen worden.] Tischendorf verwirft sie.“ (Erg. in Eckklammern v. Verf.)
Nach Wilbur Pickering folgen insgesamt 99% der gr. Handschriften der Lesart des *textus receptus* („der einzig geborene Sohn“).
Die Herausgeber der griechischen Textausgaben von Hodges-Farstad sowie die von Robinson-Pierpont haben sich in ihren Grundtextausgaben für *hüios* (Sohn) statt für *theos* (Gott) entschieden.
Die Lesart „einzig geborener Gott“ ist nicht unproblematisch. Gott, der Vater, wird im selben Vers von Johannes genannt. Der Zusammenhang spricht dafür, dass „der einzig geborene Sohn“ neben „Vater“ genannt wird.
Monogenees theos (mit oder ohne Artikel) wäre ein *Hapax Legomenon*, d. h. ein einmaliges Vorkommen, in den Schriften des Johannes und in der gesamten Bibel. Andererseits gebraucht Johan-

nes *ho monogenees hüios* („der einzig geborene Sohn“) – mit Artikel – auch an anderen Stellen (3,16.18; 1Joh 4,9), und zwar immer mit dem bestimmten Artikel.
In Majuskelschrift (d. h. in Großbuchstaben) ist *hüios* (abgekürzt mit den zwei griechischen Buchstaben *Ypsilon* und *Sigma* geschrieben) und *theos* (abgekürzt mit den zwei griechischen Buchstaben *Theta* und *Sigma* geschrieben) leicht zu verwechseln. D. h., es besteht ein Unterschied von lediglich einem einzigen Buchstaben. Man kann daher einen versehentlichen frühen Abschreibfehler vermuten.

Joh 1,41: „als Erster“

Godet schreibt: „Gewöhnlich nimmt man an, die beiden Jünger haben jeder für sich Simon gesucht, und Andreas habe ihn zuerst, *prootos*, gefunden. Aber das Adj. *ton idion* (seinen eigenen) wäre dann nur die Umschreibung des Pron. poss. *seinen* ... Er fand ihn zuerst [sagt man], weil er die Gewohnheiten seines Bruders besser kannte, als sein Mitjünger. Diese Erklärung ist nicht natürlich. Die Beziehung der beiden Beiwörter erklärt sich einfacher, und die Feinheit des Ausdrucks stellt sich besser ins Licht, wenn man annimmt, beide Jünger seien ausgegangen, um jeder seinen eigenen Bruder zu suchen, der eine den Petrus, der andere den Jakobus. Von den beiden also war nun Andreas der erste, welcher den seinigen fand ... Dieser zarte Zug der Erzählung, wodurch die Bemühung des ungenannten Jüngers, auch seinen Bruder zu finden, angedeutet wird, ist ein unnachahmliches Zeugnis für seine Identität mit dem Verfasser des Evangeliums. Die Lesart *prootos* [Erster] ist durch diese Erklärung völlig gerechtfertigt.“
Man vgl. auch Röm 10,19M.

Joh 2,20: „Sechsundvierzig Jahre wurde dieses Tempelheiligtum gebaut ...“

Dieses Wort der Juden in ihrer Antwort auf Jesus gehört zu den schwierigeren in der Schrift.
Josefus wie auch die neutestamentlichen Schreiber unterscheiden in der Regel zwischen der Tempelstätte (*hieron*), dem Tempelareal, und dem Inneren, dem Tempelheiligtum (*naos*). In V. 14 unseres Textes spricht Johannes von der Tempelstätte. Jesus spricht in V. 19 von einem Tempelheiligtum. Dieses Wort gebrauchen auch die Juden in ihrer Erwiderung.
Das Problem liegt nun in ihrem erwähnten „Bauen“. Als Herodes im 18. Jahr seiner Regentschaft begann, den Tempel vollständig neu zu bauen, hatten Priester, unter denen es eine Menge für diese Arbeit Ausgebildete gab, das Innere, das Tempelheiligtum, in 18 Monaten errichtet. Nach dem wurde bis 63 n. Ch. am Übrigen der Tempelstätte gebaut.
Das Rätsel wird wohl nicht anders zu lösen sein als dass man annimmt, dass hier der Begriff *naos* (Tempelheiligtum) auf das Weitere der Tempelstätte ausgedehnt wird (was in Sprachen nichts Außergewöhnliches ist). Dafür scheint es auch Beispiele zu geben. Nach Mt 27,5 warf Judas das Verrätergeld in das „Tempelheiligtum“. Zum Inneren des Hauses dürfte er jedoch eigentlich nicht Zugang gehabt haben können. Matthäus kann also an dieser Stelle *naos* in einem etwas erweiterten Sinne gebraucht haben. Auch Josefus, sagt man, habe nicht gerade *immer* zwischen den beiden Begriffen scharf unterschieden, auch Herodot nicht.

Joh 3,13: „der im Himmel ist“

Dieser Satzteil („der im Himmel ist“) ist keine Hinzufügung, auch wenn wenige (nämlich sieben von den 1987 vorhandenen) gr. Hss ihn nicht bezeugen. Er ist Teil des überlieferten Textes, von über 99% der gr. Hss bezeugt. Folgende sieben haben den Text „der im Himmel ist“ nicht: P66; P75; Aleph; B; L019; W; 33. (P66 ist eine unzuverlässige ungenaue Handschrift; Aleph [Codex Sinaiticus] und B [Codex Vaticanus] sind, was ihre Zuverlässigkeit angeht, sehr umstritten und unterscheiden sich allein in den Evangelien an über 3000 Stellen erheblich voneinander).

Joh 4,9: „Juden pflegen nicht gemeinsamen Gebrauch mit Samaritern“

Das gr. Tätigkeitswort *süngchraomai* bedeutet: „umgehen zusammen mit“. Was ist nun der Gegenstand des Umganges? Sind es Artikel oder Personen? Letztere können nicht gemeint sein, denn Um-

gang miteinander hatten Samariter und Juden schon. Die Frage war nur, *welchen*? Ausleger machen denn auch darauf aufmerksam, dass der Ausdruck sich im Allgemeinen auf Gegenständliches (z. B. Gefäße) bezog. Mit wem es in diesem Fall um einen gemeinsamen Gebrauch ging, teilt uns Johannes mit.

Joh 4,12: „was auch von ihm für die Ernährung abhängig war“

Das zugrunde liegende gr. Wort *thremmata*, Mehrzahl von *thremma*, kommt von *trephoo* („ich ernähre“; „ich ziehe auf“). Das zu Ernährende konnte Menschen und Vieh einschließen. Die zu Erhaltenden waren in diesem Fall die, die zu Jakob gehörten. Da seine Kinder schon erwähnt sind, bezieht sich *thremmata* hier auf alles andere, was von ihm abhängig war: seine Knechte und Mägde, seine etwaigen Gäste, sein Vieh.

Joh 5,17: „Aber Jesus antwortete“

Hier und in V. 19 steht das Wort im Gt. ausnahmsweise in der Sichform (Aorist Medium), wie wenn Jesus sich „verantwortete“. Morris weist auf zwei Quellen hin, die diese Form als eine juristische betrachten. Es ist, als ob unser Herr in vollem Bewusstsein seiner Gottheit eine gezielte Verteidigung liefere, wie in einem Gerichtssaal. Lenski weist auf den Ernst der Situation hin: Ohne Bild oder Metapher spricht er klar heraus: Mein Vater ist am Werk ohne Pause. Wollt ihr ihn des Sabbatbruches bezichtigen? Ich wirke ebenfalls so.

Joh 7,37.38: „Wenn jemand dürstet“

Was hat Jesus in diesen Versen eigentlich gesagt?

1. Die Aussageelemente: Nach dem Grundtext hat die Aussage Jesu sechs Elemente:

. Wenn jemanden dürstet
. Er komme her zu mir.
. Und er trinke.
. Der, der an mich glaubt
. So, wie die Schrift sagte
. Ströme lebenden Wassers werden aus seinem Inneren fließen.

2. Das Problem: Drei der sechs Elemente stellen keinen vollständigen Satz dar. Es stellt sich also die Frage: Wie sollen diese verbunden werden?

3. Eigenschaften der Elemente

. Das erste steht im Konjunktiv. Mit ihm werden einzelne Zuhörer angesprochen, die sich in einer bestimmten Verfassung befinden.
. Das zweite und das dritte sind Begehrungssätze.
. Das vierte spricht wieder von Einzelnen in einer bestimmten Verfassung.
. Das fünfte spricht von einer Voraussage.
. Das sechste ist eine Verheißung.

4. Verbindungsversuche

. Das erste Element, ein abhängiger unvollständiger Satz, kann nur mit dem zweiten Element, einem vollständigen Satz, verbunden werden.
Ergebnis: „Wenn jemanden dürstet, komme er her zu mir.“
. Das dritte Element könnte, von der Sprache her, eng mit dem zweiten verbunden werden.
Ergebnis: „Wenn jemanden dürstet, komme er her zu mir und trinke.“
. Es könnte auch alleine stehen. Damit wäre es aber wiederum praktisch mit dem Vorangehenden verbunden, was ebenfalls sinnvoll wäre.
Ergebnis: „Wenn jemanden dürstet, komme er her zu mir, und er trinke.“
. Das vierte Element ist nicht selbstständig, könnte ebenfalls mit dem Vorangehenden verbunden werden. Damit wäre aber das dritte Element vom zweiten abgelöst und bildete mit dem vierten einen zweiten vollständigen Satz. Das wäre ebenfalls sinnvoll.
Ergebnis: „Und es trinke der, der an mich glaubt.“

Will man einwenden, nach K. 6 sei Trinken gleich Glauben, so sei auf V. 39 hingewiesen: „Dieses sagte er aber über den Geist, den die, die an ihn glaubten, bekommen sollten, denn der Heilige Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war."
Mit dem Trinken wird eingenommen, aber der Geist, von dem das Wasser spricht, wird erst nach Jesu Verherrlichung empfangen und zwar von solchen, die schon vorher geglaubt hatten. Johannes trennt also zeitlich das Trinken vom Glauben. Es sollen solche, die bereits an Jesus geglaubt haben, erst danach trinken.
Von daher ist das Glauben eher als das Kommen aufzufassen. Kommen ist nämlich Ausdruck des Glaubens. Der Glaubende des vierten Elementes kann also sehr wohl der Kommende des zweiten sein.
Die, die der Einladung Jesu an diesem großen Festtage folgen und zu ihm kommen, „trinken" also nicht sofort, sondern erst am Pfingsttage. Sie sind aber dennoch schon jetzt bei dem, der das Leben selbst ist, und genießen somit himmlische Luft.
. Das fünfte Element ist ebenfalls nicht selbstständig.
- Kann man es mit dem vierten verbinden?
Jesus würde dann von einem „Glauben wie die Schrift sagte" sprechen. Gerade das aber ist schriftfremd. Eine Stelle, die diesen Gedanken zum Ausdruck bringen würde, ist nicht bekannt. In der Bibel glaubt man, oder man glaubt nicht, aber nicht „wie die Schrift sagt".
Lange schreibt: „Diese Worte ['Wie die Schrift gesprochen'] sind nicht auf [den Glaubenden] zu beziehen in dem Sinne: wer schriftgemäß an mich glaubt."
- Man kann aber das fünfte Element als Einfügung zwischen dem vierten und dem sechsten betrachten. Das vierte trennt man in dem Fall vom dritten, und es wird zu einem unvollständigen Satzanfang.
Ergebnis: „Der, der an mich glaubt – so wie die Schrift sagte ..." Das sechste Element wird dann mit dem fünften verbunden.
Der unvollständige Satz müsste kein Hindernis für eine solche Formulierung darstellen. Er ist im Johannesevangelium nicht neu. Andererseits sollte man nicht zu schnell, ohne genügenden Grund, zu dieser Lösung greifen.
Es ist aber ein größeres Hindernis, das sich hier in den Weg stellt: Bei dieser Formulierung wird das „Innere" im sechsten Element zu dem des Glaubenden im vierten. Was ist das Hindernis?
Es ist eines, das viel zu wenig Beachtung unter Auslegern gefunden hat. Hat man sich jedoch an die traditionelle Übersetzung und somit an die übliche Auffassung des Textes gewöhnt, ist das verständlich. Das Hindernis ist aber sogar ein zweifaches.
Johannes sagt, Jesus hätte vom Heiligen Geist gesprochen. Der kommt aber von keinem Gläubigen und wird auch von keinem Gläubigen weitergegeben. Und wenn er vom Heiligen Geist sprach, darf der Text auch nicht dahin abgeschwächt werden, dass er von einem Segen spreche, der vom Glaubenden ausgehen sollte. Es ist schon zu unterscheiden zwischen dem, was man von Jesus bekommt, und dem, was wir weitergeben. Der Weinstock in K. 15 desselben Buches wäre ein Beispiel: Was der Rebzweig vom Rebstock erhält, das ist der Saft. Was er weitergibt, ist nicht Saft, sondern Frucht. Was der an Christus Glaubende und an ihn Angeschlossene von ihm empfängt, ist der Geist. Was von ihm ausgeht, ist nicht dieser Geist, sondern die *Frucht* des Geistes in ihm. Der Christ ist nicht „der Kanal" des Geistes, den er anderen weiterleiten würde. Die „Ströme" kommen aus Jesus. Keine Ströme des Geistes fließen von Christen zu anderen Menschen, auch nicht, wenn sie zu außerordentlichem Segen für sie werden. Was sie an Segen verbreiten, ist die Frucht des in ihnen wirkenden Heiligen Geistes.
Auch der weitere Schriftzusammenhang spricht dagegen. Nicht vom Glaubenden fließen die Leben bringenden Ströme. Die Ausleger haben hier Mühe, eine Belegstelle zu finden. Godet will Jesus mit dem Wasser liefernden Felsen in der Wüste vergleichen, die Israel durchwandert. Nach dieser Stelle in Joh 7, meint er, würde der Christ ebenfalls zu einem Felsbrunnen. Das geht aber über den Text hinaus. Es gibt keinen Text im AT, der besagt, dass der Gott-Treue zu einem Wasserbrunnen für andere werde. Zu behaupten, Jesus müsste sich nicht auf eine bestimmte Stelle bezogen haben, sondern könnte einfach allgemein von dem geredet haben, was die Schrift lehre, bringt nicht weiter. Wenn Je-

sus von „wie die Schrift sagt“ redet, dann muss sie das auch irgendwie und irgendwo „sagen“, und wenn es nur andeutungsweise ist. Will man Hes 47 heranziehen und den neutestamentlichen Vergleich des Christen mit einem Tempel, so sei darauf aufmerksam gemacht, dass in diesem Vergleich das NT beim Gedanken an eine Wohnung Gottes bleibt.
Nicht einmal Jes 58,11M kann hierzu herangezogen werden: „Du wirst sein wie ein wohlbewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, deren Wasser nie versiegen.“ Hier wird der Gott-Treue mit einem Garten verglichen, in dem es eine Quelle gibt, die für den Garten selbst ist. Der zweite Teil der Verheißung erklärt den ersten Teil. Die Ausleger sind sich darin einig, dass es sich bei dem „Wasseraustritt“ (wie das He. etwas wörtlicher wiedergegeben werden kann) um einen aus der Erde und nicht um einen aus dem Garten handelt, also um eine Quelle im Garten, wodurch dieser zu einem „bewässerten“ wird und bleibt. Und der Samariterin in Joh 4 verspricht Jesus eine solche. Hier in K. 7 ist aber von Strömen, von Flüssen, die *aus* dem Inneren fließen, die Rede. Denkt Jesus an die geöffneten Felsen auf dem Wege Israels nach Kanaan, dann waren jene Wasser für die a n d e r e n , die Menschen, nicht für die Felsen. Aber in Jes 58 und Joh 4 geht es um eine innere Quelle, die für den da ist, in dem sie sich befindet. Zudem hat Jesus in unserem Text Menschen, die ihm gegenüber stehen: *Sie* sind *Empfangende*; *er* ist die *Quelle*. Man soll mit seinem Durst zu *ihm* kommen.
Auch wenn man behauptet, man betrachte dennoch Jesus und nicht den Gläubigen als die Quelle des Geistes, so bleibt es immer noch dabei, dass die Aussage „Von dem Inneren dessen, der an Jesus glaubt, werden, wie die Schrift sagt, Ströme fließen, Ströme lebenden Wassers,“ vom AT nicht belegt wird.
- Dass diese Wasser aber *vom Messias* kommen sollten, ist klare Lehre der Schrift. *Zu ihm* soll man kommen und trinken, *nicht* zum Glaubenden. (Selbst Carson gibt zu, dass im vierten Evangelium der Glaubende nie die Quelle lebenden Wassers ist.) Gerade im Johannesevangelium ist Jesus der eigentliche Tempel. Und aus dem Inneren des messianischen Tempels sollten nach Hesekiel Leben spendende Wasser fließen (Hes 47,1ff.; vgl. Joe 4,18; Sach 14,8). Und wenn in Joh 6, also kurz vor unserem K. 7, vom Erleben Israels in der Wüste die Rede ist, darf man an die zwei geöffneten Felsen denken, zumal Paulus sagt: „Der Fels war der Messias.“ (1Kor 10,4)
Man sollte auch bedenken, dass ein Bezug auf den Glaubenden als Quelle *zwei* Verheißungen aus den Worten Jesu macht, die eine in V. 37, die andere in V. 38. In seiner anschließenden Erklärung in V. 39 scheint Johannes jedoch nur an *eine* zu denken, wenn er sagt: „Dieses sagte er über den Geist, den die an ihn Glaubenden bekommen sollten ...“ Wendet man ein, dass das hinweisende Fürwort „dieses“ sich bei Johannes immer auf das unmittelbar Vorangehende beziehe, so kann man dem zustimmen. Johannes schreibt aber: „Dieses *sagte er*“, und was er sagte, beginnt in V. 37. Sollte er nur eine „zweite“ Verheißung begründet haben und nicht auch sein erstes Wort? – zumal „der an mich glaubt“ (V. 38) eine Erklärung von „der komme“ (V. 37) zu sein scheint, wie Ausleger meinen. Dieser deckt sich dann wiederum mit den „an ihn Glaubenden“ in V. 39. Es ist also besser, das Ganze von Jesus Gesagte in das Pronomen „Dieses“ zu legen und die Verse 37 und 38 als *eine* Verheißung zu betrachten.
- Aus obigen Gründen wäre also eine Verbindung des fünften Elementes mit dem vierten nicht geraten. Das wird auch von den Zeitformen zweier Worte bestätigt: „glaubt“ steht in der Gegenwartsform, der Zeit des Sprechenden, Jesu, der am Rufen ist; „sagte“ ist Vergangenheit i. S. v. „früher vorhersagte“, nicht i. S. v. „wie die Schrift lehrt“ oder „sagt“. Es bleibt also die Verbindung des vierten mit dem dritten, und das fünfte wird mit dem sechsten verbunden.
5. Gesamtergebnis
„‘Wenn jemanden dürstet, komme er her zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt.’ – gemäß dem, was die Schrift sagte: ‘Ströme werden aus seinem Inneren fließen, Ströme lebenden Wassers.’“
6. Bestätigungen
. Zerwick, einer der vornehmsten Griechischkenner, zieht diese Lösung vor. (Er hat auch kein Problem mit der Stellung von *kath<u>oo</u>s* [„sowie“], wie Morris.)
. Haubeck und von Siebenthal führen sie als eine Möglichkeit an.
. Schlachter hatte ursprünglich entsprechend übersetzt.

. Die *New English Bible* formuliert Jesu Worte ebenso: „If anyone is thirsty, let him come to me; whoever believes in me, let him drink. As Scripture says, streams of living water will flow out from him.“
. Auch die englische *NET-Bible* (*New English Translation*, 2004, 2005) und die *Young's Literal* (1862/1898) haben so übersetzt.
. Robertson schrieb: „It is a difficult question, and Westcott finally changed his view and held *autou* to refer to Christ.“ (Dt.: „Es ist eine schwierige Frage, und Westcott änderte seine Meinung und kam schließlich zur Auffassung, dass *autou* ['seinem'] auf Christus zu beziehen sei.“)
7. Einwände
. Lange: „Die Beziehung des [aus seinem Inneren] auf Christum streitet gegen den Zusammenhang, besonders V. 39.“
Antwort: Im Gegenteil. Gerade V. 39 sagt aus, dass es eigens um den Heiligen Geist geht – nicht um Segnungen. Und nicht der Glaubende, sondern Jesus selbst wird in den Mittelpunkt gestellt. Der Glaubende erhält vom verherrlichten Christus den Geist. Darum geht es, und dass damit sein Durst gestillt wird.
. Einwand: Wenn Jesus die Worte in V. 38 spricht und das Innere sein eigenes ist, kann er nicht von sich selbst in der dritten Person sprechen („seinem Inneren“), zumal er in V. 37 von sich in der ersten Person gesprochen hat.
Antwort: Es geht um etwas, das die Schrift gesagt hat. Auch wenn er kein direktes Zitat anführt, ist in einem solchen Fall die dritte Person angebracht.

Joh 7,53–8,11: Die Ehebrecherin

Die Perikope von der Ehebrecherin fehlt in einigen alten Hss. Handelt es sich um eine spätere Hinzufügung?
Die meisten der gr. Hss[12] (darunter auch alte, wie Codex D) sowie die Mehrheit der alten lateinischen enthalten den Text, ebenso die armenische Übersetzung, die bohairisch-koptische, die palästinensisch-syrische (5. Jhdt.), die äthiopische (5. Jhdt.), die gregorianische (5./6. Jhdt.), die slavonische, arabische und persische. S. Holland und Burgon. In allen Teilen der alten Christenheit war die Perikope bekannt.
Hieronymus (ca. 415) erwähnt, dass diese Perikope in vielen gr. und lat. Hss stehe („Im Evangelium nach Johannes findet sich in vielen griechischen und lateinischen Handschriften die Perikope der Ehebrecherin, die beim Herrn verklagt wurde.“ *Dialogus Adversus Pelagionos* 2,17; s. Burgon; E. Mauerhofer, S. 238). Pacian von Barcelona (370–390), Ambrosiaster[13] (366–385), Ambrosius (374, *Ep*. 25,7), Augustinus[14] (396), Didymus[15] (ca. 313 – ca. 398), Faustus (um 400), Rufinus v. Aquileia

[12] Nach Dr. Maurice A. Robinson enthalten mindestens 1863 Handschriften diese Perikope, gegenüber ca. 280, die sie nicht enthalten. Vgl. http://evangelicaltextualcriticism.blogspot.com: „… the number of MSS + lectionaries that contain the PA [die Perikope] is at least 1350+43+470 = 1863 total MSS (there are somewhat more than 280 continuous-text MSS that do not include the PA (excluding lectionaries, where the PA only appears sporadically, when certain specified saints happen to be honored therein). The following MSS have the PA at other positions in the NT: • f1, 565, al23 at the end of Jo (of f1 only 1, 565, 1582 and 2193 have it at the end of Jo, 118 et al. have it here at 7:52); • f13, 1434 post Lk 21:38, (but 174, 230, 1689 only in John!); • 225, 1128 post Jo 7:36; • al17 post Jo 8:12; • 2691 post Jo 8:14a; • 981 post Jo 8:20; • geomss post Jo 7:44; • 1333 at the end of Lk. M. Robinson Oct. 2002 on the TC list: „Lk ends on one page bottom, recto, with 5 lines left empty (leaf 148). Next page (verso of leaf 148) contains the pericope complete before the list of kephalaia for Jn. It is written in a darker ink, but not necessarily by a different scribe, since there are a number of similarities to the style of the opening segment of John which follows. The title of the PA page reads [translated into English]: the lectionary reading for Pelagia, Oct 8th). Also, the PA is written in 2 cols., 26 ll per page, as in the rest of the MS. In the main text of John, the PA is not present. However, in loc. 7:53 there is a stylized cross at the end of 7:52, and written in the margin between columns is something regarding ... Hee perikopee tou … günaikos, part of which was not decipherable.“
Dazu M. Robinson in einer persönlichen e-Mail: „1333 […] (contrary to the NA/UBS apparatuses) has the PA between Lk and Jn, clearly labeled as ek tou kata looannou, and is therefore not appended at the end of Luke, as those apparatuses and several text critics have claimed
[13] Quaestiones ex utroque mixtim, Vol 35, 2303.
[14] De Adulterinis Conjugiis II,6,7. Bei Augustinus finden wir einen Grund, warum die Perikope in manchen Hss ausgelassen worden sein könnte: Die Tatsache, dass der Herr der Ehebrecherin vergab, hätte, so befürchtete man, für manche eine Rechtfertigung zu leichtfertigem Umgang mit gewissen Sünden sein können. Augustinus: „Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferent de codicibus suis, quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit: Iam deinceps noli peccare, aut ideo non debuerit mulier a medico

(400), Hieronymus (ca. 415), Chrysologus (433) und Sedulius (434), aus verschiedenen Gegenden kommend, zitieren alle die Perikope; auch bei Victorius/Victorinus (457), Vigilius von Tapsus (484), Gelasius, Bischof von Rom (492), Cassiodorus (ca. 485 - ca. 585) und bei Gregor dem Großen (Bischof v. Rom, 590–604) finden sich Hinweise. (Vgl. Burgon.) Zahn (Johanneskommentar, S. 726) zeigt, dass sie sich auch in der *Didascalia Apostolorum* (syr. und lat.; 3. Jhdt. n. Ch.) befindet[16]. In den *Constitutiones Apostolorum*[17] (4. Jhdt.) wird Vers 11 zitiert. Mauerhofer (S. 240) schreibt, dass über Papias (70–130 n. Ch.) die Erzählung bis in die apostolische Zeit zurückverfolgt werden könne (Eusebius, *Kirchengeschichte* 3,39).

Fehlte die Perikope, wäre der Übergang von 7,52 zu 8,12 unklar und abrupt: Worauf bezöge sich Jesus in 8,12 mit „ihnen"? Warum sagt Johannes „wieder"?

Zwei Parteien, die einander feindlich gegenüberstanden, befanden sich im Tempel (V. 40–42). Einige von ihnen wollten Jesus festnehmen. Jedoch legte keiner Hand an ihn (V. 44). Zur gleichen Zeit berieten sich die Mitglieder des Hohen Rats miteinander hinter verschlossenen Türen. Einige tadelten ihre Diener, weil sie Jesus nicht gefangen genommen hatten (V. 45–52). Auf Nikodemus' Wortmeldung hin antworten die Pharisäer: „Bist du etwa auch aus Galiläa? Forsche und sieh, dass aus Galiläa kein Prophet erstanden ist." (V. 52) Sollte nun der Apostel Johannes seinen Bericht fortgesetzt haben mit den Worten: „Darauf redete Jesus wieder zu ihnen und sagte: 'Ich bin das Licht der Welt. (...)'"? (8,12) Wen hätte er dann angesprochen? Und warum schreibt der Evangelist: „wieder"? Nach 7,45 war Jesus nicht im Gespräch mit den Pharisäern. Diese waren in 7,45–52 woanders versammelt, nicht bei Jesus.

Würden die Verse 7,53–8,11 fehlen, würde man unvermittelt aus einem internen Disput im Beratungsraum des Hohen Rats herausgerissen und zurückversetzt zu Jesus im Tempel, ohne Übergangssatz, ohne Erklärung.

Andererseits, wenn man die Verse 7,53–8,11 stehen lässt, wie sie überliefert worden sind, ist der Übergang logisch und folgerichtig: Mit 7,53 schließt Johannes den Bericht über die Beratung des Hohen Rats ab. Am nächsten Morgen kommt Jesus wieder in den Tempel. Nach der Bloßstellung der Schriftgelehrten und Pharisäer (V. 9) und dem kurzen Zwiegespräch mit der Ehebrecherin (V. 11) nimmt Jesus im Tempel seine Unterweisung wieder auf. Er redet „wieder zu ihnen", d. h. zum Volk (V. 2). Auch ist das Wort Jesu von V. 12 thematisch keinesfalls fehl am Platz. Das Licht der Welt hatte Menschen bloßgestellt, die sich aber dem Licht, das sie anleuchtete, nicht stellten (V. 9); sie wollten weiter in der Wolke ihrer moralischen Dunkelheit wandeln. Die ab V. 12 folgende Konfrontation mit den Pharisäern ist eine logische Fortsetzung der Begebenheit mit der Ehebrecherin.

Burgon schreibt: „Es ist keineswegs so, dass diese zwölf umstrittenen Verse, 'wenn man sie im Text belässt, unglücklich den Gedankenfluss des Johannesevangeliums unterbrechen', im Gegenteil: Es stellt sich heraus, dass diese Verse sogar unbedingt nötig sind für die logische Klarheit des gesamten Zusammenhanges, in dem sie stehen."

Joh 9,3: „Weder dieser sündigte noch seine Eltern"

„Jesus antwortete: Weder dieser sündigte noch seine Eltern, sondern damit die Werke Gottes an ihm geoffenbart würden."

Van Bruggen schreibt: „N. Turner will diesen Vers dadurch vom »Fatalismus« befreien, dass er *hina* (damit) hier nicht die normale finale Bedeutung gibt, sondern als imperativisches *hina* verstehen

---

Deo illius peccati remissione sanari, ne offenderentur insani." (Engl. Üsg.: „Certain persons of little faith, or rather enemies of the true faith, fearing, I suppose, lest their wives should be given impunity in sinning, removed from their manuscripts the Lord's act of forgiveness toward the adulteress, as if he who had said, Sin no more, had granted permission to sin.")

[15] Commentarii in ecclesiastem 223,7

[16] In Kapitel 7; engl. Üsg.: „do as he also did with her that had sinned, whom the elders set before him, and leaving the judgement in his hands, departed. But he, the searcher of hearts, asked her and said to her: 'Have the elders condemned you, my daughter?' She says to him: 'Nay, Lord.' And he said to her: 'Go your way: neither do I condemn you.'

[17] Constitutiones Apostolorum 2.24.32; dt. Üsg.: „Aber auch eine andere Sünderin stellten die Priester ihm vor, und als sie ihm das Urtheil anheimgegeben, gingen sie hinweg; als aber der Herr, der Herzen erforscht, sie gefragt hatte, ob sie von den Ältesten verurtheilt worden, und sie Dieß verneinte, sprach er zu ihr: 'Gehe also, auch ich will dich nicht verurtheilen.'"
http://209.85.135.104/search?q=cache:tHW6Lw0lTmgJ:www.unifr.ch/bkv/ausgabe267.rtf+Constitutiones+Apostolorum&hl=de&ct=clnk&cd=2&gl=ch&client=firefox-a

möchte. Jesus sagt, dass es nicht um eine Schuldfrage geht. Im Gegenteil: Die Werke Gottes sollen an diesem Mann offenbar werden! [Grammatical insights into the NT; Edinburgh, 1965, p. 145–147]
Ein sorgfältiges Untersuchen der Abschnitte, die die Grammatiken als Beispiele für die imperative Funktion von *hina* angeben, führt zu dem Ergebnis, dass von den 31 genannten Beispielen (aus verschiedenen Grammatiken zusammengesucht) nur fünf für eine nicht-finale Bedeutung in Betracht kommen (Mk 5,23; 12,19; 2Kor 8,7; Eph 5,33; Offb 14,13). In allen diesen Fällen gibt es jedoch im Zusammenhang zusätzliche Hinweise auf einen Wunsch oder ein Gebot, was in Johannes 9,3 aber nicht der Fall ist. Hier lautet die Frage nicht, wozu der Mann blind ist, sondern warum er blind ist. Die Ursache liegt nicht in seiner Schuld oder in der seiner Eltern (V. 3), sondern im Zweck der Blindheit. Er musste blind geboren werden, damit sich auf diese Weise Gottes Werke an ihm zeigen. Die Verbindung zwischen Vers 3a und 3b (das Wörtchen *alla*: sondern) zeigt einen gewissen Gegensatz an (nicht dieses, sondern das) und deutet zugleich an, dass auch Vers 3b noch auf die Frage bezogen werden muss, warum dieser Mann blind geboren wurde. Jesu Hinweis auf Gottes Vorsehung darf hier nicht wegretuschiert werden, indem man ein imperativisches *hina* annimmt."

Joh 14,1Mo: „Vertraut auf Gott! Und vertraut auf mich!"

Das deutsche Wort *Glaube/glauben* ist nicht die einzige Vokabel, mit der *pistis/pisteuein* wiedergegeben werden soll. Hier, wo es um innere Unruhe geht, scheint *vertrauen* ein besser geeignetes Wort zu sein. Das Wort *glauben* ist in deutschen Gebieten oft stark entleert. *Vertrauen* ist gleichsam die Seele des Wortes *Glauben*. Hier geht es um die wichtige Aufforderung, dem Herrn wirklich zu vertrauen und alle seine Lasten bei ihm abzuwerfen.
Das gr. *kai* kann als „und" oder als „auch" wiedergegeben werden.
Bei der Wiedergabe dieses zweiten Versteiles gibt es eine Anzahl von grammatikalischen Möglichkeiten.
[a] „Ihr vertraut auf Gott, und ihr vertraut auf mich."
Die Wahrscheinlichkeit dieser Wiedergabe ist höchst gering im Blick auf die erste Vershälfte.
[b] „Vertraut auf Gott! Und vertraut auf mich." (bzw. „Vertraut auf Gott! Vertraut auch auf mich!")
Dieses scheint die wahrscheinlichste Fassung zu sein.
[c] „Ihr vertraut auf Gott. Vertraut auch auf mich."
Nach Jahren der Gemeinschaft mit Jesus, der seine Gleichstellung mit Gott betont hatte, ist diese Wiedergabe eher unwahrscheinlich. Auch an Gottvertrauen schien es in diesem Moment zu fehlen.
[d] „Vertraut auf Gott, und ihr vertraut auf mich."
Diese Form ist zwar theoretisch möglich, klingt aber etwas schulisch und unter den gegebenen Verhältnissen gefühllos.
[e] Hinzu kommt die künstlich wirkende Möglichkeit, das Wort Glauben am Anfang im Imperativ/Indikativ zu wiederholen, z. B.: „Glaubt, glaubt an Gott und an mich." Dieses würde auch die gr. Wortfolge stark umstellen.
[f] Fragezeichen würden weitere (unwahrscheinliche) Möglichkeiten ergeben.

Joh 18,36: „meine verantwortlichen Diener" (S. zu Lk 1,2.)

Apg 2,13: „mit süßem Wein"

Das Wort im Gt. hat zwei Bedeutungen: 1. süßes Getränk; 2. neues Getränk bzw. Most, nicht voll Gegorener, süß je nach Qualität der Trauben, dessen Alkoholinhalt schwer einzuschätzen sein konnte. Die zweite Bedeutung fand sich im übertragenen Gebrauch „jugendliche Frische". Da jedoch um diese Jahreszeit noch nicht an frischen Most zu denken ist, wird die erste Bedeutung hier anzunehmen sein, ein Wein, der aufgekocht wurde, hohen Alkoholinhalt hatte (einen viel höheren als der gewöhnliche Wein, der mit einem Teil Wasser zu zwei Teilen Wein verdünnt war) und auch aufbewahrt werden konnte.

Apg 2,27.31: Hades und Scheol

Nach der Meinung mancher Ausleger soll *hadees* im NT eine andere Bedeutung haben als *scheol* im AT. Während *scheol* im AT den Ort der Verstorbenen generell bedeute, sei *hadees* im NT nur der Ort der ungläubig Verstorbenen. Daher sei Apg 2,27 zu übersetzen: „du wirst meine Seele nicht in den *hadees* [nämlich den Bereich der ungläubig Verstorbenen] hinein lassen".
Ist diese Meinung über die ntl. Bedeutung von *hadees* und die entsprechende Übersetzung von Apg 2,27 haltbar?

. In Apg 2,27 ist *hadees* die Übersetzung des hebr. *scheol*. In der ersten Stelle der Bibel, in der dieses Wort gebraucht wird (1Mo 37,35), bezieht es sich auf den Ort, an den auch die Gottesfürchtigen gehen; ebenso in weiteren Stellen (s. u.).
Um Apg 2,27 zu verstehen, ist es nötig, zuerst zu der Stelle zu gehen, auf die Petrus sich bezieht, nämlich Ps 16,10. Dass dort *scheol* nicht i. S. e. Aufenthaltsortes lediglich der ungläubig Verstorbenen aufzufassen ist, darin sind sich die atl. Ausleger einig. David wollte gewiss nicht sagen, der Messias werde nicht zum Ort der ungläubig Verstorbenen gehen, sondern er werde nicht in der *scheol*, dem Ort aller Verstorbenen, verbleiben. (Vgl. Apg 2,24.)
Zwei Aussagen werden in Ps 16 über den Messias gemacht, eine über seine Seele und eine über seinen Leib. Der Leib wird nicht verwesen: „Du wirst nicht zulassen, dass dein Heiliger Verwesung sehe". Er wird also nicht im Grabe bleiben. Die Seele wird nicht der *scheol* überlassen; auch sie also wird nicht dort verbleiben, wo sie mit dem Tode hinkommt, in der *scheol*. Das Wort für „lassen / überlassen" (hebr. *asab*) wird i. S. v. „bleiben lassen" / „übrig lassen" aufgefasst: Die Seele wird zwar in die *scheol* gehen, aber nicht dort verbleiben. David sagt, genauso wenig wie der Leib des Messias im Grabe bleiben und verwesen werde, werde die Seele in der *scheol* / dem *hadees* bleiben.
Die wörtliche Wendung „du wirst ... nicht dem *scheol* lassen" in Ps 16,10A kann aus dem Hebräischen keinesfalls i. S. v. „du wirst meine Seele nicht in die *scheol* hineinkommen lassen" übersetzt werden. Ebenso die griechische Wendung nicht. (S. u.) Dass Christi Seele bei seinem Tode tatsächlich in die *scheol* / den *hadees* kommen sollte, wird demnach in Ps 16,10 vorausgesetzt. Es ist dem vom Geist geführten atl. Schreiber klar, dass Verstorbene nach dem Tode in die *scheol* / den *hadees* kommen. (Dem Messias sollte es ebenso ergehen. Nur, dass er nicht vom Tode *festgehalten* werden konnte; Apg 2,24.) Das entspricht der atl. Bedeutung von *scheol* / *hadees*. Bei diesem Begriff handelt es sich um den Bereich der Verstorbenen, ob gerettet oder verloren.
Wenn nun Petrus Ps 16,10 (in gr. Üsg.) zitiert, kann derselbe *scheol-hadees*-Begriff in Apg 2,27 nicht anders aufzufassen sein als im AT.

. Zur gr. Übersetzung von Ps 16,10 (15,10: ouk egkataleipseis teen psücheen mou eis hadeen):
Die letzten beiden Worte *eis hadeen* bedeuten üblicherweise: „in den *hadees* hinein". Allerdings behaupten Philologen, dass in späterer Zeit der Unterschied zwischen *eis* und *en* bereits etwas verwischt war. Daher kann man auch übersetzen: „du wirst meine Seele nicht *im hadees* zurücklassen [o.: lassen / übrig lassen]." Aber selbst dann, wenn *eis* an dieser Stelle die übliche Bedeutung „in ... hinein / in ... hin / zu ... hin" haben sollte, muss damit keinesfalls ausgedrückt sein, dass Christus gar nicht in den *hadees* hineinkomme; denn *engkataleipein eis* (w.: „[über]lassen in [+ Akk.]") ist im Gr. gleichbedeutend mit „überlassen [+ Dat.]". Die Wendung *engkataleipein eis hadeen* bedeutet also soviel wie „dem *hadees* überlassen". In der gr. Übersetzung des AT finden sich dafür folgende Belege:
Neh 9,28 (gr. Üsg.) *kai engkatelipas autous eis cheiras echthroon autoon*: „und du hast sie den Händen ihrer Feinde überlassen"
Ps 37,33 (gr. Üsg.: 36,33) *ho de kürios ou mee engkatalipee auton eis tas cheiras autou*: „der Herr aber überlässt ihn nicht seiner Hand."
Dementsprechend muss man Ps 16,10 (15,10: *ouk engkataleipseis teen psücheen mou eis hadeen*) mit bloßem Dativ übersetzen: „du wirst meine Seele nicht der *scheol* lassen / überlassen". Das entspricht genau dem hebr. „*lo ta-asob nafschi lisch-ol*" (w.: „du wirst meine Seele nicht der *scheol* lassen").

Wenn Petrus die Stelle in Apg 2,27 zitiert, kann also der Begriff *hadees* dort nicht anders aufzufassen sein als im AT. Es ist nicht statthaft, dass wegen des Schweigens des NTs über *hadees* als einen Ort, an den Gottesfürchtige kommen würden, zu schließen sei, das Wort hätte im NT eine andere Bedeutung bekommen als im AT. Wenn die Bedeutung eines Begriffes im AT klar geworden ist und eine atl. Stelle, in der es gebraucht wird, im NT zitiert wird, darf nicht aufgrund eines *argumentum e silentio* (eines Arguments aus dem Schweigen heraus) behauptet oder vermutet werden, dasselbe Wort würde nunmehr (im NT) etwas anderes bedeuten als im AT.

. Mit dem Ort der ungläubig Verstorbenen darf *scheol* – gr.: *hadees* – nicht gleichgesetzt werden, denn die Bedeutung ist breiter. Der Übersetzer ist genötigt, einen Ausdruck zu finden, der weit genug ist, die verschiedenen Nuancen abzudecken. Dass sowohl Gerechte als auch Ungerechte in die *scheol* kommen, besagen im Besonderen Stellen wie 1Mo 37,35; 42,38; 44,29.31; Hi 14,13; Ps 16,10; 139,8.
Der Bereich des Todes ist im AT und NT (bis zur Auferstehung) das Los eines jeden Menschen, das ihm mit dem Tode begegnet. Wenn in Hi 11,7.8; Ps 139,8; Spr 15,24 und Am 9,2 die *scheol* dem Himmel gegenübergestellt wird, darf man nicht gleich zur Schlussfolgerung eilen, da sei (nur) an den Ort ungläubig Verstorbener gedacht. Die *scheol* ist sehr stark vom Todesgedanken geprägt (das Wort wird in der gr. Üsg. mindestens zweimal mit *thanatos* [Tod] wiedergegeben: 2Sam 22,6; Spr 23,14), der wiederum mit dem Grab verbunden ist. Man denkt sich mit dem Abscheiden einen Gang nach unten („hinabfahren in den Bereich des Todes", „ins Unterste, in den Bereich des Todes"), was natürlich dem Oben gegenübersteht.
Wenn im ntl. Zeugnis das Los des verstorbenen Gottesfürchtigen als ein herrliches geschildert wird, so erinnert das AT fast durchgängig daran, dass der Todesgedanke am Scheol- und Hadesbegriff haften bleibt, denn bis zur Auferstehung bleibt die Trennung von Leib und Seele, die mit dem Sterben einsetzte, bestehen.
Weil die *scheol* im AT als etwas Dunkles hingestellt wird, leuchtet Ps 73,24 umso heller: „Mit deinem Rat leitest du mich [durch das Leben] und nimmst mich danach zur Herrlichkeit auf."

. Zu den *hadees*-Vorkommen im Neuen Testament:
Wenn in Mt 11,23A („Und du, Kapernaum, die du bis zum Himmel erhöht wurdest: Bis zum Bereich des Todes wirst du hinabgestoßen werden!") die Erhöhung Kapernaums die Bewohner nicht in die Gegenwart Gottes im Himmel gebracht hatte, wird das verheißene Hinabstoßen sie wohl auch nicht in die Hölle (dem Ort der ungläubig Verstorbenen) bringen. Die zwei stehen einander gegenüber. Die Stadt erlebte durch Jesu Gegenwart und Wirken ein Stück Himmel auf Erden. Ihr Ablehnen Jesu bringt ihr ein Stück Hölle auf Erden, was denn auch in ihrem Gericht Jahre später geschah.
In Lk 16,23 („Und als er im Hades seine Augen aufhebt, während er in Qualen ist, sieht er Abraham von ferne und Lazarus an seiner Brust.") sagt Jesus nicht ausdrücklich, dass der *hadees* ein Ort der Qual sei, auch nicht, dass Lazarus sich außerhalb des *hadees* befände.
Zu Lk 16,23 sagt v. Burger (bei Dächsel): „... der Grundtext verbindet beides [Hades und Qual] nicht so [als wären sie gleichbedeutend], sondern es heißt: 'Und im Hades, als er seine Augen aufhob, da er in Qualen war, sah er Abraham von Weitem und Lazarus in seinem Schoß.' Es wird also, daß er in Qualen war, davon, daß er im Hades war, durch die Wortstellung und den Satzbau unterschieden; denn im Hades waren Beide, nur der reiche Mann in Qualen, Lazarus dagegen in Abrahams Schoß." [Rechtschreibung etwas angepasst.]
Hätte Lukas das Wort „Jenseits" gebraucht, hätte er es auch dann nur *einmal* gebrauchen müssen: „Als der Reiche im Jenseits seine Augen emporhob ..."
Allein von der Stelle Lk 16 her kann man nicht sagen, dass an jener Stelle *hadees* im Sinne von „Jenseits" gebraucht wird, noch dass der selige Ort *nicht hadees* genannt werden darf. Aber wenn man alle Stellen heranzieht, kommt man zu dem Schluss, dass im NT *hadees* dieselbe Bedeutung hat wie *scheol* im AT: der Bereich der Toten im Jenseits.
In 1Kor 15,55; Offb 1,18E; 6,8A und 20,13.14 wird *hadees* neben dem Tod genannt, wie im AT oft *scheol* neben dem *Tod* steht. In Offb 6,8A („Und ich sah, und – siehe! – ein fahles Pferd, und der

Name dessen, der darauf saß, war: Der Tod. Und der *hadees* begleitet ihn.“) ist der *hadees* der Begleiter des Todes und allgemein der Empfänger der vom Tode Hingerafften (nicht nur der ungläubig Verstorbenen).

. Wie verhält sich demnach *paradeisos* (Paradies) zu *hadees*?
Die Schrift lehrt: Mit dem Tode werden äußerer und innerer Mensch getrennt: Pred 12,7; Jak 2,26. Der eigentliche Mensch, ein Geist, geht ins Jenseits.
Hadees ist bei den Griechen die Welt der Verstorbenen. Diesen Ausdruck haben die neutestamentlichen Schreiber übernommen, um das alttestamentliche hebräische *scheol* zu übersetzen. In die *scheol*, bzw. den *hadees*, gehen, nach alttestamentlichem Zeugnis, alle Verstorbenen, ob gut oder böse. Nach Lk 16 sind aber die Verstorbenen im Jenseits unversöhnlich getrennt.
Während nun *hadees* eine Ortsbezeichnung ist, ist Paradies eher eine Schilderung eines Platzes, der einem Schmuckgarten ähnelt. Paradies scheint in der Schrift die Schönheit des Ortes der Seligen zu beschreiben. Wenn das Paradies nicht ausdrücklich auch *hadees* (im engeren Sinne) genannt wird, so heißt das nicht, dass der Ort der Seligen nicht zu ihm gehörte, denn immerhin gingen zu alttestamentlicher wie zu neutestamentlicher Zeit auch die sterbenden Seligen in den *hadees*.
Jesu Hülle, sein Leib, wurde mit seinem Tod in ein Grab gelegt. Seine Person (seine Seele, sein Geist) ging, wie die anderer Sterbenden, in den *hadees* (Apg 2,27), nach Lk 23,43 ins Paradies.
Wenn in Lk 16 von Abrahams Schoß die Rede ist, wird sich das auf einen Ehrenplatz beziehen. Das Paradies in 2Kor 12,4 müsste kein anderes sein, als das in Lk 16. Gemäß 2Kor 12,4 ist das Paradies (Lk 23,43) derselbe Ort, in den Paulus entrückt wurde, der dritte Himmel. Damit ist noch nicht bewiesen, dass das Paradies als nicht im *hadees* sich befindlich zu denken sei.
Apg 2,27 spricht von *hadees*. Der Text sagt, Jesu Seele (sein Geist) sei im *hadees*, wo immer das ist. Wenn er also, erstens, dort war, wo *hadees* ist, zweitens, dieser Ort nicht lediglich der Ort der ungläubig (!) Verstorbenen war (denn es wird gewiss n i c h t gesagt, dass er d o r t h i n ging), drittens, mit dem Tode ins Paradies ging (Lk 23,43), dann wird das Paradies als im *hadees* zu denken sein.
Mit der Auferstehung kommt er aus dem Jenseits (*hadees* bzw. Paradies) zurück, ist mit seinem Leib wieder zusammen.

Apg 2,38: „auf Vergebung der Sünden hin“

„Tut Buße – und jeder von euch werde auf den Namen Jesus Christus getauft [o.: lasse sich auf den Namen Jesus Christus taufen] auf Vergebung der Sünden hin –, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes bekommen“
Das gr. *eis aphessin hamartioon* kann entweder „zur Vergebung der Sünden“ bedeuten oder „auf Vergebung der Sünden ‹hin›“ (bzw. „im Blick auf Vergebung der Sünden“). Wie soll *eis* hier aufgefasst werden?
Wir fragen: Unter welchen Umständen werden im NT Menschen gerettet? Was sagen die Apostel?
Der übliche Weg ist, dass Gott den Heiligen Geist sofort gibt, sobald der Mensch sich ihm in Buße und Glauben zuwendet. Die klaren Lehraussagen über Taufe und Sündenvergebung finden wir in allgemeinen lehrhaften Aussagen der Apostelgeschichte (z. B. 3,19; 10,43; 13,38.39; 15,9; 16,31; 20,21; 26,20) und in den Lehrbriefen der Apostel: Empfang des Heiligen Geistes durch Glauben, nicht durch die Taufe (z. B. Gal 3,2; Eph 1,13f.); Heil, Sündenvergebung, Rechtfertigung und Erhalten des ewigen Lebens durch Buße und Glaube bzw. Anrufen des Herrn (z. B. Eph 2,8–10; Röm 3,21–5,1; 10,9–13; 1Joh 1,9 u. a.)
Dem suchenden Gefängniswärter in Philippi versprach Paulus: „Vertraue auf den Herrn Jesus Christus, und du wirst gerettet werden.“ (Apg 16,31) Er fügte dem keine weitere Bedingung hinzu. Später schrieb er an Christen in der ephesischen Gegend: „..., in dem auch i h r , die ihr gehört hattet das Wort der Wahrheit [o.: als ihr gehört hattet das Wort der Wahrheit], die gute Botschaft eurer Rettung, in dem ihr, die ihr auch geglaubt hattet [o.: als ihr auch geglaubt hattet], versiegelt wurdet mit dem Heiligen Geist der Verheißung, der das Angeld unseres Erbes ist“ (Eph 1,13.14A) und: „... denn ‹durch› die Gnade seid ihr gerettet, durch den Glauben“ (2,8A). Die Voraussetzungen sind klar:

. Man vernimmt die Botschaft, die den Sohn Gottes als Herrn und Retter der Menschen herausstellt.
. Dieser Botschaft und diesem Retter schenkt man sein Vertrauen. Dass man dieses Vertrauen gleichzeitig ihm *als Herrn* schenkt, impliziert ein echtes Umdenken, eine Sinnesänderung, die man „Buße“ nennt.
. Auf diese Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes hin versieht Gott den Umkehrenden mit dem Siegel des Heiligen Geistes.
Diese göttliche Ordnung wird dem Petrus denn auch etwa sieben Jahre später in Cäsarea durch das souveräne Handeln Gottes bestätigt.
Den Geschwistern in Jerusalem berichtet er: „Er, [Kornelius], gab uns Bericht, wie er den [himmlischen] Boten in seinem Hause stehen gesehen hätte und zu ihm sagen: ‘Sende nach Joppe und lass Simon holen, der zusätzlich Petrus genannt wird, der Worte zu dir reden wird, durch die du gerettet werden wirst…’
Während ich anfing zu reden, fiel der Heilige Geist auf sie, gleichwie auch auf uns am Anfang. … Wenn Gott ihnen also die gleiche Gabe wie auch uns gab, da [sie] ja an den Herrn Jesus Christus glaubten, wer war ich? War ich imstande, Gott zu wehren [um ihnen nicht mit der Taufe zu dienen]?“ (Apg 11,13–15.17).
Und Lukas ergänzt (V. 18): „‘Demnach’, sagten sie, ‘gab ja Gott also auch denen von den Völkern die Buße zum Leben.’“ – Leben, das der Heilige Geist nach der Verheißung Hesekiels mit sich brachte.
Markus Barth schreibt: „Die Geisttaufe ist die von Gott selbst mit Geist und nicht mit Wasser vollzogene Taufe (Apg 1,5; 11,16). … Auch bei der Taufe Jesu … war die Wassertaufe im Jordan Eines, die Verleihung des Heiligen Geistes aber ein Anderes. … Von einer … Identität der Wasser- und der Geisttaufe wird unter Berufung auf Apg 2,38 niemand sprechen können; zu deutlich wird die menschliche Aktion des Sich-taufen-Lassens von der göttlichen Gabe … unterschieden.“ (M. Barth: Die Taufe ein Sakrament? Evangelischer Verlag, Zollikon, 1951; S. 141.)
. Es ist deutlich, dass die Taufe der erste Bewährungstest des Umkehrenden ist. (Wenn dieses nicht mehr so bei uns ist, dann weil die Taufe missbraucht und weil darüber falsch gelehrt wurde.) Wer Jesus nachfolgt, nimmt das Kreuz auf sich. Das beginnt bereits mit der Taufe. So gesehen ist die Formulierung des Petrus nur eine andere Version von dem Aufruf Jesu (Lk 9,23–26), dem er selbst gefolgt war.
In der Taufe bringt der Umkehrende seinen Glauben an Christus zum Ausdruck. Er bezeugt ihn. Die Vergebung der Sünden schließt sich – im Normalfall – an die *Buße* an (Apg 3,19), nicht an die Taufe. Wenn der Apostel Paulus sagt, dass man den Heiligen Geist mit dem Gläubigwerden bekommt (Gal 3,2–5; Eph 1,13f.), muss man zum Zeitpunkt der Taufe bereits wiedergeboren sein. Man beachte auch den Wortlaut in Röm 6: Man steigt ins Taufwasser, weil man mit Christus gestorben *ist*. Eine Beerdigung hat den Tod zur Voraussetzung, nicht zum Ziel. Die Taufe stellt gemäß Röm 6 das Begrabensein mit Christus dar. Sie selbst ist nicht die Einsmachung mit Christi Tod. Die Einsmachung (d. h. die Versetzung „in Christus“ hinein) findet im Moment des Glaubens statt, nicht im Moment der Taufe. Vgl. 1Kor 1,30; 2Kor 5,17 i. V. m. Eph 1,13.14; 2,1–10.
Wird behauptet, die Taufe sei heilsentscheidend, so sagt man damit, dass die Täuflinge, ehe sie ins Taufwasser steigen, noch nicht wiedergeboren sind, noch nicht in Christus sind, den Heiligen Geist nicht haben und folglich noch nicht dem Herrn gehören (Röm 8,9).
Aber Paulus lehrt keine Taufwiedergeburt, auch nicht einen Tauf*beitrag* zur Wiedergeburt. Man kann in einem Nu sterben. Genauso schnell ist auch die Rettung vom Tod. Die Taufe ist also üblicherweise nicht Bedingung für die Wiedergeburt.
Die Taufe ist aber das verpflichtende Bekenntnis zu Jesus Christus, sodass in dem Fall, dass sich jemand nicht taufen lassen will, dessen Bekehrung in Frage zu stellen ist. (Vgl. die Anm. zu 1Petr 3,20.21.)
[Anm.: Grundsätzlich ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass in Apg 2 bei den Jerusalemern eine Ausnahme gemacht wurde, ähnlich wie in Samarien (Apg 8,14–17). D. h., Gott könnte in diesem Fall tatsächlich von den Jerusalemern verlangt haben, dass sie sich zuerst taufen lassen müssen, ehe sie den Geist empfingen. Die Ablehnung des Messias durch die Jerusalemer war ein öffentlicher Akt

gewesen. Gott könnte nunmehr den öffentlichen Akt der Taufe auf den Namen Jesus Christus als Zeichen der Buße verlangt haben. Die darauffolgende offensichtliche Geistausgießung wäre dann auch eine Bestätigung der Autorität der von ihm eingesetzten Apostel gewesen. In dem Fall könnte man V. 37 so übersetzen: „Tut Buße und jeder von euch werde getauft auf den Namen Jesus Christus zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes bekommen“.]

Apg 3,16: „der Glaube, der durch ihn“

Der Vers hat einen schwierigen Wortlaut, der die Ausleger herausfordert. Achtet man jedoch auf den Zusammenhang, darf man mit ihm zurechtkommen.
Zwei Sätze enthält der Vers. Zum Teil wiederholt der zweite den ersten. Das dient der Betonung. Zum Teil ergänzt der zweite Satz den ersten. Das dient dem Verständnis.
Dem Verständnis dienen auch zwei Fragen: 1. Wie lautet denn der Text etwas strenger übersetzt? 2. Wer ist es, der glaubte?
Der Text, etwas strenger übersetzt: „Und auf Glauben hin an seinen Namen (den Namen Jesu, nach V. 15), diesen, den ihr schaut und kennt, machte sein Name stark. Und der Glaube, der durch ihn, gab ihm diese volle Gesundung vor euch allen.“
Nun die Frage: Wer war es, der glaubte?
Der Lahme war es nicht. Für seine Heilung war es auch nicht nötig, dass er glaubte. Als Petrus ihn auffordert, ihn anzuschauen, ist da kein Gedanke des „Glaubens“ oder einer Heilungserwartung. Geld will er (V. 5). Die Heilung, die der Lahme erfuhr, verbunden mit der zusätzlichen Fähigkeit, sofort gehen zu können (er war ja von Geburt an gelähmt), war für ihn eine vollkommene Überraschung.
Es waren also Petrus und Johannes, die glaubten. Dem Lahmen hatte er mitgeteilt: „Was ich habe, das gebe ich dir.“ Vertrauen auf Jesus wirkte durch Jesus, und der heilte.
Man darf also übersetzen: „Und auf den Glauben an seinen Namen ‹hin› stärkte sein Name diesen, den ihr schaut und [der euch] wohlbekannt ist. Und der Glaube, der durch ihn [wirkte], gab ihm diese volle Gesundheit vor euch allen.“
Unter den Kommentaren dürfte Lenski die gründlichste Besprechung haben.

Apg 5,22: „die verantwortlichen Diener“ (S. zu Lk 1,2.)

Apg 8,37

„Philippus sagte: ‘Wenn du von ganzem Herzen glaubst, ist es gestattet.’ Er antwortete und sagte: ‘Ich glaube, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist.’“
So nach dem *textus receptus* (*t. r.*). Der Vers 37 ist in den Handschriften zahlenmäßig gering belegt. Jedoch enthalten in der *Catena. Scripta anonmya adversos Judaeo, Timothei et Aquilae* und auch Joannes, *Lectio in dormitionem Deiparae* haben diesen Satz. Es gibt hingegen kein Zitat, wo auf Vers 36 direkt Vers 38 folgt. Der Vers befindet sich nicht nur in der Vulgata des Hieronymus, sondern auch in einer Vielzahl alter lateinischer Hss (wie *l, m, e, r, ar, ph* und *gig*) sowie im gr. Codex E (6. Jhdt.) und in mehreren gr. Hss (36, 88, 97, 103, 104, 242, 257, 307, 322, 323, 385, 429, 453, 464, 467, 610, 629, 630, 913, 945, 1522, 1678, 1739, 1765, 1877, 1891 und anderen). Obwohl der Wortlaut sich unterscheiden kann, bleibt der Ort dieses Zeugnisses in allen Kopien derselbe. Zitiert wird der Vers von Irenäus (202 n. Ch.; Adv. Haer. III, 12,8. Deutsche Üsg.: „... daß dies Jesus sei, und dass in ihm die Schrift erfüllt sei, wie der Eunuch selber glaubte und die Taufe begehrte mit den Worten: ‘Ich glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist’? Dieser wurde nun in die Länder Äthiopiens gesandt, um das zu verkünden, was er selbst geglaubt hatte, dass ein Gott von den Propheten verkündet sei, und dass dessen Sohn in menschlicher Gestalt erschienen sei, um wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt zu werden und so fort, wie die Propheten von ihm gesprochen haben.“ Wie das Buch *Adversus Haereses* zeigt, musste Iräneus tatsächlich den Text der Apostelgeschichte auf Griechisch vor sich liegen haben; er zitierte laufend daraus und nahm inhaltlich darauf Bezug.); zitiert wird er auch von Cyprian (258), Ambrosiaster (im 4. Jhdt.), Pacian (392), Ambrosius (397), Augustin (430) und Theophylakt (1077). Siehe auch Holland: „*Crowned with Glory*“, K. 8.

Apg 9,5.6: „Ich bin Jesus, ... Stehe auf ...“

„Ich bin Jesus, den du verfolgst. 6 Stehe auf und gehe in die Stadt, und es wird dir gesagt werden, was du tun sollst!“ So nach dem Byz. Text.

Der *t. r.* hat zusätzlich (V. 5E; V. 6A): „‘Hart ist es für dich, gegen Stacheln auszuschlagen.’ (6) Zitternd und auch erstaunt sagte er: ‘Herr, was willst du, dass ich tue?’ Und der Herr [sagte] zu ihm:“ Die lateinischen Vulgata-Hss haben einen ähnlichen Text wie der *t. r.* Die Lesart taucht in abweichender Form auch in Teilen der syrischen, der spät-koptischen, und davon abhängig (und in weiteren Variationen) in der äthiopischen Überlieferung auf. Der Teil „Hart ist es für dich, gegen Stacheln auszuschlagen“ ist aus einer einzigen späten griechischen Handschrift (aus dem 14./15. Jhdt. oder später) bekannt, dessen griechischer Text teilweise an den lateinischen Text angepasst wurde.

Apg 10,3: „etwa um die neunte Stunde“

Gemeint ist höchstwahrscheinlich genau die neunte Stunde. Ozanne weist darauf hin, dass bei geschichtlichen Zeitangaben Lukas gerne das Wort „ungefähr“ („etwa“) gebraucht. Ramsay teilt uns mit, es sei Brauch im Griechischen, sich so auszudrücken, und zeige keinerlei Zweifel an der Richtigkeit der Angaben. Vgl. Lk 23,44: ‘um die sechste Stunde’ mit Mt 27,45 (‘Von der sechsten Stunde an’) und Mk 15,33 (‘Als die sechste Stunde gekommen war’); ebenso Apg 13,18 (‘ungefähr 40 Jahre’) mit 2Mo 16,35; 4Mo 14,33.34; 5Mo 2,7; 8,2.4; 29,4; Jos 5,6; Neh 9,21; Ps 95,10; Am 2,10; 5,25. (Sir William Ramsay: „*Was Christ born at Bethlehem?*“; London, 1898, S. 197.198, zitiert bei C. G. Ozanne: „*The first 7000 Years*“; Exposition Press, Jerischo, N. Y., U.S.A., 1970, S. 145.146.)

Apg 11,20: „zu den Griechischen“

Die meisten gr. Hss bezeugen *helleenistas*. Einige gr. Hss bezeugen hier *helleenas* (P 74, A, D* u. eine Korrektur im Codex Sinaiticus, Minuskel 1611, Eusebius, Chrysostomus, Theophylakt, Oecumenius). Im Unterschied zu den *helleenees* („Griechen“, ursprünglich die Einwohner Griechenlands, danach alle nichtjüdischen Menschen, die die griechische Lebensform, Sprache und Kultur annahmen) werden mit *helleenistas* (Hellenisten/Griechische) in 6,1 u. 9,29 die griechisch sprechenden Juden (d. h. mit jüdischer Herkunft und Religion) bezeichnet, die außerhalb von Palästina geboren waren. Im weiteren Sinne sind *helleenistas* allgemein Menschen, „die die griechische Sprache benutzen“ (so n. Bauer-Danker-Arndt-Gingrich, Liddel-Scott und Thayer in Bibleworks). Die Vokabeln *helleenees* (Griechen) und *helleenistas* (Griechische) scheinen manchmal auswechselnd gebraucht worden zu sein. (Ein außerbiblischer Beleg dafür findet sich bei dem Kirchengeschichtsschreiber Philostorgius, *Historia Ecclesiastica 7.14.19.*)

Hier in V. 20 scheint der Begriff *hellenistees* im weiteren Sinne auf nichtjüdische „Hellenisten“ bezogen zu sein, d. h. auf griechisch sprechende Nichtjuden, die aber mit Juden in Verbindung standen und mit dem Judentum sympathisierten. Vgl. Apg 10,2. (Vgl. Knowling bei Nicoll, zur Stelle Apg 11,20. Knowling weiter: „In Anbetracht der großen Bedeutung und künftigen Stellung der antiochischen Gemeinde ist es nicht unwahrscheinlich, dass Lukas sorgfältig berichtete, aus welchen Elementen diese Gemeinde ursprünglich bestand.“)

Apg 13,5: „als verantwortlichen Diener“ (S. zu Lk 1,2.)

Apg 13,18: „etwa vierzig“

D. i. höchstwahrscheinlich: genau vierzig. Ozanne weist darauf hin, dass bei geschichtlichen Zeitangaben Lukas gerne das Wort „ungefähr“ („etwa“) gebraucht. Ramsay teilt uns mit, es sei Brauch im Griechischen, sich so auszudrücken, und zeige keinerlei Zweifel an der Richtigkeit der Angaben. Vgl. unsere Stelle mit 2Mo 16,35; 4Mo 14,33.34; 5Mo 2,7; 8,2.4; 29,4; Jos 5,6; Neh 9,21; Ps 95,10; Am 2,10; 5,25. (Sir William Ramsay: „*Was Christ born at Bethlehem?*“; London, 1898, S. 197.198, zitiert bei C. G. Ozanne: „*The first 7000 Years*“; Exposition Press, Jerischo, N. Y., U.S.A., 1970, S. 145.146.)

Apg 13,48: „zum ewigen Leben eingestellt“

„..., so viele zum ewigen Leben eingestellt [o.: gerichtet; gestimmt; empfänglich gemacht] waren.“

Der Text im Zusammenhang (13,46–48): „Mit Freimütigkeit sagten Paulus und Barnabas: ‘Es war notwendig, euch zuerst das Wort Gottes zu sagen. Nachdem ihr es aber von euch stoßt und euch selbst des ewigen Lebens nicht würdig achtet – siehe – wir wenden uns zu denen von den Völkern, denn so hat der Herr uns geboten: ‘Ich habe dich zum Licht gesetzt für die von den Völkern, damit du zur Rettung seiest bis an das Ende der Erde.” Als die von den Völkern es hörten, freuten sie sich und verherrlichten das Wort des Herrn. Und sie glaubten, so viele zum ewigen Leben eingestellt (o.: gerichtet; gestimmt; empfänglich gemacht) waren.“
Das gr. Wort *tassein* hat mehrere Bedeutungen:
1. setzen, arrangieren, an einen (festen, geeigneten) Platz stellen, jemanden (für eine bestimmte Aufgabe, Funktion oder Rolle) zuordnen, mit einer Aufgabe betrauen
2. ordnen, anordnen, auftragen, beauftragen, anweisen, bestimmen, designieren, festsetzen, bereiten, einstellen, disponieren
3. mit *eis* (zu, in, an, auf): zu etwas zählen; im Passiv: zu etwas gehören, zu etwas bestimmt werden; aufgestellt werden, bereitet werden, disponiert werden.
In Apg 13,48 steht das Verb in der passiven Partizipialform und kann bedeuten: „gesetzt, geordnet; verordnet, bereitet, gerichtet, aufgestellt, disponiert, eingestellt, gestimmt, eingestimmt“.
Hier passend: Sie waren „zu ewigem Leben gesetzt/geordnet (i. S. v.: verordnet, bereitet, disponiert, eingestellt, gestimmt) – im Gegensatz zu den Juden (V. 46), die sich des ewigen Lebens nicht würdig achteten. Lukas verwendet *tetagmenoi* (lat.: *destinati / ordinati*), nicht *pro-tetagmenoi* (im Voraus gesetzt; lat.: *praedestinati*).
Zahn weist darauf hin, dass der hier vorliegende Gebrauch des Passivs „gesetzt“ (*tetagmenoi*) den Griechen keineswegs ungeläufig war. Auch wir sprechen von einem „bewaffneten Soldaten“, „aufgestellten Heer“, „bekleideten Menschen“, ohne damit zu sagen, wer es war, der die Bewaffnung, Aufstellung, Bekleidung veranlasst hat.
Das griechische Mittelwort *tetagmenoi* bezeichnet in V. 48 nicht notwendigerweise das Wirken Gottes, sondern kann auch die innere Verfassung bezeichnen.
Der reformierte Theologe Buswell schreibt: „... dass die Worte aus Apg 13,48.49 nicht notwendigerweise irgendwelchen Bezug auf die Lehre von dem ewigen göttlichen Vorsatz der Erwählung haben. Das passive Mittelwort *tetagmenoi* kann ganz einfach ‘gestimmt’, ‘bereit’ bedeuten. Man könnte also ohne weiteres übersetzen: ‘und es glaubten, so viele zum ewigen Leben bereit [o.: eingestimmt; disponiert] waren.’“ (Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion,* Bd. II, Teil III von seiner *Soteriology,* S. 152f.)
Alford kommentiert: „Die Bedeutung dieses Wortes muss aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Die Juden hatten ‘sich des ewigen Lebens nicht für würdig geachtet’ (V. 46); aber die Heiden glaubten, ‘so viele zum ewigen Leben disponiert (o.: eingestimmt) waren’.“ (Alford, *The Greek New Testament*, Bd. II, Cambridge, 1877, zu Apg 13,48)
Zahn übersetzt: „... und es wurden gläubig, so viele auf ewiges Leben gerichtet waren.“ Er argumentiert: „Diese Deutung [die prädestinatianische Deutung] ist erstens stilistisch unmöglich. Denn, so gewiss, wie die Heiden, welche beim Anhören des Wortes Gottes Gott oder das Wort Gottes priesen (V. 48) im Gegensatz zu den Juden genannt werden, denen es zuerst, aber vergeblich verkündigt worden war, und das Gläubigwerden derselben das Gegenteil der Abweisung des Evangeliums seitens der Juden (V. 46) bezeichnet, kann auch der Satz „so viele auf ewiges Leben gerichtet waren“ nichts anderes bedeuten als einen ausschließenden Gegensatz zu dem Urteil der Missionare über ihre jüdischen Zuhörer: ‘ihr achtet euch selbst nicht wert des ewigen Lebens’. Ein zweiter Grund gegen die prädestinatianische Deutung liegt in der Undenkbarkeit der Annahme, dass Lukas, der in V. 48 redet, dem von ihm selbst berichteten Wort der von ihm so hochgeschätzten Lehrer (V. 46) gleich darauf widersprochen haben sollte. Nach dem Urteil jener ist das Anerbieten der Heilsverkündigung, also auch der darin kundgegebene Wille Gottes, beiden Klassen von Zuhörern gegenüber gleich... Es ist aber nicht zu übersehen der Unterschied zwischen dem durch den Artikel bezeichneten Inhalt des von Paulus in der Synagoge gepredigten Evangeliums (*tees aioonees dsooees* [„des ewigen Lebens“] V. 46) und der artikellosen Bezeichnung der das Gläubigwerden der Heiden ermöglichenden inneren

Verfassung derselben (*eesan tetagmenoi eis dsooeen aioonion* [„waren eingestellt worden zu ewigem Leben“] V. 48). Jenes [V. 46] ist das durch das Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu verbürgte ewige Leben der an ihn Gläubigen; dieses [V. 48] ist eine dem Inhalt nach noch sehr unbestimmte Sehnsucht nach Errettung aus Sünde und Tod und nach einem ewigen Dasein, welche sie für das Evangelium empfänglich machte und sie für den Glauben vorbereitete. Für den religiös denkenden Menschen versteht sich von selbst, dass der Mensch solche Prädisposition [solche Empfänglichkeit; solches positive Eingestellt-Sein] für den Christenglauben ebensowenig sich selbst geben kann, als das leibliche Leben (vgl. Apg 17,25.28), dass vielmehr eine dahin zielende Einwirkung Gottes die Voraussetzung davon ist. Dies hier auszusprechen war aber unveranlaßt, da ohnehin aus dem Gegensatz zu den Juden, welche das ihnen im Evangelium dargebotene ewige Leben als etwas für sie Überflüssiges abgelehnt und das Evangelium selbst schnöde von sich gestoßen und verachtet haben (v. 41. 46), deutlich genug hervorgeht, dass auch jenes Verlangen und Suchen nach ewigem Leben bei den Heiden auf eine innere Einwirkung Gottes zurückzuführen ist, welcher diese sich nicht widersetzt haben. Damit ist schon auf einen dritten Grund gegen die prädestinatianische Deutung der Stelle hingewiesen.
Nur wenn diese Deutung in der Absicht des Lukas gelegen hätte, dann aber in der Tat wäre ein *hüpo (tou) theou* [„von Gott“] bei *eesan tetagmenoi* (vgl. Röm 13, 1) unerläßlich gewesen. ... Lukas meint nicht, dass jene Heiden sich selbst in die durch diese Worte bezeichnete Verfassung gebracht haben, sondern eben nur, dass sie sich in derselben bereits befanden, als das Evangelium zum ersten Mal an sie herantrat. ... Was Lukas hier als Voraussetzung des Gläubig-Werdens nicht weniger Heiden sagt, ist also dies, dass sie schon vorher, unbefriedigt von ihrer bisherigen religiösen Stellung und sittlichen Verfassung, mit ihrem Denken und Streben auf ewiges Leben gerichtet waren.“ (Zahn, *Apostelgeschichte des Lukas, Kap. 13–28,* S 452–455; Erg. in Eckklammern v. Verf.)
Nicoll (in: *The Expositors Greek New Testament*, Bd. II, Grand Rapids, Reprint 1990, zu Apg 13,48): „V. 46 hat bereits gezeigt, dass die Juden aufgrund ihrer eigenen Entscheidung gehandelt haben. Diese Worte [V. 48] sind in der Tat nichts anderes als eine logische Folge dessen, was Paulus [V. 46] sagte: ‘Es war notwendig [euch zuerst das Wort Gottes zu sagen].’ (...) Einige fassen das Wort als Medium [reflexiv] auf, nicht passiv: ‘so viele sich zum ewigen Leben verordnet hatten’, und Rendall zieht als Beleg dafür 1Kor 16,15 herbei: *etaksan heautous* [sie verordneten sich selbst].“

Apg 14,23: „bestimmt hatten“

Das gr. Verb *cheirotonein* kommt im NT nur hier und in 2Kor 8,19 vor (in der Stephanus-Ausgabe des *t. r.* auch in der Subskription am Ende des 2Tim und des Tit).
Die Lexika geben folgende Bedeutungen an:
Gemoll: „die Hand aus- oder emporstrecken; durch Erheben der Hände wählen o. bestimmen“
Menge-Güthling: „die Hände bzw. die Hände ausstrecken; insbesondere: durch Handaufheben; a: abstimmen; b: beschließen; bestätigen; zum Beschluss erheben; c: wählen; erwählen“
Bauer: „durch Aufheben der Hand – und dann auch überhaupt – wählen, besonders für bestimmte Ämter u. Aufgaben“.
Zur Stelle Apg 14,23 bemerkt Bauer, dass „die Presbyter in Lykaonien u. Pisidien nicht v. den Gemeinden gewählt“ werden, sondern von Paulus und Barnabas. Bauer: „Es handelt sich also nicht um Gemeindewahl, sondern um Auswahl u. Bestellung durch die Apostel.“
Bei Bauer-Danker-Arndt-Gingrich (Bibleworks) heißt es: „... sondern von Paulus und Barnabas heißt es: *cheirotoneesantes autois kat’ ekkleessian presbüterous*, Apg 14,23. ... das betrifft nicht eine Wahl durch die Gruppe; hier bedeutet das Wort *bestimmen, einsetzen,* wobei die Apostel das Subjekt sind (Philo, Praem. 54 *basileüs hüpo theou cheirotoneetheis* [der König, von Gott gewählt, i. S. v.: bestellt / bestimmt; d. Verf.], De Jos. 248 Joseph *basileoos hüparchos echeirotoneito* [da/als er König war, bestimmte er / beschloss er / setzte er ... ein], Mos. 1, 198, In Flacc. 109; Jos., Ant. 6, 312 *ton hüpo tou theou kecheirotoneemenon basilea* [den von Gott gewählten / bestimmten / bestellten König] 13,45).“ (Dt. Üsg. v. Verf.)

