

Welche Rolle spielen Textkritik und Textgeschichte für das Verständnis des Neuen Testaments? Frühe Leserperspektiven*

BARBARA ALAND

Am Spring 17, D-58313 Herdecke/Ruhr, Germany

Current methodological discussion within the field of New Testament studies focuses today on the influence of the work and its history, and is often motivated by newer findings in linguistics and literary criticism. Such inquiry is broadened through its correlation to reception theory, i.e. that inquiry that focuses on how readers understood the work during the course of its transmission or reception. By contrast to the above, textual criticism is that science that tries to discover the 'original text' as exactly as possible. Here I would like to ask, to what extent do the 'witnesses' (e.g. manuscripts, versions, quotations, etc.) of textual criticism also function as interpreters and 'receivers' of the text. In all three of the topics handled here we have been aware of an interaction between text and reader.

Die gegenwärtige Methodendiskussion der neutestamentlichen Wissenschaft bedenkt die Grundlagen des Faches in exegetischer, historischer und theologischer Hinsicht. Dabei werden die weitreichenden Veränderungen, die sich in der Linguistik der Literatur- und der geschichtstheoretischen Wissenschaft schon seit einer Reihe von Jahren vollzogen haben, auf das Neue Testament angewandt. Es wird akzeptiert, dass die präzise Wahrnehmung des konkreten Textes zur Aufgabe werden, nicht nur das Entstehen der Texte historisch-kritisch bedacht werden muß.¹ Moderne Literaturwissenschaft fordert schon seit längerem, den Leser und Rezipienten des Textes ernst zu nehmen und

* Presidential paper given at the Annual Meeting of SNTS held in Halle, 2–5 August 2005.

¹ W.A. Meeks, 'Why Study the New Testament?', *NTS* 51 (2005) 155–77; J. Schröter, 'Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven', *NTS* 46 (2000) 262–83; Ders., 'Religionsgeschichte des Urchristentums statt Theologie des Neuen Testaments? Begründungsprobleme in der neutestamentlichen Wissenschaft', *BThZ* 16 (1999) 3–20; Ders., 'Jerusalem und Galiläa. Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Pluralität und Kohärenz für die Konstruktion einer Geschichte des frühen Christentums', *NT* 42 (2000) 127–59; H. Weder, 'Einführung', *VF* 41 (1996) 1–4; W. Engemann, "'Unser Text sagt...". Zum Problem des "Texttods" der Predigt', *ZThK* 93 (1996) 450–80; jetzt auch U.H.J. Körtner, 'Exegese, Tod und Leben', *ZTHK* 102 (2005) 312–32.

in sein Recht insofern einzusetzen, als der Text nicht abgesehen von seiner Wirkung verstanden werden kann. Die Interaktion von Wirkung und Rezeption wäre dann so zu bestimmen, dass Wirkung das vom Text bedingte, Rezeption das vom Adressaten bedingte Element der Konkretisation benennt.² Jedenfalls ist die 'Selbstgenügsamkeit der Textinterpretation', die ausschließlich vom Text ausgeht, damit 'an ihr Ende gekommen'.³ Was das für die neutestamentliche Wissenschaft bedeutet, wird grundsätzlich und am Beispiel der verschiedensten Texte bedacht.

Hat das aber etwas mit Textkritik zu tun? Ist nicht Textkritik eine historisch-kritische Wissenschaft per definitionem, die feststellt, was ist, und die gerade nicht in ungebührlichem Maß das subjektive Verstehen oder gar Willkür bei ihrer Entscheidungsfindung einbringen darf? Zwar ist auf das sog. innere Kriterium der Textkritik keineswegs zu verzichten, aber wie oft sind Entscheidungen nach dem inneren Kriterium umkehrbar, eben weil subjektiv. Wir bemühen uns daher im Institut für neutestamentliche Textforschung das äußere Kriterium zu stärken, d.h. die Einsicht in den Wert der Zeugen für sich und im Konspekt aller Zeugen, objektiv und rational zu begründen. Wir tun das und auch mein Nachfolger, Holger Strutwolf, setzt diese Arbeit fort, die auf der kohärenzbasierten genealogischen Methode Gerd Minks⁴ beruht. Ziel ist, und dazu bekenne ich mich ausdrücklich, dem Urtext oder besser: dem Ausgangstext der Überlieferung⁵ so nahe wie möglich zu kommen. Nur so gewinnen wir die Freiheit, um nach Textgeschichte und Verstehensgeschichte fragen zu können.⁶

Jedoch: reicht das aus? Sind nicht die Zeugen der Textkritik – Handschriften,

2 H.R. Jauss, 'Rezeption, Rezeptionsästhetik', *HWP* 8 (1992) 996–1004, bes. 999. Vgl. auch W. Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung* (München: Wilhelm Fink, 4. Auflage, 1994) 8. Vgl. auch O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch* (NET 8; Tübingen und Basel: A. Francke, 2004).

3 W. Iser, *Akt des Lesens*, 8f. Iser betont stark, dass uns durch Texte etwas geschieht und 'dass wir offenbar von den Fiktionen nicht lassen können'. Zum inkompatiblen Akt des Lesens biblischer Texte s. Körtner, *Exegese*, mit Rückgriff auf ältere Literatur, bes. 324–31.

4 G. Mink, 'Problems of a highly contaminated tradition: The New Testament. Stemmata of Variants as a source of genealogy for witnesses', *Studies in Stemmatology II*, (ed. P. van Reenen/ A. den Hollander/ M. van Mulken; Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004) 13–85.

5 Vgl. Mink, 'Problems', 27–29. Dieser Ausgangstext muß mit dem Urtext nicht identisch sein.

6 Das ist auch deshalb der Fall, weil jeder, der sich einmal mit allen Varianten und Lesarten zu einem neutestamentlichen Text insgesamt befasst hat, weiß, dass in der weitaus größeren Menge der Textstellen eindeutig auf der Hand liegt, was der 'ursprüngliche' Text ist. So, wenn etwa nur wenige Zeugen von der Menge der übrigen und zuverlässigen abweichen, wenn nur wenige Zeugen gegen alle andern einen offensichtlich fehlerhaften Text lesen u.s.f. Es würde also in die Irre führen, wollte man die Beständigkeit des Textes und seiner Überlieferung zu wenig beachten und statt dessen angesichts der relativ wenigen echten Varianten von einem 'living text' o.ä. reden wollen.

