

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 6 (1950)
Heft: 1

Rubrik: Miscellen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

mentars mit innerlichem Verständnis begleitet hat, so wird grade das weiterhin belebend wirken. *

Riehen/Basel.

Wolfram von den Steinen.

Miszellen.

Judas 22 f.:

Οὓς δὲ ἔατε ἐν φόβῳ.

Jud. 22 f. ist die textlich schwierigste Stelle des Briefes. Es werden zwei- und dreiteilige Formen überliefert. Die dreiteilige Form ist die ursprüngliche. Dies bezeugt indirekt Clemens Alexandrinus. Zweimal zitiert er den Text, aber verschieden (Strom. VI, 8, 65: ἀρπάζετε + ἐλεείτε; Adumbrat. in ep. Jud. z. St.: salvate + miseremini). Von den drei ihm zur Verfügung stehenden Imperativen liest er zwei aus und zieht zusammen.

Wie lautet der ursprüngliche Text? Nestle hat den folgenden: καὶ οὓς μὲν ἐλεάτε διακρινομένους σφίζετε ἐκ πυρός ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεάτε ἐν φόβῳ. Dieser Text ist schwerlich richtig. Bedenken erregt das zweimalige ἐλεάτε. Für das erste ἐλεάτε lesen namhafte Textzeugen (A C* Theophyl. Cassiod. vg) ἐλέγχετε. Wir halten das für ursprünglich. Das ἐλεάτε ist aus V. 23 eingedrungen. Ist aber das zweite ἐλεάτε richtig? Will man es halten, so bekommt man keine deutliche Klimax. Es wäre von drei Menschengruppen gesprochen. Die erste Gruppe wäre ernstlich zurechtzuweisen. Für die zweite Gruppe wäre Fürbitte zu tun (vgl. Jak. 5, 19 f. 16; Ign. ad Smyrn. 4, 1). Was wäre aber für die dritte zu leisten? Man kann das ἐλεάτε nur halten, wenn man Judas eine Warnung nachholen läßt, gegenüber den Zweiflern (Wortstreitern?) der ersten Gruppe die nötige Vorsicht walten zu lassen.

Ich halte den Text für verdorben. Windisch schlägt ἐκβάλετε vor (Komm. z. St.). Wohlenberg stellt ἔατε und ἐλάσατε zur Wahl (Komm. z. St.). Ich versuche den Nachweis zu erbringen, daß, wenn man schon ändert, ἐκβάλετε und ἐλάσατε unrichtig, dagegen ἔατε sehr wohl möglich ist. Folgt man den Vorschlägen ἐκβάλετε und ἐλάσατε, so kommt allerdings eine gute Klimax zustande: nach den Mahnungen und der Fürbitte bleibt gegenüber den Unverbesserlichen nur die Exkommunikation übrig. Ist sie geschichtlich wahrscheinlich? Die heftigen Anklagen gegen die Irrlehrer im Jud. reflektieren die faktische Ohnmacht der «Heiligen» (V. 3) gegenüber den Gottlosen, die sich in die Gemeinde(n) eingeschlichen (V. 4) und eine erfolgreiche Tätigkeit entfaltet haben (V. 22 f.). Der Glaubenskampf (V. 3) besteht in der Erinnerung (V. 17), in Selbsterbauung und Selbstbewahrung, in Gebet und Erwartung Jesu Christi (V. 20 f.), aber nicht in der Exkommunikation. W. Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Beiträge zur hist. Theol. 10, 1934) zeigt deutlich das gewaltige Ueber-

* Vgl. auch den Aufsatz «Granum Sinapis», den der Rezensent in der «National-Zeitung», Basel, 5. 2. 1950 herausgebracht hat.

gewicht der «Ketzerei» über die «Rechtgläubigkeit» in der Frühzeit der Kirche.

ἐάτε ist gut zu erklären. Judas liebt Anspielungen auf das und Zitate aus dem Henochbuch (V. 6: Hen. 10; 12; 18, 13 ff.; 61 f.; 89; V. 13: Hen. 2—5; 21, 3; 86; 88, 3; 90, 24; V. 14: Hen. 1, 9; 5, 4). Hen. 9, 11 steht: ἐὰς αὐτοῦς. Die vier Erzengel Michael, Uriel, Raphael und Gabriel klagen vor dem «Herrn der Herren» über die Katastrophe, die Asasel und Semjasa, die bösen Engel, auf Erden heraufbeschworen haben. «Du siehst dies und lässest sie gewähren». Hen. 10 bekommen dann die vier Erzengel Strafaufträge. Im Unterschied zu Henoch will Judas von solchen Strafaktionen der Engel nichts wissen (V. 9). Gott allein hält Gericht (V. 15). Wieviel weniger darf die Gemeinde Gericht halten! Die Irrlehrer, die zu den gefallenen Engeln gehören (V. 6. 13: ἀστέρες πλανῆται) sind in der Gerichtshand Gottes zu «lassen». Das Endgericht hat schon angefangen (V. 10: φθείρονται, V. 11: ἀπόλωντο). Kann man nicht mehr mit ihnen reden und für sie beten, so kann man nur sagen: Hände weg von ihnen! So ist die Klimax deutlich. Der richtige Text lautet dann: καὶ οὐς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους, οὐς δὲ σψίζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὐς δὲ ἐάτε ἐν φόβῳ. Das καὶ 23b ist dann gut zu verstehen: nicht nur grundsätzlich, sondern auch persönlich sollen sie mit den Irrlehrern rein nichts zu tun haben.