Apg 18,27: „durch die Gnade“

Welche Aufgabe hatte Lukas diesem präpositionalen Gefüge zugedacht? Wollte er beschreiben, wie die Korinther zum Glauben gekommen waren? Oder wollte er zeigen, wie Apollos denen in Korinth, die an Christus geglaubt hatten, eine Hilfe war? Soll es nämlich heißen: „der war … denen, die durch die Gnade geglaubt hatten, eine vielfache Hilfe …“ oder: „der war … durch die Gnade denen, die geglaubt hatten, eine vielfache Hilfe …“?

Grammatisch wäre beides möglich. Der Übersetzer hat aber zu entscheiden, wie er den deutschen Satz bauen soll. Gibt ihm die Grammatik nicht die Antwort, so ist er verpflichtet, den Zusammenhang zu befragen. Und da liegt auf der Hand: Die Perikope 18,24–28 hat die Aufgabe, den Leser auf die Ankunft des Paulus in Ephesus vorzubereiten, ihn über die Person und den Dienst des Apollos ins Bild zu setzen. In Ephesus galt es für den Apostel, auf den Spuren des Apollos etwas zu korrigieren. Dagegen, nachdem Priskilla und Aquila ihn näher ins Evangelium eingeführt hatten, war er den Gläubigen in Korinth eine große Hilfe.

Entsprechend ist also zu lesen: „Als er beabsichtigte, nach Achaia durchzuziehen, schrieben die Brüder den Jüngern und machten Mut, ihn in Empfang zu nehmen; der war, als er hinkam, durch die Gnade denen, die geglaubt hatten, eine vielfache Hilfe ‹und ein großer Beistand›, 28 denn mit anhaltender Nachdrücklichkeit widerlegte er gänzlich die Juden öffentlich und zeigte durch die Schriften auf, dass der Gesalbte Jesus sei.“

Apg 19,2: „als ihr glaubtet“

Wie ist das Aorist Partizip *pisteusantes* aufzufassen und das Partizip aufzulösen: gleichzeitig oder nachzeitig? Soll man übersetzen „als ihr glaubtet“ oder „nachdem ihr glaubtet“?

Dazu kann der ntl. Zusammenhang eine Hilfe sein: Man empfängt im NT den verheißenen Geist durch den Glauben (Gal 3,14; Eph 1,13.14; vgl. Röm 8,9.). Wenn Gott Menschen rettet, kommt der Geist. Wenn man das Heil empfängt, geschieht dieses durch den Geist. Das war bereits im AT verheißen worden (Hes 36,24–28; 37,1–15; 39,25–29; Sach 12,10). So wusste auch der Apostel Paulus, dass alle Heilsmenschen in Rom (Röm 8,15.16) sowie alle Gläubigen in Korinth (1Kor 3,16; 6,19) und an anderen Orten (1Kor 1,2) den Geist hatten. Christen sind Geheiligte (Apg 20,32; Jud 1), Heilige (1Kor 1,1.30). Die Heiligung geschieht im Moment der Wiedergeburt, und zwar im Heiligen Geist (Röm 15,16; 1Kor 6,11) – durch den Glauben (Apg 26,18). Judas unterscheidet die Christen von den anderen Menschen, denen, die den Geist nicht haben (Jud 19). Heilsmenschen werden durch den Geist in Christus versetzt; der Geist ist in ihnen und sie sind im Geist (Röm 8,9). Die Heilszueignung – verbunden mit dem Geistempfang – geschieht durch den Glauben (Apg 26,18; Röm 1,16; 5,1.2; 10,10; Gal 3,5–11.14.26; 5,5; Eph 2,8; 3,18; Kol 2,12). Dass Menschen zwar das *Heil*, aber noch nicht den *Geist* haben sollten, ist im NT undenkbar, wie das sorgfältige Vergleichen der oben genannten Stellen zeigt.

Folglich kann das Empfangen des Geistes, von dem in Apg 19,2 und Eph 1,13 (auch Apg 1,8) die Rede ist, nicht zeitlich *nach* dem Glauben geschehen. Daher die Übersetzung: „als ihr glaubtet“ (o.: „als ihr gläubig wurdet“).

Apg 19,2: „Wir haben nicht einmal gehört, ob der Heilige Geist [da] sei.“

Es darf nicht übersetzt werden: „Wir wussten nicht, dass der Heilige Geist existierte.“

Die Formulierung ist der in Joh 7,39 ähnlich: „… denn der Heilige Geist war noch nicht [da].“ Vgl. auch Mt 2,18; 12,10; Lk 5,17. Johannes will sagen, dass der Heilige Geist noch nicht gekommen war, wie er kommen sollte. Er selbst wusste, dass es ihn gab.

Auch die zwölf Israeliten von Apg 19 sind fromme Männer, die ihr Altes Testament kennen. Sie mussten wissen, dass es den Heiligen Geist gab. Zudem hatte Johannes der Täufer, auf dessen Taufe sie getauft waren, vom Heiligen Geist gelehrt. Wir müssen daher davon ausgehen, dass sie sehr wohl von der Existenz des Geistes wussten, aber sie wussten nicht von dem speziellen Kommen des Geistes zu Pfingsten (Apg 2).

Apg 26,16: „zum verantwortlichen Diener“ (S. zu Lk 1,2.)

Apg 28,20: „Kette“

In „*The Life and Letters of St. Paul*“ (S. 612 u. 613) besprechen Conybeare u. Howson die Haftform des Apostels, die mittlere von dreierlei Strenge: *custodia militaris*, bei der die rechte Hand an die linke eines ihn bewachenden Soldaten befestigt war. Er war also „ein Gefangener in einer Kette“. (Vgl. Eph 6,20.)

Schenkel (bei Lange) will das nicht gelten lassen, sondern meint, der Ausdruck sei allgemein aufzufassen im Sinne von „in Ketten“. Wood (Expositor's) und Salmond (bei Nicoll), der Schenkels Behauptung bezweifelt, neigen zur Auffassung von Conybeare u. Howson, und Foulkes (in der Tyndale-Serie) will Conybeare u. Howson beipflichten, meint aber, es sei nicht ganz sicher. Lenskis Bemerkungen (zu Eph 6,20) sind interessant. Er erinnert daran, dass Paulus als römischer Bürger keine Kette trug, bis er nach Rom kam. Dort sei er von Burrhus in die leichteste militärische Haft gelegt worden. Er durfte eine eigene Wohnung beziehen mit *einer* Kette, einer leichten, mit der er an einen Soldaten gekettet gewesen sei. So brauchte man nur *einen*, um den Gefangenen zu wahren.

Dementsprechend mag es sein, dass Apg 26,29 sich nur auf die Vorführung vor Agrippa (vielleicht etwa eine Stunde) bezieht.

Röm 1,19: „das von Gott Kennbare“

An dieser Stelle sind Ausleger sich nicht immer gewiss, wie das gr. *to gnoostōn* wiedergegeben werden sollte. In der klassischen Literatur ist der übliche Sinn „das Kennbare“, im NT „das Gekannte“, obwohl, so meint Godet, auch da an einigen Stellen es für „das Kennbare“ stehen könnte. Diese Bedeutung will er auch hier, vom unmittelbaren und vom weiteren Zusammenhang her, sehen. Haubeck u. von Siebenthal geben beide Bedeutungen, ziehen aber „kennbar“ vor.

Röm 4,9: „... [kommt sie] auf die Beschneidung oder auch auf die Unbeschnittenheit?“

Der Fragesatz enthält im Gt. kein Tätigkeitswort. Der Übersetzer ins Deutsche braucht aber eines, um etwas Verständliches zu vermitteln. Es darf dann also gefragt werden, in welchem Tempus das Verb stehen sollte, zumal das Zitat, auf das Bezug genommen wird, etwas betrifft, das in ferner Vergangenheit liegt. Die Antwort auf die Frage in V. 9A wird in den V. 10–14 gegeben. Vers 14 lautet:

„... denn wenn die vom Gesetz Erben sind, ist der Glaube zunichte gemacht und die Verheißung aufgehoben ...“

Die Gegenwartsform in diesem Vers zeigt, dass auch in V. 9 die Frage in der Gegenwartsform zu denken war. In Heilsfragen denkt Paulus also übertestamentlich. Alttestamentliche Glaubende werden mit neutestamentlich Glaubenden gleichgesetzt.

Röm 5,12: „..., aufgrund dessen, dass sie alle sündigten“

Hier steht ein präpositionales Gefüge, das im Gr. mit *ef' hoo* eingeführt wird. Wie soll hier übersetzt werden?

Die deutschen Übersetzungen gehen auseinander:

„weil sie alle sündigten“ (z. B. Elberfelder, Schlachter)
„darum, dass alle gesündigt haben“ (Interlinear)
„daraufhin, dass sie alle sündigten“ (Münchner NT)
„auf Grund dessen, dass sie alle gesündigt haben“ (Elb 1871 Anm.; Fischer)
„unter der Bedingung, dass sich alle versündigt haben“ (Eichberger);
„indem sie alle sündigten“ (Bengel; Lange)
„worauf alle sündigten“ (Konkordante; Schlatter)
„auf Grund wovon alle Sünde taten“ (Pfleiderer)
„aufgrund dessen alle verfehlten“ (Dabhar)
„Deswegen hat jeder gesündigt“ (Neue Evangelistische Übersetzung)
„und aufgrund hievon (o.: unter diesen Umständen) sündigten alle“ (Zahn)

Bisher schrieben wir: „auf welchen [hin] alle sündigten“. War das richtig, oder hätten wir „woraufhin alle sündigten“ oder „da/weil alle sündigten“ übersetzen sollen?
Tatsache ist, dass alle Menschen, angefangen mit den ersten Kindern Adams und Evas, mit einer sündhaften Natur auf die Welt kommen. Die Schrift sagt: „Siehe! In Ungerechtigkeit bin ich geboren, und in Sünde empfing mich meine Mutter.“ (Ps 51,7); „... alle sündigten, und sie reichen nicht an die Herrlichkeit Gottes heran.“ (Röm 3,23); „... ich weiß, dass in mir kein Gutes wohnt ...“ (Röm 7,18).
Will Paulus in Röm 5 lediglich sagen, wir haben die Neigung zur Sünde von Adam geerbt, dabei dann voraussetzen, dass in Adam mit seiner ersten Sünde eine solche Neigung sich breitmachte und jeder nun kraft dieser geerbten Neigung sündigt? Das ist, wie gesagt, die Voraussetzung bei der Übersetzung: „... worauf alle sündigten“. Man sagt: „Durch Adam wurden wir Sünder; wir kamen unter die Macht der Sünde, und wir bekamen die Neigung zur Sünde.“
Auch wenn die Voraussetzung stimmt, ist daran zu erinnern, dass der Apostel zu verstehen gibt, dass am Tage der Versuchung im Garten Eden mehr geschah, als dass einer sündigte und somit eine sündige Natur bekam, die wir später geerbt haben. Das „mehr“ lautet: „Alle starben“, starben im Garten Eden; und zwar alle Menschen, die je lebten und leben werden.
Was er sagt ist: Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt hinein, und durch die Sünde dieses einen Menschen [im Garten Eden] kam der Tod an jenem Tage in die Welt, [denn Gott hatte gesagt: „An dem Tag, an dem du von diesem Baum isst, wirst du sterben.“]. Und auf diese Weise, dass durch einen Menschen die Sünde im Garten Eden in die Welt kam, nämlich als Adam dort sündigte, drang der Tod zu allen Menschen [die noch nicht geboren waren und von denen viele heute noch nicht geboren sind] hindurch; und [wenn nun am Tage des Sündenfalls der Tod zu allen Menschen hindurchdrang und der Tod der Sold der Sünde ist] so heißt das, dass alle [mit Adams Sünde in ihm als ihrem Vorvater ebenfalls an jenem Tage] sündigten.“
Daher die Übersetzung: „..., aufgrund dessen, dass sie alle sündigten“.
Zur näheren Erläuterung: Durch die Sünde Adams kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und so drang der Tod zu allen Menschen durch (V. 12). Der Tod herrschte von Adam bis Mose auch über die, die nicht mit der gleichen Übertretung gesündigt hatten wie Adam (V. 14). Durch den Fehltritt Adams starben die vielen (V. 15). Infolge des Fehltritts Adams herrschte der Tod – durch Adam (V. 17). Durch den Fehltritt Adams kam es zu einer Verurteilung für alle Menschen (V. 18). Durch das Nichtgehorchen Adams wurden die Vielen (d. i.: alle Menschen) zu Sündern gemacht (V. 19). Der Tod aller Menschen ist also einzig und allein auf die Sünde Adams zurückzuführen – ebenso die Tatsache, dass alle Menschen Sünder sind (V. 19).
Gehen wir mit diesem Wissen zurück zu V. 12 (Vgl. z. T. F. Godet, Kommentar zum Brief an die Römer, S. 232ff.):
Es kann nicht sein, dass Paulus am Ende von V. 12 den Tod aller erklären will aus der *individuellen Sünde* aller. Es kann der Gedanke nicht sein, dass der Tod durch die Wirkung der *persönlichen* Sünden der Menschen auf sie kam. Aus drei Gründen ist diese Auffassung unmöglich:
1) Der Ausdruck „und so“ (V. 12M: „und so der Tod zu allen Menschen durchdrang“) bedeutet, jeder einzelne stirbt infolge des Hereinkommens der Sünde – und folglich des Todes – in die Welt durch den einen Menschen, Adam.
2) Obige Auffassung stünde im Widerspruch zu dem, was Paulus mit dem ganzen Abschnitt bezwecken will: Er will aufzeigen, dass so, wie der Tod aller auf Adams Sünde zurückzuführen ist, ebenso die Gerechtigkeit aller auf Christi Gerechtigkeitstat zurückzuführen ist.
3) Der Tod von kleinen Kindern, die noch nicht gesündigt haben, wäre bei dieser Deutung unerklärlich; denn diese haben sich den Tod nicht durch ihre persönlichen Sünden zugezogen. Deshalb definiert z. B. Calvin „Sünde“ als „sündliche Veranlagung“. Aber auch das ist nicht möglich, da das Wort „sündigen“ [5,12E] nicht die Bedeutung „eine sündliche Veranlagung haben“ haben kann. Das Verb „sündigen“ bezeichnet immer die Sünde als *Tat*, nicht als *Zustand*.
Manche geben dem *ef' hoo* eine einschränkende oder näher bestimmende Bedeutung: „insofern dass“ (z. B.: *The Bishop's Bible*) o. „unter der Bedingung dass“ (Eichberger). Aber eine solche Bedeutung von *ef' hoo* lässt sich nicht nachweisen. (Es müsste „*ef' hōson*“ o. ä. heißen.) Außerdem wider-

spricht eine solche Auffassung dem V. 16, der das Verdammungsurteil (das durch den *Einen*, Adam, kam) der Gnadengabe (die für die Sünde *aller* gilt, vgl. V. 18) gegenüberstellt.
Schlatter (Römerbrief, S 98–100) schlägt vor: „woraufhin alle sündigten". Er schreibt: „Weil der eine Mensch sich dem Willen Gottes widersetzte, gab es in der Welt Böses, und daraus entstanden sofort die gewaltigen Folgen. Nun kam der Tod, und deshalb, weil der eine Mensch der Sünde und dem Tod den Eintritt in die Welt verschaffte, ergriffen Sünde und Tod alle. Es ist zunächst der Tod, der vom ersten Menschen her auch sein ganzes Geschlecht erfasst. Aber wir folgen ihm nicht bloß im Tod, sondern auch in der Sünde nach."
Ähnlich Zahn. Er meint, *ef' hoo* sei relativisch zu verstehen: „Es könnte dann ... der Sinn entweder sein, dass alle Menschen auf den Tod hin, mit dem Tod als dem unvermeidlichen Ziel gesündigt haben, oder dass ihr Sündigen unter Vorhandensein des Todes, unter der Voraussetzung und aufgrund des in die Welt und zu allen Menschen gekommenen Todes stattgefunden habe." Zahn entscheidet sich für Letzteres: „und aufgrund hievon (o.: unter diesen Umständen) sündigten alle". Er meint, dass das durch Adams Sünde bewirkte Eindringen des Todes in die Menschenwelt „und die damit gegebene Ausdehnung des Todes über alle Menschen die obwaltenden Umstände sind, unter welchen alle Menschen seit Adam gesündigt haben. Diese Umstände bilden gleichsam den Boden, auf welchem das Sündigen aller Adamskinder erwachsen ist."
Gegen Schlatter und Zahn spricht das oben bereits Erwähnte: Die Ursache der Herrschaft des Todes ist Adams Sünde. Durch die Sünde Adams kam der Tod in die Welt, „und *auf diese Weise* drang der Tod durch zu allen Menschen, ... alle sündigten."
Die Verben „kam", „drang", „sündigten" stehen im Aorist. Alles war von Anfang an so. Alle sündigten *damals*. Der Tod drang *damals* zu allen Menschen hindurch, *ehe* sie alle geboren waren. Ebenso ist es in V. 19. Ebenso wie *damals* mit der Sünde Adams in Eden alle Menschen sündigten, kann man auch sagen, dass alle Gläubigen in der Gehorsamstat Christi zugegen waren. Christi Gehorsam *damals* ist aller Gehorsam *damals*, Christi Leiden war aller Leiden. „Wenn einer für alle starb, dann starben alle" – *damals*. (Vgl. 2Kor 5,14.)
Es heißt *nicht*: „der Tod drang zu allen Menschen durch, weil alle *sündigen*" (Gegenwart). Das Verb „sündigen" steht weder im Präsens noch im Imperfekt sondern im Aorist (d. h. in der vollendeten Vergangenheit): „alle *sündigten*". Wann? Es bleibt nur eine einzige Antwort: *Damals*, als Adam sündigte, sündigten alle Menschen, die je existieren werden. Sünde und Tod kamen damals auf alle Menschen, weil alle Menschen mit Adams Sünde damals schuldig wurden.
Das wird auch im Folgenden ausgedrückt: V. 15: Die Vielen starben in der Übertretung des Einen. V. 16: Die Verurteilung der Vielen (d. i.: aller Menschen, die je existieren würden) folgte auf die eine Sünde des Einen. V. 17: Durch die Übertretung des einen Menschen herrschte der Tod (begann der Tod seine Königsherrschaft) ... V. 18: Das Ergebnis der einen Übertretung war die Verurteilung aller Menschen (aller Nachkommen Adams, die je existieren würden; aller Menschen, deren Geschlechtshaupt/Rassenhaupt Adam war). V. 19: Durch den Ungehorsam des Einen wurden die Vielen (d. i.: alle Menschen, die je existieren würden) zu Sündern gemacht.
Paulus macht klar: Die ganze Menschenrasse ist in Adams Sünde gefangen. Adam steht für die Gesamtheit der menschlichen Rasse. Er war der Stellvertreter, der Repräsentant, das Haupt.
Röm 5 lehrt Paulus nicht, dass die Menschen das Urteil *für ihre individuellen Sündentaten* bekamen, sondern aufgrund der einen Tat des ersten Menschen. Adams Sünde zog alle mit. Aus der Macht des Todes und der Sünde gibt es kein Entrinnen als nur durch Jesus Christus. „Wenn einer für alle starb, dann starben alle." (2Kor 5,14). Weil Adam starb, starben alle Menschen mit – aber nicht ohne Hoffnung, denn „gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebend gemacht werden" (1Kor 15,22).
Nb: In Röm 5 wird nicht die Verderbtheit der menschlichen Natur geleugnet, auch nicht die Verantwortlichkeit für die eigenen individuellen Sündentaten. Aber die Aussage *hier* ist, dass wegen der Sünde Adams alle je existierenden Menschen *damals* als Sünder behandelt und verurteilt wurden – verurteilt zum physischen Sterben und zum Ausschluss aus Eden.

Es ist daher am besten, man fasst den Ausdruck *ef' hoo* als konjunktive Redeweise auf: „auf Grund dessen, dass alle sündigten". Ebenso fasst Haubeck u. von Siebenthal (Neuer sprachlicher Schlüssel) *ef' hoo* als gleichbedeutend mit *epi toutoo hoti* (*auf Grund dessen, dass*; bzw. *weil*) auf. (Vgl. Blass-Debrunner-Rehkopf §294–6.)
Der Tod drang zu allen Menschen durch, auf Grund dessen, dass sie alle in und mit der Sünde jenes einen Menschen sündigten. Der Großteil der deutschen Übersetzungen (z. B. Elberfelder, Schlachter, Luther, Menge, Zürcher, Interlinear) folgen dieser Auffassung.
Der Tod kam auf alle Menschen – auf der juristischen Grundlage, dass (mit Adams Sünde) alle (Menschen) sündigten. Die Rasse sündigte in ihrem Haupt.
Godet: „... Es ist anzunehmen, der Gedanke, welcher den Vers anfängt, das *di henos anthroopou* [durch *einen* Menschen], beherrsche den Geist des Apostels so, dass er es nicht für nötig hält, ihn ausdrücklich zu wiederholen." *Durch die Sünde jenes ersten Menschen* kam der Tod in die Welt, und so drang *mit der Sünde jenes Menschen* der Tod zu allen Menschen durch, aufgrund davon, dass sie *damit* alle sündigten. „Mit derselben Sünde, mit welcher Adam sündigte, sündigte die ganze Welt, denn er war die ganze Welt." (Augustinus)
Eine Bestätigung dieser Meinung findet man in V. 18: „also dann: Wie es durch einen Fehltritt zu einer Verurteilung für alle Menschen [kam], so [kommt es] auch durch die eine gerechte [Handlung] zu einer Rechtfertigung des Lebens für alle Menschen, ...". Durch die Übertretung des *einen* wurde *allen* das Urteil gesprochen (V. 18). An der Sünde des *einen* sind *alle* beteiligt.
In und mit dem Sündenfall des ersten Menschen fiel die gesamte Menschheit. In seinem Ausschluss aus dem Paradies wurden *alle* ausgeschlossen. In seiner Verschuldung wurden alle zu *Schuldigen*, in seiner Verurteilung wurden alle verurteilt, verurteilt zum Sterben. Wären sie unschuldig gewesen, wären sie nicht verurteilt worden. Die Tatsache, dass sie verurteilt wurden, bestätigt ihre Schuld.
Wie konnten sie verurteilt werden, wenn es sie damals noch nicht gab? – Indem sie durch das Haupt des Menschengeschlechts vertreten waren. Alle teilen das Los des ersten Menschen, weil er als Haupt und Repräsentant der Rasse handelte. Sie nehmen durch seine Sünde Teil an seinem Los. Ebenso werden alle, die sich mit Christus verbinden lassen, *in und mit Christus* Gerechtfertigte.
Matthew Henry: Adam handelte als Vater, Haupt und Repräsentant seiner Nachkommenschaft, der ganzen Menschheit. Was er – als stellvertretend Handelnder – tat, tat die gesamte Menschheit. Und was daher mit ihm geschah (als Urteil Gottes über ihn), geschah mit der ganzen Menschheit. Ebenso bei Christus: Als Mittler handelte er als eine juristische Person des öffentlichen Rechts, als Haupt und Repräsentant aller Gläubigen. Er starb stellvertretend, stand auf aus den Toten, ging „hinter den Vorhang" – für sie. Als Adam sündigte, sündigte die gesamte Menschheit mit ihm. Insofern war Adam ein Typus des Kommenden, Christi. Die Handlungen einer juristischen Person des öffentlichen Rechts gelten als die Handlungen derjenigen Person, die er vertritt. Adam nun handelte als eine juristische Person des öffentlichen Rechts, eingesetzt durch göttliche Verordnung. Er zeugte Menschen nach seinem Bild und Gleichnis (1Mo 5,1). Insofern war er ein Behältnis, der sich fortpflanzte in allen nach ihm kommenden Generationen. (Vgl. Apg 17,26.) Wenn er also sündigte und schuldig wurde, sündigte die gesamte Menschheit mit ihm und wurde schuldig mit ihm. Und so wie durch Adam der Tod in die Welt kam, kam deshalb der Tod auch auf die ganze Menschheit. Der Tod war das Strafurteil. Adam wurde aus dem Paradies und damit vom Zugang zum Lebensbaum ausgeschlossen und sein Leib wurde der Todesmacht unterworfen. Damit war die gesamte Menschheit aus dem Paradies ausgeschlossen und dem Tode unterworfen.
Welchem Tode? In der *Erfahrung* war es zunächst der leibliche Tod. Aber der war lediglich das äußere Zeichen, die Auswirkung, denn „Tod" ist *mehr* als leibliches Sterben, wie auch „Leben" mehr ist als leibliches Leben. Der Lohn der Sünde ist der Tod (Röm 6,23). Sünde – wenn vollendet – gebiert Tod (Jak 1,15). Als die Sünde kam, kam Tod. Adam starb an dem Tag, an dem er sündigte. Der Tod zog in seinen Leib ein, und er wurde vom Leben (und vom Lebensbaum) ausgeschlossen. Damit verlor er die Quelle des göttlichen Lebens, aus welcher er täglich lebte.

Röm 6,3.4A: „auf seinen Tod getauft“

„Oder seid ihr in Unkenntnis [dessen], dass so viele [von uns], die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden? 4 Wir wurden also mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod, …“

Warum nicht „*in* Christus Jesus“? Warum nicht „*in* seinen Tod getauft“ und „Taufe *in* den Tod“?

1. Es gibt keinen Grund, nicht anzunehmen, dass es sich hier um die christliche Wassertaufe handelt.

2. Die *geistliche* Taufe (1Kor 12,13) kann nicht gemeint sein, denn in ihr handelt nur *Gott*. In der Wassertaufe aber handelt jemand, der sich damit zu etwas verpflichtet. Nur wenn die christliche Wassertaufe gemeint ist, kann der Text sinnvoll verstanden werden.

3. Der Apostel argumentiert mit einer Gegebenheit, die er voraussetzen darf, nämlich, dass die gerufenen Heiligen, die er in K. 1,7 angesprochen hat, biblisch getauft waren. Er sagt gleichsam: „Ihr seid doch alle getauft, habt das Zeugnis der Taufe abgelegt. Und was sagte diese eure Taufe aus? Worauf wies sie hin? Wisst ihr nicht, dass so viele auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden?“

4. Im ganzen Text bis zu V. 10 sieht der Apostel zurück auf das Christusereignis, weshalb „auf“, eine häufige Wiedergabe von *eis*, das geeignete Wort ist, eigentlich sogar die einzige Möglichkeit, dem Text gerecht zu werden. So auch in V. 4.

5. In Christus hinein kommt man durch einen Akt Gottes (1Kor 1,30) auf den Glauben hin. In der christlichen Taufe aber handelt nicht Gott, sondern der Mensch: Der Täufer taucht ins Wasser, und der Getaufte legt eine Verpflichtungserklärung ab. (Vgl. 1Petr 3,21.)

Die Wassertaufe versetzt nicht in Christus hinein. Man wird in Wasser getaucht, nicht in einen unsichtbaren Christus versetzt. Die Kraft liegt nicht in der Wassertaufe, sondern im Kreuz Christi. Durch den Glauben an den Gekreuzigten kann man dann von Gott in Christus hineinversetzt werden.

Wenn eine Taufe jemanden in Christus versetzt hätte, müsste Paulus alles daran gelegen gewesen sein, möglichst viele Menschen zu taufen. 1Kor 1,14–17. Dass die Wassertaufe nicht in Christus versetzt, bezeugen auch Apg 10,43; 22,13–17; Gal 3,2; Eph 1,13.14; 2,8; Röm 10,17. Aus diesen Stellen wird ersichtlich, dass Gottes Heilshandeln an den Glauben gebunden ist. Wäre die Taufe ein notwendiger Bestandteil der Heilswende, so wäre es eine Unterlassung des Apostels gewesen, an jenen Stellen die Taufe nicht zu erwähnen.

6. Das Bild vom Begrabenwerden setzt den Tod voraus. Wenn Taufe ein Begrabenwerden darstellt (6,4), muss bereits *vor* der Taufe das Gestorbensein eingetreten sein. Man steigt nicht ins Wasser, um zusammen mit Christus zu sterben, sondern man muss bereits in Christus sein und daher ein zusammen mit Christus Gestorbener sein, *ehe* man getauft wird. Die Geist-Taufe ist daher eine notwendige Voraussetzung für die Wassertaufe.

Die Geist-Taufe geschieht ja anlässlich der Wiedergeburt; durch sie kommt man in den Leib Christi hinein (1Kor 12,12.13). In Röm 6,3.4A sagt Paulus aber: „Wir wurden also mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod“. Wenn sich nun diese „Taufe“ auf die Geist-Taufe beziehen sollte, würde das Bild mit dem Begrabensein nicht passen. Man wird durch die Geist-Taufe ja nicht *mitbegraben*, sondern in Christus versetzt, d. h. ab dem Moment der Geist-Taufe gilt Christi Tod für den Gläubigen, sodass der Gläubige sagen kann: „Ich bin mit Christus gekreuzigt.“ Das Begrabenwerden durch die Taufe erfolgt aber *als Folge* des Versetztwerdens in Christus, nicht mit dem Ziel des Versetztwerdens. Man lässt sich nicht taufen, *damit* man in Christus versetzt wird und „mit Christus stirbt“, sondern umgekehrt: Man ist in Christus versetzt, und *deshalb* – als Bestätigung und Bekräftigung dieser Tatsache des Mitgestorbenseins – lässt man sich taufen und stellt so bildhaft das Mitbegrabensein dar.

Folglich ist die Möglichkeit, dass Paulus sich in Röm 6,3.4A auf die Geist-Taufe bezieht, ausgeschlossen.

7. Taufe verlangt Viererlei: einen Täufling, einen Taufenden, ein Taufmittel – und einen Tauf*bezug*. Man muss *auf* etwas bzw. *auf* jemanden getauft werden: 1Kor 10,2; Apg 19,3; vgl. 1Kor 1,14ff. Des-

halb ist Paulus so besorgt um die Korinther. 1Kor 1: Ihr seid *nicht* auf *meinen* Namen getauft, sondern auf den Namen *Christi*. So ist die Taufe ein Hinweis – darauf, dass Christus nun ihr Herr ist; denn die Taufe bekundet Jüngerschaft. (Vgl. Joh 3,25.26; 4,1.) Wenn jemand auf Christus getauft ist, hat er sich verpflichtet Christus nachzufolgen.
Die gr. Präposition *eis* in 6,3.4A darf daher nicht mit „in“ / „in … hinein“ übersetzt werden. Die Vokabel *eis* hat eben auch einen rückbeziehenden Sinn: *auf* (Vgl. die Anmerkung zu Apg 2,38.)

Röm 8,1: „die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“

Dieser Satzteil wird in bestimmten Bibelausgaben ausgelassen; er wird aber vom Byz. Text und vom *textus receptus* und der überwältigenden Mehrheit der gr. Hss bezeugt.
Es gibt aber auch Texte, die, zusätzlich zum ersten Teil des Verses, nur die Hälfte des zweiten Teils haben: „die nicht nach dem Fleisch wandeln“. Die Bezeugung für die drei in Frage kommenden Varianten sieht folgendermaßen aus:
. Aleph*, B, C2, D*, F, G haben nur die erste Hälfte des Verses.
. A, D1, Psi (gestützt durch die lat. Vulgata und syr. Peschitta) haben zusätzlich „die nicht nach dem Fleisch wandeln“.
. Aleph2, D2, K, L, P, 049, 056, 0142, 0151, 33, 1424, 1862, 1900, 2464 und die Mehrheit der Minuskeln haben auch den weiteren Zusatz „sondern nach dem Geist“. (Ein * hinter der Hss-Bezeichnung bedeutet: die erste Fassung einer Handschrift; die Ziffern 1 und 2 bedeuten nachträgliche Korrekturen.)
Im alten Codex Alexandrinus [A] findet sich Variante 2, und auch im Sinaiticus [Aleph] und im Claromontanus [D] sind die Worte von Variante 3 bekannt. Die lateinischen Vulgata-Handschriften überliefern Variante 2. Die syrischen (aramäischen) Peschitta-Handschriften überliefern ebenfalls Variante 2 (wobei diese Worte nicht als Zusatz hinten angehängt sind, sondern in der Mitte des Satzes stehen: „Deshalb ist da keine Verdammnis/Verurteilung für die – die nicht wandeln im Fleisch – in Jeschua, dem Messias.“), die syrische Harklensis dagegen Variante 3.
Röm 8,1 lautet demnach: „Es ist dann nun gar keine Verurteilung für die, die in Christus Jesus sind, die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“.

Röm 11,12: „und ihr Schade der Reichtum derer, die von den Völkern sind“

Was ist der „Schade“? Der Kleine Brockhaus definiert: „Wertminderung“. Das trifft genau das *heetteema*. Man könnte auch „Niedergang“ sagen, obwohl das in diesem Fall nicht dem Schuldgedanken, der hier mitschwingt, gerecht wird. „Verminderung“ lässt an Zahl denken, was aber nicht im Wort steckt, wenn die Sache auch im Zusammenhang vorkommt. „Fehlgehen“ und „Versagen“ stehen „Fehltritt“ näher.
„Fehltritt“ und „Schade“ sind aber nicht ganz synonym: Das Erste ist die Ursache, das Zweite die Folge. Einen Schaden (Verlust) erlitt Israel mit seiner Erniedrigung, seinem Heilsverlust.

Röm 11,12: „wie viel mehr ihre Fülle“

Was ist hier die *pleerooma* („Fülle“), und wie wird das Wort am besten übersetzt?
Die „Fülle“ steht in der Reihe „Rettung“ (10,1), „die Gerechtigkeit Gottes“ (10,3), „die Gerechtigkeit, die aus Glauben [kommt]“ (10,6), „Frieden“ (10,15), die „guten Dinge“ (10,15), „Wonach Israel trachtet“ (11,7) und „das Heil“ (11,11). „Fehltritt“ führte zu „Schade“ (*heetteema*), zu Heilsverlust, Erniedrigung, Leere. Umgekehrt führt Umkehr zu Heilsgewinn, zu „Fülle“.
Lenski erwähnt, dass *heetteema* (Schade) sich nie auf eine Zahl bezieht und dass bei *pleerooma*, obwohl dieses sich sonst auf eine Zahl beziehen *kann*, es hier nicht der Fall ist, weil es parallel zu *heeteema* steht.
Die „Fülle“ entsteht durch die Umkehr Einzelner. Aber der Apostel denkt an das Endbild. (Vgl. V. 25–27.) Erst da wird sie erreicht.
Die Verben im Satz fehlen, sodass, wenn sie für notwendig gefunden werden, sie nicht solcher Art sein dürfen, dass sie zu einer willkürlichen „Deutung“ führen. Daher ist hier – und in V. 15 – am besten die Gegenwartsform von „sein“ zu ergänzen: „wieviel mehr [Reichtum] ist ihre Fülle [o.: ihr

Heilsgewinn]“ („Reichtum“ *für sie selbst*, nicht für andere.) Entsprechend in V. 15: „wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Welt ist, was ist ihr Willkommenheißen anderes als Leben aus den Toten?“ (Leben *für sie selbst*, nicht für andere.)

Röm 11,17: „ein [Zweig vom] Wilden Ölbaum“

Paulus spricht in den Versen 17–24 von zwei unterschiedlichen Bäumen. Der eine ist die *elaia*, die Israel darstellt, der andere der *agrielaios*, der die Nichtisraeliten darstellt. Der erste ist der bekannte gezüchtete Ölbaum. Der zweite hieß (zu Deutsch) Wilder Ölbaum, im attischen Griechisch *kotinos*, im Lateinischen *oleaster*. Obwohl sie beide Oliven trugen, aus denen man Öl gewann, waren sie doch zwei verschiedene Baumarten. Die Beeren, die Blätter, die Rinde, die kleinen Zweige und die Form der beiden Bäume waren verschieden. Die Qualität des Öls war in beiden Fällen gut, das Öl des Wilden sogar etwas süßer; die *elaia* lieferte allerdings bedeutend mehr. Und sie waren jeweils verschiedenen Gottheiten heilig. Auch in Neh 8,14.15 werden sie als zwei Baumsorten aufgezählt. Die Vokabel „Wilden“ ist also großzuschreiben.

Das Pfropfen kannte man. Es galt als unverzichtbar, wenn man fruchtbare Haine wollte. Man sagte aber von ihm, dass es „gegen die Natur“ bzw. „neben“ ihr war (*para*), was ja auch stimmte; nicht dass es naturwidrig oder schädlich sei, sondern es war ein menschlicher Eingriff, wie auch das notwendige Beschneiden.

Dass das Verfahren, von dem Paulus in V. 24 spricht, ein wirkliches, in der Fruchtzucht vorkommendes war, hat man bezweifeln wollen. Lange z. B. scheint Tholuck z. T. Recht zu geben, wenn er diesen wie folgt zitiert:

„Entweder ist nun dem Paulus das ökonomische Sachverhältnis nicht bekannt gewesen, oder – was bei der Trivialität dieser Notiz wahrscheinlicher ist – hat er sagen wollen, hier sei aus Gnaden geschehen, was sonst wider die Natur ist.“

Und im *Biblischen Wörterbuch für das christliche Volk* (Herausgeber H. Zeller) liest man unter „Oelbaum“ u. a.: „Ob, wie einige wegen Röm 11,17ff. vermuten, die Einpfropfung wilder Oelzweige in edle Stämme stattgefunden habe, um den alten, kränkelnden Stamm damit zu erneuern, muß bezweifelt werden.“ Doch wird dann glücklicherweise in einer Fußnote ein gewisser Schultz zitiert:

„In Jerusalem habe ich von vielen gehört, daß wenn ein zahmer Oelbaum seine Zweige verliert, so holen sie von dem Jordan wilde Oelzweige, pfropfen dieselben in den zahmen Stamm, und da trägt er gute Früchte.“

Ramsay spricht von einem fast geheim gehaltenen Rezept in Sonderfällen. Er weist hin auf die Schriften von Pausanias, Palladius und Columella und zitiert Professor Theobald Fischer, der schrieb:

„An das noch heute in Palästina geübte Verfahren, einen Ölbaum, der Früchte zu tragen aufhört, zu verjüngen, indem man ihn mit einem der wilden Wurzeltriebe pfropft, so dass der Saft des Baumes diesen wilden Trieb veredelt und der Baum nun wieder Früchte trägt, spielt der Apostel Paulus an Röm 11,17.“ (*Der Ölbaum* – Petermanns Mitteil., Ergänzungsheft, Nr. 147, S. 9)

Vor einem solchen Pfropfen wurden Zweige entfernt, um dem neuen Zweig mehr Luft und Licht zugänglich zu machen.

Röm 12,11: „dem Herrn Leibeigenendienst leisten“

So nach dem Byz. Text sowie den Ausgaben des *textus receptus* nach Beza und Elzevier und den meisten gr. Hss. Nach dem *t. r.* des Stephanus: „zur rechten Zeit Leibeigenendienst leisten“.

Lange schreibt zur Stelle: „Die meisten und besten Codd. [Hss] lesen *kürioo* [dem Herrn]. So auch die Recepta [d. h.: die Ausgaben von Beza und Elzevier, nicht aber die von Stephanus; Anm. v. Verf.], Lachmann, Tischendorf. Ebenfalls der Sinaiticus. Griesbach dagegen hat nach Codd. [Hss] D*, F, G u. a. der Lesart *kairoo* den Vorzug gegeben.“

Röm 13,9: „Du sollst nicht falsches Zeugnis ablegen.“

So nach dem *t. r.* und vielen gr. Hss. Von einem Teil der gr. Hss wird dieser Satz nicht überliefert. Die Mehrheitstextausgabe (nach der Byzantinischen Textform) von Robinson & Pierpont hat den Satz nicht.

Röm 14,10: „des Christus“

So nach dem Byz. Text, gestützt durch die meisten gr. Hss, die Vulgata sowie die syrischen Übersetzungen. (Einige gr. Hss sowie die lat. und kopt. Übersetzungen haben: „Gottes“.) Die Lesart „des Christus“ ist bereits 150 n. Ch. belegt. So lasen Polycarp (65–155) und Tertullian (155–230) und Ambrosiaster (366–384).

Röm 15,7: „Darum nehmt einander ‹vorbehaltlos› an“

In Röm 15,7 fordert der Apostel Paulus *die römischen Christen* auf zu Christus ähnlicher gegenseitiger Annahme: „Darum nehmt einander ‹vorbehaltlos› an, so wie auch der Christus uns ‹vorbehaltlos› annahm zu Gottes Verherrlichung.“

Was will der Apostel hier sagen?

Ab 14,1 ist sein Thema gewesen: „Vom Verhalten der Starken und der Schwachen im Glauben“. Diese Besprechung geht bis zu V. 13 in K. 15.

14,1–13A forderte er auf zum *Verständnis* für einander.

14,13M-21 forderte er auf zu sorgfältigem *Umgang* mit einander.

Im gegenwärtigen Abschnitt, 14,22–15,13, bietet er *Hilfen* an für das Verhalten aller, der Starken und auch der Schwachen im Glauben. An diesen Zusammenhang ist zu denken, wenn wir zu V. 7 kommen.

In den Versen 1–8 weist er hin auf Jesus Christus, unser Leitbild. Dabei hat er in den V. 1–4 ein Wort für die Starken. In 15,5.6 betet er um eine gleiche Gesinnung allerseits, und zwar die des Christus. Das Ziel ist, den Gott und Vater unseres Herrn, Jesu Christi, mit *einem* Munde in einmütiger Weise zu verherrlichen. Deswegen legt er ihnen nahe, einander vorbehaltlos anzunehmen, so wie auch der Christus uns vorbehaltlos annahm zu Gottes Verherrlichung. Nicht ohne Absicht schreibt er *proslambanomai,* also nicht nur einfach *lambanomai* (annehmen). Das *pros* verstärkt die Handlung, was das „vorbehaltlos“ zum Ausdruck bringen will.

Es geht im Text nicht um gemeindezuchtähnliches Handeln, sondern um Geduld allerseits und eine Bereitschaft, einander eine Hilfe statt ein Hindernis zu sein. Dabei möchte jeder Jesus als Vorbild vor Augen haben.

Röm 16,7: Junias oder Junia?

„Grüßt Andronikus und Junias (o.: Junia), meine Verwandten und meine Mitkriegsgefangenen. Sie sind solche, die sich auszeichnen unter den Aposteln, und waren vor mir in Christus.“

Bei diesem Vers ergeben sich drei Schwierigkeiten: Ist mit *Iounian* ein Mann oder eine Frau gemeint? Wie muss *episeemoi en tois apostolois* übersetzt werden? Was bedeutet der Begriff *apostolos* (Apostel) an dieser Stelle?

1. Ist mit der gr. Form „*Iounian*“ (4. Fall) ein Mann (Junias) oder eine Frau (Junia) gemeint?

Das kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden, denn es hängt vom Akzent ab. Die älteren Handschriften (Majuskeln, meist datierend aus der Zeit vor dem 9. Jhdt.) haben aber keine Akzente. Die weibliche Form hat den Akut auf der zweiten Silbe (*Iounían*), die männliche den Zirkumflex auf der letzten (*Iounian*). Die meisten jüngeren Hss (Minuskeln, die Mss ab dem 9. Jhdt.) haben den Akut auf der zweiten Silbe (*Iounían*), also die weibliche Form[18]; Mss mit der männlichen Form (Zirkumflex auf der letzten Silbe) sind selten[19]. Die lat. Vulgata aus dem 4. Jhdt. und die syrische Peschitta aus dem 5. Jhdt. deuten *Iounian* weiblich.

Grundsätzlich muss man bedenken, dass Akzente eine wackelige Grundlage sind, da die Autografen und die alten Abschriften keine Akzente setzten. Wenn die Schreiber des Hoch- und Spätmittelalters und eine Reihe von Kirchenvätern *Iounian* als weiblich deuteten, ist das noch kein Beweis dafür, dass ihre Meinung die richtige war. (Z. B. vermuteten Ambrosiaster (339–397), Hieronymus (342–420),

[18] Im Apparat von Tischendorfs Editio critica maior (wo auch Akzentunterschiede wiedergegeben werden, wenn sie von Bedeutung sind) ist nur die weibliche Form aufgeführt.

[19] D. J. Preato, Junia, a female apostle, Resolving the Interpretive Issues of Romans 16:7; http://www.godswordtowomen.org/studies/articles/juniapreato.htm

Johannes Chrysostomus (347–407), Theodoret (393–458) und Johannes von Damaskus (675–749), dass *Iounian* die Ehefrau des Andronikus war.)
Epiphanius schrieb im 4. Jhdt., dass „Junias, dessen sich auch Paulus selbst erinnerte, Aufseher [o. Bischof] wurde in Apameias [Apamea] in Syrien“[20]. Gemäß Rufinus' lateinischer Übersetzung des Römerbriefkommentars von Origenes deutete Origenes den Namen *Iounian* als männlich[21]. Wer sich nun tatsächlich getäuscht hat, ob Chrysostomos einerseits oder ob Epiphanius und Origenes (bzw. der Origenes-Übersetzer Rufinus) andererseits, ist schwer feststellbar.
Weder die männliche noch die weibliche Version dieses Namens kommt in der gesamten griechischen Literatur häufig vor; ein „Junias“ wird in einer Inschrift erwähnt[22], und „Junia“ heißt eine Schwester des Brutus bei Plutarch[23]. In den lateinischen Schriften ist Junia ein allgemein gebräuchlicher Name, Junias hingegen kommt nicht vor, was aber nicht viel bedeuten muss. Ausleger wie Nicoll, Lange, Zahn und Lenski weisen darauf hin, dass der gr. Name *Iounias* eine durch Kontraktion entstandene Kurzform des lat. *Junianus/Junianius* sein kann, wie *Silas* eine Kurzform von *Silvanus* und *Amplias* von *Ampliatus*. David Jones[24] meint, die Tatsache, dass man in der lat. Literatur keinen Junias findet, sei nichts Außergewöhnliches. Die Entstehung von Namen mit *-as*-Endung anstatt der gewöhnlichen *-us*-Endung lasse sich durch die Namensänderung erklären, die stattfand, wenn ein Sklave von seinem Herrn aufgrund besonderer Verdienste freigelassen wurde. Dann bekam nämlich der Sklave den Familiennamen seines Herrn, aber mit der Endung *-as*. Ein freigelassener Sklave, dessen Herr den gebräuchlichen Namen Junius hatte, würde demnach Junias heißen. Letzte Entscheidungen allerdings können nicht aufgrund des Vorkommens oder Nichtvorkommens eines Namens in anderen Schriften gemacht werden. Das Fehlen eines Junias in der lat. Literatur ist kein Argument dafür, dass es unter den römischen Christen nicht einen Mann mit diesem Namen gegeben haben kann. Auch andere gr. Namen, die im NT vorkommen, sind in der gr. und lat. Literatur einmalig.
Andererseits, wenn *Iounian* eine Frau war, erhebt sich die Frage, ob man annehmen darf, dass eine Frau (die vielleicht die Ehefrau des Andronikus war) zusammen mit Männern im selben Gefängnis saß; denn so, wie Paulus dieses hier berichtet, waren sie *zusammen* im Gefängnis gewesen.
Die Frage, ob es sich um eine Frau handelt oder um einen Mann, muss also offen gelassen werden.

2. Wie muss *episeemoi en tois apostolois* übersetzt werden?
Waren die beiden „Ausgezeichnete“ bzw. „Angesehene unter den Aposteln“ oder „ausgezeichnet“ bzw. „angesehen von Seiten der Apostel“?
Die Übersetzung „ausgezeichnet/angesehen durch die Apostel“ bzw. „von Seiten der Apostel“ (also *en* instrumental aufgefasst) ist zwar nicht unmöglich, scheint aber etwas künstlich; Paulus hätte sich unzweideutig ausdrücken können, indem er den üblichen Begriff *episeemoi hüpo toon apostoloon* (ausgezeichnet durch die Apostel; [hoch] angesehen/geschätzt von den Aposteln) verwendet hätte.
Andererseits wird das einschließende Verständnis im Gr. oft (aber nicht ausschließlich) mit einfachem Genitiv dargestellt, z. B. in 3Makk 6,1[25].
Alles in allem ist es jedoch naheliegend, *en* lokal (in, bei, unter) aufzufassen: „angesehen [o.: berühmt; ausgezeichnet] unter/bei den Aposteln“. Bei der Übersetzung „unter“ bleibt offen, ob sich die

[20] Epiphanius; TLG (Thesaurus Linguae Graecae), 24.125.16
[21] Vgl. Rufinus' Übersetzung des Römerkommentars von Origenes.
[22] s. Smallwood, E. M., Documents Illustrating the Principates of Nerva, Trajan and Hadrian, Cambridge 1966, S. 441
[23] Plutarch (ca. 50–120 n. C.), Lives of Illustrious Men, trans. John Dryden (New York), Bd. 3, S. 359; zit. in: J. Piper u. W. A. Grudem, Hrsg., Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism (Wheaton, 1991), S. 72
[24] Jones, David, A Female Apostle? A Lexical-Syntactical Analysis of Romans 16:7; http://www.cbmw.org/Resources/Articles/A-Female-Apostle
[25] Eleazar aber, ein gewisser Mann, berühmt/angesehen unter den Priestern des Landes [o.: der Gegend] (Eleazaros de, tis aneer episeemos toon apo tees chooras hiereoon); andere Beispiele: „Röm 15,26: für die Armen unter den Heiligen (eis tous ptoochous toon hagioon)“; 2Kor 2,11: „denn wer unter den Menschen weiß (tis … anthroopoon)“; 1Tim 1,15: „unter denen ich Erster bin (hoon prootos eimi egoo)“; 1Tim 1,20 (vgl. 2Tim 1,15): „unter denen Hymenäus ist (hoon estin Hümenaios)“; Hebr 8,11: „vom Kleinen unter ihnen (autoon) bis zum Großen unter ihnen (autoon)“. In Apg 21,21 wird für das inklusive „unter“ das gr. Pronomen kata verwendet: „alle Juden unter den Völkern (tous kata ta ethnee pantas Ioudaious)“.

„Ausgezeichneten/Angesehenen“ innerhalb der Gruppe der Apostel befinden oder außerhalb. Eine einschließende Deutung ist nicht zwingend; d. h.: „unter den Aposteln“ nötigt keineswegs zur Annahme, dass Andronikus und Junia[s] selber zu der Schar jener Apostel gerechnet werden. Wenn sie „unter den Aposteln“ angesehen und geschätzt sind, müssen sie selber nicht notwendigerweise zur Gruppe der Apostel zählen. Einen ähnlichen Fall finden wir in 2Kor 2,15, wo Paulus schreibt: „wir sind ein angenehmer Duft Christi für Gott ... unter denen, die ins Verderben gehen (*en tois appollümenois*)“. Er ist nicht eingeschlossen in die Gruppe der Verlorenen, unter der er ein Duft Christi ist.
Der Apostel kann daher in Röm 16,7 einfach sagen wollen: Andronikus und Junia[s] sind Ausgezeichnete/Angesehene – nicht nur bei/unter den Heiligen allgemein, sondern vor allem bei/unter den Aposteln; unter ihnen werden sie hoch geschätzt, sind sie angesehen, ausgezeichnet.
Eine TLG (Thesaurus Linguae Graecae) -Suche nach dem Begriff *episeemos* in der gesamten griechischen Literatur hat gezeigt, dass das dem *episeemos* folgende *en* oft den *Bereich* anzeigt, wo das Ausgezeichnetsein/Ansehen besteht.[26] Dieses bestätigt die oben angegebene Übersetzung von Röm 16,7. Mit *en tois apostolois* scheint der Bereich angezeigt zu sein, wo das Ansehen/Ausgezeichnetsein bestand, nämlich „unter/bei den Aposteln“.
Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Daniel B. Wallace: „Auch dann, wenn *en* mit Dativ Plural im Sinne von ‘unter’ verwendet wird, bedeutet das nicht notwendigerweise, dass Andronikus und Junia zur Gruppe der Apostel gehören.“[27]

3. Was bedeutet der Begriff *apostolos* an dieser Stelle?
Das Wort *apostolos* (Sendbote; Gesandter) wird im NT in verschiedenem Sinne gebraucht. Jesus bestellte die Zwölf als seine ersten Sendboten. Paulus wurde ebenfalls direkt vom Herrn als besonderer Sendbote bestellt (Gal 1; 2Kor 12,12). Auch Jakobus scheint eine besondere Stellung innegehabt zu haben (1Kor 15,7; Gal 1,19). Diese waren Fundament legende Apostel (Eph 2,20; 3,5), gleichsam Apostel erster Qualität, ersten Ranges; sie empfingen ihre Botschaft direkt vom Herrn. Aber das Neue Testament begrenzt den Begriff Apostel nicht auf sie. Andere wie Barnabas (Apg 14,4; vgl. Gal 2,8.9.), Silas und Timotheus (Apg 17,1.4; 1Thes 1,1.2; vgl. 2,6.7.) und Titus (Tit 1,5; 3,12) werden in einem weiteren Sinne „Apostel“ genannt. Sie hatten nicht dieselbe Qualität und Autorität, übten aber eine ähnliche Tätigkeit wie die Fundament legenden Apostel aus. Sie waren Evangelisten und Lehrer, wiesen neuen Gruppen den Weg, reisten als Lehrer umher. Ihre Tätigkeit war eine leitende, aber nicht auf den Ort bezogen. Man kann diese Gruppe auch als „missionarische Lehrer“ bezeichnen. Da der Dienst von Frauen nicht ein leitender, sondern ein unterstützender war, war es selbstverständlich, dass es keine weiblichen Apostel gab.
In 2Kor 8,23 und Phil 2,25 wird der Begriff *apostoloi* sehr allgemein verwendet: Ausgesandte zu einem bestimmten Zweck. Diese Bedeutung scheidet jedoch für Röm 16,7 aus, da dort von einer bestimmten, offensichtlich bedeutenden, Gruppe von an mehreren Orten bekannten und anerkannten *apostoloi* die Rede ist.
In welchem Sinne nun wird denn der Begriff *apostolos* in Röm 16,7 verwendet? Auffällig ist, dass Paulus sich selbst nicht mit einschloss. Er schrieb nicht „uns Aposteln“. Das deutet darauf hin, dass er „Apostel“ im weiteren Sinne des Wortes verstand. Nun hatten aber im Neuen Testament auch jene „Apostel“ (wie eben schon erwähnt) eine gewisse Vollmacht in der Gestaltung von neuen Gemeinden. Sie waren Missionare und Lehrer. Sie lehrten die neuen Gruppen von Christen, wiesen ihnen den Weg in der Gestaltung ihrer Gemeinschaft, besuchten sie und unterwiesen sie. Eine derartige autori-

[26] Beispiele: episeemos de alloos en anthroopois [(angesehen/ausgezeichnet/berühmt bei den Menschen] (Eustathius Commentarii ad Homeri Illiadem 1.139.28); allos aneer episeemos en tois helleesin [ein anderer Mann, angesehen/ausgezeichnet/berühmt bei den Griechen] (Nicolaus I Mysticus, 1.156.34); episeemotatoi de en toutois egenonto (Salaminius Historia Ecclesiastica 3.14.43.3); theloo praktikos einai kai episeemos en tois adelfois [angesehen/ausgezeichnet/berühmt bei den Brüdern] (Ephraim d.S., Ad imitationem proverbiorum 187.5).

[27] „…, even if en with the dative plural is used in the sense of ‘among’ (…), this does not necessarily locate Andronicus and Junia within the band of apostles; rather, it is just as likely that knowledge of them existed among the apostles.“ Daniel B. Wallace, Junia Among the Apostles: The Double Identification Problem in Romans 16:7; http://www.bible.org/page.php?page_id=1163

tative Stellung und Funktion war im NT für eine Frau nicht vorgesehen. (Vgl. 1Tim 2 u.3; 1Kor 11 u. 14; Eph 5,22–33.)
Johannes Chrysostomus fasste *Iounian* als weiblichen Namen auf. In seinem Kommentar zu Röm 16,7 heißt es: „Ja, ein Apostel zu sein ist etwas Großes; aber sogar ausgezeichnet/angesehen zu sein unter ihnen – bedenke, welch großes Lob das ist! Ausgezeichnete/Angesehene waren sie aufgrund der Werke und des Verhaltens [o.: der Ausführung]. Ja, wie groß ist die Weisheit dieser Frau, dass sie sogar des Titels [o.: der Anrede] eines Apostels würdig geachtet wurde.“[28] Chrysostomos fasste [a] *Iounian* als Frau und [b] „unter den Aposteln“ einschließend auf; den Titel „Apostel“ erhielt sie in Chrysostomos' Augen aufgrund besonderer Verdienste. Woher er das gewusst haben will, wissen wir nicht. Ein autoritativer Apostel wurde man im NT jedoch nicht aufgrund besonderer Verdienste, sondern durch Berufung Jesu Christi. Chrysostomos' Auffassung vom Apostelwesen scheint der Lehre des NT in dieser Hinsicht etwas zu widersprechen. Ein *apostolos*, ob im engeren oder weiteren Sinne verstanden, hatte immer auch leitende Funktion. Ein Apostel war im NT immer auch ein überörtlicher Lehrer, Verkündiger und/oder geistlicher Vater. Was ihn vom örtlichen Leiter unterschied, das war seine Beweglichkeit; aber Leiter war er immer. Und Leiter waren männlichen Geschlechts, ob sie nun Älteste (Aufseher/ Hirten/ Vorsteher) oder Apostel (reisende Lehrer) waren. Daher kann das Chrysostomos-Zitat gewiss nicht als Argument dafür verwendet werden, dass es im NT Frauen gab, die eine autoritative Stellung über Männern innehatten.

4. Schluss
Der Handschriftenbefund und die griechische Form des Wortes *Iounian* ist nicht eindeutig genug, um zu entscheiden, ob es sich um einen männlichen oder weiblichen Namen handelt. Wenn der Satz „Sie sind solche, die sich auszeichnen unter den Aposteln“ bedeuten soll, dass sie selber zur Schar der Apostel gehörten (was aber nicht bewiesen werden kann), dann kann mit *Iounian* nicht eine Frau gemeint sein, da Frauen im NT nicht apostelartige bzw. hirtenmäßige (leitende) Funktionen innehatten. Wenn der Satz „Sie sind solche, die sich auszeichnen unter den Aposteln“ bedeuten sollte, dass sie selbst nicht zu den Aposteln gehörten, sondern lediglich bei/unter ihnen hoch geschätzt und angesehen waren, kann mit *Iounian* auch eine weibliche Person gemeint sein.
In keinem Fall kann Röm 16,7 als Bestätigung für die (dem NT sonst fremde) Auffassung herangezogen werden, dass eine Frau eine autoritative (oder leitende) Stellung und Funktion im Volke Gottes innehaben kann.

Röm 16,16: „Kuss“

Für das deutsche Wort *küssen* werden im griechischen Grundtext des Neuen Testamentes mehrere Vokabeln gebraucht: In Röm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thes 5,26 und 1Petr 5,14 wird das Hauptwort *phileema* verwendet, ebenso in Lk 7,45 und 22,48.
Das Verb *philein* ist eine Abwandlung des Wortes *philos*, das 'Freund' bedeutet. Es heißt: etwas/jemanden gern haben; Zuneigung haben; seine Liebe zu jemandem mit einem Kuss zeigen. Menge und Güthling geben an: lieben; Liebe oder Freundlichkeit erweisen; zugetan oder gewogen sein; liebreich behandeln; freundlich oder gastlich aufnehmen; bewirten; verpflegen; küssen; liebkosen; herzen; gutheißen; billigen; gerne tun; pflegen.
Kataphilein ist eine verstärkte Form von *philein* und heißt: herzlich küssen; herzen.
Man merkt also: Der Kuss ist eine Art und Weise, sich als Freund zu erweisen. Er ist ein Freundschaftszeichen. Ob er auf die Lippen gelegt wurde, ist unklar. In der griechischen Literatur gibt es Beispiele von einem Mundkuss, in welchen der Mund dann aber ausdrücklich erwähnt wird, z. B.: *kai ephiloun de heemas tois stomasin (A*uch zeigten sie uns ihre Zuneigung mit dem Munde. [Lucianus Soph., VH. 1.8.10; TLG]). Solche finden sich jedoch nicht im NT.
Dass in der Freundschaftsbezeugung der Grad an Abstand bzw. Wärme in der Begegnung miteinander noch sehr verschieden sein kann, je nach Gesellschaftsbeziehung (Ehe, Familie, Verwandte, Freunde, Männer unter sich, Frauen unter sich, Gemeinde), ist dem Kenner der Schrift klar.

[28] John Chrysostom, In Epistolam ad Romanos, Homilia 31, 2, in Patrologiae cursus completus. (TLG 155 60.670.5)

*Künein, d*as eigentliche Wort für küssen, kommt im NT nicht vor, wohl aber eine verwandte Form: *Proskünein*: Dieses heißt, gegen einen zu küssen, d. h., die eigene Hand zu küssen und sie dann jemandem entgegenzustrecken als Zeichen der Verehrung bzw. der Huldigung; huldigen; anbeten.
Im alten Orient, besonders unter den Persern, war es bei Personen gleichen Ranges die Sitte, sich auf den Mund zu küssen. Waren sie nicht ganz gleichen Ranges, so küssten sie sich auf die Wange. War der Rangunterschied groß, so fiel der Geringere auf die Knie und berührte die Erde mit der Stirn, oder man fiel ganz auf den Boden und küsste gleichzeitig seine Hand dem Höherstehenden entgegen. Die Griechen bezeichneten dieses Letztere als *proskünein*. Es kommt im NT viele Male vor, wird aber eher im hebräischen Sinne verwendet. Die traditionelle englische Fassung hatte es durchweg mit „worship" wiedergegeben. Im Deutschen wird es meistens mit „anbeten" bzw. „huldigen" übersetzt.

1Kor 2,13: „Geistlichem passen wir Geistliches an."

Man könnte auch übersetzen: „Zu Geistlichem [dem von Gott Geschenkten] passen wir Geistliches [Worte, die der Heilige Geist lehrt]." Dem dt. „passen wir an" liegt das gr. *ssüngkrinein* zugrunde: „beurteilend zusammen[bringen]", daher manchmal im Sinne von „vergleichen" wiedergegeben.
Doch geht es an dieser Stelle wohl weniger um den auslegenden Umgang des Christen mit bereits vorliegender Heiliger Schrift als um den Vorgang der apostolischen Verkündigung: Nicht nur ist die Botschaft geistgeboren; auch die Weise ihrer Weitergabe, bis hin zur Wortwahl, ist vom Geist: Geistliches Mittel passt zu geistlicher Botschaft. Daher auch die Formulierung in V. 14A.

1Kor 4,1: „als verantwortlicher Diener" (S. zu Lk 1,2.)

1Kor 6,4: „die ... Geringgeschätzten, die setzt ein."

„Wenn ihr also ‹Angelegenheiten› des ‹irdischen› Lebens zu richten habt, die in der Gemeinde Geringgeschätzten, die setzt ein."
Es ist nicht ganz klar, wie der Satz aufzufassen ist. Er scheint nicht eine Aussage (indikativisch) zu sein, sondern eine Aufforderung oder eine Frage.
Als Aufforderung: Die „Geringgeschätzten, am wenigsten Angesehenen, die setzt ein", [wenigstens] die! Und ihr habt ja solche unter euch. Die sind die richtigen, um Kleinigkeiten zu schlichten.
Die Frage ab V. 5M zeigt die Ironie in V. 4, da die Korinther offensichtlich nicht imstande waren zu tun, was sie tun sollten. Vgl. V. 6.
V. 4 als Aussage aufzufassen ist im Blick auf V. 5 schwierig, da dort angedeutet wird, dass die Korinther nicht einmal daran gedacht hatten, ihre Rechtsfragen unter sich zu klären.
Wenn der Satz als Frage aufzufassen ist, müsste man übersetzen: „Wenn ihr also ‹Angelegenheiten› des ‹irdischen› Lebens zu richten habt, setzt ihr die in der Gemeinde Geringgeschätzten ein?"

1Kor 7,38: „der [sie] zur Ehe gibt"

„Somit tut auch der wohl, der [sie] zur Ehe gibt. Aber der, der [sie] nicht zur Ehe gibt, tut besser."
Im *t. r.* und im Byz. Text wird hier für „zur Ehe geben" zweimal *ekgamidsein* gebraucht: *ho exgamidsoon* (w.: der [sie] in die Ehe Gebende"; „der [sie] Verheiratende").
In einigen Hss (sowie in Mt 22,30; 24,38; Lk 17,27; 20,35) wird für „in die Ehe geben" *gamidsein* (also ohne die Vorsilbe „*ek*") gebraucht. Das ändert allerdings an der Übersetzung nichts.
(Nb: In der Parallele bei Mk 12,25 wird im *t. r.* und im Byzantinischen Text ein Verb mit derselben Bedeutung, *gamiskein* („[eine Frau] zur Ehe geben; zur Frau geben"), verwendet. Auch hier ändert die Textvariante nichts an der Übersetzung.)
Wenn aktiv gebraucht, bedeutet *gamidsein* bzw. *ekgamidsein*: „[ein weibliches Wesen] in die Ehe geben" (Mt 24,38), „zur Frau geben", wenn passiv gebraucht (Mt 22,30; Lk 17,27; 20,35), „sich [von einem Mann] freien lassen"; [einen Mann] heiraten; [auf die Frau bezogen:] „verheiratet werden".
Nach dem gr. Lexikon von Walter Bauer kann das Verb „*gamidsoo*" (verheiraten; in die Ehe geben) in seltenen Fällen im Sinne von *gameoo* (heiraten), also im allgemeinen Sinne (von Mann und Frau) verwendet werden. Das Wort *ekgamidsoo* hingegen wird in jedem Fall in Bezug auf Frauen (in die Ehe geben; verheiraten) verwendet.

An unserer Stelle macht der Zusammenhang deutlich, dass es darum geht, dass der Vater sein Mädchen (d. i.: seine Tochter, Ziehtochter oder Stieftochter) „verheiratet“ bzw. „nicht verheiratet“.

1Kor 8,1.2: „wissen“ und „Kenntnis haben“

Zwei gr. Wörter werden für kennen/wissen verwendet: *ginooskein* und *eidenai*; *ginooskein* bedeutet objektive Kenntnis, etwas, das man gelernt oder sich angeeignet hat, hier übersetzt mit „kennen“, das Hauptwort mit „Kenntnis“; *eidenai* bedeutet inneres Bewusstsein, Wissen im Denken; dazu gehört intuitive Kenntnis, nicht unmittelbar von etwas Äußerem hergeleitet, meist übersetzt mit „wissen“ oder „wirklich kennen“.

Den Unterschied zwischen den beiden Wörtern kann man gut anhand einiger Verse veranschaulichen:

Joh 8,55: „Und ihr habt ihn nicht gekannt [*ginooskein*]. Aber ich kenne ihn wirklich [*eidenai*].“

Joh 13,7: „Was ich tue, weißt [*eidenai*] du jetzt nicht. Du wirst es aber nach diesem erfahren [*ginooskein*].“

Hebr 8,11: „Und es wird überhaupt keiner seinen Nächsten lehren und keiner seinen Bruder und sagen: ‘Kenne [*ginooskein*] den Herrn!’, weil alle mich wirklich kennen werden [*eidenai*], …“

2Tim 1,12: „Ich weiß [*eidenai*], wem ich geglaubt habe,“ (d. h.: Ich habe das innere Kennen, wer diese Person ist).

2Tim 3,15: „weil du von Kindheit an die Heiligen Schriften wirklich kennst [*eidenai*]“ (inneres Kennen).

Der Unterschied in der Bedeutung der beiden Wörter ist oft nur klein; und objektive Kenntnis kann in innere Kenntnis übergehen, aber nicht umgekehrt.

Das gr. Wort für *Bewusstsein haben* [*sünoida/süneidenai*] ist hergeleitet von *oida/eidenai*: vgl. 1Kor 4,4: „Ich bin mir selbst nichts bewusst“.

1Kor 8,1.2: „Was das den Götzen Geopferte betrifft, wissen [*eidenai* (innere Kenntnis)] wir: Wir alle haben Kenntnis [*gnoosis*, von *ginooskein* (objektive Kenntnis)]. Die Kenntnis [objektive Kenntnis] bläht auf, aber die Liebe baut [auf]. Wenn jemand meint, etwas zu wissen [*eidenai* (innere Kenntnis)], hat er noch nichts gekannt [*ginooskein* (objektive Kenntnis)], so wie er es kennen [objektive Kenntnis] sollte. …“

(Vgl. John N. Darby, Notes on 1Cor 8,1 in: Holy Bible, Darby Translation.)

1Kor 11,24: „brach“ oder „schnitt“?

Vom Gt. her könnte beides zutreffen. Das Brot, das zur Brotmahlzeit auf unseren Tisch kommt, ist geschnitten. Gebrochen wurde das Brot in Israel, weil es ungesäuertes Fladenbrot war, wie unser Knäckebrot.

Wo 1Kor 11,24 vom Brechen des *Leibes* spricht, da liest man in Lk 22,19 von einem „Geben“. Trotz der vielen Schlag-, Stech- und Schnittwunden unseres Herrn wurde sein Körper nicht gebrochen, nicht einmal *ein* Knochen.

Das Wort für „brechen“ im Grundtext des Verses 24, *klaoo*, spricht von einem Zweig, der entfernt wird. *Klastees* war der Winzer; *klastadsoo* (beide Wörter kamen von *klaoo*) hieß: Ich schneide die Ranken/Rebzweige ab.