Versionen und Zitate – auch Zeugnisse für das Verstehen und Rezipieren der Texte durch Schreiber, Übersetzer und Zitierende? Sie sind es gewiß nur in engem Rahmen. Denn Aufgabe insbesondere der Schreiber ist es, den Text zu kopieren und nicht eigenmächtig zu verändern. Sie erfüllen diese Aufgabe auch im großen und ganzen korrekt.⁷ Aber sollten wirklich Kopisten, die immerhin die Texte, die sie abschrieben, ja doch lasen oder sich im Selbstdiktat⁸ wiederholten, deren Inhalt überhaupt nicht zur Kenntnis genommen haben, weil sie strikt nur auf deren Reproduktion geachtet hätten? Die materiellen Handschriften sagen uns durch ihre Varianten, dass das nicht so ist. Kann man aber begreifen, wie sie verstanden? Wir fragen hier nach dem schmalen Grat zwischen gleichsam maschineller Kopie auf der einen und individueller Variation⁹ auf der andern Seite. Wir tun das in einem Dreischritt. Wir fragen

1. (in einer 1. Leserperspektive) nach einem frühen Sammelcodex und seiner Intention.
2. (2. Leserperspektive) nach neutestamentlichen Handschriften unter den Bedingungen des Kanons.
3. (3. Leserperspektive) nach früher Väterrezeption am Beispiel des Origenes.

1. Ein früher Sammelcodex und seine Intention

Wir wählen den Papyrus Bodmer Vff, der den P72 mit dem Judasbrief und den Petrusbriefen enthält. Der Sammelcodex ist aus folgenden Texten zusammengesetzt:

- I. 1. Protevangelium Iacobi (= Geburt der Maria), P. Bodmer V A-MΘ, pp. 1–49 (A)

7 Anders wäre der relativ gute und zuverlässige Überlieferungsstand unserer neutestamentlichen Handschriften nicht zu erklären. Schreiber wollen tun, was ihres Amtes ist: kopieren und nicht theologisieren.

8 Vgl. T.C. Skeat, 'The Use of Dictation in Ancient Book-Production', *Proceedings of the British Academy* 42 (1956) 179–208.

9 Dass auch bei Handschriften gefragt werden kann, wie sie ihren abzuschreibenden Text verstanden, ergibt sich nicht nur aus den schon über 100 Jahre andauernden Erfahrungen der Textforschung, sondern auch aus der modernen Leserforschung. Wenn es mit W. Iser, *Akt des Lesens*, richtig ist, dass 'Texte erst im Gelesenwerden ihre Realität gewinnen, so heißt dies, dass dem Verfaßtsein der Texte Aktualisierungsbedingungen eingezeichnet sein müssen, die es erlauben, den Sinn des Textes im Rezeptionsbewusstsein des Empfängers zu konstituieren' (60–62). Folglich können Leser, sei es der implizite Leser, der die 'Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet', darstellt, sei es der individuelle Leser, der eine einzelne oder die Gesamtheit der Handschriften umfasst, auf den Text reagieren. Es sind, was die neutestamentlichen Handschriften betrifft, diese Reaktionen, die, soweit sie nicht bloße Fehler sind, hier interessieren.

2. apokrypher ('dritter') Brief an die Korinther, P. Bodmer X N-[NZ], pp. 50-[57] (B)
 3. 11. Ode Salomos, P. Bodmer XI [NZ]-Ξ B*, pp. [57]-62* (B)
 4. Judasbrief, P. Bodmer VII Ξ B*-ΞH, pp. 62*-68 (B)
- II.
1. Melito, Passa-Homilie, P. Bodmer XIII [A]-ΞΓ, pp. 1-63 (A)
 2. Christlicher Hymnus, P. Bodmer XII ΞΔ, p. 64 (E)
- III.
1. Apologie des Phileas, P. Bodmer XX pp. [129-46(?)] (von der Paginierung sind erhalten: p. 133 (PΛΓ), p. 135 (PΛΕ), p. 136 (PΛΣ)) (C)
 2. Psalm 33 und 34, P. Bodmer IX, pp. [147-51] (?) (D)
- IV.
1. und 2. Petrusbrief, P. Bodmer VIII A-ΛS, pp. 1-36 (B)

Da der Codex aus seiner ursprünglichen Bindung gelöst ist, ist die Reihenfolge der darin gesammelten Texte unsicher, ebenso die Anzahl der Hände. Ich folge dem Urteil des Repertoriums der griechischen christlichen Papyri II/1, was die Zuordnung der Hände in den ersten fünf Texten und den Petrusbriefen betrifft.¹⁰ Danach sind das Protevangelium Jacobi, die Passahomilie des Melito und das hymnische Fragment von einem Schreiber (A), der 3. Korintherbrief, die 11. Ode Salomos und der Judas- sowie die Petrusbriefe von einem andern Schreiber (B) geschrieben. Die übrigen beiden Texte (die Apologie des Phileas und der 33. und 34. Psalm) stammen aus dem Anfang des 4. Jh. und sind möglicherweise erst dann zu einer schon bestehenden Sammlung hinzugefügt worden.¹¹ Unser Interesse geht darauf, die Intention des Schreibers von P72 zu ergründen,¹² um dann von da aus zu prüfen, ob die in der Sammlung zusammengeführten Texte die Hypothese für diese Intention stützen oder nicht.

Wir beginnen daher mit P72. Der Schreiber ist dem 3. – 4. Jh. zuzuordnen. Seine Hand ist halbliterarisch und unregelmäßig, aber trotz dieser Unregelmäßigkeit flüssig. Daß der Schreiber flüchtig, aber nicht töricht ist, zeigt sich u.a. an der großen Zahl der Korrekturen (50 an der Zahl)¹³ von erster Hand.

¹⁰ *RGCP IIII* (ed. K.Aland/ H.U. Rosenbaum; PTS 42; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995) 367-89.

¹¹ So mit guten Gründen W. Grunewald (in Verbindung mit K. Junack), *Das Neue Testament auf Papyrus. I Die Katholischen Briefe* (ANTT 6; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986) 16-28, insbes. 18. Grunewald folgt in der oben abgedruckten Tabelle der vier Paginierungskomplexe E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex* (Haney Foundation series/Univ. of Pennsylvania, 18; Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1977) 21, weist aber Turners Ansicht von einem allmählichen Wachsen der Sammlung zurück. So jetzt auch T. Wasserman, 'Papyrus 72 and the Bodmer Miscellaneous Codex', *NTS* 51 (2005) 137-54. Wasserman geht erstmals ausführlich auf den gesamten Sammelcodex ein. Man kann ihm in vielem folgen.

¹² S. dazu schon Wasserman, 'Papyrus 72', 152-54; K. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 103-4 und natürlich: J. R. Royse, *Scribal Habits in early Greek New Testament Papyri* (2 vols.; Ann Arbor: Univ. Microfilms Internat., 1981) 450-511.

¹³ Royse, *Scribal Habits*, 476.

Die Varianten, die der Schreiber auf diese Weise produziert, sind zahlreich. (P72 hat die prozentual höchste Zahl an Singulärlesarten in den großen Papyri). Von ihnen gehen wir hier aus. Es handelt sich dabei neben schlichten nonsense-Lesarten um Additionen, um etwa doppelt so viele Omissionen, um Transpositionen und um Harmonisierungen.¹⁴ Aber es ist nicht diese Ebene der Textkritik, die hier thematisiert werden soll. Wir fragen vielmehr, ob sich unter dieser Schicht der textkritisch im Sinne der 'Urtextfindung' zu behandelnden Varianten auch solche finden, die über das spezielle Verständnis des Textes durch den Schreiber Auskunft geben.

