

# Ziehen, Führen und Verführen: Eine begriffs- und motivgeschichtliche Untersuchung zu *EvThom* 3,1

WILFRIED EISELE

„Der weitaus größte Teil des koptischen Thomastextes ist  $\chi\omega\pi\iota\varsigma$   $\zeta\iota\kappa\epsilon$  ‚ohne Mühe‘ (*EvThom* Logion 8) lesbar und übersetzbar“;<sup>1</sup> doch was P. Nagel in Bezug auf die Personalpronomina im koptischen Text einschränkend hinzufügt, mag für das hier zu verhandelnde Problem des Textverständnisses ebenso gelten: dass „auch die sorgfältigste Grammatik auf das Bündnis mit der Exegese angewiesen ist“.<sup>2</sup> Dabei bereitet im vorliegenden Fall weniger der koptische als vielmehr der griechische Text dem Verständnis Schwierigkeiten, die nicht allein aufgrund grammatischer Überlegungen zu lösen sind. In *EvThom* 3 spricht Jesus von Personen, die das Reich (Gottes) an bestimmten Orten lokalisieren. Diese werden in *EvThom* 3,1 mit dem koptischen Ausdruck  $\text{NETC}\omega\text{K}$   $\zeta\text{HT-THY}\overline{\text{T}\overline{\text{N}}}$  bezeichnet, dem im Griechischen  $\text{o}\acute{\iota}$   $\epsilon\lambda\kappa\omicron\upsilon\text{v}\tau\epsilon\varsigma$   $\acute{\eta}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ <sup>3</sup> (*P.Oxy* 654,10) entspricht. Das Problem besteht nun darin, dass sich diese beiden Ausdrücke semantisch nicht ohne weiteres zur Deckung bringen lassen. Welche Personen sind jeweils gemeint? Durch welcherlei Aktivität zeichnen sie sich aus? Wie kommt es zu der Bedeutungsverschiebung zwischen dem griechischen und dem koptischen Text? Diese Fragen werden seit der Veröffentlichung des koptischen *Thomas-evangeliums* gestellt,<sup>4</sup> haben aber seither noch keine befriedigende Antwort gefunden. Die vorliegende Untersuchung möchte dazu einen Beitrag leisten.

---

1 Nagel, „Neuübersetzung“, 213.

2 Ibid., 213.

3 *P.Oxy* 654,10 liest  $\acute{\eta}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ , das aber einhellig für ein Versehen des Schreibers gehalten und mit Blick auf den koptischen Text in die einzig sinnvolle Lesart  $\acute{\eta}\mu\acute{\alpha}\varsigma$  verbessert wird (vgl. Attridge, in Layton, *Codex II*, 2-7, 114).

4 Vgl. nur Garitte, „Apocryphe“, 156-160.

# 1. Die beiden Textfassungen von *EvThom* 3

## 1.1. Übersetzungsfragen

In ihrer Grundbedeutung „ziehen, schleppen“ stimmen die Verben ἔλκειν und  $\text{C}\omega\kappa$  überein. Die präpositionale Wendung  $\text{C}\omega\kappa$   $\text{ZHT}^{\text{S}}$  meint dagegen „vorangehen, führen“<sup>5</sup>, eine Bedeutung, die sich dem griechischen ἔλκειν nicht ohne weiteres abgewinnen lässt. Diesem Umstand tragen J. Hartenstein und U.-K. Plisch in ihrer Rückübersetzung aus dem Koptischen ins Griechische Rechnung, indem sie  $\text{NETC}\omega\kappa$   $\text{ZHT-THYT}\bar{\text{N}}$  mit οἱ ἡγούμενοι ὑμᾶς wiedergeben,<sup>6</sup> im deutlichen Unterschied zu dem in *P.Oxy* 654,10 überlieferten Ausdruck οἱ ἔλκουτες ὑμᾶς. Der koptische Text von *EvThom* 3,1 bezieht sich demnach auf „diejenigen, die euch führen“, das heißt auf die Anführer der Jünger Jesu. Diesen Sinn kann aber der griechische Ausdruck οἱ ἔλκουτες ὑμᾶς nur schwerlich annehmen.<sup>7</sup> Dadurch wird deutlich, dass uns in den Texten von Oxyrhynchus und von Nag Hammadi zwei unterschiedliche Fassungen von *EvThom* 3,1 vorliegen, die zunächst getrennt voneinander behandelt werden müssen.

Dagegen versucht P. Schüngel, beiden Fassungen denselben Sinn abzugewinnen. Ausgehend von der Grundbedeutung von  $\text{C}\omega\kappa$  und ἔλκειν, hält er die übliche und einwandfreie Übersetzung von  $\text{C}\omega\kappa$   $\text{ZHT}^{\text{S}}$  mit „führen, vorangehen (engl.: to lead)“<sup>8</sup> für einen „alten Vokabelfehler“<sup>9</sup> und die Rückübersetzung von  $\text{NETC}\omega\kappa$   $\text{ZHT-THYT}\bar{\text{N}}$  in οἱ ἡγούμενοι ὑμᾶς für „fehlerhaft“.<sup>10</sup> Weshalb er in den  $\text{NETC}\omega\kappa$   $\text{ZHT-THYT}\bar{\text{N}}$  dennoch „Gemeindeleiter und -prediger“<sup>11</sup> sehen will, bleibt unklar. Das entscheidende sprachliche Indiz übergeht er mit Schweigen; es besteht darin, dass die Präposition  $\text{ZHT}^{\text{S}}$  die Grundbe-

5 Vgl. Crum, *Dictionary*, s.v.; Westendorf, *Handwörterbuch*, s.v.

6 In Aland, *Synopsis*, 519; so schon Garitte, „Apocryphe“, 159.

7 Die Übersicht bei Garitte, „Apocryphe“, 156-158 zeigt eindrücklich, dass vor der Entdeckung des koptischen *Thomasevangeliums* niemand je auf die Idee gekommen ist, ἔλκειν in *P.Oxy* 654,10 mit „führen“ zu übersetzen.

8 Vgl. nur Bethge et al., in Aland, *Synopsis*, 519; Lambdin, in Layton, *Codex II*, 2-7, 53.

9 Schüngel, *Neuübersetzung*, 275. Man beachte indes, dass einige der ersten modernen Übersetzungen des koptischen *Thomasevangeliums*  $\text{C}\omega\kappa$   $\text{ZHT}^{\text{S}}$  mit Blick auf das griechische ἔλκειν noch mit „ziehen“ wiedergeben; so Leipoldt, *Neues Evangelium*, 482; id., „Thomas-Evangelium“, 10; Garitte, „Volume“, 69: „qui trahunt vos“; Fitzmyer, „Oxyrhynchus“, 375: „those who draw you on“, allerdings mit der Alternative: „those who go before you“.

10 Schüngel, *Neuübersetzung*, 276.

11 Ibid., 276.

deutung des Verbs **ϸΩΚ** wesentlich variiert.<sup>12</sup> Das bestätigen zwei andere Logien, in denen das Verb **ϸΩΚ** ebenfalls mit Menschen als direktem Objekt verbunden ist (*EvThom* 34; 114,2).<sup>13</sup> *EvThom* 34 ist richtig übersetzt: „Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide hinab in eine Grube.“<sup>14</sup> Auch hier steht im Koptischen für „führen“ **ϸΩΚ ϹΗΤϣ**. Dem entspricht das Verb **ὁδηγεῖν**<sup>15</sup> („des Weges führen“) in den synoptischen Parallelen (*Mt* 15,14; *Lk* 6,39) genau. Es gibt daher keinen Grund, hinter dem Ausdruck **ϸΩΚ ϹΗΤϣ** in *EvThom* 34 ein griechisches **ἐλκεῖν** zu vermuten und dem Handeln des Blindenführers etwas Gewalttames zu geben, wo doch das viel passendere **ὁδηγεῖν** im selben Zusammenhang bestens belegt ist. *EvThom* 114,2 hingegen spricht mit einem einfachen **ϸΩΚ** tatsächlich davon, dass Jesus Maria „zieht“, um sie männlich zu machen. Das bedeutet zunächst nicht mehr und nicht weniger, als dass er sie rettend in seine Nähe bringt. Welche Vorstellung dahinterstehen könnte, wird im Laufe der Untersuchung noch deutlicher werden. Im Blick auf *EvThom* 3,1 ist die Frage also nicht, ob **ϸΩΚ ϹΗΤϣ** in *EvThom* 3,1 mit „führen“ richtig übersetzt ist, sondern wie sich das im griechischen Text gegenüberstehende **ἐλκεῖν** sinnvoll verstehen lässt.

Besser ist es daher, den klaren Sinn der koptischen Phrase **ΝΕΤϸΩΚ ϹΗΤ-ΤΗΥΤṢ** („diejenigen, die euch führen/vorangehen“) festzuhalten und nach dem Sinn des damit nicht zu vereinbarenden griechischen Ausdrucks **οἱ ἐλκουτες ὑμᾶς** zu fragen. Häufig wird **ἐλκεῖν** dann mit „verführen“<sup>16</sup> übersetzt. Dem koptischen Übersetzer wird unterstellt, aus Unkenntnis des Unterschieds zwischen dem einfachen Verb **ϸΩΚ** und dem Präpositionalausdruck **ϸΩΚ ϹΗΤϣ** die Präposition **ϹΗΤϣ** achtlos eingefügt und zugleich den an der Stelle gemeinten übertragenen Sinn von **ἐλκεῖν**, eben „verführen“, aufgrund seines seltenen Vorkommens nicht erkannt zu haben. Schüngel übersetzt **ἐλκουτες** entsprechend mit „Abschlepper“.<sup>17</sup> Dagegen halten andere die Bedeutung des koptischen Textes für den ursprünglich gemeinten und sehen

12 Vgl. Garitte, „Apocryphe“, 159: “[L]e tout forme un idiotisme copte, pas très fréquent, mais de sens très clair: il signifie ‚marcher en tête, conduire, mener““. Als Gegenprobe können die neutestamentlichen Belege für **ἐλκεῖν/ἐλκύνειν** dienen, die in der sahidischen Übersetzung (bis auf *Joh* 18,10, wo **τρωκμ** steht) allesamt mit einfachem **ϸΩΚ** wiedergegeben sind (*Joh* 6,44; 12,32; 21,6; *Apk* 16,19; 21,30; *Jak* 2,6).