So wie der Wein von dem im Sterben vergossenen Blut spricht, so spricht das zerteilte Brot vom abgebrochenen Leben im Leib Jesu, das für unsere Schuld „gegeben“ wurde. Als „die Strafe zu unserem Frieden auf ihm war“ (Jes 53,5), „wurde er aus dem Lande der Lebenden abgeschnitten“ (V. 8), früh und gewaltmäßig aus dem Leben genommen.

1Kor 11,24: „gebrochen“

Es gibt gr. Handschriften, in denen das Wort „gebrochen“ fehlt. Nach Nestle-Aland sind es acht Hss, von denen vier korrigiert wurden. Die überwältigende Mehrheit der gr. Hss hat das Wort „gebrochen“. Würde das Wort im Text fehlen, erschiene der Satz verstümmelt (w.: „Das ist mein Leib, der für euch.“). Man könnte natürlich ein „ist“ einfügen („Das ist mein Leib, der für euch [ist].“). Aber

dann erschiene der Satz etwas eigenartig. Warum diese Ausdrucksweise? Was wäre der Zweck? Man erwartet in dem Relativsatz „der für euch ...“ eine konkretere und bedeutungsvollere Aussage.

1Kor 12,13: „und wir wurden alle in einen Geist [hinein] getränkt“

So der *t. r.* mit der überwältigenden Mehrheit der gr. Hss. Eine kleine Minderheit bezeugt die Lesart „in einem Geist getränkt“ bzw. „durch einen Geist getränkt“. Der Unterschied ist zwar klein, aber doch von Bedeutung:

Die gr. Präposition *eis* bedeutet „in [etw.] hinein“ bzw. „zu“. Im Zusammenhang des gesamten Verses 13 ergibt sich ein doppelter Vergleich:

1. In *einem* Geist [bzw.: Mittels des *einen* Geistes] wurden alle Korinther in den *einen* Leib Christi [hinein] getauft [d. h. hineingetaucht]. (V. 13A)

2. Sie alle wurden in den Geist [wie in eine Flüssigkeit hinein] „getränkt“, d. h., indem sie in den Geist hineingetaucht wurden, wurden sie zugleich getränkt, haben also ihn [den Geist Gottes] zu trinken bekommen. (V. 13E)

1Kor 15,29: „die sich für die Toten taufen lassen“

Das gr. Wort (*hüper*) kann mit „für“, „anstelle“, „zugunsten von“ oder „über“ übersetzt werden. Wichtig ist, dass das Wort, das gewählt wird, den Text nicht in Widerspruch zur übrigen Schrift bringt.

Trotz des Verständnisproblems dürfte einiges dennoch bereits klar sein.

. Z. B. wird die Sache den Korinthern sicherlich bekannt gewesen sein, gerade weil Paulus sich nicht erklärt. Da unser Herr dieses Schreiben des Apostels auch für spätere Generationen gedacht hat, dürfen wir wohl davon ausgehen, dass es sich nicht um ein unüberwindliches Geheimnis handelt und auch uns bekannt sein könnte. Man sollte also die Hoffnung auf eine Lösung nicht aufgeben.

. Die Formulierung des Textes lässt erkennen, dass es sich nicht um ein ständiges Vorkommnis handelt, sondern eher um eines, das nicht allzu oft geschah.

. Der Anfang des Verses bedeutet: Was werden sie davon haben, welchen Gewinn, und zwar in der Zukunft?

. Der Apostel verbindet das eigene Los mit den so Getauften, wenn er in V. 30 sagt: „Warum stehen auch wir ...?“

Paulus scheint hier an solche zu denken, die zu Recht so getauft werden. Er sagt: „Was werden ...“, nicht: „Was sollen ...“, und er verbindet im nächsten Vers das eigene Los mit dem der so Getauften.

Handle es sich um etwas Verkehrtes, wäre es kaum als Argument angeführt. Dieses beschränkt die Auswahl der Möglichkeiten auf ein Minimum.

Und wenn es nicht etwas war, das täglich vorkam, so dürfte es sich doch bereits mehrere Male wiederholt haben, da er die Gegenwartsform verwendet.

. Es ist möglich, dass Paulus an einen Märtyrertod gedacht hat, z. B. an Jungbekehrte, die mit dem gewaltsamen Tod rechnen mussten, wenn sie sich taufen ließen. Für die so Getöteten traf zu, dass ihre Taufe eine „für die Toten“ war: Die Schar der in Christus Verstorbenen wurde größer durch ihre Taufe.

Diese Lösungsmöglichkeit ist von Auslegern zu schnell abgelehnt worden mit dem Einwand, zum Zeitpunkt des Schreibens seien die Zeiten eher ruhige gewesen; die schweren Verfolgungen seien erst später eingetreten. Doch zeigt sich hier wieder, wie wichtig es für einen Ausleger der Schrift ist, diese auch im Umfang gut zu kennen. Es ist nämlich erstaunlich, wie viele Stellen es sind, die zu erkennen geben, dass viele Christen gerade in dieser Zeit mit einem Märtyrertod rechnen konnten. Man bedenke einmal folgende – und vergesse dabei nicht die jeweiligen Umstände sowie die Schlussfolgerungen, die sie heischen: Apg 5,33; 7,58; 9,1.23; 12,2; 14,5.19; 15,25.26; 20,24; 21,31; 22,4.22; 23,12; 25,3.11.15.16; 26,9.10.21; Röm 8,35–38; 16,4; 1Kor 4,9; 2Kor 1,8–10; 4,10–12; 6,9; 11,23–27; Phil 2,17.

(Wenn gegen diese Lösung eingewendet wird, die Präposition *hüper*, die, wie oben erwähnt, mit „zugunsten von“ übersetzt werden kann, von einem Gewinn für andere spreche, während in diesem Fall es sich um einen Gewinn für die Getauften selbst handeln würde, sei auf folgende im Wort Gottes er-

wähnten Vorkommnisse des Wortes hingewiesen: Mk 9,40; Lk 9,50; Apg 5,41; 9,16; 15,26; 21,13; Röm 1,5; 8,31; 1Kor 4,6; 11,25; 2Kor 1,6–8; 7,7; 12,19; 13,8.)

. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die V. 30–32 möglicherweise als Fortsetzung des Argumentes von V. 29 gedacht waren. Es müsste nicht sein, aber es ist auch nicht unwahrscheinlich. Wäre es der Fall, so würden V. 29 und die V. 30–32 nahtlos zu einem ganzheitlichen Argument zusammengefügt sein.

Versuch einer gedehnten Übertragung: „Was werden sonst diejenigen davon haben, die, wenn sie sich bekehren und dann sich taufen lassen, für die jenseitige Gemeinde der Toten getauft werden, um in ihre Schar eingereiht zu werden? Wenn Tote gar nicht auferweckt werden, warum beschreiten diese denn den Weg der Bekehrung und Taufe [in dem Wissen, dass sie danach hingerichtet werden] und werden also zugunsten einer erweiterten Totengesellschaft getauft?“

Zu einer ähnlichen Lösung kommt Spiros Zodhiates (*Conquering the Fear of Death*; Chattanooga 1982. Der Artikel wurde in „Bibel und Gemeinde“ veröffentlicht. Das Folgende in Anlehnung daran.)

Mit ihrer Taufe haben sich einige Gläubige (nicht alle) mit christlichen Märtyrern gleichgestellt bzw. in ihre Schar eingereiht. Paulus bezieht sich auf Gläubige, die sich taufen ließen. Aber er spricht nicht von allen Gläubigen, auch nicht von allen korinthischen Gläubigen, sondern eingeschränkt von gewissen Gläubigen, die damit, dass sie sich taufen ließen, sich „für die Toten“ taufen ließen.

Gemeint sind vermutlich Gläubige, die mit ihrer Taufe in den sicheren Tod gingen. Es gibt Menschen, sagt Paulus, die sich gleichsam als Todeskandidaten taufen lassen, die also damit rechnen müssen, dass sie mit der Taufe auch den Märtyrertod wählen. Er argumentiert: „Was sollen sonst diejenigen Gläubigen tun, die sich einer Taufe unterziehen, welche sie zu Todeskandidaten macht? ... – die sich mit ihrem Taufakt und dem zu erwartenden darauffolgenden Märtyrertod in die Schar der in Christus entschlafenen Märtyrer einreihen? Wenn es keine Totenauferstehung gibt, wozu lassen sie sich denn taufen? Dann wäre es doch besser, sie würden sich nicht taufen lassen!“

Im Gr. steht ein Mittelwort der Gegenwart für „getauft werden“, also wörtlich: „Was werden sonst die für die Toten Getauft-Werdenden (o.: Sich-taufen-Lassenden) tun, ...?“

Zodhiates: „Der Ausdruck [*hoi baptidsomenoi*, die Getauft-Werdenden] weist auf eine bestimmte Art von Menschen hin, d. h.: nicht auf alle Getauften, sondern nur auf diejenigen, die sich für die Toten haben taufen lassen (d. h. auf solche, die als Märtyrer schon Sterbende sind, also schon zu den leiblichen Toten gerechnet werden müssen) ... 1Kor 15,29 ... weist auf die Taufe derer hin, die durch ihr Bekenntnis zu Jesus Christus tatsächlich Leiden, Gefahren und Martyrien auf sich genommen haben. Es ist somit einleuchtend, von denen, die ‘für die Toten getauft’ worden sind, als von solchen zu sprechen, die sich einer Taufe unterzogen haben, welche sie zu Todeskandidaten gemacht und dadurch mit den Toten verbunden hat.“

Christsein war (und ist), sagt Paulus, mit Leiden und Tod verbunden (1Kor 4,9: „wie zum Tode Verurteilte“; 15,31 („ich sterbe täglich“); 2Kor 4,11 („immerfort ... dem Tode überliefert“).

Das Mittelwort der Gegenwart („getauft werdend“) bezieht sich sowohl auf getaufte Gläubige der Vergangenheit wie auch der Gegenwart und Zukunft. Zodhiates: „Wer sich taufen lässt, tut es in dem Wissen um den Preis von Leiden und Tod, den schon die früheren Christen bezahlt haben.“

Warum also sollten sich jene Christen unter Lebensgefahr taufen lassen, wenn es keine Totenauferstehung gebe? Warum einen zum Sterben bestimmten Menschen noch taufen, wenn es keine Auferstehung gibt?

Ein Nachtrag: Bei „die Toten“ steht im Griechischen der bestimmte Artikel, aber nicht beim zweiten Vorkommen des Wortes. („Was werden sonst die tun, die für *die* Toten getauft werden, wenn überhaupt Tote nicht erweckt werden?“) Der bestimmte Artikel hat seine Bedeutung. Paulus sagt nicht „die für *Tote* getauft werden“, sondern „für *die* Toten“, d. h. für *bestimmte* Tote: diejenigen, die für ihre Taufe das Martyrium zu erleiden haben.

1Kor 16,12: „aber es war ganz und gar nicht [sein] Wille, dass er nun gehe.“

Vor „Wille“ steht weder ein Artikel noch ein Pronomen. Üblicherweise meinen die Ausleger, das Pronomen „sein“ (bezogen auf Apollos) müsse ergänzt werden. Das scheint auch das Naheliegende zu sein. Daher die obige Übersetzung. Bachmann (Kommentarreihe von *Zahn*, *1. Korintherbrief*, zur Stelle 16,12; Leipzig 1910) übersetzt: „und durchaus war keine Neigung vorhanden“.
Kittel (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, TDNT, III, S. 59; Fußn. 24; Stichwort: *theleema*) gibt allerdings an: „Das *ouk een theleema* (w.: „es war nicht [der] Wille“) bezeichnet nicht den Willen des Apollos, sondern den Willen Gottes.“ Bachmann (b. *Zahn*) gibt in Klammern an: „ev. freilich: durchaus war es nicht der Wille Gottes, dass ...“.
Aber der Zusammenhang macht doch recht klar, dass der Wille des Apollos gemeint sein muss. Das besitzanzeigende Fürwort („sein“) muss – wie z. B. auch in Röm 2,18 – aus dem Zusammenhang erschlossen werden.

1Kor 16,20: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)

2Kor 1,3A: „Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn, Jesu Christi“

Die Wortstellung im Gt. sowie der Zusammenhang sprechen für diese, die natürlichere, Wendung – die Ausleger auch immer wieder vorziehen – auch wenn einige darauf hinweisen, dass grammatisch folgende Übersetzung möglich sei: „Gelobt sei Gott und [der] Vater unseres Herrn, Jesu Christi“.

2Kor 1,3ff.

Der Apostel lässt hier u. a. erkennen, welchen Stellenwert das Lob Gottes hat.
Mit V. 12 wird gern der Anfang eines neuen Abschnittes angenommen. Einerseits ist er es auch. Andererseits zeigen das „denn“ anfangs V. 12 und das anfangs V. 13, dass die Verse 9–14 zusammengehören. V. 9 setzt aber den Gedanken von V. 8 weiter fort. V. 8 beginnt ebenfalls mit einem „denn“, setzt also den bisherigen Satz fort. Wo aber begann dieser?
Das Problem liegt in den Versen 6 und 7. Zu schnell hat man m. E. in V. 6 Zeitwörter eingefügt, womit selbstständige Sätze entstehen. Bei näherem Hinschauen jedoch scheint Paulus in V. 6 zeigen zu wollen, wie der Trost Gottes in seinen Leiden nicht nur für ihn selbst und Timotheus gedacht ist, sondern als Vorbereitung für ihren Dienst an den Korinthern; hatte er doch eben (V. 4) gesagt, dass der Zweck des Tröstens Gottes die Fähigkeit zur Seelsorge sei. V. 4 ist aber die Fortsetzung eines Satzes, der mit V. 3 beginnt. So bilden die Verse 1–14 *einen* sich durchziehenden Satz.
V. 6 befindet sich also inmitten eines langen Satzes. Er selbst hat weder Subjekt noch Prädikat, sondern besteht aus lauter abhängigen Elementen, die ihren Kernsatz im vorangehenden Satzteil suchen. Zunächst fügt sich der Vers unmittelbar an das Ende von V. 5 an. Dieser Vers ist ein abhängiger Satz, liefert aber den Kernsatz, von dem die Elemente von V. 6 abhängen. Zusammengenommen könnte es so lauten:
„Werden wir bedrängt, überströmt unser Trost durch Christus reichlich auf uns für euren Trost und eure Rettung, die (nämlich: euer Trost und eure Rettung) gewirkt werden im geduldigen Ertragen eben der Leiden, die auch wir leiden, werden wir getröstet, [ebenfalls] für euren Trost und [eure] Rettung.“ Mit „werden wir getröstet“ wiederholt sich der Satz mit der Ausnahme, dass „bedrängt“ durch „getröstet“ ersetzt wird. Für den Apostel gelten also sowohl seine Tiefen als auch seine Höhen immer zum Wohl anderer, weil er stets aus der Genüge seines Herrn lebt. V. 7 setzt diese Gedanken fort.
Einerseits ist V.8 die Fortsetzung von V. 7. Andererseits beginnt der Apostel jetzt (bis V. 11) die (ab V. 3) zum Lob Gottes geäußerten Gedanken aus seiner jüngeren Erfahrung zu beleuchten. Um diesen Akzent ersichtlich zu machen, kann hier eine neue Zeile beginnen. Mit V. 12 beginnt ebenfalls ein neuer Akzent, sogar ein neues Thema, das der Glaubwürdigkeit. Doch darf er andererseits nicht von dem bisherigen Satz abgetrennt werden, da seine Begründung offenbar unmittelbar in der zuteil gewordenen Gnadengabe (V. 11E) liegt. Er gehört also ebenso zum bisherigen wie zum nachfolgenden Abschnitt.

2Kor 1,13: „lest“

Das Verb hat die Bedeutung „lesen“ und steht in der Gegenwartsform.
Plummer bemerkt: „Beachten wir die Gegenwartsform: ‘der Sinngehalt meiner Worte ist offensichtlich. Ihr werdet unverzüglich davon lesen; ihr werdet lesen, und ihr werdet ihn erkennen.’ Für das charakteristische Wortspiel vgl. 3,2; 4,8; 6,10; 7,10; 10,6.12. Im klassischen Griechisch kann *anaginooskete* ‘erkennen (anerkennen), billigen’ bedeuten; und man hat vorgeschlagen, diese Bedeutung hier anzunehmen: ‘wir schrieben euch nichts anderes, als was ihr *wisst* und auch *anerkennt*’, oder (um das Wortspiel nachzuahmen) ‘als diese Dinge, die ihr *kennt* oder auch *anerkennt*’. Und es wurde vorgeschlagen, dass man in 3,2 ähnlich lese. Aber *anaginooskein* kommt im NT mehr als 30 Mal vor und scheinbar immer in der Bedeutung von „lesen“ (Eph 3,4; Kol 4,16; 1Thes 5,27; etc.). In diesem Brief hat es in 3,15 mit Sicherheit die Bedeutung ‘lesen’ und in 3,2 ziemlich sicher auch. Es ist sicherer, die übliche ntl. Bedeutung beizubehalten, wie Chrysostomus es tut. In der Tat scheint der Gebrauch des Wortes in Verbindung mit den Brief*empfängern* maßgeblich zu sein, nicht mit dem Schreiber.“

2Kor 3,16: „Wann immer es [o.: man; einer; er] aber zum Herrn hin umkehrt“

In V. 16 heißt es: *heenika d’ an epistrepsee pros ton kürion*. *Heenika + an,* gefolgt von einem Verb im Aorist Konjunktiv, kommt im NT nur hier vor (*heenika* sonst im NT nur noch 2Kor 3,15, s. u.). *Heenika an* [bzw. *ean*] mit Aor. Konj. bedeutet „wenn; wann; wann immer; als; sobald“, nicht: „immer dann, wenn; jedes Mal, wenn“. Vgl. alle Vorkommnisse im NT und der gr. Üsg. des AT (u. Apokryphen): *heenika + an* + Aor. Konj.: 2Mo 1,10; 33,22; 5Mo 7,12; 27,3; Ri 15,14 [A]; 18,10; Spr 5,11; 25,8; 31,23; Jes 52,8; Hes 33,33; 35,11. *heenika + ean* + Aor. Konj.: 1Mo 24,41; 27,40; 2Mo 13,5; 3Mo 5,23; 5Mo 25,19; 27,3; Jos 24,20.27; Judith 14,2; 2Kor 3,16.
Die Bedeutung „immer dann, wenn“ bzw. „jedes Mal, wenn“ kommt bei *heenika + an* nur in Verbindung mit einer Präsensform (Indikativ [z. B. Hes 32,9] bzw. Konj. [z. B. 2Mo 34,24; 3Mo 10,9; Spr 1,26; 3,27; 6,22; Jes 55,6]) oder mit einer Aoristform im Indikativ (z. B. 1Mo 30,42; 2Mo 40,36; 4Mo 9,17) oder mit einer Imperfektform im Indikativ (z. B. 2Mo 33,8; 34,34) vor.
Zu beachten ist der Unterschied zwischen 2Kor 3,16 und 3,15:
V. 15: *heenika* ohne *an* + Präsens Indikativ: *heenika an anaginooskетai Mooüsees/Moosees* (so der *t. r.* und die überwältigende Mehrheit der gr. Hss): „wenn/sooft Mose gelesen wird“. (Einige Hss haben *heenika + an* + Präsens Konjunktiv: *heenika an anaginooskeetai Mooüsees*: „jedes Mal, wenn Mose gelesen wird“.)
V. 16: *heenika + an* + Aor. Konj.: „dann, wenn; wann immer; sobald“. *Heenika an* mit Aorist Konjunktiv bedeutet nach Thayer „wann immer“ gefolgt von einer Form der Vorzukunft (*futurum exactum*). Thayer (Bibleworks) führt 2Kor 3,16; 2Mo 1,10; 5Mo 7,12 und Judith 14,2 als Beispiele an.
In dem Fall von 2Kor 3,16 könnte man übersetzen: „Wann immer (o.: Sobald) es [o.: man; einer; er] aber sich zum Herrn hin gewandt haben wird“ oder: „Aber sobald (o. wann immer) es [o.: man; einer; er] zum Herrn hin umkehrt bzw. umgekehrt sein wird“. Auch die normale Zukunftsform ist gebräuchlich: „Wann immer es [o.: man; einer; er] aber zum Herrn hin umkehren wird“.
Dass es in V. 16 nicht „immer dann“ (o.: „jedes Mal, wenn“) heißen kann (eine Übersetzung, die, wie oben erklärt, grammatikalisch unstatthaft ist), ist klar, denn Israel (oder der einzelne aus Israel) bekehrt sich nicht mehrmals („immer wieder“). Paulus drückt sich allgemein und gesamthaft aus, daher *muss* er den Aorist Konjunktiv verwenden.
Der erste Teil des Verses kann übrigens auch Zitat sein; so könnte sich „er“ auf Mose beziehen, den Paulus dann auf einzelne Juden anwendet: „Wann immer er [Mose] sich zum Herrn wendet, …“.

2Kor 3,18: „schauen“

Das zugrunde liegende Wort (*katoptridsomai*) ist ein seltenes. In der Schrift kommt es nur hier vor. Kittel (Theologisches Wörterbuch), Kling, Braune u. Braune (bei Lange), Kruse (Tyndale Series),

Liddell u. Scott, Menge u. Güthling sowie schon Ausleger der frühen Christenheit sprechen von einem Schauen in einen Spiegel (gr. *katoptron*). Andere geben zu, dass die wenigen Analogien in der sonstigen gr. Literatur diese Bedeutung zwar stützen, können sie aber nicht mit dem Zusammenhang in Einklang bringen, weil sie dabei an eine Selbstwiderspiegelung denken. Wie aber, wenn der Spiegel in einem schrägen Winkel stünde und als Schrift den für das natürliche Auge nicht sichtbaren Christus uns entgegenspiegeln würde? Es ist ja er, der im Evangelium aufleuchtet (4,6), und er, nach unserem Vers, in dessen Bild wir im Schauen verwandelt werden.

2Kor 11,4: „fein ertrugt ihr es!“

„... denn wenn der, der kommt, einen anderen Jesus verkündet, den wir nicht verkündeten, oder ihr einen anderen Geist empfangt, den ihr nicht empfingt, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht annahmt – fein ertrugt ihr es [Fn.: evtl.: ertrugt ihr es ‹wiederholt/‹immer wieder›]!“

1. Der Satz „fein ertrugt ihr es!“ trägt nicht die Eigenschaften eines irrealen Falles:

a. Die Tempi im Wenn-Satz sind nicht gleich mit denen im Hauptsatz.

b. Hier ist persönliche Anrede („ihr“), und es fehlt die gr. Partikel „*an*“. Ein irrealer Fall wird aber unpersönlich ausgedrückt.

c. Es gibt m. W. in den Grammatiken kein Beispiel von Irrealität, das sich mit dieser Stelle vergleichen ließe.

2. Es bleibt das Problem des Tempuswechsels von „kommt“, „verkündet“ und „empfangt“ zu „fein ertrugt ihr es“. Dazu drei Bemerkungen:

a. In keinem seiner Briefe offenbart Paulus so sein Inneres wie in diesem. In K. 11 sind wir an der kritischsten Stelle angekommen, der Auseinandersetzung mit der dritten Partei, der schwierigsten in Korinth. Der Apostel ringt. Da soll es nicht überraschen, wenn seine Seele bewegt ist und er, mit seinen Gedanken in der dortigen Gemeinde, unvermittelt vom Wenn-Fall zur Wirklichkeit übergeht.

b. Ein Tempuswechsel vom Wenn-Satz zum Hauptsatz in solchen Fällen wie hier ist für das NT nichts Unbekanntes.

c. Der Satz kann auch als Anakoluth (gleichsam ein wenig vom Wenn-Satz losgelöst stehend) betrachtet werden.

3. Lösungsvorschlag: Gedankenstrich und Ausrufezeichen, evtl., wegen des Imperfekts, dazu ein „wiederholt“ einfügen.

2Kor 13,12: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)

Gal 2,2: „ob ich ‹denn› etwa umsonst liefe oder gelaufen wäre“

Vor dem mit „ob“ eingeleiteten Nebensatz könnte man eine Ergänzung anbringen; z. B.: „[um zu erfahren,] ...“ oder „[fragend,]“ ... Der ganze Vers: „Ich ging aber aufgrund einer Offenbarung hinauf und legte ihnen die gute Botschaft, die ich unter denen, die von den Völkern sind, verkünde, vor, den Angesehenen aber für sich allein, – [um zu erfahren,] [bzw.: um die Frage zu stellen,] ob ich ‹denn› etwa umsonst liefe oder gelaufen wäre“.

Die implizierte Antwort ist: „Natürlich bin ich nicht umsonst gelaufen!“ Die Frage, drückt nicht einen Zweifel von Seiten des Apostels aus. Der Galaterbrief zeigt, dass Paulus sich seiner Sache gewiss war. Er hatte sein Evangelium nicht von Menschen empfangen. Es geht nicht darum, dass Paulus befürchtete, er wäre vergeblich gelaufen. Aber er stellte die Frage, um sicherzustellen, dass die Arbeit, die er getan hatte und noch zu tun beabsichtigte, nicht durch ein judaistisch gefärbtes „anderes“ Evangelium zerstört oder behindert werden würde, denn die Frage, ob Paulus denn wohl das rechte Evangelium verkündete, war – offen oder indirekt – durch judaistische Verkünder bereits aufgeworfen worden bzw. stand im Raum. Vgl. Apg 15. (Zur Übersetzung von Gal 2,2 vgl. Lenski und Zahn.)

Zahn: „Auf seine Frage: ‘Laufe ich denn etwa ins Leere oder habe ich das bisher getan?’ forderte er Antwort. Er selbst erwartete eine verneinende Antwort hierauf, wie er denn eine solche erhalten hat. Aber daß er sie so förmlich stellen mußte, zeigt, daß damals von anderer Seite sein ganzes Wirken als Heidenmissionar für nichtig und vergeblich erklärt wurde. Im Gegensatz zu diesem ... Urteil und zu der Erwartung der ihn anklagenden Gegner, daß die Autoritäten in Jerusalem ebenso über Paulus ur-

teilen würden, fährt Paulus fort: ‘Aber nicht einmal Titus ... wurde gezwungen ... sich beschneiden zu lassen.’ (V. 3).“

Gal 2,17

„Wenn aber, während wir suchten, in Christus gerechtfertigt zu werden, auch wir selbst als Sünder erfunden wurden, ist dann Christus ein Diener [o.: Förderer] der Sünde? Das sei fern!“
Heißt es „wurden“ oder „würden“, „ist“ oder „wäre“?
Manche übersetzen hier in der Möglichkeitsform („Wenn wir ... als Sünder erfunden würden, wäre demnach Christus ein Diener der Sünde?)
Das gr. *ei* (wenn) mit einem Verb im Aorist Indikativ („erfunden wurden“) erfordert die Wirklichkeitsform, also „wurden“ und „ist“, nicht die Möglichkeitsform „würden“ und „wäre“.
Zum besseren Verständnis soll der ganze Abschnitt betrachtet werden:
V. 15.16: „Wir, die wir von Natur aus Juden sind und nicht Sünder aus denen von den Völkern, die wir wissen, dass ein Mensch nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird, sondern durch Glauben an Jesus Christus, auch wir glaubten an Christus Jesus, damit wir gerechtfertigt würden – aus Glauben an Christus und nicht aus Gesetzeswerken, ...“
Als wir Judenchristen uns bekehrten, stellten wir uns den Heiden (den „Sündern“) gleich, abhängig von Christus, ohne das Gesetz als Mittel der Rechtfertigung zu verwenden. D. h., wir kamen zur Erkenntnis, dass wir ohne Christus genauso Sünder waren wie die „Sünder aus den Heiden“ (V. 15). Durch den Glauben an Christus wurden wir zu „Gerechten“. Wir gaben damit alle unsere Hoffnung auf das Gesetz als Mittel zur Rechtfertigung auf. Wir erkannten: Es ist in Christus kein Unterschied zwischen Jude und Heide. Wir Juden gingen den Weg ohne das Gesetz, um gerechtfertigt zu werden (V. 16). Und das war richtig so.
Nun stellt Paulus den judaisierenden Judenchristen eine Frage (V. 17):
Wenn (nun) **wir** (Judenchristen) **aber, während wir** (als wir zum Glauben an Christus kamen) **suchten, in Christus gerechtfertigt zu werden, selbst auch als Sünder erfunden wurden** (uns auf die gleiche Stufe wie die „Sünder“ aus den Heiden stellten)**, ist dann Christus ein Diener der Sünde** (ein Förderer der Gesetzesübertretung bei den Judenchristen; denn dieser Weg führte ja – aus jüdischer Sicht – zur Gesetzesübertretung)**?**
Antwort: Das sei fern! –
In V. 18 erklärt Paulus nun die Frage: „Ist Christus ein Diener der Sünde?“:
18 denn (nämlich,) **wenn ich** (als Judenchrist, der ich durch den Glauben allein gerechtfertigt wurde) **dieses, was ich niederriss** (d. h. das Gesetz) **wieder aufbaue, stelle ich mich selbst als Übertreter hin** (was Petrus nämlich tat: Er baute mit seinem Verhalten das Gesetz, das er vorher niedergerissen hatte, indem er durch den Glauben an Christus gerechtfertigt wurde, wieder auf. Er stellte auf diese Weise sein vorheriges Essen mit den Heiden als Gesetzesübertretung [d. h. als Sünde] dar.).
Paulus sagt: Wenn wir (aus den Juden) uns wieder unter das Gesetz stellen und meinen, wir müssten die jüdischen Vorschriften (z. B. bzgl. Tischgemeinschaft) einhalten (wie Petrus und seine judaistisch denkenden Mitchristen durch ihre Absonderung von den Heiden beim Essen bekundeten, vgl. 2,11–13), so erklären wir damit, dass der Weg der Rechtfertigung aus Glauben nicht genügt.
In V. 19f. erklärt Paulus die Antwort „Das sei fern!“ (V. 17 Ende): Es ist nicht so, dass das Abbrechen des Gesetzes ein Sündenweg ist. Warum nicht? Aus zwei Gründen: Erstens, ich starb dem Gesetz, und somit kann ich das Gesetz nicht mehr übertreten. Und zweitens, mein Leben ist nun ein Leben „für Gott“:
19 denn (nämlich) **durch das Gesetz** (das mich verurteilte) **starb ich** (juristisch – in und mit Christus; ich bin tot in Bezug auf das Gesetz; somit ist das Gesetz – in dieser Form – für mich nicht mehr gültig; Röm 6 u. 7) **dem Gesetz, damit ich Gott lebe.** (Also: nicht, damit ich hinfort der Sünde diene, sondern für Gott lebe; vgl. Röm 6,10–13. Christus ist also nicht ein Förderer von Sünde.)**. Mit Christus zusammen bin ich gekreuzigt worden.** (Juristisch betrachtet, bin ich zusammen mit Christus verurteilt [tot] und kann nicht mehr vom Gesetz belangt werden.) **20 Ich lebe**

– nicht mehr ich (nicht länger ich bin es, der lebt)**: Christus lebt in mir.** (Das Leben, das ich lebe, ist nicht meines, sondern das des auferstandenen Christus, der in mir lebt.) **Was ich nun im Fleisch** (im Leibe) **lebe, lebe ich im Glauben, ‹im Vertrauen› auf den Sohn Gottes, der mich liebte und sich selbst für mich hingab** (und so mit seinem Tod stellvertretend die vom Gesetz geforderte Strafe auf sich nahm, das Gesetz somit erfüllte)**. 21 Ich mache die Gnade Gottes** (die göttliche Gnade der Rechtfertigung durch Christi Tod) **nicht ungültig** (was ich aber tun würde, wenn ich das Gesetz wieder aufrichtete.)**, denn wenn Gerechtigkeit durch Gesetz kommt, dann starb Christus umsonst.**

Gal 2,20: „‹im Vertrauen› auf den Sohn Gottes“

Im Gt. steht hier der zweite Fall. Der gr. Gen. (Wesfall) ist jedoch nicht gleich dem deutschen Wesfall. Er wird, je nach Zusammenhang, im Sinne von „d. h.“ übersetzt (der erklärende o. gleichstellende Genitiv) oder mit dem Wesfall (z. B. Gen. des Urhebers o. des Besitzers o. des Stoffes und des Inhalts o. der Eigenschaft o. des Wertes und des Preises o. der Richtung und der Absicht) oder mit dem Wenfall (dem Gen. des Objekts). Hier ist vom Zusammenhang her der Wenfall angebracht.

Gal 3,5

In den Versen 1–5 bringt der Apostel seine Verwunderung über die Inkonsequenz der Galater zum Ausdruck. Um sie wieder auf den Boden der Wahrheit des Evangeliums zu bringen, erinnert er sie einerseits an das Wirken Gottes, das seine Verkündigung unter ihnen begleitet hatte, andererseits an ihre Erwiderung auf diese Botschaft. Diese Erwiderung geschah als überzeugte Hingabe an die Botschaft der Apostel (V. 2) und als Bereitschaft, für sie auch zu leiden (V. 4). Das Wirken Gottes war ebenfalls zweierlei Art gewesen: Durch den Geist Gottes hatte ein neues Leben begonnen (V. 3); in dieser Verbindung ist in V. 5 auch von Krafttaten die Rede. An dieser Stelle entsteht die Frage: In welcher Zeitform sollen die Partizipien *epichoreegoon* (darreichend) und *energoon* (wirkend) übersetzt werden?

Üblich ist die Gegenwartsform („der ... darreicht und ... wirkt“), wohl weil sie diese Form tragen. Es sei jedoch auf Folgendes hingewiesen:

1. Das gr. Partizip im Präsens drückt nicht Zeit, sondern Aspekt aus.
2. Die Grammatiken melden Folgendes:
 . Hoffmann u. von Siebenthal
 § 206, a., S. 341; d. und e., S. 344: Ptzp. Präs. in der Regel gleichzeitig zum Inhalt des übergeordneten Verbs.
 § 228, S. 389: Ptzp. hat als nichtindikativische Form *grundsätzlich* keine Zeitbedeutung; Wahl des Tempus ist aspektbedingt.
 . Zerwick: *Biblical Greek illustrated by Examples*, S. 129, Nr. 263f.: Das Partizip Präsens drückt nicht Zeit, sondern nur Aspekt aus.
3. Die Üsg. von Zerwick: *An Analysis to the Greek NT II*, S. 569
 . „the one who granted [der, der gab] ... did he do it by [tat er es durch] ...?“
 . Er verweist auch auf 2Kor 9,10.
4. Jesus bezeichnet den Johannes noch nach dessen Tode als *ho baptidsoon* (der Taufende, Ptzp. Präs.).
5. Vgl. ferner Mk 5,15.18; Joh 1,18; 3,13; Phil 3,6; 1Thes 1,10; 2,12; 5,24; Hebr 7,9.

Die Partizipien in Gal 3,5 sind also rückbezüglich auf die Tätigkeitswörter von V. 2 als Vergangenheit aufzufassen. V. 5 greift den Gedanken von V. 2 wieder auf. Das Darreichen des Geistes ist nicht ein ständiges Verleihen des Geistes an Gläubige, was die Schrift nicht kennt, sondern das Verleihen des Geistes zum Zeitpunkt der Wiedergeburt. Die Galater waren immer noch Christen, weil sie immer noch den Geist hatten, der ihnen dargereicht worden war.

Gal 3,27: „auf Christus“

Die Präposition *eis*, die im Gt. hier dem dt. „auf“ zugrundeliegt, wird im Gr. nicht nur vorausblickend gebraucht, sondern durchaus auch rückblickend. Wollte man hier vorausblickend übersetzen („in

Christus hinein“), so wäre das falsche Lehre, denn in Christus muss man bereits vor der Taufe sein, auf jeden Fall vor einer echten Wassertaufe. Eine Wassertaufe darf hier angenommen werden, da kein anderer Bezug genannt wird, wie das üblich ist, wenn etwas anderes als die eigentliche Taufe gemeint ist. Dass es dem Apostel um eine *echte* Taufe geht, ist daran zu sehen, dass die, die getauft wurden, auch Christus angezogen hatten. Es muss also rückblickend beschrieben werden, wenn es um ihren Bezug geht. Entsprechend ist hier die Präposition im Dt. also mit „auf“ wiederzugeben, wie in Röm 6,3.4. Siehe die Anmerkung dort.

Gal 6,16: „und auf das Israel Gottes“

„Und so viele sich nach dieser Regel ausrichten werden, Friede ‹komme› auf sie und Barmherzigkeit – und auf das Israel Gottes!

Wie soll *kai* („und“, „und zwar“, „und nämlich“) übersetzt werden? Die Frage hängt damit zusammen, wie das „Israel Gottes“ gedeutet werden soll.

Vorschlag A: im Sinne von „und im Besonderen das Israel Gottes“.

B: im Sinne von „und zwar“ bzw. „und nämlich das Israel Gottes“

C: „und das Israel Gottes überhaupt“ bzw. „und das Israel Gottes im Gesamten“.

Die meisten dt. Übersetzungen haben für *kai* das einfache „und“ stehen.

Adolf Schlatter (*Erläuterungen zum Neuen Testament*) spricht sich für Vorschlag A („und im Besonderen das Israel Gottes“) aus. Er schreibt:

„Zu diesen Gesegneten, die Gottes Friede und Barmherzigkeit umfängt, gehört auch das Israel Gottes. Es gibt in Israel ein Israel, das sich nicht an seine Beschneidung hängt, sondern eine neue Schöpfung in dem Christus ist. … Dieses Israel schließt er eben jetzt ausdrücklich in seinen Segen ein, da er das falsche Israel völlig weggewiesen hat. Er vergisst darüber seine echten Brüder nicht. Am äußeren Bau ihres jetzigen blutmäßigen Volkstums und an ihrer irdischen Stadt liegt ihm nichts. Aber inmitten dieses vergänglichen Gebildes hat Gott sich ein Volk bereitet, das ihm wahrhaftig eigen und geheiligt ist. Ihm wird Paulus durch nichts entfremdet; denn es wandelt mit ihm nach derselben Regel und genießt denselben Frieden und dieselbe Barmherzigkeit.“

Ebenso bezieht Theodor Zahn das „Israel Gottes“ auf die Judenchristen. Er meint, Paulus dehne nachträglich „den … Segenswunsch auf einen zweiten Kreis aus, auf dasjenige Israel, welches im Gegensatz zu dem Israel nach dem Fleisch, welches als Volk sich von Gott abgewandt und seinen Messias verworfen hat (…), Gotte angehört. Dies ist dann aber nicht die gesamte Christenheit, das geistliche Abraham-Geschlecht, zu welchem die galatischen Heidenchristen gehören (3,29; 4,28; Röm 4); denn dieses müßte als das ganze bezeichnet sein, dessen Teil die galatischen Gemeinden bilden, sondern die christgläubige Judenschaft, in welcher auch nach Paulus Israel als Gottes Volk noch fortlebt. Für sie ist Platz neben den vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden Galatiens; und dieser jüdischen Christengemeinden (1,22) noch einmal am Schluß des Briefes in Liebe zu gedenken, lag ihm umso näher, als er den von ihnen hergekommenen Judaisten eben hier wieder V. 12ff. schroff entgegengetreten ist. Er ist kein Feind seiner Nation geworden. … Aber er kennt auch ein ungöttliches Israel, mit dem nicht behelligt zu werden sein Wunsch ist.“

Für Vorschlag B („und zwar das Israel Gottes“) ist Meyer: „… Der ‘Israel Gottes’ …, die Israeliten, welche Gott zu eigen gehören, also das wirkliche Gottesvolk seiner Idee nach ausmachen, sind jedenfalls die wahren Christen. Aber je nachdem *kai* („und“) entweder erklärend oder verbindend gefasst wird, werden entweder die wahren Christen überhaupt, Juden- und Heidenchristen (…), oder die wahrhaft bekehrten Juden (…) verstanden. Bei letzterer Fassung müsste man … den Gedankengang so bestimmen: Heil über alle wahren Christen, und besonders noch (um diese noch besonders zu erwähnen …) über alle wahren Judenchristen. Allein Paulus hatte nicht nur keinen Grund im Zusammenhange, seine Volksgenossen, so sehr sie ihm auch am Herzen lagen (…), hier insonderheit noch hervorzuheben, sondern es wäre sogar vor Gemeinden, welche vornehmlich aus Heidenchristen bestanden und durch jüdische Eingriffe in heftige Streitigkeiten verwickelt waren, eine solche Auszeichnung, noch dazu am feierlichen Schluss des Briefs, unweise angebracht. Und selbst abgesehen davon, so konnte kein Leser, dem die Lehre des Apostels von den wahren Israeliten bekannt war (…),

bei dem 'Israel Gottes' nur an Judenchristen denken." (Meyer, H. A. W., *1862. Kritisch Exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater*; *4. Auflage, Bd. 7, S. 285, Göttingen*)
Wenn Paulus diejenigen, die „nach jener ganz antijüdischen Richtschnur wandeln werden" als „das Israel Gottes" bezeichnet, so ist das (nach Meyer) „am feierlichen Schlusse gleichsam der Triumph des ganzen Briefes!"
Ebenso Lenski: *Kai* [und] ist im Sinne von „und zwar" bzw. „nämlich" zu verstehen:
„So viele sich nach dieser Regel ausrichten werden, machen das 'Israel Gottes' aus. Dem Einwand, dass Paulus dann sagen müsste 'das ganze Israel Gottes' kann man entgegenhalten, dass Paulus vorher die Zukunftsform gebraucht ('sich ausrichten werden', d. Verf.). Das 'ganze Israel' würde alle alttestamentlichen Heiligen mit einschließen; aber Paulus spricht nicht von diesen. Paulus hat einen besonderen, vielsagenden Grund dafür, dass er den erklärenden Zusatz ('und zwar das Israel Gottes') anfügt. Es ist ein letzter Schlag gegen die Judaisierer, sein abschließender Triumph über sie und deren Argumentation. So viele sich nach dieser Regel ausrichten werden, sie und sie alleine, machen von nun an das 'Israel Gottes' aus – allen Judaisierern zum Trotz." (Lenski, R. C. H., 1937. *The interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians; S. 321, Columbus, OH*)
Ähnlich Wieseler: „Dasjenige Israel, welches Gott dafür gilt, das als Israel vor Gott geltende und wahre Israel, bezeichnet nach dem Zusammenhange und der Ausdrucks- und Anschauungsweise des Apostels jedenfalls Christen, nicht das jüdische Volk, ...Unser 'Israel Gottes' sieht deutlich zurück auf das über die 'Beschneidung' (V. 15) Gesagte, und bildet daher den Gegensatz zu dem Israel nach dem Fleische (1Kor 10,18), mit seiner *peritomee* (Beschneidung), dem dazu gehörigen Cultus und Gesetzeswerken (...), welche jene Judaisten auch im Christenthume aufrichten wollten. Eher könnte man noch an die wahrhaft Gläubigen aus den Juden (...) denken, ... so, dass aus der in dem Relativsatze hervorgehobenen Gesamtheit der Gläubigen noch besonders die gläubigen Juden hervorgehoben würden, ... Allein nach der Grundanschauung des Paulus ist an die Stelle des Israel nach dem Fleisch mit seiner Beschneidung und seinen gesetzlichen Institutionen in der Fülle der Zeit als Volk Gottes die Gesamtheit der Gläubigen aus Juden und Heiden eingetreten, und *jene* (*nicht* das nicht an Christum glaubende fleischliche Israel) sind ihm das Israel Gottes, oder auch das 'Israel nach dem Geist' (vgl. ... Gal 4,26.29; Phil 3,3 ...) denn wir (...) sind die Beschneidung; ... Bei dieser Fassung steht das 'und' explicativ (erklärend), ... und es wird dadurch mit grossem pragmatischen Nachdruck hinzugefügt, dass die durch 'so viele' Bezeichneten eben keine Andere seien, als das Israel Gottes." (Wieseler, K. (Hrsg.), 1859. *Commentar über den Brief Pauli an die Galater: Mit besonderer Rücksicht auf die Lehre und Geschichte des Apostels; (S. 512). Göttingen*)
Ebenso Moses Stuart: „Das 'Israel Gottes' wird hier im übertragenen Sinne für die wahren Christen gebraucht. Paulus hatte in dem vorhergehenden Abschnitt des Briefes gezeigt, dass die, die aus Glauben sind, seien es Juden oder Heiden, 'Söhne Abrahams' sind (Gal 3,7.29). Schließlich spricht er einen Segen aus über alle, die jene Prinzipien annehmen und jener Richtschnur, die er dargelegt hatte, gehorchend sich ausrichten werden; und er beschließt dies, indem er sie – in einer seiner Absicht trefflich passenden Weise – das „Israel Gottes" nennt: ... Das 'und' [*kai*] ... scheint hier deutlich ein erklärendes 'und' zu sein, nicht ein verbindendes. Es kommt unserem 'nämlich' bzw. 'und zwar' gleich ...."
Vorschlag C (sehr ähnlich wie B, aber leicht abgeändert):
Wir meinen, das *kai* ist im Sinne von „und [das Israel Gottes] überhaupt" bzw. „und [das Israel Gottes] im Gesamten" gebraucht; also „Israel Gottes" synonym für „Gottes Volk als Ganzes".
Dazu könnten einige dogmatische Überlegungen hilfreich sein: „Israel Gottes" steht im Gegensatz zu dem „Israel nach dem Fleisch" (1Kor 10,18), welches sich – durch Verwerfen des Messias – von Gott abgewandt hat. Auch wenn sich Paulus damals noch selbst zum historischen Israel zählte (Er konnte es damals sogar noch „Gottes Volk" nennen, denn Gott hatte das historische Israel zu jenem Zeitpunkt noch nicht gänzlich verstoßen; Röm 11,2), so ändert es nichts daran, dass alle, die in Christus waren, das wahre Gottesvolk ausmachten. In Christus gab es weder Jude noch Nichtjude (Gal 3,28).

In Röm 2,17ff. wandte sich Paulus an den Juden, der sich, um sich als gerecht vor Gott hinzustellen, auf das Gesetz berief. Paulus machte klar: Es geht im Evangelium nicht um völkische Zugehörigkeit. Damit war nicht gesagt, dass durch die Hinkehr zu Christus die völkische Zugehörigkeit *an sich* aufhörte. Man hörte mit dem Christwerden nicht auf, Nachkomme Abrahams zu sein; aber die Volkszugehörigkeit war für den Stand vor Gott nicht mehr wichtig.
Gemäß Kol 2,11 galten alle, die in Christus waren, als „beschnitten mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen geschah" (vgl. Phil 3,3: „wir sind die [wahre/rechte] Beschneidung"). In 1Petr 2,9.10 wurden sämtliche Gläubigen „Volk Gottes" genannt, in Gal 3,7.28.29 sogar „Söhne" und „Abrahams Same" (Einzahl, Gal 3,16.26–28), der „Same", der erben sollte, der Same, dem die Verheißung galt („in Isaak soll dir der Same genannt werden", Röm 9,7). Alle Heiligen in Christus waren die „Kinder der Verheißung" (Röm 9,8.24; Gal 4,28). In Christus waren die Gläubigen aus den Heidenvölkern *nicht* zum *historischen* Israel geworden, aber als „Abrahams Same" waren sie in *geistlicher* Hinsicht Gottes Volk („Gottes Israel") geworden. In diesem Sinne gehörte jeder heidnische Christ zu dem Israel Gottes und war in Christus Miterbe der Verheißungen (Eph 3,6): „..., dass die von den Völkern Miterben und ein Mitleib und Mitteilhabende seiner Verheißung seien in dem Christus durch die gute Botschaft"
. Paulus sagte, in Christus waren die Heidenchristen, die früher Fremde hinsichtlich der Verheißungen und aus der Bürgerschaft Israels Ausgeschlossene gewesen waren (Eph 2,12), ein „Mitleib" mit Israel und „Miterben der Verheißungen" geworden. Petrus drohte denjenigen Israeliten, die den Messias verwarfen, sie würden „aus dem Volk ausgetilgt" werden (Apg 3,23). Mit dem Kommen des Geistes wurden diejenigen Israeliten, die an den Messias glaubten, in Christus zum „wahren Gottesvolk" (Israel Gottes) – zusammen mit den Christusgläubigen aus den heidnischen Völkern, die in Israels „Ölbaum" (Röm 11) eingepfropft wurden. Sie zusammen bildeten das Volk Gottes. Daher konnte Paulus sagen, sie seien das „Israel Gottes".
Dieses „Israel" darf nicht als *Ersetzung* des alttestamentlichen Israel betrachtet werden, sondern es ist dasselbe Israel, mit Ausschluss derer, die den Messias ablehnten und unter Einschluss derer aus den Völkern, die den Messias annahmen (Röm 11,16ff.).
Das alttestamentliche Israel kam in Christus zur Erfüllung seiner Verheißungen! Von den Verheißungen ausgeschlossen wurden die, die im Unglauben verharrten; und eingeschlossen wurden alle Heiden, die den Messias annahmen und so in Christus hineinkamen.
Paulus spricht in Gal 6,16 allgemein: „So viele" (wie vorher in 6,12: „So viele im Fleisch wohl angesehen sein wollen, ...") – so viele sich nach dieser Regel (o. Richtschnur) ausrichten *werden*, *über sie* komme Friede und Barmherzigkeit „*und* über das Israel Gottes"! Diejenigen, die sich *in Zukunft* nach dieser Richtschnur ausrichten *werden* (d. h., ihr Vertrauen einzig und allein auf Christus setzen *werden*), über die möge Gottes Friede und Barmherzigkeit kommen – „*und* über das Israel Gottes", das gesamte „Israel Gottes", das (zum Zeitpunkt des Schreibens) bereits in Christus war.
Dass mit dem Zusatz „und über das Israel Gottes" die Gesamtheit des neuen Gottesvolkes gemeint ist (*nicht* die gläubigen Juden *gesondert* von den gläubigen Heiden), wird durch den Zusammenhang sehr deutlich: In Gal 6,15 war ausdrücklich von Unbeschnittenheit und Beschnittenheit die Rede gewesen (V 15: „denn in Christus Jesus vermag weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit etwas, sondern da ist neue Schöpfung."). Die „neue Schöpfung" ist *Christus*. Wer in dem Christus ist, ist – wie der Christus – Same Abrahams, und ist somit Teil der neuen Schöpfung. (Vgl. 2Kor 5,17: „Darum, wenn jemand in Christus ist, ist er neue Schöpfung".) Dies betrifft alle in Christus, *sowohl* die aus Israel *wie auch* die aus den heidnischen Völkern. Die „neue Schöpfung" besteht aus Heiden wie aus Juden. Vers 16 ist ein wichtiger Schlusssatz eben dieses Gedankens.
Würde Paulus an dieser Stelle einen Unterschied zwischen den Bekehrten aus den Heiden und den Bekehrten aus den Juden machen, würde er das zuvor deutlich Ausgesprochene (Gal 3,26–29) entkräften: „... denn ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus, denn ... ihr zogt Christus an. **Es ist da nicht Jude noch Grieche; ... denn ihr seid alle einer in Christus Jesus**. Aber wenn ihr des Christus seid, dann seid ihr Abrahams Same und nach der Verheißung Erben."

In Anbetracht dieser Überlegungen erscheint Vorschlag C (zusammen mit B, der dem ähnlich ist) sehr wahrscheinlich. Daher bietet sich an, *kai* einfach mit „und“ zu übersetzen.

Eph 1,1: „Den Heiligen, die in Ephesus sind, und Treuen in Christus Jesus:“

S. zu Kol 1,2A.

Eph 1,1: „… und Treuen in Christus Jesus“

Das Wort im Grundtext, das „Treuen“ zugrunde liegt, kann auch mit „Gläubigen“ übersetzt werden. Für Eadie[29], der sich viel Zeit nimmt für seine Argumentation, besteht kein Zweifel, dass es so wiedergegeben werden sollte.

Als in England die Männer, die anfangs des siebzehnten Jahrhunderts die „autorisierte Fassung“ schufen (eigentlich war sie eine Revision), gaben sie *pistos* fast immer mit „faithful“ (treu/Treuer) wieder. Die alte Elberfelder (obwohl die meisten deutschen Ausgaben „Gläubige“ vorzuziehen scheinen) folgte diesem Beispiel. Auch Zerwick, ein führender Griechischkenner, übersetzt hier so. Salmond (bei Nicoll), der sich recht ausführlich mit den Problemen in V. 1 befasst, zieht ebenfalls das Wort „Treue“ (anstatt „Gläubige“) vor.

Da das Wort also sehr häufig wie hier wiedergegeben wird und die zweite Bezeichnung der Briefempfänger gleichsam die Erklärung der ersten sein dürfte, können wir bei „Treuen“ bleiben. Es sind nämlich die, die dem Herrn Jesus Christus die Treue halten, welche als die dem Herrn Heilige zu betrachten sind. Schlatter zog „gläubig“ vor, fasste es aber im Sinne von „treu“ auf; er meinte: „… wenn der Satz, den die alten Abschriften [in denen die Ortsangabe fehlte] geben, nicht beschädigt wäre, so würde er heißen: ‘den Heiligen, die auch gläubig sind im Christus’, so hätte Paulus die Christenheit daran erinnert, daß sie ihre Heiligkeit, die ihr ihre Berufung zu Gott verliehen hat, nur dann bewahre, wenn sie auch im Glauben bleibe und die ausharrende Zuverlässigkeit und gehorsame Treue erlange.“

Diese „Erinnerung“ trifft aber auch dann zu, wenn die Ortsangabe nach „Heiligen“ *nicht* fehlt.

Die Wiedergabe „Treue“ passt auch besser zum Nächsten: „in Christus Jesus“. Übersetzt man „Gläubige“, so hört der Leser in der Verbindung mit dem darauf Folgenden: „Gläubige an Christus Jesus“. Das präpositionale Gefüge „in Christus Jesus“ bedeutet aber bei Paulus, der es gern gebraucht (besonders in diesem Brief), viel mehr als lediglich der Gegenstand des seligmachenden Glaubens. Es weist auf den Lebensraum des Christen hin, in welchem alle seine Quellen liegen. Übersetzt man nun „Treue in Christus Jesus“, so kann man sofort erkennen: Da ist das Geheimnis der Gottestreue.

Eph 1,4: „in Liebe“

Gehört das Gefüge „in Liebe“ (V. 4E) zum Anfang des Satzes von V. 5 oder ans Ende des Satzes von V. 4?

Für die Verbindung des Gefüges „in Liebe“ mit V. 4 lieber als mit V. 5 spricht Folgendes:

. Der Abschnitt 1,3–14 ist einer der zentralsten in der ganzen Heiligen Schrift, voll von reichen Heilsausdrücken wie „Erwählung“, „Sohnesstellung“, „erkauft“, „versiegelt mit dem Heiligen Geist“ usw. Hier steht die Geschichte des Heils uns vor Augen. In einer so zentralen Besprechung des Heils geziemt es sich, die sich ergänzenden Haupttugenden der Erlösten, Heiligkeit und Liebe, die zum eigentlichen Wesen Gottes gehören, zusammenzuhalten.

Es scheint also angebracht in diesem zentralen Vers (1,4), wo von der Erwählung gesprochen wird, dass dann auch die Rede sei von einem heiligen und liebenden Wandel.

. Dass das Gefüge „in Liebe“ zu V. 4 gehört, dafür spricht auch, dass es für Paulus rein sprachlich üblich ist, den Satzteil, den es ergänzt, nachzustellen. Er kann eine Aussage machen und sie dann mit einem Gefüge beschreiben. So hängt er also die Worte an: „in Liebe“. Er hat eher die Gewohnheit, etwas anzuhängen als es voranzustellen. Und in diesem Fall ist es angemessen: Gott hat uns erwählt, „damit wir seien heilig und tadellos vor ihm – in Liebe“.

---

[29] Eadie, John: A Commentary on the Greek Text of Paul’s Letter to the Ephesians, Birmingham, Alabama, reprint

. Ferner: Der Ausdruck „in Liebe“ spricht sonst in diesem Brief von der Liebe der Gläubigen und nicht von der Liebe Gottes. Nähme man diese zwei Worte zu V. 5 („in Liebe bestimmte er uns voraus zur Sohnesstellung“), so bezögen sie sich auf die Liebe *Gottes*, was für diesen Brief einzigartig wäre. Dass Gott uns zu Söhnen machte, das tat er natürlich auch aus Liebe; aber im Epheserbrief hat Paulus die Gewohnheit, die zwei Worte „in Liebe“ für die Liebe der *Gläubigen* zu reservieren. Deshalb liegt es nahe, dass er es hier ebenfalls tut.
. Dass ein solches Gefüge zu den Forderungen „heilig und tadellos“ hinzugefügt werden darf, zeigt u. a. 2Petr 3,14: „Darum Geliebte, als solche, die dieses erwarten, befleißigt euch, fleckenlos und frei von Tadel in ihm gefunden zu werden in Frieden.“ Hier haben wir ein präpositionales Gefüge: „in Frieden“. Es wird angehängt als eine Beschreibung für das, was er eben gesagt hat. Es war üblich, das so zu tun. („Präpositional“ heißt, es hat mit einer Präposition, einem Vorwort – wie „an, auf, für, in, ohne“ – zu tun.)
. „In Liebe“ mit „sich erwählte“ zu verbinden, dafür sind die beiden Ausdrücke im Satz zu stark getrennt. Es ist auch nicht nötig, denn dass Gott in seinem Heilsverfahren in Liebe gehandelt hat, zeigt V. 6; und „erwählen“ ist in der Schrift schon als solcher ein Ausdruck der Liebe.
. Der Ausleger R. C. H. Lenski hält auch den Rhythmus für nicht unwichtig. Paulus ist ein guter Kenner der griechischen Sprache. Er kann so schreiben, dass es rhythmisch angenehm klingt. Auch das spricht dafür, „in Liebe“ V. 4E zuzuordnen.

Eph 1,15: „von dem Glauben unter euch im Herrn Jesus“

Siehe die Anmerkung zu Kol 1,4.

Eph 1,18: „und welches der Reichtum“

So mit dem überlieferten Text und der überwiegenden Mehrheit der gr. Hss. Das Wort „und“ (gr.: *kai*) vor „welches“ wird von einigen alten gr. Textzeugen und einer Reihe lat. Üsgn. nicht bezeugt.

Eph 2,8

Dieser Vers hat schon von jeher für Meinungsverschiedenheiten gesorgt. Hoehner hat sich in seinem Kommentar zum Brief (S. 342f.) ausführlich dazu geäußert.
„Das eigentliche Problem“, sagt er, „besteht mit dem Demonstrativpronomen *touto* (dieses).
Barth führt aus: ‘Das sächliche Pronomen *dieses* kann sich auf eines dieser drei Elemente beziehen: auf die *Gnade*, auf das Verb *gerettet* oder auf das Nomen *Glaube*’. Einige Ausleger meinen, dass es sich auf *pisteoos* (*Glaube*) bezieht, das nächstliegende vorausgehende Nomen. Ein ernsthafter Einwand dagegen ist, dass das weibliche Nomen nicht mit dem sächlichen Geschlecht des Pronomens [*dieses*] übereinstimmt. Dasselbe Problem erhebt sich bei dem weiblichen Nomen ‘Gnade’. Manche würden es gerne rückbeziehen auf *este sesoosmenoi* [*ihr seid Gerettete*], aber wiederum hätten wir im Bezug ein männliches Partizip. Außerdem scheint ein Rückbezug auf eines dieser Ausdrücke überflüssig zu sein.
Besser als *touto* [*dieses*] auf einen bestimmten Ausdruck zu beziehen, ist es, einen Bezug auf den vorauslaufenden Abschnitt anzunehmen. Das ist üblich, und es gibt zahlreiche Beispiele davon im Epheserbrief, z. B. in 1,15: *touto* [‘*Deswegen*’] bezieht sich auf den Inhalt von 1,3–14; oder in 3,1 [‘*Aus diesem Grunde*’]: dort bezieht es sich zurück auf 2,11–22; und in 3,14 [‘*aus diesem Grunde*’] bezieht es sich zurück auf 3,1–13. Im vorliegenden Text bezieht sich *touto* also zurück auf 2,4–8A und insbesondere auf 2,8A, auf das Gerettetsein aus Gnade durch den Glauben ... Im vorliegenden Abschnitt bezieht sich die ‘Gabe Gottes’ nicht auf ‘Glaube’, sondern eher auf das Gerettetsein.“ (Erg. in Eckklammern v. Verf.)

Eph 3,9: „durch Jesus Christus“

Das Gefüge „durch Jesus Christus“ findet sich in den meisten gr. Hss des Epheserbriefes. Eine Anzahl von alten gr. Hss, die gesamte lateinische Überlieferung und die syrische Peschitta sowie die koptischen Übersetzungen haben es nicht.

Eph 3,13: „weshalb ich [euch] bitte“

„weshalb ich [euch] bitte, nicht mutlos zu werden in meinen Bedrängnissen für euch, welche eure Herrlichkeit sind, …“

Ist das „[euch]“ hier am Platz? Oder richtet der Apostel evtl. eine Bitte an Gott, ob für die Leser oder für sich selbst?

Der Ausdruck, der im gr. Text für „ich bitte“ gebraucht wird, wird normalerweise nicht vom Beten gebraucht, es sei denn ausdrücklich vermerkt wird, dass die Bitte an Gott gerichtet sei.

Als Gebet des Paulus für sich selbst ist der Satz unwahrscheinlich wegen des siegreichen Tones im Zusammenhang. Auch wäre das „meinen“ vor „Bedrängnissen“ dann überflüssig.

Natürlicher ist es, den Satz als eine Bitte an die Leser aufzufassen. Der Apostel war sich dessen bewusst, dass seine Freunde in Kleinasien versucht waren, mutlos zu werden, weil er, der Kämpfer für die Sache des Evangeliums unter denen aus den Völkern, eine Kette tragen musste. (S. Eph 6,21.22.) Vielmehr sollten sie daran denken, dass seine Leiden ihr Vorteil und ihre *Herrlichkeit* waren. Zwar musste er leiden, weil er ihnen das Evangelium gebracht hatte und weil er sich für die Ebenbürtigkeit der Christen aus den Völkern mit denen aus den Juden im Volke Gottes eingesetzt hatte (s. V. 1 in diesem Kapitel); aber über seine Bereitschaft, gerade das zu tun, und für die Gnade, die Gott ihm im Gefängnis zuteil werden lasse, dürften sie sich freuen. Ihr Gesandter war dabei, die Leiden Christi darzustellen (Kol 1,24); sie gehörten zum weisen Ratschluss Gottes. Alle Freunde des Apostels dürften sich dessen bewusst sein, dass Jesus Christus verherrlicht werde in seiner Schwachheit und Gefangenschaft. (Vgl. 2Kor 4,7–12; 12,9–12; Phil 1,12–14.)

Man beachte auch die Bemerkungen zur Stelle bei Eadie, Ewald (bei Zahn), Lenski und Foulkes (in der Tyndale Serie).

Eph 4,26: „Zürnt – und sündigt nicht.“

Die Worte sind wahrscheinlich ein Zitat aus Ps 4,5. Mit letzter Gewissheit kann man es nicht sagen. Den hebr. Text könnte man dort so übersetzen.

Die im Psalm Angesprochenen sind aber andere als die hier. Dort sind es Feinde Davids, hier Gläubige an den Messias. Das erste Wort des Satzes im hebr. Text fordert zwar auf zu einer erregten Stimmung, hat aber eine breitere Anwendungsmöglichkeit als das griechische in unserem Text. Deshalb kann es gebraucht werden, um Menschen zur Gottesfurcht zu ermahnen, aber auch zu einem gerechten Zorn im Namen Gottes.

Der angeschlossene Satz nach dem Verbindungswort „und“ passt in beiden Fällen. Obwohl das gr. *orgi̲dsesthe* als ein Indikativ aufgefasst werden könnte, veranlasst uns das darauf folgende *kai* (und) es als einen Imperativ zu deuten.

Im Psalm werden die mit dem Lauf der Dinge Unzufriedenen aufgefordert, sich vor dem Allherrscher zu demütigen. Im Brief vor uns wird zur Unzufriedenheit, ja, zur Aufregung über alle Ungerechtigkeit, auch die im eigenen Leben, aufgerufen. Während hier nach dem Aufruf bereits vom Sonnuntergang die Rede ist, spricht Ps 4 vom Lager, auf das man sich für die Nacht begeben hat. Dort soll man mit seinem Herzen reden, wo man mit seinem Gewissen alleine ist. Die Aufregung wird nämlich bald aufgeheizt in der Gesellschaft mit Gleichgesinnten. Der heilige Dichter mahnt zur Nüchternheit in der Einsamkeit, in der Gegenwart Gottes.

Auch jeder von uns hat reichlich Anlass, Vorkommendes zu beanstanden und zu beklagen, aber der Apostel ruft auf, sich dabei nicht zu versündigen, die Dinge aus der Perspektive Gottes zu sehen und bald ruhig zu werden.

Eph 4,32: „uns in Christus … vergab“

So nach dem Byz. Text, vielen gr. Hss und den syr. Übersetzungen. Der *t. r.*, einer Reihe von gr. Hss und die altlateinische und koptische Überlieferung haben: „euch in Christus … vergab“.

Eph 5,18: „werdet im Geist erfüllt“

Welcher Geist ist hier gemeint? Ist es etwa des *Menschen* Geist?

Normalerweise wäre es in diesem Fall angezeigt. Steht der Begriff ohne weitere Bestimmung, so ist an Gottes Geist zu denken.
Wollte man dennoch an des Menschen Geist denken, so ist nicht klar, *womit* man gefüllt werden sollte, denn das Bezugswort fehlte in dem Fall. Beim Verbot ist gesagt, womit man n i c h t erfüllt werden sollte. Eine sinngemäße – wenn auch nicht satzbaumäßige – Parallelität erwartet beim Gebot ebenfalls eine Antwort auf die Frage „Womit?“ Es sei auch daran erinnert: Der Heilige Geist ist nicht lediglich ein Genussmittel.
Als Ergänzung seien die Gedanken von Ewald zur Stelle (S. 229f.; in der Kommentarreihe von Zahn) angefügt: „Wie im W a n d e l der Wille gerichtet sein soll auf das als Wille des Herrn Erkannte, so soll die S t i m m u n g sich Begeisterung erholen *en pneumati*, statt etwa nach Heidenweise im Wein sich zu berauschen. *En hoo estin asootia* heißt es dabei V. 18: ‘in dem Heillosigkeit, liederliches Wesen gewissermaßen eingeschlossen liegt’, so daß es nur zu leicht bei unmäßigem Grund herausbricht. Das *en hoo* [in welchem] ist also wohl nicht auf *mee methüskesthe* [werdet nicht berauscht], sondern auf *oinos* [Wein] zu beziehen (vgl. schon Orig., dazu die drastische Schilderung Spr 23,30ff., die dem Ap. vielleicht vorschwebte). Umso mehr ist aber *alla pleerousthe* [sondern werdet erfüllt] *en pneumati* zusammenzunehmen, freilich nicht = geradezu ‘erfüllt euch m i t Geist’, was in der Tat den Genitiv erwarten ließe; erst recht freilich nicht: ‘in eurem Geist’ oder ‘am Geist’ im Gegensatz zu Fleisch, sondern: ‘laßt euch erfüllen d u r c h Geist; werdet dadurch, dass ihr euch in die Sphäre des Heiligen Geistes hineinstellt, erfüllt’“.
Wir werden in dieser Aufforderung also an den Geist Gottes zu denken haben.
(Dt. Üsg. der gr. Begriffe v. Verf.)

Eph 5,24

Im ersten Teil kann es heißen: „Geradeso jedoch wie die Gemeinde sich Christus unterordnet ...“ So Braune und Braune (bei Lange), Ewald (bei Zahn) und Schlatter, dessen Bemerkungen hierzu besonders wertvoll sind. In diesem Fall wird vorausgesetzt, dass sie es tut. Aber dann fragen wir uns: Ist diese Unterordnung so vollkommen, dass sie für verheiratete Frauen als Beispiel dienen darf? Im zweiten Teil hat der Grundtext kein Tätigkeitswort. Es wird aber ganz offensichtlich eines vorausgesetzt, und zwar in der Befehlsform. Haben wir im ersten Teil nun die Sichform, so würde es im zweiten lauten: „*so* [sollen sich] auch die Frauen in allem den eigenen Männern [unterordnen].“ Die Folge wäre: Ist die Unterordnung der Gemeinde unter Christus unvollkommen, sei auch die Unterordnung der Frauen unvollkommen!
Der erste Teil kann aber auch im Passiv stehen. Haubeck und von Siebenthal ziehen hier das Passiv dem Medium vor: „Geradeso jedoch wie die Gemeinde Christus untergeordnet wird ...“ In diesem Fall ist Gott als der Handelnde zu erwarten. (Vgl. 1Petr 5,6.) Mit der entsprechenden Tätigkeitsform lautet der anschließende Teil dann: „so [sollen] auch die Frauen in allem den eigenen Männern [untergeordnet werden]“. Das ist eher nachvollziehbar.
Nun kann man einwenden, in V. 24 werde V. 22 fortgesetzt. Überblickt man die drei Verse, ist das tatsächlich der Eindruck. Doch zwischen den zwei Aufforderungen an die Frauen stehen entscheidende Worte: „... wie dem Herrn ... wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde. Und *er* ist der Retter des Leibes.“
Zwei Wahrheiten werden hier ersichtlich: 1. Beide, Mann und Frau, werden an ihrem gemeinsamen Herrn ausgerichtet. 2. Dieser Herr ist nicht nur Befehlshaber, sondern Retter, u. z. des „Leibes“. Nun ist Leib ein Bild, zusammen mit der Frau, von der Gemeinde. Und wenn der Apostel sagt, Christus sei Herr und Haupt der Gemeinde, so sollen die Leser wissen, zuvor ist er ihr Retter. Retter ist nun Christus von Sünde, der Sünde der Auflehnung des ersten und aller Menschen. Rettung bringt zurück in die Unterordnung unter und den Gehorsam gegen unseren Gott. Wir *werden untergeordnet*.
Für uns Christen geht nun die Rettung in einem gewissen Sinne weiter bis zur Vollendung. Auf das Bild der Ehe angewendet: Während der Mann in seiner Liebe zur Frau das rettende Haupt zum Vorbild hat, erfährt die Frau denselben Herrn als einen Retter, der nicht nur Unterordnung fordert, sondern bereit ist, diese Unterordnung in ihr zu erwirken. Wenn es nun in V. 22 hieß: „wie dem Herrn“,

so ist die Frau zum gläubigen Gehorsam gegenüber Christus aufgerufen, mit ihm, „dem Herrn“, der sie dem Manne unterordnen will, mitzumachen.
Es darf dann wohl bei der Passivlösung bleiben: „*so* [sollen] auch die Frauen in allem den eigenen Männern [untergeordnet werden (Fn.: näml. vom Herrn)].“

Eph 6,10: „meine Brüder“

So mit dem *t. r.* und der überwiegenden Mehrheit der gr. Hss sowie den lateinischen, syrischen u. bohairischen Übersetzungen. Einige alte gr. Hss, wenige jüngere gr. Minuskeln und die sahidische Übersetzung haben „meine Brüder“ nicht.

Eph 6,15: „in einer ‹festen› Bereitschaft der guten Botschaft“

Der Ausdruck „Bereitschaft der guten Botschaft“ hat den Auslegern von jeher Schwierigkeiten bereitet. Um Klarheit zu erlangen, sollten wir die Bedeutung des gr. Wortes im Grundtext beachten, den Gebrauch des Wortes in der gr. Üsg. der atl. Schrift berücksichtigen sowie den unmittelbaren Zusammenhang des Satzes nicht vergessen.
Das im Gt. zugrunde liegende Wort hat die Bedeutung: ‘bereit zu sein’, ‘im Begriff der Bereitschaft zu sein’. In der gr. Üsg. des AT kann es in Verbindung mit einer festen Unterlage gebraucht werden, einer Art Fundament, das bereits vorhanden ist, also in Bereitschaft liegt. Der Apostel, der die Schrift kennt, dürfte auch an diesen Aspekt gedacht haben. Es handelt sich hier also wohl um eine Bereitschaft der Festigkeit.
Paulus spricht von einer „‹festen› Bereitschaft der guten Botschaft“, des Evangeliums. Der Wesfall ist jedoch in sich selbst nicht klar. Handelt es sich um eine feste Bereitschaft „für“ die Botschaft oder „aus“ ihr? Soll man die Botschaft weitertragen oder in ihr stehen?
Die Antwort kommt aus dem Hauptprädikat des Satzes, in dem wir uns befinden. Dieses steht ganz am Anfang (in V. 14) und lautet: „Steht“, u. z. in der Befehlsform. Dieses eine Wort bildet den Hauptsatz eines mehrteiligen und längeren Satzes, der bis zum Ende von V. 20 reicht. Das Subjekt „ihr“ ist nämlich vorausgesetzt, und alles, das auf „Steht“ folgt, erklärt, wie man zu stehen hat.
Es geht dem Apostel also um ein Stehen mit der guten Botschaft und nicht um ein Gehen mit derselben.