Das ist der Fall, und zwar insbesondere bei den sog. Harmonisierungen. Wenn ein Schreiber harmonisiert, d.h. statt des Textes seiner Vorlage eine andere ihm aus einem parallelen Zusammenhang bekannte Wendung in seinen Text einfügt, dann kann das unbewusst geschehen, sehr wohl aber auch bewusst, und diese Fälle müssen wir für unsere Fragestellung nach dem Verständnis des Textes durch den Schreiber behandeln.

Die meisten Harmonisierungen, auch die zum weiter entfernten Kontext, stammen aus der paränetischen Sprache, die der Schreiber beherrscht. Ich behandle sie hier nicht. Es gibt aber vier möglicherweise theologisch motivierte Varianten, die auffällig sind.

In 2. Petr 1.20 heißt es: 'Das sollt ihr vor allem wissen, dass alle Weissagung der Schrift (προφητεία γραφῆς) nicht Sache eigener Auslegung ist' [προφητεία καὶ γραφή P72]. Ich sehe die Variante nicht durch 2 Tim 3.16 verursacht an (so Metzger und Royle, *πᾶσα γραφή θεόπνευστος*)¹⁵ an, sondern als ein bewusstes Bekenntnis dazu, dass 'alle Prophezeiung und Schrift' nicht Sache eigener Auslegung sei,

¹⁴ Die Beurteilung dieser ungewöhnlich vielen Varianten kann erst dann erfolgen, wenn wir Klarheit über die im Folgenden zu besprechenden wichtigen theologischen Varianten gewonnen haben. Hier nur so viel: P 72 weist eine Anzahl von stilistischen Verbesserungen auf, die in der Zufügung oder Abänderung von kleinen Worten bestehen (1P1.17 add οὐν, 1P2.17 add δε; 1P2.21 περι, 1P2.21 απολιμπαν, damit die unschöne Doppelung der Konjunktion vermeidend, 1P5.7 επιριψ. . .] απορ. . . ; 1P3.16 Omission des unschönen doppelten κατ. . .) u.s.f.). P 72 hat relativ viele Synonyma (1P 1.7 δοκιμιον | δοκιμιον vgl. Jak 1.12; 1P 5.9 στερεοι | εδραιοι; 1P 5.12 δι' ολιγων | δια βραχων). Die zahlreichen Umstellungen von P 72 lassen darauf schließen, dass der Schreiber den Text rasch las, im Kopf behielt und ihn so schrieb. Dabei passieren massive Fehler (1P 3.19 πνευματι statt πνευμασιν; 1P 3.20 om οκτω; 1P 4.2 βιωσαι | σωσαι; J 12 συνευχομενοι statt συνευχομενοι; 2P 3.8 und J 15 und 16 Homoioteleuta), aber P 72 hat auch die Fähigkeit zu intelligenten Verbesserungen einer in der Vorlage vorhandenen Schwierigkeit oder sogar einer crux (2P 2.12 om γεγεννημενα; 2P 2.14 om μεστους; 2P 3.10 εύρεθήσεται | add λυομενα – cf V 11). Schon diese Varianten zeigen, dass hier ein zwar flüchtiger, aber stilistisch wie sachlich versierter Kopist am Werk ist, von dem man auch andere bewusste Textänderungen (im Sinne der Rezeption des Lesers, d.h. der Reaktion auf Unbestimmtheitsstellen des Textes) erwarten kann.

¹⁵ Vgl. B.M. Metzger, *The Textual Commentary on the Greek New Testament* (London/New York: United Bible Societies, 1975) 701; Royle, *Scribal Habits*, 481.

sondern: dass sowohl das prophetische Alte Testament als auch die von Christus zeugende Schrift nicht aus menschlichem Willen hervorgegangen, sondern vom Geist getrieben sind (1.21). Zur Entstehungszeit des Codex im 3./4. Jh ist es durchaus möglich, dass vom NT als γραφή gesprochen wird. Das hat der Schreiber im Blick.

Drei hochtheologisch motivierte Varianten des P 72 sind möglicherweise auch folgende

(1) Jud 5. . . ihr wisst ein für alle mal alle (P 72^c), dass der *Gott Christus* (θεὸς χριστός) das Volk aus Ägypten rettete. . . [statt ὁ κύριος Ἰησοῦς]. Wenn man damit Hebr 3.12–19, die Geschichte des Abfalls der Israeliten in der Wüste vergleicht, so ist dort (in V. 12) von dem θεὸς ζῶν die Rede, später (in V. 14) davon, dass wir Anteil an Christus (μέτοχοι τοῦ χριστοῦ) bekommen haben, wenn wir die Zuversicht an ihn festhalten. Hier könnte etwa bei einem so relativ belesenen Kopisten wie dem des P 72 eine Zusammenschau stattgefunden haben. Das ist umso eher der Fall, wenn man zwei weitere Stellen bedenkt, an denen von Christus als Gott die Rede ist:

(2) 1 Petr 5.1 die Leiden Christi] die Leiden Gottes P 72 1735 (τοῦ χριστοῦ παθημάτων] τοῦ θεοῦ παθημάτων)

(3) 2 Petr 1.2 Frieden sei reichlich durch die Erkenntnis Gottes *und* Jesu, unseres Herrn] om ‘und’ P 72. (εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ] om καὶ P 72.)

An allen Stellen wird also die Gottheit Christi betont. Das könnte theologische Absicht gewesen sein, obwohl sich auch andere Ursachen für die Varianten denken ließen.

Zum Beweis, dass bewusste theologische Absicht vorliegt, müssen zusätzliche Argumente gefunden werden.

Wir ziehen dafür die Texte heran, die der Sammler (möglicherweise der Schreiber des P 72 selbst, so jüngst T. Wasserman)¹⁶ in dem Sammelcodex zusammengefügt hat, und zwar zunächst die vom selben Kopisten geschriebenen, und fragen: Gibt es in diesen Texten ein erkenntnisleitendes Interesse, das dem der vier auffälligen genannten Varianten entspricht? Kann man also davon ausgehen, dass der Sammler/Leser mit der Zusammenstellung der Texte eine bestimmte Absicht verfolgte, die sich auch in den genannten theologischen Varianten niederschlägt?

Das ist der Fall. Der dritte Korintherbrief ist ein – schlichter – antihäretischer Text, der gegen die häretische Behauptung, Christus sei weder inkarniert noch von der Jungfrau Maria geboren, gerichtet ist. Das wird mit dem Hinweis auf Propheten *und* Schrift zurückgewiesen.¹⁷ Antihäretische Briefe sind auch der Judas- und der 2. Petrusbrief.

¹⁶ Vgl., ‘Papyrus 72’, 148 und 154.

¹⁷ 8.1,10–15 und 3.5–10 (Testuz, P. Bodm X 51,9–15; 52,5–10).