13 Ein weiterer Beleg findet sich in *EvThom* 8,1, wo es allerdings um das Ziehen eines Fischernetzes geht.

14 Bethge et al., in Aland, *Synopsis*, 528.

15 Schüngel, *Neuübersetzung*, 276 fälschlich **ὁδογεῖν**.

16 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch*, s.v. **ἐλκω**; Fieger, *Thomas-evangelium*, 25; Lührmann/Schlarb, *Fragmente*, 114; Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, 41.

17 Schüngel, *Neuübersetzung*, 276.

den Fehler beim Übersetzer unseres griechischen Textes. In Übereinstimmung mit dem koptischen Zeugen geben sie auch das griechische οἱ ἔλκοντες ὑμᾶς mit „those who lead you“<sup>18</sup> oder „your leaders“<sup>19</sup> wieder. Garitte hält den griechischen Text für eine Übersetzung aus dem Koptischen, wobei der Übersetzer die idiomatische Bedeutung von ΝΕΤΩΚ ΖΗΤ-ΤΗΥΤῆ nicht verstanden und den Ausdruck deshalb mechanisch mit οἱ ἔλκοντες ὑμᾶς wiedergegeben habe.<sup>20</sup> Guillaumont geht im Gegenzug davon aus, dass beiden Textfassungen ein aramäisches Substrat mit der Wurzel 𐤊𐤋𐤊 bzw. ein syrisches mit ܠܘܘ zugrunde liegt, welche beide sowohl „ziehen“ als auch „führen“ heißen können.<sup>21</sup> In der Textüberlieferung, welcher der koptische Zeuge angehört, sei dieses Wort, ob nun direkt oder vermittelt durch das griechische ἔλκειν, zutreffend im Sinne von „führen“ verstanden worden.<sup>22</sup>

Beide vorgeschlagenen Übersetzungen des griechischen οἱ ἔλκοντες ὑμᾶς bleiben unbefriedigend. Einerseits vermögen die von Haenchen<sup>23</sup> angeführten Belege für ἔλκειν im Sinne von „verführen“ nicht zu überzeugen, wie wir weiter unten sehen werden (s.u. 2.). Andererseits wird mit „führen“ nicht der griechische Wortlaut übersetzt, sondern ein vermeintlich ursprünglicher Sinn wiedergegeben, der aus dem koptischen Text entliehen ist. Während die eine Lösung auf einer zweifelhaften Semantik beruht, nimmt die andere den Wortlaut des griechischen Zeugen in seiner Eigenständigkeit nicht ernst. Daher scheint es angeraten, dem Problem von Grund auf neu nachzugehen. Ausgehend von der Grundbedeutung „ziehen“ wird im Folgenden versucht, die spezielle Bedeutung von ἔλκειν in *P.Oxy* 654,10 herauszufinden. Da das Logion selbst aber nur spärliche Hinweise darauf enthält, welche Personen und Handlungen mit dem Partizip ἔλκοντες gemeint sind, bietet sich der Weg über eine motivgeschichtliche Untersuchung ad vocem ἔλκειν an. Wir kreisen das Thema von außen ein und beginnen mit einigen Schlaglichtern aus der paganen griechischen Literatur. In einem weiteren Abschnitt wird der Gebrauch von ἔλκειν im jüdischen Schrifttum der hellenistisch-römischen Zeit und im Neuen Tes-

18 So in der Standardausgabe von Attridge, in Layton, *Codex II*, 2-7, 126.

19 So jüngst DeConick, *Translation*, 51.

20 Vgl. Garitte, „Apocryphe“, 159; id., „Traduits“, 335-337.

21 Bei Guillaumont, *Logia*, 328 steht fälschlich 𐤊𐤋𐤊 statt 𐤊𐤋𐤊 und für das Substantiv „Führer“ 𐤊𐤋𐤊 statt 𐤊𐤋𐤊.

22 Vgl. Guillaumont, „Logia“, 327-328, der „conduire“ („führen“) für eine mögliche Bedeutung auch von ἔλκειν hält. Genau das steht hier aber in Frage. Sein Hinweis auf *1 Makk* 10,82 ist jedenfalls nicht stichhaltig (s.u. 3.1.d).

23 Vgl. Haenchen, „Literatur“, 157-158; unter Berufung auf Liddell/Scott, *Lexicon*, s.v.

tament ausführlich besprochen. Daraus ergeben sich Perspektiven für ein mögliches Verständnis des Ausdrucks οἱ ἔλκοντες ὑμᾶς in *P.Oxy* 654,10.

## 1.2. Der Aufbau des Logions

Seinen genauen Sinn gewinnt ein einzelnes Wort freilich immer nur im Bezug auf den konkreten Zusammenhang eines Textes, in dem es benutzt wird. Bevor wir uns der Motivanalyse zuwenden, muss deshalb die Struktur von *EvThom* 3 wenigstens in groben Zügen erfasst werden. Auch hierbei sind die Unterschiede zwischen den beiden Textfassungen aufschlussreich. Zwei davon lassen etwas von der Komposition des Logions erkennen. Inhaltlich fällt auf, dass innerhalb von *EvThom* 3 zwei verschiedene Themen nebeneinander stehen. In *EvThom* 3,1-3 geht es um den Ort des Reiches, das ohne nähere Bestimmung absolut steht. In *EvThom* 3,4-5 ist hingegen von der Selbsterkenntnis und dem Erkenntwerden der Jünger die Rede. Beide Themen sind im koptischen Text allenfalls durch die Erwähnung des „Vaters“ in V.4 miteinander verbunden, wenn man annimmt, dass das Stichwort „Reich“ in V.1 automatisch an den Vater denken lässt. Dafür spricht, dass die Wendung „Reich des Vaters“ (ΜΝΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ) bzw. „Reich meines Vaters“ (ΜΝΤΕΡΟ ΜΠΑΕΙΩΤ) im koptischen *Thomasevangelium* immerhin siebenmal begegnet,<sup>24</sup> davon einmal in der Dublette von *EvThom* 3,1-3 in *EvThom* 113. Man kann allerdings dagegenhalten, dass der absolute Gebrauch von „Reich“ mit 13 Belegen darin fast doppelt so häufig ist.<sup>25</sup> Daneben findet sich auch „Reich der Himmel“ (ΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ) dreimal,<sup>26</sup> davon einmal in *EvThom* 114, einem von zwei Belegen für ein *ϸΩΚ* ohne *ϸΗΤ* im koptischen *Thomasevangelium*.<sup>27</sup> Im übrigen sind die beiden Abschnitte V.1-3 und V.4-5 aber als in sich stehende Logien sinnvoll und verstehbar. Im Unterschied dazu verknüpft die griechische Version beide Teile von *EvThom* 3 ausdrücklich miteinander. Dort ist der Anfang von V.4 anders formuliert (*P.Oxy* 654,16-17):

[ὅς ἄν ἑαυτὸν] γινῶ, ταύτην εὐρη[σεί]<sup>28</sup>  
*Wer immer sich selbst erkennt, wird dieses finden.*

24 *EvThom* 57,1; 76,1; 96,1; 97,1; 98,1; 113,4.

25 *EvThom* 3,1,3; 21,6; 22,2.3.7; 27,1; 46,2; 49,1; 82,2; 107,1; 109,1; 113,1. Ein möglicher vierzehnter Beleg in *EvThom* 103 beruht auf einer Konjektur von Layton, *Codex II,2-7*, 90. Lesbar ist nur das Nominalbildungspräfix ΜΝΤ-; vom nachfolgenden Buchstaben sind nur Spuren erhalten, die zu ε, θ, ο, ϸ oder β ergänzt werden können.

26 *EvThom* 20,1; 54; 114,3.

27 *EvThom* 8,1; 114,2.

28 Rekonstruktion bei Attridge, in Layton, *Codex II,2-7*, 114.

Das Demonstrativpronomen ταύτην kann sich dabei nur auf die zuvor genannte βασιλεία (P.Oxy 654,15) zurückbeziehen. Der so entstandene Unterschied zwischen den beiden Textfassungen erklärt sich am leichtesten dadurch, dass zwei ursprünglich selbständige Logien in *EvThom* 3 nachträglich zusammengefügt worden sind. Dass *EvThom* 3,1-3 als unabhängiges Einzellogion im Umlauf war, belegt die Dublette in *EvThom* 113. Die koptische Version von *EvThom* 3 hätte demnach ein älteres Stadium des Textes bewahrt, in dem die beiden Sprüche noch unverbunden nebeneinander standen. Dagegen sind sie in der griechischen Version redaktionell miteinander verknüpft worden, wodurch sich die Aussage von *EvThom* 3 nicht unwesentlich verändert hat: Der Weg zum Reich führt erst jetzt eindeutig über die Erkenntnis der Jünger, wie umgekehrt die Erkenntnis erst jetzt das Finden des Reichs zum Ziel hat. Für unsere Untersuchung heißt das, dass wir *EvThom* 3,1-3 als einen selbständigen Spruch behandeln dürfen, in dessen Rahmen der fragliche Ausdruck οἱ ἔλκουτες einen spezifischen Sinn hat. Ob sich dieser Sinn durch die redaktionelle Zusammenfügung mit dem folgenden Spruch in *EvThom* 3,4-5 ebenfalls verändert, ist eine andere Frage, der hier nicht nachgegangen werden soll. Ich vermute allerdings, dass dem nicht so ist. Denn es ist ja das naheliegende Reich, das innerhalb und außerhalb der Jünger ist, welches sich auf dem Wege der Selbsterkenntnis finden lässt, und nicht das ferne Reich im Himmel und unter der Erde, von dem die ἔλκουτες sprechen.