Wie ist aus ἐάτε ἐλεάτε geworden? Durch Dittographie des ε und ein beigefügtes λ? Sachliche Motive wirkten mit. Bei οὐς δὲ σψίζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες hat man schon früh ans Fegfeuer gedacht. Bei Cassiodor lesen wir: quosdam de adustione aeterni ignis eripiant. Theophylakt kommentiert: σώζοντες ἐκ τοῦ ἠπειλημένου αὐτοῖς πυρὸς (Tischendorf, Ed. octav. maior z. St.). διακρίνεσθαι hat man dann auch als iudicari genommen (vg). Das Bild vom brennenden Scheit (Am. 4, 11; Sach. 3, 2) ist für Judas ein Hinweis auf das Gerichtsfeuer: wie die Städte Sodom und Gomorrha (V. 7) dem höllischen Feuermeer zugeordnet sind, so auch schon die Irrlehrer. Immerhin können die der zweiten Gruppe angehörigen schlimmen, aber nicht unverbesserlichen Ketzer dieser häretischen Feuerhölle grad noch entrissen werden. Judas denkt aber an Lebende, nicht an Tote. Als dann die Fegfeueranschauung aufkam und besonders durch Clemens und Origenes die Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων mit der Lehre vom Fegfeuer verbunden wurde (H. Bietenhard, Kennt das Neue Testament die Vorstellung vom Fegfeuer? ThZ 1947/2, S. 102), was lag da näher, als das ἐάτε unerträglich zu finden und ein ἐλεάτε zu lesen? So ist das ἐλεάτε in V. 23 aufgetaucht, in V. 22 eingedrungen und die Wurzel aller Mißverständnisse dieser beiden schwierigen Verse geworden.

Ein Vergleich von Jud. 22 f. mit Did. 2, 7 führt auf dieselbe Spur. Did. 2, 7 lehnt sich an den Judastext an: οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὐς μὲν ἐλέγξεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξη, οὐς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Man könnte das ἀγαπήσεις als freie Wiedergabe eines ἐλεήσεις auffassen. Dann würde die Didache gegen unsre Auffassung sprechen. Aber die apostolische Kirchenordnung setzt in ihrer Rezension der «zwei Wege» ein οὐς δὲ ἐλεήσεις hinzu. Diese Ergänzung bezeugt, daß sie das dritte Glied des be-

reits korrigierten Judastextes vermißt hat. Nun findet sich im Barnabasbrief, der im 19. Kapitel ebenfalls eine Parallelrezension der «zwei Wege» bietet, nur das dritte Sätzlein (V. 5): ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Daraus läßt sich folgendes schließen:

1. Sowohl der Verfasser der Didache wie derjenige des Barnabasbriefes verwenden je auf ihre Weise einen Satz aus der jüdischen (judenchristlichen?) Lehre von den «zwei Wegen».

2. Der Verfasser der Didache benützt über das hinaus Jud. 22 f. sehr frei, wobei er das σφῆζειν des Judas als Fürbitte versteht.

3. Da ihm alles auf das Liebesgebot ankommt (Zurechtweisung und Fürbitte sind bereits Konkretisierungen des allen Christen gegenüber geltenden Liebesgebotes), ist ihm das ἐάτε des Judas unbequem; er läßt es darum weg.

Glarus.

Werner Bieder.

Das Schiff als Symbol der Kirche:

Die Tat des Messias im eschatologischen Meeressturm in der jüdischen und altchristlichen Ueberlieferung.