Ist also die gemeinsame Absicht der Texte eine antihäretische? Das genügt noch nicht. Vielmehr ist das positive Korrelat dazu das Bekenntnis, dass Gott der Erlöser ist. Wir finden es in der 11. Ode Salomos, die die vom Höchsten ausgehende Erlösung in jubelnden Tönen preist. Der, der den 'Weg der Wahrheit' in Frieden geht¹⁸ – und eben nicht der Häretiker – empfängt seine Erkenntnis (σύνεσις),¹⁹ er wird 'befestigt' (ἐστηρίχθη cf. v.l. in Jd 24 in P72)²⁰ durch einen festen Felsen²¹ u.s.f.

Dass schließlich der Sammler unseres Codex diesen Erlöser auf Christus deutete, geht aus den beiden den besprochenen Dreierblock umschließenden Texten hervor. Zwar sind sie von anderer Hand geschrieben,²² wir sind aber berechtigt, sie heranzuziehen, da wir nach der Intention des Sammlers fragen.

Der Sammelcodex beginnt mit dem Protevangelium Jacobi,²³ einem einzigen Preis der jungfräulichen Mutter Jesu. Sie ist die Gottgeweihte, die Gott selbst für ihre Aufgabe erwählt und damit die Erlösung durch Christus ermöglicht hat.²⁴

Dem entspricht die auf den von Schreiber B geschriebenen Dreierblock folgende Passahomilie des Melito.²⁵ Hier wird nun ausdrücklich die Gottheit und Menschheit Christi thematisiert. Christus ist der Herr und Gott, der den Menschen angezogen und gelitten hat,²⁶ damit der, der den Leidenden angezogen hat, in Himmelshöhen hinaufgerissen²⁷ wird. Christus ist der lebendige Christus, der den Vater trägt und vom Vater getragen wird.²⁸

18 M. Lattke, *Oden Salomos : Text, Übersetzung, Kommentar (NTOA 41/1; Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999) 185–223, vgl. insbes. II 3b (Testuz, P. Bodm XI 3).*

19 M. Lattke, *Oden Salomos, II 4 (Testuz, P. Bodm XI II 4).*

20 Vgl. aber auch 2 Pt 1.12. Die Variante in P 72 kann von dort her beeinflusst sein.

21 M. Lattke, *Oden Salomos, II 5 (Testuz, P. Bodm XI II 5).*

22 Testuz nennt sie 'magnifique, bien noir, vertical et carrée' (2, 587). Er vergleicht sie mit der des P 66 und datiert sie ins 3. Jh. Da die Texte so gut zu dem beschriebenen Dreierblock passen, wie zu zeigen sein wird, ist anzunehmen, dass sie absichtlich und sinnerschöpfend so zusammengefügt sind.

23 Ed. E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques : recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une ed. critique du texte grec et une trad. annoté (SHG 33 ; Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961). Zugrundegelegt in G. Schneider (übersetzt und eingeleitet), *Evangelia infantiae apocrypha. Apocryphe Kindheitsevangelien (FC 18. Freiburg/ Basel/ Wien/Barcelona/ Rom /New York: Herder, 1995). Testuz, P. Bodm. V. Der Papyrus ist überschieden mit: Γενεσις Μαρίας, αποκαλυψις Ιακωβ.**

24 Marias wunderbare Geburt, ihre Erwählung durch Gott und ihre demütige Annahme ihrer Aufgabe (11.1–13.3) sagen etwas über Gott, der sie erwählte, und den Christus selbst aus, den sie gebiert.

25 *Meliton de Sardes, Sur la pâque et fragments*, ed. O. Perler (SC 123; Paris: Editons du cerf, 1966), Testuz, P. Bodm. XIII (1960) 3/867–3/1012.

26 Perler, *Meliton*, 66–71 (467–522); 100–2 (765–86); 104 (801–11).

27 Perler, *Meliton*, 47 (329–31).

28 So in der Schlußdoxologie, Perler, *Meliton*, 105 (812–24). Es folgt ein kurzes hymnisches

Mir scheint, es müssen nicht mehr viele Worte darüber verloren werden, dass sich die gesammelten Texte ergänzen. Auch der 1. Petrusbrief passt dazu, insofern er die Situation des Glaubenden in der Welt unter den erschwerten Bedingungen von Verfolgung und Leiden anspricht.²⁹ Sein Leben kann gelebt werden in der Hoffnung auf den leidenden und auferstandenen Christus³⁰ und in seiner Nachfolge.³¹ Damit werden assoziativ die Themen der im Sammelcodex vorausgehenden Passahomilie aufgenommen: Leiden als christliche Existenz in der Welt, Befestigung der Hoffnung³² und jubelnder Preis für den geschenkten Glauben.³³

Halten wir kurz inne. Wir haben versucht, mit wenigen Strichen das erkenntnisleitende Interesse des anonymen Sammlers zu zeichnen, das ihn bewog, die Texte des Kodex zusammenzustellen. Hat das aber etwas mit Textkritik und Textgeschichte zu tun? Ich denke doch und versuche das abschließend in der Zusammenfassung zu zeigen.

Fazit: Wir fassen in dem Sammelcodex des 3./4. Jh ein Kapitel aus der frühen Rezeptionsgeschichte der gesammelten Texte. Wenn wir die Signale der Texte und ihrer Zusammenstellung beachten, weisen sie uns auf die Absicht des Sammlers hin. Er hat die Texte im Sinne einer produktiven Rezeption gelesen und durch seine sinnschöpfende Zusammenstellung bestimmte theologische und ethische Aussagen an seine Adressaten vermittelt: Abweisung der Häresie, Preis des Gottes und Erlösers Christus, Trost für die Leidenden in seiner Nachfolge. Historisch gewinnen wir damit eine neue 'Quelle' für das Christusverständnis des 3./4. Jahrhunderts. Textkritisch gewinnen wir das Verständnis für einen frühen Schreiber. Wir können davon ausgehen, dass er an den besprochenen Stellen die Gottheit Christi bewusst betonen wollte.

2. Leserperspektive: Neutestamentliche Handschriften unter den Bedingungen des Kanons.

Ein Kanon dient der Identitätsfindung. In Zeiten einer komplexen Perspektivlosigkeit bietet ein Kanon für die, die sich ihm unterwerfen, eine neue Identitätsstiftung und Stabilisierung, die einerseits Abgrenzung gegenüber den jeweils anderen und damit Polarisierung, andererseits neue fruchtbare

Fragment (P. Bodm. XII), das zum Preis des Vaters und der Mutter aufruft und als Begründung dafür angibt: 'denn ihr habt euern Bräutigam Christus gefunden'. Das kann als passender Abschluß zu der Gesamtheit der vorhergehenden Texte verstanden werden.

29 1 Pt 1.6; 2.18–22; 3.14–17; 3.18–22.

30 1 Pt 3.18–22.

31 1 Pt 2.21.

32 1 Pt 5.12.