Ein zweiter Unterschied zwischen den beiden Textfassungen betrifft die Verknüpfung der beiden gegensätzlichen Aussagen der ἔλκουτες bzw. der ΝΕΤΣΩΚ ΖΗΤ-ΤΗΥΤΝ einerseits und der abschließenden Feststellung Jesu andererseits. Beim griechischen Zeugen setzt die Aussage Jesu in *EvThom* 3,3 mit der Konjunktion καί ein (P.Oxy 654,15-16):

καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν [ἐσ]τι [κἀκτὸς]<sup>29</sup>  
*Und das Reich Gottes ist innerhalb von euch und außerhalb.*

Der koptische Zeuge bietet statt dessen ἀλλὰ:

ἀλλὰ τμῆτερο σῆπετῆρουν ἀγω σῆπετῆβαλ.  
*Aber das Reich ist innerhalb von euch und außerhalb von euch.*

Darin stimmt er mit der Dublette in *EvThom* 113,4 überein:

ἀλλὰ τμῆτερο ἡπειωτ εσπορω εβολ ριχῃ πκαρ.  
*Aber das Reich des Vaters ist ausgebreitet über die Erde.*

29 Rekonstruktion bei *ibid.*, 114.

Nun kennt das griechische *καί* unterschiedliche semantische Nuancen, die sich jeweils aus dem Kontext ergeben und nicht immer eindeutig festzulegen sind. Es kann in unserem Fall adversative Funktion haben und damit einem griechischen oder koptischen *ἀλλά/ἀλλὰ* entsprechen.<sup>30</sup> Dann läge der griechische Textzeuge ganz auf der Linie des koptischen, der die Meinung Jesu als strengen Gegensatz zu den beiden davor zitierten Äußerungen auffasst: Das Reich sei weder im Himmel noch unter der Erde bzw. im Meer, sondern einzig und allein innerhalb und außerhalb der Jünger. Das griechische *καί* kann aber an dieser Stelle auch in einem konsekutiven („und so“) oder explikativen („und zwar“) Sinne aufgefasst werden.<sup>31</sup> Dass das Reich im Himmel oder unter der Erde bzw. im Meer ist, würde damit im griechischen Text nicht kategorisch ausgeschlossen. Aus der Annahme, dass die Vögel oder die Fische nicht vor dem Menschen dort ankommen können, folgerte Jesus, dass das Reich jedenfalls nicht nur im Himmel oder unter der Erde/im Meer sein kann, sondern auch innerhalb und außerhalb der Jünger sein muss; oder er erklärte ersteres mit letzterem. Für diese inklusive Deutung von *EvThom* 3,3 im griechischen Text spricht, dass sie eine Spannung des exklusiv verstandenen Spruches auflöst. Wenn sich das Reich nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Jünger finden lässt, was spricht dann dagegen, es auch im Himmel, unter der Erde oder im Meer zu suchen? Die Ortsangabe *αΥΩ ΣΜΠΕΤΝΒΑΛ* und das daraus erschlossene *κάκτός* stehen gegenüber dem Spruch in *Lk* 17,21 (*ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*)<sup>32</sup> über und verändern die Aussage entscheidend. Will man dem mit „außerhalb von euch“ gemeinten Raum nicht willkürlich eine Grenze ziehen, dann sagt der Spruch nichts anderes, als dass sich das Reich überall befindet. Der exklusive Gegensatz, den einzig das koptische *ἀλλὰ* konstruiert, ist vom Inhalt des Spruches her nicht gerechtfertigt und im griechischen *καί* auch nicht zwingend enthalten. Dazu kommt, dass ein direkt gegen die Aussagen der *ἐλκοντες* bzw. der *NETCΩK ZHT-THYTN* gerichteter Widerspruch Jesu in *EvThom* 3,1-3 nicht überliefert ist. Dies ist im Blick auf die Parallelen bemerkens-

30 Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, § 442,1.

31 Vgl. *ibid.*, § 442,2.6.

32 Die Bedeutung des *ἐντός* in *Lk* 17,21 ist bekanntlich seit langer Zeit umstritten. Auch für *EvThom* 3,3 wäre grundsätzlich zu überlegen, ob *ἐντός ὑμῶν* ... *κάκτός* „innerhalb und außerhalb“ der einzelnen Jünger oder der Jünergemeinschaft heißen soll. Im Rahmen der hiesigen Untersuchung kann diese Frage offenbleiben.

wert, wo Jesus die zitierten Meinungen sofort selbst verneint,<sup>33</sup> so in *EvThom* 113,2-3:

ΕCΝΝΗΥ ΔΝ ΖΝ ΟΥΒΩΥΤ ΕΒΟΛ ΕΥΝΑΧΟΟΣ ΔΝ ΧΕ ΕΙCΖΗΗΤΕ ΜΠΙCΑ Η ΕΙCΖΗΗΤΕ ΤΗ.

*Es wird nicht kommen, wenn man Ausschau danach hält. Man wird nicht sagen: „Sieh hier!“, oder: „Sieh dort!“*

Ebenso in *Lk* 17,20-21:

οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ᾧδε ἢ· ἐκεῖ.

*Das Reich Gottes kommt nicht sichtbar, und man wird nicht sagen: „Sieh hier!“, oder: „Dort!“*

Noch deutlicher ist der Widerspruch Jesu zu den vergleichbaren Aussagen, die von Markus und Matthäus in ihre Apokalypsen aufgenommen wurden (*Mk* 13,21-23; *Mt* 24,23-26), bei Lukas aber unmittelbar anschließen (*Lk* 17,23). Dort folgt auf die Voraussage, dass welche kommen

*und euch sagen werden: „Seht dort!“, oder: „Seht hier!“*

(καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐκεῖ, ἢ· ἰδοὺ ᾧδε),

sofort die Warnung Jesu:

*Geht nicht hin und folgt ihnen nicht!*

(μὴ ἀπέλθῃτε μηδὲ διώξῃτε).<sup>34</sup>

All das findet sich in *EvThom* 3,1-3 nicht und spricht dafür, zumindest die griechische Version der Spruches in V.3 inklusiv zu verstehen: das Reich befindet sich innerhalb und außerhalb der Jünger, d.h. im Grunde überall – im Himmel und unter der Erde bzw. im Meer, aber eben nicht nur dort.<sup>35</sup> Jesus widerlegt nicht einfach die vorgetragenen Meinungen, sondern hebt These und Antithese in einer eigenen Synthese auf. Nach diesem knappen vergleichenden Blick auf die Struktur von *EvThom* 3 bei den beiden erhaltenen Zeugen sind wir für die nachfolgende Motivanalyse, vor allem aber ihre Anwendung auf unseren Text gerüstet.

33 Ähnlich verhält es sich in *Dtn* 30,12-13, wo es vom Gebot Gottes ausdrücklich heißt: „Es ist nicht im Himmel“ (אִי הוּא בְּשָׁמַיִם אֲנִי); „und es ist nicht jenseits des Meeres“ (אִי הוּא בְּיַם הַיָּבֵשׁ אֲנִי).

34 Vgl. *Mk* 13,21: μὴ πιστεύετε; *Mt* 24,23.26: μὴ πιστεύσητε; *Mt* 24,26: μὴ ἐξέλθῃτε.

35 Möglich ist allerdings, dass sich der Sinn der Ortsangabe „innerhalb von euch und außerhalb“ durch die redaktionelle Verknüpfung mit *EvThom* 3,4-5 verändert: Wie die Jünger das Reich „innerhalb von euch“ durch Selbsterkenntnis finden, so finden sie es „außerhalb“ vielleicht durch die Erkenntnis der anderen Jünger. Das offene Logion *EvThom* 3,3 erführe dadurch eine wesentliche Einschränkung und ließe sich eher als Gegensatz zu *EvThom* 3,1-2 verstehen. Für unseren Zweck können wir diese Frage jedoch auf sich beruhen lassen.

## 2. Das Motiv des Ziehens im paganen griechischen Schrifttum

Wir beginnen mit zwei Texten, die nach Haenchen<sup>36</sup> mit dem Verb ἔλκειν von einem Verführen sprechen. Bei Lysias lesen wir die Verteidigungsrede des Euphiletos, der einen gewissen Eratosthenes beim Ehebruch mit seiner Frau auf frischer Tat ertappt und getötet hatte. Darin berichtet er, wie er eines Tages nach Hause kommt und seine Frau bittet, ihn allein zu lassen, worauf diese ihm ihrerseits unterstellt:

*Nicht wahr, damit du dich hier an die Dienerin heranmachen kannst! Schon früher hast du sie an dich herangezogen (ἐίλκες αὐτήν), wenn du zu viel getrunken hattest. (Or 1,12)*<sup>37</sup>

Huber übersetzt hier sehr treffend und nah am Text. Die Ehefrau spricht nicht allgemein von einer Verführung der Dienerin, sondern plastisch davon, dass ihr Mann sie an sich herangezogen habe.<sup>38</sup> Dies fällt umso mehr auf, als an zwei anderen Stellen der Rede die allgemeine Tatsache des Verführens mit einem anderen Wort, nämlich διαφθείρειν, benannt wird. So beginnt Euphiletos seine Schilderung des Sachverhalts mit der allgemeinen Feststellung (Or 1,4): „Eratosthenes beging Ehebruch mit meiner Frau. Er verführte sie (ἐκείνην τε διέφθειρε)“. Als der gehörnte Ehemann davon erfährt, heißt es (Or 1,16): „Er hat nicht nur deine Frau verführt (διέφθαρκεν), sondern noch viele andere.“ Im Unterschied dazu ist es am besten, ἔλκειν in Or 1,12 im konkreten Sinn von „heranziehen“ zu verstehen.