Eph 6,20: „in einer Kette“ (S. zu Apg 28,20.)

Phil 1,9: „in“

Wie soll das gr. „*en*“ in V. 9 übersetzt werden, als „an“, als „in“, als „an und in“ bzw. „in und an“ oder als „durch“?
Schlatter hat das letzte gewählt, was wohl etwas gewagt ist.
Verwendet man „an“, so heißt das, dass die Liebe selbst an Erkenntnis zunimmt. Es sind aber die Christen, die erkennen, nicht die Liebe.
Erkenntnis und Wahrnehmung sind Räume, in denen die Liebe zunehmen soll. Dabei ergibt sich, dass auch die räumlichen Elemente zunehmen. Das Ergebnis ist, dass die Elemente (Erkenntnis und Wahrnehmung) und die Liebe sich gegenseitig prägen, was von der Erfahrung her gesehen auch eine Notwendigkeit ist.
Man bleibt also wohl am besten bei dem üblichen „in“.

Phil 2,12: „bringt … eure eigene Rettung zuwege“

D. h.: „erwirkt, bringt zu Ende, vollendet eure eigene Rettung; arbeitet sie aus. Das Verb wird ursprünglich für landwirtschaftliche Tätigkeiten und zur Beschreibung der Bearbeitung von Werkstoffen gebraucht. (Vgl. 2Mo 35,33; 5Mo 28,39; Hes 36,9 n. d. gr. Üsg.; s. Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel.)
Daniel Schenkel schreibt (bei Lange): „Der Ausdruck *ssooteeria* [Heil, Rettung] weist auf 2,9–11, die herrliche Erhöhung, welche in Folge seiner tiefen Erniedrigung Christo zu Theil ward, zurück. Die Christen, sofern sie Christo in demüthiger und gehorsamer Selbstverleugnung auf seinem Leidens-

wege nachfolgen, sollen auch an seiner himmlischen Herrlichkeit theilnehmen (Röm 8,17). Der Apostel fordert hierbei die Christen auf, ihr Heil selbst zu *voll*bringen; denn das Comp. *katergadsesthe* [erwirken; zuwege bringen] weist darauf hin, daß es *zu Ende gebracht*, daß das herrliche Ziel wirklich erreicht werden soll ... Es ist dieselbe *sittliche Ausdauer*, welche Christus bis an's Ende bewiesen hat, zu welcher der Apostel hier die Philipper ermahnt. Durch den Zusatz *meta fobou kai tromou* [mit Furcht und Zittern] wird ausgedrückt, daß sie es mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit thun sollen ..., wodurch es allein möglich ist, in unverrückter Pflichterfüllung zu verharren."
(Dt. Üsg. der gr. Begriffe v. Verf.)

Phil 4,3: „Ja, ..."

So nach den meisten überlieferten Hss. Nach dem *t. r.* und zwei Minuskelhandschriften: „Und ..."

Phil 4,16: „weil" oder „dass"?

„... weil / dass ihr auch, [als ich] in Thessalonich [war], einmal und zweimal für meinen Bedarf schicktet."
V. 15 lautet: „Ihr Philipper wisst auch, dass im Anfang der guten Botschaft, als ich von Makedonien wegging, keine Gemeinde mit mir Gemeinschaft hatte auf Rechnung des Gebens und Nehmens, außer ihr allein, ..."
Soll V. 16 den V. 15 begründen, oder soll er im Weiteren erzählen, was die Philipper wissen?
Zum Teil hängt es davon ab, was mit dem Teilsatz „als ich von Makedonien wegging" gemeint ist: Will der Apostel sagen: *bevor* er Makedonien verließ, oder: *nachdem* er Makedonien verlassen hatte? Am natürlichsten entnimmt man dem, dass er die makedonische Grenze überquert hatte und nun dabei war, sich von Makedonien zu entfernen. Die Verse 15 u. 16 zusammen würden dann besagen, dass Paulus, nachdem er Philippi in Mak. verlassen hatte, sowohl während er sich noch in Mak. aufhielt als auch danach – wenigstens für einige Zeit –, nur von Philippi Unterstützung bekommen hatte. (Als er Thessalonich verließ, ging es nach Beröa, das nicht weit entfernt lag. Von dort ging es eine längere Strecke nach Athen, das bereits in Achaia lag, und von dort nach Korinth.)
Es erhebt sich jetzt die Frage, was denn mit 2Kor 11,8 gemeint ist: „Andere Gemeinden 'erleichterte ich um einiges', als ich Lohn nahm für den Dienst an euch."
Was er im nächsten Vers erzählt, wird diesem vorangegangen sein: „Und als ich bei euch zugegen war und in Mangel geriet, fiel ich niemandem zur Last, denn meinen Mangel füllten die Brüder aus, die von Makedonien kamen." Das dürften wieder Männer gewesen sein, die von Philippi kamen. *Nach diesem* (nach 2Kor 11,8; wo es heißt: „Gemeinden") scheint wenigstens noch eine Gemeinde zu seinem Unterhalt beigetragen zu haben. Von den Korinthern selbst sah er sich (zu ihrem geistlichen Wohl) genötigt, nichts anzunehmen.
Man wird also Phil 4,16 am besten mit einem „dass" beginnen lassen (gegen Wiesinger, Eadie und Lenski). Hinzufügen könnte man vielleicht noch ein sprachliches Moment: Ein „dass" in V. 16 ginge dann auch parallel zu dem „dass" anfangs V. 15.16: „Ihr Philipper wisst auch, dass im Anfang der guten Botschaft, als ich von Makedonien wegging, keine Gemeinde mit mir Gemeinschaft hatte auf Rechnung des Gebens und Nehmens, außer ihr allein, 16 dass ihr auch, als ich in Thessalonich war, einmal und zweimal für meinen Bedarf schicktet." Man vgl. auch Kennedy (bei Nicoll).

Kol 1,2A: „Den Heiligen und treuen Brüdern in Christus in Kolassä"

Im Grundtext steht nach dem Wort, das wir als „Heilige" kennen, das einfache Wort für „und" / „auch". Hier ist die einfachste Übersetzung das übliche „und".
Das nächste Wort ist nicht so einfach zu übersetzen. Es ist zwar das übliche Wort für „Gläubige" und wird auch wohl meistens an dieser Stelle so wiedergegeben. Es ist aber auch das Wort für „Treue". Zudem kann es auch als Adjektiv stehen für das dritte Wort nach „Heiligen", das Wort für „Brüder".
Die Frage ist also: Sollen wir „den Gläubigen" oder „den Treuen" oder „den gläubigen Brüdern" oder „den treuen Brüdern" lesen?
Bleiben wir beim Substantiv, so könnten wir übersetzen: „den Heiligen und Gläubigen in Kolassä, Brüdern in Christus". Eine Schwierigkeit dabei ist die, dass im NT Heilige und Gläubige auswechsel-

bare Bezeichnungen für Christen sind. Das heißt, wir hätten hier eine unnötige Wiederholung, wenn wir „Heilige und Gläubige“ lesen würden.
Interessant ist, dass wir im Epheserbrief am Anfang *nur* diese zwei Bezeichnungen haben, weshalb dort auch gern in verschiedenen Übersetzungen „Treue“ steht, übrigens eine sehr häufige Übersetzung überhaupt des griechischen Begriffes.
Schlagen wir hier diesen Weg ein, so könnten wir übersetzen: „den Heiligen und Treuen in Kolassä, Brüdern in Christus“. Das ist allerdings etwas gewagt, denn dann steht „Treue“ etwas einsam da, ungeklärt. Es müsste eigentlich einen Bezug zu Christus haben, wie in Eph; „in Kolassä“ genügt nämlich nicht.
Entscheiden wir uns für das Adjektiv, so könnten wir einmal übersetzen: „den Heiligen in Kolassä und gläubigen Brüdern in Christus“. Es könnte aber wieder von einer unnötigen Wiederholung gesprochen werden, denn: Gibt es „ungläubige Brüder“? Nun, wir wissen, dass es sie im Sinne von falschen Brüdern gibt. Wenn aber an unserer Stelle an diese Unterscheidung gedacht war, wäre es besser, das andere Adjektiv, „treue“, zu gebrauchen.
Dann könnten wir lesen: „den Heiligen in Kolassä und treuen Brüdern in Christus“. Der Vorteil dieser Wiedergabe ist der, dass wir sowohl eine Parallele zum Schwesterbrief Eph hätten als auch eine zum 1Thes, wo Paulus sich am Schluss in ähnlicher Weise ausdrückt (1Thes 5,27): „Ich beschwöre euch und verpflichte euch auf den Herrn, den Brief vor allen heiligen Brüdern lesen zu lassen.“
Es sei aber noch auf eine letzte Schwierigkeit hingewiesen. Der Apostel gibt für seine Adressierten zwei Wohnorte an: „Kolassä“ und „Christus“. Zwischen diese beiden Wohnorte stellt er in seinem Satzbau die Bezeichnungen für die Bewohner. Es liegt von daher nahe, so zu übersetzen, dass alle Bezeichnungen für die Leser den Bezug sowohl zum irdischen als auch zum himmlischen Wohnort bekommen: „Den Heiligen und treuen Brüdern in Christus in Kolassä“.

Kol 1,4: „von eurem Glauben in Christus Jesus“

Meinte Paulus „von eurem Glauben an …“?
Das gr. *en* im Gt. gibt im NT üblicherweise nicht eine Richtung an, sondern einen Ort. Das Gefüge *pistis en* bedeutet an den übrigen Stellen nicht „Glaube an“. Vgl. Röm 3,25; Gal 3,26; 1Tim 1,14; 3,13; 2Tim 1,13; 3,15.
Das Gefüge *pisteuein en* i. S. v. „glauben an“ kommt im NT nicht vor (außer in wenigen Hss bei Joh 3,15). Mk 1,15 scheint eine Ausnahme zu sein. (Vgl. aber die Anmerkung dort in der Fn.) „Glauben an“ wird im Gr. üblicherweise mit *pisteuein eis* oder *pisteuein epi* ausgedrückt.
En als Ortsangabe aufzufassen (wie in Kol 1,2 bzw. Eph 1,1) ist naheliegend: Als solche, die „in Christus“ sind, glauben sie; d. h., sie sind Glaubende „in Christus Jesus“ (Kol 1,4) bzw. „im Herrn Jesus“ (Eph 1,15).

Kol 1,7: „so wie ihr auch“

Das „auch“ (gr.: *kai*) ist für diesen Brief wesentlich. Es ist gemäß Nestle-Aland von der überwältigenden Mehrheit aller gr. Hss bezeugt, auch von alten Übersetzungen. Es wird oft behauptet, dass Epaphras der erste Verkündiger der Gemeinde von Kolassä gewesen sein soll. Aber wenn Philemon durch Paulus zum Glauben kam, darf angenommen werden, dass die Verkündigung des Apostels unmittelbar oder mittelbar für die Entstehung des Zeugnisses in Kolassä verantwortlich war. Wer es auch war, durch den das Evangelium nach Kolassä kam, das „auch“ in V. 7 spricht eher nicht dafür, dass Epaphras der erste Verkündiger dort war.

Kol 1,10: „und in die Erkenntnis Gottes ‹hinein› wachst“

Eine Reihe alter gr. Hss hat hier den bloßen Dativ (*tee epignoosei theou*, „durch die Erkenntnis Gottes“); sehr wenige Hss (und die lat. Übersetzungen) haben „in der Erkenntnis Gottes“ (*en tee epignoosei theou*). Die überwiegende Mehrheit der gr. Hss geht mit dem *t. r.* konform: „in die Erkenntnis Gottes ‹hinein›“ (*eis teen epignoosin theou*).
Sollte das Gefüge mit „zur Gotteserkenntnis hin“ übersetzt werden?

Wächst etwas „zu“, so geht es hin zur gewünschten Gestalt dessen, was man schon ist, wie ein Kind zum Erwachsenen, ein Spross zu einem Baum. Der Christ und die Erkenntnis Gottes sind aber zweierlei. Im Zusammenhang geht es um die Erkenntnis des Willens Gottes, um zu seiner Ehre zu handeln und zu sein. Dazu dient jetzt die Erkenntnis der Person Gottes und des zu ihm Gehörigen. Diese ist immer größer als der Christ, wie auch die Fülle Gottes (Eph 3,19) größer ist, mit der er erfüllt werden soll, jedoch immer nur *in sie* erfüllt werden *kann*. So wächst man zwar *in* und *durch* Erkenntnis Gottes, jedoch immer nur *in sie hinein*. Mit diesen gedrängten Ausdrücken deutet der Apostel die überschwängliche Weite der Welt Gottes an, die Gnade, in die wir gebracht worden sind, eine unerschöpfliche in jeder Hinsicht.

Kol 1,20: „versöhnen“

Wir haben es hier mit der letzten von vier Stellen (Röm 5,10.11; 2Kor 5,18–21; Eph 2,11–18; Kol 1,19–22), die das Heilsthema Versöhnung begründen, zu tun. Für die Bedeutung des Wortes hat man nebst den Texten, die das Wort enthalten, zur Grundbedeutung der Vokabel selbst zu gehen. *Apokatallassein* setzt sich zusammen aus zwei Wörtern, *apo* (ab, von, weg) und *katallassein* (umändern, tauschen, versöhnen). *Katallassein* wiederum setzt sich ebenfalls aus zwei Wörtern zusammen, der Präposition *kata* (nieder) und *allassein* (ändern, verändern), welches von *allos* kommt: das andere. Man merkt somit, dass „versöhnen“ eine engere Anwendung des gr. Wortes ist: Eine Beziehung wird ausgetauscht. Dass es sich um eine besondere Beziehung handelt, ergeht nun aus den entsprechenden Texten: Es geht um die feindliche Einstellung des Menschen zu Gott und um Gottes heilige Haltung dem Bösen gegenüber. Dass es überhaupt zu einer Versöhnung kommt, ist der göttlichen Eigenschaft der Liebe zuzuschreiben.

Der Umfang der Versöhnung wird nicht nur in dem präpositionalen Gefüge am Ende des Verses angegeben, sondern in der Klammer davor, die vom Mittel der Versöhnung spricht, angedeutet: das Kreuz, genauer, „das Blut seines Kreuzes“. Dieses war das Blut des Gottes- und Menschensohnes, der für den Menschen und die Folgen seiner Sünde starb. Diese Folgen werden angegeben in der Geschichte des Sündenfalles in 1Mo 3 sowie in Röm 8,19–23: der Tod des Menschen, das Erschweren seines Lebens auf Erden und die Gebrechlichkeit des Leibes. Somit ist die Engelwelt, aus der eine Anzahl Wesen von Gott bereits vor der Sünde des Menschen abfiel, ausgeschlossen. Ausgetauscht wird zweierlei: die Beziehung bußfertiger Menschen, die auf das göttliche Versöhnungsangebot eingehen, und das in Mitleidenschaft gezogene Physikalische (Röm 8,23).

Ewald, in der Reihe Zahn, („Epheser, Kolosser, Philemon“, S. 336) bemerkt: „Es bedeutet zunächst … nichts anderes als ‘zu einem anderen, zu etwas anderem [zu] machen, um[zu]wandeln’, wobei das erst hier und [in] Eph [2,16] sich findende *apo-* verstärkend wirkt. Doch wird es im biblischen Griechisch lediglich da angewendet, wo es sich um ein gestörtes Verhältnis handelt, darum insbesondere da, wo die göttliche Heilstat der ‘Versöhnung’ mit Bezug auf den Sünder in Frage steht.“

Kol 2,19: „der sich nicht hält an das Haupt“

Wie soll das Verb *kratein* übersetzt werden? „Festhalten“ bzw. „festhalten an“ ist die übliche und in den meisten Fällen die bessere Wiedergabe. Hier aber mit „festhalten“ zu übersetzen, wäre im Dt. missverständlich. Menge-Güthling nennt auch die Bedeutung „sich halten an“. In diesem Fall ist es genau das, was Paulus im Grunde meint. Es geht um Kontakt mit dem Haupt. Christen halten sich an Christus. Das Sichhalten an Christus ist zugleich auch ein Festhalten an ihm. Wer sich nicht festhält, ist einer, der sich überhaupt nicht an ihn hält. Wer nicht von ganzem Herzen Christ ist, ist es überhaupt nicht. Wer sich nicht an das Haupt mit aller Energie klammert, hält sich gar nicht an es. Vgl. Mt 11,11; Lk 14,33; 1Kor 16,22; Offb 3,16.

Kol 3,5: „Tötet“

Der Impv. drückt im Gr. keine Zeitstufe aus. Die Wahl des Tempus (Aor. oder Präs.) ist aspektbedingt. So wäre es verkehrt, den gr. Impv. Aor. *nekroosate* als „Habt getötet“ oder „Haltet im Tode“ zu übersetzen.

Der Impv. Aor. ist gemäß der gr. Grammatik von Hoffmann u. von Siebenthal die Normalbefehlsform (konstatierend-komplexiv; z. B. hier: „Tötet!“). Der Impv. Aor. kann (in anderen Zusammenhängen) auch ingressiv (d. h. den B e g i n n einer Handlung betonend) verwendet sein oder effektiv (d. h. das Z i e l der Handlung betonend).
Zur Betonung eines durativen Befehls würde im Gr. der Impv. Präs. verwendet werden: z. B. bei der Aufforderung, eine Handlung ständig oder wiederholt zu tun, oder bei der Aufforderung, mit einer bereits begonnenen Handlung weiterzufahren. (S. Hoffmann und von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, § 212.)

1Thes 5,26: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)

2Thes 1,8

„denen, die Gott nicht wirklich kennen und denen, die der guten Botschaft … nicht gehorchen“
Kai (und) ist hier – ähnlich wie in 1Petr 4,14 – wohl im Sinne von „nämlich“, „und zwar“, „das heißt“ aufzufassen (im Gr. ein so genanntes *kai epexegeticum* bzw. *explicativum*, ein erklärendes „und“. Vgl. Haubeck u. von Siebenthal, Neuer sprachlicher Schlüssel, § 252,29.“).
„*Kai* kann eine Erklärung anfügen, die dann meist auch verstärkenden Charakter hat, z. B. Lk 6,48: ‘er grub und machte tief’ = er grub, und zwar tief …“, (Gottfried Steyer, Satzlehre, Bd. 2, S. 110, § 47 L).
Vgl. die Übersetzung von Williams: „who will take vengeance on those who do not know God, that is, those who will not listen to the good news of our Lord Jesus.“ Zu Deutsch: „welcher Rache nehmen wird an denen, die Gott nicht kennen, das heißt, denen, die nicht hören wollen auf die gute Botschaft unseres Herrn Jesus.“ Im Kontext geht es natürlich um die jüdischen Feinde des Evangeliums in Thessalonich (1Thes 2,16).

2Thes 1,12: „unseres Gottes und Herrn, Jesu Christi.“

Nach der Granville-Sharp-Regel haben in griechischen Konstruktionen zwei mit „und“ (*kai*) verbundene Substantive, denen ein einziger Artikel vorangeht, wenn beide Substantive (1) im Singular stehen (2) sich auf eine Person beziehen und (3) keine Eigennamen oder Ordinalzahlen sind, den gleichen Referenten, d. h., sie beziehen sich auf ein und dieselbe Person. S. zu **2Petr 1,1**.

2Thes 2,3: „der Abfall ‹und Aufstand›“

Nach Buswell (Sys. Th. II, S. 391) bedeutet *apostasia*, das Wort im Gt., nicht eigtl. „Abfall“, sondern es ist der übliche Ausdruck für Auflehnung bzw. Aufstand. Auch Menge kennt diese Bedeutung. Unter der Überschrift zum Abschnitt V. 3–12, „The great rebellion“ (Der große Aufstand), schreibt Leon Morris in seinem Kommentar zu den Versen 2 u. 3:
„Paulus spricht von dem großen Widerstand gegen Gott und Gottes Volk, der dem Tag des Herrn vorausgeht… Während ‘das Kommen des Tages des Herrn’ ein unerwartetes sein werde (1Thes 5,2.3), werden doch gewisse Dinge dem vorausgehen. Eines davon ist *die Rebellion / der Aufstand*. Der bestimmte Artikel zeigt an, dass der Aufstand unter den Lesern wohlbekannt war; offensichtlich war er bereits Teil [d. h.: ein Thema] der erfolgten Lehre des Paulus gewesen. Die Schwierigkeit für uns liegt darin, dass wir nicht wissen, was er ihnen gesagt hatte. Im klassischen Griechisch bedeutet *apostasia* eine politische oder militärische Rebellion, ein Aufstand, aber in der LXX [d. i.: in der gr. Üsg. des AT] wird der Begriff auch in Bezug auf Rebellion gegen Gott (z. B. Jos 22,22) verwendet, und das wurde der akzeptierte biblische Gebrauch. Paulus sagt, dass es in den „letzten Zeiten“ ein großes Aufstehen / eine große Erhebung von bösen Mächten gegen Gott geben werde (vgl. Mt 24,10ff.; 1Tim 4,1–3; 2Tim 3,1–9; 4,3.4). Es ist, als ob Satan in einer letzten verzweifelten Anstrengung alle seine Kräfte aufbieten werde.“

2Thes 2,6

Auf wen bezieht sich „ihn“, „er“ und „seinen Zeitpunkt“?

Das Thema des 2. Thessalonicherbriefes bis K. 2,1 war die „Ankunft unseres Herrn, Jesu Christi“. Das Thema der nahe bevorstehenden Ankunft beschäftigte die Thessalonicher seit geraumer Zeit. In 2Thes 2,5 schreibt der Apostel: „Erinnert ihr euch nicht, dass ich euch dieses sagte, als ich noch bei euch war?“ Das gr. Wort für „sagte“ steht im Imperfekt, einer Zeitform, die andeutet, dass die Handlung durativ war, d. h. einige Zeitlang andauerte. Die Belehrung des Paulus über das Thema war nicht eine einmalige und kurze gewesen. Offensichtlich hatte er ausgedehnt darüber gelehrt, was der Ankunft des Messias vorausgehen würde. Aus dem ersten Brief, der nicht lange vor dem zweiten geschrieben worden war, wird ersichtlich, dass sich die Thessalonicher (unter anderem) Gedanken um Christi Ankunft machten, speziell über ihre Lieben, die in der Zwischenzeit verstorben waren. Paulus hatte ihnen geschrieben (1Thes 4,13.14.18), dass sie sich in Bezug auf die Entschlafenen keine Sorgen machen und nicht traurig sein sollten, denn „wenn wir glauben, dass Jesus starb und auferstand, ebenso wird Gott auch, durch Jesus, die Entschlafenen zusammen mit ihm führen, ... Daher: Ruft einander auf ‹und tröstet einander› mit diesen Worten.“ (V. 18) Die Thessalonicher waren sich nicht im Klaren darüber, was mit den in Christus Verstorbenen geschehen würde.
Man hatte damals den Herrn Jesus erwartet (vgl. die Andeutungen des Herrn in Mt 10,23; 16,28; 24,34; 26,64). Der erste Brief des Apostels und die heftigen Verfolgungen, die sie zu erdulden hatten (2Thes 1,4ff.), hatten ihre Erwartung möglicherweise gefördert. Die Frage stand also im Raum, warum der Herr Jesus immer noch nicht wiedergekommen war. Was war es, das die Ankunft des Herrn hinauszögerte? Was war es, das den Herrn Jesus davon zurückhielt, dass er enthüllt würde zu seinem eigenen Zeitpunkt?
Gemäß 2Thes 2,2 gab es als Antwort auf diese Frage dementsprechende prophetische bzw. lehrhafte Äußerungen in ihren Versammlungen: Die Botschaft war: „Der Tag Christi ist bereits da! Seine Ankunft ist geschehen (bzw. ist im Begriff zu geschehen)!“ Hinzu kam, dass Briefe kursierten, die angeblich von Paulus stammten (2Thes 2,2), in denen Ähnliches gelehrt wurde.
In den Versen 3 und 4 erklärt Paulus nun, was es ist, das den Herrn bis zu jenem Zeitpunkt davon zurückhielt, zu seinem eigenen Zeitpunkt zu erscheinen.
K. 2,1 schrieb Paulus von der „Ankunft unseres Herrn, Jesu Christi“, in 1,7 von der „Enthüllung des Herrn Jesus vom Himmel“ in 1,10 von jenem „Tag“, an dem er „kommen“ werde. In 2,1–8 geht Paulus auf die falsche Lehre von V. 2 ein. Jene Verkünder behaupteten, der Tag Christi wäre schon da. Damit beunruhigten sie die Christen. Paulus erklärte nun, dass der Herr, Jesus Christus, noch nicht enthüllt werden k o n n t e , denn es gab etwas, das ihn zurückhielt – nicht in dem Sinne, dass die zurückhaltende Macht stärker wäre als der Herr, sondern in dem Sinne, dass vorher etwas noch geschehen musste. Was das war, wird in V. 3 gesagt: der Abfall/Aufstand war noch nicht gekommen und der Mensch der Sünde noch nicht enthüllt. Es musste das Böse ausreifen, ehe der Herr kommen konnte. Die Irrlehrer, die behaupteten, der Tag Christi sei da, konnten daher nicht Recht haben.
Am Ende von V. 4 unterbricht Paulus den in V. 3 angefangenen Gedanken: „Niemand täusche euch in irgendeiner Weise, *denn*, wenn nicht zuerst der Abfall gekommen und der Mensch der Sünde enthüllt worden ist, der Sohn des Verderbens, 4 der ... sich ... in das Tempelheiligtum Gottes setzt, damit anzeigend, dass er selbst Gott sei –“. An dieser Stelle schiebt er die Frage ein: „Erinnert ihr euch nicht daran, dass ich euch dieses sagte, als ich noch bei euch war?“ (V. 5)
Das Wort „dieses“ (V. 5M) bezieht sich auf V. 3. Man kann das so auffassen, dass Paulus sagen wollte: Die Tatsache, dass der Abfall/Aufstand und der Mensch der Sünde noch nicht gekommen waren, war das, was den Herrn Jesus Christus von seinem Kommen noch „zurückhielt“.
Paulus greift in V. 6 den Gedanken wieder auf: „Und ihr wisst nun, was [ihn davon] zurückhält, dass er zu seinem ‹eigenen› Zeitpunkt enthüllt werde“.
– „... was [ihn] zurückhält“: Um i h n geht es. Paulus sagt, der Herr – s e i n Kommen – werde derzeit noch aufgehalten. Allein von daher schon sei es nicht möglich, dass sein Tag bereits „da“ sei.
Vom Zusammenhang her liegt es im Bereich der Möglichkeit, dass das Fürwort „er“ (*auton*) in V. 6 (*eis to apokalüphtheenai auton*, „dass er ... enthüllt werde“) auf den Herrn Jesus Christus bezogen ist. I h n hat Paulus in K. 1 und 2 im Fokus. (Vgl. 1,6.7: „insofern es ja bei Gott gerecht ist, denen, die euch bedrängen, mit Bedrängung zu vergelten und euch, die ihr bedrängt werdet, mit Ruhe – samt

uns – bei der Enthüllung des Herrn Jesus vom Himmel ...“; V. 10A: „wenn er an jenem Tage kommen wird, ...“; K. 2,1: „... betreffs der Ankunft unseres Herrn, Jesu Christi, und unseres Versammeltwerdens zu ihm ....“. Hervorhebungen v. Verf.) Es geht um seine Enthüllung an seinem Tag, zu seinem Zeitpunkt. Er ist es, dessen Kommen durch die beiden in V. 3 genannten Elemente hingehalten wird.

Wir erinnern uns, Paulus hätte schreiben können (V. 3 und V. 6): „... denn, er kann nicht enthüllt werden, wenn nicht zuvor der Abfall gekommen ... ist. (...). Ihr wisst nun, was ihn zurückhält, dass er ... enthüllt werde“. So wäre deutlicher, dass sich das Pronomen „ihn“ bzw. „er“ in V. 6 auf Jesus Christus bezieht. Die Schwierigkeit bzw. Zweideutigkeit entsteht dadurch, dass der Apostel den in V. 3 angefangenen Satz nach V. 4 nicht zu Ende führt, sondern V. 5 einschiebt und in V. 6 den Gedankengang von V. 3 mit einem neuen Satz aufgreift. V. 3: „... denn, wenn nicht zuvor der Abfall gekommen und der Mensch der Sünde enthüllt worden ist“, was dann? Wie geht der Gedanke weiter? Paulus sagt: Der Herr Jesus kann noch nicht enthüllt werden. Darüber hatte ich mit euch bereits gesprochen (V. 5). Ihr wisst also Bescheid. Ihr wisst, was ihn davon zurückhält, dass er zu seinem Zeitpunkt enthüllt werde. Die Thessalonicher sollten sich nicht täuschen lassen, als ob der Tag Christi bereits da wäre, denn, wenn nicht zuvor der Abfall/Aufstand und der Mensch der Sünde gekommen sei, könne er nicht kommen. Das Pronomen „er“ scheint sich also auf Christus (bzw. den Tag Christi) zu beziehen.

Man könnte einwenden: Das persönliche Fürwort „er“ (V. 6) habe einen *direkteren* Bezug in Vers 3: den Menschen der Sünde.

Von der Grammatik her ist dieses durchaus eine Möglichkeit, aber nicht die einzige. Es kommt nicht selten vor, dass ein Pronomen (Fürwort) sich nicht auf das unmittelbar vorhergehende Wort bezieht.[30]

Würde man das Pronomen „er“ in 2Thes 2,6 auf den Menschen der Sünde beziehen, wäre unvermittelt ein neues Thema aufgegriffen, und zwar eines, das mit V. 2 nicht in direktem Zusammenhang steht. Ein Bezug auf Christus passt besser. Es geht dem Apostel Paulus ja darum, den Thessalonicherchristen Orientierung und Hilfe zu geben, damit sie erkennen, dass die falsche Behauptung, der Tag Christi sei da, keine Grundlage hat. Was den Abfall/Aufstand oder den Menschen der Sünde aufhält, ist für die in V. 2 aufgeworfene Frage nicht von Belang. Der springende Punkt ist vielmehr, was den Tag Christi aufhält.

„... zu seinem ‹eigenen› Zeitpunkt“: Der „eigene Zeitpunkt“ ist wohl nicht der des Menschen der Sünde, sondern der des Christus. Zuerst kommen der Abfall und der Mensch der Sünde; dann kommt sein „Zeitpunkt“, „sein Tag“. (Vgl. 1,10: „an jenem Tage“; 2,2: „der Tag des Christus“; vgl. 1Thes 5,4: „der Tag“; Lk 17,24: „an seinem Tage“.)

Bezöge sich das Pronomen „er“ in V. 6 nicht auf Christus, dann wäre übrigens der Bezug nicht eindeutig. Es wäre unklar, ob „der Abfall/Aufstand“ oder ob „der Mensch der Sünde“ gemeint war. Das hätte Paulus eindeutig machen müssen. Weil er aber weder das eine noch das andere, sondern den Herrn Jesus (bzw. seinen Tag und Zeitpunkt) meinte, war es auch nicht nötig zu spezifizieren.

---

[30] Im Folgenden drei Beispiele:

Apg 4,1–7: „Während sie zum Volk redeten, traten die Priester und der Sicherheitsverantwortliche der Tempelstätte und die Sadduzäer auf sie zu. 2 Die verdross es, dass sie das Volk lehrten … 3 Und sie legten Hand an sie und setzten sie ins Gefängnis … 4 Aber viele von denen, die das Wort gehört hatten, glaubten. Und die Zahl der Männer stieg auf etwa fünftausend. 5 Es geschah aber am folgenden Tage, dass ihre Obersten und Ältesten und Schriftgelehrten sich zu Jerusalem versammelten 6 und Annas … und alle, die aus hohepriesterlichem Geschlecht waren. 7 Und sie stellten sie in die Mitte …“

(1) Das Pronomen *autoon („ihre“)* in V. 5 bezieht sich nicht auf eines der unmittelbar zuvor im Text genannten Subjekte, sondern auf das Volk der Juden.

(2) Das Pronomen *autous („sie“)* von V. 7A („Und sie stellten *sie* in die Mitte“) bezieht sich ebenfalls nicht auf eines der nächstliegenden Subjekte, z. B. „viele“ (aus V. 4). Stattdessen geht es hier um die Apostel Petrus und Johannes sowie den durch deren Eingreifen geheilten Menschen (K. 3,1ff.).

(3) 1Joh 2,10–12: „Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht, … 11 Wer aber seinen Bruder hasst, ist in der Dunkelheit und wandelt in der Dunkelheit … 12 Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind wegen seines Namens.“ Das Pronomen *autou* (*„seines*“ in V. 12E: „*seines* Namens“) bezieht sich auf Jesus Christus, obwohl er im Abschnitt zuvor gar nicht genannt wurde, sondern in 1Joh 1,3.

Abgesehen davon: Die Bibel spricht an keiner anderen Stelle davon, dass es einen speziellen Zeitpunkt gäbe, der dem Menschen der Sünde gehöre bzw. bestimmt sei. Hingegen von Christi Zeitpunkt spricht sie mehrmals (1Tim 6,14.15; Apg 1,7; Lk 17,24; Mk 13,32).
Alles in allem scheint es gut in den Zusammenhang zu passen, den Satz: „was ihn davon zurückhält, dass er zu seinem eigenen Zeitpunkt enthüllt werde", auf Christus zu beziehen.

2Thes 2,7

„... denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken, nur [ist] der, der jetzt zurückhält, bis er sich aus der Mitte begeben hat (o.: nur [muss] der, der jetzt [noch] zurückhält, sich mitten herausbegeben haben [bzw.: mitten hervorgekommen sein; eigtl.: aus der Mitte geworden / entstanden sein]."
Etwas wörtlicher lautet V. 7.8A: „... denn das Geheimnis ist bereits am Wirken, [das] der Gesetzlosigkeit; nur der, der jetzt zurückhält, bis der aus der Mitte geworden/entstanden ist"; 8 und dann wird er enthüllt werden, der Gesetzlose ..."
Für das Gefüge „sich mitten herausbegeben hat" (V. 7E) steht im Gr.: *ek mesou geneetai*. Das wird üblicherweise mit „aus dem Weg sein", „aus dem Weg geräumt werden", „beseitigt werden", „aus der Mitte genommen werden", „hinweggetan werden" übersetzt. Andere Übersetzungen haben: „aus der Mitte werden" (Dabhar), „aus der Mitte sein" (Pfleiderer), „aus der Mitte (hervor)kommen/erscheinen" (Marshall, Green, Zeolla); „sich aus der Mitte erheben" (Lofstrom; die „Far Above All"-Version hat: *emerge from the arena*); „aus der Mitte entstehen" (Newton, Grimm).
Unsere Übersetzung „sich mitten herausbegeben" soll im Folgenden erläutert werden.

1) Zum Wort *geneetai*
Das Verb ginesthai bezeichnet einen Prozess, d. h. einen Prozess hin zu einem Zustand. Die Primärbedeutung ist „werden". Je nach gemeintem Zustand (z. B. durch Orts- bzw. Zielbestimmungen signalisiert) kann es auch mit „sich begeben", „gelangen", „kommen", „entstehen" oder sogar „auftreten" übersetzt werden.[31]
Geneetai steht der Aktionsart nach in der „Medium"-Form, der Sichform; allerdings spielt der Unterschied zwischen Medium und Passiv bei *ginesthai* kaum eine Rolle. Bei der Übersetzung des Wortes in 2Thes 2,7 bietet sich die Sichform an: „sich begeben" (wörtlich „sich heraus- [o.: hervor-]werden"). Zusammen mit *ek mesou* könnte man also recht übersetzen: „sich mitten herausbegeben (oder hervorbegeben)".

2) Zum Ausdruck *ek mesou*
Die Wendung *ek mesou* (w.: „aus [der] Mitte"; im AT die Übersetzung des hebr. *mittooch* bzw. *miqereb*) muss nicht die „Mitte" betonen, sondern kann einfach „mitten aus" bzw. „mitten aus etw. heraus"; „mitten von etw. hervor" bedeuten.[32]
Barnouin[33] zeigt auf, dass die Formel *„aus der Mitte"* in 2Thes 2,7 nicht notwendigerweise ein Objekt verlangt. Der Sinn ist einfach, dass jemand (oder etwas) von dort hervorkommt, wo er (oder es) gewesen war, im Falle von 2Thes 2,7 also: aus der Verborgenheit heraus/hervor.

---

[31] Beispiele: Gal 4,4: „geworden (entstanden, i. S. v.: geboren) aus einer Frau"; Joh 8,58: „bevor Abraham wurde (o.: entstand), bin ich"; Mt 21,19: „nicht soll aus dir Frucht werden (entstehen, hervorkommen) in Ewigkeit"; Mk 1,11: „es geschah (entstand, kam hervor) eine Stimme aus den Himmeln"; 1Tim 6,4: „woraus Neid, Streit, Lästerungen, böser Argwohn entstehen"; 1Joh 2,18: „jetzt sind viele Antichristusse geworden (gekommen)".
In manchen dt. Bibelübersetzungen wird *ginesthai* auch mit „sein" übersetzt, z. B. an Stellen wie Mt 10,16; Mk 4,10; 16,10; Lk 6,49; 13,4; Joh 1,30; 1Kor 16,10. Aber an allen diesen Stellen ist die Wiedergabe mit „werden", „entstehen" oder „kommen" genauer.
[32] Vgl. die gr. Übersetzung von 1Mo 19,29 (mitten aus der Umstürzung); 2Mo 24,16 (mitten aus der Wolke); 5Mo 4,12.15.33.36; 5,4.23 (mitten aus dem Feuer); 1Kön 8,51 (mitten aus dem eisernen Schmelzofen); Ps 74,11 (mitten aus deinem Schoß); Am 6,4 (mitten aus dem Maststall). Daher wird in der gr. Übersetzung des AT der hebr. Ausdruck *mittooch/miqereb* oft auch lediglich mit *ek* (aus) übersetzt (z. B. 2Mo 3,2.4; 12,31; 28,1; 2Mo 33,11; 4Mo 14,44; 15,30; 5Mo 2,14.15; Ps 72,14; Spr 5,15; Jes 24,18). „Aus der Mitte" und „aus" / „aus ... heraus" können also im gr. AT synonym verwendet werden.
[33] Barnouin, Michel, Les Problemes de la traduction concernant II Thess II.6–7, in: New Testament Studies 23/4 (1977), S. 482–498.

3) Zum Ausdruck *ek mesou* in Verbindung mit *geneetai*
Newton[34] weist darauf hin, dass *ek mesou* (aus der Mitte) im biblischen Griechisch nur dann den Sinn von „aus der Mitte w e g“ bekommt, wenn es in Verbindung mit Verben wie *airein, exairein, exerchesthai*, *harpadsein* steht, und zwar aufgrund eben dieser Verben (so z. B. in Kol 2,14 und Jes 52,11). Wenn *ek mesou* aber in Verbindung mit *ginesthai* (werden, entstehen) steht und sich auf etwas bezieht, das bisher verborgen war, hat es im biblischen Griechisch die Bedeutung „aus der Mitte hervor“ bzw. „mitten heraus“.[35]

4) Zur Wendung *heoos ek mesou geneetai*
Die wörtliche Übersetzung ist: „bis er/es [sich] aus der Mitte [heraus/hervor] werde/begebe“. Das kann grundsätzlich beides bedeuten: ein Sich-Entfernen oder ein Aus-der-Mitte-Hervorkommen. Der Zusammenhang scheint eher für Letzteres zu sprechen. Wenn die Rede von etwas ist, das verborgen war, bedeutet die Wendung „aus der Mitte werden“ schwerlich „aus der Mitte entfernt werden“. Was in einem verborgenen Zustand ist, wird nicht „aus der Mitte entfernt“ (bzw. „entfernt sich“ nicht aus der Mitte), sondern tritt „mitten heraus“ bzw. „mitten hervor“.
Wenn im neutestamentlichen Griechisch in anderen Fällen (unter Verwendung von *ginesthai*) das Element des Entfernens ausgedrückt wird, geschieht dieses zusammen mit der Präposition *apo* (weg), nicht mit *ek mesou*: Vgl. 1Petr 2,24: „damit wir, den Sünden weggeworden [o.: entzogen / entfernt; gr.: *tais hamartiais* ***apo****genomenoi*], für die Gerechtigkeit leben sollen“; Joh 9,22: „dass er aus der Synagogengemeinschaft [weg- / hinaus-]getan werden sollte [gr.: ***apo****sünagoogos geneetai*]“.

5) Zur Übersetzung des gesamten Verses
Der V. 7 besteht aus zwei Teilen (V. 7A, V. 7M). Sie sind durch *ein* Semikolon getrennt.
V. 7A: „denn das Geheimnis ist bereits am Wirken, [das] der Gesetzlosigkeit;“
V. 7M: „nur der jetzt Zurückhaltende, bis [der] aus der Mitte geworden ist (o. sich mitten herausbegeben hat);“
Der Satz „nur der Zurückhaltende jetzt“ bzw. „nur der jetzt Zurückhaltende“ hat im Griechischen kein Prädikat. Es besteht die Möglichkeit, „der jetzt Zurückhaltende“ als das Subjekt des Nebensatzes „bis er sich mitten heraus begeben hat“ aufzufassen. Die Wortstellung lässt sich als „Prolepsis“ bzw. „Antizipation“ erklären: d. h., zur Hervorhebung kann das Subjekt eines Nebensatzes häufig in der übergeordneten Konstruktion stehen.[36] Man könnte daher übersetzen: „nur, bis der, der jetzt zurückhält, sich mitten herausbegeben hat“.[37]
Im Anschluss an das „nur“ könnte man eine Ellipse (Auslassung) annehmen: Die Rev. Elberfelder Übersetzung fügt daher vor „nur“ eine Ergänzung ein: „Denn schon ist das Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirksam; nur [offenbart es sich nicht], bis der, welcher jetzt zurückhält, …“.[38]
Einige Übersetzungen verzichten auf eine Ergänzung, sondern übersetzen sinngemäß unter Verwendung des Wortes „muss“:
Rev. Schlachter: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon am Wirken, nur muss der, welcher jetzt zurückhält, …“
Konkordante Übersetzung: „…, nur [muss der] …, der … bis jetzt [noch] aufhält.

---

[34] Newton Benjamin Wills, Notes Expository of the Greek of the first chapter of the Romans; with remarks on the force of certain synonyms etc., London, 1856.
[35] Zur Bedeutung „hervor“ für *ek mesou* vgl. die gr. Üsg. von 4Mo 25,7; 5Mo 4,15; 4,33.36; 5,22–26; 2Kön 9,2; Ps 74,11; 104,12; Jer 49,19; Sach 6,1.
[36] Vgl. Hoffmann-von Siebenthal, *Kurzgrammatik,* § 507; § 292.
[37] Ein weiteres Beispiel für eine Prolepsis bzw. Antizipation [Vorziehung] zwecks Betonung findet sich in Gal 2,10. Dort heißt es in V. 9M.10: „…gaben sie mir und Barnabas die rechte ‹Hand› der Gemeinschaft, damit wir für die, die von den Völkern sind, [da wären], aber sie für die Beschneidung, 10 nur dass wir der Armen gedächten, was ich mich auch befleißigte zu tun.“ Wörtlich übersetzt lautet V. 10A: „nur der Armen dass wir gedächten, …“ Das Objekt „der Armen“ wird zwecks Betonung vorgezogen.
[38] Ein ähnlicher Fall einer Ellipse mit *monon* (nur, alleine) findet sich in 1Kor 7,39: „Eine Frau ist gesetzlich gebunden, solange ihr Mann lebt. Aber wenn ihr Mann entschlief, ist sie frei, verheiratet zu werden mit wem sie will – nur im Herrn.“ *Was* soll sie „nur im Herrn“? – „Heiraten!“ Ein ähnlicher Fall ist in Gal 6,12: „… diese nötigen euch, beschnitten zu werden, nur damit sie nicht für das Kreuz Christi verfolgt werden.“

Luther 1912: ..., nur daß, der ... jetzt aufhält, muß ...;
Neue Luther 2009 (La Buona Novella): „...; nur dass der, der ... jetzt noch aufhält, ... muss;
Der letzte Teil von V. 7 („bis er sich aus [der] Mitte ... begeben hat"; o.: „bis er mitten heraus geworden ist"), kann grundsätzlich beides bedeuten: entweder i. S. v.: „bis er sich wegbegeben hat"; oder i. S. v.: „bis er mitten (aus dem Verborgenen) hervor entstanden ist", d. h. bis er aus seiner Verborgenheit hervorgetreten ist.
Welcher Sinn hier vorliegt, muss der Zusammenhang entscheiden. Da unmittelbar vorher von einem „Geheimnis" (d. h. von etwas, das verborgen ist/war) die Rede ist, liegt die letztere Deutung näher. Es könnte sich um jemanden handeln, der mitten aus der Verborgenheit hervortritt.

6) Andere Stimmen

Newton[39] schlägt für die Verse 6.7 die Übersetzung vor: „And ye know that at present there is that which restraineth, in order that he might be revealed in his season [and not before], (7) for the mystery of lawlessness is already working (only there is at present one that restraineth) until it become developed out of the midst ..."

Zu Deutsch: „Und ihr wisst, dass jetzt das da ist, was zurückhält, damit er geoffenbart/enthüllt werde zu seiner bestimmten Zeit [und nicht vorher], (7) denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon am Wirken (nur ist jetzt einer da, der zurückhält), bis es entwickelt/manifestiert werde [o.: sich entwickle] aus der Mitte hervor ..."

M. Barnouin[40] übersetzt: „Car cette réalité mystérieuse de l'impiété est déjà en action. Quelqu'un le tenant seulement gardé actuellement jusqu'à ce que, sortant de là, il vienne."

Zu Deutsch: „Denn diese geheime Realität der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken [o.: in Aktion; am Werk]; nur, jemand hält gegenwärtig über ihn Wacht, bis dass, von dort ausgehend [o.: hervorkommend], er komme."

Die „Far Above All" Version hat: „For the mystery of lawlessness is already at work, except that there is the one who is currently doing the restraining until he emerges from the arena"

Zu Deutsch: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken, nur dass da der eine ist, der gegenwärtig aufhält/zurückhält, bis er sich vom Kampfplatz erhebt."

Alfred Marshall[41] übersetzt 2Thes 2,7 folgendermaßen: „For the mystery of lawlessness already operates, only [there is] the [one] restraining just now until it comes out of [the] midst."

Zu Deutsch: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirkt schon, nur [da ist] der [eine], der zurückhält eben jetzt, bis es aus [der] Mitte kommt."

J. P. Green[42] übersetzt in seiner *Literal Translation* den Vers so: „For the mystery of lawlessness already is working, only he holding back now, until it comes out of *the* midst."

Zu Deutsch: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon am Werk [o.: am Wirken], nur [ist] er jetzt zurückhaltend, bis es aus [der] Mitte kommt." (Anm. in Eckklammern v. Verf.)

McReynolds[43] übersetzt: „For the mystery of the lawlessness already operates; alone the one holding down now until from middle he might become."

Zu Deutsch: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirkt schon; allein, der eine, der jetzt zurückhält [o.: der jetzt Zurückhaltende], bis aus [der] Mitte er werden möge."

Zeolla[44] gibt 2Thes 2,7 wie folgt wieder: „For the secret [or, mystery] of lawlessness is already supernaturally working, only the one [or, the One] now restraining [will continue to do so] until he [or, He] comes [or, appears] out of [the] midst."

---

[39] Newton, B. W., *Prospects of the ten Kingdoms of the Roman Empire*, 1873/1955, S. 211f.
[40] *La traduction de 2Thess. 2,6.7*, in: *New Testament Studies* 23, 1977, S. 482–498
[41] Alfred Marshall, *The R.S.V. Interlinear Greek-English NT,* Samuel Bagster and Sons, London, 1968
[42] Jay P. Green, Sr., *The Interlinear Bible*, Sovereign Grace Publishers, Lafayette, Indiana, 1986
[43] Paul R. McReynolds, *Word Study Greek-English NT – a Literal, Interlinear Translation*, Tyndale House Publishers, Inc.Wheaton, Illinois, 1999
[44] Gary F. Zeolla, *Analytical-Literal Translation of the NT*, Darkness to Light ministry, www.dtl.org, 2001

Zu Deutsch: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits übernatürlich am Wirken, nur, der eine [o.: der Eine], der jetzt zurückhält [wird dies weiterhin tun], bis er [o.: Er] aus [der] Mitte kommt [o.: erscheint]."

Lofstrom[45] übersetzt: „for the mystery of lawlessness is already working (only there is he who is restraining it just now) – until it shall arise out of the midst, (V. 8A:) and then shall the lawless one be revealed."

Zu Deutsch: „denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken (nur, da ist er, der es gerade jetzt [noch] zurückhält), bis es sich aus der Mitte erhebt [o. hervorkommt], und dann wird der Gesetzlose enthüllt werden."

Heward[46] übersetzt: „bis er aus der Mitte geworden ist".

Dr. Joseph Grimm[47] schlägt vor: „nämlich das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits in Thätigkeit, nur der, der jetzt noch zurückhält, bis er aus der Mitte [dieses Geheimnisses] entstehe/geboren werde; bzw.: „nämlich das Geheimnis der Anomie [Gesetzlosigkeit] ist bereits in Tätigkeit, nur der jetzt Zurückhaltende [o. jetzt noch im Wege Stehende], bis der mitten heraus geschafft ist" bzw. „mitten [aus dem Geheimnisse] hinaus geschafft ist".

7) Einwände gegen die vorgeschlagene Übersetzung von *ek mesou geneetai*

Es wurden verschiedene Einwände vorgebracht:

a) So behauptet E. W. Bullinger, das Gefüge *ek mesou ginesthai* wäre im klassischen Griechisch in dem Sinne von „aus der Mitte entfernen" verwendet worden[48]. Diese Wendung dürfe man daher nicht wörtlich verstehen. Er führt Plutarch (Tim. S. 238,3), Herodot (3,83 und 8,22), Terence (Phorm. V. 8,30) und Xenophon (Cyr. 4, 2, 26) als Belege an, um seine Behauptung zu stützen.

Harold Holmyard argumentiert[49], wenn das gr. Gefüge *en mesoo einai* „im Wege sein" (i. S. v.: ein Hindernis sein) bedeute, dann könne *ek mesoo ginesthai* in 2 Th 2,7 entsprechend ein *„Entfernen"* bedeuten.

Newton[50] dazu: „Das Hauptargument gegen die vorgeschlagene Wiedergabe wird auf den Gebrauch von *eis meson*, *en mesoo* und *ek mesou* gegründet, besonders im klassischen Griechisch ... *Eis meson* wird oft gebraucht von dem, das in die Mitte von Menschen gebracht wird ... *En mesoo* deutet nicht selten an, dass etwas/jemand in der Mitte ist bzw. in die Mitte gestellt wird und im Wege von etwas ist ... *ek mesou*, wenn mit einem Ausdruck für Entfernen verbunden, kann das Entfernen von dem sprechen, das im Wege ist. Die Schrift liefert mehrere Beispiele dieses Gebrauchs, z. B. Kol 2,14 ... Zwei Stellen bei Herodot werden ebenfalls zitiert als solche, die diesen Gebrauch aufweisen ... Doch ist keines der zwei von Wert, wenn es darum geht, die *unabhängige* Bedeutung von *ek mesou* festzustellen, weil es weitere Wörter in den Wendungen sind (auch in Kol 2,14), die für den Gedanken des Entfernens verantwortlich sind."

b) Ein Argument gegen die vorgeschlagene Lösung ist eine Stelle in der weltlichen gr. klass. Literatur, in der *ek mesou ginesthai* im Sinne von „sterben" vorkommt (Aesch. Epist. xii).

Dazu bemerkt Newton: „Die Stelle, auf die man sich am meisten verlässt, um zu zeigen, dass *ek mesou* die unabhängige Bedeutung von Entfernen/Entziehen hat, ist [die zitierte] aus Aeschin. *Epist*.

---

[45] Lofstrom, Elmer E. „*Lawlessness and its Restrainer: A New Translation of II Thess II.6–8*" in: The Expository Times 28 [1917], S 379.

[46] Heward, Percy W., „*Taken out of the way: Is this the true rendering of the words of the Holy Spirit in 2 Thessalonians 2.7?*" London, ohne Datum

[47] Joseph Grimm: „*Der katechon des zweiten Thessaloniker-Briefes [2. Thess. 2,7*], Stadtamhof 1861; UB Augsburg: www.bibliothek.uni-augsburg.de

[48] „[...] The same usage is seen in the classics: Plutarch (Timol., p. 238,3); Herodotus (3,83 and 8,22); Terence (Phorm. v. 8,30); and Xenophon (Cyr. 5, 2, 26). It is absurd therefore to take this idiomatic phrase literally (as B.W. Newton does) and render it: 'until he (Antichrist) arises (or is revealed) out of the midst'" - Ethelbert W. Bullinger (1837–1913), Commentary on Revelation, Grand Rapids, Kregel-Classics, Repr. 1984 der 3. Aufl. von 1935; S. 407

[49] in einem amerikanischen Internetforum für Bibelgriechisch (http://lists.ibiblio.org/pipermail/b-greek.html): „A good argument in my opinion is that the Greek phrase *en mesoo einai* means *to be in the way* in the sense of being a hindrance. So the phrase *ek mesoo ginesthai* in 2 Thess 2:7 naturally can suggest the removal of such activity."

[50] B. Newton, *Notes an Romans*, S. 96–97

Zu dieser Stelle bemerkt Stephens: ..., dass *gignomai*, für sich genommen, nicht den Sinn von 'abtrennen' oder 'entfernen' bekommen kann. [Das] stimmt ganz offensichtlich ... Im ersten Teil der zitierten Stelle spricht [Aeschines] von denen, die durch Tod oder Verbannung entfernt wurden ... 'wenn sie durch Tod oder Verbannung aus der Mitte entfernt worden sind'. Der erste Teil des Satzes bestimmt den zweiten näher. Auch kenne ich keine Stelle, in welcher *gignomai* oder *titheemi* oder *kathedsoomai* oder *esomai* zusammen mit *ek mesou* im Sinne von 'abtrennen aus der Mitte' gebraucht werden, wo dieser Gedanke nicht aus dem Zusammenhang bezogen wird ... Diese verschiedenen Gebrauchsweisen von *ek mesou* zeigen zur Genüge, wie es für seine jeweilige Bedeutung vom Zusammenhang abhängig ist ...

In dem Satzteil in 2Thes 2 ist keine Erwähnung von 'Entfernung', nur vom *Aufhören* des Zurückhaltens. Wer als Zurückhaltender fungiert, mag seine Tätigkeit abbrechen oder sie zum Abbruch veranlassen, ohne dass er selbst entfernt würde bzw. sich selbst entfernen würde ... Im vorderen Teil des Satzes ist jedoch kein Wort, das von Entfernen spricht oder es unbedingt andeutet ..."[51]

c) Das Gefüge *ek mesou ginesthai* kommt in der gr. Literatur noch an anderen Stellen[52] vor, wo es „entfernen" bedeuten könnte. Aber man darf nicht außer Acht lassen, dass zwischen der Abfassung des 2Thes und den Verfassern dieser Zitate etliche Jahrhunderte liegen. So kann es im Verlauf der Zeit bei gewissen gr. Begriffen oder Wendungen zu einem Bedeutungswandel gekommen sein.

Es ist möglich, dass im Weiteren die Kirche in der Übersetzung von *ek mesou ginesthai* vom Lateinischen her beeinflusst wurde. Im Lateinischen wurde das Gefüge passivisch übersetzt (*de medio fiat*, d. h.: „von der Mitte [weg] werde") und i. S. v. „entfernt werden" aufgefasst, ebenso in der syrischen Peschitta[53]. Aber das gr. *ginesthai* ist eine Mediumform (Sichform); wollte man also den Gedanken des „Entfernens" annehmen, müsste man, um der gr. Mediumform gerecht zu werden, das Gefüge mit „sich aus der Mitte entfernen" / „sich wegbegeben" / „sich herausbegeben" übersetzen. J. N. Darby bemerkte richtigerweise, dass der Gedanke, dass jemand „wegnimmt", nicht im Text enthalten sei.[54]

Die Auffassung, dass *ek mesou ginesthai* „sich entfernen" bedeutet bzw. bedeuten kann, kam wohl schon früh auf und hatte im Weiteren einen Einfluss auf die Übersetzung dieses Gefüges. Johannes Chrysostomos (selbst Liebhaber der griechischen Sprache – wie auch sein Lehrer Libinius) lebt im ausgehenden 4. Jhdt., im röm. Reich, in einer von Rom geprägten Kirche; er bedauert in seinen Schriften, dass die lateinische Literatur so starken Einfluss auf das Griechische hat. Wenn also in der späteren gr. Literatur *ek mesou ginesthai* in gewissen Zusammenhängen die Bedeutung von „sich entfernen" bzw. „sich aus der Mitte wegbegeben" annehmen kann, ist dieses kein Beleg dafür, dass das Gefüge in 2Thes 2,7 so übersetzt werden muss. Weder im NT noch in der gr. Üsg. des AT gibt es einen Fall, wo *ek mesou ginesthai* diese Bedeutung haben muss.

8) Schwierigkeiten mit der traditionellen Übersetzung

Wenn der Zurückhaltende zuerst „entfernt werden" muss, ehe das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ungehindert wirksam werden kann, bleibt unklar, wer oder was das Zurückhaltende ist. Durch die tradi-

---

[51] Newton, *Notes on Romans*, S. 97ff.

[52] Plutarch Timoleos 5,4; Plutarch, Vergleichung von Nikias und Crassus, 2,6; Chrysostomos, Matth.komm. 54. Homilie - XVI, 13–23; Chrys., De diabolo tentatore, homiliae 1–3; Chrys., In epistulam ad Romanos, 155 60.659.25; Chrys. Ephes.komm. II,17- III,7; Chrys., Ephes.komm. VI,5–13; Chrys., In Matthaeum homiliae I-XC; Chrys., 54. homil.XVI,13–23; Cyrill v. Alexandria, Commentarii in Joannem, 002 1.702.27; Cyrill, Johann.komm. XII,32; Theodoret, Eranistes 002 154.11; Severianus, Fragmenta in epistulam II ad Thessalonicienses, 047 334.20–23; Achilles Tatius, Leukippe und Kleitophon, Buch II, K. 27,2; Athanasius, Expositiones in Psalmos, 27.257.54; ebd. 27.308.25; ebd. 27.324.4.; ebd. 27.389.17. (Angaben z. Großteil nach TLG, Thesaurus Linguae Graece)

[53] Die syrische Peschitta übersetzt *ek mesou geneetai* mit *at'cm nm laqtschn* ... George Lamsa übersetzt das in seiner Peschitta-Übersetzung mit „is taken out of the way", David Bauscher in seiner Interlinearübersetzung der Peschitta mit „will be taken from the midst". … Das Verb in 2Thes 2,7 ist eine Passivform. … Die syrische Harklensis, die sich sonst bedenkenlos dem Griechischen anschließt, stimmt hier mit der Peschitta überein. (Aus einem Beitrag von Markus Lembke, dt. Bibelgriechisch-Forum, www.domeus.de/groups/bibelgriechisch)

[54] „The only fault in this translation [taken away from the midst, Anm. Verf.] is that it expresses the thought that there is someone who takes away, which is not said"; www.stempublishing.com/ authors/darby/index.html u. www.stempublishing.com/ authors/darby/letters: Vol 3, 209.

tionellen Übersetzungen wird für den heutigen Leser der „Zurückhaltende“ zu einem Geheimnis, zu etwas, das nur die von Paulus unterwiesenen Thessalonicherchristen wissen konnten.
Mit der traditionellen Übersetzung von V. 7 entstehen Probleme, die in der Auslegungsgeschichte bis heute unlösbar waren.[55] Im Fall der oben vorgeschlagenen Übersetzung von *ek mesou geneetai* könnten sich die Schwierigkeiten auflösen, denn es muss nicht jemand „weggenommen“ werden.

9) „Das/Der Zurückhaltende“, ein besonderes Problem
Die richtige Übersetzung von 2Thes 2,7 hängt mitunter von der Identität des *katechoon* (des Zurückhaltenden) ab. Es ist entscheidend, was bzw. wer zurückhält. Verschiedene Lösungsvorschläge wurden gemacht.
a) Das römische Reich
Tertullian (ca. 200 n. Chr., *De resurrectione carnis*, 24) und Chrysostomus (*Homiliae 4* zu 2Thes) vertraten die Auffassung, der Zurückhaltende sei das römische Reich, vor allem in seiner Rolle als Aufrechterhaltender von Recht und Ordnung (Röm 13,1–7; Tit 3,1). Man sagt, Paulus hätte den Zurückhaltenden aus politischen Gründen nicht mit Namen genannt, nämlich um sich vor falscher Auslegung seiner Aussagen zu schützen, als ob der Staat ein Feind der Glaubensgemeinde sei.
b) Die menschliche Regierung an sich
Eine abgewandelte Form dieser Auffassung: Der Zurückhaltende ist das Prinzip menschlicher Regierung als solches.
Für beide Thesen gilt: Warum hat Paulus nichts Konkretes erwähnt? Warum lässt er die Leser im Dunkeln?
c) Eine Engelmacht oder ein Erzengel
Eine dritte These: Der Zurückhaltende ist ein Engelsfürst, eine Engelmacht bzw. ein Engel. Aber es gibt keinen einleuchtenden Grund, warum Paulus den Erzengel nicht namentlich nennen sollte, wie Daniel und Johannes (Dan 12; Offb 12) es tun. Warum spricht er nicht offen? Und weshalb muss, damit Gesetzlosigkeit voll zum Ausbruch kommen kann, die Engelmacht sich entfernen?
d) Der Heilige Geist
Eine vierte: Der Zurückhaltende ist der Heilige Geist. – Dieser Vorschlag ist etwas zu weit hergeholt. Hätte Paulus den Heiligen Geist gemeint, hätte er davon sprechen können. Paulus verwendet in V. 6 das sächliche Mittelwort („das Zurückhaltende“) und in V. 7 das männliche („der Zurückhaltende“). Würde er mit dem zurückhaltenden Faktor oder der zurückhaltenden Person den Heiligen Geist meinen, müsste er ihn bereits vorher erwähnt haben, sodass er, *ohne ihn zu nennen*, sich auf ihn rückbeziehen könnte. Der Geist kommt in den Versen vorher aber nicht vor.[56]
Zudem: Warum soll die Zurückhaltung des Bösen auf die Gegenwart des Gottesgeistes zurückzuführen sein? Warum muss der Geist *weggenommen* werden, um dem Menschen der Gesetzlosigkeit das Wirken zu ermöglichen? Als Gott könnte der Geist auch *ohne sich zu entfernen* mit dem Zurückhalten aufhören und ein Signal zum Hervorbrechen der Gesetzlosigkeit geben. Weshalb sollte er überhaupt *von der Erde* weggenommen werden *müssen*? Nicht die *Erde* ist der Schauplatz des geistlichen Kampfes, sondern die „himmlischen Bereiche“ (Eph 6,12)! Um die „Weltbeherrscher der Finsternis“ (6,12) nicht mehr zurückzuhalten, ist es nicht nötig, dass er *die Erde* verlässt.
e) Paulus und seine Heidenmission
Eine fünfte These wurde von Cullmann und Munk[57] vertreten: Bevor das Ende komme, müsse die Heidenmission des Apostels Paulus vollendet werden (Röm 11,13–16; 15,15–29).
Auch hier gilt: Warum sollte Paulus dann nicht offen davon sprechen?
f) Gott

[55] L. J. Lietaert Peerbolte [in: *The katechon-katechoon on 2.Thess. 2:6–7*, Kampen; Novum Testamentum, Vol. 39, Fasc. 2 [Apr., 1997], pp. 138–150] erkennt dieses und gibt die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten an, die alle nicht befriedigen. Er selbst kommt zu einer bibelkritischen „Lösung“, die noch weniger zufriedenstellend ist.
[56] In 2Thes 2,2 ist nicht vom Heiligen Geist, sondern von einem menschlichen oder dämonischen Geist die Rede.
[57] Erwähnt bei F. F. Bruce, *1&2 Thessalonians,* Word Biblical Commentary, Bd 45, S 171.

Eine sechste These: Gott ist der Zurückhaltende. Wenn Paulus von den ersten Lesern erwartete, dass sie wussten, wer der Zurückhaltende ist, sollten es vielleicht auch die späteren Leser wissen. Man müsste es dann aus der übrigen heiligen Schrift erkennen können. Und tatsächlich: Gott hält die Geschicke der Völker in der Hand (vgl. Dan 2 und 4). Verschiedene Versuche wurden gemacht, diesen Gedanken mit dem Text in Einklang zu bringen:
f1) Gott *muss sich entfernen*, ehe die Gesetzlosigkeit losbrechen kann.
Aber weshalb? Es wäre eine äußerst befremdende Art, dieses so auszudrücken. Paulus hätte sagen können, dass Gott seine Hand zurückziehen werde, aber kaum, dass Gott sich „aus der Mitte entfernen oder wegbegeben" müsse. Und gemäß der Offb ist Gott in der so gen. „Endzeit" keineswegs abwesend. Er ist mitten im Geschehen, bewahrt die Seinen (7,1ff.; 9,4; 12,6), sendet warnende Gerichte (K. 8 und 9) und warnende Boten (14,6ff.). Nichts entgleitet seiner Hand (Offb 13,5.7.14.15; 16,16; Sach 14,2; Hes 38,4; 2Thes 2,11.12). Von einem *Sich-Entfernen* Gottes ist keine Rede!
f2) Gott hält zurück, bis das Geheimnis der Gesetzlosigkeit *sich mitten aus der Verborgenheit herausbegeben hat*.
Allerdings bleiben dann Fragen offen: Warum sagt Paulus in V. 6 „d a s, was zurückhält" (w.: das Zurückhaltende), wenn er doch eine *Person*, Gott, meint? Und warum die ungewöhnliche Ausdrucksweise, die befremdende Formulierung? Warum wird Gott nicht erwähnt? Warum sagt Paulus nicht: „Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken, nur: Gott hält es noch zurück, bis es mitten hervorgetreten ist"?
George E. Ladd schlägt vor: *die Macht Gottes* hält den Gesetzlosen zurück, „bis er (der Mensch der Sünde) aus der Mitte hervorkommt". „Er" im Nebensatz bezieht Ladd also auf den Menschen der Sünde. Er übersetzt: „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken, nur da ist einer, der jetzt zurückhält (nämlich Gott), bis er (d. i. der Mensch der Sünde) aus der Mitte entsteht/auftritt/hervorkommt".[58]
Dieser Vorschlag ist sympathisch. Aber dennoch kann man zurecht einwenden: Es gibt nichts im Zusammenhang von 2Thes 2, das anzeigen könnte, dass Paulus die Macht Gottes meinte. Warum sollte er davon so geheimnisvoll reden?
Es scheint vielmehr so, dass der Zurückhaltende derselbe ist wie, der „sich mitten herausbegibt". Der Zurückhaltende ist das Subjekt des Verbs „sich herausbegeben". Das zumindest ist die natürliche Art, den Vers zu lesen.
Fazit: Keine der genannten Thesen befriedigt. In Bezug auf die ersten fünf bleiben vor allem zwei Probleme:
. Der Gedanke, dass der Mensch der Sünde zurückgehalten wird, passt nicht recht in den gesamten Textfluss, denn das, was den Menschen der Sünde zurückhält, war nicht das Thema im Brief vorher. In V. 6 würde unvermittelt ein neues Subjekt, nämlich das bzw. der Zurückhaltende, eingeführt.
. Der, der die Gesetzlosigkeit bzw. den Menschen der Sünde zurückhält, bleibt für spätere Leser ein Geheimnis, ein Rätsel.
Und in Bezug auf die sechste These (Gott als der Zurückhaltende) bleibt die Frage, warum Paulus ihn nicht offen nannte.

10) Ein weiterer Vorschlag für eine mögliche Deutung der schwierigen Stelle
Joseph Grimm[59] (19. Jhdt.) vertrat die Auffassung, der, der zurückgehalten werde, sei nicht der Mensch der Sünde, sondern der Tag Christi bzw. Christus als Wiederkommender.
Diesem Vorschlag wurde bisher vielleicht zu wenig Beachtung geschenkt. Er ist einfach, bietet wenig Schwierigkeiten, entspricht dem Textverlauf und würde auch in den Zusammenhang passen.
In Kürze: Der, der aufgehalten (bzw. zurückgehalten o. gehindert) wird, ist der Herr Jesus bzw. sein Kommen. Die in V. 3 erwähnte Tatsache, dass zuvor der Abfall ‹und Aufstand› gekommen und der Mensch der Sünde enthüllt worden sein muss, ist „*das* Zurückhaltende". Der „Mensch der Sünde" als

[58] Vgl. bei Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*; s. http://www.bibletruth.cc/the_restrainer.htm
[59] Vgl. hierzu den Aufsatz von Joseph Grimm: *„Der katechon des zweiten Thessaloniker-Briefes (2. Thess. 2,7)*, Stadtamhof 1861 (erhältlich im Münchener Digitalisierungszentrum, Bayrische Staatsbibliothek; UB Augsburg: www.bibliothek.uni-augsburg.de

P e r s o n ist (solange er noch nicht enthüllt ist) „*der* Zurückhaltende“. Die Tatsache, dass zuvor der Abfall und die Enthüllung des Menschen der Sünde gekommen sein muss, macht klar, dass Christus noch nicht gekommen sein kann. Der Zurückhaltende (V. 7) ist der „Mensch der Sünde“. Er muss zuvor aus der Verborgenheit mitten hervorkommen, und dann wird er als „der Gesetzlose“ enthüllt werden (2,8), womit die Gesetzlosigkeit einen Höhepunkt erreicht.

11) Eine erweiterte mögliche Wiedergabe des Textes
Es geht um Beruhigung der Thessalonicher in der zuvor angesprochenen Sache, nämlich der Verwirrung und Unruhe stiftenden Lehre, dass der Tag Christi „da“ sei. Paulus erklärt ihnen, dass sie nun wissen, was es ist, das den Herrn Jesus davon zurückhält, dass er zu seinem eigenen Zeitpunkt enthüllt werde, **„denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken, nur muss der, der jetzt** (den Herrn bzw. den Tag Christi) **[noch] zurückhält**, **sich mitten herausbegeben; und dann wird er als der Gesetzlose enthüllt werden, [er], den der Herr Jesus durch den Hauch seines Mundes vertilgen und durch die Erscheinung seiner Ankunft unwirksam machen wird.“**

12) Textbesprechung (S. a. die Anmerkung zu 2Thes 2,1–6.)
V. 7: „... denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken, nur [muss] der, der jetzt [noch] zurückhält, sich mitten herausbegeben haben [o.: mitten hervorgekommen/entstanden sein];“
Etwas wörtlicher: „... denn das Geheimnis ist bereits am Wirken, [das] der Gesetzlosigkeit; nur der, der jetzt zurückhält, bis der aus der Mitte geworden/entstanden ist“.
„denn“:
Was die Ankunft Christi noch hinauszögerte, war die Tatsache, dass der Abfall (und Aufstand) noch nicht gekommen und der „Mensch der Sünde“ noch nicht enthüllt worden war. Der Tag Christi konnte daher nicht schon da sein. Die Thessalonicher wussten, was den Herrn davon abhielt, zu erscheinen (V. 6), „denn ...“.
Das Bindewort „denn“ deutet eine Begründung oder Erklärung an. Es handelt sich darum, zu begründen, dass in den Worten des Apostels für die Thessalonicher (V. 3–6) auch wirklich die Beruhigung liegt, die diese Worte bezwecken. Die Begründung, warum die Thessalonicher beruhigt sein konnten, lag in der Tatsache, dass die Gesetzlosigkeit zu jenem Zeitpunkt i m V e r b o r g e n e n am Wirken war und jetzt noch „der Zurückhaltende“ da war. Solange er noch nicht aus der Verborgenheit in die Öffentlichkeit getreten war, konnte nicht davon die Rede sein, dass der Tag Christi „da sei“.
„das Geheimnis ist bereits am Wirken, das der Gesetzlosigkeit“:
Der Ausdruck „das Geheimnis der Gesetzlosigkeit“ ist gleichzusetzen mit: die Gesetzlosigkeit als Geheimnis, d. h. als verborgene. Die Gesetzlosigkeit war zur Zeit des Schreibens dieses Briefes (51 n. Chr.) bereits am Wirken, aber im Verborgenen. Der „Gesetzlose“ war noch nicht enthüllt.
„das Geheimnis ..., das der Gesetzlosigkeit“: Warum reißt Paulus den Genitiv „der Gesetzlosigkeit“ von dem Hauptwort „Geheimnis“ los? Weil dadurch die Betonung mehr auf das Wort „Geheimnis“ kommt. Als „G e h e i m n i s“ ist die Gesetzlosigkeit das zurückhaltende Element. Solange sie noch lediglich i m V e r b o r g e n e n am Wirken war, konnte der Tag des Herrn nicht da sein.
Die Gesetzlosigkeit war zum Zeitpunkt des Schreibens ein „Geheimnis“, d. h., sie äußerte ihre verderblichen Wirkungen nur im Verborgenen. Sie strebte aber dahin, sich aus der Verborgenheit herauszubegeben und in ihrer ganzen Verderblichkeit ans Licht zu treten. Aber dieses Ziel sollte erst dann erreicht sein, wenn – vor Christi Ankunft – der Mensch der Sünde als „der Gesetzlose“ enthüllt worden sei.[60]

[60] Eine Metapher zur Verdeutlichung des Geschehens: Unter der Haut eines entzündeten Pickels kommt es zur allmählichen Ansammlung von Eiter; dieser wirkt gleichsam „im Verborgenen“ und steuert auf einen Höhe- und Wendepunkt zu. Die zunehmend eitrige Entzündung macht sich jedoch anhand bestimmter Symptome von Beginn an bemerkbar (örtlicher Juckreiz, Tastschmerz, Rötung und anwachsende Schwellung). Schließlich tritt nach Abschluss eines notwendigen „Reifeprozesses“ der in der Mitte gelagerte, eitrige Pickelinhalt offen zu Tage, wird gleichsam „enthüllt“.