Beim Studium der Symbol-Sprache der alten Kirche gilt es, das erste Aufkommen der einzelnen Symbole genau in das Auge zu fassen. Die Frage nach dem Ursprung des Symbols des Schiffes für die Kirche ist vom Symbol der Arche grundsätzlich zu trennen. Die beiden Symbole: Schiff und Arche, können ineinander übergehen, aber jedes von ihnen hat seinen besonderen Ursprung und eigenen Sinngehalt. Wenn vom Schiff gesprochen wird, muß man weiterhin unterscheiden zwischen der Auslegung der neutestamentlichen Erzählung vom Schiff im Seesturm (Mark. 4, 35—41; Matth. 8, 23—27; Luk. 8, 22—25) und jener anderen, in der das Bild vom Schiff ohne erkennbare Beziehung auf das Neue Testament auftritt. Die älteste Bezugnahme auf die neutestamentliche Erzählung vom Seesturm findet sich bei Tertullian, De baptismo c. 12. Tertullian kennt eine Tradition, die, wie er sagt, in einer «gezwungenen» Auslegung die Geschichte vom Eindringen des Wassers in das Schiff auf die Aspersions-Taufe der Apostel und das Einsinken des Petrus ins Wasser beim Meerwandeln auf die Immersions-Taufe deutet. Nun ist es interessant, daß in der Kapelle von Dura in der Darstellung des Seesturms und des Meerwandeln des Petrus (s. Rostovtzeff, The Excavations at Dura-Europos. Fifth Season, 1931/32, Newhaven 1934, p. 266 ff.) anscheinend dieselbe, von Tertullian als «gezwungen» bezeichnete Auslegung vorausgesetzt ist. Das legt aber die Annahme nahe, daß Tertullian eine aus dem Orient stammende Tradition zitiert.

Tertullian setzt dann mit einem «ceterum» neu ein. «Ceterum navicula illa figuram ecclesiae praeferebat, quod in mari, id est saeculo, fluctibus, id est persecutionibus et temptationibus, inquietatur, domino per patientiam velut dormiente, donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum et tranquillitatem suis reddat.» Dieser kleine Abschnitt, der mit der von Tertullian erörterten Frage nach der Taufe der Apostel in gar keinem Zusammenhang steht, muß ebenfalls einer von Tertullian über-

nommenen Tradition angehören. Der unbekannte Exeget hat seiner Interpretation der Erzählung vom Seesturm ein ausgesprochen eschatologisches Kolorit gegeben. In der letzten Zeit (in ultimis) wird der Herr auf Grund des «Gebetes der Heiligen» aus seiner Langmut (patientia) geweckt. Er stillt den Sturm und gibt den Seinen im Schiff der Kirche die Ruhe wieder. Es wird kaum ein Zufall sein, wenn es bei Clemens Alex. Quis dives s. 34, 3 (p. 182, 29) heißt, daß das untertauchende Schiff, das wieder flott geworden ist, allein durch die «Gebete der Heiligen» gelenkt wird. Hier ist wiederum von den «Gebeten der Heiligen» die Rede. Vermutlich liegt ein und dieselbe griechische Quelle Tertullian und Clemens Alex. zugrund, in der vom Schiff der Kirche in einer eschatologischen Deutung der Erzählung vom Meeressturm die Rede war.

Es ist nun interessant, mit dieser eschatologischen Interpretation der neutestamentlichen Erzählung einen jüdischen Text zu vergleichen, der im Testamentum Naphthali c. 6 (p. 153 f. Charles) sich findet. Jakob steht am Meer von Jamnia (so die richtige Textüberlieferung in der von Charles in der Anmerkung zitierten Ueberlieferung), wie Naphthali in einem Traume sieht. Der Patriarch besteigt mit seinen Söhnen ein unbemanntes Schiff, das als «Fahrzeug Jakobs» beschriftet ist. Ein großer Sturm erhebt sich und das Schiff füllt sich mit Wasser, während hohe Wogen sich ringsum erheben. Jakob rettet sich in einer Barke, die anderen auf Planken. «Und wir wurden alle bis an die Grenzen der Erde zerstreut.» Levi bittet im Bußsack den Herrn. Als der Sturm vorüber ist, kommt das Schiff wieder im Frieden an das Land. Diese Erzählung, deren Analogie mit der Evangelien-Perikope schon längst bemerkt wurde, ist in ihren Einzelheiten nicht immer klar. Immerhin zeigt der Text, daß der Idee vom Schiff als Symbol für die Kirche die Konzeption vom Schiff als Symbol für das Haus Jakob vorausgegangen ist. Da Naphthali die Erzählung vom Meeressturm in der Form eines Traum-Berichts gibt, soll er wohl als ein von den Patriarchen vorausgesehenes Ereignis der letzten Zeit angesehen werden. Insofern würden sich also das Testamentum Naphthali und der unbekannte Exeget bei Tertullian in der Idee treffen, daß der Seesturm, der das Schiff Jakobs gefährdet, der eschatologischen Epoche angehört. Der Erzähler im Testament Naphthali verlegt das Traumgesicht nach Jamnia. Jamnia aber ist Jabneh, der Ort, an dem sich der Rabbinat nach der Zerstörung Jerusalems wieder sammelte. Die Allegorie der Erzählung selber scheint auf die Katastrophe Jerusalems und die Zerstreung Israels «bis an die Enden der Erde» anzuspieren. Ich begreife daher nicht, warum man, ohne diese konkreten Angaben im Testamentum Naphthali zu beachten, die Testamente der 12 Patriarchen immer in die Makkabäer-Zeit verlegt.