33 1 Pt 2.9–10; 1.7–12.

Möglichkeiten der Interpretation und Entfaltung der eigenen Lehre innerhalb des Kanons schafft.³⁴

Wenn wir hier von Kanon reden, so meinen wir damit die Herausbildung des Kanons der Hauptschriften des Neuen Testaments im 2. und 3. Jh. Wir haben auch den abgeschlossenen Kanon des 4. Jh's im Blick. Insbesondere das späte 2. und beginnende 3. Jh aber sind eine Zeit so voller 'häretischer' Widersprüchlichkeiten, dass die Kirche demgegenüber zunächst hilflos reagiert.³⁵ Es bedarf des Kanons als 'einer neuen Form kultureller Kohärenz. Sie hebt sich ab von der Tradition als einer Form alternativerer Verpflichtung auf die Vergangenheit als auch von Antitraditionalismus als einer Form beliebiger Abänderbarkeit von Normen, Regeln und Werten im Zeichen der autonomen Vernunft.'³⁶ Auf unsere Zeit übertragen heißt das, es musste ein sicherer Text gefunden werden, der die eigene Identität konstituierte, und an dem man ablesen konnte, was man als bestimmte heilige Gruppe, nämlich als Kirche, glaubte und wie man lebte.

Da aber die Texte, die man dafür zusammentrug, schon vorgängig feststanden, aber nicht unter sich einheitlich, ja widersprüchlich waren, bedurfte es eines Kriteriums, einer 'Summe der Schrift, die die Schriften lesen lehrte'. Man fand es in der *Regula fidei*, einer fiktionalen Größe, von der man behauptete, sie enthalte die Schriften – eine nur sehr ungefähr zutreffende Behauptung, die es aber ermöglichte, die Schrift zu lesen.

Worauf es hier ankommt, ist, ob und inwiefern der Kanon den Text der Schrift beeinflusste.³⁷ Anders: Unterwirft man sich, wenn man sich der Würde des Kanons unterwirft, auch der strengen Würde seines Textes?

Wir müssen differenziert antworten. In früher Zeit haben wir zweifellos keinen festen Text³⁸ in dem Sinne, dass sich die Handschriften weitgehend gleichen, was

34 Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Verlag C.H.Beck, Beck'sche Reihe, 1999) 123–129.

35 Vgl. u.a. Irenäus, *Adv. Haer.* III.2.1–III.2.3. S. dazu auch W. A. Löhr, 'Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Christentum des 2. Jahrhunderts', *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (ed. G. Sellin, F. Vouga; TANZ 20, Tübingen: Francke, 1997) 211–30, bes. 217–22. Anders als Löhr sehe ich Irenäus' Versuch der Entgegnung auf die valentinianische Schrifttheologie aber tatsächlich als hilflos an. Das zitierte fiktive Gespräch (*Adv. Haer.* III.2.1–III.2.3) zeigt, dass Irenäus der hermeneutischen Theorie der Valentinianer argumentativ nichts entgegensetzen kann, es sei denn seine ekklesiologische Fundierung der Schrift, die seine Gegner kaum überzeugen kann (dazu auch Löhr, 'Mündlichkeit', 219). Die Valentinianer entwerfen eine Schrifttheorie, wonach der Text nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann, sondern sich durch die in ihm wirkende *viva vox* dem Leser vermittelt.

36 J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 127.

37 Es geht hier also nicht um die Probleme der Kanonbildung an sich, sondern nur um ihre Auswirkungen auf den Text des Neuen Testaments.

38 Ich benutze den Terminus im Unterschied zum 'Normaltext' und dem 'freien' Text in dem von K. und B. Aland geprägten Sinne. Danach beziehen sich die drei genannten Begriffe auf

aber schon wegen der zunächst nur mangelhaften διόρθωσις der Handschriften nicht verwunderlich ist.

Das wird anders in der Zeit der endgültigen Kanonbildung des Neuen Testaments vom 4. und besonders vom 5./6. Jh an, wobei wir unseren Blick nicht auf die immer noch fließenden Grenzen des Kanons richten – diese Frage steht meist im Vordergrund – sondern eben darauf, inwiefern das ‘Kanonbewusstsein’, d.h. das Bewusstsein, ein heiliges und verbindliches Buch neutestamentlicher Schriften zu besitzen, seine Überlieferung beeinflusste. Das ist der Fall. Denn in dieser Zeit der endgültigen Kanonbildung entsteht auch die Textform des byzantinischen Textes aus größtenteils vorher schon existierenden Varianten. Dieser Text wird mit einer Genauigkeit und Präzision immer wieder abgeschrieben, die es vorher nicht gegeben hat. Jetzt verlangt die Würde des Kanons nach dem disziplinierten Schreiber und nach dem Korrektor, der dessen Arbeit überprüft.³⁹ Man kann etwas überspitzt formulieren: der Text des Kanon ist der byzantinische Text. Von der Perspektive des Schreibers und Lesers aus gesehen heißt das aber auch, dass der Text der Handschriften erstarrt ist. Alle Eigenbewegung des Textes, die zu eigenen Interpretationen, d.h. Varianten der Handschriften führen könnte, wird unterdrückt. Der Schreiber ist reduziert auf seine Aufgabe des Kopierens.⁴⁰

Es ergibt sich so ein deutlicher, wenn auch fließender Übergang von der Zeit vor der Kanonbildung und –durchsetzung und danach. Während vorher noch die Möglichkeit zur kreativen Interpretation und damit Variantenbildung besteht, ist das später nicht mehr so. Beispiele sind die Handschrift P 72 einerseits und jede beliebige Koinehandschrift späterer Zeit andererseits. Die Beispiele lassen sich vermehren. Nicht umsonst entsteht die Fülle der Varianten nach übereinstimmendem Urteil aller Textkritiker schon in frühester Zeit.

die zu erschließende Überlieferungsweise der Papyri im Verhältnis zu ihrer ebenfalls zu rekonstruierenden Vorlage bzw. Vorlagenkette. Vgl. K. und B. Aland, *Der Text des Neues Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik* (Zweite ergänzte und erweiterte Auflage; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989) bes. 69, 74 et passim. Die Terminologie ist jetzt präzisiert und um die Feststellung der Textqualität erweitert bei K.S. Min, *Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis zum 3./4. Jh.). Edition und Interpretation* (ANTT 34; Berlin: de Gruyter, 2005) 38–41.

³⁹ Auch offensichtliche Fehler werden im Bereich des byzantinischen Textes präzise tradiert. Die Freiheit des Schreibers reicht nicht so weit, sie verbessern zu dürfen. Vgl. dazu als Beispiel Jak 2.18–19 und K. Wachtel, der diese ‘untypischen’ byzantinischen Lesarten entdeckt und beschrieben hat, *Der byzantinische Text der Katholischen Briefe. Eine Untersuchung zur Entstehung der Koine des Neuen Testaments* (ANTT 24; Berlin: de Gruyter, 1995).