„nur [muss]“:
Wörtlich lautet es: „nur der jetzt Zurückhaltende, bis er aus der Mitte geworden ist“.
Das Subjekt des nachfolgenden „bis“-Satzes („der jetzt [noch] Zurückhaltende“) hat Paulus zum Zweck der Hervorhebung vorgezogen. Zieht man es nicht vor, liest man: „nur, bis der jetzt [noch] Zurückhaltende aus der Mitte geworden ist“. Der Sinn ist: „nur, dass der jetzt [noch] Zurückhaltende [erst] aus der Mitte geworden sein muss“; oder: „nur [muss] der, der jetzt [noch] zurückhält, [erst] mitten hervorgekommen sein“.
„der, der jetzt [noch] zurückhält“:
Warum schrieb der Apostel vorher in V. 6 „das Zurückhaltende“ (*to kat<u>e</u>chon*) und hier in V. 7 „der Zurückhaltende“ (*ho kat<u>e</u>choon*)?
Vorher wurden der Abfall/Aufstand und der Mensch der Sünde zusammen genannt als das, was den Herrn Jesus zurückhielt (V. 3). Beide bildeten die einheitliche Ursache, die die Ankunft Christi zurückhielt. Der Abfall/Aufstand und der Mensch der Sünde sind lediglich zwei Entwicklungsstufen des einen zurückhaltenden Elements. Deshalb in V. 6 „das Zurückhaltende“.
Warum aber in V. 7 „der Zurückhaltende“? Weil es sich zugleich um eine Person handelt, den „Menschen der Sünde“ (V. 3), den „Gesetzlosen“ (V. 8). Die Gesetzlosigkeit war zu jener Zeit im Verborgenen bereits am Wirken, aber die Gesetzlosigkeit war noch nicht (in der Person des Menschen der Sünde) offen ans Licht getreten. Insofern war der Mensch der Sünde der „Zurückhaltende“.
Paulus argumentiert: Zuerst kommt die Enthüllung des Menschen der Sünde, dann die Enthüllung Christi. Ehe Christus enthüllt werden kann, muss die Enthüllung des Menschen der Sünde geschehen. Folglich konnten die falschen Lehrer nicht Recht haben, die damals behaupteten, der Tag Christi wäre schon da.
Mit anderen Worten: „Und nun wisst ihr, was den Herrn Jesus noch aufhält, dass er enthüllt werde zu seinem ‹eigenen› Zeitpunkt; denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits am Wirken, allein es kann nichts weiter geschehen und der Herr kann nicht eher enthüllt werden, bis der, der ihn jetzt noch aufhält, sich aus der Verborgenheit herausbegeben hat. Dann wird der Gesetzlose offen enthüllt werden; dann – und nicht eher – wird der Herr kommen und den Gesetzlosen töten ...“

V. 7M: „... nur, der jetzt [noch] zurückhält, ...“
„Ihr wisst nun, was den Herrn Jesus noch daran hindert, enthüllt zu werden; denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirkt bereits, und wir gehen dem Aufstand (und der Zeit, in der die Gesetzlosigkeit voll hervorbrechen wird) bereits mit Riesenschritten entgegen; nur, der Herr Jesus wird noch nicht kommen, um dem allem ein Ende zu bereiten; denn zuvor muss der Mensch der Sünde hervorgekommen sein und die Gesetzlosigkeit mit aller Wucht losbrechen, ...“
„... [muss] sich mitten herausbegeben haben“
Die Grundbedeutung des Gefüges *ek mesou gi<u>n</u>esthai* (wörtl: aus der Mitte werden/ entstehen/ kommen) ist: „sich aus der Mitte von etwas herausbegeben“ oder einfach „sich mitten herausbegeben“; wörtlich: „mitten heraus werden“. Je nach Zusammenhang kann das Gefüge verschiedene Bedeutungen annehmen:
(1) sich mitten aus [der Welt; o.: aus der Öffentlichkeit; o.: aus dem Leben] begeben; aus dem Leben scheiden, sterben;
(2) sich mitten aus [einer Gemeinschaft bzw. aus einem Ort] heraus- (und weg-) begeben; sich zurückziehen;
(3) sich mitten aus etwas hervorbegeben; aus etwas heraustreten (z. B. aus dem Verborgenen heraus, sodass man offenbar wird).
In unserem Text ziehen wir die dritte Bedeutung vor, denn es handelt sich um etwas Verborgenes, aus welchem der Zurückhaltende heraustritt, sodass er in der Folge enthüllt wird. Paulus spricht vom „Geheimnis“. Die Gesetzlosigkeit, insofern sie ein „Geheimnis“ ist, ist bereits am Wirken; nur [muss] der, der jetzt [noch] zurückhält sich mitten herausbegeben haben.
V. 8: „und dann wird er enthüllt werden, der Gesetzlose, ...“

Paulus sagt, der Mensch der Sünde, werde dann als „der Gesetzlose“ offenbar werden. Dann steht dem Kommen Christi nichts mehr im Wege.
V. 8M: „..., den der Herr durch den Hauch seines Mundes vertilgen und durch die Erscheinung seiner Ankunft unwirksam machen wird“.

2Thes 2,13:

„dass Gott sich von Anfang euch wählte ‹und nahm› zum Heil in Heiligung des Geistes und Glauben der Wahrheit“
Für „sich wählte ‹und nahm›“ steht im Gr. *heileto* (von *haireisthai*). Wohlenberg (in der Reihe von Th. Zahn) schreibt Bezug nehmend auf von Hofmann: „mit *eklegesthai* [erwählen] werde die Beziehung betont, in welche der Erkorene zum Erkürenden trete, *haireisthai* dagegen die Bestimmung, welche dem Gewählten zuteil werde.“ Den Zeitpunkt nimmt er als den der Verkündigung in Thessalonich.
„*En* (in: *en hagiasmoo*, in der Heiligung) aber im Sinne von *eis* (zur Heiligung) zu fassen,“ sagt er, „ist natürlich unstatthaft.“ (Erg. in Eckklammern v. Verf.)

1Tim 2,15: „im Gebären“

Die griechische Präposition *dia* (in: *dia teknogonias*) drückt hier den begleitenden Umstand aus (wie 2Kor 2,4 „unter vielen Tränen“; Röm 2,27; 8,25; 14,20 usw.); w.: „im Gebären eines Geborenen“. Das zugrundeliegende griechische Wort *teknogonia* ist aus zwei Wörtern gebildet und bedeutet eigentlich: das Werdenlassen eines Geborenen. In der Schrift kommt es noch einmal vor u. z. als Tätigkeitswort in 5,14. Dort wird es von jungen Witwen gebraucht. Folglich kann man es nicht auf die einmalige Jungfrauengeburt, bzw. die Menschwerdung Gottes, beschränken. In außerbiblischen griechischen Schriften wird es, wie in 5,14, im Sinne von „Gebären“ gebraucht, auch bei Tieren. Der Teil des Wortes, der ‘Geborenes’ bedeutet, steht in der Einzahl und wäre bei Menschen ‘ein Kind’, bei Tieren ‘ein Junges’.
Der Bezug in diesem Text auf den Messias ist von Auslegern wiederholt vorgenommen worden, wirkt jedoch willkürlich. Er bleibt höchstens eine Vermutung.
Das griechische Wort gleichzusetzen mit ‘Kindererziehen’, ist unbegründet, legt eine Bedeutung in das Wort, die es nicht hat.
Die Frau hat eine wichtige und würdige Aufgabe zu erfüllen. Nicht das Lehren und Leiten öffentlicher Angelegenheiten ist ihre Berufung, sondern das „Kindgebären“. Das ist ihr besonderer, ehrenvoller Dienst. Sie soll sich dieser ihrer Pflicht (und zugewiesenen Funktion) nicht entziehen.[61]
Die Schmerzen beim Kindgebären waren ihr schweres Los (1Mo 3,16), das sie nach dem Sündenfall bekam. Aber gerade indem sie dieses Los auf sich nimmt, wird sie bewahrt (und für Gottes Königreich gerettet) werden. Das ist ihre normale und natürliche Funktion, ihr Los. (Vgl. Nicoll.)
Die Frau unter dem Evangelium hat eine besondere Verheißung in ihrem von Gott in Eden verordneten schweren Los des schmerzvollen Kindgebärens. Sie muss darunter nicht zugrundegehen, sondern kann „bewahrt“ und für den Himmel „gerettet werden“. Sie muss in ihrem Los (in ihrem Kindgebären) keinen geistlichen Schaden leiden, wenn sie sonst auf ihre Beziehung zum Herrn die nötige Acht gibt.

1Tim 3,16: „Gott“

In wenigstens 300 der vorhandenen gr. Handschriften dieses Briefes (d. s. über 97 %) steht am Anfang des Bekenntnisses das Wort „Gott“. Nur zehn gr. Hss (Aleph*, A*, C*, F, G, 33, 365, 442, 1175, 2127) haben etwas anderes, und von diesen sind sich nicht alle einig in dem Relativpronomen „welcher“ bzw. „der“. Drei von ihnen wurden nachträglich von *hos* [der/welcher] zu *theos* [Gott] geändert (nämlich Aleph*, A* und C*).

[61] Es gibt eine Ausnahme: 1Kor 7.

Durch Gregor von Nyssa, Athanasius, Didymus, Chrysostomus, Theodoret und Euthalius (wahrsch. auch durch Hippolyt u. Dionysius von Alexandrien) ist die Lesart „Gott geoffenbart im Fleisch“ schon sehr früh bezeugt.
Um dennoch die Lesart „der/welcher geoffenbart worden ist“ zu rechtfertigen, wurde angeführt, V. 16 sei ein direktes Zitat aus einem Christushymnus. Dazu gibt es jedoch keinerlei Hinweise oder Anlass.
Des Weiteren ergibt die Lesart „welcher“ bzw. „der“ anstatt „Gott“ einen Bruch und eine Anomalität der griechischen Grammatik, da *hos* – als Relativpronomen – ein vorausgehendes Bezugswort benötigt, auf das es sich bezieht. Es gibt zu dieser Formulierung keine Analogie oder Hinweise in anderen grammatikalischen Verwendungen von Pronomen. Die Formulierung („Und groß ist – das ist übereinstimmendes Bekenntnis – das Geheimnis der rechten Ehrfurcht; welcher geoffenbart wurde im Fleisch …“) ist im Deutschen genauso seltsam und grammatisch unrichtig, wie sie es im Griechischen ist. Zudem ist „Geheimnis“ neutrum, „Ehrfurcht“ ist im Gr. eine Femininform, *hos* jedoch maskulin. Es gibt keinen syntaktischen Bezug zueinander, und auch ein anderes Bezugswort für das Pronomen fehlt. Im neutestamentlichen Griechisch gibt es zu dieser Anomalität keine Parallele.[62]

1Tim 5,21: „Ich bezeuge mit Ernst vor dem Gott und Herrn, Jesus Christus, …“

So nach dem Byz. Text und dem *t. r.*, sowie mit der überwiegenden Mehrheit der gr. Hss.
Nach der Granville-Sharp-Regel haben in griechischen Konstruktionen zwei mit „und“ (*kai*) verbundene Substantive, denen ein einziger Artikel vorangeht, wenn beide Substantive (1) im Singular stehen (2) sich auf eine Person beziehen und (3) keine Eigennamen oder Ordinalzahlen sind, den gleichen Referenten, d. h., sie beziehen sich auf ein und dieselbe Person. S. zu **2Petr 1,1**.

1Tim 5,22

„Lege niemandem schnell Hände auf; noch mache dich fremder Sünden teilhaftig. Halte dich selbst rein ‹und keusch›.“
V. 21 bezieht sich auf mehr als auf die Verse 17–20, was in der Übersetzung mit einer Leerzeile vor V. 21 angedeutet wurde. Die Verse 21–25 geben den Eindruck eines abrundenden Schlusses zum Kapitel. Auch wenn V. 22 sich dann nicht spezifisch auf das Einsetzen von Ältesten bezieht, so schließt er diese wohl doch ein, da auch beim Einsetzen von Ältesten Hände aufgelegt werden konnten (nicht notwendigerweise: mussten, denn es wird im NT nicht gefordert, dass bei einer Einsetzung bzw. Anerkennung von Ältesten Hände aufgelegt werden; Handauflegung wird nicht verordnet, sondern einfach praktiziert – aber nicht immer).
V. 22 schließt alle Handauflegung ein und sollte hier nicht im Sinne einer „Ordinierung“ aufgefasst werden. (In diesem Sinne gibt es eine „Einsegnung“ bzw. „Ordinierung“ im NT nicht.)
Zur Erläuterung und zum besseren Verständnis seien hier verschiedene Händeauflegungen der heiligen Schrift genannt:
. Handauflegung als Identifikation oder als Übertragen der Schuld des Opfernden auf den Kopf des Tieres. Er übertrug einen Teil seines Gewichtes auf das Tier, das nun seine Schuld bzw. seine Stelle übernahm.
. Handauflegung Gottes als Schutz: Gott legt die Hand auf Esra. (Z. B. Esr 8,22)
. Handauflegung Gottes als Züchtigung: Gottes Hand liegt schwer auf jemandem. (Z. B. 1Sam 5,6.11)
. Handauflegung als Hinweiszeichen der Anerkennung: „Dieser ist es.“ (Z. B. 4Mo 27,22–23; Apg 13,3; 6,6)
. Handauflegung als Hinweiszeichen bei demonstrativem Gebet
- um Segnung: i. S. v.: „Dieser ist es, auf den du, Herr, Gutes legen möchtest.“ (Z. B. 1Mo 48,14; Mk 10,16); auch bei Ältesten (Apg 13,3) oder anderen Christen (Apg 6,6)
- um Heilung: z. B. „Dieser ist es, den du heilen mögest.“ (z. B. Mk 16,18; Lk 4,40; Apg 9,12.17; 28,8. Vielleicht auch da Identifikation: „Herr, ich bin nicht besser als dieser. Ich hätte auch krank werden können.“ Vgl. Jak 5,14–16.)

[62] Vgl. P. Streitenberger, Bibelgriechisch-Forum, www.streitenberger.com

- um den Heiligen Geist (als Gott ihn in diesen zwei Sonderfällen zurückgehalten hatte: Apg 8,17–19 und 19,6).

2Tim 1,6: „fachen“

„..., ‹weiterhin› ‹das Feuer› der Gnadengabe Gottes, die durch das Auflegen meiner Hände in dir ist, zu fachen.“
Was heißt, „das Feuer ... weiterhin zu fachen“?
Im Gt. steht das Wort *anadsoopürein*. Es wurde in zweierlei Sinn gebraucht: „glimmende Kohlen zu Flamme zu entfachen“ und: „die Flamme zu verstärken“. Aus zwei Gründen entfällt die erste Wiedergabe: 1. Timotheus wird *erinnert*: Das, wozu Paulus ihn aufruft, soll weiterhin gemacht werden (das gr. Wort ist ein Infinitiv im Präsens, was von fortgesetzter Handlung spricht). 2. Der Brief lässt nicht erkennen, dass Timotheus in seinem Eifer nachgelassen hätte und seine Gnadengabe nicht mehr im Dienst tätigen würde.
Timotheus darf nicht zu schlecht eingestuft werden. Weder sein Dienst noch seine Gabe ist lahmgelegt. Er ist noch am Werk, auch wenn es vielleicht etwas langsamer geht. Das Feuer brennt noch, aber es bedarf des Nährens, des Fachens. In seinem ersten Brief hatte sein geistlicher Vater dazu aufgerufen, alle Energien einzusetzen: „Fliehe! Jage! Ergreife!“ Das gilt immer noch. Timotheus ist nicht völlig entmutigt, aber er steht – wie jeder Reichgottesarbeiter – in Gefahr, im Eifer nachzulassen.
Ferner ist darauf hinzuweisen, dass Paulus in diesem Brief seine Gewissheit eröffnen wird, er werde sterben. Damit wird größere Verantwortung auf den jungen Mitarbeiter fallen. Der Apostel „erinnert“ also, nicht zu versäumen, die Gnadengabe im Dienst am Brennen zu halten.

2Tim 1,9: „vor allen Weltzeiten“

Es darf wohl mit Recht angenommen werden, dass die Gnade vor allen weltlichen Zeiten gegeben wurde. Übersetzt darf aber nicht werden: „vor ewigen Zeiten“, denn das wäre ein Widerspruch in sich, da es „vor“ dem „Ewigen“ nichts gibt. Der gr. Ausdruck ist im Deutschen schwer wiederzugeben, ohne dass man das Wort „Zeit“ wiederholt. Im Englischen ist das leichter. Den eigentlichen Sinn haben wohl Schlatter und White (bei Nicoll) erfasst: „vor denkbaren und nicht denkbaren Zeiten“. Vielleicht kommt die vorliegende Formulierung dem am nächsten.

2Tim 1,12: „Er vermag mein Anvertrautes für jenen Tag zu verwahren.“

Die Frage, die sich dem Übersetzer stellt, lautet: Wem ist hier etwas anvertraut worden? Im gr. Wort selbst liegt die Antwort nicht. Die muss vom Zusammenhang gewonnen werden. In diesem Fall geht es um etwas, das Paulus seinem Herrn zur Bewahrung anvertraut hat. Es folgen einige weitere Stimmen.
. Zu dieser Stelle schreibt Meinertz[63]: „... das Leiden gehört zur apostolischen Würde; sie ist der Grund dafür. Darum schämt sich der Apostel seiner nicht – eine Bestätigung der Mahnung für Timotheus von V. 8. Die Scham ist überflüssig im Hinblick auf Gott, dem Paulus mit vollem Bewußtsein Glauben geschenkt hat. Dieser Gott hat die Macht, für alle irdischen Mühen und Leiden einen überreichen Ersatz zu bieten.
Es wird hier dasselbe Wort (*paratheekee*) gebraucht, das auch 1Tim 6,20 vorkommt und gleich in V. 14 wieder verwertet wird im Sinne von der christlichen Heilslehre. Darum ist man zunächst geneigt, es auch in unserem Vers davon zu verstehen. Allein, der Gedanke wird dann geschraubt. Man muß beachten, daß das Wort nur ‘das anvertraute Gut’ bedeutet. Je nach der Beziehung kann darunter etwas Verschiedenes verstanden werden. In 1Tim 6,20 und 2Tim 1,14 weist der Zusammenhang deutlich auf die Lehre hin, die *Timotheus* bewahren soll. Hier wird die Bewahrung von *Gott* ausgesagt. Danach ändert sich die Bedeutung des Begriffs, wie auch der Begriff der Epiphanie [Erscheinung] in V. 10 anders verwertet wird als gewöhnlich. Es handelt sich hier um ein Gut, das Paulus Gott anvertraut hat ...
So deckt sich der Gedanke mit 2Tim 4,8.“

[63] Dausch, Peter (und andere), „Kommentare zu den Briefen des Paulus“

. Knoke (bei Lange): „Das Wort bedeutet '*depositum*' ... Oosterzee hält es für das Natürlichere, ... an etwas zu denken, was Paulus seinerseits dem Herrn anvertraut und als einen kostbaren Schatz in Verwahrung gegeben hatte, so dass er nun keinen Augenblick mehr dafür zu sorgen habe. Und auf die Frage, was dieses wohl sein möge, hält er es für das Allereinfachste, hier an das ewige Heil seiner Seele zu denken ..."
. Calwer Handbuch der Bibelerklärung: „Die 'Beilage' der geschenkten Gnade und damit sein Seelenheil (1Petr 1,5 ...) ist das, was Paulus Gott zum Aufheben gegeben hat."
. Plitt (bei Dächsel): „... unter dieser Beilage kann man nur das Leben und unvergängliche Wesen, davon in V. 10 die Rede war, verstehen, und so sagt denn der Apostel auch in K. 4,8, daß die Krone der Gerechtigkeit für ihn bereit liege, und hat damit deutlich ausgesprochen, was er hier meine."
. Eine weitere Möglichkeit wäre, an das dem Paulus geoffenbarte Wort des Evangeliums zu denken. Paulus legt alles das, das ihm anvertraut worden war, zurück in Gottes Hände und vertraut es nun ihm, dem Urheber des Gotteswortes, wiederum an. Er gibt es ihm, sodass er nun weiter die Verantwortung dafür übernehme. Und er weiß, dass Gott in der Lage, mächtig und willig ist, das ihm von Paulus anvertraute Gut „für jenen Tag" zu verwahren.

Tit 1,1: „für" oder „nach"?

„Paulus, leibeigener Knecht Gottes, aber Apostel Jesu Christi für den Glauben der Erwählten Gottes und die Erkenntnis der Wahrheit, die zur rechten Ehrfurcht ‹führt›, ..."
Im griechischen Gt. enthält V. 1 zwei präpositionale Bestimmungen. Wie sollen sie aufgefasst werden? Beide beginnen mit *kata*, das jedoch verschieden wiedergegeben werden kann. Soll man rückblickend mit „nach" bzw. mit „gemäß" oder einem ähnlichen Wort übersetzen, oder soll man vorausblickend mit „für", „zwecks" oder Ähnlichem wiedergeben? Namhafte Ausleger haben hier verschiedene Wege eingeschlagen. Wie soll jetzt der einfache Leser seinen Weg finden?
In beiden Fällen ist der Grundgedanke: „entsprechend". Die Apostelschaft des Paulus entspricht dem Glauben der Erwählten, und die zu erkennende Wahrheit entspricht der rechten Ehrfurcht, aber wie? Ist der Glaube der Apostelschaft gemäß, oder ist die Apostelschaft dem Glauben gemäß? Beides ist möglich, aber der Sinn ist verschieden. Ist die rechte Ehrfurcht der Wahrheit gemäß, oder ist die Wahrheit der rechten Ehrfurcht gemäß? Sprachlich ist beides statthaft, doch ist der Sinn wieder nicht derselbe. Was hat Paulus eigentlich sagen wollen?
Zwei kleine Wörter im Text könnten hinweisend sein:
Das erste ist „aber", das in Verbindung mit „Apostel" gebraucht wird und so bei Paulus einmalig ist. Dass er sich Apostel nennt, ist nichts Außergewöhnliches, das aber, dass er diese Bezeichnung der Tatsache seiner leibeigenen Knechtschaft gegenüberstellt, wohl.
Von hierher gesehen klingt das, was folgt, eher als eine Erklärung für sein „Dennoch-Apostel-Sein". Er dürfte sagen wollen, warum er, trotz seiner niedrigen Stellung vor Gott, zum Sendboten Gottes bestimmt war, und somit nach vorne blickend von seiner Aufgabe sprechen.
Das zweite Wort, das auf eine Antwort hinweisen könnte, ist das erste in V. 2: „auf". „Auf Hoffnung ewigen Lebens" ist Paulus Apostel. Noch stärker als das vorige Wort weist dieses in die Zukunft. Als Apostel hat er die Aufgabe, Menschen zum ewigen Ziel zu führen.
Zusammenfassend dürfen wir wohl sagen: „Glauben der Erwählten Gottes", „Erkenntnis der Wahrheit" und „rechte Ehrfurcht" sind nicht so sehr Gegebenes, woran das Apostelsein gemessen wird (und die Präposition „gemäß", bzw. „nach" fordern würden), sondern das, *wozu* er als Apostel bestimmt war, und somit etwas, das noch werden soll. Dementsprechend wird man dann so lesen:
„Paulus, leibeigener Knecht Gottes, aber Apostel Jesu Christi für den Glauben der Erwählten Gottes und die Erkenntnis der Wahrheit, die zur rechten Ehrfurcht führt ..."
Hierzu schreibt A. Hähnel: „Hier wird also die Bestimmung hinzugefügt, dass die Apostelschaft den Glauben bei solchen Menschen wecken soll. Neben dem Glauben wird noch die tiefere Einsicht in die christliche Heils-'Wahrheit' genannt, ein Begriff, der in 1Tim, 2Tim und Tit auch sonst beliebt ist (vgl. 1Tim 2,4; 4,3; 2Tim 2,25). Solcher Einsicht rühmten sich die Irrlehrer insbesondere (vgl. unten 1,16). Allein, es muss mit ihr auch die echte Frömmigkeit verbunden sein ('Wahrheit, die zur rechten

Ehrfurcht führt'), die bei diesen oft genug zu vermissen war (vgl. 1Tim 6,3; 2Tim 3,5). Dass Paulus hier Weckung des Glaubens und der Erkenntnis tatsächlich als Zweck der Apostelschaft erwähnt, entspricht dem Zusammenhang am meisten. Das gr. Verhältniswort ist unbestimmt genug, um diesen Gedanken gelten zu lassen, und die Parallele zu Röm 1,5 stützt diese Auffassung."[64]

Tit 1,2: „vor allen Weltzeiten"

S. zu **2Tim 1,9**.

Tit 1,6: „treu" oder „gläubig"?

Beachten wir zuerst, dass es in den V. 6 u.7 um den Charakter des Ältesten geht. Offenbar ist auch vom Charakter der Kinder die Rede. Es geht nicht so sehr um die Frage, ob sie bekehrt sind, sondern ob sie sich in rechter Weise verhalten.

. Das griechische Wort *pistos*, das für „treu" steht, kann auch mit „gläubig" oder „überzeugt" übersetzt werden. Um die richtige Wahl zu treffen, sollte der Übersetzer andere Bibelstellen zu Rate ziehen.

Wenden wir uns also 1Tim 3 zu, wo Paulus ebenfalls über die Voraussetzungen für Älteste spricht. In den Versen 4 und 5 lesen wir dort:

„... einer, der dem eigenen Hause wohl vorsteht, der seine Kinder mit aller Würde in Unterordnung hält (wenn jemand dem eigenen Hause nicht vorzustehen weiß, wie wird er für eine Gemeinde Gottes sorgen?) ..."

Auch hier geht es um ein geordnetes Familienleben; und wenn die beiden Parallelstellen einander kommentieren, dann scheint „treu" eine bessere Übersetzung zu sein als „gläubig" oder „bekehrt".

Es ist auch nicht anzunehmen, dass der Apostel in Kreta (über Titus) strengere bzw. andere Richtlinien für die Voraussetzungen für Älteste gelehrt haben möchte als in Ephesus (über Timotheus). Es kann wohl nicht sein, dass die Kinder der Ältesten von Kreta bekehrt („gläubig", Tit 1,6) sein müssten, die der Ältesten von Ephesus aber lediglich „in Unterordnung" (1Tim 3,4). Andererseits aber, wenn *pistos* als „treu" verstanden werden muss, besteht kein Zwiespalt zwischen Tit 1 und 1Tim 3.

Vergleichen wir auch mit Tit 1,9: „... einer, der sich an das treue Wort der Lehre hält ..." Im Griechischen steht hier für „treu" dasselbe Wort wie in V. 6, wobei es hier nicht „gläubig" oder „bekehrt" bedeuten kann.

In Röm 3,3 haben wir ebenfalls dasselbe Wort im Grundtext: „Wie denn, wenn auch etliche ungläubig waren, hebt etwa ihr Unglaube die Treue Gottes auf?" Rein sprachlich könnte es auch „Glauben Gottes" heißen. Es geht aber eindeutig um seine Treue und nicht um seinen Glauben. „Glaube" ist im Griechischen „Treue", und „Treue" ist „Glauben". An Jesus Christus zu glauben, heißt also, ihm die Treue zu halten.

Tit 2,10: „... sondern alle gute Treue erweisen ..."

In Eph 1,1 und Kol 1,2 kann das griechische Wort, das die Briefempfänger kennzeichnet, durchaus mit „Treue" bzw. „treu" übersetzt werden, was auch durch den unmittelbaren Zusammenhang klar wird. Es geht in diesen Stellen um solche, die als Christen treu sind. Paulus setzt voraus, dass es in jener Zeit Menschen gibt, die zwar Christus bekennen, aber nicht wie Christen leben. Für die Gemeinde gelten sie im streng genommenen Sinne nicht als Christen.

Man vergleiche dazu auch die Adressaten des ersten Thessalonicherbriefes:

1Thes 5,27: „Ich beschwöre euch und verpflichte euch auf den Herrn, den Brief vor allen heiligen Brüdern lesen zu lassen." „Heilig" heißt: „Gott zugeordnet", nicht: „sündlos". Der Brief geht an alle Brüder, die Gott geheiligt leben. Die anderen, die sich zwar Brüder nennen, sind nicht notwendigerweise Gegenstand dieses Briefes. Schon in jener Zeit macht Paulus einen Unterschied zwischen echten und unechten Christen.

Das sehen wir auch in Eph 6,24: „Die Gnade sei mit allen, die unseren Herrn, Jesus Christus, lieben mit unverderblicher Liebe. Amen." D. h.: Die Gnade soll mit den echten Christen sein, mit jenen, die Jesus Christus wirklich lieben.

---

[64] Achim Hähnel, unveröffentlichtes Manuskript

. Anhand dieser Beobachtungen scheint es sinnvoll, in Tit 1,6 die Übersetzung „treu“ zu wählen. Dadurch wird dann die oft geforderte Voraussetzung, dass die Kinder eines potenziellen Gemeindeaufsehers unbedingt gläubig sein müssten, abgeschwächt.

Tit 2,6: „Die jüngeren Männer“ oder „Die jungen Männer“?

Wer sind diese?
Die Bezeichnungen „alt“ und „jung“ sind im Deutschen spezifischer als die, die Paulus hier gebraucht. „Junge Männer“ sind bei uns nicht mitteljährige, „alte“ ebenfalls nicht. Da anzunehmen ist, dass der Apostel sämtliche Christen mit seinen Aufforderungen ansprechen wollte, aber nur zwei Altersgruppen pro Geschlecht nennt, wird es sich bei der betreffenden Gruppe um die Männlichen (bzw. Weiblichen) zwischen Kindern und Alten handeln, deren Altersgrenzen aber nicht genau bestimmt werden können. Es geht in V. 6 um solche, die dem Kindesalter entwachsen aber noch nicht alt sind. Man schreibt also eher: „Die jüngeren Männer“.

Tit 2,11: „... die Gnade Gottes, die allen Menschen Heil bringt ...“

Ohne Satzzeichen sähe eine Wort-für-Wort-Wiedergabe so aus: „denn es erschien die Gnade des Gottes die rettende allen Menschen“. Das kann nun im Deutschen verschieden geschrieben werden. Schreiben wir: „es erschien die rettende Gnade Gottes allen Menschen“, so haben wir allerdings das Empfinden, dass zu viel ausgesagt wird. Schreiben wir: „es erschien die Gnade Gottes, die alle Menschen rettet“, so haben wir ebenfalls das Empfinden, dass zu viel ausgesagt wird. Man kann aber „rettend“ mit „heilbringend“ ersetzen und schreiben, was vom Zusammenhang her wohl das Beste ist: „es erschien die Gnade Gottes, die allen Menschen Heil (bzw. Rettung) bringt“.

Tit 2,12 „... uns erziehend“

Welche Beziehung besteht zwischen den Versen 11 und 12?
Die Hauptaussage liegt in V. 11. Die Verse 12–14 schließen sich im Grundtext dieser mit einem Partizip ergänzend an. Da wir nun im Deutschen diese Wortform nach Möglichkeit vermeiden, macht das die Übersetzung schwierig. (Weil die unrevidierte Elberfelder Üsg. eine genaue sein wollte, ist sie reicher an solchen Tätigkeitswörtern in der beschreibenden Form.) Ganz kommen wir aber nicht ohne sie aus und fügen sie hier und da doch ein.
Wie sieht es nun in unserem Text aus? Zu schnell gehen Kommentarschreiber über die Beziehung des Verses 12 zu V. 11 hinweg. Luther verbindet sie mit „und züchtigt uns“. Wir selbst wollten die Verknüpfung etwas stärker herausstellen und schrieben: „wobei sie uns erzieht“. Bei näherem Studium jedoch schien uns, dass so oder so der Text zu stark entstellt würde, denn, während das Wort „erscheinen“ in V. 11, das hier ergänzt werden soll, in der Vergangenheitsform steht („erschien“), schreibt man in V. 12 das Wort „erziehen“, bzw. „züchtigen“, in der Gegenwartsform: „erzieht“ bzw. „züchtigt“. Paulus sagt aber eigentlich: „Die Gnade erschien erziehend.“
Dass diese Erziehung sich in die Gegenwart erstreckt, stimmt und ergeht schon aus der Tatsache, dass diese Verse ja den Christen auf Kreta klarmachen wollen, warum und auch wie sie anders zu leben haben. Sie beginnt aber in der Vergangenheit. Ausnahmsweise meinen wir also, hier ohne das Partizip im Deutschen nicht auskommen zu können.
Und die Verse 13 u. 14? Sie bilden eine kleine Einheit, die sich ebenfalls mittels eines Partizips an V. 12 anschließt, aber diese Verbindung bereitet weniger Schwierigkeiten.

Tit 2,13: „unseres großen Gottes und Retters, Jesu Christi“

Nach der Granville-Sharp-Regel haben in griechischen Konstruktionen zwei mit „und“ (*kai*) verbundene Substantive, denen ein einziger Artikel vorangeht, wenn beide Substantive (1) im Singular stehen (2) sich auf eine Person beziehen und (3) keine Eigennamen oder Ordinalzahlen sind, den gleichen Referenten, d. h., sie beziehen sich auf ein und dieselbe Person. S. zu **2Petr 1,1**.

Tit 3,5: „Waschung der Wiedergeburt“

Kann man den Wesfall hier mit gutem Gewissen beibehalten? Was bedeutet hier „Waschung“? Ist sie eine Wiedergeburt, oder ist die Wiedergeburt eine Waschung?

Viele behaupten, die Wiedergeburt geschehe durch die Taufe. Demnach würde Paulus hier in erster Linie von einem Taufbad sprechen und damit die Taufe als Mittel zur Wiedergeburt bezeichnen. Die Taufe ist aber gemäß der Aussagen der Heiligen Schrift nicht heilsnotwendig. Buße und Glaube sind die entscheidenden Bedingungen zur Rettung. Die Menschen im Hause des Kornelius, zum Beispiel, erhielten den Heiligen Geist, weil sie Buße taten und glaubten. Ohne Taufe wurden sie gerettet. (Vgl. Apg 10,43.44 i. V. m. Röm 8,9.15.16.)

Gibt es zu der Regel, die Taufe sei Bedingung für die Rettung, auch nur e i n e Ausnahme, so ist sie keine echte Regel mehr. Bei Gott ist eine einzige Abweichung genug, um zu verhindern, dass eine Auffassung zur Lehre erhoben werden kann. Wahrheit muss auf der ganzen Linie stichhaltig und konsequent sein. Wenn also an einer einzigen Stelle die Taufe zur Rettung nicht nötig war, kann man nicht mehr lehren, sie sei Rettungsmittel. Es gibt noch andere Gegenargumente zu dieser Lehre (der Taufwiedergeburt), aber diese eine Stelle in der Apostelgeschichte (K. 10) genügt, um zu zeigen, dass Paulus in Tit 3 nicht sagen will, die Rettung komme durch die Taufe.

Vergleichen wir diese Stelle mit dem Befehl des Ananias an Saulus, sich sofort nach seiner Bekehrung taufen zu lassen und seine Sünden „abzuwaschen“ (Apg 22,16). Im metaphorischen Sinne (der oft bildlichen Sprache des Juden) kann man diesen Befehl unwidersprochen so stehen lassen.

Was aber bedeutet das Wort im Grundtext, das hier mit „Waschung“ wiedergegeben wird? Manche wollen mit „Becken“ übersetzen. Dazu ist aber kein entscheidender Anlass. Das Wort kommt fünf Mal in der griechischen Bibel vor. In den drei alttestamentlichen Stellen wie in Eph 5 deutet es auf ein Waschen und nicht auf ein Waschgefäß hin, wofür das Griechische eigentlich ein anderes Wort hat. Man darf also nicht mit „Taufbecken“ übersetzen.

Wenn nun die Wiedergeburt nicht durch die Wassertaufe kommt und das Wort im Grundtext diese Bedeutung nicht verlangt, denken wir hier an eine bildliche Formulierung. Diese Ausdrucksweise ist ja, wie bereits erwähnt, für die Schrift nichts Neues. Die Metapher wird zu reichlich benutzt, als dass man sie an unserer Stelle als eine Ausnahme empfinden sollte. Es handelt sich also um einen Vergleich. Die Wiedergeburt wird mit einem Waschen wie in einem Bad verglichen. Gott rettete uns, indem er uns in der Wiedergeburt wusch, uns reinigte. Innere Reinigung und Wiedergeburt sind eins.

Der Wesfall wird also im Sinne der Gleichsetzung gebraucht: „Waschung, sprich Wiedergeburt“ bzw. „durch Waschung, nämlich [durch die] Wiedergeburt“.

Phlm 5: „von deiner Liebe … und ‹deinem› Glauben, den du … hast“

„… da ich höre von deiner Liebe für alle Heiligen und ‹deinem› Glauben, den du zum Herrn Jesus hast;“

Übersetzungsmöglichkeiten sind grundsätzlich folgende:

1. Der Vers wird als Chiasmus betrachtet: „… da ich höre von deiner Liebe und deinem Glauben, die – bzw. den – du hast: den Glauben an den Herrn Jesus und deiner Liebe zu allen Heiligen; …“

2. Liebe und Glaube werden als eine Einheit betrachtet; *heen* wird als Mehrzahl genommen (eine im Gr. bekannte „Konstruktion dem Sinne nach“) und mit „welche“ übersetzt, Glaube als Vertrauen genommen: „… da ich höre von deiner Liebe und [deinem] Glauben, die [i. S. v.: welche beide] du hast zum Herrn Jesus und zu allen Heiligen …“

3. Die Erwähnung des Glaubens wird als Einschub aufgefasst, wodurch eigentlich ebenfalls ein Chiasmus entsteht: „… da ich höre von deiner Liebe (und von dem Glauben), die du zum Herrn Jesus hast und zu allen Heiligen …“

4. Alles, was nach Liebe kommt, wird auf den Glauben bezogen, wodurch dieser dann in zwei Richtungen geht, in der zweiten als „Vertrauen“ aufgefasst wird: „… da ich höre von deiner Liebe und dem Glauben, den du zum Herrn Jesus hast und zu allen Heiligen …“

Die vierte Variante ist am wenigsten wahrscheinlich, denn die Nomen „Liebe“ und „Glaube“ haben bei Paulus, wenn sie in ähnlichen Zusammenhängen von ihm so verwendet werden, üblicherweise

verschiedene Bezüge: die Liebe ist gerichtet auf „alle Heiligen“ und der Glaube an „den Herrn Jesus“ (z. B. Kol 1,4; Eph 1,15).
Die dritte Variante klingt etwas gekünstelt, nicht natürlich. Üblicherweise macht Paulus in solchen Konstruktionen nicht solche Einschübe.
Die zweite Variante erscheint etwas ungewohnt; sie würde aussagen, dass Paulus von Philemons Liebe zum Herrn Jesus und von seinem Glauben (*pistis*) an den Herrn Jesus hörte sowie von seiner Liebe zu allen Heiligen und seinem „Vertrauen“ (*pistis*) ihnen gegenüber. Paulus hätte das einfacher ausdrücken können. „Glaube“ an den Herrn Jesus und „Vertrauen“ den Heiligen gegenüber sind zwar im Gr. dasselbe Wort (*pistis*), bedeuten im Zusammenhang dann aber nicht dasselbe. Glaube an Jesus ist wesensmäßig nicht deckungsgleich mit „Vertrauen“ zu allen Heiligen. Und konnte Philemon wirklich zu sämtlichen Heiligen „Vertrauen“ haben? Mit „Treue“ kann man *pistis* hier nicht übersetzen, denn wo Glauben zusammen mit Liebe vorkommt, gehe es immer um „Vertrauen“, nie um „Treue“.
Folgende Überlegungen führen uns zur ersten Variante bzw. zu einer Ableitung von derselben:
Es handelt sich um einen Chiasmus (Liebe – Glauben – Glauben – Liebe; vgl. BDR §477). Die Ausdrücke „zum Herrn Jesus“ und „zu allen Heiligen“ stehen im Kreuzverhältnis zu „Glauben“ und „Liebe“. Das possessive Pronomen „dein“ (o. „von dir“) am Anfang des Verses gehört zu beiden: zu „Liebe“ wie auch zu „Glauben“. Wörtlich: „… hörend von dir die Liebe und den Glauben …“. Paulus hatte von Philemons „Glauben an den Herrn Jesus“ gehört und von seiner „Liebe zu allen Heiligen“. Dies würde sich sinngemäß decken mit der Parallele im Kolosserbrief (1,4: „…, nachdem wir gehört haben von eurem Glauben in dem Herrn Jesus und von ‹eurer› Liebe zu allen Heiligen“). Vgl. auch Eph 1,15.

Hebr 1,2A: „in diesen Tagen, den letzten“

Etwas strenger übersetzt kann es lauten: „in der Letzt[zeit] dieser Tage“ (*ep’ eschatou toon heemeroon toutoon*). Das gr. Demonstrativpronomen *toutoon* (dieser) muss auf „am Ende der Tage“ als Einheit bezogen werden. Das „Ende der Tage“ ist ein feststehender Ausdruck, den man auch im AT findet. Würde man *toutoon* nur auf die Zeit des AT (d. h. auf die Wirkungszeit der Propheten im AT) beziehen, so würde dadurch zu wenig ausgesagt. Gottes Reden im Sohn geschah nicht nur am Ende der Tage der alttestamentlichen Propheten, sondern es geschah auch „am Ende der Tage“ (*ep’ eschatoon heemeroon*) überhaupt. Das Demonstrativpronomen *toutoon* (dieser) definiert dieses Ende.
Der Wesfall „dieser“ im Ausdruck „in der Letzt[zeit] dieser Tage“ scheint hier als Gen. der Gleichsetzung aufzufassen zu sein: „in der Letzt[zeit] der Tage, [nämlich in] diesen [Tagen]“; d. h.: „in diesen Tagen, [die die] Letzt[zeit sind],“ o.: „in diesen Tagen, den letzten“. Der Ausdruck ist sinngemäß ähnlich wie „in den letzten Tagen“ (*en tais eschatais heemerais*), wobei ergänzt wird, dass die „letzten Tage“ nicht in ferner Zukunft liegen, sondern dass sie „diese“ gegenwärtigen Tage sind, die Tage zur Zeit des Schreibers.
Daher: „Nachdem Gott zu alter Zeit vielmals und auf viele Weisen zu den Vätern geredet hatte durch die Propheten, redete er am Ende, ‘in der Letzt[zeit] dieser Tage,’ (nicht nur am Ende der eben genannten alttestamentlichen Tage, sondern am heilsgeschichtlichen Ende überhaupt) zu uns durch den Sohn …“
Der Verfasser will aufzeigen, dass nun, nachdem Gott selbst im Sohn erschienen ist und sein Reden am deutlichsten war, die Abschlusszeit (nicht nur des Redens Gottes, sondern der Heilsgeschichte überhaupt) gekommen ist.
Der Endzeitbezug von Hebr 1,2 passt in das Endzeitbild des gesamten NT. Die gegenwärtige Zeit (des Schreibers) ist die Zeit, die auf das „Ende“ zugeht; sie wird mit Endzeitbegriffen benannt, weil mit dem Kommen des Messias die Erfüllungszeit, die „Endzeit“, eingeläutet wurde, die Messiaszeit – mit Errichtung des Messiasreiches.
Auch aus Apg 2,17 geht hervor, dass die Zeit zwischen Pfingsten und Parusie als „die letzten Tage“ bezeichnet wird.

Hebr 1,2Mo: „im Sohn“

Im Gt. fehlt der Artikel. Ein gr. Nomen ohne Artikel kann im Deutschen zusammen mit dem unbestimmten Artikel (den das Gr. nicht hat) übersetzt werden, nicht aber durchgehend. Hier z. B. könnte „in einem Sohn“ oder „durch einen Sohn“ den irrigen Eindruck erwecken, Gott hätte durch einen von mehreren Söhnen gesprochen. Andererseits kann der unbestimmte Artikel von einer Betonung sprechen. Hier könnte es dann heißen: „in einem, [der] Sohn [war]“ bzw. „durch einen, [der] Sohn [war]“ (wobei „war“ nicht hieße, dass er heute *nicht* mehr Sohn wäre). *Genau* warum ein Artikel weggelassen wird, wo man ihn erwartet hätte, kann man nicht immer erkennen. Unser Verfasser macht das einige Male, wovon die schwierigste Stelle wahrscheinlich Hebr 9,14 ist: „durch ewigen Geist“ bzw. „durch einen ewigen Geist“ oder „durch [den] ewigen Geist“.

Hebr 1,6

„Wenn er aber, andererseits, den Erstgeborenen in das Weltreich einführt, sagt er: „Und es sollen ihm huldigen alle Engel Gottes.“

. Unklar ist zunächst, worauf sich das Wort „wieder“ bzw. „andererseits“ bezieht, auch, auf welchen Zeitpunkt das Zitat zutrifft und aus welchem alttestamentlichen Text es stammt. Folgende Hinweise können uns Antworten geben.

Ausleger[65] sagen uns, die grammatische Formulierung des Zitates, im Gr. etwas eigentümlich, weise in die Zukunft. Aber wie weit in die Zukunft, ist nicht gesagt. Das Ereignis wird als eines aufgefasst, das zu einer unbestimmten Zeit in der Zukunft geschieht, wird aber als bereits abgeschlossen gesehen.

„Erstgeborener“ dürfte auf V. 5 zurückgehen und somit von der Auferstehung sprechen. Auch von daher scheint das Einführen ein Ereignis in der Zukunft zu sein, *nach* der Auferstehung also.

Eine Reihe von Auslegern verbindet *palin* („wieder“ bzw. „andererseits“) mit dem Verb *eisagagee* („er führt ein“), sodass es sich auf ein weiteres (o. zweites) Hereinkommen in die *oikoumenee* (das Weltreich) bezieht. Sie zeigen auf, dass an allen anderen Stellen im Hebräerbrief, wo *palin* vor einem Verb steht, es mit jenem Verb verbunden wird (Hebr 4,7; 5,12; 6,1; 6,6). Aber der Zusammenhang spricht dafür, dass *palin* hier verknüpfend verwendet wird. Der Verfasser des Hebräerbriefes liebt es, Zitate aneinander zu reihen, und verwendet *palin* gerne in Einleitungsformeln („Und wieder, …“ bzw. „und andererseits“, z. B. in Hebr 1,5; 2,13A; 2,13M; 4,5; 10,30). Das ist hier wohl vorzuziehen, wie es auch die altlateinischen und syrischen Übersetzungen tun („Hierauf wiederum, wenn er … einführt, sagt er: …“).[66]

Der Begriff *prototokos* (Erstgeborener) in 1,6 dürfte auf 1,5 zurückgehen. Damit wird der Gedanke von 1,2 („den er zum Erben von allem einsetzte“) aufgegriffen. Der Begriff erinnert an Gottes Verheißung an David bezüglich der Errichtung seines ewigen Thrones: „Ja, ich werde ihn zum Erstgeborenen machen, zum Höchsten über die Könige der Erde. Auf ewig bewahre ich ihm meine Güte ‹und Treue›, und mein Bund soll ihm fest bleiben. Und ich setze seinen Samen ein für immer und seinen Thron wie die Tage der Himmel.“ (Ps 89,28–30) Wie Gott Israel ins verheißene Land Kanaan einführte, so führt Gott seinen erstgeborenen Sohn in seine *oikoumenee* (sein Weltreich; seine Welt) ein. Der Titel „Erstgeborener“ (Ranghöchster) ist passend und gut geeignet, die Vorrangstellung des Sohnes über die Engel aufzuzeigen.

Die *oikoumenee* (die Welt), in die Christus eingeführt wurde, ist jenes Königreich. Eingeführt wurde er mit der Inthronisation zur Rechten Gottes (Hebr 1,3.13). Von der *oikoumenee* spricht er dann weiter in Hebr 2,5: „denn nicht Engeln unterordnete er das bevorstehende Weltreich, von dem wir reden.“ Von welchem Weltreich redet er? In Hebr 2,6ff. zitiert er Ps 8. Dieser Psalm handelt von der irdischen Welt (*oikoumenee*), von dem Menschen und dessen Bestimmung, König der Erde zu sein (1Mo 1,28). Jene Welt aber war nicht die Vollendung, wie er im Folgenden aufzeigt (Hebr 2,9): „Wir sehen aber … Jesus, wegen ‹und mittels› seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“.

---

[65] z. B. Vincent, Marvin R.: *Word Studies in the NT*; zur Stelle Hebr 1,6.

[66] Vgl. Lane, William L.: *Hebrews 1–8*, *Word Biblical Commentary*. Bd. 47A. Dallas, 1998, zur Stelle Hebr 1,6

Gott hat den „Anführer ihres Heils“ durch Leiden hindurch zum Ziel, zur Vollendung, gebracht (2,10). So wurde der Christus seinen „Brüdern“ (2,11–13) ein barmherziger und treuer Hoher Priester (2,17), und als ewiger Priesterkönig sitzt er, der „Erstgeborene“ (1,5.6; 5,5), auf seinem ewigen Thron (1,13; 4,16; 7,25–28; 8,1; 12,2) und zieht die Seinen, die „vielen Söhne“ (2,10.11), nach sich. In Hebr 12,28 nennt der Schreiber jenes „bevorstehende Weltreich“ (2,5) ein „unerschütterliches Königreich“. In Hebr 12,22 spricht er von einem „himmlischen Jerusalem“, und in 13,13.14 schließt er: „So lasst uns nun zu ihm hinausgehen, außerhalb des Heerlagers, und seine Schmach tragen, denn wir haben hier nicht eine bleibende Stadt, sondern die kommende suchen wir.“ Abraham hoffte auf jenes himmlische Vaterland (Hebr 11,10–16), und der Herr sagte vor Pilatus (Joh 18,36): „Mein Königreich ist nicht von dieser Welt.“ Auch die alttestamentlichen Propheten sprachen von jenem „neuen“ Jerusalem, dem neuen Himmel und dem neuen Land (Jes 65), einem neuen – ewigen – „Israel“ also. „Der Mehrung der Herrschaft und des Friedens wird kein Ende sein auf dem Thron Davids und über seinem Königreich, es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit.“ (Jes 9,6).

. Aus welcher Quelle wird zitiert?
Es gibt im gr. AT zwei Stellen, auf die der Verfasser Bezug nehmen könnte: 5Mo 32,43 und Ps 97,7. In Ps 97,7 heißt es in der gr. Üsg.: *proskünesate autoo pantes hoi anggeloi autou* (Huldigt ihm, alle seine Engel). Dort fehlt das *kai* (und); auch steht anstatt *prosküneesatoosan* ein Imperativ (*prosküneesate*, huldigt!), und anstatt *theou* (Gottes) steht *autou* (seine). Somit scheidet Ps 97,7 aus.
In 5Mo 32,43M heißt es in der gr. Üsg.: *kai prosküneesatoosan autoo pantes hüoi theou* : „Und es sollen ihm huldigen alle Söhne Gottes.“ In einer Kopie dieses Liedes, schreibt Dodds (bei Nicoll), die in der alexandrinischen LXX dem Psalter angehängt war, stand „Engel“ statt „Söhne“. Das macht den Text in 5Mo 32,43 identisch mit dem von Hebr 1,6 (*kai prosküneesatoosan autoo pantes anggeloi theou*). Der Satz fehlt in den meisten überlieferten hebräischen Manuskripten des AT – und daher auch in unseren Übersetzungen, denen ja die hebräischen Schriften des AT zugrunde liegen. Eine Möglichkeit ist, dass er irgendwie verloren gegangen war.

Hebr 2,14: „in gleicher ‹und uns nahekommender› Weise“

Der Hauptsatz in 2,14 lautet: „Er nahm in gleicher Weise an denselben teil.“ Die Worte „in gleicher ‹und uns nahekommender› Weise“ sind dem untergeordnet: Während er so teilnahm, kam er uns nahe. Hiermit weist der Verfasser auf den Unterschied hin in der Spannung, die er selbst geschaffen hat, wenn er in K. 1 seine Gottheit, in K. 2 seine Menschheit unterstrichen hat. Paulus weist in Röm 8,3 auf den Unterschied zwischen *seiner* Menschheit und der unsrigen hin: „in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde“. Ebenso in Hebr 4,15E: „... auf gleiche Weise, Sünde ausgenommen“.
Er wurde Mensch wie wir, suchte uns auf. Und er ergriff uns und nahm uns an sich, zog uns nahe an sich heran. (Vgl. Hebr 7,25.)
Vgl. die Üsg. und die Bemerkungen im „Bibelwerk“ von J. P. Lange: „Gewiss ist *parapleesioos* nicht als ein ermäßigtes *homoioos* zu nehmen; denn der Verfasser sagt V. 17 *kata panta* (Hofmann' Delitzsch), und es wird nicht eine bloße Analogie des Lebens Jesu mit einem wirklichen Menschenleben behauptet, oder eine allgemeine Ähnlichkeit in gewissen, einzelnen Vergleichungspunkten, durch welche ein einigermaßen verwandtes Verhältnis entstanden wäre. Es handelt sich hier gerade um Hervorhebung der wahren und vollen Menschheit des Sohnes Gottes. Aber das fragliche Wort ist deshalb nicht 'gleichfalls' zu übersetzen (de Wette) oder 'gleichermaßen' (Bleek), sondern drückt die wirkliche Annäherung aus, jedoch mit Hindeutung auf den nie wegzudenkenden Unterschied Jesu Christi von allen anderen Menschen, wie solches besonders auch Röm 8,3 und Phil 2,7 geschieht.“

Hebr 3,14: „die anfängliche sichere Grundlage, ‹als› eine feste ‹und bestätigte› ...“

o: „... den Anfang [unseres] Gewissheitsgrundes ‹als› eines festen ‹und bestätigten›“
Das gr. Wort *hüpostasis* bedeutet:

. „Substanz; substanzielles Wesen; substanzielle Wirklichkeit“ (Hebr 1,3; vgl. Ps 139,15 in der gr. Üsg.)
. „standhafte Zuversicht; feste Entschlossenheit; Standfestigkeit“ (11,1; 2Kor 9,4; 11,17; vgl. Rut 1,12; Ps 38,8; Hes 19,5 gr. Üsg.)
. „substanzieller, fester Grund; gewisse, sichere Grundlage; festes Fundament“ (Vgl. Ps 69,3 gr. Üsg.)
Hier kommt vor allem die zweite oder/und dritte Bedeutung in Frage. Gemeint ist die am Anfang bezogene feste Position zu Christus und seinem Wort bzw. die Zuversicht/Freimütigkeit (zu Christus und zu seinem Wort), die jene Hebräerchristen am Anfang hatten.

Hebr 3,16

„denn es forderten [ihn] welche heraus, nachdem sie [seine Stimme] gehört hatten, jedoch nicht alle, die durch Mose aus Ägypten herauskamen.“
. Damit man der Besprechung besser folgen kann, zuerst eine Alternativübersetzung:
„Welche denn hörten sie und richteten eine Verbitterung an? Waren es nicht alle, die von Ägypten ausgingen durch Mose?“
. Im Grundtext steht als erstes in diesem Vers das Wort *tines*, das auf zweierlei Weise übersetzt werden kann, je nachdem man es als *tines* (wer) oder als *tines* (etliche, welche) liest. Da beim Schreiben des Briefes, eben wie bei uns heute, keine Betonungszeichen angegeben wurden, ist man auf den Zusammenhang angewiesen. Ältere Übersetzungen wie die von Luther und die englische lasen *tines*. Später hat man aus mehreren Gründen lieber *tines* lesen wollen:
1. Die, die herausforderten, seien nicht lediglich „etliche“ gewesen, sondern fast das ganze Volk.
2. In den weiteren Versen werden Fragen gestellt, die den „Wer“-Sinn verwenden. Es liege nahe, in V. 16 den Anfang einer Serie von Fragen zu sehen. Dieser Vers würde sogar gleich zwei Fragen bieten. So würde er besser in den Zusammenhang passen.
3. In der Alternativübersetzung komme die Wichtigkeit des Gerettetseins aus Ägypten zum Tragen. Gerade solche hatten gesündigt und wurden gerichtet. Der Text wolle betonen, dass die, die sich auflehnten, solche waren, die Gott aus Ägypten gerettet hatte, und dass diese Rettung noch nicht einen Einzug ins verheißene Land garantierte.
4. Vielleicht hat man auch gemeint, aus grammatischen Gründen dürfe *tines* nicht am Anfang eines Satzes stehen.
. Auf der anderen Seite kann man sagen:
1. Nach der Alternativübersetzung waren es nicht nur viele im Gegensatz zu „etlichen“, die herausforderten, sondern „*alle*“, die aus Ägypten kamen. Das ist in jedem Fall zu viel gesagt, einerlei wie wenige es waren, die nicht mitmachten. Da ist Wahrheit auf dem Spiel.
Man würde gern die Übersetzung vorschlagen (im zweiten Teil des Verses): „Waren nicht alle [solche], die von Ägypten ausgingen durch Mose?“, aber dagegen spricht der Artikel (*hoi*) vor *exelthontes* (die Ausgehenden).
Ps 95, der in unserer Stelle zitiert wird, spricht von *zwei* verschiedenen Gelegenheiten. Das sollte man nicht vergessen. Wo im Hebräertext von einer Herausforderung die Rede ist, stehen im Psalm die Namen Meriba und Massa, die vom Fall in 2Mo 17 sprechen. Wie viele es waren, die dort zuerst murrten, wird nicht gesagt. Es könnten durchaus, wie die Erfahrung zeigt, anfänglich nur einige gewesen sein. Die andere Gelegenheit ist der Psalm selbst, der von „vierzig Jahren Mühe“ und von einem Schwur spricht. Manche Ausleger denken sonderlich an 4Mo 14. Doch jene Begebenheit war nur eine unter vielen. Aber auch wenn man nur an diese denkt, wie steht es beschrieben?
Zuerst weinte „die ganze Menge“ (V. 1). Dazu lag auch aller Grund vor. Auch für Mose. Wer waren dann die, die sich im Unglauben schuldig machten? Zuerst zehn Männer, dann Familienväter im Volk, die von ihren „Frauen und Kindern“ sprachen. Diese, die von den Männern, die murrten, unterschieden werden, müssten also nicht sämtlich auch in das Murren eingestimmt haben.
Vielleicht ist auch der Gedanke von John Owen nicht so abwegig: Die, die Gott im Vertrauen treu blieben, waren ihm die Wichtigen. Die anderen wogen nicht auf; sie waren nur die „welche“.

2. Es ist keineswegs notwendig, aus *tines* eine Frage: *tines* (wer), zu machen, um einen Zusammenhang zu wahren. Auch *tines* (etliche, welche) passt in die Besprechung des Verfassers.
3. In der Alternativübersetzung kommt in der Tat die Wichtigkeit des Gerettetseins aus Ägypten zum Tragen. Sie ist aber auch in der anderen Übersetzung angedeutet.
4. Meint man, *tines* dürfe nicht am Anfang eines Satzes stehen, so sei darauf hingewiesen, dass das immerhin in folgenden neutestamentlichen Stellen so ist: Mt 27,47; Lk 6,2; Joh 13,29; Phil 1,15; 1Tim 5,24.
5. Die Wiedergabe von *all' ou*, das den zweiten Satzteil einleitet, ist in der Alternativübersetzung ohne Beispiel, was Farrar[67], der sie dennoch vertritt, zugibt.

Hebr 6,6: „solche seiend, die ..."

„‹als solche›, die [o.: ‹solche seiend›, die] sich selbst den Sohn Gottes wieder ans Kreuz schlagen und ihn an den Pranger stellen"
Wie sollen die beiden gr. Präsenspartizipien *anastaurountas* („wieder ans Kreuz schlagend") und *paradeigmatidsontas* („an den Pranger stellend") aufgelöst werden?
Das Übersetzungsproblem kann mit zwei klassischen Übersetzungen aufgezeigt werden. Das entscheidende Wort ist in Kursivschrift kenntlich gemacht.
Menge: „... es ist unmöglich, solche ... noch einmal zur Sinnesänderung zu erneuern, *weil* sie ... den Sohn Gottes von neuem kreuzigen und ihn der Beschimpfung preisgeben ..."
Alte Elberfelder: „... es ist unmöglich, diejenigen ... wiederum zur Buße zu erneuern, *indem* sie den Sohn Gottes ... kreuzigen und ihn zur Schau stellen ..."
Es fällt auf, dass sich die Revidierer in der neuen Ausgabe für dieselbe Formulierung wie Luther 84 und andere entschieden haben (obwohl sie das frühere „*indem*" in der Fußnote als Variante angeben): „*da* sie ... kreuzigen", was mit der Version von Menge übereinstimmt.
Unsere obige Wiedergabe ist der der alten Elberfelder ähnlich.
Es ist vom Griechischen her nicht ganz eindeutig zu erkennen, ob es: „weil" bzw. „da", oder: „indem" bzw. „während – sie ihn kreuzigen" heißen soll.
Eine wörtliche Übersetzung könnte so lauten: „(V. 4) denn es ist unmöglich, die einmal erleuchtet worden Seienden, ... (V. 6) und abgefallen Seienden, wieder zur Buße zu erneuern, ‹als› sich selbst den Sohn Gottes [im fortwährenden Sinn] ans Kreuz Schlagende und [ihn] an den Pranger Stellende [o.: ‹solche seiend›, die sich selbst den Sohn Gottes wieder ans Kreuz schlagen] ..."
Das [fortwährende] Wiederum-Kreuzigen des Sohnes Gottes ist eine vorsätzliche Handlung. Wer sich entschieden hat, wieder zum Judentum zurückzukehren, nachdem er Jesus als den Sohn Gottes erkannt hatte, entscheidet sich damit, das Opfer des Sohnes Gottes als nicht ausreichend zu betrachten (10,26). Wenn Menschen, die die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben (und daher also wissen, dass Jesus der Sohn Gottes ist), ins Judentum zurückkehren, sind sie „schlimmerer Strafe würdig" - schlimmerer Strafe als diejenigen im AT, die das mosaische Gesetz beiseitegesetzt (verachtet) haben.
10,26–29: „..., denn wenn wir vorsätzlich sündigen (d. i.: abfallen, wieder ins Judentum zurückgehen), nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, bleibt kein Opfer für Sünden mehr übrig, 27 aber ein gar furchtbares Erwarten des Gerichts und ein Eifer des Feuers, das im Begriff ist, die Widersacher zu fressen. Setzt jemand das Gesetz Moses beiseite, stirbt er ohne Erbarmungen auf zwei oder drei Zeugen hin. 29 Wie viel schlimmerer Strafe, meint ihr, wird der wertgeachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen trat und das Blut des Bundes, durch das er geheiligt war, für gemein achtete und den Geist der Gnade schmählich misshandelte?" Es gibt kein anderes – drittes – Opfer mehr (10,26); das erste (jüdische) hat Gott für ungültig erklärt, das zweite und wahre (das Opfer Christi) ist das einzig gültige; und von diesem hat man sich nach empfangener Erkenntnis der Wahrheit abgewandt, indem man ins Judentum zurückgekehrt ist. Was bleibt also noch übrig? Es gibt kein weiteres Opfer. Es bleibt dem Betreffenden nichts anderes übrig, als auf das Gericht zu warten.

[67] Farrar: Cambridge Gk Testament, University Press, Cambridge, 1888

Das ist parallel zu 6,6: Rückkehr ins Judentum kommt einem abermaligen Kreuzigen dessen gleich, den man als den „Sohn Gottes“ erkannt hat. Man tut dieses Kreuzigen für sich persönlich, und man tut es *fortwährend*. Im Gr. stehen hier zwei Präsenspartizipien: „für sich wieder kreuzigend“ und „ihn an den Pranger stellend“. Diese Partizipien zeigen eine andauernde Haltung an. Wer als einer, der den Sohn Gottes erkannt hat, ins Judentum zurückgekehrt ist, identifiziert sich mit dem gerichtsreifen Israel. Wer solch einen Schritt getan hat (und bei dieser Haltung bleibt), wartet – zusammen mit dem verhärteten Israel – auf das unausweichliche Gericht. Für einen solchen „Boden“ bleibt nur noch die Verbrennung.
Auf die Frage, ob ein Abgefallener, der, ehe das Gericht kommt, seinen Irrtum erkennt, wieder zu Christus kommen darf, geht der Verfasser hier nicht ein. Aber die Antwort liegt auf der Hand.

Hebr 9,4: „Räucher‹gegenstand›“

Die Verse 3 und 4A teilen uns mit, dass der zweite Teil des Zeltes der Zusammenkunft den „goldenen Räucher‹gegenstand›“ hatte. Das gr. *thümiateerion* konnte ein Räucheraltar, ein Räucherfass oder eine Räucherpfanne sein, bezog sich also auf Gegenstände, die zum heiligen Räuchern verwendet wurden. An was genau wird der Verfasser hier gedacht haben?
1. Da in V. 2 in der Auflistung der Gegenstände im vorderen Teil der Räucheraltar fehlt, liegt es nahe, in V. 4A an ihn zu denken.
2Mo 30,1A.6A heißt es: „Und du sollst einen Altar machen zum Räuchern des Räucherwerks ... Und stelle ihn dem Vorhang gegenüber, der vor der Lade des Zeugnisses ist ...“
40,5: „Und stelle den goldenen Altar zum Räucherwerk vor die Lade des Zeugnisses“ – also außerhalb des Heiligsten.
Für den Tag der Versöhnung wurde in 3Mo 16,12.13 folgender Vorgang vorgeschrieben, der ebenfalls zeigt, dass der Räucheraltar nicht im Allerheiligsten stand: „Und er nehme vor dem HERRN eine Pfanne voll Feuerkohlen von dem Räucheraltar und seine beiden Hände voll wohlriechenden, kleingestoßenen Räucherwerks und bringe es innerhalb des Vorhanges. Und er lege das Räucherwerk auf das Feuer vor dem HERRN, damit die Wolke des Räucherwerks den Deckel bedecke, der auf dem Zeugnis ist, und er nicht sterbe.“
2. Ist dem Hebräerverfasser hier etwa ein Fehler unterlaufen?
Diese Erwägung kann nicht ernst genommen werden. Der Schreiber kennt sein Material gut. Dafür ist er auch in der Behandlung seines Themas zu sorgfältig. Und er schrieb ja an Juden, die über ihre Gottesdienstordnungen bestens kundig waren. Nach einem solchen Fehler hätte wohl kaum jemand von ihnen ihn weiterhin ernst genommen. Überhaupt liegt nicht genügend Grund vor, unsere Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Schrift in Frage stellen zu lassen.
3. Hat vielleicht ein Handschriftenabschreiber hier etwas verschoben?
Darauf scheint nichts Besonderes hinzudeuten. Und der Satzbau lässt es nicht zu.
4. Könnte der Räucheraltar nach der Zeit Moses, eventuell bei der Einweihung des Tempels, ins Innere des Allerheiligsten versetzt worden sein?
Hieran ist nicht zu denken, denn der Hohe Priester musste ja täglich auf ihm räuchern (2Mo 30,7); aber nach 3Mo 16,2 wurde ihm verboten, zu jeder Zeit das Allerheiligste zu betreten. Und der Hebräerschreiber selbst sagt (9,7), es ging nur der Hohe Priester einmal im Jahr in diesen Raum.
5. Könnte der Schreiber an ein Räucherfass gedacht haben?
In der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes wird in 2Chr 26,19 und Hes 8,11 die Räucherpfanne mit demselben Wort bezeichnet, das unser Verfasser in Hebr 9,4 gebraucht.
Allerdings, sollte unser Verfasser von einem *goldenen* Räucherfass sprechen, wäre das in der Heiligen Schrift wohl einmalig. Wenn aber nun nicht mitgeteilt wird, aus welchem Material das Räucherfass in 3Mo 16,12 gemacht war, das der Hohe Priester am Versöhnungstag verwendete, so schreibt doch Josefus (Jewish Antiquities, Buch 8, K. 3, Abschnitt 8) von goldenen Räucherfässern, und ein solches wäre für den Tag der Versöhnung sicherlich angebracht gewesen.
6. Es gibt aber noch Weiteres zu beachten. Spricht der Hebräerschreiber vom vorderen Teil, so sagt er (9,2):

„... es wurde ein Zelt hergerichtet, das erste, *in dem* der Leuchter *war*“ usw.
Spricht er vom zweiten, so sagt er (V. 4): „... *das den* goldenen Räucher‹gegenstand› *hatte*“ usw. Diesen selben Ausdruck treffen wir nun auch in 1Kö 6,22M an:
„Auch das Ganze des [Räucher]altars, den der Sprachort hatte, überzog er mit Gold.“ Der „Sprachort“ war das Allerheiligste, von wo aus Gott sich seinem Volk mitteilen wollte.
In welchem Sinne könnte der zweite Teil des Zusammenkunftzeltes einen Altar im ersten Teil „haben“?
. Einmal wird *der Standort* des Räucheraltars betont. In 1Kö 6 heißt es kurz zuvor (V. 20):
„Und das Innere des Sprachortes war zwanzig Ellen die Länge und zwanzig Ellen die Breite und zwanzig Ellen seine Höhe. Und er überzog ihn mit geläutertem Gold. Und den [Räucher]altar überzog er mit Zedernholz.“ Als ob dieser Altar zum Allerheiligsten gehört, wird er fast im selben Atemzug zusammen mit ihm erwähnt.
2Mo 30,1A.6 heißt es: „Und du sollst einen Altar machen zum Räuchern des Räucherwerks ... Und stelle ihn dem Vorhang gegenüber, der vor der Lade des Zeugnisses ist, dem Deckel gegenüber, der über dem Zeugnis ist, woselbst ich mit dir zusammenkommen werde.“
2Mo 40,5: „Und stelle den goldenen Altar zum Räucherwerk *vor die Lade des Zeugnisses*.“
Lange schreibt: „... der Räucher-Altar ... bedeutet die äußerste Bewegung des Priesters nach dem Allerheiligsten hin, die höchste Stufe des Kultus vor dem Eingang in das Allerheiligste. Diese ausgezeichnete Stellung ist schon damit ausgesprochen, daß er in schlanker Gestalt, um und um vergoldet, dazu mit einem goldenen Kranze geziert, mit goldenen Ringen, sogar mit goldenen Stangen zum Tragen versehn, grade in der Mitte des Vorhangs zum Allerheiligsten steht mit direkter Beziehung auf den Sühndeckel ...“
. Zweitens steht der Räucheraltar am Versöhnungstag in besonderer *Verbindung mit dem Heiligtuminneren*, und um diesen Tag und seine Bedeutung geht es dem Hebräerschreiber zur Hauptsache; deswegen spricht er gerade von dieser Einrichtung. Wir lesen in 3Mo 16,12.13:
„Und er nehme vor dem HERRN eine Pfanne voll Feuerkohlen von dem Räucheraltar und seine beiden Hände voll wohlriechenden, kleingestoßenen Räucherwerks und bringe es innerhalb des Vorhanges. Und er lege das Räucherwerk auf das Feuer vor dem HERRN, damit die Wolke des Räucherwerks den Deckel bedecke, der auf dem Zeugnis ist, und er nicht sterbe.“
2Mo 30,1.6.10: „Und du sollst einen Altar machen zum Räuchern des Räucherwerkes ... 6 Und stelle ihn dem Vorhang gegenüber, der vor der Lade des Zeugnisses ist, dem Deckel gegenüber, der über dem Zeugnis ist, woselbst ich mit dir zusammenkommen werde ... 10 Und einmal im Jahr soll Aaron auf seinen Hörnern Sühnung tun mit dem Blut des Sündopfers der Versöhnung; einmal im Jahr soll er Sühnung auf ihm tun auf eure Geschlechter hin: Hochheilig ist er dem HERRN.“ Hier soll wohl dargestellt werden, was später geschrieben steht (Hebr 10,19–22):
„Da wir also, Brüder, [Grund zum] Zutrauen [o.: Grund zur Freimütigkeit / zur Zuversicht] haben zum Eingang in das Heiligste durch das Blut Jesu auf einem neuen und lebenden Weg, den er uns weihte ‹und zum Gebrauch übergab›, durch den Vorhang [hindurch], das heißt, sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes, lasst uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen, in voller Zuversicht des Glaubens, die Herzen ‘besprengt’ [und so los] von einem bösen Gewissen ...“
7. Es kann nun durchaus sein, dass der Hebräerschreiber, wenn er sonst nicht den Räucheraltar erwähnt, mit *thümiateerion* an diesen dachte.
Man vgl. auch Guthrie in dem Tyndale Commentary, Lenski, Morris in *Expositor's Commentary* und Veiel in seinen St.-Chrischona-Notizen zum Hebräerbrief.