Platon verwendet das Wort im Gespräch des Sokrates mit Glaukon über die Frauengemeinschaft der Wächter im idealen Staat. Leben Frauen und Männer in allem gleichberechtigt zusammen, werden sie sich, so Sokrates, mit natürlicher Notwendigkeit auch vermischen, d.h. Geschlechtsverkehr miteinander haben. Die Art dieser Notwendigkeit präzisiert Glaukon in seiner Antwort (Resp 458d):

*Nicht zwar, antwortete er, nach geometrischer Notwendigkeit, aber doch nach der des Geschlechtstriebes (ἔρωτικαῖς ἀνάγκαις), welche noch weit strenger als jene scheint, den großen Haufen zu überreden und zu bewegen (πρὸς τὸ πείθειν τε καὶ ἔλκειν).*<sup>39</sup>

Dürfte man πείθειν allein auf die geometrische und ἔλκειν allein auf die erotische Notwendigkeit beziehen, wäre es vielleicht noch denkbar,

36 Vgl. Haenchen, „Literatur“, 157-158.

37 Texte von Lysias in der Übersetzung von Huber, *Lysias*.

38 Vgl. Liddell/Scott, *Lexicon*, s.v. ἔλκω II.3.: „drag about, esp. with lewd violence“.

39 Texte von Platon in der Übersetzung von Schleiermacher, in: Eigler, *Platon*.

ἔλκειν mit „verführen“ zu übersetzen. Beide Verben bilden aber einen Hendiadyoin und beziehen sich jeweils zusammen auf beide Arten von Notwendigkeit. Wie die geometrische Notwendigkeit überredet und bewegt, so überredet und bewegt auch die erotische, wenn auch in stärkerem Maße. In beiden Fällen geht es um die natürliche Anziehungskraft der Notwendigkeit. Einer Verführung bedarf die Notwendigkeit nicht; sie ist einfach gegeben und heischt von jedem vernünftigen Menschen früher oder später Einsicht und Anerkennung. Das lassen die Dialogpartner für die Gesetze der Geometrie und ihre Beweisverfahren unbestritten gelten; es gilt nach Glaukon aber ebenso für die erotischen Beziehungen zwischen Männern und Frauen. So unsinnig es wäre, einen gültigen geometrischen Beweisgang als Verführung zu bezeichnen, so unpassend ist es demnach, in der erotischen Notwendigkeit eine Verführerin am Werk zu sehen. Sie verführt nicht, sondern wirkt einfach in der ihr eigenen Weise, indem sie Mann und Frau zueinander hinzieht.

Die Übersetzung von ἔλκειν mit „verführen“ erweist sich somit in beiden von Haenchen dafür angeführten Beispielen als unzutreffend. Es gibt aber andere Texte, die für den Sinn des Wortes in *P.Oxy* 654,10 aufschlussreicher sind. Nachdem Sokrates schon eine ganze Weile sein Gespräch mit Thrasymachos über die Gerechtigkeit referiert hat, hält er inne und bemerkt über seinen Gesprächspartner (*Resp* 350c-d):

*Thrasymachos nun gestand dies zwar alles ein, aber nicht so leicht, wie ich es jetzt erzähle, sondern nur dazu gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiß (ἑλκόμενος καὶ μόγις, μετὰ ἰδρώτους θαυμαστοῦ ὄσου).<sup>40</sup>*

Offenbar musste Thrasymachos regelrecht gezogen werden, um dem Gesprächsgang des Sokrates zu folgen. Das Ziehen wird so zum anschaulichen Ausdruck der harten Überzeugungsarbeit, die Sokrates an Thrasymachos verrichten muss. Sie besteht darin, dass Sokrates mit seinen Argumenten versucht, seine eigenen Ansichten plausibel zu machen und Thrasymachos so auf seine Seite zu ziehen. Darin ist er den ἔλκοντες in *P.Oxy* 654,10 zu vergleichen. Auch sie versuchen, die Jünger Jesu von ihren Ansichten über den Ort des Reiches (Gottes) zu überzeugen, und wollen sie so auf ihre Seite ziehen. Auch sie müssen sich mit widerstrebenden Jüngern Mühe geben. Das Ziehen mit Worten ist damit zwar nicht der Idealfall der Kommunikation, aber es ist deswegen noch nicht unbedingt ein Verführen.

40 Vgl. Liddell/Scott, *Lexicon*, s.v. ἔλκω II.8.: “draw to oneself, attract”.

Um Schwierigkeiten in der Gesprächsführung geht es auch im *Dialog mit Theaitetos*. Doch diesmal liegt es an Sokrates selbst, der von sich ironisch sagt (*Theaet* 195b-c):

*Nun wahrlich, Theaitetos, so ist es doch ein böses und höchst widriges Ding um einen Menschen, der nicht von der Stelle zu bringen ist mit seinen Reden. [...] Denn wie soll man es anders nennen, wenn ein Mensch aus Stumpfsinnigkeit alle seine Reden immer wieder so und so umdreht (ἀνω κάτω τοὺς λόγους ἔλκει [auf und ab die Worte zieht; W.E.]), und sich nicht überzeugen lässt und gar nicht fortzubringen ist von jedem Satz.<sup>41</sup>*

Sokrates gibt zu, dass er mit seinen Reden nicht schnurstracks auf den Punkt kommt, sondern immer wieder abschweift und dem Kern der Sache nach oben und nach unten ausweicht. Die Ähnlichkeiten mit *P.Oxy* 654,9-21 sind trotz des gänzlich anderen Zusammenhangs nicht zu übersehen. Geht es bei Platon um das Auf und Ab (ἀνω κάτω) der Worte im Gegensatz zur pointierten Rede, so wird auch in *EvThom* 3 davor gewarnt, das Reich weit oben im Himmel oder weit unten unter der Erde zu suchen anstatt in dem, was am allernächsten liegt: im Menschen selbst und um ihn herum, d.h. im Grunde überall. In beiden Fällen stellt man fest, dass die Redner mit ihren Aussagen ihre Zuhörer auf weite Umwege führen, die sie dem angestrebten Ziel kaum näherbringen. Die ἔλκουτες in *EvThom* 3 werden dadurch aber ebensowenig zu Verführern wie Sokrates, auch wenn sie die angestrebte Wahrheit noch nicht ganz erfasst haben. Der Unterschied zwischen einem, der andere wissentlich und willentlich verführt, und einem, der mit seinen Reden seine Zuhörer weit herumzieht, weil er die gemeinte Sache einfach (noch) nicht besser trifft, ist nicht zu vernachlässigen. Er tritt noch klarer hervor, wenn man bedenkt, dass Sokrates in seinem Prozess tatsächlich angeklagt wurde, namentlich die Jugend zu verführen. Dort wird der Tatbestand der Verführung jedoch nirgends mit ἔλκειν, sondern stets mit dem Verb διαφθείρειν angegeben.<sup>42</sup> In seiner Apologie zitiert Sokrates seinen Ankläger (*Plat Ap* 24b): „Sokrates, sagt er, frevle, indem er die Jugend verderbe“ (Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα). Schleiermacher übersetzt διαφθείρειν mit „verderben“, es kann aber, wie wir oben bei Lysias gesehen haben, ebenso gut „verführen“ heißen und ergibt in dieser Bedeutung auch in der Apologie einen guten Sinn. In der Selbstreflexion, die Sokrates im Gespräch mit Theaitetos anstellt, ist dagegen vom Verführen keine Rede, sondern nur vom Ziehen, auch wenn die bisherigen Argumente

41 Vgl. Passow, *Handwörterbuch*, s.v. ἔλκω: „bald hierhin, bald dorthin ziehen, hin u. her reden“.

42 Vgl. *Plat Ap* 23b-26a passim.

durchaus als kritikwürdig gelten. Anstelle einer Selbstkritik steht in *EvThom* 3,3 gattungskonform die *Correctio* der vorangegangenen Aussagen durch das autoritative Schlusswort Jesu. Indem es die vorgebrachten Meinungen nicht einfach in Bausch und Bogen verwirft, sondern – was nicht wenig ist – an entscheidender Stelle korrigiert, ähnelt es aber doch der Zwischenreflexion des Sokrates. Freilich geht dessen Gespräch seiner elenktischen Methode entsprechend immer weiter, während die widerstreitenden Reden in *EvThom* 3,1-2 durch die Autorität Jesu in *EvThom* 3,3 schnell ein Ende finden. Die Worte, die dabei auf und ab gezogen werden, sind mithin zwar nicht der direkte Weg zur vollen Wahrheit, aber die Menschen, welche sie und durch sie andere Menschen ziehen, sind deswegen noch keine Verführer.

Eine *EvThom* 3,1-3 vergleichbare Situation finden wir auch bei Lukian, wo ein gewisser Lykinos den Stoiker Hermotimos von der Willkürlichkeit seiner ursprünglichen Entscheidung für diese philosophische Richtung überzeugt. Er vergleicht die Tugend mit einer Stadt der Glückseligkeit, deren Bürger alle werden wollen. „Der Weg dorthin ist allerdings umstritten; viele Führer bieten sich an, keinem kann man trauen, da man nicht weiß, ob er mit seiner Behauptung, schon dort gewesen zu sein, die Wahrheit sagt, selbst einem Irrtum unterlegen ist oder gar bewusst lügt.“<sup>43</sup> Hermotimos und andere hätten sich jedoch einem stoischen Märchenerzähler anvertraut, ohne vorher zu prüfen, ob er sie auch den richtigen Weg dahin führen würde,

*und damit hat er euch an der Nase herumgeführt (εἴλκεν ὑμᾶς τῆς ῥινός)*<sup>44</sup>  
(*Hermot* 73).