⁴⁰ Dass es auch Handschriften mit nichtbyzantinischem Text aus späteren Jahrhunderten gibt, widerspricht dem nicht, sondern zeigt nur, dass die Institution der Diorthoten nicht allmächtig war, sondern auch andere Vorlagen, ähnlich getreu, abgeschrieben werden konnten, freilich in geringerer Zahl.

Außerdem: Die christlichen Gnostiker halten sich zwar an die verbindlichen Texte der Kirche und sie müssen das tun, weil das ihre Zugehörigkeit zur christlichen Kirche beweist,⁴¹ aber sie verstehen diese Texte anders, weil sie sie anders lesen – das ist im 2./3. Jh noch möglich. Sie nehmen die Interpretation auch so vor, dass sie selektiv arbeiten und Zitate da abbrechen, wo sie nicht mehr zu ihrem Verständnis des Textes passen. Das muß aber nicht heißen, dass sie den Text bewusst und mutwillig verdrehen wollen.⁴²

Das ist möglicherweise auch nicht der Fall bei den im sog. kleinen Labyrinth erwähnten häretischen Bibelhandschriften von der Wende des 2. zum 3. Jh.⁴³ 'Sie legen ungescheut Hand an die göttlichen Schriften und behaupten, sie hätten sie Korrektur gelesen (διορθωκένας).'⁴⁴ Zum Beweis dessen wird angeführt, dass sich die Handschriften der betreffenden Gruppe – offenbar samt und sonders kluge Personen – untereinander nicht gleichen, sondern jeweils durch intelligente Konjekturen 'verbessert'⁴⁵ worden sind. Wie weit das zutrifft, müssen wir offen lassen, wahrscheinlich sind die Angaben maßlos übertrieben. Aber immerhin wird gleichsam in der Umkehrung bestätigt, dass die häretische Gruppe ihren Sonderweg prinzipiell im Festhalten an den verbindlichen Texten legitimiert und diese nur in ihre angeblich richtige Form bringt, indem sie sie emendiert.⁴⁶

41 Vgl. dazu J. Assmann, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt* (Münstersche Theologische Vorträge 1; Münster: LIT Verlag, 1999) 26–31. Assmann zeigt unter Rückgriff auf Brian Stock, 'Textual communities', *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, NJ: Princeton University, 1983) 88–240, dass häretische Bewegungen aller Zeiten ihren Bruch mit der offiziellen Tradition und ihren Sonderweg nur legitimieren konnten, indem sie auf einen Text verwiesen, dessen 'Autorität und normative Ansprüche als allen traditionellen'... 'Ansprüchen übergeordnet dargestellt werden konnte'. Das trifft auch auf die Gnostiker zu.

42 Irenäus bestreitet den Gnostikern erstmals energisch ihren Anspruch, trotz ihres Sonderweges zur Kirche zu gehören (*Adv. Haer.* III.15.2), ohne ihnen allerdings grundsätzlich vorwerfen zu können, sie zitierten nicht genau. Vielmehr ist es die den Text verdrehende Auslegung ein und desselben verbindlichen Textes, die Irenäus zu seiner strengen Ausgrenzung der Häretiker veranlasst. Vgl. dazu auch ausführlich B. Aland, 'Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten', *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (BETHL XXXVI; Leuven: Peeters, 1989) 1–38, bes. 6–24.

43 Aufbewahrt bei Euseb *H.E.* V.28.13–19.

44 *H.E.* V.28.15.

45 *H.E.* V.28.17.

46 Schließlich müssen wir bedenken, dass die Gnostiker neben den sie legitimierenden Text der Bibel Apokryphen setzten. Zwar tun das die Anhänger der Großkirche auch, aber die Geltung und Bedeutung der Apokryphen ist hier und da verschieden. Obwohl sich die Gnostiker auf verbindliche Bibeltexte beziehen, können sie doch apokryphe Texte verfassen, die neben der Bibel ihre eigene Theologie und Lehre gleich-, wenn nicht höherwertig enthalten. Das Apokryphon des Johannes mit seinen verschiedenen Fassungen und Varianten ist so ein

Abschließend können wir zusammenfassen, dass der Text des neutestamentlichen Kanons, insofern er mit dem byzantinischen Text übereinstimmt, den Kopisten keine Möglichkeit gab, den ihnen vorliegenden Text kreativ zu lesen. Auch deswegen entstehen die Varianten des Neuen Testaments schon in früher Zeit und nicht mehr später. Dass der byzantinische Text nach unserm Verständnis ein relativ schlechter Text ist, spielt dabei keine Rolle. Er ist ein – so weit das möglich ist – der Würde des Kanons angepasster und sprachlich gebildeter Text. Das genügt und schafft einen Bezugspunkt, dem man sich bewusst unterwirft.⁴⁷

3. Dritte Leserperspektive: Die frühe Väterrezeption am Beispiel des Origenes

Origenes ist der erste Kirchenschriftsteller, der über die Verstehensbedingungen des auszulegenden Textes methodisch reflektiert und sie zur Grundlage für seine eigene Auslegungen macht.⁴⁸ Thema sind dabei vor allem die Evangelien und ihre Widersprüchlichkeit in der 'historischen Darstellung',⁴⁹ die für den antiken Leser selbstverständlich von besorgniserregender Schwierigkeit waren. Lösungsversuche wurden darin gesucht, entweder nur ein Evangelium für zuverlässig zu halten, oder den Glauben an Christus ganz aufzusagen oder die Wahrheit der Evangelien überhaupt nicht in das körperlich Berichtete zu verlegen.⁵⁰

Text. Während die Varianten hier 'witnesses to the history of Sethian Gnosticism' (so K. King, 'The Variants of the Apocryphon of John', *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, (ed. J. Turner, A. Mc Guire; Leiden: Brill, 1997) 105–37, bes 137) sind, der Text also bis zu einem gewissen Grade beliebig abänderbar ist, ist der biblische Text das nicht.

47 Vgl. die immer wieder gern zitierte und sprechende Anekdote, wonach bei einer Versammlung kyprischer Bischöfe um 350 einer unter ihnen das Wort κράββατος in Joh 5.8 durch das vornehmere σκίμπος austauschte (Sozomenos *H.E.* I.11). Er musste sich den Zorn der übrigen gefallen lassen, die diese Manipulation an Jesu Worten für eines Bischofs und Christen unangemessen hielten. Vgl. dazu E. von Dobschütz, *Eberhard Nestle's Einführung in das Griechische Neue Testament* (Vierte völlig umgearbeitete Auflage; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1923) 6.

48 Vgl. Dazu vor allem H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (Paris: Aubier, 1950) deutsche Ausgabe: *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, (übertragen und eingeleitet von H.U. von Balthasar; Einsiedeln: Johannes, 1968); H. J. Vogt, *Origenes als Exeget* (ed. Wilhelm Geerlings; Paderborn: Schöningh, 1999). Origenes ist schon insofern zweifelsfrei theoretischer Hermeneutiker, als er über die Verstehensbedingungen der Schrift so reflektiert, dass er verdeutlicht: nicht zu bestimmter Zeit allein hat die Geschichte Jesu stattgefunden, sondern sie wirkt sich heute noch durch den in ihr und uns wirkenden Geist aus und wird verstehbar. Vgl. Lubac, *Histoire et Esprit*, mit dem Hinweis auf die Lk Homilien 7 (52–53) 250–52; vgl. auch 174–176.