Nun ist es interessant für das Bild der Kirche als eines Schiffes, noch den Brief des Ps. Clemens an Jacobus 314 f. (p. 10, 17 ff. Lagarde) anzuführen. Die Kirche gleicht einem großen Schiff, das während eines Sturmes die Menschen vieler Orte zur «Stadt des Friedens», also Jerusalem, zur Stadt des «großen Königs», zu der *einen* Polis des «guten Reiches» trägt. Es folgt dann eine detaillierte Allegorie der einzelnen Personen des Schiffs-personals, die uns hier nicht interessiert. Weiter heißt es: um zum Hafen

zu gelangen, gilt es erhörlich zu beten (p. 11, 1). Das Bild von Jerusalem als Hafen für das Schiff, mag es auch eventuell spirituell zu deuten sein, setzt doch vielleicht voraus, daß der Schiffbruch letztthin der Untergang Jerusalems gewesen ist. Interessant ist, daß das Schiff der Kirche im Hafen von Jerusalem landet. Das setzt einen ähnlichen Kirchenbegriff wie den von Didache 9, 4: «versammle deine Kirche in deinem Reich» voraus. Auch der Ps. Clemens läßt den eschatologischen Charakter des Seesturms noch erkennen, aber eine Verbindung mit der neutestamentlichen Erzählung liegt nicht vor. Auch fehlt jede Anspielung auf die Taufe, die doch sonst für die Clementinen eine so große Bedeutung hat. Wichtig aber ist vor allem die Tatsache, daß auch nach dem Ps. Clemens das Gebet, das «erhörliche Gebet», einen wesentlichen Anteil daran hat, daß das Schiff in den Hafen gelangt. Wir sehen, welche Bedeutung das «Gebet der Heiligen» (Tertullian und Clemens Alex.), das Bußgebet des Levi (Testamentum Naphthali), das «erhörliche Gebet» (Ps. Clemens) für die Erzählung vom Schiff im Sturm hat. Damit ist aber bewiesen, daß das Schiff als Symbol der Kirche nur die Umbildung einer älteren Vorstellung ist, in der von Israel im eschatologischen Meeressturm die Rede war. Wir haben vermutlich mit einem verlorengegangenen apokalyptischen Buch zu rechnen, das die Rettung des Schiffes Israels auf das «Gebet der Heiligen» zurückführte. Man denke an die ähnliche Funktion des Gebetes der «iusti et sectatores veritatis», welche nach der Hystaspes-Apocalypse (Lactantius, Inst. VII, 17, 9) mit Weinen ihre Hände zum Himmel emporheben (das. 18) (s. J. Bidez — F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, II, 3709) und um die Entsendung des «rex magnus de caelo» (vgl. den «großen König» im Brief des Ps. Clemens) bitten. Die Annahme eines solchen apokalyptischen Buches, das auch dem Autor des Testamentum Naphthali bekannt gewesen wäre, könnte dann auch die wörtliche Uebereinstimmung von 1. Thess. 2, 16 mit Testam. Levi 6, 11 erklären. Paulus und der jüdische Autor hätten einen Satz aus einem jüdischen apokalyptischen Buch zitiert. Die Perikope vom Seesturm in dem Evangelium hätte dann aber — abgesehen von ihrem Charakter als Wundererzählung — noch eine besondere Nuance: nicht das «Gebet der Heiligen», sondern der Messias-Jesus rettet das Schiff Israels im eschatologischen Meeressturm.

Rom.

Erik Peterson.

Notizen und Glossen.

Zeitschriftenschau. Schweiz. Theol. Umschau 1949/6: Von der Voraussetzunglosigkeit der Wissenschaft u. dem rechtschaffenen Denken in der Theologie (Th. Steinmann); Ibn Roshd (E. Zbinden); Neue Wege für den kirchl. Unterweisungsunterricht (R. Geißbühler); Protestantische Selbstbesinnung in der Gegenwartslage der abendländischen Religionskrise (M. Werner). **Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 1949/24:** Christl. u. naturwissenschaftl. Erkennen, Schluß (E. Weber); Die Kirche im indonesischen Freiheitskampf (Chr. Barth); 25: «Zur sozialen Frage» (W. Mögling, X. Bäschlin); 1950/1: Emil Brunners Wirken für Theologie u. Kirche (P.