Lykinos maß sich kein Urteil darüber an, ob der Weg der Stoiker der richtige ist. Er kritisiert nur, dass sich ihre Adepten von ihnen wie vernunftlose Tiere am Nasenring haben führen lassen,<sup>45</sup> ohne sich selbst von der Wahrheit ihrer Lehren zu überzeugen. Ob es sich bei den Stoikern um Verführer handelt, bleibt damit offen. Klar ist aber, dass sich ihre Schüler haben an die Kandare nehmen lassen, anstatt sich selbst ein freies Urteil zu bilden. Sowohl die Ähnlichkeit und als auch die Unähnlichkeit zur Situation in *EvThom* 3,3 sind markant. Auf der Suche nach dem Ort des Reiches werden die Jünger in verschiedene Richtungen gezogen. Über deren Richtigkeit fällt Jesus kein eindeutiges Urteil. Er gibt nur zu bedenken, welche logischen Folgen es hat, sich in bestimmte Richtungen ziehen zu lassen. Im Gegensatz zu Lykinos lässt

43 Möllendorff, *Lukian*, 188; vgl. *Luc Hermot* 22-34.

44 Texte von Lukian in der Übersetzung von Möllendorff, *Lukian*.

45 Vgl. *Protev* 17,2: Ein Sohn Josefs „zog“ (ἤλκεν) den Esel, das heißt, er führte ihn am Halfter, als die Familie zur Volkszählung aufbrach.

er die Wahrheitsfrage jedoch nicht offen, sondern beantwortet sie mit seinem Schlusswort. Damit tritt er als eine Autorität auf, die von Lykinos ebenso wie die stoischen Lehrer kritisiert würde.

Zuletzt sei noch ein Beispiel angeführt, das insofern entlegener ist als die anderen, als sich der entscheidende Satz nicht auf griechisch, sondern nur auf lateinisch erhalten hat. Trotzdem ist es vielleicht geeignet, die gesuchte Bedeutung auch des griechischen ἔλκεῖν zu erhellen. Von dem Stoiker Kleantes wird an verschiedenen Stellen<sup>46</sup> folgender Ausspruch überliefert (*Epict Ench* 53):

*Ach, Zeus, und du, mein Schicksal, führt (ἄγουν) mich an den Platz, der mir einst von euch bestimmt wurde. Ich werde folgen ohne Zögern. Wenn ich aber nicht wollte, wäre ich ein feiger Schwächling und müsste euch trotzdem folgen.*<sup>47</sup>

Allein Seneca führt das Zitat noch einen Vers weiter (*Ep* 107,11):

*Es führt einen das Schicksal, wenn man zustimmt, wenn man sich weigert, schleppt es einen fort (ducunt volentem fata, nolentem trahunt).*<sup>48</sup>

Deutlicher könnte der Gegensatz zwischen „führen“ (ἄγειν/*ducere*) und „ziehen“ (*trahere*) nicht ausfallen. Dies gilt auch dann noch, wenn man von der Unabänderlichkeit des Schicksals absieht, um die es bei Seneca und Kleantes geht. Wer sich von einem anderen führen lässt, tut dies freiwillig, wer gezogen wird, dagegen unfreiwillig. Wenn beide Handlungen bereits in der griechischen und römischen Antike als strikt gegensätzlich empfunden wurden – „der letzte Vers war schon im Altertum berühmt“<sup>49</sup> –, dann ist es höchst unwahrscheinlich, dass gerade das griechische ἔλκεῖν (bzw. σπᾶν), das hinter dem lateinischen *trahere* zu vermuten ist, in *P.Oxy* 654,10 den Sinn von „führen“ annehmen soll. Eine Übersetzung von *trahere*/ἔλκεῖν mit „verführen“ käme zwar grundsätzlich noch in Frage, ist aber für die Sentenz bei Seneca nicht nur unwahrscheinlich, sondern mit Sicherheit auszuschließen, handelt es sich doch jedenfalls um ein Wirken des Schicksals.

Außer den ersten beiden, die aufgrund ihrer Benutzung bei Haenchen diskutiert wurden, wurden die besprochenen Textbeispiele ausgewählt, weil ihre Gesprächssituation bei aller Unähnlichkeit derjenigen in *EvThom* 3,1-3 vergleichbar erscheint. Als Ergebnis dieses Durchgangs lassen sich zwei Ergebnisse festhalten: 1. Wir haben keine Indizien finden können, die dafür sprechen, ἔλκεῖν in *P.Oxy* 654,10 mit „führen“ zu übersetzen. Unser letztes Beispiel spricht sogar stark gegen ein solches

46 Vgl. SVF 1,527; Forschner, *Ethik*, 110.

47 Übersetzung von Nickel, *Epiktet*.

48 Übersetzung von Rosenbach, *Seneca*.

49 *Ibid.*, 4, 633, Anm. 19.

Verständnis. 2. Eine Übersetzung von ἔλκειν mit „verführen“ scheint an manchen Stellen zwar möglich, trifft aber, wenn überhaupt, nur den allgemeinen Sachverhalt und nicht genau den Punkt, der durch ἔλκειν zum Ausdruck gebracht werden soll. Das Heranziehen der Dienerin ist eine konkrete Handlung innerhalb des möglicherweise gegebenen Tatbestands der Verführung, der wie im Fall des Sokrates mit διαφθεῖρειν bezeichnet wird. Die Nasführung des Hermotimos kann eine Verführung darstellen, muss es aber nicht, wenn er durch Zufall an den richtigen Führer geraten wäre. Die platonischen Beispiele machen klar, dass das ἔλκειν mittels Worten, wie es dort und in *EvThom* 3,1-3 anzutreffen ist, eng verwandt ist mit πείθειν.<sup>50</sup> Es bezeichnet die natürliche Wirkung der Notwendigkeit ebenso wie die Mühe der Argumentation. Das legt eine andere Deutung von οἱ ἔλκοντες ὑμᾶς in *P.Oxy* 654,10 nahe: Gemeint sind „diejenigen, die euch zu überzeugen versuchen“.

### 3. Das Motiv des Ziehens im jüdisch-hellenistischen Schrifttum und im Neuen Testament

#### 3.1. Überblick über das Vorkommen von ἔλκειν / ἐλκύειν<sup>51</sup>

In der Septuaginta ist das griechische Verb ἔλκειν einschließlich seiner späteren Form ἐλκύειν 35 mal<sup>52</sup> belegt, im Neuen Testament 8 mal, bei Flavius Josephus 24 mal und bei Philon von Alexandrien 18 mal.<sup>53</sup> Diese Belegstellen werden im Folgenden vollständig aufgeführt. Dazu kommen weitere 12 Belege aus dem jüdischen Schrifttum der hellenistisch-römischen Zeit.<sup>54</sup> Mit ἔλκειν werden in der Septuaginta nicht we-

50 Der platonische locus classicus für derlei Überzeugungsarbeit ist natürlich das Höhlengleichnis, das erzählt, wie der Unwissende zur Erkenntnis regelrecht gezogen werden muss. Das dreimalige Vorkommen von ἔλκειν in diesem Zusammenhang (vgl. *Plat Resp* 515d-e) ist allerdings für unsere Fragestellung wenig aufschlussreich, weil ἔλκειν innerhalb des Gleichnisses in seiner Grundbedeutung verwendet wird: Der Unwissende wird mit körperlicher Gewalt aus der Höhle gezogen. Dabei dient das Ziehen als konkretes Bild für das abstrakte Überzeugungsbemühen und ist als solches gerade nicht im übertragenen Sinne gebraucht.

51 Einen solchen Überblick vermisst man bei Oepke, *ThWNT* II, 500-501.

52 In LXX<sup>A</sup> (Codex A) kommt man nur auf 29 Belege, weil dort in *Ri* 20,2.15.17.25.35.46 jeweils eine Form von σπᾶν statt dem sonst bezeugten ἔλκειν steht. Einen zusätzlichen Beleg bietet dagegen die ursprüngliche Lesart von *4 Makk* 9,28 in LXX<sup>S</sup>.

53 Vgl. jeweils s.v. ἔλκειν/ἐλκύειν: Hatch/Redpath, *Concordance*; Schmoller, *Handkoncordanz*; Rengstorf, *Concordance*; Mayer, *Index*.