49 κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀσυμφωνία, *Der Johannes Kommentar* (ed. E. Preuschen, GCS Origenes vierter Band 10,3; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903) 173, 26–27, *Joh. Komm.* 10.3.

50 *Joh. Komm.*, 10.3; 172, 20–23.

Origenes verwirft alle diese Scheinlösungen und Ausweichmanöver. Für ihn sind die Widersprüche zwischen den Evangelien und dem in ihnen historisch Berichteten geradezu ein Beleg dafür, dass ihre Wahrheit in ihrem geistigen Sinn (ἐν τοῖς νοητοῖς) liegt.⁵¹ Das kann auch nicht anders sein. Denn ihr eigentlicher Autor ist Gott selbst.⁵² Wenn er zu den Heiligen spricht, so geschieht das zu verschiedenen Zeitpunkten ihres geistlichen Fortschritts. Entsprechend sind die Berichte der mit Visionen begnadeten Menschen wie auch der Evangelisten darüber nicht völlig gleich, wenn man sie von der Perspektive des Lesers aus betrachtet. Die Berichterstatter der an sie ergangenen Offenbarungen stimmen in bestimmten, ihnen vom Geist eingegebenen Dingen, d.h. in der Wahrheit, überein, in anderem weichen sie geringfügig voneinander ab.

So verhält es sich auch mit den Evangelisten, so dass Origenes seine Reflexion folgendermaßen abschließen kann: 'Die Evangelisten gebrauchten viele Taten und Worte, um das Wunderbare und Unbegreifliche der Macht Jesu zum Ausdruck zu bringen. Es gibt Stellen, an denen sie der Schrift mit der Sprache gleichsam in sinnlich wahrnehmbarer Form das hinzuverwoben, was ihnen rein geistig deutlich geworden war. Ich tadele es nicht, dass sie etwas historisch anders Geschehenes um ihres geheimnisvollen Ziels willen irgendwie umformten, etwa so, dass sie es an einen andern Ort verlegt haben oder den Zeitpunkt verschoben oder das so oder so Gesagte mit einer gewissen Veränderung wiedergaben. Die Evangelisten hatten sich nämlich vorgenommen, so weit wie möglich, die geistige wie die körperliche Wahrheit zugleich auszudrücken. Wo aber beides nicht zu vereinen war, zogen sie die geistige Wahrheit der körperlichen vor. Sie wahrten häufig die geistige Wahrheit in einer, wie man sagen könnte, körperlichen Lüge'.⁵³ Damit ist das Verhältnis von Autor, Text und Leser präzisiert: Das göttliche Wort ist der Autor der Evangelien.⁵⁴ Die vermittelten Autoren sind die Evangelisten, deren Text Wahres, teils aber auch Falsches bzw. unterschiedliche Aspekte der irdischen Erscheinung der Wahrheit enthält und sogar enthalten muß. Das Verhältnis von irdischen Verfassern und der Autorschaft Gottes ist damit präzisiert. Die geistige Wahrheit wird gewahrt. Vom Text setzt Origenes von vornherein voraus, dass er interpretiert werden muß.⁵⁵ Er ist nicht monologisch zu verstehen, sondern muß von dem geistbegabten Leser interpretiert werden. Der

51 So ergänze ich die Textlücke in *Joh. Komm.* 10.3; 172, 19–20 mit Rolf Gögler, *Origenes. Das Evangelium nach Johannes* (übersetzt und eingeführt von R. Gögler; Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, 1959) 209.

52 *Joh. Komm.* 10.4; 173, 33–175.3.

53 *Joh. Komm.* 10.5; 175, 7–20.

54 *Joh. Komm.* 10.4; 174, 1–3. Vgl. dazu auch U. Körtner, 'Exegese', 324–31.

55 *Joh. Komm.* 10.5; 175, 28–176.2. 'Jesus ist vieles durch seine verschiedenen Aspekte' (175,28).

Weil die Evangelisten unterschiedliche Aspekte aufgegriffen haben, kommen schon dadurch unterschiedliche Darstellungen zustande.

Leser ist es, der die geistliche Wahrheit hinter der körperlichen Gestalt, dem *σωματικόν*, der Evangelien aufspüren und das abweichend und falsch Gesagte übergehen muß.⁵⁶

Wie das im einzelnen geschieht, kann man auch an der Textkritik des Origenes im engeren Sinne demonstrieren. Origenes ist daran zwar selbstverständlich interessiert, aber nicht im ausschließlich philologisch-editorischen Sinne, sondern um den Textsinn zu verstehen. Häretische Manipulationen am Text müssen ihn deswegen zutiefst empören.

Zwar weiß Origenes, dass es Unterschiede zwischen den Handschriften gibt, dass sie auf die Nachlässigkeit mancher Schreiber oder die Dreistigkeit bei der Korrektur der Abschrift zurückgehen. Aber er führt diesen von modernen Textkritikern häufig zitierten Abschnitt des Mtkommentars⁵⁷ nur deshalb an, weil er damit eine eigene Konjekturekritik rechtfertigen will, die in den Handschriften keinerlei Rückhalt hat.

In der Geschichte vom reichen Jüngling fügt Jesus bei Mt nach der Aufzählung der Gebote, die der Jüngling halten soll (19,18–19), hinzu 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' (19). Dieser Satz ist bei Mk (10,19) und Lk (18,20) nicht vorhanden. Origenes überlegt daher, ob man nicht annehmen müsse, dass er von fremder Hand hinzugesetzt sei. Denn wenn der Jüngling von Jugend auf die einzelnen Gebote alle eingehalten hat und Jesus ihn deswegen lieb gewinnt,⁵⁸ wäre es nicht nötig gewesen, zusätzlich zu allen Einzelgeboten auch die 'Zusammenfassung' aller Gebote 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' hinzuzufügen. Außerdem hätte Jesus dem Reichen, wenn er auch das 'umfassendere und ausgezeichnete' Gebot der Nächstenliebe wirklich eingehalten hätte, nicht das Attribut eines *τέλειος* verweigert, wie er es tut. Origenes plädiert also sehr vorsichtig für die Unehtheit dieses Satzes, obwohl er keinen handschriftlichen Beleg dafür hat und fügt gleichsam als Rechtfertigung dafür die ja doch 'wohlbekannte' Tatsache an, dass Handschriften fehlerhaft sein könnten.