Hebr 9,16.17: „Bund“ oder „Testament“?

Von dieser Frage hängen Auffassung und Übersetzung der Verse ab. Die Frage entsteht, weil beide Wörter dasselbe gr. Wort *diatheekee* übersetzen. Denkt man nur an diese beiden Verse, so scheint „Testament“ das Wort zu sein, das die Argumentation verlangt. Doch steht dem einiges im Wege.
In allen sonstigen neutestamentlichen Vorkommen von *diatheekee*, sagt man, sei an einen „Bund“ gedacht.

In der gr. Übersetzung des AT kommt das Wort reichlich vor, u. z. im Sinne eines Bundes, sei er einer mit Gott oder einer zwischen Menschen.
In dem Hebräerbrief baut der Verfasser auf atl. Bundesstellen auf, besonders auf Jer 31,31–34.
Zu beachten ist im Besonderen, dass unmittelbar nach unseren zwei Versen, also ab V. 18, der Schreiber wieder an einen Bund denkt. Die Worte, die jeden der Verse 15–19 einleiten („Und deswegen“, „denn“, „denn“, „daher“, „denn“), zeigen, dass hier eine Argumentation durchgezogen wird.
Unmittelbar vor und nach den Versen 16 u. 17 steht der Bundesgedanke in Verbindung mit einem gewaltsamen Tode. Dazwischen sollte der Schreiber unvermittelt an einen natürlichen denken?
Man darf auch nicht vergessen, dass unsere Auffassung von einem Testament im Sinne einer Willensverfügung in Israel so gut wie unbekannt war. Der Verfasser setzt aber bei seinen Lesern Bekanntschaft mit der Materie seiner Beweisführung voraus.
Unter Juden, Griechen und Römern war es Brauch, bei einer Bündnisschließung Tieropfer zu bringen, die den Tod der Bundesschließenden darstellten.
Mit diesen Gedanken im Auge könnten die Verse 16–18 wie folgt wiedergegeben werden: „... denn wo ein Bund [vorliegt], ist es notwendig, dass ein [gewaltsamer] Tod des sich Verbündenden [von einem Opfer] getragen wird, denn ein Bund wird über toten [Opfern] bestätigt, da er niemals in Kraft ‹tritt›, wenn der sich Verbündende ‘lebt’; daher auch der erste [Bund] nicht ohne [Opfer-]Blut ‹bestätigt und› geweiht worden ist ...“
Vincent sagte: „Wenn [der Autor] hätte sagen wollen: ‘es ist notwendig, dass der Verfügende stirbt’, hätte er dieses besser durch Verwendung des Wortes *genesthai* ausdrücken können: ‘Es ist notwendig, dass der Tod des Verfügenden stattfindet’; aber was er sagen wollte, war, dass es notwendig war, dass der Verfügende [des Bundes] in einem stellvertretenden [Opfer] sterbe; d. h.: dass für ihn der Tod durch ein Tieropfer *getragen* werde. Übersetzen wir mit „Testament“, bedeutet es, dass der Tod des Verfügenden selbst gemeint ist – wofür [das gr.] *thanaton phesthai* [V. 16] ein sehr ungewöhnlicher und ungeschickter Ausdruck ist.“

Hebr 10,12: „setzte sich für immer“

Aus folgenden Gründen ist „für immer“ nicht auf das „Darbringen des Opfers“ zu beziehen, sondern auf das Sitzen zur Rechten Gottes:
1. Es wird der Kontrast zum Stehen der levitischen Priester betont. Die Priester s t e h e n , täglich Dienst leistend (V. 11), aber *er* hat sich für immer g e s e t z t .
2. Wir wüssten aus keiner anderen Schriftstelle, dass er sich „für immer“ gesetzt hätte.
3. „Für immer“ betont im Gt. das ohne Unterbrechung Fortdauernde (nicht notwendigerweise das zeitlich nie Aufhörende) und wäre bei einem Bezug auf das Darbringen nicht möglich. Die Stelle kann nicht lauten: „nachdem er *ununterbrochen* ein Opfer für Sünden dargebracht hatte“.
4. Die ewige Gültigkeit des Opfers Christi wurde bereits in V. 10 herausgestellt und wird in V. 14 unterstrichen. Eine Betonung der ewigen Gültigkeit des Opfers in V. 12 wäre eine unnötige Wiederholung und würde das Sichsetzen zur Rechten Gottes unbetont lassen; im Falle der obigen Übersetzung bekommt das ununterbrochene Sitzen eine besondere Betonung, was an der Stelle eine wichtige und nötige Aussage ist.
5. Unser geliebter Herr könnte sich nicht „für immerdar“ zur Rechten Gottes gesetzt haben, wenn er nicht ein ewiglich gültiges Opfer vollbracht hätte. Das ewige Sitzen bedingt also vorher die Darbringung eines ewiglich gültigen Opfers. Andererseits aber wäre es denkbar, dass er nach Vollbringung dieses Opfers sich immer noch nicht endgültig als Hoher Priester g e s e t z t hätte. D. h., würde man das „für immer“ zum Darbringen ziehen, so bliebe die Frage, ob er sich für immer gesetzt hätte, offen. Es kann nicht sein, dass der Verfasser dieses offen gelassen hätte. Die Übersetzung, bei der sich das „für immer“ auf das Gesetzt-Haben bezieht, wird beiden Tatsachen gerecht (nämlich, dass er das Opfer ein für alle Mal dargebracht hat, und dass er sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt hat), während die erstere Übersetzung (also wenn man übersetzt: „er hat ein Opfer für Sünden für immer dargebracht“) jene wichtige Tatsache des Sich-gesetzt-Habens des Herrn zur Rechten Gottes „für immer“ nicht einschließen würde.

6. Vgl. auch Moll (bei Lange): „Der Parallelismus der Sätze und der Gedankenfortschritt sprechen dafür, dass *eis to di-eenekes* (d. h.: für immer) V.12 nicht zum Partizipialsatz ('nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht hatte'), sondern zu *ekathissen* ('setzte sich') gehört."
Im Zeichen einer fertigen Leistung setzte er sich und ruht nun – und zwar zur Rechten dessen, der die Sühnung forderte.

Hebr 10,38: „Und wenn er zurückweicht"

Mit „er" ist der Gerechte gemeint: „Aber der Gerechte wird vom Glauben her leben. Und wenn er – der Gerechte – zurückweicht, hat [Gott] nicht Wohlgefallen an ihm."
„Er" haben auch die meisten deutschen Übersetzungen. (Allioli, Dabhar, Bengel, Das jüdische NT (Stern), Einheitsüsg., Henne-Rösch, Interlinear, Konkordante, Luther 1984, Meister, Menge, Münchner NT, Neue Evangelistische Üsg., Neue Genfer Üsg., Pattloch, Rev. Elberfelder, Schlachter, Neue Schlachter, Neue Welt Üsg., Schmoller, Schumacher, Tafel, Zürcher 1931 und Zürcher 2007)
Die nicht revidierte Elberfelder Üsg. (1871, 1905, 2003) hat „jemand", was aber ein *tis* (jemand, einer) im gr. Text erfordern würde: *kai ean tis hüposteileetai* (und wenn jemand zurückweicht). Die Übersetzer setzten denn auch die Fußnote „o. er". Die rev. Elbf. hat „jemand" gestrichen und korrigiert auf: „wenn er zurückweicht". Darby hatte übersetzt: „wenn er zurückweicht" (*if he draw back*).
Zur Rechtfertigung der Üsg. „jemand/ einer/ man/ wer" sich auf den hebr. Text von Hab 2,3–5 zu berufen, ist nicht zulässig. Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt bewusst und im Auftrag des Heiligen Geistes die Reihenfolge der Sätze aus der gr. Üsg. von Hab 2 um und verwendet sie entsprechend.
Die alte Luther Version (1545, 1912) hat „und wer zurückweicht" (ähnlich: Gute Nachricht, Hoffnung für alle, Neues Leben), was nicht mit dem gr. Text *kai ean hüposteileetai* übereinstimmt. Um eine derartige Üsg. rechtfertigen zu können, müsste anstatt des Konditionalsatzes im gr. Text *ho hüposteilas* bzw. *ho hüpostelloon* [der Zurückweichende; der, der zurückweicht/-wich] stehen.
Hätte der Verfasser ein unpersönliches „man" ausdrücken wollen: „und wenn man zurückweicht", hätte er dieses in der üblichen Weise, nämlich unter Verwendung der 3. P. Pl. (wie in 5Mo 50,26 gr. Üsg.; Mt 5,15; 9,17; Lk 6,44; 12,48; Offb 16,15) oder durch Einfügen von *tis* (jemand; o.: man; vgl. Joh 6,50) tun können. Dass er es nicht tat, legt nahe, dass der eben vorher erwähnte „Gerechte" als Subjekt gilt: „'Aber der Gerechte wird vom Glauben her leben.' Und 'wenn er zurückweicht, hat meine Seele nicht Wohlgefallen an ihm.'"
Van Oosterzee[68] bestätigt: Es „liegt am nächsten, als Subjekt von *hüposteileetai* (weicht zurück) das des vorausgehenden Satzes, nämlich *ho dikaios* (der Gerechte), zu betrachten."

Hebr 11,3: „nehmen wir ‹mit dem Denksinn› wahr"

Das Verb *noein* bedeutet in erster Linie *wahrnehmen*, *innewerden*.
Moll (bei Lange) schreibt zu Hebr 11,3: „Diese auf die Heilige Schrift gestützte und durch sie geleitete *pistis* ist das Organ in uns für jene Wahrnehmung des Unsichtbaren in und über dem Sichtbaren und ihres gegenseitigen Verhältnisses, zu welcher weder die sinnliche Wahrnehmung noch mit Notwendigkeit Vernunftschlüsse führen."

Hebr 11,11. „... erhielt auch Sara selbst Kraft ..."

„‹Im› Glauben erhielt auch Sara selbst Kraft zur Grundlegung eines Samens (o.: ... erhielt auch Sara selbst Kraft, eine Nachkommenschaft zu begründen), und über die Zeit des [entsprechenden] Alters hinaus gebar sie, da sie den Verheißenden für treu erachtete".
Vereinzelte Handschriften (P46, D, Psi) haben nach „Sara" zusätzlich das Wort „unfruchtbar" („die unfruchtbare Sara"); der kürzere (und traditionelle) Text wird von der Mehrheit der gr. Handschriften [inkl. alten Zeugen wie P13 (vid.), Alef, A, D (korr.), K] bezeugt.
Der gr. Begriff für „eine Nachkommenschaft zu begründen" ist *eis katobolen spermatos*. Er kann zwar auch für das Einsenken des Samens (bei der Befruchtung) verwendet werden: „zum Grundlegen

[68] Van Oosterzee, bei Lange, Bibelwerk, zur Stelle; S. 140.

[o.: Einsenken/Einpflanzen] eines Samens [d. i.: einer Nachkommenschaft]". Aber wahrscheinlicher ist, dass es sich hier um den Beginn der Nachkommenschaft (das Grundlegen des Samens; so die eigentliche Bedeutung von *katabolee*) handelt.
Es ist dem Leser des gr. Textes zuerst nicht ganz klar, wer hier das Subjekt des Satzes ist, Abraham oder Sara. Grundsätzlich ist beides möglich. Der Ausdruck „Grundlegen eines Samens" könnte auf Abraham bezogen werden. In dem Fall müsste man „*Sara autee*" als *dativus sociativus* auffassen: „‹Im› Glauben auch erhielt er, zusammen mit Sara ihrerseits, Kraft zum Grundlegen des Samens – und sie gebar über die Zeit des [entsprechenden] Alters hinaus –, da er (o. sie) den Verheißenden für treu erachtete, ..." Ähnlich Riggenbach (in der Kommentarreihe von Th. Zahn zur Stelle Hebr 11,11). Auch Bauer-Danker (*Bibleworks 10*) sieht die Verwendung des Dativs als *dativus sociativus* hier möglich. Gemäß Riggenbach (S. 357) sei *eis katobolee*n *spermatos* eine technische Bezeichnung für die männliche Geschlechtsfunktion. Er meint, es könne „die Tatsache, dass von dem Einen Abraham eine unzählbare Nachkommenschaft erwuchs, unmöglich (...) als Folge des Glaubens der *Sara* gelten". Aber warum denn nicht? Warum sollte die Tatsache, dass auch Sara glaubte, nicht mit dazu beigetragen haben?
Siebenthal („*Schlüssel* ...") meint, die Verwendung des Dativs als *dativus sociativus* sei hier „grammatikalisch schwierig". *Kai autee Sara* als Dativ aufzufassen, liegt tatsächlich nicht auf der Hand. Näher liegt es, dass Sara das Subjekt ist. Das Subjekt steht am Anfang des Satzes: „Im Glauben erhielt auch Sara ihrerseits Kraft ...". Und es geht um die „Grundlegung" (den Beginn) der Nachkommenschaft, nicht um das „Einsenken" des (männlichen) Samens in ihren Schoß. Der Beginn der Nachkommenschaft ist die Samenempfängnis. Also nicht nur Abraham, sondern auch Sara ihrerseits glaubte an die göttliche Verheißung und „erachtete den Verheißenden für treu"; durch diesen ihren Glauben erhielt sie die Kraft zur Grundlegung des Samens.
Diese Version entspricht der traditionellen Auffassung; sie wird von vielen Gelehrten unterstützt[69], sowie von alten Übersetzungen (lateinische Vulgata, syrische Peschitta), ebenso von vielen deutschen Übersetzungen[70] und von vielen englischen Übersetzungen[71].

Hebr 11,13: „... gesehen"

So nach dem Byz. Text: Der *t. r.* hat: „gesehen und waren überzeugt worden". Der längere Text fehlt in den meisten überlieferten Hss.

Hebr 11,27: „‹Im› Glauben verließ er Ägypten – er hatte den Grimm des Königs nicht gefürchtet"

Da die Übersetzung dieses Verses eine alte Frage der Ausleger betrifft, sei dazu etwas gesagt.
Die Frage lautet: Wann „verließ er [Mose] Ägypten"? Bezieht sich der Verfasser auf die Flucht nach Midian (2Mo 2,15) oder auf die Auszugsnacht Israels (2Mo 12,51)? Im Suchen nach einer Antwort ist man hin und her gezogen, wenn man die Kommentare einsieht.
Die Hauptargumente gegen die Auszugszeit sind wohl drei:
1. Die Reihenfolge der genannten Ereignisse
Sollte der Verfasser sich tatsächlich nicht an die chronologische Folge gehalten haben, so wäre das allerdings nicht das erste Mal in diesem Kapitel (V. 8–21). Es ist aber durchaus möglich, dass er sich die Verse 27 und 28 als *ein* Guss dachte:
„Im Glauben verließ Mose Ägypten"
Erste Erklärung: „er hatte den Grimm des (sichtbaren) Königs nicht gefürchtet" (im Gegensatz zum vorigen Mal)
Zweite Erklärung: „denn er hielt stand, als sähe er den Unsichtbaren."

---

[69] wie Chrysostomus, Oekumenius, Theophylakt, Calvin, Beza, Bengel, Bleek, M. Stuart, Delitzsch, Westcott, Peake, Moffatt u.a.
[70] wie Luther (1545,1912,1984), Schlachter (1951; 2000), Elberfelder 1905; Textbibel (Kautzsch, Weizäcker), Leander, Einheitsübersetzung, Neue Lutherbibel (2009), Münchner NT, Zürcher (2008), Herder (Jerusalemer) u.a.
[71] wie die King James Version, Revised Version, New American Bible, New American Standard Version, Revised English Bible, English Standard Version, New International Version (Fußnote), Youngs Literal, Darby, Douay-Rheims, Jewish Bible, Holman Bible, Bishop's NT, Tyndale, NET Bible, Moffatt, Goodspeed, Phillips, The Idiomatic Translation (W. G. MacDonald) u.v.a.

Dritte Erklärung: „Im Glauben hat er das Passa (das seitdem alljährlich gehalten wird) vollzogen und das Besprengen mit Blut, damit der, der die Erstgeburt umbrachte, sie nicht antaste."
2. Als man auszog, gab es keinen Zorn Pharaos zu fürchten.
Genau genommen, steht es aber auch nicht so geschrieben, sondern: „er hatte den Grimm des Königs nicht gefürchtet", wovon der Auszug die Folge war (nach der grammatischen Regel: Die Handlung des Partizips im Aorist ist der des Hauptverbs zeitlich bzw. logisch voranzustellen). Das Vertrauen Moses in den allmächtigen Jahweh hatte sich durchgesetzt, sodass man das Volk endlich ziehen ließ.
3. Die Einzahl „verließ er" stehe gegen die Tatsache, dass es das ganze Volk war, das Ägypten verließ.
Das Volk war aber nicht sonderlich willig gewesen, das Land zu verlassen. Es war Moses Ausharren, dass es so weit kam.
Hinzu kommt, dass der Grund, den der Verfasser für das Verlassen Ägyptens angibt, erst wachsen musste. Die Umstände der ersten Flucht (tatsächlich eine aus Furcht vor dem Pharao) sind recht menschlicher Art. Selbst nach vierzig Jahren war Mose immer noch nicht bereit, den Auftrag anzunehmen. Sein Standhalten geschah erst, als er wieder in Ägypten war.
Und als er dann, mit dem Volk hinter ihm, das Land verließ, war es (im Gegensatz zum vorigen Mal) ein endgültiger Abschied: *katelipen*.
V. 27 darf also so wiedergegeben werden: „‹Im› Glauben verließ er Ägypten – er hatte den Grimm des Königs nicht gefürchtet; denn er hielt stand, als sähe er den Unsichtbaren."

Hebr 12,2

„dabei hinwegsehen auf Jesus, des Glaubens Anführer und Vollender, der für die Freude, die vor ihm lag, das Kreuz erduldete; ..."
Soll es „für die Freude, die vor ihm lag, ..." oder „anstelle der Freude, die vor ihm lag, ..." heißen? Das gr. *anti* hat beide Bedeutungen: „für" oder „anstelle von".
Übersetzt man *anti* i. S. v. „anstelle" (wie in Mt 2,2; 1Kor 11,15; 1Petr 3,9; vgl. die gr. Üs. von 1Mo 44,33; 4Mo 3,12.41.45; 8,18; Jer 29,26; Hab 2,16) lautet der Halbsatz: „der anstelle der Freude, die vor ihm lag, das Kreuz erduldete". Luther übersetzte: „welcher, da er wohl hätte mögen Freude haben, ...". Damit würde ausgesagt werden, dass der Herr Jesus Christus auf die Freude, die (räumlich und in greifbarer Nähe) vor ihm lag, verzichtete und stattdessen das Leiden und Sterben am Kreuz erduldete (Phil 2,5ff.). Gemäß dieser Auffassung betont der Hebräerschreiber den Glauben, den Jesus hatte und der ihn zu dieser Entscheidung führte, die Herrlichkeit beim Vater zu verlassen. (Vgl. Hebr 11,25.26.) Die Parallele zwischen dem „Lauf, der vor uns liegt" und der „Freude, die vor ihm lag" beschreibe, so sagt man, etwas Gegenwärtiges (greifbar Nahes), nicht etwas Zukünftiges. Manche meinen, die Freude wäre das vorzeitige Annehmen des Königtums (Mt 4,8.9; Joh 6,15) gewesen und Christus hätte stattdessen vorgezogen sich freiwillig in den Tod zu geben (10,18). Das ist unwahrscheinlich. Der Ausdruck „Freude" erscheint zu stark, wenn man ihn lediglich auf das Ausweichen vom Kreuzestod bezöge. Christi Leben auf Erden war nicht „Freude" für ihn.
Kann mit der „vor ihm liegenden Freude" die präexistente himmlische Herrlichkeit vor seiner Menschwerdung gemeint sein? Das „vor" (*pro-*) in dem Partizip *prokeimenee* (vor [jem.] liegend) müsste man in dem Fall räumlich auffassen, nicht zeitlich. Aber man hat dann das Problem, dass in V. 1 das Wort „vor jemandem liegen" (*prokeimai*) von einem Weg gebraucht wird, den man gehen *soll* (nämlich von dem Wettkampf, der vor uns liegt), in V. 2 aber von einem Weg, den man *nicht* gehen soll (d. h., er soll auf die Freude, im Himmel zu bleiben und das Erlösungswerk ungeschehen bleiben zu lassen, verzichten).[72]
Im Zusammenhang des Hebräerbriefes scheint die Übersetzung von *anti* i. S. v. „für" weit besser zu passen. Es liegt dem Schreiber am Herzen, den Lesern Jesus Christus als Vorbild des Leidens und standhaften Ausharrens vor Augen zu führen. Ihm, dem Herrn, war der zukünftige Lohn für sein Leiden beständig vor Augen, ebenso wie den Hebräerchristen ihr Lohn vor Augen sein soll (10,34–39). Im gesamten Brief betont der inspirierte Autor die zukünftige Hoffnung. Die Leser waren ge-

[72] Vgl. Ellingworth, Paul: *The Epistle to the Hebrews: a commentary on the Greek text*, *New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids, MI; Carlisle, 1993.

neigt zurückzublicken und ins Judentum zurückzugehen. Er ermutigt sie, dem Beispiel Christi zu folgen und im Glauben vorwärts zu gehen und auf die vor ihnen liegende Hoffnung (6,11.18; 10,23) und Verheißungserfüllung (4,1; 6,12; 10,36) zu blicken (13,13–17). Die Glaubenszeugen, die im 11. Kapitel angeführt werden, lebten im Blick auf den ihnen verheißenen Lohn (11,10.14–16.24–27). Das motivierte sie standhaft zu bleiben.
Der unmittelbare Zusammenhang legt nahe, an etwas zu denken, das ihm, dem Anfänger und Vollender des Glaubens, als noch *zukünftig* vor Augen lag, als er den Lauf (12,1) lief: die Freude als Folge seines Leidens und Verzichtens. Wie in 12,16 drückt a*nti* eine Ersetzung (einen Tausch) aus, einen Lohn, den man für den Preis, den man bezahlt, erhält. Jesus, der einen so hohen Preis bezahlte, wusste um den Lohn, den er empfangen würde (Ps 16; Ps 110). Die Freude, die vor ihm lag, war u. a. die, zur Rechten Gottes erhoben und verherrlicht zu werden; die Freude, seinen Lauf vollendet, Gottes Willen getan, den Vater geehrt und ihm Freude bereitet zu haben; die Freude, als Frucht seiner Leiden eine große Nachkommenschaft zu sehen; die Freude, dem Vater ein vollendetes Gottesvolk vorstellen zu dürfen; und die Freude, hinfort von der Herrlichkeit aus *durch* die und *in* den Seinigen Frucht zur Ehre Gottes zu wirken.

Hebr 12,16.17

„… nicht irgendein Unzüchtiger oder ein Unheiliger [da sei] wie Esau, der für e i n Essen seine Erstgeburt weggab, 17 denn ihr wisst, dass er auch nachher, als er die Segnung empfangen wollte, abgelehnt wurde, denn er fand nicht Raum der Sinnesänderung, obwohl er sie mit Tränen ‹ernsthaft› suchte“
Die Wörter im Gt. für „Segnung/Segen“ und „Sinnesänderung“ haben dasselbe Geschlecht, sodass das Fürwort „sie“ sich auf das eine oder das andere Wort beziehen kann. Lenski meint, der Bezug auf die Segnung sei eindeutig.
„Sinnesänderung“ kann auch mit „Buße“ übersetzt werden, was jedoch nicht passend wäre, wenn „sie“ sich auf den entsprechenden Begriff beziehen sollte, denn Buße wird nicht gesucht, sondern getan. Zudem war ja bei Esau eine gewisse Buße vorhanden, denn er bereute seinen früheren Fehler und suchte später unter Tränen, die Sache rückgängig zu machen. Dass sie nicht echte Buße war, zeigt seine Einstellung zu Jakob nach der Segnungsepisode: Er wollte ihn umbringen. Ferner muss beachtet werden, dass in der Schrift Buße dem Menschen grundsätzlich befohlen ist, daher auch als persönliche Umkehr zu Gott immer möglich ist. Es kann also nicht die innere Buße sein, die Esau suchte und nicht fand.
Was er eigentlich suchte, gibt der erste Teil des Verses an: Er wollte den Segen. Dieses Begehren wurde von Isaak „abgelehnt“, auch nachdem dieser seinen Fehler eingesehen hatte. Der Grund für die Ablehnung wird im zweiten Versteil angegeben: Er (Esau) „fand nicht Raum der Sinnesänderung“. Die Sache wollte *Isaak* nicht mehr rückgängig machen. Esau stand also vor vollendeten Tatsachen: Sein eigenes Handeln beim Linsengericht konnte er nicht mehr ändern, auch nicht den Sinn seines Vaters und das Segnen des Jakob.
Es kann sein, dass der Verfasser daran dachte, dass „sie“ sich sowohl auf die „Segnung“ als auch auf die „Sinnesänderung“ (Isaaks) beziehe, und bewusst so formuliert hat, denn in der Tat bezieht es sich auf beide Angelegenheiten.
Mt 25,10–12 und Lk 13,24–27 zeigen, dass es für solche, die ihre Gelegenheiten im Erdenleben, mit Gott ins Reine zu kommen, verscherzen, ein Zu-spät gibt; die Tür wird verschlossen sein, auch wenn es ihnen dann plötzlich äußerst ernst sein wird und sie flehentlich bitten werden, eingehen zu dürfen.

Jak 2,5: „die Armen der Welt“

So nach dem Byz. Text und den meisten überlieferten Hss. Nach dem *t. r.:* „die Armen dieser Welt“.

Jak 2,13

„… (denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit übte): es [d. i.: das Gesetz der Freiheit] lässt Barmherzigkeit triumphieren° über Gericht.“

So nach dem Byz. Text und der Mehrheit der gr. Hss; nach dem *t. r.* und anderen Hss: „und Barmherzigkeit rühmt sich gegen das Gericht."
Die meisten Handschriften haben „*eleon*" („Barmherzigkeit") nicht im Nominativ (Werfall), also nicht als Subjekt, sondern im Akkusativ (Wenfall). Das Subjekt von *katakauchaomai* (sich rühmen; triumphieren) ist das im Satz vorher angesprochene Gesetz der Freiheit („es").
Der Genitiv (Wesfall) *kriseoos* („gegen das Gericht") zeigt an, worüber es triumphiert (o. sich rühmt; vgl. Röm 11,18: „rühme dich nicht gegen die Zweige").
Somit kann man übersetzen: „es (das Gesetz der Freiheit) rühmt sich der Barmherzigkeit gegen das Gericht". D. h., durch Einhalten des Wortes Gottes, das hier als Gesetz der Freiheit bezeichnet wird, rühmt sich (o.: triumphiert) die Barmherzigkeit gegen das Gericht.
Alternativ kann man übersetzen: „es (d. i.: das Gesetz der Freiheit) lässt Barmherzigkeit über Gericht triumphieren". Damit die kausative Bedeutung (triumphieren machen) zum Tragen kommt, wurde das Wort „lassen" (im Sinne von „veranlassen") ergänzt. Damit kommt zum Ausdruck, was das Gesetz zum Ziel hat, nämlich, dass *Barmherzigkeit* – und nicht Gericht – bewirkt wird.[73]

Jak 2,18

„Es wird jedoch jemand sagen: Du hast Glauben, und ich habe Werke. Zeige mir deinen Glauben aus deinen Werken, und ich werde dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen."
So nach dem Byz. Text und dem *t. r.* und den meisten überlieferten Hss. Nach drei alten Hss aus dem 4. und 5. Jhdt. (die Codizes Sinaiticus, Vaticanus und Ephraemi) und (nicht sicher) einem Papyrus (P 54 aus dem 5/6. Jhdt.) und einer Reihe von späteren Minuskeln lautet der Text: „Es wird jedoch jemand sagen: Du hast Glauben, und ich habe Werke. Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen."
Die Textvariante verändert den Sinn der Aussage nicht wesentlich.
Jakobus spricht von zwei Fällen:
In 2,14 heißt es: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, aber nicht Werke hat? Kann etwa der Glaube ihn retten?" Die erwartete Antwort dort ist: Nein, ein derartiger Glaube kann ihn nicht retten. Der Glaube ist in dem Fall kein wirklicher. In 2,14 ist der „Jemand" derjenige, der lediglich ein Glaubens*bekenntnis* hat, aber keine Werke als Glaubensfrucht vorzuweisen hat.
In 2,18 spricht Jakobus von einem anderen „Jemand". Der kann echte Glaubensfrucht vorweisen. Er spricht zu jenem erstgenannten: „Du hast Glauben (i. S. v.: Du hast ein Bekenntnis, ohne aber Taten als Glaubensfrucht zu haben), und ich habe Werke (die meinen Glauben als echten bestätigen). Zeige mir deinen Glauben aus deinen Werken (die nicht vorhanden sind), und ich werde dir aus meinen Werken (d. h.: meinen Taten, die eine Frucht wahren Glaubens sind) meinen (echten) Glauben zeigen." Glaube muss durch Werke (Taten der Liebe als Frucht) sichtbar werden.

Jak 4,5

„Oder meint ihr, die Schrift mache leere Worte? Mit Eifersucht verlangt ihn nach dem Geist, der Wohnung in uns aufnahm."
Der gr. Vers wirft mehrere Fragen auf:
1. Wie ist *kenoos hee graphee legei* [w.: die Schrift rede leer/umsonst] aufzufassen? Liegt ein Zitat vor? Wenn ja, worauf bezieht sich Jakobus?
2. Was bedeutet das Gefüge *pros phthonon*? – „Mit Eifer", „mit Eifersucht", „gegen Eifersucht"?
3. Ist *phthonos* (Neid, Missgunst, Eifersucht), ähnlich wie *dseelos* (Eifer, Eifersucht), sowohl positiv als auch negativ gebraucht oder nur im negativen Sinn zu verstehen?
4. Ist *pros phthonon* mit *epipothei* zu verbinden oder mit *legei* (V. 5A: „Oder meint ihr, dass die Schrift umsonst gegen Neid rede?")?
5. Bed. das Verb *epipothein* „ein starkes Verlangen haben; sich nach etw. sehnen; begierig sein; begehren" oder „tendieren zu etw."?
6. Wer ist Subjekt des Satzes, Gott oder der Geist?

[73] P. Streitenberger, unveröffentlichtes Manuskript

7. Ist mit *pneuma* der menschliche Geist oder der Geist Gottes gemeint?
8. Schlussendlich gibt es noch vom *t. r.* abweichende Lesarten.

Deutsche Übersetzungen:
Die Übersetzungen kann man in hauptsächlich drei Gruppen gliedern, je nachdem wie *pros phthonon*, *pneuma* und *epipothein* aufgefasst werden und was Subjekt ist, Gott oder der Geist.
a: Gottes eifersüchtiges Verlangen nach dem [menschlichen] Geist, Gott als Subjekt
a1: „Eifersüchtig [o.: Mit Eifersucht] verlangt er / sehnt er sich nach dem Geist“ (Münchner NT; Rev. Elberfelder; Einheitsübersetzung; W. Bauer, Wörterbuch zum NT)
a2: „Voll Eifersucht verlangt er nach dem Geist“ (Herder)
a3: „Bis zum Neidischsein begehrt er den Geist“ (Schlatter)
a4: „In Eifersucht verlangt es ihn nach dem Geiste“ (Grünewald)
a5: „Voll Eifersucht verlangt es ihn nach dem Geist“ (Henne-Rösch.)
a6: „Gemäß Neid sehnt er sich nach dem Geist“ (Interlineare Üsg.)
b: Der Heilige Geist ist Subjekt; sein Verlangen wird positiv oder negativ aufgefasst.
b1: „Begehrt der Geist, ..., mit Neid?“ (Elberfelder 1871, 1905, 2003)
b2: „Sehnt sich der Geist,..., nach Neid?“ (Konkordante Üsg.)
b3: „Wider den Neid gelüstet es den Geist“ (Bengel)
b4: „Gegen den Neid richtet sein Begehren der Geist“ (Menge, Anm.)
b5: „Gegen den Neid begehrt der Geist“ (Rev. Elberfelder, Anm.)
b6: „Den Geist, ..., gelüstet wider den Hass“ (Luther 1545)
c: Bei manchen Übersetzungen bleibt offen, welcher Geist gemeint ist und ob das Verlangen positiv oder negativ ist.
c1: „Ein eifersüchtiges Verlangen hat der Geist“ (Rev. Schlachter; Zürcher 1860; Rev. Elberfelder, Anm.; Lenski)
c2: „Eifersüchtiges Verlangen hegt der Geist“ (Menge)
c3: „Der Geist, ..., begehrt eifersüchtig“ (Albrecht)
c4: „Der Geist, ..., begehrt und eifert“ (Luther 1912)
c5: „Ob zum Neid hin der Geist ersehnt, ...“ (Dabhar)
c6: „Auf neidische Weise verlangt der Geist“ (A. Meister)
c7: „Neidisch begehrt der Geist“ (Schmoller)
c8: „Auf Neid ist das Streben des Geistes gerichtet“ (Patloch)
c9: „Den Geist zieht es zum Neid.“ (Zürcher 2007, Anm.)
c10: „Mit einem Hang zum Neid sehnt sich fortwährend der Geist“ (Neue Welt Üsg.)
d. Übersetzungen, die von diesen drei Gruppen abweichen
d1: Die Schrift ist Subjekt: „Eifernd begehrt sie des Geistes“ (Tafel)
d2: Passiv: „Beneidet werden will der Geist“ (Zürcher 2007)
d3: Eine ungewöhnliche Deutung / Üsg. von *epipothein*: „Mit Eifer wacht Gott über den Geist“ (Luther 1984; NEÜ [Vanheiden])

Im Folgenden sei auf die einzelnen Punkte näher eingegangen:

1. Wie ist *kenoos hee graphee legei* [w.: „die Schrift sage umsonst / rede leer“] aufzufassen?
Wäre zu übersetzen: „Oder meint ihr, dass die Schrift vergebens sage“, würde man unmittelbar im Anschluss ein Zitat aus der Heiligen Schrift erwarten. Die Schwierigkeit besteht darin, dass Vers 5M weder ein Zitat aus dem AT noch aus dem NT noch aus irgendwelchen außerkanonischen jüd. Schriften ist. Vers 6 ist zu weit entfernt und wird eigens eingeleitet mit *dio legei* [„weswegen er sagt“].
Wahrscheinlich ist es so, dass Jakobus nicht direkt zitiert, sondern sich auf verschiedene Aussagen der Schrift bezieht i. S. v. „Oder meint ihr, die Schrift mache leere Worte, wenn sie über diese Dinge spricht?“ Die erwartete Antwort ist „Nein.“

2. Was bedeutet das Gefüge „*pros phthonon*“?
Pros phthonon kann zwar wörtlich „zum Neid“ bedeuten, aber nicht nur. Bauer-Danker-Arndt-Gingrich (bei *epipotheoo*) führt an, dass *pros phthonon* ein gr. Idiom ist, und übersetzt „eifersüchtig“; ähnlich Friberg: „in a positive sense of God's protective jealousy (*pros phthonon* perhaps: to the point of envy, even with envy)“; A. T. Robertson: *pros phthonon* kann adverbial als „eifersüchtig; in eifersüchtiger Weise“ aufgefasst werden; ebenso Haubeck / von Siebenthal: „*pros phthonon* = wohl *phthonreoos* eifersüchtig“.
Pros (mit gr. Wenfall) bed. im räumlichen Sinne „auf ... zu; nach ... hin; gegen“, im übertragenen Sinne „gegen; gegenüber; gemäß; im Verhältnis zu; in Betreff; zum Zweck“ usf. Wird *pros* im adverbialen Sinne gebraucht, so oft idiomatisch: *pros orgeen*: im Zorn; *pros bian*: mit Gewalt; *pros heedoneen*: nach Gefallen, gern; *pros philian*: in Freundschaft (so Menge-Güthling); *pros hübron*: auf beschimpfende Weise (Gemoll); *pros phthonon*: eifersüchtig (Gemoll). Vgl. auch Reicke (in Kittel: *Theological Dictionary*): „To the point of envy“, „even with envy“.[74]
Pros in einem oppositionellen Sinne „gegen Neid“ scheint von der idiomatischen Bed. und vom Zusammenhang her ausgeschlossen.
Burdick weist auf den Zusammenhang hin: „Vers 4, der mit V. 5 durch die Konjunktion *oder* eng verknüpft ist, zeigt an, dass der Gläubige, der ein Freund der Welt ist, geistlichen Ehebruchs schuldig ist. Obgleich seine Liebe und Ergebenheit dem Herrn gehören, hat er sich in die Welt verliebt. Es ist daher natürlich zu erwarten, dass V. 5 von Gottes eifersüchtigem Verlangen nach der Liebe seines Volkes spricht und nicht von dessen neidischem Geist. Auch sprechen atl. Stellen davon, dass Gott sich eifersüchtig nach der Hingabe seines Volkes sehnt.“ Burdick führt 2Mo 20,5 und 34,14 an. Vgl. auch Sach 8,2.
R. Martin (*Word Biblical Commentary*) bezieht sich ebenfalls auf den Zusammenhang: Wegen V. 4 sei ein Rückbeziehen des Verses 5 auf die Verse 1–3 unwahrscheinlich. Viel wahrscheinlicher sei, dass der V. 5 das göttliche Missfallen an dem in V. 1–4 aufgezeigten Verhalten unterstreicht.
Haubeck u. von Siebenthal schlagen vor: „eifersüchtig verlangt er (Gott) nach dem Geist“. Zerwick kommentiert: „Gott als Subjekt aufzufassen und *to pneuma* als Objekt scheint dem Zusammenhang am besten zu entsprechen“; auch er fasst *pros phthonon* im adverbialen Sinne (*phthonreoos*) auf: „mit Neid / Eifersucht, eifersüchtig“ und übersetzt: „Out of jealousy he longs for the spirit“ („Aus Eifersucht sehnt er sich nach dem Geist“).

3. Ist *phthonos* positiv oder eher negativ zu verstehen?
Nach 1Makkabäer 8,16; Testament Simeons 4,5; Testament Gads 7,2 können *phthonos* und *dseelos* auswechselnd gebraucht werden. Trench sagt zwar: „*phthonos*, incabable of good, is used always and only in an evil signification“ (*phthonos*, unfähig zum Guten, wird immer und nur im bösen Sinne gebraucht)[75]. Und Zerwick[76] räumt ein, dass die häufigen Bezüge auf die eifersüchtige Liebe Gottes in der gr. Üsg. des AT durch *dseelos* (und seine Derivate) ausgedrückt werden, nicht durch *phthonos*. (Vgl. auch 2Kor 11,2.) Aber auch „Eifersucht“ und „Neid“ können positive Konnotationen haben: Der Ehemann tut nicht moralisch Böses, wenn er eifersüchtig ist auf seinen Nebenbuhler, der ihm seine Frau wegnimmt. In diesem Sinne kann auch Gott eifersüchtig sein. *Dseelos* und *phthonos* stehen häufig nebeneinander, können in manchen Zusammenhängen synonym gebraucht werden. *Phthonos* in Jak 4,5 muss nicht moralisch negativ aufzufassen sein.
„So ernsthaft begehrt Gott nach dem Geist des Menschen, dass er es nicht duldet, dass der Mensch seinem Verlangen widerstrebe und sich nicht ihm ergebe. Tut er es, so hat er Gott gegen sich. Dann wird aus dem göttlichen Verlangen Neid und Eifersucht.“ (Schlatter[77])
Schlatter verweist auf V. 4, wo von Ehebruch die Rede war: „Mit *moichalides* war die Treue, die Israel Gott schuldet, mit derjenigen verglichen, die die Ehe unverletzt bewahrt. Der Mann begehrt aber die

[74] Reicke in: Kittel: *Theological Dictionary of the New Testament*, Bd. VI, S. 725.
[75] Trench, Richard C.: *Synonyms of the New Testament*, S. 87
[76] Zerwick, Maximilian, u. Grosvenor, Mary Donald: *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, zu Jk 4,5.
[77] Schlatter, Adolf: *Der Brief des Jakobus*, S. 250

Frau ganz für sich und lässt es keinem anderen zu, dass er nach ihr verlange. Von der Freundschaft war gesprochen, die Gott Israel gönnte. Untreue des Freundes erweckt die Eifersucht. Die, die sich mit der Welt verbinden und es wagen, Gottes Feinde zu sein, bedenken nicht, wie ernsthaft Gott es will, dass der Geist, den er dem Menschen gab, sein eigen sei, wie unheilvoll es also ist, wenn der Mensch seinen Geist Gott versagt, indem er die Liebe der Welt statt der Gottes erwählt. Nicht *kenoos* [leer; vergeblich; umsonst], nicht leichthin ohne Wahrheit und Ernst, redet der Spruch vom göttlichen Neid. Auch *kenoos* zeigt an, dass der Satz einen auffallenden, paradoxen Gedanken gibt, von dem man leicht urteilen könnte, er sei eine Übertreibung und nicht ernst gemeint. Es hat aber realen Grund, wenn die Schrift sagt, Gott lasse nicht zu, dass die größte seiner Gaben, der [menschliche] Geist, vom eigensüchtigen Willen des Menschen geknechtet und dem, dem er gehört, weil er ihn gab, entfremdet werde." (Schlatter)

4. Ist *pros phthonon* mit *legei* zu verbinden?
V. 5A würde dann lauten: „Oder meint ihr, dass die Schrift umsonst gegen [eigtl.: in Richtung] Neid / Eifersucht rede?", und dem Rest des Verses würde eine nähere Bestimmung zu dem Begehren Gottes (bzw. des Geistes) fehlen.

5. Was bedeutet *epipothein*?
Burdick bemerkt, dass *epipothein* nicht „tendieren" bedeutet, sondern „ein Verlangen, eine Sehnsucht nach jemandem / etwas haben". Vgl. auch die gr. Übersetzung von Ps 42,2; 84,3; 118,20; 119,131.174 sowie Röm 1,11; 2Kor 5,2; 9,14; Phil 1,8; 2,26; 1Thes 3,6; 2Tim 1,4; 1Petr 2,2. Bauer gibt an: „Sehnsucht haben, verlangen"; Menge-Güthling: „herbeiwünschen; sich wonach sehnen od. verlangen; vermissen"; Haubeck u. von Siebenthal: *epipotheoo* m. Akkusativ bed.: „nach etw. / jem. Sehnsucht haben; nach etw. / jem. verlangen". Adams' Vorschlag, es als „tendieren" aufzufassen, scheint unpassend.

6. Wer ist Subjekt des Satzes, Gott oder der Geist?
Schlatter (S. 251–252): „An sich könnte wohl vom Geist gesagt werden, dass er sich, nachdem er in den Menschen eingegangen sei, sehne, und *pros* wäre geeignet, das Ersehnte anzugeben. Aber *pros phthonon* gibt nicht an, wonach der Geist sich sehne, sondern muss auch in dieser Fassung die Stärke des Verlangens beschreiben. Wir erfahren also nicht, was den Geist zu einem neidischen Verlangen bewege. ...
Die Deutung des Spruchs, die ihn sagen lässt, dass Gott nach dem Geiste des Menschen verlange, wird dadurch gestärkt, dass der nächste Satz [V. 6] deutlich eine Aussage über das gibt, was Gott tut. Der Gnade Gebende ist Gott, nicht der in uns wohnende Geist. Gott ist nicht nur der Gebietende, nicht nur der Fordernde. Aus seiner Gabe entsteht freilich der Anspruch, der uns für ihn leben heißt, und die den Schöpfer offenbarende Größe seiner Gabe gibt diesem Anspruch die Unbedingtheit und Vollständigkeit. Wenn aber der Mensch ihm gehorcht, erfährt er aufs Neue Gott als den Gebenden, und was er erfährt, ist *meidsoon charis* [größere Gnade], eine noch größere Gütigkeit, eine noch reichere Bereitwilligkeit, den Menschen zu begaben." (Ergänzungen in Eckklammern v. Verf.)
Der Agens (handelndes Subjekt) scheint also Gott zu sein, von dem V. 4 handelt und der in V. 6A impliziertes Subjekt ist.

7. Ist *pneuma* der göttliche Geist oder der menschliche?
Um diese Frage zu entscheiden, muss geklärt werden, um welche Eifersucht bzw. wessen Neid es geht. Moo[78] kommt zu dem Schluss, die Grammatik des Satzes begünstige die Auffassung „göttliche Eifersucht" (d. h., Subjekt ist Gott: „Eifersüchtig begehrt er nach dem Geist"); die Grundbedeutung des Wortes *phthonos* begünstige zwar die Auffassung „menschlicher Neid" (i. S. v.: „Richtung Neid tendiert / begehrt der Geist"), es sei aber nicht unmöglich, *phthonos* auf Gott zu beziehen. Er weist

[78] Moo, Douglas J.: *The Letter of James*; zur Stelle Jk 4,5.

darauf hin, dass *phthonos* von gr. Schriftstellern gelegentlich verwendet wurde, wenn sie von der Eifersucht / Neiderei der olympischen Götter schrieben. Wenngleich etwas ungewöhnlich, so ist Jakobus' Gebrauch von *phthonos* in Bezug auf das göttliche Verlangen nach seinem Volk nicht unmöglich. Da die grammatikalische und lexikalische Analyse nicht ausreichendes Material für die Übersetzung liefern, muss der Zusammenhang entscheiden.
Einerseits passt die Auffassung „menschlicher Neid" gut in den größeren Zusammenhang. Jakobus warnte in seinem Brief bereits mehrmals vor der Sünde der Eifersucht; vgl. 3,14 [*dseelos*].16 [*dseelos*]; 4,2 [*dseeloute*, ihr eifert]); auch steht Neid/Eifersucht im Gegensatz zur „größeren Gnade" von V. 6. Andererseits aber spricht der unmittelbare Zusammenhang sehr stark für die Auffassung „göttliche Eifersucht". In Vers 4 ist vom geistlichen Ehebruch der Leser des Briefes die Rede. Sie schlossen Freundschaft mit der Welt, anstatt dem Herrn, ihrem „Bräutigam", zu folgen. V. 5 scheint tatsächlich sehr passend zu sein, wenn man ihn als Hinweis auf Gottes Eifersucht auf den buhlenden Geist der Leser versteht. (Vgl. Moo.)
Schweizer bemerkt: „Im Jakobusbrief ist neben dem rein anthropologischen Gebrauch (2,26) nur 4,5 von *pneuma* die Rede, und zwar vermutlich von dem von Gott in den Menschen gelegten und von ihm wieder rein zurückgeforderten Geist."[79] Anm. in der Fußnote ebd.: „...; *pros phthonon* mit *legei* verbunden gibt keinen Sinn. Da V. 6a Gott Subjekt ist, muß man *pneuma* als Acc [Akkusativ] ansehen; *pros phthonon* ist dann adverbial zu verstehen: 'Eifersüchtig begehrt Gott den Geist, den er in uns wohnen ließ'; d. h. 'eifersüchtig wacht Gott darüber, das *pneuma* unversehrt zurückzuerhalten'". (Ergänzungen in Eckklammern v. Verf.)

8. Unterschiede in der Textüberlieferung
Einige frühe Hss (Papyrus 74, Sinaiticus, Vaticanus, Psi, 049, 1424) bezeugen *katookisen* (er ließ wohnen). Der *t. r.* bezeugt *katookeesen* (er nahm Wohnung auf; er wohnte), gestützt von der Mehrheit der gr. Hss (neun davon vor dem 9./10. Jhdt.), den lateinischen Vulgata-Hss und dem Großteil der syrischen.

1Petr 1,1: „Den erwählten Fremden der Zerstreuung"

Der Artikel vor „erwählte Fremdlinge" fehlt. Möglicherweise will der Apostel dadurch den Stand seiner Leser betonen: Wenn ich euch schreibe, schreibe ich „an erwählte Fremdlinge der Zerstreuung". Man könnte übersetzen: „an solche, die erwählte Fremdlinge ‹in› der Zerstreuung sind". Sie sind Fremdlinge, die zwar in der Welt zerstreut leben, aber Gottes „Eigentumsvolk" und „erwähltes Geschlecht" (2,9.10) sind.

1Petr 1,1.2: „[Erwählte Fremde] gemäß Vorkenntnis Gottes, des Vaters"

Das, was diese Briefempfänger sind, erwählte Fremdlinge, sind sie „gemäß Vorkenntnis Gottes, des Vaters", d. h. gemäß seinem liebenden Vorauskennen. Das gr. Wort für „zuvorkennen / vorauskennen" setzt sich zusammen aus *pro-* (vor; voraus) und *-ginooskein*. Wir untersuchen zuerst die Bedeutung von „kennen" und dann die von „zuvorkennen".
Ginooskein (kennen) kann unpersönlich oder persönlich sein. Es kann heißen: „Kenntnis haben; in Kenntnis sein; erfahren; in Erfahrung bringen; merken; erkennen; zur Kenntnis kommen; kennenlernen; zur Kenntnis nehmen; zur Kenntnis bringen; verstehen". Im Passiv: „bekannt werden; bekannt sein; in den Sinn kommen; begreifen; verstehen; wissen." Es ist mehr als ein Wissen: ein nahendes, liebevolles Kennen, eines, das den Gekannten in eine persönliche Beziehung zu dem Kennenden setzt. (Vgl. Joh 8,55). In diesem Sinne sagt der Herr von den Ungerechten, dass er sie nie kannte (Mt 7,23), von den Gläubigen aber, dass er sie kennt (Joh 10,14.15.27; 2Tim 2,19M). Ähnlich ist es mit dem hebräischen Wort für „kennen", *jada'*. Adam kannte Eva – liebevoll, in einer besonderen Beziehung zu ihr stehend (1Mo 4,1.25; vgl. 1Mo 24,16; Mt 1,25.). Gläubige „kennen" ihren Herrn in einer besonderen Weise, mit Erfahrung und Beziehung (Joh 17,3; 1Joh 5,20; Jer 31,34). Ebenso ist das Kennen, mit dem Gott Israel kannte, mehr als ein Wissen. (Röm 11,2: „Gott verstieß sein Volk

[79] Schweizer, in: Kittel: *Theological Dictionary of the New Testament*, Bd. VI, S. 446.447

nicht, das er im Voraus kannte.") Gott nahm liebevoll Kenntnis von seinem Volk, nahm sich seiner an und trat in eine besondere Beziehung zu ihm.
Was bedeutet „*progin<u>oo</u>skein*" bzw. „*pr<u>o</u>gnoosis*"?
Pro- und *-ginooskein* ergibt die Bedeutung „vorauskennen", „im Voraus kennen". Wenn *gin<u>oo</u>skein* (kennen) mehr ist als ein Wissen, ist *progin<u>oo</u>skein* mehr als ein Vorauswissen um jemandes Existenz. Lenski spricht von einem Kennen „mit Zuneigung und einer daraus resultierenden Wirkung" („with affection and with a resultant effect"; Lenski, zu 2Petr 1,2). Vorauskennen scheint also ein liebendes persönliches, beziehungsmäßiges Kennen im Voraus zu sein.
Das Nomen *pr<u>o</u>gnoosis* kommt neben 1Petr 1,1.2 nur noch in Apg 2,23 vor, das Verb *progin<u>oo</u>skein* im NT in Apg 26,5; Röm 8,29; 11,2; 1Petr 1,20; 2Petr 3,17.
Einige Wörterbücher kennen „im Voraus ausersehen" bzw. „vorherbestimmen" als Bedeutung von *proginooskein* nicht: Wilhelm Pape (*Griechisch-Deutsch Altgriechisches Wörterbuch*) gibt als Bedeutung „Vorherwissen" (Nomen) bzw. für das Verb „vorher wissen" od. „einsehen" an. Das LEH-Lexikon (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Lust, Eynikel, Hauspie) gibt die Bedeutung mit „vorsehen / im Voraus bekannt machen / voraussehen" (engl.: *foresee*) an. Liddell & Scott (*A Greek-English Lexicon*, ein Lexikon vor allem für klassisches Griechisch) geben für das Nomen an: ein „Erkennen/Wahrnehmen im Voraus" (*perceiving beforehand*) und (in medizinischen Zusammenhängen) eine „Prognose" (von Krankheiten); das Verb: „im Voraus wissen, erfahren, kennenlernen, verstehen"; „vorauskennen" (*foreknow*); „im Voraus ein Urteil treffen" (*judge beforehand*).
Scheinbar ist für das Wort in der gr. Klassik die Bedeutung „vorherbestimmen" bzw. „im Voraus ausersehen" für *progin<u>oo</u>skein* unbekannt.
Thayer's *Greek-English Lexicon of the New Testament* hat die Bedeutung: „Vorauswissen, Vorauskenntnis" (Judit 9,6; 11,19); „Vorbedacht, Vorkehrung-Treffen" (*forethought)* und „Vorherige Vereinbarung" (*prearrangement)*; das Verb: „vorauswissen", „im Voraus Kenntnis haben"; „im Voraus kennen" (*to have knowledge of beforehand)*; „im Voraus bedacht sein; im Voraus Vorkehrung treffen". Thayer gibt für Röm 11,2 „im Voraus kennen" an und wendet sich gegen die, die Röm 11,2 so erklären wollen als bedeute es „vorherbestimmen" (Thayer: „against those who in the preceding passages from Rom. explain *progin<u>oo</u>skein* as meaning to predestinate, cf. Meyer, Philippi, Van Hengel").
Louw Nida (*Greek-English Lexicon of the New Testament*) gibt an: „Vorherwissen/ Vorauskenntnis"; für *progin<u>oo</u>skein*: „im Voraus über etwas Bescheid wissen, z. B. um ein Ereignis wissen, bevor es geschieht"; „im Voraus kennen"; „Vorherwissen/ Vorauskenntnis haben". Zur Stelle 1Petr 1,20 findet sich die Bemerkung: „auch die Bedeutung 'im Voraus erwählen' ist möglich." Aber das ist fraglich. (S. unten.)
Menge-Güthling (*Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*): „Vorherwissen", „Voraussicht"; „vorher gefasster Ratschluss"; für *progin<u>oo</u>skein*: „im Voraus erkennen od. kennenlernen"; „vorher erfahren o. einsehen o. bedenken"; „vorauswissen; „zuvor bestimmen (erwählen)"; „einen Vorbeschluss fassen". Bauer, Danker, Arndt & Gingrich (*Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*) haben: „Vorauswissen"; „Vorbestimmung" (Judit 9,6; Apg 2,23; 1Petr 1,2)"; für *proginooskein*: „vorherwissen, „vorauswissen; (1Petr 1,20: „von früher her kennen)"; „im Voraus (jemanden) ausersehen" (Röm 8,29; 11,2; 1Petr 1,20; Apg 26,5).
Ob, wie Menge und Bauer vorschlagen, *proginooskein* die Bedeutung, „zuvor bestimmen (erwählen)" bzw. „vorherbestimmen" haben kann und *pr<u>o</u>gnoosis* neben „Vorauskenntnis" zusätzlich auch „Erwählung im Voraus" oder ein „Vorher*bestimmen"* bedeuten kann, steht zur Debatte. Im Blick auf nicht nur die üblichen Definitionen, sondern auch die mehrmalige Verneinung einer Vorherbestimmung in dem betreffenden Terminus, scheint da eine theologische Überzeugung die Begriffsbestimmung zu beeinflussen.
Bauer-Danker-Arndt & Gingrich (BDAG) führt „Vorherbestimmung" als eine der Bedeutungen an und gibt als Beleg Apg 2,23 und 1Petr 1,2 sowie Judit 9,6 an. Diese drei Stellen wollen wir hier untersuchen:

Zu Apg 2,22–24 (Kursivsetzung v. Verfasser): „Männer von Israel, hört diese Worte: Jesus, den Nazarener, einen Mann, der von Gott euch vorgestellt ‹und beglaubigt› wurde durch Krafttaten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte tat, wie ihr auch selbst wisst, diesen, der nach Gottes festgesetztem Ratschluss und *Vorauskenntnis* [*prognoosei*] dahingegeben worden war, habt ihr genommen und umgebracht, wozu ihr die Hände von Gesetzlosen gebrauchtet, die ihn an [das Kreuz] hefteten, 24 den Gott zur Auferstehung brachte…“ Der Text sagt nicht, dass Jesus von Gott *vorherbestimmt* wurde, ans Kreuz zu gehen. Es gab zwar einen göttlichen Ratschluss, aber nicht notwendigerweise eine Vorherbestimmung. Gott wusste von jeher alles im Voraus. Daher konnte er im Voraus Vorkehrungen für unser Heil treffen. Das ist nicht dasselbe wie Vorherbestimmung, denn es handelt sich hier um eine Antwort auf eine Information; es war ein Vorkehrung-Treffen. Die Übersetzung „Vorherbestimmung“ ließe Apg 2,23 zu viel aussagen.
Zu Judit 9,6: Die Einheitsübersetzung hält sich an Bauers Vorschlag und übersetzt: „Denn alle deine Wege sind schon gebahnt, und dein Gericht ist *eine beschlossene Sache*.“ Dem gegenüber steht eine Reihe anderer Übersetzungen. Menge übersetzt: „Denn alle deine Wege sind in Bereitschaft, und dein Gericht ist *vorhergesehen*.“ (Ähnlich Patloch, Herder, Luther.) *„En prognoosei“* hieße wörtlich „Vorauskenntnis“. Also: „… dein Gericht ist *in* [göttlicher] *Vorauskenntnis“*, „… ist *vorausgesehen“*. Es war ein Trost für Judith, zu wissen, dass Gott alles in der Hand hatte. Das göttliche Gericht über die Assyrer war „in Vorauskenntnis“, d. h., Gott hatte alles vorausgesehen, was geschehen werde, inklusive das Gericht über die Assyrer, das zu jenem Zeitpunkt zwar noch ausständig war, aber mit Gewissheit eintreten werde. Judit 9,6 verlangt nicht zwingend die Übersetzung: „dein Gericht ist vorherbestimmt“.
Die dritte Belegstelle, die Bauer angibt, ist 1Petr 1,2. Hätte Petrus ausdrücken wollen, dass die persönliche Erwählung einzelner aufgrund einer göttlichen Vorherbestimmung – und daher ohne den Willen der Erwählten – geschehen sei, hätte er das entsprechende Wort, nämlich *pro-oorídsein* [im Voraus bestimmen] verwenden können. Wie oben bereits dargelegt, liegt dieser Sinn aber nicht in der Stelle.
Fazit: Judith 9,6 und Apg 2,23 sind ungenügende Belege dafür, dem Wort *prognoosis* in 1Petr 1,2 die Bedeutung „Vorherbestimmen“ zuzuweisen.
1Petr 1,2 sagt nicht, dass die Erwählung aufgrund der *prognoosis* stattgefunden hat. Der Text sagt, dass *der Stand* der Briefempfänger als „erwählte Fremdlinge“ gemäß göttlicher *prognoosis* war. 1Petr 1,2 sagt nicht, dass man, ehe man zu einem Erwählten wird, von Gott dazu bestimmt sein müsse. Als Belegstellen dafür, dass das Verb *proginooskein* die Bedeutung „im Voraus erwählen“ haben könne, führt BDAG an: Röm 8,29; 11,2; 1Petr 1,20 und Apg 26,5. Aber an allen jenen vier Stellen kann man diese Bedeutung anfechten:
Zu 1Petr 1,18–20: „… ihr wurdet nicht mit Verderblichem, mit Silber oder Gold, erlöst …, 19 sondern mit kostbarem Blut …, [dem Blut] des Christus, 20 der *im Voraus gekannt* war [*pro-egnoosmenou*], vor Gründung der Welt, aber auf die letzten Zeiten zu geoffenbart wurde euretwegen“. Wenn Gott den Herrn Jesus Christus als das Lamm „im Voraus kannte“, wird damit ausgedrückt, dass Gott in dem Wissen um den Sündenfall im Voraus für unser Heil Vorkehrung traf. Gottes Lamm war seit jeher die göttliche Vorkehrung für unsere Erlösung. Golgatha war Gottes ewiger Ratschluss. Das ist aber nicht dasselbe wie vorherbestimmte Handlungen. Der Begriff *prognoosis* darf in seiner Bedeutung nicht zu weit ausgedehnt werden. Der Gedanke einer Vorherbestimmung liegt nicht in dem Wort. *Prognoosis* ist nicht ein *Willen*sakt, der die Handlung jemandes anderen *bestimmt*. Von „vorher bestimmen“ wird es in Röm 8,29.30 deutlich unterschieden. *Prognoosis* ist auch nicht ein Erwählen. Davon wird es in 1Petr 1,1.2 unterschieden: Die erwählten Fremdlinge sind das, was sie sind, nicht durch Vorherbestimmung, sondern durch Vorausk*enntnis*. Würde man Vorauskenntnis mit Erwählung gleichsetzen, würde man eine Tautologie schaffen. Petrus würde gleichsam sagen: „erwählte Fremdlinge gemäß Erwählung“. Er sagt nicht, dass die Briefempfänger erwählt sind „gemäß Erwählung“, sondern dass sie erwählt sind „gemäß Vorauskenntnis“.
Die Briefempfänger waren also „erwählte Fremdlinge“ entsprechend dem, dass Gott sie bereits vor Zeiten im Voraus liebevoll kannte. Sie sind nun Gottes erwähltes, geliebtes Geschlecht (2,9), zerstreut

inmitten einer Welt von Gottfernen und Ehrfurchtslosen. Als solches sind sie Fremdkörper in der Welt. Früher waren sie auf derselben niederen Ebene wie die Menschen ihrer Umgebung gewesen. Nun aber sind sie Erlesene, Erkorene, Kostbare, Hochgeschätzte gemäß liebender Vorauskenntnis Gottes. Und jeder noch nicht Gerettete kann ebenso ein solcher werden, wenn er Christus annimmt.[80]

1Petr 1,2: „… in Heiligung des Geistes [o.: in Heiligung durch den Geist]“

Wie wurden die Briefempfänger zu solchen „Fremdlingen“? Sie wurden es „in Heiligung des Geistes“
Wie ist der Wesfall „des Geistes“ zu verstehen? Erwählte Fremdlinge wurden sie in einer werbenden Heiligung, die durch Einwirkung des Heiligen Geistes geschah. (Vgl. *Barnes* zu 1Petr 1,2.) Es handelt sich um eine Heiligung, die vom Heiligen Geist ausgeht und von ihm gewirkt ist.
Welche Heiligung ist gemeint? Es gibt grundsätzlich drei Möglichkeiten:
1. Die punktuelle, im Moment der Wiedergeburt stattfindende
Da geschieht auch die faktische Erwählung. In eben dieser Heiligung wurden sie „erwählte Fremdlinge“. Es könnte hier also der Zustand des Geheiligtseins gemeint sein.
2. Die fortgesetzte, progressive Heiligung
Lenski vertritt diese Auffassung: „Erwählte Fremdlinge, das sind sie ‘in Heiligung des Geistes’, d. h. in einem Geheiligtsein, das durch den Heiligen Geist gewirkt wird.“ Er meint, hier gehe es nicht nur um das punktuelle Geheiligtsein bei der Wiedergeburt, sondern auch um das praktische Christenleben. Der Heilige Geist hält sie als Fremdlinge von der Welt abgesondert. Er macht sie mehr und mehr „heilig“, Christus ähnlich.
3. Die Heiligung vor der Bekehrung
Es spricht einiges dafür, dass der Apostel hier an eine *vorauslaufende* Heiligung (Absonderung) denkt, eine Heiligung des unbekehrten Menschen; sie geschieht durch den Heiligen Geist. Sie hat die Bekehrung des Menschen zum Ziel. Gott möchte den Menschen, der sich von ihm losgelöst und selbstständig gemacht hat, auf die Seite nehmen, absondern, disponieren, auf Gott einstellen, für Gottes Wort empfänglich machen. Lukas berichtet in Apg 13,48: „Als die von den Völkern es hörten, freuten sie sich und verherrlichten das Wort des Herrn. Und sie glaubten, so viele zum ewigen Leben eingestellt [o. disponiert, gestimmt, empfänglich gemacht] worden waren.“ (Vgl. die Anmerkung zu Apg 13,48.)
Der Mensch kann sich nur dann bekehren, wenn Gottes Geist ihn „heiligt“. Zum göttlichen Ruf gehört auch diese Heiligung. Ohne den Ruf und diese Heiligung, dieses Zuordnungsbemühen Gottes, könnte kein Mensch gerettet werden. (Von diesem vorauslaufenden Wirken des Geistes sprach der Herr in Joh 16,8–11.) Diese „Heiligung“ ist ein göttlicher Akt, der, wenn der Mensch Widerstand leistet, unterbrochen werden kann. Sie führt nur dann zur Bekehrung, wenn der Mensch dem Wirken des Geistes nicht widersteht. Gott wirbt, lädt ein, aber zwingt nicht. Kommt der Mensch in Buße und Glauben zu Christus, wird er gerettet. Die eigentliche Heiligung geschieht in der persönlichen Heilswende (1Kor 1,2; 6,11). Der Mensch wird Gott zugeordnet und vom „normalen“ Leben in dieser Welt abgesondert, sodass er nun ganz dem Herrn gehört.
Für die hier beschriebene Bedeutung von „Heiligung“ spricht die Reihenfolge: „… Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“. Es geht um den Glaubensgehorsam in der persönlichen Heilswende (Vgl. 1,22; Apg 5,32) und um das Besprengtwerden mit dem Blut des Lammes (1,19; Joh 1,29; Hebr 10,22; 11,28; 12,24), das ebenfalls in der Heilswende stattfindet. Petrus nennt *zuerst* die „Heiligung“, *dann* den Glaubensgehorsam. Paulus spricht von derselben vorauslaufenden Heiligung (2Thes 2,13). Er verwendet dieselbe Reihenfolge: zuerst „Heiligung des Geistes“ (vor der Bekehrung), dann „Glauben an die Wahrheit“.

1Petr 1,2: „… zum Gehorsam und ‹zur› Besprengung mit [dem] Blut Jesu Christi: …“

Wozu führte diese Heiligung? – „zum Gehorsam und zur Besprengung mit [dem] Blut Jesu Christi“.

[80] Vgl. hierzu und zu den folgenden zwei Üsgsk.: Jettel, Thomas, *Erwählung und Vorherbestimmung*, CMV Bielefeld, 2012.

Wie ist der Wesfall „Jesu Christi“ zu verstehen? Gehört er zu beiden Satzgliedern oder nur zum zweiten: Sollte es heißen: „… zum Gehorsam gegenüber Jesus Christus und [zur] Besprengung [mit seinem] Blut“? Oder sollte es heißen: „…zum Gehorsam und [zur] Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“?
Die grammatische Regel lautet: „Wenn zwei Nomen (Hauptwörter) im gleichen Fall mit *kai* (und) verknüpft und von einem Genitivattribut gefolgt werden, so bilden die beiden Nomen in der Regel eine Einheit und werden beide vom Genitivattribut modifiziert. (z. B. Mt 4,16; Lk 1,17.79; 6,15; Apg 1,13; 2,19.46; 4,27; 16,2; Röm 1,18; 11,22; 1Kor 11,7; 2Kor 1,21; Eph 6,4; Phil 1,11; 2Thes 2,9; 3,8; Tit 1,14; Hebr 12,19.22.24; Jak 1,21; 2Petr 1,1.17; Offb 14,7). Aber es gibt auch Ausnahmen (z. B. Offb 14,7 und Mt 24,6).
Die Regel trifft in 1Petr 1,2 nicht zu, denn der Genitiv („Jesu Christi“) steht bei „Blut“, nicht bei „Besprengung“. Würde man sie anwenden, müsste man übersetzen: „zum Gehorsam gegenüber dem Blut Jesu Christi und zur Besprengung mit demselben“. Der Gehorsam wird aber nicht dem Blut entgegengebracht. Diese Übersetzung scheidet daher aus.
Zwischen der Präposition *eis* (zum) und der Person Jesu Christi stehen nicht zwei, sondern drei Substantive (Gehorsam, Besprengung, Blut). Der Genitiv „Jesu Christi“ bezieht sich offensichtlich nur auf das Blut: „Jesu Christi Blut“.
Der Genitiv „des Blutes“ bezieht sich auf „Besprengung“. D. h.: Es geht um die „Besprengung des Blutes“ (im Sinne von: „Besprengung mit dem Blut“). „Blut“ wird näher definiert: das „Blut Jesu Christi“. Es geht nicht darum, dass Christus mit Blut besprengt wurde.
Fangen wir beim anderen Ende an, so hat die Präposition *eis* zwei Objekte, den Gehorsam und die Besprengung. Ab dem Wort „Besprengung“ geht es nicht mehr um den Akkusativ (Wenfall), sondern um den Genitiv (Wesfall): die Besprengung des Blutes (gleichbedeutend mit „die Besprengung mit dem Blut“) Jesu Christi. Wir haben hier nicht den Fall von zwei mit einem *kai* verbundenen Gegenständen einer Präposition, welche beide wiederum einem gemeinsamen Nomen gehörten. Die Besprengung gehört nicht Jesus Christus, sondern dem Blut; und der Gehorsam gehört schon gar nicht dem Blut, sondern dem, den der Heilige Geist heiligt. Demnach steht „Gehorsam“ losgelöst: „zum Gehorsam und [zur] Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“. (Vgl. Keil, *Die Briefe des Petrus und Judas*: „… gegen die Verbindung [von *eis hüpakoeen*] mit *Ieesou Christou* spricht entscheidend, dass *Ieesou Christou* als Subjektsgenitiv zu *haimatos* [Blut] nicht zugleich Objektsgenitiv zu *hüpakoee* [Gehorsam] sein kann“. [Erg. in Eckklammern v. Verf.]) Gehorsam ist wie in 1,14 und Röm 6,16 absolut gebraucht, also losgelöst von einem Bezugswort.
Was ist mit „Besprengung mit dem Blut“ gemeint? Durch Besprengtwerden mit dem Blut der Opfertiere wurde Israel in den Gnadenbund mit dem Herrn aufgenommen. (Vgl. Keil und 2Mo 24,7.8; Hebr 9,19; 12,22.24.) Die Besprengung mit dem Blut Jesu Christi, von welcher Petrus spricht, ist Bild der Zueignung des durch seinen Tod begründeten Bundesverhältnisses. Die Besprengung mit dem Blut Jesu reinigt. Hier scheint also die persönliche Anwendung des Blutes Christi gemeint zu sein, das er stellvertretend für uns Menschen vergoss und das daher für den Glaubenden eine sühnende Wirkung hat.

1Petr 1,3: „zu einer lebenden Hoffnung, [lebend] durch die Auferstehung …“

Der Satzteil: „… wiedergebar zu einer lebenden Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten …“ bereitet etwas Schwierigkeit. Er enthält ein Tätigkeitswort („wiedergebar“) und zwei präpositionale Gefüge als Objekt: 1. „zu einer lebenden Hoffnung“; 2. „durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“. Wie verhalten sich die drei Elemente zueinander? Soll die Wortfolge so bleiben und das zweite Gefüge („durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“) adjektivisch die Hoffnung beschreiben (also: „zu einer lebenden Hoffnung, [lebend nämlich] durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“)? Beschreibt das zweite Gefüge („durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“) adverbial das Tätigkeitswort („wiedergebar“), dann das erste Gefüge („zu einer lebenden Hoffnung“) als Folge ebenfalls?

Präpositionale Gefüge haben eher adverbiale Funktion. Sie sollten nicht ohne genügend Grund adjektivisch aufgefasst werden. Andererseits sollte die Reihenfolge der Elemente nicht ohne genügend Grund umgestellt werden. Um beiden Regeln gerecht zu werden, betrachtet man wohl am besten die zwei ersten Elemente („wiedergebar“ – „zu einer lebenden Hoffnung“) als Einheit und das dritte Element („durch die Auferstehung Jesu Christi“) als Beschreibung dieser Einheit. Somit erübrigt sich auch die Diskussion, ob das Gefüge „durch die Auferstehung Jesu Christi“ mit „wiedergebar“ oder mit „einer lebenden Hoffnung“ zu verbinden sei. Es betrifft beides, vornehmlich dann allerdings das „wiedergebar“. Beide Gedanken, der der Wiedergeburt und Kindschaft und der der Hoffnung, begleiten den Leser dann auch bis tief in den Brief hinein.