54 Vgl. Denis, *Concordance*, s. v. ἔλκειν/ἐλκύειν.

niger als neun verschiedene hebräische und eine aramäische Wurzel übersetzt.<sup>55</sup> Diese haben alle wieder ihr je eigenes Bedeutungsspektrum, das sich mit demjenigen von ἔλκειν nicht gänzlich decken muss.<sup>56</sup> Wer in der hebräischen Bibel nach dem Motiv des Ziehens sucht, kann daher noch auf andere als die unten angeführten Stellen stoßen. Für unsere Fragestellung interessiert das Motiv jedoch nur in seinem sprachlichen Zusammenhang mit dem griechischen Verbum ἔλκειν, dessen mögliche Verwendungen es im Blick auf *P.Oxy* 654,10 zu klären gilt.

a) Die Vokabel ἔλκειν wird ganz allgemein für das Ziehen von konkreten Sachen verwendet. Im Besonderen kann es den zweckmäßigen Gebrauch bestimmter Waffen, Werkzeuge und Maschinen bezeichnen. Ein Joch wird von Zugtieren gezogen (*Dtn* 21,3; *Ant* 7,79). Dem entspricht das Ziehen der Furchen beim Pflügen (*Ijob* 39,10). Die vier Winde ziehen den Wagen Gottes (*ApkMos* 38,3). Sturmböcke zur Belagerung von Städten müssen gezogen werden (*Bell* 5,479). Eine Balkenwaage muss auf beiden Seiten gleichgezogen, das heißt zum Ausgleich gebracht werden (*Ps.-Phoc.* 15). Was eine Sache wiegt, zeigt sich daran, mit welcher Kraft sie die Waagschale nach unten zieht (*Ant* 3,221; 5,33; 7,161.189.299; 11,136<sup>57</sup>). Man spannt einen Bogen, indem man an seiner Sehne zieht (*Ap* 1,203<sup>58</sup>). Eine Säge wird von dem, der sie benutzt, in der Schnittstelle hin und her gezogen (*Jes* 10,15). Ein Schwert wird (aus der Scheide) gezogen (*Ri* 20,2.15.17.25.35.46<sup>59</sup>; *JosAs* 23,14; 29,2; *Joh* 18,10). Der Prophet Jeremia wird an Stricken aus der Zisterne gezogen (*Jer* 45,13).<sup>60</sup> Ein Fischer oder Jäger muss an Netz oder Schlinge ziehen, um ein Tier hineinzuziehen und so zu fangen (*Joh* 21,6.11). Josephus berichtet davon, dass im Toten Meer Asphaltklumpen an Bord gezogen und gesammelt werden (*Bell* 4,480). Getöteten Feinden werden Münzen, die sie zuvor absichtlich verschluckt haben, wieder aus den Eingeweiden herausgezogen (*Bell* 5,560). Säuglinge ziehen an der Brust ihrer Mutter und saugen so die Milch ein (*3 Makk* 5,49). Mensch und Tier ziehen die Luft zum Atmen ein, sie lechzen oder schnappen nach

55 Hebräisch: מָשַׁךְ, שָׁאָף, שָׁלַף, מָשַׁךְ שְׁלֵף, גָּלָה, שָׁדַד, עָדָה, עָדָה, נָוָה, נָוָה; aramäisch: נָפַק.

56 Der bisher fehlende Überblick über das Motiv in der Septuaginta wird deshalb auch nicht durch die entsprechenden Einträge im *ThWAT* und ähnlichen Hilfsmitteln ersetzt. Hier haben wir ein typisches Beispiel dafür, dass die griechische Überlieferung des Alten Testaments in ihrer Eigenständigkeit noch immer viel zu wenig wahrgenommen wird.

57 Andere Handschriften haben ἔχοντα statt ἔλκοντα.

58 Euseb, *PE* IX 4,9 hat ἐλκύσας anstelle des sonst bezeugten παρελκύσας.

59 LXX<sup>A</sup> formuliert an allen sechs Stellen nicht mit ἔλκειν, sondern synonym mit σπᾶν.

60 LXX; im Tanach *Jer* 38,13.

Luft (*Ps* 118,131<sup>61</sup>; *Jer* 14,6). Als Geste der Trauer rauft sich ein Mensch die Haare (*JosAs* 11,1x).

b) Das Verbum ἔλκειν wird aber auch im übertragenen Sinne und von abstrakten Dingen gebraucht. Die Zunge des Menschen kann als Joch bezeichnet werden, und es wird derjenige glücklich gepriesen, der dieses Joch nicht ziehen muss (*Sir* 28,19). Kohelet erwägt, in einer Art Selbstversuch sein Fleisch regelrecht in Wein zu ziehen, das heißt in übertriebenen Weinkonsum hinein (*Koh* 2,3). Ein solches Verhalten zieht entsprechende Folgen nach sich, etwa der Konsum sauren Weines das spätere Unwohlsein (*Spr* 25,20). Ein Richter kann sein Urteil nach Gunst fällen (κρίσιν ἐς χάριν ἔλκειν), anstatt ohne Ansehen der Person zu urteilen (*Ps.-Phoc.* 9). Kaiser Caligula erhält den Rat, nur diejenigen Worte und Taten an sich heranzulassen und auf sich zu beziehen, die seiner Besserung dienen (*Philo LegGai* 44). König Agrippa hütet sich davor, Caligulas Unmut auf sich zu ziehen (*Philo LegGai* 262). Nach Josephus haben die Juden durch ihre falsche Politik das Feuer der Zerstörung letztlich selbst über ihren Tempel gebracht (*Bell* 1,10; 5,444).

c) Neben Sachen werden auch Menschen (und Tiere) von Menschen im konkreten, handgreiflichen Sinne gezogen. So bezeichnet das Ziehen den typischen Umgang mit Gefangenen und Untertanen. Aus einer Herde von Tieren werden die besten zum Opfer herausgezogen (*Bell* 4,170). Ein Mensch wird von seinen Feinden ins Netz gezogen (*Ps* 9,30; *Hab* 1,15). Gefangene werden aus ihren Häusern (*Bell* 1,338) oder aus dem Tempel hinaus (*Apg* 21,30), vor Gericht (*Apg* 16,19; *Jak* 2,6), zur Bestrafung oder zur Folter (*3 Makk* 4,7; *4 Makk* 11,9; *Philo Flacc* 188; *Bell* 1,591; *Ant* 19,221) oder einfach in der Gegend herum (*Philo Flacc* 70) gezerrt. Das Volk von Juda wird nach Babylon verschleppt (*ParJer* 4,5).<sup>62</sup> Einen ganz anderen Klang bekommt das Ziehen, wenn ein Mensch einen anderen nicht mit Gewalt anpackt, sondern liebevoll an der Hand nimmt und mit sich zieht (*Hld* 1,4). Die Reaktion ist dann nicht widerwillige Unterwerfung, sondern bereitwillige Ergebenheit.

d) Ein Mensch kann einen Menschen aber nicht nur handgreiflich, sondern auch im übertragenen Sinne mit sich ziehen. Ein Feldherr zieht seine Streitmacht zusammen (*1 Makk* 10,82<sup>63</sup>) oder lockt seine Gegner aus ihrer Deckung (*Bell* 4,60; *Ant* 5,45; 13,92). Nach Josephus haben die

61 LXX; im Tanach *Ps* 119,131.

62 Zwar bietet die Textüberlieferung an dieser Stelle die unterschiedlichsten Lesarten. Sie alle stimmen aber in der Tatsache der Verschleppung nach Babylon überein (vgl. Schaller, *Paralipomena*, 721).

63 Vgl. Schunck, *1. Makkabäerbuch*, 343: „Da zog Simon seine Streitmacht heran“. Die Einheitsübersetzung verkehrt den Sinn des Prädikats εἰλκυσεῖν ins Gegenteil: „Dann ließ Simeon seine Streitkräfte ausschwärmen“.

Juden selbst die Römer in den Jüdischen Krieg hineingezogen (*Bell* 1,19). Das Ziehen gehört aber auch zur Sprache der Liebe. Ein Mensch will etwa einen anderen dazu bringen, seine Liebe zu erwidern (*Ant* 15,85) oder ihn zum Liebesspiel verführen (*Ant* 15,27; evtl. *Hld* 1,4).

e) Der Mensch wird aber nicht nur von Menschen da- und dorthin gezogen, sondern auch von anderen Kräften, die Macht über ihn haben. König David wird von Gott aus den Wassern der Bedrängnis heraufgezogen und so gerettet (2 *Sam* 22,17). Dagegen werden die Ägypter von der göttlichen Hilfe (*Philo VitMos* II,252) bzw. vom Schicksal (*ἀνάγκη*; *Weish* 19,4) in die Tiefen des Roten Meeres hinabgezogen. Israel wird von Gott in sein Erbarmen (*οἰκτιρημα*) einbezogen (*Jer* 38,3)<sup>64</sup>. Der Baum, der den König Nebukadnezar symbolisiert, wird ausgerissen (*εἰλκύσθη*) und entwurzelt (*Dan* 4,17).<sup>65</sup> Niemand kann zu Jesus kommen, wenn nicht der Vater ihn zieht (*Joh* 6,44), und der erhöhte Jesus selbst wird alle an sich ziehen (*Joh* 12,32). Die Phänomene der sichtbaren Welt ziehen den Menschen unwiderstehlich in ihren Bann (*Philo Ebr* 63). Die gottbegeisterte Seele aber wird durch das wahrhaft Seiende geführt und nach oben gezogen (*Philo Her* 70).

f) Beeinflusst wird der Mensch aber nicht nur von außen, sondern auch durch seine eigenen Neigungen und Gefühle. Die Sehnsucht nach den Angehörigen zieht den Menschen noch vor der gebotenen Erledigung seiner Geschäfte nach Hause (*Philo Abr* 65). Ein Mensch, der das Fleischliche liebt, wird vom aufrechten Gang zur tierischen Existenz von Vierbeinern heruntergezogen (*Philo Gig* 31). Zuviel Schwelgerei zieht ihn zu unedlen Begierden (*ἐρωτες*) hin (*Ps.-Phoc.* 61), die Begierde (*ἐπιθυμία*) wiederum zu dem, was er noch nicht besitzt (*Philo VitMos* II,139). Der Mensch verfängt sich in seinen eigenen Leidenschaften wie in einem Netz (*Philo Post* 116; *Agr* 103). Belegt sind jedoch nicht nur negative, sondern auch positive Einflüsse. Ein Mensch kann von einer guten und vollkommeneren Vorstellung (*φαντασία*) gezogen werden (*Philo VitMos* II,236; *Praem* 58). Die Augen bringen den Menschen zum Nachdenken (*θεωρεῖν*) über die sichtbaren Erscheinungen (*Philo Abr* 161). Eine Mutter von sieben Märtyrerbrüdern fühlt sich zum Mitgefühl (*συμπάθεια*) mit ihren Söhnen hingezogen, ein Gefühl, das seine grundsätzlich positive Bewertung nicht dadurch einbüßt, dass es im konkreten Kontext um eines höheren Gutes willen zurückgestellt wird (*4 Makk* 14,13; 15,11).