Aber Origenes ist genau und auch vorsichtig. Er führt dafür, dass der in Frage stehende Satz doch in das Mt gehöre, das Hebräer-Evangelium an – nicht als Autorität, sondern als Erklärungshilfe. Dort heißt es statt der Einzelgebote, der Reiche solle das Gesetz und die Propheten erfüllen. Jesus weist seine Behauptung,

56 Es ist selbstverständlich nicht so, dass Origenes schon die ganze Tragweite des impliziten Lesers, der der vom göttlichen Geist inspirierte Leser ist (dazu U. Körtner, 'Exegese'), durchschaut hätte (s. dazu unten Anm. 61). Für ihn ist der Text im buchstäblichen Sinne inspiriert, was aber eben nicht bedeutet, dass die Schrift ein starres Gerüst wäre und nicht der Vermittlung des geistbegabten Lesers (und Predigers) bedürfte. Das weiß Origenes. S. auch dazu Körtner, 'Exegese', 312–17.

57 *Origenes Matthäuserklärung* (ed. E. Klostermann; GCS Origenes zehnter Band 15,14; Band 10,3; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1935) 387, 28–389,11.

58 Mk 10,21 bei Origenes im *Mt.Komm.* 15,14; 385, 7–390, 35.

er habe das alles getan, mit dem Hinweis zurück, es stehe im Gesetz geschrieben 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'. Das aber habe der Reiche sichtbar nicht getan, weil er viele Arme verachtete. Also muß man schließen (was nicht mehr ausgesprochen, aber implizit gefolgert wird), dass der Satz bei Mt doch sein Recht haben kann, weil die Einzelgebote die Zusammenfassung aller noch nicht implizieren.⁵⁹

In angemessener Konsequenz dessen erklärt Origenes, wenn man also annehmen wolle, dass der Satz 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' doch an die betreffende Stelle des Matthäusevangeliums gehöre, dann könne man ihn folgendermaßen erklären. Jesus habe den Reichen 'sanft und ohne Haß' überführen wollen, dass er die Gebote eben doch nicht gehalten habe, wie er behauptete.⁶⁰ Deswegen habe Jesus den Einzelgeboten gleichsam aus pädagogischen Gründen jene Zusammenfassung der Gebote hinzugefügt und zugleich gesagt 'Wenn du vollkommen sein willst, verkaufe deinen Besitz' u.s.f. So sollte deutlich werden, dass der Reiche nicht die Wahrheit gesagt hatte, vielmehr die Zusammenfassung der Gebote (liebe deinen Nächsten wie dich selbst) erst noch leisten müsse.⁶¹ Eine endgültige Entscheidung zwischen beiden sog. Varianten wird nicht gefällt. Origenes lässt die Frage, wie so häufig, offen. Hier könnte die Annahme einer göttlichen Heilsabsicht, einer *ὀκονομία*, durch Origenes vorliegen, die beide Textfassungen rechtfertigt und den Textkritiker nötigt, den Sinn beider aufzuspüren, ohne eine zu verwerfen. Es folgt eine lange Erörterung des Vollkommenheitsbegriffs, wobei eine allegorische Auslegung eindeutig abgelehnt wird.

Was geschieht hier? Das angeführte Beispiel demonstriert Origenes Verständnis von Textkritik. Ausgangspunkt für seine Konjekturekritik ist nicht eine Differenz der Handschriften, sondern Abweichungen zwischen den synoptischen Evangelien an einer für ihn wichtigen Stelle. D.h. er ist nicht an den zahllosen Nachlässigkeiten und Fehlern interessiert, die er nach allem, was wir von gleichzeitigen Papyri wissen, in seinen Handschriften gefunden haben muß. Was ihn nachdenklich macht, sind schwerwiegende Unterschiede zwischen dem Wortlaut der synoptischen Evangelien. Sie fordern ihn als aufmerksamen Leser, der nach dem geistigen Sinn der Worte forscht, heraus. Obwohl Origenes also einen bekanntermaßen bewahrenden, ja konservativen Grundzug in seinem

59 *Mt.Komm.* 15.14; 388, 17–389, 35.

60 *Mt.Komm.* 15.14; 390, 24–35.

61 Vgl. eine ausführliche Interpretation des Selbstzeugnisses zur Textkritik des Origenes im *Mt. Komm.* in dem gültigen Buch von B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe* (SBA 18, 2 vols.; Basel: Friedrich Reinhardt, 1987) 87–103. Berechtigterweise schließt Neuschäfers Buch mit der Aufforderung 'der Hermeneutik und Exegese des Origenes auf den Grund' zu gehen und ihre 'sprachphilosophischen Voraussetzungen zu erhellen' (292). Da diese jetzt ständig neu erarbeitet werden, ist der Zeitpunkt gekommen, dieser Aufforderung nachzukommen.

Umgang mit dem Text zeigt, liest er den Text doch dynamisch genug, dass er es für möglich hält, der Heilige Geist, der durch den Text spricht, wolle in verschiedenen Varianten Verschiedenes ausdrücken. Aufgabe des Textkritikers ist es dann, die verschiedenen Aussagen, sei es in den Textvarianten, sei es im unterschiedlichen Wortlaut der Synoptiker, zu erklären.

Zusammenfassung und Ausblick

Textkritik muß nach dem Urtext oder, wie wir im Institut sagen, dem Ausgangstext der Überlieferung fragen und ihn bestimmen. Nur so wird ein Text als Ausgangspunkt gewonnen, mit dem man die Fülle der in der Geschichte begegnenden Texte, Versionen, Zitate vergleichen und sie verstehen kann. Man gewinnt nur so die Freiheit des Verstehens, die dem Chaos wehrt, das dann eintreten müsste, wenn man alle Varianten, die in der Geschichte entstanden sind, als potentiellen Urtext ansehen würde und Textgeschichte damit von einem beliebigen Punkt aus schreiben wollte. So geht es nicht. Dennoch ist damit kein Verzicht auf das Ernstnehmen von Varianten und das Schreiben von Textgeschichte ausgesprochen.

Wir haben bei allen drei behandelten Beispielen – bei der Einzelhandschrift des P72 und dem sie umgebenden Kontext, bei den neutestamentlichen Handschriften unter den Bedingungen des Kanons und bei Origenes als erstem bewussten Rezipienten des Textes – eine Interaktion von Text und Leser beobachtet, die von der Zeit und den Umständen der jeweiligen Interpretation des Lesers abhängig ist. Handschriften, so zeigt sich, sind auch Leser des Textes und können als solche das Verständnis des Textes und seiner Leser durch die Jahrhunderte erhellen, mit der zu beachtenden Einschränkung allerdings, dass sie gehalten sind, den Text zu reproduzieren. Dennoch wirkt er auf sie, und das kann insbesondere in der Frühzeit der Überlieferung, zum Tragen kommen. Textkritik, so betrachtet, geht über die Frage nach dem ‘Urtext’ hinaus. Sie eröffnet neue Perspektiven für das Verständnis des Lesers in seiner Geschichte. Sie ermöglicht damit rückwirkend auch einen besseren Einsatz des sog. ‘inneren’ Kriteriums der Textkritik.