1Petr 1,6: „worüber ihr hoch erfreut seid“

Dem Wort „worüber“ liegt das griechische *en hoo* zugrunde. Rein grammatikalisch wäre es möglich, *en hoo* auf das vorletzte Wort von V. 5, *kairoo*, zu beziehen: V. 5E.6A: „geoffenbart zu werden in der letzten Zeit, in der ihr hoch erfreut seid“. Aber *kairos* ist hier etwas Zukünftiges. Das Verb *agalliasthe* (ihr seid hoch erfreut) steht jedoch in der Gegenwartsform (Indikativ Präsens). Bestünde ein Bezug auf die letzte Zeit (*kairos*), würde man ein Verb in der Zukunftsform erwarten. Auch der Zusammenhang spricht gegen einen Bezug von *en hoo* auf „in der letzten Zeit“. Es ist viel naheliegender, *en hoo* allgemein als Neutrum aufzufassen. Es würde sich dann auf alles vorher Gesagte beziehen: „worüber“ (über welcher Tatsache) „ihr hoch erfreut seid“. So übersetzen auch die meisten deutschen und englischen Versionen.

Einige wenige Übersetzungen fassen *en hoo* als zeitlichen Begriff auf („darin“, d. h.: in diesem Zeitpunkt, oder: „dann“), ohne es aber direkt auf *kairos* zu beziehen. Diese Übersetzung ist möglich. Z. Bsp. vertritt Wohlenberg (Kommentarreihe von Th. Zahn) diese Auffassung. Aber Lange und Nicoll argumentieren dagegen und entscheiden sich für „worüber“. Nicoll (*The Expositor's Greek NT*) zeigt auf, dass das Verb *agallian* auch mit *en* (i. S. v. „hoch erfreut sein über“) verwendet werden kann.

1Petr 1,8: „‹gesehen und› gekannt“

Der *textus receptus* sowie die überwiegende Mehrheit der gesamten überlieferten Hss bezeugen an dieser Stelle *eidotes* (wirklich [er]kannt habend; wissend). Einige wenige Hss bezeugen „*idontes*“ (gesehen habend).

Beck bemerkt dazu: „Die Lesart *idontes* statt *eidotes* (wissend) ist Correktur, weil man *ouk eidotes* schlechthin für ‘nicht kennen’ nahm. *Oida* schließt aber als Perf. von *eidein* das Sehen als Grundlage des Kennens ein, und dieses ist hier zu premiren, das Kennen aus Anschauung, die äußerliche Bekanntschaft, wie dies 2Kor 5,16 durch *gignooskein kata sarka* [kennen nach dem Fleisch] ausdrückt.“

Zur Erläuterung: Dem Fleische nach haben die Leser Christus nicht gekannt (wie 2Kor 5). Sie haben von ihm gehört und daraufhin an ihn geglaubt, aber als sichtbare Person haben sie ihn nicht wirklich gekannt. Dazu hätten sie ihn einmal vor Augen haben müssen, was ihnen nicht vergönnt war. In diesem Fall liegt also im Begriff *oida* (Inf.: *eidenai;* wissen, wirklich kennen) das Sehen als Voraussetzung für ein Kennen der Person. Beck argumentiert nicht von der Bedeutung des Wortes als solches her, sondern von der Situation. Würde man „wirklich kennen“ schreiben, wäre das für den heutigen Leser irreführend, weil er sofort an das geistliche Kennen denken würde. Die Leser dieses Briefes sind aber nur einige Jahre entfernt von den Ereignissen im Lande Israel, und der Verfasser, der Jesu Jünger war, lebt und schreibt d a s e l b s t. Von daher hat „Kennen“ d a s e l b s t also eine andere Sphäre als für den Leser heute. Um den Brief besser zu verstehen, ist es wichtig, sich in die Lage dessen zu versetzen, der den Brief damals zu lesen bekam.

1Petr 1,9: „das Ziel eures Glaubens davontragend“

Wann wird das Ziel des Glaubens „davongetragen“?

Auf den ersten Blick scheint es die Gegenwart, heute, zu sein, weil das Wort im Grundtext im Präsens steht. (Sogar Beck ließ sich hierdurch verleiten.) Es gilt aber Folgendes zu beachten:

Das Ziel des Glaubens ist „die Rettung der Seelen“. Diese sollte nach V. 5 „in der letzten Zeit“ „geoffenbart werden“. Dort wird auch von dem Glauben gesprochen, durch den wir „bewahrt werden für die Rettung“, die geoffenbart wird. Dieser Glaube wird inzwischen geprüft (V. 7). Die Prüfung geht bis zur „Offenbarung Jesu Christi“, zu welcher Zeit sie durch ihr Ergebnis Gott Ehre bereiten soll. Was mit durch die Prüfung bringt, sind: die Liebe und der Glaube, die Jesus zum Gegenstand haben (V. 8, der am besten in Klammern steht). V. 9 spricht dann weiter von dem Ergebnis der Prüfung am Tage der „Offenbarung“ unseres Herrn.
Nimmt man die grammatische Regel hinzu, nach der das Partizip im Präsens sich im Tempus nach dem des Hauptsatzes richtet, so wird der Zeitpunkt von V. 9 der von V. 7E sein: „in der Offenbarung Jesu Christi“.

1Petr 1,10–12: „forschend, auf welche oder welche Art Zeit hindeutete der Geist Christi“

Worauf bezieht sich *tina* in: „*eis tina ee poion kairon*“? Viele englische Übersetzungen fassen *tina* personenbezogen auf. Sie übersetzen entsprechend: „auf wen oder welche Zeit …“ (bzw.: „auf welche Person oder Zeit …“) Die meisten deutschen Übersetzungen beziehen sowohl *tina* und *poion* auf *kairon*: „auf welche oder welche Art Zeit …“ Darf man *tina* von *kairon* abtrennen und daher übersetzen „auf wen und auf welche Zeit“, oder müssen *tina* und *poion* zusammen bleiben, um *kairon* zu modifizieren, also: „auf welche oder welche Art Zeit“?
Walter C. Kaiser[81] ging dieser Frage nach. Nach seiner Untersuchung sprechen sich die griechischen Grammatiken überwiegend für die zweite Option aus. Sie nennen es einen „tautologischen Gebrauch“ (*a tautological usage*), also: *tis* = *poios* – zum Zweck der Betonung. (A. T. Robertson führt Apg 7,49 als Beispiel an, wo *tis* = *poios.*) Dass *eis tina ee poion kairon* nur eine *einzige* Frage als Gegenstand prophetischen Suchens und Erforschens behandle, nämlich die Zeit, und nicht *zwei* Fragen: die Person *und* die Zeit, das könne man aus dem Zusammenhang erfahren.
Kaiser führt aus: „Fünferlei war es, dessen sich die Propheten gewiss waren, als sie ihre Texte schrieben. Sie wussten, sie sagten Folgendes voraus: 1. Der Messias werde kommen. 2. Der Messias werde leiden. 3. Der Messias werde … verherrlicht werden. 4. Was die Reihenfolge der Ereignisse 2 und 3 betreffe, so werde das Leiden zuerst stattfinden; danach käme die Zeit der Herrlichkeit. 5. Diese Botschaft sei den Propheten enthüllt nicht nur für ihre eigene Zeit, sondern auch für eine künftige Generation – wie die der Gemeinde, an die Petrus schrieb (V. 12).
Was war nun der Gegenstand, der die Gemüter der Propheten in ihrem Suchen und Forschen so erregte? Es war die Frage der *Zeit* … Die Tatsache, dass die Gesichte und Weissagungen der Propheten auf ‘viele Tage’ (Hes 12,27) bestimmt waren bzw. auf ‘jenen Tag’ (Sach 3,10), führte nur umso mehr zu der Frage: ‘Zu welcher Zeit?’ bzw. ‘Wann wird das geschehen?’ … Trotz dessen gab es, obwohl die genaue Zeit unbekannt war, immer noch die, die wussten, dass sie auf den Messias warteten. Unter solchen Kennern waren, nebst anderen, Simeon (Lk 2,25–33) und Anna, die ‘auf den Trost Israels’ warteten … Diesen gelang es zu tun, was die sturen ‘Unverständigen’ auf dem Wege nach Emmaus hätten tun können aber zu tun versäumten (Lk 24,25–27).
1Petr 1,10–12 will also nicht sagen, dass diese Männer neugierig, doch oft in Unkenntnis waren, was die eigentliche Schwere und die Bedeutung dessen, was sie schrieben und voraussagten, betraf. Ihr Suchen war nicht eines nach der *Bedeutung* dessen, was sie schrieben; es war eine Untersuchung der *zeitlichen Aspekte* ihres Themas; und das ging über das hinaus, was sie schrieben.“

1Petr 1,13–16: „Deshalb umgürtet …“

„Deshalb umgürtet die Lenden eures Denkens, seid nüchtern [und] setzt eure Hoffnung ‹gezielt und› vollkommen auf die Gnade, die euch gebracht wird in der Offenbarung Jesu Christi, 14 [und], als Kinder des Gehorsams, formt euch nicht nach dem Schema der früheren Lüste, [denen ihr] in eurer Unkenntnis [dientet], 15 sondern wie der, der euch rief, heilig [ist], werdet auch selbst heilig in aller Lebensführung, 16 weil geschrieben ist: ‘Werdet heilig, weil ich heilig bin.’“

[81] Walter C. Kaiser, Jer.: „*The uses of the OT in the New*“; Moody Press, Chicago; S. 18–21

Die Kommentare spiegeln die Schwierigkeit wider, die Ausleger mit diesen Versen haben. Es zeigt sich wieder, wie wichtig es ist, will man den Text erfassen, nicht nur die Bedeutung von einzelnen Wörtern und von kurzen Satzteilen zu verstehen, sondern den Aufbau des ganzen Satzes zu beachten. Die Verse 13–16 stellen *einen* sich durchziehenden Satz dar. Etwas strenger übersetzt könnte er wie folgt wiedergegeben werden:
„Deshalb, die Lenden eures Denkens umgürtet habend, nüchtern seiend, setzt eure Hoffnung ‹gezielt und› vollkommen auf die Gnade, die euch gebracht wird in der Offenbarung Jesu Christi, 14 wie/als Kinder des Gehorsams euch nicht formend nach dem Schema der früheren Lüste, [denen ihr] in eurer Unkenntnis [dientet], 15 sondern wie der, der euch rief, heilig [ist], werdet auch selbst heilig in aller Lebensführung, 16 weil geschrieben ist: 'Werdet heilig, weil ich heilig bin.'"
Jetzt erkennt man den Kern des Ganzen: „setzt eure Hoffnung". Nach dem ersten Wort in V. 13 sammelt sich alles andere ergänzend und erklärend um diesen Kernsatz und ist ihm untergestellt. Das ihm Vorangehende ist gleichsam Voraussetzung. Das Nachfolgende will mitteilen, *wie* gehofft werden soll: „gezielt", „euch nicht formend"; „werdet heilig". Zu beachten ist, dass an dieser letzten Stelle (V. 15M) nicht wieder mit einem Partizip formuliert wird, sondern – betonend – mit einem einfachen Imperativ. Die Verse 15 und 16 bleiben aber dennoch der Gegensatz zu V. 14 und mit diesem als Erklärung dem Hoffen untergeordnet.

1Petr 1,15.16: „werdet auch selbst heilig … Werdet heilig, …"

Das gr. *ginesthe* heißt in erster Linie „werdet". In seltenen Ausnahmefällen kann es die Bedeutung von „seid" annehmen. Das könnte hier auch der Fall sein. Jedenfalls könnte diese Nuance mitschwingen. Die Leser sollen sein wie ihr Vater, der „heilig" ist. Sie sollen es *werden*, ja, aber um es zu *sein*, und das nicht erst morgen, sondern heute schon. Beides liegt im Text, aber ein „Werden" darf nicht zum Aufschub verleiten.

1Petr 1,21E: „sodass euer Glaube zugleich Hoffnung auf Gott sein ‹darf›"

Hooste (gr. für „sodass") bringt eher Folge als Absicht zum Ausdruck.
„Auch" statt „zugleich" könnte auf Vereinselbigung von Glaube und Hoffnung schließen lassen.
„Sodass euer Glaube zugleich Hoffnung auf Gott sein ‹darf›" ist vom Zusammenhang her besser als: „sodass euer Glaube und ‹eure› Hoffnung auf Gott gerichtet sind", obwohl grammatisch das Zweite möglich wäre. Auch Fronmüller und Füller (bei Lange) haben die erste Fassung sowie das Calwer Handbuch der Bibelerklärung. Nimmt man die zweite Fassung, ist schwer einzusehen, warum Petrus sich Wort für Wort (was den Glauben betrifft) wiederholen sollte.
Beck schreibt: „Da *pisteüein eis theon* [an Gott glauben] im Anfang des Verses schon genannt ist und dieses in unserem *pistis hümoon eis theon* [euer Glaube an/zu Gott] resumirt ist, so soll hier die mit *kai* [auch] danebengestellte *elpis eis theon* [Hoffnung auf Gott] sichtlich als ein zum Glauben hinzutretendes Moment der christlichen Richtung auf Gott herausgehoben werden. Ebenso Röm 5,2, wo auch miteinander verbunden ist: 'wir haben im Glauben Zutritt zu der Gnade; wir freuen uns aber auch unserer Würde auf Grund der Hoffnung.' Vgl. Eph 1,18–20.
Wir fassen also *teen pistin hümoon* [euer Glaube] als Subject, *elpida* [Hoffnung] als Prädicat, das dazwischen stehende *kai* [auch] als Verstärkung, so daß euer Glaube, der nach V. 21 in Gott hineinreicht, auch Hoffnung ist, die in Gott, in die göttliche *doxa* [Herrlichkeit], hineinreicht.
Der Schluß der Ermahnung rundet sich so ab zu einem Ganzen: In V. 13 hat sie begonnen mit der Aufforderung zu einer vollständigen, das Ziel festhaltenden Hoffnung, *teleioos elpisate* [hofft völlig/gezielt; setzt eure Hoffnung ‹gezielt und› vollkommen], und hier schließt sie mit der in Gott als den Geber der Herrlichkeit hineinreichenden Hoffnung. Dies ist eben ihr *telos* [Ziel]."
v. Hofmann (bei Dächsel) bemerkt: „Wie sie nun das, daß sie *überhaupt* an Gott glauben, Christo verdanken, weil ohne dessen Offenbarung in der Welt sie Gott nicht würden kennengelernt haben, so haben sie in und mit ihm Gott zugleich als den kennengelernt, der ihn von den Todten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat, und das macht nun auch ihren Glauben an Gott zu dem hoffnungsreichen, der er ist; denn die letzten Worte des 21. Verses, die Luther übersetzt hat: 'auf daß ihr Glauben und Hoffnung zu Gott haben möchtet', sind vielmehr, wie man jetzt fast allgemein aner-

kennt, so zu fassen: ‘so daß euer Glaube (an Gott) auch Hoffnung zu Gott ist’.“ (Dt. Üsgn. der gr. Ausdrücke v. Verf.; so a. i. Folg.)

1Petr 2,2: „Milch des Wortes“

Beck: „... *logikon gala* [Wort-Milch] erinnert in Verbindung mit *artigenneeta* [neugeboren] am nächsten an den *logos* [Wort], durch welchen sie *anagegenneemenoi* [wiedergeboren] sind (1,23). Es wäre also die im Wort liegende Milch. Dafür spricht auch Hebr 5,12, wo *ta logia tou theou* [die Worte Gottes] und *gala* [Milch] unmittelbar nebeneinander stehen.“

1Petr 2,4: „hinkommend“

Zu dem Wort, das im Grundtext zu Grunde liegt, schreibt Beck: „... es giebt das an, was von ihnen stetig geschehen soll, damit das [Bauen] zu Stand kommt. Als Participium Imperfecti (‘zu welchem ihr gekommen seid’) darf [Hinkommende] hier neben dem Präsens [bauen] nicht gefaßt werden. Die Bedeutung von [‘Hinkommende’] ist zu eng, wenn man es übersetzt durch: ‘verehren’, oder: ‘sich zu ihm bekennen’; wörtlich heißt es ‘hinzunahen’. Wie dies nun im äußerlichen Gottesdienst des Alten Testaments den ganzen Tempelverkehr mit Gott in sich schließt, so im innerlichen Gottesdienst des Neuen Testaments umfaßt es den ganzen gläubigen Verkehr mit dem Herrn im Geist, namentlich auch wie er durch Gebet und durch Aneignung des Wortes (V. 2f.) vermittelt ist ...
Dieses geistige Nahen besteht also nicht bloß in der Bekehrung zum Christenthum; sie ist nur der Anfang der Gemeinschaft, der erste Akt des Nahens. Dieses selbst ist etwas, was durchs ganze Christenleben hindurch dauert, und namentlich zu erneuern ist bei jeder Mühseligkeit und Beladenheit; es ist daher dasselbe wie Eph 2,18 [Zutritt im Geist], was dort den Gegensatz bildet zu dem Fernesein. Durch dieses [Hinzukommen] schöpft der Christ Gnade um Gnade aus Christo (Joh 1,16), um das in ihm liegende Leben sich zu- und anzueignen und immer wieder gereinigt zu werden. Kol 2,9f.; 1Joh 2,1.
Einem gemeinen Mann braucht man nicht mit Erklärungen zu kommen, was es ist, ‘zu Gott, zu Christus [zu] kommen’, einem gemeinen Mann, der in Noth gelernt hat, zu Christus zu gehen.“
Es wird also deutlich, dass die Gemeinde aus wahrhaft Betenden besteht. Bereits zur Zeit des Alten Testaments war – im Gegensatz zu den Gottfernen – der, der es mit Gott hielt, ein solcher:
Hi 27,10: „Hat [der Gottlose, der Profane, V. 8] seine Lust an dem Allmächtigen? Ruft er Gott allezeit an?“

1Petr 2,24: „der in seinem Leibe ‹stellvertretend› unsere Sünden selbst auf das Holz trug, ...“

Der Herr Jesus Christus trug den Fluch (bzw. die Strafe, die wir für unsere Sünden verdient haben) „auf das Kreuz“, so wie der Priester das stellvertretende Opfer „auf den Altar tat“. Das gr. Wort für *epi* (wenn mit dem vierten Fall verwendet) deutet meistens eine Richtung an.
Andere übersetzen: „der in seinem Leibe ‹stellvertretend› unsere Sünden selbst auf dem Holz trug, ...“. Das Argument ist, dass das Wort *anaferein* in Verbindung mit *epi* in der Opfersprache verwendet wird und Petrus an das Wort aus 3Mo 3,5 gedacht haben könnte. (Dort heißt es in der gr. Üsg. des AT: *kai anoisousin auta hoi hüoi Aaroon hoi hiereis epi to thüsiasteerion epi ta holokautoomata epi ta ksüla ta epi tou püros epi tou thüsiasteeriou* ...; zu Deutsch: „Und die Priester, die Söhne Aarons, sollen sie [d. h.: die Opferstücke] auf dem Räucheraltar darbringen, auf dem Brandopfer, das auf dem Holz über dem Feuer auf dem Altar ist; ...“.) Das Argument ist, dass das hebräische „*al tar*“ (auf dem ...), das hier dem *anaferoo* + *epi* (im Akkusativ) entspricht, nicht mit einer Richtungsangabe wie „hinauf“ übersetzt wird („*auf* dem Altar darbringen“). Daher müsse man in 1Petr 2,24 „auf dem Holz“ übersetzen.
Aber das Argument passt hier nicht ganz. In unserem Vers wird das Wort *anaferein* nicht in der Bedeutung von „opfern, darbringen“ (die Sünden am Altar „darbringen“) verwendet. Es hat die normale Bedeutung „tragen“. Also nicht „auf dem Holz (die Sünden) darbringen“, sondern „(die Sünden) auf das Holz tragen“. Der Herr hat an seinem Leibe die Sünden (i. S. v.: die Strafe für die Sünden) „ans

Kreuz getragen“, indem er selber ans Kreuz ging. Dort hat er dann sich selbst für die Sünden (als Sündopfer) dargebracht.

1Petr 3,19.20

„… in dem er auch hinging und den ‹sich› in Gewahrsam ‹befindenden› Geistern verkündete, die im Unglauben ungehorsam waren, einst, als die Geduld Gottes am Warten war in den Tagen Noahs, …“
So nach dem Byz. Text und den meisten gr. Hss. Der *t. r.* und vier Minuskelhandschriften haben „…, als die Geduld Gottes einmal (o.: ein für alle Mal) am Warten war …“
Zur Übersetzung:
Die gegebene Übersetzung lässt offen, worauf sich das „einst“ bezieht („in dem er … hinging und … den … Geistern verkündete, die … ungehorsam waren, einst, als die Geduld Gottes am Warten war“). Entweder man zieht es zu „hinging und … verkündete“ (d. h.: das Hingehen und Verkünden fand *damals* statt, als Gott am Warten war; in dem Fall war Christi Geist zur Zeit Noahs – in Noah [1Petr 1,11] –hingegangen und hatte verkündet [2Petr 2,5].). Oder man bezieht es auf „ungehorsam waren“ (d. h., der Ungehorsam fand damals, zur Zeit Noahs statt).
Die griechische Wortstellung ist interessant: „in dem er auch den in-Gewahrsam-Geistern, hingegangen seiend, verkündete, 20 denen, die im Unglauben ungehorsam waren, einst, als die Gottesgeduld am Warten war, in den Tagen Noahs, …“.
Die Worte „hingegangen seiend verkündete (er)“ betonen, dass er *vor* dem Verkündigen *hingegangen war*. Bezieht man das auf die Zeit Noahs, so ist verständlich, warum es betont wird. Demnach würde Petrus betonend feststellen, dass Christus *bereits in früherer Zeit* im Geist „unterwegs“ gewesen war. D. h., der Geist Christi war bereits im Alten Testament in den Propheten und Verkündigern, die damals treu die Botschaft Gottes ausrichteten, am Verkünden. Genau das hatte Petrus eben vorher geschrieben (1,11).
Und ebenso, wie der Geist Christi zu jener Zeit unterwegs war und durch die Boten verkündete, so war er auch in der gegenwärtigen Zeit „unterwegs“ und am Verkünden, während die Apostel das Evangelium verkündeten. Auch davon hatte Petrus soeben geschrieben (1,12): „… denen geoffenbart wurde, dass sie nicht sich selbst zu Diensten standen, aber uns, mit dem, was euch nun als Botschaft weitergegeben wurde – durch die, die euch die gute Botschaft sagten durch den vom Himmel entsandten Heiligen Geist …“
Die Evangeliumsverkünder taten ihre Verkündigung durch den Heiligen Geist. Jener „Geist“ ist der „Geist Christi“. D. h., Petrus zog eine Parallele von der Situation vor dem großen Gericht der Flut *damals* zu der neuen Situation zu seiner Zeit, *vor* dem großen Feuergericht, das er in nächster Zukunft (1Petr 4,6.17.18; vgl. 1,6; 5,10.) erwartete, und von dem er auch im zweiten Brief (2Petr 3,7–15) schrieb.
In beiden Fällen gibt (bzw. gab) es eine emsige Verkündigung des Geistes Christi – *in* seinen und *durch* seine Boten), ehe das Gericht kommt. Und in beiden Fällen ist das Verkünden mit Leiden der Boten verbunden, weswegen die Christen aufgerufen werden, leidensbereit ihren Zeugendienst auszuüben. Die Leidensbereitschaft ist eines der großen Themen des 1. Petrusbriefes. Das passt also sehr gut in den Zusammenhang.
Andererseits, wenn man das „einst“ auf „ungehorsam waren“ bezieht, so bliebe offen, *wann* der Geist Christi hingegangen war und verkündete. Und es bliebe unverständlich, warum Petrus betonte, dass Christus vor dem Verkünden „hingegangen“ war, liegt es doch auf der Hand, dass man, ehe man verkündet, sich dorthin begeben muss, wo man verkünden will.
Manche Ausleger meinen, Jesus Christus wäre zwischen Tod und Auferstehung in den Hades gegangen und hätte dort den ungläubig Verstorbenen der vorsintflutlichen Generation eine spezielle Botschaft ausgerichtet. Eine derartige Deutung wirft eine Reihe von unbeantworteten Fragen auf: Warum gerade ihnen? Welche Botschaft? Mit welchem Ziel? – und sie passt nicht in den Zusammenhang des Briefes.
V. 19: „… in welchem er auch, als er hinging [o.: hingegangen war], den ‹sich› in Gewahrsam ‹befindenden› Geistern verkündete, 20 die im Unglauben ungehorsam waren, einst, als die Geduld Gottes

am Warten war in den Tagen Noahs, während eine Arche zubereitet wurde, in die wenige, das heißt, acht Seelen, hinein[gingen und] hindurchgerettet wurden durch Wasser ...“
Das Hingehen Christi (im Geist) ist *vorzeitig*, das Verkünden ebenfalls („verkündete“), aber das „sich in Gewahrsam Befinden“ ist *gegenwärtig* – zum Zeitpunkt der Abfassung des Petrusbriefes (w.: „den in-Gewahrsam-Geistern“)! Mit anderen Worten: Zuerst geschah das Hingehen, danach geschah die Verkündigung – zu Menschengeistern, die zur Zeit Noahs ungehorsam gewesen waren, sich aber zum Zeitpunkt der Abfassung des Petrusbriefes „in Gewahrsam“ befanden.
Christus war also im Geist hingegangen und hatte durch Noah den Menschen, die ungehorsam waren, deren Geister zum Zeitpunkt des Schreibens sich in Gewahrsam (d. h.: im Hades) befanden, verkündigt. Also nicht das Verkündigen geschah im Hades, sondern die Geister, die die geistgewirkte Verkündigung durch Noah erhalten hatten, befanden sich (nun) im Hades.
Wir geben die V. 19.20 erweitert wieder: „... in welchem Geiste der Christus auch, als er (im Geist in Noah) hingegangen war, den sich (heute) in Gewahrsam befindenden Geistern verkündete, 20 als jene (Menschen) im Unglauben ungehorsam waren, einst, als die Geduld Gottes am Warten war in den Tagen Noahs, während die Arche zubereitet wurde, ...“
Petrus schreibt nicht, dass Christus in ein Gefängnis ging. Er war im Geist hingegangen zu Menschen und hatte ihnen verkündet, ihnen, den in Gewahrsam-seienden Geistern.
Petrus sagt auch nicht, dass das Hingehen und Verkünden *zwischen Tod und Auferstehung* geschah. *Wann* er hinging und verkündete, wird aus dem Zusammenhang klar: „als die Geduld Gottes am Warten war, einst, während die Arche zubereitet wurde“.
Petrus sagt, dass der Geist Christi in den Propheten war (1Petr 1,11). Wenn sie damals predigten, war es der Geist *Christi*, durch den sie es taten. Das Predigen geschah also damals.

1Petr 3,21: „bewahrt ‹und rettet›“

Das Wort im Gt. steht im Präsens und bedeutet beides, „bewahren“ und „retten“. Die Taufe bildete für die Briefempfänger die persönliche Lebenswende ab, stellt äußerlich dar, was innerlich geschah. Somit kann Petrus die Empfänger daran erinnern, dass die Taufe zur Bewahrung des Glaubenden beiträgt und zur schlussendlichen Rettung der Seele (1Petr 1,9), zur Rettung vor dem nahenden Gericht (1Petr 4,6.17.18). Wer sich taufen ließ, sagte damit: „Ich habe einmal vor Gott und Menschen einen Strich gezogen, hinter den ich nie mehr zurück gehen werde.“ (Zum Thema „Rettung durch die Taufe“ vgl. zu Apg 2,38 und Röm 6,3.4.)

1Petr 3,21: „eine verpflichtende Erklärung eines guten Gewissens, an Gott [gerichtet], ...“

Die Hauptbedeutung des gr. Wortes *eperooteema* ist „Frage“; „Befragung“; „Bitte“; „Anfrage“. Der Zusammenhang verbietet jedoch die Bedeutung einer „Bitte“ o. einer „Anfrage an Gott um ein gutes Gewissen“, denn der Täufling geht nicht mit einem schlechten Gewissen in die Taufe, sondern mit einem Gewissen, das durch den Glauben bereits gereinigt ist. *Eperooteema* hat auch die Bedeutung: „antwortende Verpflichtung“; „Engagement“; (nicht „Bund“); engl.: *pledge* (Vgl. Zerwick.); *a pledge to God proceeding from a clear conscience*[82], also „eine an Gott [gerichtete] Erklärung eines guten Gewissens“.
Im *New Bible Commentary Revised*[83] heißt es zum gr. Begriff *eperooteema* in 1Petr 3,21: „Reference to the papyri shows that contemporary usage employed this word for the solemnly attested pledge made by any party undertaking a contract ...“ (Deutsch: Ein Blick in die Papyri zeigt, dass im Gebrauch jener Zeit das Wort Verwendung fand, wenn jemand mit einer feierlich beglaubigten Verpflichtung auf einen Vertrag einging.)[84]

[82] Vgl. Bauer-Danker-Arndt-Gingrich, Bibleworks.
[83] *New Bible Commentary Revised*, Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1970.
[84] S. auch Beasley-Murray: „*Baptism in the NT*“, S. 261.

1Petr 4,1: „für uns“

Das „für uns“ ist bestens bezeugt. Ließe man es weg (was vereinzelte Hss tun), so käme man in der Besprechung des Textes bald auf eine andere Fährte. Das war ja gerade der Sinn seines Leidens, dass es *für uns* war. Dass es für unsere Sünden war, macht uns zu Schuldnern, uns nicht mehr ihnen hinzugeben. Vgl. V. 2.

1Petr 4,14: „bei ihnen wird er gelästert, bei euch aber verherrlicht“

Der Satz ist von der großen Mehrheit der gr. Hss bezeugt. Wenn er in einigen fehlt, so berechtigt dieses nicht, ihn als „spätere Hinzufügung“ zu erklären.

1Petr 5,14: „Kuss“ (S. zu Röm 16,16.)

2Petr 1,1: „unseres Gottes und Retters, Jesu Christi“

Nach der Granville-Sharp-Regel haben in griechischen Konstruktionen zwei mit „und“ (*kai*) verbundene Substantive, denen ein einziger Artikel vorangeht, wenn beide Substantive (1) im Singular stehen (2) sich auf eine Person beziehen und (3) keine Eigennamen oder Ordinalzahlen sind, den gleichen Referenten, d. h., sie beziehen sich auf ein und dieselbe Person.

Erforderlich für die Anwendung dieser Regel ist also die Phrase: Substantiv (Einzahl) mit Artikel + *kai* („und“) + Substantiv (Einzahl) ohne Artikel. Die Worte innerhalb der Phrase können natürlich durch Attribute, Appositionen (vgl. Jud 4, byz. Lesart), Objekte (vgl. Eph 2,14) oder satzförmig (vgl. 1Joh 2,4) erweitert sein. (Vgl. D. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, S. 270ff.; vgl. Zerwick, *Biblical Greek* § 185.)

Diese grammatische Regel in der griechischen Sprache gilt nicht notwendigerweise für Substantive im Plural; aber auch in solchen Fällen ist oft ein enger Zusammenhang nachgewiesen. Z. Bsp.: Eph 2,20; 3,5.

Nach Peter Streitenberger findet man im 2. Petrusbrief fünf Vorkommen der Granville-Sharp-Regel:

a: 2,20: *tou kürioou heemoon kai sooteeros Ieesou Christou* (unseres Herrn und Retters, Jesu Christi);

b: 3,2: *tou kürioou kai sooteeros* (des Herrn und Retters);

c: 3,18: *tou kürioou heemoon kai sooteeros* (unseres Herrn und Retters);

d: 1,11: *tou kürioou heemoon kai sooteeros Ieesou Christou* (unseres Herrn und Retters, Jesu Christi);

e: 1,1: *tou theou heemoon kai sooteeros Ieesou Christou* (unseres Gottes und Retters, Jesu Christi; vgl. 2Thes 1,12; 1Tim 5,21; Tit 2,13; Jud 4).

Es handelt sich jeweils um Phrasen mit nur *einem* Artikel. Die Substantive sind im Singular und mit *kai* (und) verbunden, weisen den selben Kasus auf, beschreiben eine Person, sind aber selbst keine Eigennamen. Die Beispiele a - d entsprechen dem Muster der Granville-Sharp-Regel, müssen sich daher auf Christus beziehen. Dasselbe gilt für das Beispiel e (1,1).

2Petr 1,9M: „‹denn› er verschließt die Augen; er brachte nämlich in Vergessenheit ...“

Zwei Wörter gilt es zunächst zu klären. *Müoopadsein* ist das Verschließen des Auges. Weil Schwachsichtige mit den Augen blinzeln bzw. die Augen fast schließen, um schärfer zu sehen, wird es auch für „kurzsichtig sein“ gebraucht. *Lambanein* (oben mit „brachte“ übersetzt) hat eine breite Bedeutung und einen noch weiteren Anwendungsbereich. Grundsätzlich ist es ein Nehmen/Empfangen. Auf der aktiven Seite kann es heißen: einen Zustand, eine Situation herbeiführen, also „nehmen“.

Der Satz beschreibt einen Werdegang: wie es dazu kommt, dass man erblindet und die göttliche Erkenntnis verliert. Eine zweifache Verschuldung ging dem voran: Man „nahm Vergessenheit an“, wollte nicht mehr an etwas denken und „verschloss die Augen“. Die Blindheit erfolgte dann als Zustand. Es war aber keine passive Entwicklung, die dazu führte, sondern eine aktive Verschuldung. Das Verschließen der Augen war nicht das von jemandem, der versucht (etwa in die Ferne) zu schauen und nicht kann. Vielmehr war er „lichtscheu“ (wie Beck sagt) und drückte sich vor der Wahrheit. Petrus beschreibt einen, der „die Reinigung von seinen alten Sünden in Vergessenheit brachte“, „die Augen“

absichtlich „verschließt“ und „blind“ für geistliche Wahrheit wird. Bei einem solchen fehlt gänzlich das vom Apostel so ausführlich beschriebene Wachstum.

1Joh 2,18: „der Antichristus“

Das ist einer, der gegen (gr.: *anti-*) den Christus ist, nicht ein falscher (gr.: *pseudo-*) Christus. Die Präposition *anti* kann in zusammengesetzten Wörtern auch im Sinne eines rechtmäßigen Vertreters vorkommen (z. B.: *antistrateegos*: stellvertretender Feldherr), nie aber im Sinne eines falschen, eines *Pseudo*-Vertreters.

1Joh 3,1: „dass wir Kinder Gottes heißen sollten“

Die den Satz fortsetzenden Worte, „und wir sind es“, sind weder vom *textus receptus* bezeugt noch von der überwiegenden Mehrheit der überlieferten gr. Hss.

1Joh 3,20

„nämlich: dass, weswegen auch immer unser Herz uns verurteilt, Gott größer ist als unser Herz und alles kennt.“
In V. 20 übersetzt „nämlich“ das gr. Wort *hoti* („dass“). „An diesem“ in V. 19 bezieht sich auf das Nachfolgende, und dieses Nachfolgende wird bei Johannes üblicherweise mit einem „dass“ eingeführt (Vgl. 1Joh 3,16.24; 4,9.10.13.17.) i. S. v.: Woran merkt man ...? – Daran [merkt man]: dass .... Im gr. Text steht das *hoti* noch ein zweites Mal, und zwar vor dem Satz: „Gott ist größer“. Es wird also wiederholt. Wir haben es vorgezogen und das erste *hoti* mit „nämlich:“ übersetzt, das zweite mit „dass“.
Die Wiederholung des Wortes „dass“ ist nicht ungewöhnlich. Man findet Ähnliches in Eph 2,11.12.[85]

1Joh 5,7 Das Comma Johanneum

1Joh 5,6–8: „Dieser ist der, der durch Wasser und Blut kam, Jesus, der Gesalbte; nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und dem Blut. Und der Geist ist der Bezeugende, weil der Geist die Wahrheit ist, 7 weil drei es sind, die Bezeugende ‹sind›: der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine ‹gerichtet› [o.: und die drei sind vereint].“
So nach dem Byz. Text und fast sämtlichen gr. Handschriften (Hss).
Der *t. r.* hat einen längeren Text: „Dieser ist der, der durch Wasser und Blut kam, Jesus, der Gesalbte; nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und dem Blut. Und der Geist ist der Bezeugende, weil der Geist die Wahrheit ist, 7 weil drei es sind, die *im Himmel* Bezeugende ‹sind›: *der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins; 8 und drei sind es, die auf der Erde Bezeugende ‹sind›*: der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine ‹gerichtet› [o.: und die drei sind vereint].“ Den kursiv gedruckten Text nennt man in der Geschichte der Textkritik das *Comma Johanneum* (CJ; zu Deutsch: „der johanneische Einschub“; gemeint ist der Satz, wie ihn Stephanus 1550 in seiner griechischen Ausgabe des NT hatte).
Das CJ wird ab 1550 von allen *textus-receptus*-Ausgaben bezeugt und erscheint in allen größeren *receptus*-Bibelübersetzungen. Wohl kein anderer Text des NT war unter Christen (vor allem im englischen Sprachraum) so umstritten. Ist er echt oder eine spätere Hinzufügung?[86] Ist das „Comma Johanneum“ vom Apostel Johannes und Gottes Wort?
Das CJ findet sich bis ins 14. Jhdt. in keiner griechischen Handschrift. (Die einzige Ausnahme ist die gr. Üsg. der Akten des Laterankonzils, ein Werk, das ursprünglich in lateinischer Sprache verfasst war.[87]) Es wird bei den gr. Kirchenvätern nicht erwähnt und findet sich nicht in den syrischen, kopti-

---

[85] Vgl. Darby, J. N., *The Holy Scriptures, A new Translation from the Original Languages*.
[86] In dem vorliegenden Artikel werden Argumente für und wider das Comma vorgebracht: gegen die Echtheit des Commas (u.a.) von Heide, Martin: *Der einzig wahre Bibeltext?*, 2006. Für die Echtheit (u.a.) von Timothy W. Dunkins: *A Defense of the Johannine Comma*; (http://www.studytoanswer.net/bibleversions/1john5n7.html; deutsche Üsg.: https://reformiert1689.wordpress.com/2016/08/08/die-verteidigung-des-comma-johanneum). Die in dem vorliegenden Artikel zum Comma Johanneum angegebenen Werke werden im Literaturverzeichnis unten nicht angeführt.
[87] Vgl. Daniel B. Wallace, *The Textual Problem in 1 John 5:7–8*, https://bible.org/article/textual-problem-1-john-57–8. Der lat. Text: „Quemadmodum in Canonica Joannis epistola legitur: Quia tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, (et) Verbum, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt. Statimque subjungitur: Et tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus aqua et sanguis, et tres unum sunt: sicut in

schen, äthiopischen und arabischen Übersetzungen. Es taucht aber ab dem 3. Jhdt. bei einigen lateinischen Kirchenvätern und dann in einigen altlateinischen Handschriften auf, allerdings mit unterschiedlichem Wortlaut. Nach dem 4. Jhdt. fand es seinen Weg in lateinische Vulgata-Handschriften und von dort ab 1521 in das griechische gedruckte Neue Testament von Erasmus. Über Erasmus gelangte es in den *t. r.* und von da in die großen reformatorischen Bibelübersetzungen. Martin Luther nahm das CJ nicht in sein NT (1545) auf.[88] Erst 1581 kam es auf Initiative eines Frankfurter Druckers in die Lutherbibel. Bei der Revision von 1892 wurde das Comma eingeklammert und mit einer Fußnote versehen; bei der Revision 1912 wurde es aus dem Text genommen und in eine Anmerkung verwiesen. Zwingli, Bullinger, Melanchthon lehnten das CJ ab. Calvin erkannte es nur zögernd an.

Erasmus und das Comma des Johannes

Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466–1536) hatte in seiner griechischen Ausgabe des NT (dem ersten veröffentlichten gedruckten Text des griechischen Neuen Testamentes, 1516) in der ersten, sowie in der zweiten Auflage das CJ nicht abgedruckt, da er keine griechische Handschrift (Hs) kannte, die es bezeugte. Deswegen wurde er von den Herausgebern der so gen. *Complutensischen Polyglotte* (CP; fertiggestellt 1514, gedruckt 1520) kritisiert, die das CJ hatte.

Die CP ist eine hebräisch-lateinisch-griechische Ausgabe der Bibel von Kardinal Ximenez (gestorben 1517), die mangels päpstlicher Zustimmung erst im Jahr 1520, vier Jahre *nach* der Herausgabe des NT von Erasmus, veröffentlicht wurde. Als Kardinal Ximenez (1436–1517) im Jahr 1502 plante, die Polyglotte zu drucken, enthielt seine Ausgabe das CJ. Er behauptete, dass er eine Anzahl griechischer Handschriften sichergestellt hätte. Er beschrieb sie als „alte Codizes“, die von Rom nach Spanien gesandt worden waren. Leider sei keine Liste jener alten gr. Hss erhalten geblieben, aber jene Hss sollen auch 1Joh 5,7.8 enthalten haben. Erasmus nun soll Stunica, den Herausgeber der CP, herausgefordert haben, die griechische(n) Handschrift(en) zu nennen, die das CJ hatte(n). Dieser aber soll darauf hingewiesen haben, dass die griechischen Handschriften verdorben wären und nur die lateinischen den Text richtig wiedergeben würden. Im Jahr 1527 hat Stunica in einem Kommentar zu den Johannesbriefen geschrieben, die Worte des CJ seien in den gr. Hss nicht mehr zu finden[89]. Später zeigte man Erasmus eine gr. Hs, den *Codex Britannicus*, der das CJ enthielt, dessen griechischer Wortlaut allerdings etwas von dem in der CP abwich.

In der 3. Auflage des gr. NT (1522) nahm Erasmus das CJ in seinen gr. Text auf. Als Vorlage für den Wortlaut könnte ihm damals der *Codex Britannicus* gedient haben. Erasmus bot allerdings einen Text, der sich von dem des *Codex Britannicus* etwas unterschied. Manche Gelehrte meinen, *Codex Britannicus* sei mit dem uns heute bekannten *Codex Montfortianus* (s. u.) gleichzusetzen. Aber die Wiedergabe von 1Joh 5,7.8 in Erasmus' Ausgabe (nach *Britannicus*) unterscheidet sich von der im *Codex Montfortianus*.[90]

Keine heute bekannte griechische Handschrift aus vorreformatorischer Zeit enthält genau den griechischen Wortlaut des CJ, den der *t. r.* (in der 3., 4. und 5. Auflage des Erasmus und in den Ausgaben des Stephanus, des Beza und der Gebrüder Elzevier) bietet.[91]

Nach dem *Codex Britannicus* (1520) lautete der Text (1Joh 5,7.8A): „..., weil drei es sind, die im Himmel Bezeugende ‹sind›: Vater, Wort und Geist. Und diese drei sind eines. Und drei sind es, **[die]** auf der Erde Bezeugende ‹sind›: Geist, Wasser und Blut.“ (Wir beachten das Fehlen der gr. Artikel vor den sechs Nomen „Vater/Wort/Geist“ und „Geist/Wasser/Blut“ und vor dem zweiten „Bezeugende“. (Das könnte ein Hinweis sein, dass diese Hs aus dem Lateinischen ins Griechische übertragen

---

codicibus quibusdam invenitur.“ Der gr. Text: „…: hoti treis eisin hoi martürountes en too ouranoo ho pateer logos kai pneuma hagion; kai toutoi hoi treis hen eisin. …“ Deutsch: „…: weil drei es sind, die Bezeugende ‹sind›im Himmel: der Vater, Wort und Heiliger Geist; und diese drei sind eins. – so findet man es in gewissen Codizes.“ (http://whitemail.blogspot.ch/search?q=comma)

[88] In der Lutherbibel von 1545 lautete die Stelle: „Denn drey sind die da zeugen auff Erden / Der Geist / vnd das Wasser / vnd das Blut / vnd die drey sind beysamen“. (Zit. bei Heide, *Der einzig wahre Bibeltext?*, S. 74.)

[89] Vgl. Heide, S. 57ff.

[90] C. Forster, *A New Plea for the Authenticity of the Text of the Three Heavenly Witnesses*, S. 126; zit. bei Dunkins.

[91] Heide, S. 73; die versch. Texte des CJ, s. S. 61.

wurde.) Am Ende steht kein „und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›“. Vor dem zweiten „Bezeugende“ fehlt der Artikel „die“. (Hervorhebungen v. Verf.; so a. im Folg.)
Nach dem *Codex Montfortianus* (um 1520) lautete der Text: „..., weil drei es sind, die im Himmel Bezeugende ‹sind›: Vater, Wort und **Heiliger Geist**. Und diese drei sind eines. Und drei sind es, **die** auf der Erde Bezeugende ‹sind›: Geist, Wasser und Blut.“ (Es fehlen – wie im *Codex Britannicus* – sechsmal die Artikel. Und vor „Geist“ steht „heiliger“; vor dem zweiten „Bezeugende“ steht der gr. Artikel: „die“.)
Der Wortlaut nach Erasmus' 3. Auflage, 1522, lautete: „..., weil drei es sind, die im Himmel Bezeugende ‹sind›: Vater, Wort und **Heiliger Geist**. Und diese drei sind eines. Und drei sind es, die auf der Erde Bezeugende ‹sind›: Geist **und** Wasser und Blut, und **die** drei sind **auf das eine ‹gerichtet›**.“ (Neu ist das „und“ vor „Wasser“, sowie der Schluss: „und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›“.)
Nach der Complutensischen Polyglotte (CP), 1522, lautete er: „..., weil drei es sind, die im Himmel Bezeugende ‹sind›: **der** Vater **und das** Wort und **der Heilige Geist**. Und **die** drei sind **auf das eine ‹gerichtet›**. Und drei sind es, **die** auf der Erde Bezeugende ‹sind›: **der** Geist **und das** Wasser und **das** Blut.“ (Vor allen sechs Nomen steht der Artikel, zweimal ein weiteres „und“; und statt „diese drei“ steht „die drei“. In der Mitte steht: „auf das eine ‹gerichtet›“ und am Schluss – wie im *Codex Britannicus* und *Montfortianus* – fehlt „und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›“.)
Nach der 4. und 5. Auflage des Erasmus, 1527/1535, hieß es: „..., weil drei es sind, die im Himmel Bezeugende ‹sind›: **der** Vater **und das** Wort und **der Heilige Geist**. Und diese drei sind eines. Und drei sind es, **die** auf der Erde Bezeugende ‹sind›: Geist **und** Wasser und Blut, und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›.“ (Artikel vor „Vater“, „Wort“, „Hl. Geist“; kein Artikel vor „Geist“, „Wasser“, „Blut“.)
Nach dem heutigen *t. r.* liest man seit 1550: „..., weil drei es sind, die im Himmel Bezeugende ‹sind›: der Vater, das Wort und der Heilige Geist. Und diese drei sind eines. Und drei sind es, die auf der Erde Bezeugende ‹sind›: **der** Geist **und das** Wasser und **das** Blut, und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›.“ (Die Version mit den Artikeln vor „Geist“, „Wasser“ und „Blut“ in den weiteren Ausgaben des Stephanus entstand wohl durch Anpassung an den Text der CP, vielleicht auch an sonstige Hss, die Erasmus und Stephanus zur Verfügung standen.)
In seinen Anmerkungen zur 3. Auflage (1522) weist Erasmus darauf hin, dass der *Codex Britannicus* den Text des CJ enthalte. Er wundere sich aber, warum in dem *Codex* die letzten Worte („und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›“) nicht stünden, die „in unseren Handschriften“ (im Byzantinischen Mehrheitstext, 1Joh 5,8) stehen. Er fügt dann hinzu: „Aus diesem *Codex Britannicus* haben wir das wiederhergestellt, wovon gesagt wurde, dass es in unserem Text fehle“ (d. i. das CJ), „damit es nicht für jemanden einen Anhaltspunkt gibt, uns zu kritisieren. Obgleich ich den Verdacht habe, dass jener Codex nach unseren“ [d. h. nach den lateinischen Hss] „korrigiert wurde.“
Es wurde von Kritikern behauptet, man hätte auf Erasmus' Versprechen hin, er werde den Text in 1Joh 5 ergänzen, wenn man ihm Handschriftenbeweis liefere, ein entsprechendes Ms angefertigt. Aber für eine derartige Behauptung gibt es keinen geschichtlichen Beleg. Bruce Metzger war z. T. dafür verantwortlich, dass sich diese Geschichte ausbreitete. Später zog Metzger die Behauptung zurück.[92]

[92] Er hatte (in: *The Text of the New Testament – Its Transmission, Corruption and Restoration*) geschrieben: „In einem unachtsamen Moment hat Erasmus vielleicht versprochen, er würde das Comma Johanneum, wie es genannt wurde, in zukünftigen Ausgaben aufnehmen, wenn eine einzige griechische Handschrift gefunden würde, in der diese Passage enthalten ist. Nach kurzer Zeit wurde eine solche Kopie gefunden – oder auf Bestellung angefertigt!“ Der Erasmus Experte Dr. Henk Jan de Jonge, Dekan der Theologie an der Leiden University, schrieb in seinem Aufsatz Erasmus und das Comma Johanneum: „Die gegenwärtige Ansicht, dass Erasmus versprach das Comma Johanneum aufzunehmen, wenn es ihm in einer einzigen griechischen Handschrift gezeigt würde, hat keine Grundlage in den Werken von Erasmus. Somit ist es höchst unwahrscheinlich, dass er die umstrittene Passage aufnahm, weil er sich durch ein solches Versprechen gebunden sah.“ [Henk Jan De Jonge, *Erasmus and the Comma Johanneum.* Ephemerides Theologicae Lovanienses 56. (1980): S. 381–389; zit. nach Dunkins.] Dr. Roland Bainton (Yale University): „Da der Vers in der Vulgata war, musste er in dem griechischen Text gewesen sein, den Hieronymus verwendete.'“ [De Jonge, S. 252; s. Roland Bainton, *Kept Pure in all Ages*, S. 88; zit. in D.W. Cloud, *The Bible Version Question/Answer Database*, S.343. Vgl. Boyd, Jesse, *And These Three are One*, Wake Forest, 1999; ebenso Michael Maynard, *A History of the Debate over 1John 5:7,8*, S. 383. Metzger gab seinen Fehler zu (3. Ausgabe von *The Text of*

Erasmus nahm also das CJ in den Text der 3. Auflage des gr. NT auf. Er nahm aber den Schluss (so wie er im Byzantinischen Text steht) hinzu: „und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›". Der Text lautete nun: „..., weil drei es sind, die im Himmel Bezeugende ‹sind›: Vater, Wort und Heiliger Geist. Und diese drei sind eines. Und drei sind es, die auf der Erde Bezeugende ‹sind›: Geist und Wasser und Blut, –" (*zusätzlich* der Schluss aus dem Mehrheitstext) „und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›".
Zu beachten ist, dass das Wort „Heiliger" vor „Geist" und das Wort „und" vor Wasser und der Artikel „die" vor dem zweiten „Bezeugende" *nicht* aus dem *Codex Britannicus* stammen. Erasmus behauptete aber, dass er das CJ aus dem *Codex Britannicus* hergestellt hätte (3.-5. Auflage seines NT). Stephanus (1550, 3. Aufl.) folgte der 4./5. Auflage des Erasmus.
Stephanus bemerkte zu den Worten „im Himmel" (1Joh 5,7), sie würden in sieben gr. Hss (4, 5, 7, 9, 10, 11, 13) fehlen.[93] Er hatte, wie er sagte, 16 gr. Hss zur Verfügung gehabt; aber für die Johannesbriefe waren es nur die erwähnten sieben.[94] Von diesen hatte er vier aus der königlichen Bibliothek in Paris entliehen. Von diesen sieben konnten bis heute fünf (bekannt unter den Nummern 5, 6, 38, 2298, 398) gesichtet werden. In ihnen fehlt das CJ. Es fehlen nicht nur die Worte „im Himmel", sondern es fehlt das gesamte CJ (von „im Himmel" bis „auf der Erde").[95] Man nimmt daher an, Stephanus muss einen Druckfehler gemacht haben, wenn er schrieb, dass in den sieben gr. Hss die Wörter „im Himmel" gefehlt hätten. Er scheint gemeint zu haben, in den sieben Hss fehlten die Worte „im Himmel" bis „auf der Erde". Dafür spricht Folgendes: a) Unter den gr. Hss, die das CJ haben, ist keine einzige Hs bekannt, in der *nur* „im Himmel" fehlt. b) In Stephanus' lateinischer (!) Ausgabe des NT von 1539 ist die Auslassung des CJ markiert; in der Fußnote sind lateinische Codizes angegeben, die das CJ nicht haben. Stephanus hatte in dem Vorwort zu seiner lateinischen Ausgabe angegeben, er zitiere nur solche lateinische Hss, deren Lesarten auch mit griechischen Hss übereinstimmten. Folglich muss das CJ auch in den ihm vorliegenden griechischen Hss gefehlt haben. c) In Stephanus' lateinischer Ausgabe des NT von 1545 fehlt das ganze lateinische CJ; es fehlen nicht nur die Worte „im Himmel".[96]
Theodor Beza hat in der lateinischen (!) Ausgabe des NT (1556) das lateinische CJ übernommen. In der griechischen Ausgabe übernahm er ebenfalls das CJ. Als Beleg für den griechischen Text des CJ (d. h., für die Grundlage seiner lateinischen Übersetzung) führte Beza neben der CP nur den *Codex Britannicus* an (wobei er ausdrücklich auf den fehlenden Artikel vor „Vater", „Wort" und „Geist" hinwies). Möglicherweise kannte Beza keine weiteren gr. Hss, die das CJ enthielten.
Über Erasmus gelangte das CJ dann in den *t. r.* Soweit der Ausflug in die Geschichte.

Die griechischen Zeugen

Welche heute erhaltenen gr. Hss beinhalten das CJ?
Die griechische Bezeugung ist äußerst schwach. Von den über 6000 uns heute erhaltenen gr. Handschriften enthalten weniger als 525 den 1.Joh-brf, und den nicht immer vollständig. Nach *Text und Textwert*[97] haben 446 uns bekannte griechische Hss den Wortlaut (hier in dt. Üsg.): „der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine hin ‹gerichtet›"; 54 Hss haben denselben Text mit leichten Variationen. 500 Hss haben also die kurze Version des Byzantinischen Mehrheits-

---

The New Testament (engl. S. 291, Fußn. 2; dt. Üsg. v. Verf.): „Was oben auf S. 101 über das Versprechen des Erasmus gesagt worden war, nämlich dass er das Comma Johanneum einfügen werde, wenn eine griechische Handschrift sollte gefunden werden, die es enthielt, und seine nachher angestellte Vermutung, dass die Hs 61 [der so gen. Codex Britannicus; d. Verf.] ausdrücklich deshalb angefertigt worden sei, um ihn zu nötigen, es einzufügen, muss im Lichte der Forschung von H. J. De Jonge, einem Spezialisten in der Erasmus-Forschung, korrigiert werden; er findet keinen ausdrücklichen Nachweis, der diese oft gemachte Behauptung unterstützt."
[93] Heide, S. 67ff.
[94] Heide, S. 66f.
[95] Die in jenen Hss fehlenden Wörter sind fett gedruckt und eingeklammert. Der Text lautete: „..., weil drei es sind, die [im Himmel Bezeugende ‹sind›: der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins; und drei sind es, die auf der Erde] Bezeugende ‹sind›: der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine ‹gerichteb›." Nimmt man die fett gedruckten Wörter weg, hat man den Wortlaut des Mehrheitstextes.
[96] Vgl. Heide, S. 69f
[97] Kurt Aland, Hrsg., 2011–2017; Bd. I: *Die Katholischen Briefe;* S. 163–166

textes (ohne das CJ). Zwei Zeugen (1240 und 1886) lassen die Verse aus. Zwei Zeugen (33 und 1734*) sind unleserlich, und 48 Zeugen haben eine Lücke an der Stelle.
Von den heute bekannten gr. Hss, die das CJ nachweisbar haben, gibt es derzeit zehn (elf, würde man den [nicht erhaltenen] *Codex Britannicus*, den Erasmus verwendete, mitzählen). Nach Maynard[98] gibt es aus der Zeit vor dem 10. Jhdt. 14 Hss, die den Abschnitt 1Joh 5,6ff. haben. Davon hat keine das CJ.
Im Folgenden werden die zehn Handschriften, die das Comma haben, aufgelistet:
A) *Codex Ravianus* (ehem. Nr. 110; 16. Jhdt.), eine komplette Abschrift direkt aus einer originalen Druckversion des NT der Complutensischen Polyglotte, sogar mit Nachahmung ihrer Buchstabenformen und Akzentuierung; es wurden sogar noch fehlerhafte CP Lesarten sklavisch abgeschrieben, die in den späteren Nachdrucken der CP dann korrigiert sind.[99]
B) *Codex Vaticanus Ottobonianus* (Nr. 629, 14. Jhdt.) bietet einen eigenen Wortlaut des CJ: „... **vom Himmel [her]**: Vater, Wort und Heiliger Geist, und die drei **sind auf das eine hin ‹gerichtet›**, und drei sind es, die Bezeugende [sind] **auf (*epi*)** der Erde: der Geist, das Wasser und das Blut." Nach allgemeiner Auffassung ist der griechische Text dieses Codex generell an den lateinischen angepasst.[100]
C) *Codex Montfortianus* (Nr. 61; wahrscheinlich frühes 16. Jhdt.): „... **im Himmel**: Vater, Wort und Heiliger Geist, und **diese** drei sind **eins**, und drei sind es, die Bezeugende [sind] auf der Erde: **Geist, Wasser und Blut**." Die gr. Vorlage für diesen Codex soll der Codex 326 aus dem 12. Jhdt. gewesen sein, der das CJ nicht hat.[101] *Codex Britannicus* (der heute nicht mehr nachweisbar ist) soll mit dem *Codex Montfortianus* verwandt sein. Manche meinen, er sei derselbe; aber *Codex Montfortianus* unterscheidet sich im Wortlaut des CJ von ihm. (S. oben). Der Schluss von V. 8: „und diese drei sind auf das eine ‹gerichtet›", fehlt in dieser Hs – wie auch im *Britannicus*.
D) Codex 918 (16. Jhdt.) aus Madrid: „... im Himmel: Vater, Wort und Heiliger Geist, und die drei sind eins, und drei sind es, die Bezeugende [sind] auf (*en*) der Erde: Geist und Wasser und Blut, und die drei sind auf das eine hin ‹gerichtet›."
E) Codex 2318 (18. Jhdt.) aus Bukarest; abhängig vom gedruckten *t. r.*: „... im Himmel: **der** Vater, **das** Wort und **der** Heilige Geist, und diese drei sind eins, und drei sind es, die Bezeugende [sind] auf (*en*) der Erde: der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine hin ‹gerichtet›."
F) Codex 2473 (17. Jhdt.) aus Athen; abhängig vom gedruckten *t. r.* (Der Wortlaut ist mit dem von Codex 2318 identisch.)
G) Randnotiz zu Codex Regius (Nr. 88L; 12. Joh) aus Neapel: „... im Himmel: der Vater **und** das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins, und drei sind es, die Bezeugende [sind] **auf (*en*)** der Erde: der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf das eine hin ‹gerichtet›." Die Randnotiz ist eine Hinzufügung aus späterer Zeit.
H) Randnotiz zu Codex 231 (10. Jhdt.) aus Oxford (231L; „L" bed. „nach anderer Lesart im selben Codex", also ein späterer Nachtrag. Der Wortlaut ist mit dem von den Hss 2318 und 2473 identisch.
I) Randnotiz zu Codex 429 (14. Jhdt.) aus Wolfenbüttel (429L): „... im Himmel: Vater, Wort und Heiliger Geist, und **diese** drei sind eins, und drei sind es, die Bezeugende [sind] auf (*en*) der Erde: **der** Geist und **das** Wasser und **das** Blut, und die drei sind auf das eine hin ‹gerichtet›." Es scheint eindeutig, dass das CJ der Randnotiz aus dem *t. r.* stammt, da in dem Codex auch an anderen Stellen im Johannesbrief Randnotizen vorkommen und diese den Vermerk „Eras." [Erasmus] haben.[102]

---

[98] Michael Maynard, *A History of The Debate over 1 John 5,7–8*
[99] S. www.en.wikipedia.org unter „Codex Ravianus".
[100] Codex Ottobonianus, a 14th century Latin/Greek diglot of the Acts and Epistles with the Latin Vulgate in the first column and an adapted Greek text in the second, with Greek corrections in the intervening margin. It is the oldest extant copy of the Comma in the Greek Scriptures; which Comma had, a century or so earlier, been included in the Greek translation of the Acts of the Lateran Council (see below). Thus this textual family of the Comma can most likely be traced back to that very document. Observe that no text of the Comma in a Greek copy of First John matches this one, and even here, the Greek Comma doesn't match the Latin one across the page … (http://whitemail.blogspot.ch/search?q=comma)
[101] Heide, S. 76.
[102] Heide, S. 77.

J) Korrektor-Notiz zu Codex 636 (15. Jhdt.) aus Neapel (636C): „… im Himmel: Vater, Wort und Heiliger Geist, und **die** drei sind eins, und drei sind es, die Bezeugende [sind] **auf (*en*)** der Erde: der **Geist und das Wasser und das Blut,** und die drei **sind auf das eine hin ‹gerichtet›.**"
Zu beachten ist das späte Alter der Hss bzw. der Randnotizen. Von den erhaltenen Hss gibt es mit Sicherheit kein Vorkommen des CJ aus der Zeit vor dem 14. Jhdt. und wahrscheinlich auch kein Vorkommen vor dem 15. Jhdt.[103]
Zu beachten ist ferner die Unterschiedlichkeit des Wortlautes. Mit zwei Ausnahmen (die jungen Hss 2318 und 2473, die mit 231L identisch sind) unterscheiden sich alle Hss voneinander.

Die lateinischen Zeugen
Das CJ ist nicht in der gesamten lateinischen Überlieferung erhalten. Nach Metzger findet es sich nicht in der von Hieronymus (ca. 400 n. Ch.) herausgegebenen Vulgataübersetzung, zumindest nicht im Vulgata-*Codex-Fuldensis* (abgeschrieben ca. 541–546 n. Ch.) und nicht im Vulgata-*Codex-Amiatinus* (vor 716 n. Ch.), auch nicht in der Revision von Alcuin (*Codex Vallicellianus*, 9. Jhdt.). Vom 6. Jhdt. an findet es sich häufig in Hss der *Vetus Latina* (Hss der altlateinischen Üsg.) und in Vulgata-Hss. Allerdings ist der Wortlaut des CJ oft unterschiedlich.[104] Z. Bsp. stehen in der Theodulfianischen Rezension der Vulgata die irdischen Zeugen vor den himmlischen, also umgekehrt wie sonst.[105]
Gemäß Strecker findet sich das CJ *vor 600 n. Ch.* nicht in den Hss der *Vetus Latina* und *vor 750* nicht in den Vulgata-Hss. Ab dem 9. Jhdt. wird es stärker bezeugt, allerdings (bis 1000 n. Ch.) nur in spanischen und spanisch beeinflussten Texten.[106] Zeugen aus der *Vetus Latina* sind (n. Westcott): der *Codex Speculum m* (6. oder 7. Jhdt.)[107], sowie das *Münchner Fragment q (cod. Fris.*; 6. o. 7. Jhdt.*)*.
Dunkins führt allerdings weitere altlateinische Zeugen für das CJ auf. Er schreibt, von den heute erhaltenen altlateinischen Handschriften, die 1Joh 5 enthalten (!), hätten alle das Comma. Konkret führt er *Codex Legionensis* (Mitte 7. Jhdt.) an, sowie das Freisingen-Fragment (*Fragmenta Monacensia*, etwa 500 n. Ch.). Letzteres enthält das Comma erst *nach* Vers 8.
Maynard zitiert *Codex Perpinianus*, der alt-lateinische Lesarten in der Apostelgeschichte und in den katholischen Briefen enthält; er wird auf das Jahr 1250 datiert.[108] *Codex Perpinianus* soll verschiedene alt-lateinische Lesarten enthalten, die man weder im Mehrheitstext noch im kritischen Text, aber in den lateinischen Überlieferungen findet. Gemäß Dunkins enthalten unterschiedliche mittelalterliche Texte des NT, die auf dem Alt-Latein basieren, das Comma. Einer davon ist *Codex Teplensis* aus dem späten 14. Jhdt.[109]

---

[103] Strecker, G., & Attridge, H. W. (1996). *The Johannine letters: a commentary on 1, 2, and 3 Joh*n (S. 188–191). Minneapolis, MN; vgl. auch Metzger, B. M., *A textual commentary on the Greek New Testament,* S. 647–649; London; New York, 1994).
Dunkins vertritt die unwahrscheinliche Theorie, die Randnotizen in den Hss 88 und 221 seien ein Hinweis dafür, dass schon im 10.-12. Jahrhundert griechische Handschriften existierten, die das Comma enthielten; diese sollten zur Grundlage für die Ergänzung dieses Verses in den beiden griechischen Hss gedient haben. Dagegen Wallace: „… die früheste Hs, Codex 221 (10. Jhdt.), hat die Lesart als Randnotiz, die eine Zeitlang nach der ursprünglichen Fertigstellung eingefügt wurde. Es gibt keine Beweise für diese Lesart in irgendeinem gr. Hs bis 1500." (Daniel B. Wallace, *The Textual Problem in 1 John 5:7–8*, https://bible.org/article/textual-problem-1-john-57–8)
[104] Metzger, B. M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, second edition a companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament, 4. Aufl, S. 647–649, London, New York, 1994). Z. B. werden die drei irdischen Zeugen („Geist, Wasser, Blut") in manchen Hss angegeben als „Wasser, Blut, Geist" oder „Wasser Blut, Fleisch" oder „Wasser, Fleisch, Blut" (Vgl. J. Snapp: http://www.thetextofthegospels.com/2016/08/cyprian-and-comma-johanneum.html; August 2016; vgl. http: whitemail.blogspot.ch/search?q=comma)
[105] Brooke, A. E., *A critical and exegetical commentary on the Johannine epistles,* S. 154–165; New York, 1912
[106] Strecker & Attridge, *The Johannine letters*, S. 188–191. Die bekanntesten lat. Zeugen: Palimpsest von Leon, 7. Jhdt., Freisinger Fragmente (q oder r), 7. Jhdt., Codex Cavensis, 9. Jhdt., Codex Complutensis, 10. Jhdt., Codex Toletanus, 10. Jhdt., Codex Theodulphianus, 8./9. Jhdt., einige St.Gallen-Hss, 8./9. Jhdt. Zum lat. Wortlaut des CJ in den Codizes s. Brooke.
[107] Moorman datiert Codex Speculum auf das 5. Jhdt. (Jack Moorman, *When the KJV departs from the Majority Text*, Revised Edition, New Jersey 2010, http://faithsaves.net/wp-content/uploads/2016/02/KJV-Majority-Text-Moorman.pdf
[108] Dunkins schreibt, es werde angenommen, dass der Text von einer früheren Handschrift kopiert wurde, die auf das 6. Jahrhundert datiert wird. Dunkins gibt als Quelle M. Maynard an, zit. in „*In Defense of the Johannine Comma*", *The Burning Bush*, Vol. 3, no. 1, Jan. 1997
[109] J. K. Elliot, „Old Latin MSS in NT Editions," A Survey of Manuscripts Used in Editions of the Greek New Testament, S. 280. Ebenso listet A. Merk den Codex Teplensis unter die alt-lateinischen Codizes in seiner kritischen Ausgabe Novum Testamentum: Graece et Latine

Lateinische Kirchenväter als Zeugen

Cyprian (gestorben 258 n. Ch.) zitierte das CJ in der Mitte des 3. Jhdts. in *De ecclesiae catholicae unitate 6*: „Der Herr sagt: 'Ich und der Vater sind eins', und wiederum ist geschrieben von dem Vater und Sohn und Heiligen Geist: 'Und die drei sind eins.'"[110]

Die Tatsache, dass Cyprian 1Joh 5,7 zitiere, wurde von einigen in Zweifel gezogen, weil man in der Erklärung des Cyprian („... vom Vater und Sohn und Heiligen Geist ist geschrieben: ...") „Wort" statt „Sohn" erwarten würde. Die Kritiker bemerken, Cyprian hätte auf V. 8 („der Geist und das Wasser und das Blut; und die drei sind auf das eine ‹gerichtet›") Bezug genommen und das Gefüge „und die drei" [Geist, Wasser, Blut] „sind eins" auf die Dreieinheit Gottes gedeutet. Aber die Worte „die drei sind eins" sind Zitat aus V. 7, nicht aus V. 8.

Nach Osburn[111] gibt ein gewisser Facundus[112], Bischof von Nordafrika im 6. Jhdt., den Text ohne das Comma und zitiert Cyprian, als gäbe er ein trinitarisches Verständnis des kürzeren Textes. Das hat aber nicht viel Sinn, denn Cyprian bezieht sich explizit auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Er ersetzt „Wort" mit „Sohn", oder er kennt lateinische Handschriften, in denen „Sohn" statt „Wort" steht.

Nach Walter Thiele soll es tatsächlich solche Hss geben, in denen „Sohn" statt „Wort" steht. In seiner Dissertation untersuchte Thiele das *Comma Johanneum*[113], und sowohl die Belege zu 1Joh 5,7.8 wie das aus dem Gesamtbestand der lateinischen Texte zu 1–3Joh sich ergebende Bild führten ihn zu dem Ergebnis, dass bereits Cyprian als Zeuge für das CJ zu werten sei.[114] Strecker bezieht sich auf Walter Thieles Untersuchungen und schreibt:

„Die Begründungen anzunehmen, das *Comma Johanneum* wäre in Cyprians Bibeltext nicht bezeugt, sind nach Thieles Auffassung nicht zwingend. Das angeführte Hauptargument ist, dass Cyprian als zweite Person unter den himmlischen Zeugen „*filius*" (Sohn) mit „*verbum*" (Wort) ersetzt. Aber ein Überblicken des gesamten Materials zeigt, dass „*filius*" wie „*verbum*" eine Lesart des CJ ist; „*filius*" ist die Lesart der Handschriftzeugen 67, Theta (Θ) und des Correctors von Omega (Ω^c). Thiele bezieht sich auf andere lateinische Erweiterungen des 1. Johannesbriefes, die verlorene Übersetzungen des griechischen Originals repräsentieren könnten, und zieht die Möglichkeit in Erwägung, dass eine Übersetzung eines griechischen Textes hinter dem *Comma Johanneum*, wie es bei Cyprian gefunden wird, steht."[115]

Weiter wird argumentiert, dass Facundus (ca. 550), ein Bischof aus Cyprians Kirche, den Vers 8 [Geist, Wasser, Blut] auf die Trinität deutete. Er zitiert Cyprians Aussage als Beleg. Dem entgegen steht, dass Fulgentius – von derselben Kirche – vordem Cyprian zitiert und sagt, er beziehe sich auf V. 7."[116]

Auch M. Heide[117] gibt zu, Cyprian könnte das CJ gekannt haben.

Scrivener[118], der selbst kein Befürworter des Commas ist, fasst zusammen und argumentiert, dass es am meisten Sinn hat, zu akzeptieren, dass Cyprian sich auf das Comma bezieht, und dass man es dabei belässt.

Das würde bedeuten, dass um 200–250 n. Ch. das Comma Johanneum in lateinischen Bibeln Nordafrikas bekannt war – allerdings nur in lateinischen. Vgl. Brooke, der schreibt: „Wenn das CJ hinter diesem ist, würde es bereits ein Teil der ältesten lateinischen Bibel gewesen sein."[119]

---

[110] Der lat. Text: „Dicit dominus: ego et pater unum sumus, et iterum de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt." S. Brooke.

[111] Osburn, C. D. (1992). *Johannine Comma.* In D. N. Freedman (Hrsg.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (Bd. 3, S. 882–883). New York. Siehe bei Dunkins.

[112] in: Pro Def. Tri. Cap. Iust. 1.3.9

[113] Walter Thiele, *Untersuchungen zu den altlateinischen Texten der drei Johannesbriefe* (diss., Tübingen, 1956)

[114] Walter Thiele, *Beobachtungen zum Comma Iohanneum*, ZNW 50 (1959), S. 61–73. Vgl. a. http://documents.adventistarchives.org /ScholarlyJournals/AUSS/AUSS19751001-V13–02.pdf

[115] Strecker & Attridge, *The Johannine letters*; vgl. http://www.thlz.com/seiten/1957/48/42701/

[116] Westcott, B. F. (Hrsg.). (1902). *The Epistles of St. John: the Greek text with notes and essays* (4th ed., S. 202–209). London; New York. (Üsg. v. Verf; so a. im Folg.)

[117] Heide, S. 81, in Fn. 153.

[118] F. H. A. Scrivener, *A Plain Introduction to New Testament Criticism*, Bd. 2, S. 405.