64 LXX; im Tanach *Jer* 31,3.

65 Zusatz in der LXX gegenüber dem hebräischen Text.

g) Einem eigenen semantischen Bereich können diejenigen Stellen zugeordnet werden, an denen ἔλκειν ein Durchmessen von oder Sicherstrecken in Raum und Zeit bezeichnet. Ein Zustand kann sich zeitlich in die Länge ziehen (2 *Esra* 19,30<sup>66</sup>; *Ant* 13,234). Vom Einherziehen einer Volksmenge kann ebenso gesprochen werden (*Ri* 5,14)<sup>67</sup> wie vom Dahinziehen der Sonne in ihrer Umlaufbahn (*Koh* 1,5)<sup>68</sup> oder von einem Fluss, der sich in seinem Flussbett hinzieht und erstreckt (*Dan* 7,10).<sup>69</sup> Durch das Ziehen zweier Linien, die sich im rechten Winkel schneiden, wird ein Kreuz gezeichnet (*JosAs* 16,17). Von einer an einem bestimmten Ort plazierten Sache kann man sagen, dass sie hingestreckt ist, so wenn es heißt, dass Gott nicht in einem „im Tempel niedergelegten Stein“<sup>70</sup> (*Sib* 4,8) wohne.

Das Ergebnis unseres Überblicks legt zugleich die Fährte für die weitere Untersuchung. Wir halten fest:

1. An keiner der 97 genannten Belegstellen nimmt ἔλκειν unmittelbar die Bedeutung „führen“ an. Zwar ist das Zusammenziehen von Soldaten (1 *Makk* 10,82 in Abschnitt d) eine Maßnahme der Truppenführung; diese ist als solche aber nur dann spezifisch, wenn ἔλκειν im konkreten Sinne von „heranziehen“ verstanden und übersetzt wird.<sup>71</sup> In einem ähnlichen Kontext steht ἔλκειν in *Ri* 5,14; dennoch wurde dieser Beleg oben an ganz anderer Stelle, nämlich im Abschnitt g), eingeordnet (zur Begründung s.u. 3.2.1.).

2. Im Sinne von „verführen“ steht ἔλκειν am ehesten an den Stellen in Abschnitt d), die eine erotische Konnotation haben. Am deutlichsten ist dies der Fall, wo es ausdrücklich darum geht, einen Mann „zu Lustbarkeiten hinzuziehen“ (πρὸς τὰς ἡδονὰς ἐλκύσαι; *Ant* 15,27) oder eben „zu verführen“. Etwas anderes ist es dagegen, einen Menschen „zur [Übernahme der] eigenen Haltung zu bewegen“ (ἐπὶ τὴν αὐτοῦ διάθεσιν ἔλκοντος; *Ant* 15,85) und insofern zu überzeugen. Unklar

66 LXX; im Tanach *Neh* 9,30.

67 So in LXX<sup>b</sup>; LXX<sup>A</sup> hat einen anderen Text.

68 Zwar heißt es von der Sonne, dass sie „zu ihrem Ort zieht“ (εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἔλκειν). Zusammen mit dem vorausgehenden „und es geht auf die Sonne, und es geht unter die Sonne“ (καὶ ἀνατέλλει ὁ ἥλιος καὶ δύνει ὁ ἥλιος) liegt der Akzent jedoch nicht auf dem Ziel, sondern auf der Bewegung als solcher.

69 So bei Theodotion: εἴλακεν; anders LXX: ἐξεπορεύετο.

70 Merkel, *Sibyllinen*, 1109; dieser Übersetzung liegt der von Geffcken, *Oracula*, 91 favorisierte Text λίθον ἐλκυσθέντα der Handschriftenklasse Ω (in den Handschriften V und H aus dieser Klasse in ἐλκισθέντα verschrieben) zugrunde. Die Handschriftenklassen Φ und Ψ lesen stattdessen λίθον ἰδρυθέντα; dieser von Kurfeß, *Weissagungen*, z.St. bevorzugte Text wird von Gauger, *Weissagungen*, 113 übersetzt: „Denn er hat als Haus keinen Tempel, der aus Stein gebaut ist.“

71 Dagegen Garitte, „Logia“, 328.

erscheint das Bild in *Hld* 1,4, wo ein handgreifliches Ziehen zugleich ein Verführen sein könnte (s.u. 3.2.2.). Im Bereich der militärischen Taktik wird man dagegen weniger von Verführung als von Irreführung des Feindes sprechen; ἔλκειν hat dabei die konkrete Bedeutung von „(heraus-)locken“ (*Bell* 4,60; *Ant* 5,45; 13,92).

3. Einen eminent theologischen Sinn bekommt das Wort ἔλκειν, wenn vom Ziehen Gottes oder jedenfalls übermenschlicher Mächte die Rede ist (Abschnitt e). Diesem Motiv ist M. Theobald vor Jahren nachgegangen,<sup>72</sup> so dass wir uns hier auf das unmittelbare Umfeld vom *EvThom* 3,1 beschränken können. Wie oben bereits erwähnt, ist es nach *EvThom* 114,2 Jesus selbst, der die Jünger, hier konkret Maria Magdalena, zieht. Dies erinnert unmittelbar an den johanneischen Sprachgebrauch vom Ziehen Jesu und seines Vaters (*Joh* 6,44; 12,32). Diesen Motivkomplex gilt es zu beleuchten (s.u. 3.3.).

### 3.2. Texte aus der Septuaginta

#### 3.2.1. Anführer (*Ri* 5,14b)<sup>73</sup>

Von allen oben angeführten Belegstellen kommt am ehesten *Ri* 5,14b in Betracht, um darin einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Verwendung des Verbums ἔλκειν und dem Ausdruck eines irgendwie gearteten Führens zu entdecken. An dieser Stelle weichen die verschiedenen Textfassungen jedoch in erheblichem Maße voneinander ab, so dass eine genaue Untersuchung notwendig ist, um zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen. Ich biete zunächst die Texte:

- BHS: מִנִּי מַכִּיר יָרְדוּ מִקִּקְיָם  
*Aus Machir zogen Führer herab*
- LXX<sup>A</sup>: ἐξ ἐμοῦ Μαχίρ κατέβησαν ἐξερευῶντες,  
*Aus mir, Machir, gingen Späher hinab,*
- LXX<sup>B</sup>: ἐν ἐμοὶ Μαχίρ κατέβησαν ἐξερευῶντες  
*In mir, Machir, gingen Späher hinab,*
- BHS: וּמִזְבוּלָן מְשֻׁבֵּי מִשֶּׁבֶט סַפֵּר  
*und aus Sebulon Einherziehende mit dem Stab eines Schreibers.*
- LXX<sup>A</sup>: καὶ ἐκ Ζαβουλῶν κύριος ἐπολέμει μοι δυνατοῖς ἐκείθεν ἐν σήπτρῳ ἐνισχύοντος ἡγήσεως.  
*und aus Sebulon kämpfte der Herr mit mir gegen die Mächtigen von dort mit dem Zepter einer bestärkenden Führung.*

72 Vgl. Theobald, *Gezogen*, 323-334.

73 Für wertvolle Hinweise danke ich Prof. Dr. Walter Groß sehr herzlich.

LXX<sup>B</sup>: καὶ ἀπὸ Ζαβουλων ἔλκοντες ἐν ῥάβδῳ διηγήσεως γραμματέως.  
 und von Sebulon Einherziehende mit dem Stab der Erzählung eines  
 Schreibers.

Die Textrezensionen A und B der Septuaginta weichen in Ri 5,14b erheblich voneinander ab. Nur der Text des Codex Vaticanus (LXX<sup>B</sup>) bietet das Verb ἔλκειν als gängige Übersetzung des hebräischen מָשַׁח. Beide Verben sind an dieser Stelle intransitiv gebraucht und lassen sich gut als „ziehen“ im Sinne von „gehen“ auffassen.<sup>74</sup> LXX<sup>B</sup> gibt das Partizip מְשַׁחֵם somit exakt durch das griechische ἔλκοντες wieder. Dagegen überträgt der Alexandrinus entweder sehr frei oder liest anstelle von מְשַׁחֵם einen anderen, längeren hebräischen Text, der seiner Phrase κύριος ἐπολέμει μοι δυνατοῖς ἐκείθεν inhaltlich etwa entsprochen haben dürfte.<sup>75</sup>

Mit dem Partizip מְשַׁחֵם ist im hebräischen Text der Präpositionalausdruck בַּשֶּׁבֶט סֹפֵר verbunden. Das Substantiv שֶׁבֶט bezeichnet im weitesten Sinne einen Stab, סֹפֵר einen Schreiber, allerdings in der Funktion eines hohen Beamten.<sup>76</sup> Für die Wendung שֶׁבֶט סֹפֵר ergibt sich somit die Bedeutung: „Schreiberszepter“<sup>77</sup>, „Führerstab“<sup>78</sup>, „Stab des Regenten, bzw. Amtmannsstab“.<sup>79</sup> Es handelt es sich also um eine Art Zepter, eine Bedeutung, die für שֶׁבֶט auch sonst häufig belegt ist.<sup>80</sup> Beide griechischen Rezensionen übersetzen entsprechend. Sowohl σκῆπτρον (LXX<sup>A</sup>) als auch ῥάβδος (LXX<sup>B</sup>) bezeichnen den Stab im allgemeinen und das Zepter im besonderen.<sup>81</sup> Das Attribut סֹפֵר gibt LXX<sup>B</sup> wörtlich