Ob **Tertullian** (um 200, *Contra Praxeam*, c. 25) das CJ gekannt hat, ist unsicher. Er schreibt: „Somit gehen aus der Verbindung des Vaters in dem Sohn und des Sohnes in dem Parakleten drei kohärente Personen hervor, die dennoch voneinander unterscheidbar sind. **Diese drei sind eins** im Wesen und nicht eins in Person. 'Ich und der Vater sind eins', heißt es. Daher sind sie eins im Wesen und nicht ein und dieselbe Person."[120] Ein klarer Bezug auf das Comma ist in dem Satz, „Diese drei sind eins", nicht eindeutig erkennbar.

Einer der frühesten unbestrittenen Belege für das CJ stammt aus der Hand eines häretischen spanischen Bischofs namens **Priszillian** (gestorben 385). In *Liber Apologeticus 1.4* heißt es: „Drei sind es, die Zeugnis geben auf Erden: Wasser, Fleisch und Blut, und diese drei sind in eines; und drei sind es, die Zeugnis geben im Himmel: Vater, Wort und Geist, und diese drei sind eins in Christus Jesus."[121] Wir beachten die Unterschiede zur Version im *t. r.*: Keine Artikel vor Wasser, Fleisch, Blut, sowie Vater, Wort und Geist; am Ende ist „in Christo Jesu" hinzugefügt; „Geist" wird durch „Fleisch" ersetzt. Eine solche Ersetzung findet sich ebenfalls in Victor Vitellius, *Contra Varimedus* 5 (S. 204). Hinzu kommt: „Der Gebrauch des Neutrums [*tria* statt *tres,* d. Verf.] in beiden Sätzen ist auffallend. Alles dieses deutet darauf hin, dass der Abschnitt nicht direkt aus einem griechischen Text stammt."[122].

Nebenbei sei erwähnt, dass manche behaupten, es sei Priszillian, durch den das Comma in lateinische Bibelhandschriften gekommen sei, was aber bestritten worden ist.[123]

Weitere Zeugnisse finden sich in einer Gruppe von Schriften aus Nordafrika (475–500 n. Ch.).

Cassian nimmt im Jahre 435 auf das CJ Bezug. Es kommt vor in einem Glaubensbekenntnis, das von Eugenius (Bischof von Karthago, 484 n. Ch.) aufgezeichnet ist.

Cassiodorus zitierte die Stelle ca. 550 n. Ch. (*Complex. in Epp.* S. Westcott).[124]

---

[119] „If the Comma Johanneum is behind this, it would already have been a part of the oldest Latin Bible." Brooke, A critical and exegetical commentary on the Johannine epistles (S. 154–165). New York, 1912. Vgl. Pieper: „Cyprian zitiert Johannes 10,30 und fügt sogleich hinzu: „Et iterum de Patre et Fillo et Spiritu Sancto scriptum est: Et tres unum sunt" („Und ebenso steht geschrieben über den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist: Und diese drei sind eins"). An dieser Stelle sind jene, die behaupten, dass Cyprian hier nicht die Worte von 1Joh 5,7 zitiert, gezwungen zu beweisen, dass Cyprians Worte („Und diese drei sind eins"), wie er sie auf die drei Personen der Trinität anwendet, außer in 1.Johannes 5 noch woanders in der Heiligen Schrift stehen. Griesbach entgegnet, dass Cyprian hier nicht die Schrift zitiert, sondern seine eigene allegorische Interpretation der drei irdischen Zeugen präsentiere. „Der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei stimmen überein." Das funktioniert so nicht! Cyprian sagt ausdrücklich, dass er sowohl mit den Worten „Ich und der Vater sind eins" als auch mit den Worten „Und ebenso steht geschrieben über den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist: 'Und diese drei sind eins'." Passagen aus der Bibel zitiert.« (F. A. O. Pieper, Christian Dogmatics, Trans. T. Engelder, Bd. 1, S. 340f; zit. bei Dunkins)

[120] Lat: „ita connexus patris in filio et filii in paraclito tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est Ego et pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem." Zit. bei Brooke.

[121] *Liber Apologeticus; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Academia Litterarum Vindobonensis*, Bd. xviii, S. 6. Der lateinische Text: Sicut Johannes ait: tria sunt quœ testimonium dicunt in terra: aqua caro [Fleisch] et sanguis, et hœc tria in unum sint; et tria sunt quœ testimonium dicunt in caelo: pater uerbum et spiritus, et hœc tria unum sunt in Christo Jesu. (Hervorhebung v. Verf.)

[122] Vgl. Westcott, B. F. (Hrsg.). (1902). *The Epistles of St. John: the Greek text with notes and essays* (4th ed., S. 202–209). London; New York.)

[123] Dunkins dagegen: „Diese These wurde von Karl Künstle aufgestellt, … der zeigen wollte, dass das Comma zuerst in Priscillians Schriften auftauchte, um seine den Sabellianern ähnelnde Auffassung von der Trinität zu stützen. [K. Künstle, *Das Comma Johanneum auf seine Herkunft untersucht* (1905), S. 45–57] Künstles Theorie wurde jedoch kurz nach ihrer Veröffentlichung widerlegt. Im Jahr 1909 verwies Ernest Charles Babut (und andere Kritiker von Künstles Behauptungen) auf grundlegende und fundamentale Probleme in Künstles Argumenten, die wiederum die Theorie über die »priscillianische Urheberschaft« des Commas in den Mülleimer verbannte. [Diese finden wir in E.-Ch. Babut, Priscillien et le Priscillianisme, S. 267ff.; zitiert von A. E. Brooke, A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles (1912), S. 160; andere Zeitgenossen, die Künstles Theorie widerlegten, umfassen Eugène Mangenot, Le Comma Johanneum (1907) und Adolf Jülicher, Göttingische Gelehrte Anzeigen, Vol. 167 (1905), S. 930–935, beide wiedergegeben bei J. Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament, S. 586] Das Hauptproblem in Künstles Argumenten ist, dass es damals niemandem, nicht einmal Priscillians Todfeinden, in den Sinn kam, ihn dafür anzuklagen, dass er dem Text aus 1.Johannes etwas hinzugefügt hat. … Einfach gesagt, von Künstles Thesen abgesehen, merkte damals scheinbar niemand, dass Priscillian der Bibel beinahe zwei komplette Verse hinzufügte, die zu einer umstrittenen Lehre gehören. Es ergibt keinen Sinn zu glauben, dass Priscillians Feinde die falschen Verse, die er hinzugefügt haben soll, sofort akzeptierten und sie dann in ihren eigenen Kirchenräten und Schriften verwendeten. Es ist vernünftiger zu akzeptieren, dass Priscillian und die orthodoxen Schriftsteller der damaligen Zeit das Comma in ihren Bibeln hatten."

[124] Cassiodorus, in the 500's, utilized the CJ in his composition Complexiones in Epistolis Apostolorum, as follows: „Cui rei testificantur in terra tria mysteria: aqua sanguis et spiritus, quae in passione Domini leguntur impleta: in coelo autem Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et hi tres unus est Deus." In English this yields: „And the three mysteries testify – on earth: water, blood and spirit. The fulfillment of which we read about in the passion of the Lord. And in heaven: Father and Son and Holy Spirit. And these three are one God." (http://www.thetextofthegospels.com/2016/08/cyprian-and-comma-johanneum.html)

Strecker erwähnt weitere zwei Werke: die zwölf Bücher *De Trinitate* und drei Bücher *Contra Varimadum*. Die Autoren und die Abfassungszeit sind nach Strecker unbekannt; ein Datum im 5. Jhdt. ist wahrscheinlich. Moorman gibt Vigilius Tapsenis als Autor an, ebenso Dunkins[125].

Weiter sind zu erwähnen die *Historia persecutionis Africanae Provinciae* von Victor Vitensis, dem Bischof von Vita, Nordafrika, (ca. 485),[126] ebenso die Synode von Karthago in ihrer Verurteilung der arianischen Häresie (484, *Responsio contra Arianos*) und Fulgentius von Ruspe (527) in *De fide Catholica adv. Pintam*.

Das CJ findet sich in einem Prolog zu den katholischen Briefen aus der Zeit vor 550 n. Ch.[127], ebenso bei Eucherius von Lyons (ca. 440 n. Ch.).[128]

Gemäß Dunkins wurde das CJ von lateinischen Schriftstellern benutzt, die mit der Vulgata gearbeitet hatten, bevor diese von Alkuin um etwa 800 für ungültig erklärt wurde, solche wie Cassiodorus (570) und Pseudo-Athanasius (6. Jhdt.). Es wurde in den *Ordo Romanus* aufgenommen, einen alten Ordensritus, der in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in den römischen Kirchen eingerichtet wurde. Zu diesem Zeitpunkt war die Vulgata als offizielle Ausgabe des katholischen Glaubens allgemein akzeptiert und bezeugt die Präsenz des Commas in der Vulgata von Hieronymus, so wie sie war, bis Alkuin sie revidierte.

Der Schöpfer der Vulgata, Hieronymus (gest. 420 n. Ch.), kannte das CJ wahrscheinlich nicht. Allerdings existiert in der Vulgata (*Codex Fuldensis*, 546 n. Ch.) ein Prolog zu den katholischen Briefen, der Hieronymus zugeschrieben wird. Dort heißt es:

„Genau so werden sie richtig verstanden und genau so sind sie treu von Übersetzern ins Latein übersetzt worden, ohne Unklarheiten für die Leser zu hinterlassen und ohne dass die Vielzahl an Textarten in Konflikt miteinander geraten, besonders in dem Text [1Joh 5, d. Verf.], wo wir über die Einheit der Trinität lesen, wo gewaltige Irrtümer aufgetreten sind durch die Hände untreuer Übersetzer entgegen der Wahrheit des Glaubens, die nur die drei Wörter Wasser, Blut und Geist übrig gelassen haben in dieser Fassung und die Erwähnung von dem Vater, dem Wort und dem Geist auslassen, durch die der richtige Glaube gestärkt wird und die Wesenseinheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes bekräftigt wird.“[129]

---

[125] „Forster schrieb, dass das Comma dreimal von Vigilius Tapensis (einem lateinischen nordafrikanischen Schriftsteller) in einer Abhandlung über die Trinität zitiert wurde, datiert auf 490–500, die er unter Athanasius' Namen veröffentlichte.“ [C. Forster, A New Plea for the Authenticity of the Text of the Three Heavenly Witnesses, S. 43f.] Wie Forster zeigte, schrieb Vigilius diese Abhandlung während des Exils in Konstantinopel aufgrund der Besetzung Nordafrikas durch die Vandalen. Vigilius' Abhandlung, die besonders unter dem Namen eines der berühmtesten östlichen Kirchenmännern und von einem zentralen Punkt des östlichen Christentums aus veröffentlicht wurde, sollte ein Aufruf an die östlichen (griechischen) Teile der christlichen Welt sein.“ Es erscheint Dunkins unwahrscheinlich, dass Vigilius sich mehrmals auf einen Vers bezieht und diesen einem solch berühmten Namen zuschreibt, wenn dieser Vers im griechischen Neuen Testament zu dieser Zeit gefehlt hätte oder vermutet wurde, dass er unecht wäre.“ (Dunkins)

Vgl. http://www.thetextofthegospels.com/2016/08/cyprian-and-comma-johanneum.html: A composition called Contra Varimadum Arianum (conceivably written by Idacius Clarus in Spain in the late 300's, but perhaps more probably by Vigilius Tapsensis in North Africa in the late 400's) includes the following statement: „John the Evangelist, in his Epistle to the Parthians (i.e. his 1st Epistle), says there are three who afford testimony on earth: the water, the blood, and the flesh, and these three are in us; and there are three who afford testimony in heaven, the Father, the Word, and the Spirit, and these three are one.)

[126] A Latin writer in North Africa named Victor Vitensis attended the Council of Carthage in 484, after the Arian Vandal king Huneric had instructed the Trinitarian bishops of North Africa to meet there with Arian bishops to discuss the subject of the Trinity. The Trinitarian African bishops, who numbered over 100, were led by Eugene of Carthage. The Council of Carthage itself was unproductive and brief. Eugene of Carthage, the leader of the Trinitarian bishops, had intended to present a statement of faith at the council, and this manifesto was incorporated into Victor Vitensis' account. It includes the following statement: „Et ut luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum doceamus, Joannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque: Tres sunt qui testimonium perhibent in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt.“ – which means, in English, „And as a shining light teaching the unity of the divinity of the Father and Son and Holy Spirit, the testimony of John the Evangelist demonstratively testifies: 'There are three who bear witness in heaven, the Father, the Word, and the Holy Spirit, and these three are one.'“ This indicates that the CJ was so well-circulated in Latin in North Africa in the late 400's that a prominent bishop was willing to utilize it at a theological conference.
(http://www.thetextofthegospels.com/2016/08/cyprian-and-comma-johanneum.html)

[127] Strecker & Attridge, *The Johannine letters* S. 188–191.

[128] Eucherius of Lyons, c. 440, in his composition *Formulas of Spiritual Knowledge* (Formulae Spiritualis Intelligentiae), in chapter 10 (On Numbers), stated that the number three represents the Trinity, „in the epistle of John: three are those who bear witness: water, blood, and spirit.“ (Vgl. http://www.voskrese.info/spl/lyonsintro.html)

[129] Hieronymus (engl.: Jerome), Prologue to the Canonical Epistles, from the text of the prologue appended to Codex Fuldensis, Trans. T. Caldwell.] Der lat. Text (zit. bei Westcott): „[In prima Johannis Epistola] ab infidelibus translatoribus multum erratum esse a fidei veritate comperimus, trium tantum vocabula, hoc est, aquæ sanguinis et spiritus, in ipsa sua editione ponentibus et Patris, Verbique ac Spiritus tes-

Zu bemerken ist, dass in dem *Codex Fuldensis*, zu dem dieses Vorwort geschrieben ist, sich das CJ *nicht* findet. Heide[130] weist darauf hin, dass Erasmus (selbst ein Herausgeber der Werke des Hieronymus) den Prolog nicht in seine Ausgabe aufgenommen hatte, weil er in keiner Handschrift der hieronymischen Werke zu finden war. Er kannte ihn zwar, bemerkte aber, der Prolog sei ihm unklar, da Hieronymus das CJ nie zitiert oder erwähnt habe.
Es gibt zwar auch Vulgata-Hss *mit* dem Prolog *und* dem CJ (alle aus Spanien oder spanisch beeinflusst), aber z. T. ohne den Namen Hieronymus als Autor.[131] Heide bemerkt dazu: „Ohnehin haben sich in lateinische Hss auch an anderen Stellen Prologe eingeschlichen, die nicht von Hieronymus stammen." „Selbst Befürworter des CJ – wie Mill – haben den Prolog als Fälschung erkannt."[132]
Man muss zugeben, dass es durchaus möglich ist, dass der Prolog eine Fälschung ist. Aber auch dann, wenn er als Fälschung zu bewerten ist, bietet er ein Zeugnis für das CJ im 6. (vielleicht sogar 5.) Jhdt. (So a. Brooke.)
Dunkins fragt sich, woraus jene lateinischen Kirchenväter zwischen Hieronymus (ca. 400) und der Niederschrift des *Codex Fuldensis (527),* die die Vulgata benutzten (wie Victor Vitensis und Fulgentius), das CJ zitiert haben sollen. Woher hatten sie den Vers? Und woher hatte die Synode von Karthago (ein offizielles Konzil der Kirche!) den Vers, um ihn als Beweis gegen die Arianer zu verwenden?
Und wenn das Comma ein unberechtigter Zusatz zum Text war, fragt man sich auch, weshalb die arianischen Widersacher der Synode von Karthago nicht gegen den Gebrauch eines Verses protestierten, der bekanntermaßen unecht gewesen sein soll und erst kürzlich hinzugefügt wurde. Und wenn der Vers erst vor Kurzem als Fußnote am Rand einer Abschrift der Bibel auftauchte, die einem Irrlehrer (Priscillian) gehörte, wie kann es dann dazu gekommen sein, dass er als Text der Heiligen Schrift zitiert wurde?
Der Schluss liegt nahe, dass das CJ bereits in sehr alten lateinischen Handschriften vorkam.
Ein weiterer Zeuge für das Comma ist *Codex Wizanburgensis*, eine Vulgata-Handschrift aus der Mitte des 8. Jhdts.
Es erscheint auch in der Übersetzung des von den **Waldensern** benutzten apostolischen Glaubensbekenntnisses im 12. Jhdt. Die Augsburger Bibelhandschrift (ca. 1350), die das älteste vollständige Neue Testament in Mittelhochdeutsch darstellt, enthält das Comma und ist darin ungewöhnlich, dass es in V. 7 „Sohn oder das Wort" heißt.[133] Als die englischen Übersetzer die 1611 staatlich genehmigte Version (King James Version) schufen, sollen vier waldensische Bibeln auf den Tischen gelegen sein, die auf die Zeit 400–600 n. Ch. zurückgingen. Nach Theodor Beza, Calvins Nachfolger, sollen die Vaudois (Waldenser) bereits in den 120er-Jahren die Heilige Schrift von Missionaren, die aus Antiochien in Syrien kamen, erhalten haben und 157 n. Ch. die Übersetzung derselben in ihre lateinische Sprache angefertigt haben. Diese Bibel sei von Generation zu Generation weitergereicht worden, bis sie in den 1500er-Jahren von Protestanten ins Französische, ins Italienische usw. übersetzt wurde. Nach Dunkins sollen die Waldenser, gemäß einer Überlieferung, von einem Bischof namens Leo stammen, der in der Zeit von Kaiser Konstantin und dem Papst Sylvester I. (314–335) lebte. Leo habe mit dem Papst gebrochen wegen der wachsenden Säkularisierung des Christentums und der Gier Sylvesters und soll die Kirchen der Region Piemont mit sich gezogen haben.[134] Sie waren jedenfalls bekannt als alte Sekte.[135] Die Übersetzung der Waldenser und ihre Handschriften bezeugen einheitlich die Existenz des CJ in ihrer alt-lateinischen Textüberlieferung. Auch das ist ein Hinweis darauf, dass das CJ schon früh in alten lateinischen Hss vorhanden gewesen sein muss.

---

timonium omittentibus; in quo maxime et fides catholica roboratur et Patris ac Filii ac Spiritus Sancti una divinitatis substantia comprobatur. (Migne, Patrol. Lat. 29:829f.)

[130] Heide, S. 77f, Fn. 146.

[131] Vgl. Künstle, *Das Comma Johanneum auf seine Herkunft untersucht*, Freiburg 1905, S. 28; zit. bei Heide.

[132] Heide, S 79.

[133] Maynard, *A History of the Debate Over 1John 5:7–8*.

[134] G. S. Faber, *An Inquiry into the History and Theology of the Ancient Vallenses and Albigenses*, S. 275; diese Behauptung wird auch von August Neander bestätigt: A. Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, Vol. 8, S. 352; Angaben nach Dunkins.

[135] Der Inquisitor Reinerius (um 1250) weist auf die allgemeine Auffassung hin, dass die Leonisten eine Sekte waren, die älter war als die Manichäer oder Arianer (4. Jhdt.). (G. S. Faber, An Inquiry, S. 281, 286f.). So Dunkins.

Orientalische Zeugen

Syrisch: Dunkins meint, es gäbe Beweise, dass das Comma in syrischen Lesarten auftauche und dass der syrische Kirchenvater Jakob von Edessa, ein syrischer Gelehrter und christlicher Theologe (gest. 708 n. Ch.), sich um 700 n. Ch. auf das Comma bezog. Nach der Auffassung Jakobs von Edessa sind des Menschen Seele, Leib und Vernunft „durch drei Heiligtümer geheiligt": „durch Wasser und Blut und Geist und ferner durch den Vater und durch den Sohn und durch den Geist, ..." Dunkins sieht in diesem Satz eine Anspielung auf das CJ. Das scheint aber zu weit hergeholt. Der Text gibt das nicht her.[136] In einige syrische Druckausgaben gelangte das CJ im 16. Jhdt. durch den Einfluss der Vulgata bzw. des *t. r.* In der ersten Ausgabe des syrischen NT von Widmannstetter (1555) fehlt es. In der Polyglotte von Tremellius (1569) mit syrischem Text erschien das CJ im griechischen und lateinischen Text, fehlte aber im syrischen Text sowie in der lateinischen Übersetzung des syrischen Textes. In der Polyglotte von Elisa Hutter (1599) kam dann das von Tremellius aus dem griechischen *t. r.* ins Syrische übersetzte CJ in den Text des syrischen NT. Die Worte „auf der Erde" setzte Hutter in Klammern.

Dunkins ist damit nicht zufrieden. Er meint: „Die syrischen Handschriften, die man bisher studiert und zusammengetragen hat (auf der diese Behauptung im Grunde basiert), bilden einen geringen Teil der Zeugen, die für diese Übersetzung zur Verfügung stehen. Die Behauptung beruht auf insgesamt fünf Sammlungen, mit jeweils nur einer Handvoll Handschriften, so dass wir auf höchstens 12 verwendete Handschriften kommen. Das ist wenig im Vergleich zu den Hunderten zur Verfügung stehenden syrischen Handschriften, von denen die meisten noch nicht im Detail untersucht wurden und/oder über deren Untersuchung bisher keine veröffentlichten Ergebnisse zur Verfügung stehen."

Armenisch: Nach Heide ist das CJ aus keiner vorreformatorischen armenischen Handschrift bekannt. (S. 82ff.). Nicht so nach Scrivener. Gemäß Scrivener[137] platzierte Tremellius das CJ an den Rand seiner Ausgabe von 1569, und Giles Guthier, der 2 Hss verwendete, veröffentlichte eine syrische Ausgabe in Hamburg, in welcher er das Comma in den Text stellte. Die erste gedruckte Ausgabe der armenischen Bibel (1666; hrsg. v. Uscan) soll hauptsächlich auf einer armenischen Hs aus dem Jahr 1295 basiert haben. Diese armenische Bibel hat das CJ.

In der armenischen Ausgabe von John Zohrob (1789) wird erwähnt, dass für den 1. Johannesbrief 18 (armenische) Hss konsultiert worden waren. Eine von diesen solle das CJ enthalten.

Nach Dunkins gäbe es „Beweise durch die armenische Übersetzung, dass dieser Vers entweder in einem syrischen Text gefunden wurde, der im frühen 5. Jahrhundert von Sahak Parthev (Isaak der Große, der *Katholikos* von Armenien) für die Übersetzung benutzt wurde, oder in einem griechischen Text, der dazu benutzt wurde, um die armenische Übersetzung durch das Konzil von Ephesus 431 überprüfen und bestätigen zu lassen. Das Comma wurde 1307 in der armenischen Synode von Sis zitiert; das ist ein Hinweis darauf, dass zu diesem Zeitpunkt das Comma bereits in der armenischen Übersetzung existierte."

Dunkins weiter: „Einige behaupten, die armenische Übersetzung sei vom armenischen König Haitho II. (regierte 1224–1270) anhand der Vulgata überarbeitet worden, aber diese Behauptung beruht hauptsächlich auf der Tatsache, dass die Synode von Sis das Comma zitiert. Somit basiert diese Behauptung auf einem Zirkelschluss. ... Jedenfalls enthielt die erste gedruckte armenische Übersetzung von 1666, die auf Geheiß von Bischof Uscan angefertigt worden war, das Comma, und die neueste Version des UBS Textes gibt zu, dass das Comma in einigen armenischen Handschriften auffindbar ist."

Arabisch: Bereits 1616 erstellte Th. von Erpe eine erste Ausgabe des arabischen NT – ohne das CJ. Erst 1671 wurde in Rom eine Ausgabe des arabischen NT besorgt, in die das CJ verfrachtet wurde.

Slavisch: Scrivener erwähnt „einige" altslawische Hss, die das CJ haben sollen.

Georgisch: Nach Dunkins enthielt die erste gedruckte georgische Übersetzung von 1743 (in Moskau) ebenso das Comma. „Diese Ausgabe basierte auf 'georgischen Handschriften, die eine ältere

---

[136] Vgl. Heide, S. 82.

[137] So Jack Moorman in: *When the KJV departs from the Majority Text*, New Jersey 2010, http://faithsaves.net/majority-text-moorman/, der Scriveners *Plain Introduction* (1883) zitiert.

Lesart widerspiegeln'[138], die nahelegen, dass das Comma auch in älteren armenischen Quellen existierte."
Gotisch: Die gotische Übersetzung wird oft als Zeugnis für das Fehlen des Commas erwähnt. Aber – nach Dunkins – sollen die gotischen Hss den Abschnitt gar nicht enthalten.[139]

Ein Erklärungsversuch für das Fehlen des Commas
Befürworter der Echtheit des Commas (wie Dunkins) fragen sich, weshalb es in der Byzantinischen Textform, die die überwiegende Mehrheit der griechischen Texte ausmacht, fehlt. Dunkins meint: „Wir müssen verstehen, dass die Bedingungen im 4. Jahrhundert äußerst vorteilhaft waren, die griechischen Zeugen durch arianische Irrlehrer zu verändern, die das klare trinitarische Zeugnis beseitigen wollten. Die Knappheit griechischer Handschriften aus dem Osten, die das Comma bezeugen, kann durchaus erklärt werden; denn die Mehrheit der östlichen Teile des Imperiums im 4. Jahrhundert (besonders Kleinasien, Syrien und Ägypten, wo die meisten der berühmtesten griechischen Handschriften kopiert wurden, auf die sich die Textkritik beruft) gerieten unter den Einfluss des Arianismus. ... Der wesentliche Punkt ... ist, dass wir verstehen, dass für beinahe ein halbes Jahrhundert die große Mehrheit des Christentums in den Griechisch sprechenden östlichen Teilen des Reiches – inklusive zwei der berühmtesten und angesehensten Patriarchen – vom Arianismus umschlossen war. Ein Mann, der dem Arianismus wohlgesinnt war, wurde beauftragt die 'offizielle' Version des griechischen Neuen Testamentes vorzubereiten – im Auftrag von Kaiser Konstantin (dem Vater von Konstantius, der ebenfalls zum Arianismus neigte); diese wurde während der Herrschaft des arianischen Sohnes fertiggestellt. Es ist daher angemessen, daraus zu schließen, dass unter diesen Umständen das starke trinitarische Zeugnis des Commas aus der 'offiziellen' Version des griechischen Neuen Testamentes und dessen Abschriften entfernt wurde. Außerdem ist es, angesichts der langen örtlich begrenzten arianischen Vorherrschaft in dieser Region, ebenso angemessen zu fragen, ob nicht der Einfluss des Arianismus die Kopisten dazu ermutigte, das offenkundige trinitarische Comma aus ihren Abschriften des Neuen Testamentes wegzulassen – Abschriften, die den Corpus von Vater-Handschriften bilden würden, von denen die meisten Tochter-Handschriften stammen würden." (V. Verf. gekürzt.)
Dagegen könnte man allerdings einwenden, dass eine derartig vollständige – flächendeckende – bewusste Ausmerzung eines Textes aus sämtlichen griechischen Hss kaum denkbar ist. Die Gesamtheit aller gr. Hss zeigt einen Eigenanteil an Lesarten, aber einen Konsens im bezeugten Text. Das weist die Hss als in der Regel voneinander unabhängig aus und spricht gegen eine zentrale Steuerung des Textes. (Die Schreiber wussten oft nichts voneinander, und der Text des NT konnte von jedem frei kopiert werden.)

Schlechte Grammatik beim Fehlen des Commas?
Fehlt V. 7, so entsteht – nach der Meinung mancher – in der kürzeren Fassung eine verstümmelte Grammatik, worauf einige Ausleger hinwiesen (z. B. Gregor von Nazianzus [390], John Reynolds in Matthew Henrys bekanntem Bibelkommentar [18. Jhdt], der bekannte presbyterianische Theologe Robert Dabney [*The doctrinal various readings of the New Testament Greek*, 1891]).[140]

---

[138] A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament*, S. 206; Ang. n. Dunkins.
[139] Dunkins: „Die einzigen noch existierenden Zeugen für das gotische Neue Testament sind die Wulfilabibel, Codex Argenteus, Codizes Ambrosius A-E, Codex Carolinus, Codex Gissensis und das Fragmenta Pannonica. Die Wulfilabibel enthält nur die Evangelien und die paulinischen Briefe wie auch einige Kommentare zu diesen Abschnitten. Codex Argenteus enthält Teile der vier Evangelien, während die Codizes Ambrosius Teile der Evangelien und die Briefe enthalten (nicht 1Joh 5) … Codex Carolinus enthält Römer 11–14 und Codex Gissensis enthält Fragmente von Lukas 23–24. Es wird auch Codex Vaticanus Latinus 5750 aufgelistet, obwohl es nur Kommentare zu den Evangelien enthält. Von keinen dieser Handschriften ist bekannt, dass sie 1Joh 5 enthalten."
[140] Dunkins: Der grammatikalische Konflikt in dieser Passage, wenn das Comma fehlt, basiert auf einer Regel in der griechischen Grammatik (sowie auch in anderen Sprachen), die eine Übereinstimmung der Geschlechter in den Satzteilen verlangt. Wenn man das Comma an seinem Platz lässt, stimmen maskuliner Artikel, Partizip und Zahl in der Apodosis von Vers 7 mit den zwei maskulinen (Vater, Sohn) und einem neutralen (Geist) Substantiven in der Protasis überein. Diese Übereinstimmung basiert auf dem »Prinzip der Anziehung«, eine Regel der griechischen Syntax, in der ein maskulines Substantiv, in einer Serie von Substantiven (innerhalb des gleichen Abschnittes) das Geschlecht für die ganze Serie »anzieht« oder bestimmt. Das Geschlecht des Abschnittes, für gewöhnlich der untergeordnete, stimmt mit dem Prädikat des vorhergehenden Abschnittes in jenem Satz überein. Dadurch zwingen die zwei maskulinen Substantive in der Protasis, dass

Fazit

Wenn der Text des CJ authentisch ist, bleibt die schwerwiegende Frage, wie der Text in den frühen griechischen Hss so völlig verschwinden konnte. Wenn das Comma nicht zum ursprünglichen Text gehörte, ergibt sich die Frage: Wie kam es in die lateinische Bibel, die Cyprian vorlag?

Werden diese Fragen je gelöst werden können? Für uns bleibt es, die Argumente dafür und dagegen abzuwägen.

Bei den wenigen und späten griechischen Zeugen, die das CJ haben und aus der Zeit *vor* Erasmus datieren, deutet alles darauf hin, dass das CJ eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen ist. Die späteren griechischen Zeugen aus dem 16. Jhdt. haben kein Gewicht. Sämtliche uns erhaltenen gr. Zeugen sind aus der Zeit nach 1300 oder gar nach 1400 n. Ch. Es fehlen jegliche Zeugen von griechischen Kirchenvätern. Bei den lateinischen Vätern scheint Cyprian (gestorben 258) der früheste Zeuge zu sein. Das Vorkommen des CJ in einigen auf Cyprian folgenden Kirchenvätern und altlateinischen Handschriften und in Vulgata-Handschriften vor 800 n. Ch. ist hilfreich, aber es reicht als Argument für die Echtheit des Commas nicht aus. Die (sonstigen) alten Übersetzungen helfen nicht weiter. Dass die Waldenser das Comma in ihren alten Bibeln hatten, zeigt, dass es sehr frühe altlateinische Handschriften gab, die das Comma hatten, mehr allerdings nicht.

Ein starkes Argument gegen das Comma ist die Unstimmigkeit der vorhandenen Zeugen: die verschiedenen Formen, in denen des Comma überliefert ist und auch die unterschiedliche Reihung der Zeugen (Vater, Wort, Heiliger Geist; Geist, Wasser, Blut). Wenn das CJ echt ist, stellt sich die Frage, auf welche Form des Textes man sich einigen sollte.

Und was das interne Zeugnis betrifft: Ohne das CJ liest sich die Passage runder und logischer. Zuerst das dreifache Zeugnis, das den Erfordernissen des Gesetzes („zwei oder drei Zeugen") entspricht; danach das „größere Zeugnis" Gottes. Und V. 9 erklärt. „Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut: Jesus Christus; nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist der Bezeugende, weil der Geist die Wahrheit ist; denn es sind drei, die Bezeugende sind: der Geist und das Wasser und das Blut; und die drei sind einstimmig (w.: auf das eine hin ‹gerichtet›). Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, das Zeugnis *Gottes* ist größer; denn dies ist das Zeugnis Gottes, dass er über seinen Sohn Zeugnis abgelegt hat." (1Joh 5,6–9)

---

die ganze Liste de facto das maskuline Geschlecht annimmt, welches dann mit den maskulinen Prädikaten in der Apodosis übereinstimmt. Das Problem für diejenigen, die die Entfernung des Commas befürworten, ist, dass das maskuline Prädikat in der Apodosis von Vers 7, wenn das Comma in dem Text fehlt, mit den drei neutralen Substantiven (Wasser, Blut, Geist) aus Vers 8 verbunden wird (der dann zu einem untergeordneten Abschnitt wird) und das ist ein schwerwiegender grammatikalischer Fehler. Der Konflikt verschwindet, wenn das Comma an seinem Platz ist, weil dann Vers 7 nicht nur aufgrund des Anziehungsprinzipes im Geschlecht übereinstimmt, auch wird die Verbindung der drei neutralen Substantive in Vers 8 mit den maskulinen treis martürountes (drei Bezeugende) in Vers 8 dann durch das Prinzip der Anziehung erklärt. Dabney sagt: »…dass das pneuma, das führende Substantiv in dieser zweiten Gruppe, neben den Adjektiven, sich gerade eine maskuline Form zugezogen hat aufgrund seiner vorigen Stellung in der maskulinen Gruppe…« (Dabney, *The doctrinal various readings of the New Testament Greek,* 1891, S. 378.)

Die unmittelbare Nähe und die Tatsache, dass das pneuma ein übertragenes Substantiv aus der vorhergehenden Liste von Substantiven ist und de facto kraft des Anziehungsprinzipes in Vers 7 zu einem Maskulinum gemacht wurde, bewirkt ebenso, dass die Substantive in Vers 8 als Maskulina angesehen werden. Dies alles fällt in sich zusammen, wenn das Comma entfernt würde, denn dann gäbe es keine wirklich maskulinen Substantive (oder ein maskulinisiertes pneuma) aus Vers 7, die auf das Phänomen der Anziehung abzielen. [Nb: Einige Kritiker des Commas verstehen nicht umfassend die Kraft des Anziehungsprinzipes, wie beispielsweise G.G. Thomason, „Scripture, Authentic and Fabricated" (faraboveall.com/015_Textual/Authentic.pdf). Thomason argumentiert (S. 49f), dass die grammatikalischen Argumente für den Ausschluss des Commas widerlegt werden durch die Anwesenheit des gleichen Solözismus, wenn das Comma hinzugefügt wird, wobei das maskuline treis … marürountes en tee gee in Vers 8 dann nicht mit den drei irdischen Zeugen im Neutrum übereinstimmt. Entweder ignoriert er die Tatsache oder ist sich dessen nicht bewusst, dass das pneuma eine übertragende Maskulinität »angezogen« hat (wie Dabney und andere das gezeigt haben), wodurch die zweite Liste der drei Zeugen im Geschlecht übereinstimmt mit dem maskulinen Abschnitt am Anfang von Vers 8.]

… Bengel bemerkte den erwähnten grammatikalischen Konflikt bereits 1740. [J.A. Bengel, *Gnomon of the New Testament*, Bd. 2, S. 808] Ebenso erkannte Eugenius Bulgarus, Erzbischof von Cherson, ein hoher Beamter und Gelehrter in der griechischen Ostkirche, im 18. Jahrhundert den grammatikalischen Konflikt, der durch die Entfernung des Commas entsteht. Knittel gibt Eugenius' Gespräch über den Solözismus wieder, wie es 1780 von einem Professor Matthaei in Moskau berichtet wurde, der einen Brief von Eugenius in seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Passage miteinbezogen hatte. [Knittel, F.A. Knittel, *New Criticisms on the Celebrated Text 1 John v.7*, Ed. Trans. W.A. Evanson, S. 206–208] Ein ähnliches grammatikalisches Argument wurde von Frederick Nolan 1815 vorgebracht. [F. Nolan, *An Inquiry into the Integrity of the Greek Vulgate, or Received Text of the New Testament*, S. 254–261, 564–565]

Schiebt man das CJ ein, kommt ein fremdes Element hinzu: Die „himmlischen Zeugen“ („… und drei sind es, die im Himmel Bezeugende sind“) stören den natürlichen Gedankenfluss. Auch wäre bei den (dann sechs!) Zeugen der „Geist“ doppelt genannt. Auch erschiene das „denn“ („weil“) in V. 7A unpassend. Im Text (V. 9) bezieht sich das „Zeugnis Gottes“ nicht auf die „himmlischen“ Zeugen. Der Geist ist der Bezeugende, weil der Geist die Wahrheit ist.
Hinzu kommt, dass der Gebrauch von „*logos*“ (Wort), bezogen auf die Person des Sohnes, dem Stil des Johannes im Brief fremd ist. *Logos* wird zwar in 1,1 („Wort des Lebens“) verwendet und auf Christus bezogen, aber nicht in derselben Art personenhaft gebraucht wie im CJ. (Das „Leben“ war bei dem Vater, 1Joh 1,3.) Nur im Evangelium, und da nur im Prolog, wird *logos* so verwendet. Eine solche Verwendung passt aber nicht in unsere Stelle, wo er davor und danach vom „Sohn Gottes“ spricht (1Joh 5,5.10).
So, wie das CJ in seiner ersten Form auftaucht – ohne die Artikel vor den sechs Nomen – dort, wo das Griechische sie eigentlich erfordert, und das relativ unübliche „*en tee gee*“ (auf der Erde) statt „*epi tees gees*“, alles dieses verrät eine ursprüngliche Herkunft aus dem Lateinischen, also eine Rückübersetzung ins Griechische. (Vgl. Brooke.)
Keine heute bekannte griechische Handschrift aus vorreformatorischer Zeit enthält genau den griechischen Wortlaut des CJ, den der *t. r.* (in der 3., 4. und 5. Auflage des Erasmus und in den Ausgaben des Stephanus, des Beza und der Gebrüder Elzevier) bietet. Die heute im *t. r.* gebräuchliche Schreibung des CJ mit den Artikeln vor Geist, Wasser, Blut entstand erst durch die weiteren Ausgaben des Erasmus u. Stephanus in Anpassung an die Complutensische Polyglotte bzw. an die griechischen (das Comma *nicht* beinhaltenden) Hss[141].
Das Argument mit der „schlechten Grammatik“ erscheint nicht stichhaltig genug. Grammatische Unebenheiten sind im NT zwar selten, aber möglich. Die Griechischkenner sind sich nicht einig, ob der Satz ohne das Comma tatsächlich grammatisch uneben oder schlecht sei.
Das Argument: „Wenn jemand das CJ (in die lateinische Handschrift) hinzugefügt hätte, hätte er die Trinitätsformel verwendet (‘Sohn’ statt ‘Wort’)“, erscheint ungenügend. Wenn es eine Randnotiz war, könnte der Hinzufügende an das Zeugnis des Vaters durch Wort und Geist anlässlich der Taufe Jesu gedacht und am Rande für sich vermerkt haben: „Und drei sind es, die im Himmel zeugen: Vater, Wort und Geist“. Wenn es ein Fälscher war, was eher unwahrscheinlich ist, könnte er bewusst „*verbum*“ (Wort) verwendet haben, um johanneisch zu klingen. Und nach W. Thiele soll es ja, wie erwähnt, lateinische Hss geben, die *filius* (Sohn) für *verbum* „Wort“ haben.
Alles dieses verstärkt die Zweifel an der Echtheit des Commas.

1Joh 5,13: „Dieses habe ich euch geschrieben, die ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt, damit ihr wisst, dass ihr ewiges Leben habt, und damit ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt.“

Die Satzteile „die ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt,“ sowie: „und damit ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt“ werden so von der überwiegenden Mehrheit der überlieferten gr. Hss bezeugt.

Jud 4: „und unseren alleinigen unumschränkten Herrscher-Gott und Herrn, Jesus Christus“

Nach der Granville-Sharp-Regel haben in griechischen Konstruktionen zwei mit „und“ (*kai*) verbundene Substantive, denen ein einziger Artikel vorangeht, wenn beide Substantive (1) im Singular stehen (2) sich auf eine Person beziehen und (3) keine Eigennamen oder Ordinalzahlen sind, den gleichen Referenten, d. h., sie beziehen sich auf ein und dieselbe Person. S. zu **2Petr 1,1**.

[141] Heide, S. 61.

Jud 7: „in ähnlicher Weise wie diese“

Toutois [diese] (V. 7) kann nicht auf die Engel (V. 6) bezogen werden, denn die Sünde der Engel bestand nicht darin, dass sie Unzucht bis aufs Äußerste trieben. Dazu gäbe auch der Text aus 1Mo 6,1–4, wolle man eine Verbindung zu ihm vermuten, keinen Anlass; nach Jud 6 bestand die Sünde der Engel in dem Verlassen ihrer „eigenen Behausung“ (i. S. v.: ihres Herrschaftsbereiches bzw. ihres gottgegebenen Standes), nicht im Unzuchttreiben. Es handelt sich, nach Lange, um ein „eigenmächtiges Hinausgehen über die ihnen gesetzte Sphäre“. Es liegt wohl kaum ein Bezug auf 1Mo 6 vor.

Lange schreibt in seinem Bibelwerk zu 2Petr 2,4: „Der Ausdruck *hamartees[antoon] agg[eloon]* [Engel, die sündigten] in unserer Stelle wäre wohl nie anders als auf den ersten Sündenfall in der Geisterwelt gedeutet worden, wenn man nicht in der entsprechenden Stelle Jud. 6.7 geglaubt hätte, eine Beziehung auf eine *porneia* [Unzucht] der Engel finden zu müssen. Diese Ansicht beruht aber auf einer falschen Erklärung des *toutois* [diese], das nicht auf die vorher erwähnten Engel, sondern ganz natürlich auf die Einwohner von Sodom und Gomorrha zu beziehen ist, darum das Maskul. *tout[ois]*. So Keil. In der Evangelischen Kirchenzeitung [1858, Nr. 29] wird geltend gemacht, *ekporn[eusasai]* [die Unzucht bis aufs Äußerste treiben] komme nur von solcher Unzucht vor, wodurch ein bestehendes Band verletzt werde. In 1Mos. 6 sei von der Ehe die Rede, wie denn auch V. 3 der Engeldeutung ganz ungünstig ist… Judas dürfe nicht aus dem Buch Henoch erklärt werden… Hiernach kann das Sündigen der Engel in unserer Stelle [2Petr 2,4] nur von dem Abfall Satans und seiner Genossen, 1Joh 3,8.10, verstanden werden.“

Zu Jud 6 schreibt Lange: „Was 2Petri 2,4 nur angedeutet ist, wird hier (V. 6) näher erläutert. Wenn es sich erweisen ließe, dass Judas hier das [apokryphe] Buch Henoch vor Augen habe, welches wiederholt von einem Herabsteigen der Engel, um sich mit Weibern zu beflecken, spricht, so dürften wir hier nicht an den ersten Fall in der Geisterwelt denken. Aber diese Voraussetzung ist nicht entschieden. – S. Anm. zu 2Petri 2,4… Ihre eigene Behausung: nicht den Himmel überhaupt, sondern ihre eigenthümliche Lichtwohnung, die ihnen vom Schöpfer angewiesen war. Es scheint in dem Verlassen derselben, in dem eigenmächtigen Hinausgehen über die ihnen gesetzte Sphäre ihr Fall und ihre Schuld gesetzt zu sein.“

Zu Jud 7 schreibt Lange: „Auf ähnliche Weise wie diese, *toutois*, kann auf Sodom und Gomorrha, nämlich die Einwohner dieser Städte, bezogen werden; da die Sünde dieser Städte allbekannt ist, so kann es nicht auffallen, dass sie nur auf indirekte Weise angegeben ist. Von den beiden anderen Städten ist sie weniger bekannt; daher dieser Ausdruck gewählt ist… Die meisten Ausleger glauben, es [d. i.: *toutois*, ‘diese’] gehe auf die Engel zurück, die sich nach dem Buch Henoch auf ähnliche Weise versündigt haben. S. zu 2Petri 2,6. Wir können nicht glauben, dass Judas oder Petrus solche Fabeln apokryphischer Bücher, wie das Buch Henoch und das Testament der 12 Patriarchen sie enthalten, die in 1Mose 6 keinen Grund haben, (siehe Evangelische Kirchenzeitung 1858, S. 35ff.), für wahr angenommen haben, wenn sich auch Judas [V. 14] darauf bezieht und einiges daraus bestätigt…“

Zu „hinter anderem Fleisch hergingen“ schreibt Lange: „Dass dieser Ausdruck für die Engel, die gar kein Fleisch haben, ganz unpassend wäre, ist einleuchtend.“

Und Keil: „Das *heteras* [fremdem/anderem] hat nur Sinn und Verstand, wenn die *ekporneusantes* [d. h.: die, die die Unzucht bis aufs Äußerste trieben] selbst eine *sarks* [Fleisch] haben… Das *hetera sarks* [andere Fleisch] hat eine *idia sarks* [ein eigenes Fleisch] zur Voraussetzung.“

Toutois könnte sich auch auf die Menschen von V. 4 beziehen, was aber eher unwahrscheinlich ist, weil diese erst ab V. 8 („Gleichwohl [handeln] in gleicher Weise auch diese Träumer“) näher beschrieben werden.

Lenski schlägt vor, *toutois* auf die zuvor in V. 5 und 6 genannten zwei Beispiele zu beziehen, was ebenfalls möglich ist. Dann müsste V. 7 lauten: „wie Sodom und Gomorra und die umliegenden Städte, in ähnlicher Art und Weise wie diese [d. h. wie die Israeliten, ‘die nicht glaubten’, und wie ‘die himmlischen Boten’], da sie die Unzucht bis aufs Äußerste trieben und weg hinter anderem Fleisch hergingen, als Beispiel vorliegen und die ‹gerechte› Strafe eines ewigen Feuers erleiden.“

Offb 1,1: „seinen [himmlischen] Boten“
Diese Bezeichnung kommt in dem Buch der Offenbarung so oft vor, dass eine grundsätzliche Bemerkung angebracht ist. Das Gr. kennt kein besonderes Wort für Engel. Für diese Wesen verwendet es den allgemeinen Ausdruck „Bote“. Häufig ist vom Zusammenhang her zu ersehen, dass es sich um einen Engel handelt; es wurde daher oft in eckigen Klammern das Adjektiv „himmlisch“ hinzugefügt.

Offb 1,6: „zu einem Königtum“
So nach dem Byz. Text; nach dem *t. r.*: „zu Königen“.

Offb 1,8: „der Herr, Gott“
t. r.: „der Herr“.

Offb 1,9: „der euer Bruder ist“
t. r.: „der auch euer Bruder ist“.

Offb 1,11: „an die Gemeinden“
t. r.: „an die Gemeinden, die in Asien sind“.

Offb 2,1: „der Gemeinde in Ephesus“
So nach dem Byz. Text; nach einigen Hss: „der Gemeinde der Epheser“; *t. r.*: „der ephesischen Gemeinde“.

Offb 2,17: „den niemand wirklich kennt“
t. r.: „den niemand kannte“.

Offb 2,19: „und deine letzten Werke [sind] mehr als die ersten.“
t. r.: „und deine Werke, und [zwar] die letzten, [sind] mehr als die ersten“.

Offb 2,20: „Ich habe jedoch gegen dich:“
t. r.: „Ich habe jedoch Weniges gegen dich:“

Offb 2,20: „und sie lehrt und leitet meine leibeigenen Knechte in die Irre“
t. r.: „meine leibeigenen Knechte zu lehren und irrezuleiten“.

Offb 2,24: „Euch aber sage ich, den übrigen“
t. r.: „Euch aber sage ich, und [zwar] den übrigen“.

Offb 3,1: „die sieben Geister“
t. r.: „die Geister“.

Offb 3,14: „der Gemeinde in Laodikeia“
t. r.: „der Gemeinde von Laodikeern“.

Offb 4,4: „waren goldene Kronen“
t. r.: „hatten sie goldene Kronen“.

Offb 4,5: „Stimmen und Donner“
t. r.: „Donner und Stimmen“.

Offb 4,11: „Würdig bist du, unser Herr und Gott, der Heilige, …“
t. r.: „Herr“. Nach einigen gr. Hss: „Würdig bist du, unser Herr und Gott [o.: Herr und unser Gott]“.

Offb 5,14: „Und die Ältesten“
t. r.: „Und die vierundzwanzig Ältesten“.

Offb 6,11A: „Und es wurde ihnen einem jeden ein weißes Gewand gegeben“
t. r.: „Und es wurden [allen], jedem [Einzelnen], weiße Gewänder gegeben“.

Offb 9,19: „denn die Vollmacht der Pferde ist in ihrem Maul und in ihren Schwänzen“
So nach dem Byz. Text. Die Lesart von Stephanus („denn ihre Vollmachten sind in ihrem Maul“) wird lediglich von einer Minuskel-Hss aus dem 14. Jhdt. gestützt.

Offb 10,4: „Und als die sieben Donner geredet hatten“
t. r.: „Und als die sieben Donner [mit] ihren ‹eigenen› Stimmen geredet hatten“.

Offb 11,1: „und [einer] sagte“
Nach *t.-r.*-Beza u. -Elzevier: „und der Engel stand da und sagte“.

Offb 11,2: „außerhalb“
So nach der *t.-r.*-Ausgabe von Beza und Elzevier und den gr. Hss. Nur der Stephanus-Text hat an dieser Stelle: „innerhalb“.

Offb 11,2: „Und die heilige Stadt werden sie betreten“
Das Verb *patein* (auch *peripatein*) bedeutet im Grunde „treten“, aber es liefert in sich selbst keinen Hinweis, wie stark getreten wird. Das zeigen die Stellen, wo es vom einfachen Gehen gebraucht wird. Wie stark das Treten ist, ist je nach Situation verschieden. Das kann nur aus dem Zusammenhang erschlossen werden, nicht aus der Vokabel selbst.
Wenn Lexika die Bedeutung „zertreten“ angeben, so trifft das nur für gewisse Zusammenhänge zu; das wird nicht dem Wort selbst entnommen, sondern der Geschichte, in der das Treten vorkommt.
In Offb 11,1.2 wird ein Unterschied gemacht zwischen zwei Teilen eines und desselben Tempelkomplexes. Was gemessen wird, wird bewahrt, darf also nicht von „denen von den Völkern“ zertreten/getreten (bzw. betreten) werden. Lk 21,24 scheint eine Parallele zu sein.
Das englische „*tread upon*“ entspricht der Bedeutung an unserer Stelle.

Offb 11,17: „der, der ist und der, der war“
t. r.: „der, der ist und der, der war und der Kommende“.

Offb 12,12: „Wehe der Erde und dem Meer!“
t. r.: „Wehe denen, die auf der Erde und auf dem Meer wohnen!“

Offb 12,17: „das Zeugnis Jesu“
t. r. und der lateinischen sowie z. T. der armenischen Überlieferung: „das Zeugnis Jesu Christi“.

Offb 13,4: „die Vollmacht“
So nach dem Byz. Text. Im *t. r.* ohne Artikel.

Offb 13,16: „[dass] sie sich ein Malzeichen auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn geben“
t. r.: „[dass] es ihnen ein Malzeichen auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn gebe“.

Offb 14,1: „die seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen trugen“
t. r.: „die den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen trugen“.

Offb 14,5: „ohne Tadel“
t. r. und die lateinischen Übersetzungen: „ohne Tadel vor dem Thron Gottes“.

Offb 14,8: „Und ein anderer, zweiter Bote“
t. r.: „Und ein anderer Bote“.

Offb 14,8: „die Große“
t. r.: „die große Stadt“.

Offb 14,9: „Und ein anderer, dritter Bote“
t. r.: „Und ein dritter Bote“.

Offb 14,15: „weil die Stunde des Erntens gekommen ist“
t. r.: „weil dir (o.: für dich) die Stunde des Erntens gekommen ist“. „Dir“ (bzw. „für dich“) ist in einer einzigen gr. Hss (Nr. 2259, aus dem 11. Jhdt) bezeugt. Es könnte sich dort um eine Einfügung handeln. Die „Stunde des Erntens“ steht parallel zu „die Stunde seines Gerichts“ (Offb 14,7).

Offb 14,18: „die Trauben des Weinstocks des Landes“
So nach dem Byz. Text und dem *t.-r.*-Beza u. -Elzevier. Nur der Stephanus-Text bezeugt an dieser Stelle: „die Trauben des Landes“.

Offb 15,3: „der Völker“ (o.: „derer die von den Völkern sind“)
t. r.: „der Heiligen“. Vereinzelte gr. Hss haben: „der Weltzeiten“.

Offb 16,3: „im Meer“
„Meer“ kann auch eine „Meereszunge“, einen Meerstreifen an der Küste oder das Meereswasser entlang einer Küste bezeichnen. Vgl. die gr. Üsg. von Jes 11,15 und von Dan 11,18 (Ausgabe v. Rahlfs).

Offb 16,5: „Gerecht bist du“
t. r.: „Gerecht, Herr, bist du“. „Herr“ fehlt in den überlieferten gr. Hss.

Offb 16,6: „Sie sind es wert!“
t. r.: „Denn sie sind es wert!“

Offb 16,7: „Und ich hörte den Altar (o. evtl.: [jemanden] seitens des Altars) sagen:“
t. r. (gestützt von lat. Übersetzungen): „Und ich hörte einen anderen vom Altar her sagen:“

Offb 16,14: „‹um› zu den Königen des ganzen Weltreichs hinauszugehen“
So nach dem Byz. Text und dem *t.-r.* (Ausgabe von Beza u. Ausgabe von Elzevier) sowie fast allen gr. Hss. Nur Stephanus hat hier: „die zu den Königen der Erde und des ganzen Weltreiches hinausgehen“.

Offb 17,4
„Und die Frau war mit Purpur und Scharlach umkleidet und mit Gold übergoldet und mit Edelgestein und Perlen [bedeckt], und sie hatte ...“
t. r.: „Und die Frau, die mit Purpur und Scharlach umkleidet war und mit Gold übergoldet und mit Edelgestein und Perlen [bedeckt war], hatte ...“

Offb 17,8: „und da sein wird“
t. r.: „..., obgleich es ist“.

Offb 17,13: „ihre Kraft“
t. r.: „ihre eigene Kraft“.

Offb 17,16: Und die zehn Hörner, die du sahst, und das Tier“
t. r. (gestützt von der lateinischen, syrischen und z. T. von der armenischen Überlieferung): „Und die zehn Hörner, die du auf dem Tier sahst“.

Offb 18,2M: „ein Schlupfwinkel jedes unreinen Geistes“

„… Und sie wurde eine Behausung von Dämonen und ein Schlupfwinkel jedes unreinen Geistes und ein Schlupfwinkel jedes unreinen und gehassten Vogels.“

„… und eine *fülakee* jedes unreinen Geistes …“: Meistens wird *fülakee* hier mit „Gefängnis“ bzw. „Gewahrsam“ übersetzt, als würde es sich um einen Zustand handeln, der mit dem Gericht über Babylon eintrete. Aber eine gerichtete Stadt ist nicht notwendiger Weise ein Kerker für böse Geister. Nach Menge u. Güthling ist „Gefängnis“ auch nicht die erste Bedeutung von *fülakee*.

Vielleicht können zwei Beobachtungen uns weiterhelfen:

In V. 2 heißt es: „Sie wurde eine Behausung von Dämonen und eine *fülakee* jedes unreinen Geistes und eine *fülakee* jedes unreinen und gehassten Vogels.“

Babylon wird zweierlei: eine Behausung und eine *fülakee*, das Zweite im Zuge des Ersten. „Behausung“ spricht davon, dass Dämonen in Babylon zu Hause waren (wie es der Herr Jesus Jerusalem angekündigt hatte, vgl. Mt 12,41–45.) Wenn nun *fülakee* in diesem Zeichen gebraucht wird, dann kommen wir auf den Gedanken, dass hier ein Schlupfwinkel oder Tummelplatz gemeint ist, wo finstere Geister sich aufhielten und ihr Regiment führten. Paulus macht den Korinthern einmal klar, dass in der Abgötterei böse Mächte im Spiel sind (1Kor 10). Das Bild des gefährlichen und „gehassten Vogels“ passt hierzu. Es wird auch in Stellen wie Jes 13,21; 34,11 und Jer 50,39 (vgl. Jer 9,10) gebraucht. Babylon fiel geistlich und moralisch, ehe sie im Gericht fiel. (Vgl. die Berichte von Josefus Flavius über die Jahre vor dem Fall Jerusalems, als die Zeloten die Stadt beherrschten.) Böse Geister trugen zu ihrem Fall bei.

Offb 18,5: „aufgetürmt“

„weil ihre Sünden bis zum Himmel aufgetürmt wurden [o.: aneinandergereiht wurden; eigtl.: zusammengefügt wurden]“.

t. r.: „weil ihre Sünden bis zum Himmel folgten“.

Offb 18,6: „Vergeltet ihr, wie auch sie euch vergalt, …“

So der *t. r.* und die Mehrheit der gr. Hss. In manchen Hss fehlt „euch“.

Offb 20,3: „schloss zu“

t. r.: „schloss ihn ein“.

Offb 20,12: „vor dem Thron“

So nach dem Byz. Text. Einige Hss: „vor dem Thron Gottes“. Nach dem *t. r.*: „vor Gott“.

Offb 20,14: „Dieser ist der zweite Tod, der Feuersee.“

t. r.: „Dieser ist der zweite Tod.“

Offb 21,2: „Und die heilige Stadt, ein neues Jerusalem, sah ich …“

t. r.: „Und ich, Johannes, sah ein neues Jerusalem, …“

Offb 21,3: „seine Volksscharen“

Die Mehrzahl der Handschriften (138 Hss) liest die Einzahl *laos*, Volksschar, Volk; 49 Hss bezeugen *laoi* (Volksscharen, Völker), ebenso die beiden alten Unzialen Sinaiticus und Alexandrinus sowie der *t. r.*

Der Mehrheitstext ist also geteilt. Die meisten alten Übersetzungen (lateinisch, syrisch, koptisch) übersetzen die Einzahl (*laos*), was allerdings kein Beweis dafür ist, dass deren griechische Vorlage mit Sicherheit *laos* hatte.

Wenn man die Verwandtschaften der Handschriftengruppen berücksichtigt, spricht einiges dafür, dass *laoi* die ursprüngliche Lesart ist. Neben Nestle-Aland hat auch der *textus receptus* die Mehrzahl *laoi* (allerdings nur deshalb, weil die einzige von Erasmus benutzte Handschrift (2814) im Einklang

mit dem Andreastext, dem sie angehört, laoi liest). ... Für *laoi* spricht inhaltlich, dass die Vielfalt und Vielheit der Geretteten (aus allen Völkern, vgl. Offb 21,24) zum Ausdruck kommen.[142]

Offb 21,7: „er wird mir Sohn sein“

t. r.: „er wird mir der Sohn sein“.

Offb 21,9: „Und es kam“

t. r. (mit Teilen der lateinischen, armenischen und arabischen Überlieferung): „Und es kam auf mich zu“.

Offb 21,14: „die zwölf Namen“

t. r.: „die Namen“.

Offb 21,24: „die Völker werden durch ihr Licht wandeln“.

t. r.: „die Völker derer, die gerettet werden, [w.: die Völker der Gerettet-Werdenden] werden in ihrem Licht wandeln“. Nach Hodges & Farstad[143] hat eine Minuskelhandschrift eine ähnliche Version wie der *t. r.* („die Völker derer, die gerettet werden, werden durch ihr Licht wandeln“). Alle anderen bekannten überlieferten gr. Hss bezeugen die Version des Byz. Textes.

Offb 22,9: „ich bin“

t. r.: „denn ich bin“.

Offb 22,21: „mit allen Heiligen“

So nach dem Byz. Text; eine Hs: „mit den Heiligen“; andere: „mit allen“. Der *t. r.*: „mit euch allen“.

---

[142] Markus Lembke, unveröffentlichtes Manuskript.
[143] Hodges, Zane C. & Farstad, Arthur L.: *The Greek NT according to the Majority Text*, 2. Auflage; Nelson, Nashville, Atlanta, London, Vancouver, 1985

Literaturangaben

Adamson, James B.: The Epistle of James, Grand Rapids, 1976, Repr. 1993
Archer, Gleason L. / Chirichigno, Gregory: Old Testament Quotations in the New Testament, Eugene, Oregon, 1983
Barnes, Albert: The Bible Commentary, Baker Books, Grand Rapids, Michigan (Online-Bible-Modul)
Barnouin, M.: La traduction de 2Thess. 2,6.7, veröffentlicht in New Testament Studies 23
Bauer-Danker-Arndt-Gingrich: Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 3. Aufl., 2000, University of Chicago Press [Revised and edited by Frederick William Danker based on the Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on previous English Editions by W.F. Arndt, F.W. Gingrich, and F.W. Danker. (Bibleworks).
Bauer, Walter: Wörterbuch zum Neuen Testament; de Gruyter, Berlin, 1971
Beasley-Murray, G. R.: Baptism in the NT; Eerdmans, Grand Rapids, 1962, 1981
Beck, Johann Tobias: Erklärung der Briefe Petri; Bertelsmann, Gütersloh, 1896
Bengel, Johann Albrecht: Das Neue Testament, Vorrede; Hänssler, Neuhausen, 1974
Böhl, Eduard: Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament, Wien, 1878
Buber-Rosenzweig (Übersetzung des Alten Testaments): 1958 (8. Aufl.), Gerlingen 1976; Lizenzausgabe für die Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1992
Burdick, Donald W., James: The Expositor's Bible Commentary with the NIV, Zondervan, 1996
Burgon, John W.: Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels, ed. Edward Miller; London, 1896 (reprint Dean Burgon Society, New Jersey, 1998)
Buswell, James Oliver: A Systematic Theology of the Christian Religion; Zondervan, Grand Rapids, 1962
Calwer Handbuch der Bibelerklärung; Verlag der Vereinsbuchhandlung, Calw u. Stuttgart, 1900
Carson, Donald A.: Matthew: The Expositor's Bible Commentary; Zondervan, Grand Rapids, 1984
Carson, Donald A.: The Gospel according to John; Inter-Varsity Press, Leicester, England, 1991
Cheney, Johnston: The Life of Christ in Stereo; Western Baptist Seminary Press, Portland, Oregon, 1969
Combs, William W.: The Preservation of Scripture; Detroit Baptist Seminary; Article Review by Dr. Thomas M. Strouse; Fundamental Baptist Information Service, Way of Life Literature, 2001
Conybeare, William John, u. Howson, John Saul: The Life and Letters of St. Paul; Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1950
Cürlis, Peter: Der erste erhaltene Brief Pauli an die Korinther; Ihloff, Neumünster, 1926
Dabney, Robert: The doctrinal various readings of the New Testament Greek, 1891
Dächsel, August: Die Bibel mit in den Text eingeschalteter Auslegung; Justus Naumann, Leipzig, 1898
Darby, John Nelson: The Holy Scriptures (A new Translation from the Original Languages); Kingston-on-Thames, Surrey, England, 1961: Extracts from Introductory Notice to the 1884 Edition of the New Testament
de Waard, Jan, und Nida, Eugene A.: From One Language to Another; Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1986
Delitzsch, Franz: Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments, Bd. III: Das Salomonische Spruchbuch, Leipzig, 1873
Delitzsch, Franz: Biblischer Commentar über die Psalmen, Leipzig, 1883
Eadie, John: A Commentary on the Greek Text of Paul's Letter to the Ephesians, Birmingham, Alabama, reprint
Edersheim, Alfred: The Life and Times of Jesus, the Messiah; Eerdmans, Grand Rapids, 1947

Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel; Brockhaus, Wuppertal, 2005
Ellicott, Charles John: A Bible Commentary for Bible Students; Marshall Brothers, London & Edinburgh, 1879
France, Richard T.: Tyndale New Testament Commentaries, Matthew; Eerdmans, Grand Rapids, 1985
Gemoll, Wilhelm: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, 9. Aufl., erweitert von Karl Vretska, Oldenbourg Verlag München, Wien, Zürich, 1989
Gesenius, Wilhelm; Zimmern, H.; Müller, W. Max; Weber, O.; Buhl, F. (Hrsg.): Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.
Girdlestone, Robert Baker: Synonyms of the OT; Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1978
Godet, Frederic Louis: Commentar zu dem Brief an die Römer; Hannover, 1881
Godet, Frederic Louis: Commentary on First Corinthians; Kregel Publications, Grand Rapids, 1977
Godet, Frederic Louis: Kommentar zu dem Evangelium des Johannes; Brunnen, Gießen, 1987 (Nachdruck der 4. Aufl. von 1903 von Carl Meyer, Hannover)
Godet, Frederic Louis: Kommentar zu dem Evangelium des Lukas; Brunnen, Gießen, 1986 (Nachdruck der 2. dt. Ausg. von 1890 von Carl Meyer, Hannover)
Godet, Frederic Louis: Studies in the NT; Kregel Publications, Grand Rapids, 1984
Gooding, David W.: Current Problems and Methods in the Textual Criticism of the Old Testament, Inaugural Lecture; The Queen's University of Belfast, 1978
Grudem, Wayne A.: Tyndale New Testament Commentaries, 1 Peter; Eerdmans, Grand Rapids, 1988
Haubeck, Wilfrid, & von Siebenthal, Heinrich: Neuer Sprachlicher Schlüssel; Brunnen, Gießen u. Basel, 1997
Hendriksen, William: More than Conquerors; Baker Book House, Grand Rapids, 1967
Henry, Matthew: An Exposition of the Old and New Testament; James Nisbet & Co., London, 1706
Hodges, Zane C., & Farstad, Arthur L.: The Greek New Testament according to the Majority Text; Nashville, 1985
Hoehner, Harald W.: Ephesians – An Exegetical Commentary, Grand Rapids, 2002
Hoffmann, Ernst, & von Siebenthal, Heinrich: Griechische Grammatik zum Neuen Testament; Riehen, 1990
Holland, Thomas: Crowned with Glory; iUniverse.com, Lincoln NE, 2000
Jettel, Thomas: *Erwählung und Vorherbestimmung*, CMV Bielefeld, 2012
Keil, Carl Friedrich, & Delitzsch, Franz: Biblischer Commentar über das Alte Testament; Leipzig, 1870–1889
Kittel, Gerhard (Hrsg.): Theological Dictionary of the New Testament, Grand Rapids, 1964, Repr. 1991
Köhler-Baumgartner:Hebrew and Aramaic Lexikon of the Old Testament (HALOT), Elektronische Ausgabe, Bibleworks 10
Labuschagne, Casper: Numerical Features of the Psalms and Other Selected Texts (A Logotechnical Quantitative Structural Analysis), 2008; www.labuschagne.nl
Lange, Johann Peter (Hrsg.): Theologisch-Homiletisches Bibelwerk; Bielefeld und Leipzig, 1861–1878
Lenski, Richard Charles Henry: The Interpretation of (Mt, Mk, ...); Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1943–1961
Liddell, Henry George, & Scott, Robert: A Greek-English Lexicon; Harper & Brothers, New York, 1846
Martin, Robert: Accuracy of Translation; Banner of Truth Trust, 1989
Mauerhofer, Erich: Einleitung in die Schriften des NT 1; Hänssler, Neuhausen-Stuttgart, 1995
Meinertz, Max: 1Tim-Tit in „Die Heilige Schrift des Neuen Testaments übersetzt und erklärt"; Verlag von Peter Hanstein, Bonn, 1918
Meister, Abraham. Biblisches Namenslexikon, Pfäffikon, 1970 (1991)

Menge, Hermann, & Güthling, Otto: Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache; Langenscheidt, Berlin, 1951
Metzger, Bruce M.; Hubbard, David A.; Barker, Glenn W. (General Editors), Watts John D. W. (Old Testament Editor): Word Biblical Commentary, Waco, Texas, 1987ff.
Metzger, Bruce: The Text of The New Testament, 3. Ausg., 1992 (1. Ausg.: Oxford, 1964)
Moo, Douglas J.: The Letter of James, The Pillar New Testament Commentary (PNTC), Eerdmans, 2000
Morris, Leon: 1 and 2 Thessalonians in Tyndale NT Commentaries; Inter-Varsity Press, Eerdmans, Grand Rapids, reprinted 2000
Morris, Leon: The Gospel according to John; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1971
Morris, Leon: The Gospel according to Luke; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1974
Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece, 26. Aufl.; Stuttgart, 1979
Newton, Benjamin Wills: Notes Expository of the Greek of the first chapter of the Romans; with remarks on the force of certain synonyms; London, 1856
Newton, Benjamin Wills: Prospects of the ten Kingdoms of the Roman Empire, 1873/1955
Nicoll, William Robertson: The Expositor's Greek New Testament; Hendrickson, Grand Rapids, 1990 (reprint)
Ozanne, C. G.: „The first 7000 Years"; Exposition Press, Jerischo, N. Y., U.S.A., 1970
Peters, Benedikt: Das Buch der Psalmen, Bd. I-III, Dillenburg, 2004, 2006, 2010
Peters, Benedikt: Das Buch der Psalmen, Bd. IV, Bielefeld, 2014
Peters, Benedikt: Das Buch der Sprüche, Bd. I, Bielefeld, 2021
Pickering, Wilbur N.: An Examination of the Alexandrian Texts; Foundation for Biblical Studies, Wiggins, Mississippi
Pickering, Wilbur N.: How often did Jesus say, Peter would deny him?: Unveröffentlichtes Manuskript.
Pickering, Wilbur N.: What difference does it make? (Welchen Unterschied macht es?); Foundation for Biblical Studies, Wiggins, Mississippi
Plummer: Cambridge Gk. Testament for Schools and Colleges, 2Cor; University Press, Cambridge, 1912
Ramsay, Sir William Mitchell: St. Paul, the Traveller and Roman Citizen; Baker Book House, Grand Rapids, reprinted 1962
Rienecker, Fritz: Lexikon zur Bibel; Wuppertal, 1978
Rienecker, Fritz: Sprachlicher Schlüssel zum griechischen NT; Brunnen, 14. Aufl., 1974
Robertson, Archibald Thomas: Word Pictures in the New Testament; Broadman, Nashville, 1930
Rummel, Erika: Erasmus' Annotations on the NT: From Philologist to Theologian; Toronto: University of Toronto Press, 1986
Sanders, Oswald: Maßstäbe, die herausfordern; Brunnen, Gießen, 1974
Schirrmacher, Thomas: „Paulus war nie auf Malta" in Informationsbrief Nr. 142 der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium"; Lüdenscheid, Oktober 1990
Schlatter, Adolf: Der Brief des Jakobus, Stuttgart, 1932
Schlatter, Adolf: Erläuterungen zum Neuen Testament; Calwer Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1928
Simpson, E. K.: Words worth weighing; Tyndale Press, London, 1946 (The Lecture was delivered on January 4th, 1945, at a Conference of graduate and theological student members of the Inter-Varsity Fellowship, in the Old Combination Room, Trinity College, Cambridge.)
Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments – Das Lukasevangelium"; K. Witte, K. u. B. Aland, K. Wachtel; W. de Gruyter, Berlin, 2003
Thesaurus Linguae Graecae (TLG), elektron. Ausgabe; University of California at Irvine, 1987 (2889 gr. Autoren, 8203 gr. Werke)
Trench, Richard C.: Synonyms of the New Testament, Grand Rapids, Michigan, London, 1880
Trinitarian Bible Society: The Authenticity of the Last Twelve Verses of the Gospel According to Mark; Tyndale House, London

van Bruggen, Jakob: Wie lesen wir die Bibel?; Hänssler, Neuhausen-Stuttgart, 1985
VanGemeren, Willem A.: Psalms, In: The Expositor's Bible Commentary, Bd. 5; Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.
Veiel, Fr.: Brief an die Hebräer; St. Chrischona, 1911
Vincent, Marvin R.: Word Studies in the NT; Associated Publishers and Authors, Wilmington; reprint der Ausgabe 1888
Wenham, G. J.: Word Biblical Commentary, *Genesis 16–50* (Bd. 2); Word, Incorporated, Dallas, 1998; S. 366
Wenham, G. J.: Word Biblical Commentary: *Genesis 16–50* (Bd. 2, S. 366), Word, Incorporated, Dallas, 1998
Wenham, John: Easter Enigma; The Paternoster Press, Exeter, 1984
Wigram, George V.: The Analytical Greek Lexicon; Samuel Bagster and Sons, London, 1973 reprint
Zahn, Theodor (Hrsg.): Kommentar zum Neuen Testament; Leipzig, 1905–1924
Zeller, H. (Herausgeber): Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk; Karlsruhe und Leipzig, Verlag von H. Reuther, 1885
Zerwick, Maximilian, u. Grosvenor, Mary Donald: A Grammatical Analysis of the Greek New Testament; Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1988 (3. Aufl.)
Zerwick, Maximilian: Biblical Greek illustrated by Examples; Scripta Pontificii Instituti Biblici, Iura Editionis et Versionis Reservantur, Rome, 1963
Einige der angeführten Werke (Dächsel, Keil-Delitzsch, Lange, Simpson, Zahn u.a.) können unter www.sermon-online.de heruntergeladen werden.