74 Vgl. Ringgren, *ThWAT* V, 59; Passow, *Handwörterbuch*, s.v. ἔλκω, f.

75 Vgl. Harlé, „Juges“, 121; Schreiner, *Masora*, 51.129.

76 Vgl. Niehr, *ThWAT* V, 925-927. Das Substantiv סֹפֵר bereitete dem Verständnis unserer Stelle verschiedentlich Schwierigkeiten. Drei Lösungen konkurrieren miteinander: 1. Das im Zusammenhang vermeintlich störende סֹפֵר sei zu streichen (vgl. Köhler/Baumgartner, *Lexikon*, s.v. מָשַׁח). 2. Gegen die masoretische Punctuation sei סֹפֵר zu lesen, das etymologisch vom akkadischen *siparru* („Bronze, Erz“; vgl. Soden, *Handwörterbuch*) abgeleitet wird (vgl. BHS z.St.; Gesenius/Donner, *Handwörterbuch*, s.v. סֹפֵר; Soggin, *Judges*, 89). In Verbindung mit שֶׁבֶט ergibt sich die Bedeutung „eherer Stab“ oder „bronzenes Zepter“. Vgl. dagegen Köhler/Baumgartner, *Lexikon*, s.v. II סֹפֵר. 3. Das Substantiv סֹפֵר leite sich etymologisch vom akkadischen *sāpīrum* („Anweisunggebender“; vgl. Soden, *Handwörterbuch*) her, „wobei mit einem historisch oder soziologisch bedingten Bedeutungswandel zu ‚Schreiber‘ zu rechnen ist“ (Niehr, *ThWAT* V, 925; vgl. Boling, *Judges*, 112; Soggin, *Judges*, 89). Ein ähnliches Verständnis des hebräischen סֹפֵר scheint auch den griechischen Übersetzungen LXX<sup>A</sup> und LXX<sup>B</sup> zugrunde zu liegen.

77 Neef, *Deboraeerzählung*, 21.

78 Vgl. Niehr, *ThWAT* V, 925.

79 Vgl. Köhler/Baumgartner, *Lexikon*, s.v. שֶׁבֶט, 1.d.

80 Vgl. Zobel, *ThWAT* VII, 968-969.

81 Vgl. Liddell/Scott, *Lexicon*, s.v. σκῆπτρον und ῥάβδος. Lust/Eynikel/Hauspie, *Lexicon*, s.v. ῥάβδος, geben nur für Ri 5,14 LXX<sup>B</sup>, offenbar durch das folgende γραμματέως motiviert, die Spezialbedeutung „pen (for writing)“ an. Das ist aber weder ratsam

mit γραμματεὺς („Schreiber“) wieder, das in der Septuaginta ebenfalls ein Titel für Beamte ist. LXX<sup>A</sup> wählt dagegen das abstrakte ἡγήσις („Führung“)<sup>82</sup> anstelle des Personentitels zur Bezeichnung der Führerfunktion.

Erschwert wird das Verständnis des gesamten Ausdrucks in LXX<sup>B</sup> durch das gegenüber dem hebräischen Text zusätzlich eingefügte Substantiv διήγησις, wodurch die rätselhafte Phrase ἐν ῥάβδῳ διηγήσεως γραμματέως („mit dem Stab der Erzählung eines Schreibers“) entsteht.<sup>83</sup> Das Kompositum διήγησις bezeichnet wie „Erzählung“ im Deutschen sowohl den Vorgang des Erzählens (englisch: narration) als auch das Erzählte als dessen Ergebnis (englisch: narrative).<sup>84</sup> Der Blick auf LXX<sup>A</sup>, wo das Simplex ἡγήσις steht, hilft auch nicht weiter; denn mit Führung im Sinne von ἡγήσις hat διήγησις semantisch nichts zu mehr tun. So bleibt der Sinn des Ausdrucks ἐν ῥάβδῳ διηγήσεως γραμματέως in LXX<sup>B</sup> unklar.<sup>85</sup> Schließlich ist noch zu klären, wie das Partizip und der Präpositionalausdruck in den verschiedenen Textversionen zusammenhängen. Der hebräische Text in *Ri* 5,14 konstruiert קָשָׁׁׁ mit der Präposition בְּ. In Verbindung mit dem intransitiven Verb der Ortsveränderung (s.o.) ist die Präposition als Beth comitantiæ zu bestimmen.<sup>86</sup> Daraus ergibt sich als Übersetzung von קָשָׁׁׁ בְּ: „diejenigen, die mit dem Stab eines Schreibers (in der Hand) ziehen/gehen“. Beide besprochenen Versionen der Septuaginta geben das hebräische בְּ durch die griechische Präposition ἐν

---

noch notwendig, weil γραμματεὺς nach ihren eigenen Angaben auch in der Septuaginta ein Beamtentitel sein (vgl. *ibid.*, s. v. γραμματεὺς) und ῥάβδος somit wie das hebräische קָשָׁׁׁ den Stab des Amtmanns meinen kann.

82 Das Wort begegnet nur hier und in *1 Makk* 9,31; vgl. Lust/Eynikel/Hauspie, *Lexicon*, s.v. ἡγήσις. Nach Schreiner, *Masora*, 119 ist ἡγήσις aus διήγησις (LXX<sup>B</sup>) entstanden; vgl. Harlé, „Judges“, 121.

83 Womöglich wurde die Wurzel קָשָׁׁׁ zweimal übersetzt, einmal als קָשָׁׁׁ („Schrift“) mit διήγησις und einmal als קָשָׁׁׁ („Schreiber“) mit γραμματεὺς; vgl. *ibid.*, 121; Schreiner, *Masora*, 119.124.

84 Vgl. Liddell/Scott, *Lexicon*, s.v. διήγησις.

85 Harlé, „Judges“, 121-122 übersetzt „avec la baguette de décompte du scribe“ und erklärt: „le scribe en question serait l'agent recruteur, un des principaux officiers de l'armée israélite selon *4 R* 25,19 [...]; la *diégésis* serait l'énumération ou le décompte des recrues, et la baguette *rhábdos* serait l'instrument de compte comparable à la houlette de détermination de *Lv* 27,32“. Einen Beleg dafür, dass διήγησις im Griechischen eine solche Rekrutenliste bezeichnen kann, bleibt Harlé allerdings schuldig. Eine andere Lösung bestünde darin, dass man mit Lust/Eynikel/Hauspie, *Lexicon* (s.o.) in ῥάβδος eine Art Schreibrohr erblickt. Es handelte sich dann beim ῥάβδος διηγήσεως γραμματέως um den Griffel, mit dem ein Schreiber seine Erzählung niederschreibt. Auch hier fehlt jedoch ein anderweitiger Beleg für diese spezielle Bedeutung von ῥάβδος.

86 Vgl. Jenni, *Präpositionen*, 93-96, bes. Nr. 1434.

wieder, jedoch mit unterschiedlichen Aspekten.<sup>87</sup> In LXX<sup>B</sup> gibt der Präpositionalausdruck ἐν ῥάβδῳ die Sache an, mit der die ἔλκοντες ausgerüstet sind,<sup>88</sup> und entspricht insofern genau dem comitativen Verständnis von מַשְׁכָּנִי. Der Stab als Begleitumstand charakterisiert die Einherziehenden als führende Persönlichkeiten.<sup>89</sup> LXX<sup>A</sup> verwendet ἐν in Verbindung mit dem Prädikat πολεμεῖν hingegen instrumental zur Angabe des Mittels, mit dem der Herr kämpft, nämlich mit einem Zepter, das als Schlagstock dient.

Als Ergebnis halten wir fest: Bei den Personen, die in *Ri* 5,14b LXX<sup>B</sup> mit dem Partizip ἔλκοντες bezeichnet werden, handelt es sich zwar um Anführer des Volkes. Als solche werden sie aber nicht durch das Verb ἔλκειν, sondern durch die Adverbiale ἐν ῥάβδῳ διηγγήσεως γραμματέως qualifiziert. Die Vokabel ἔλκειν ist am besten mit „einherziehen“ zu übersetzen. Die Adverbiale beschreibt die Begleitumstände dieses Einherziehens und charakterisiert damit indirekt sein logisches Subjekt, das grammatikalisch in dem Partizipialausdruck ἔλκοντες enthalten ist.

### 3.2.2. Verführerinnen? (*Hld* 1,4)

Es verwundert nicht, dass für ein Verständnis von ἔλκειν im Sinne von „verführen“ am ehesten der Beleg in *Hld* 1,4 (in der Form ἐλκύειν) in Frage kommt. Auch hier weichen die Textfassungen voneinander ab, wobei der hebräische Text eindeutiger ist als der griechische. Die Form מַשְׁכָּנִי ist als Qal Imperativ Singular Maskulinum des Verbums שָׁכַן mit dem Objektsuffix der 1. Person Singular zu bestimmen, die Form הַשְׁכֵּנִי als die Präposition שָׁכַן mit dem Objektsuffix der 2. Person Singular Maskulinum. Der Ausdruck הַשְׁכֵּנִי מַשְׁכָּנִי ist somit zu übersetzen: „Zieh mich dir nach!“<sup>90</sup> Die verwendeten grammatischen Genera legen fest, dass hier die Liebhaberin zu ihrem Geliebten spricht: Er

87 Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, § 219: „Der Gebrauch von ejn ist namentlich durch die Nachbildung der hebr. Konstruktion mit ׁ ausgedehnt und steht vielfach statt des Dat. instrumentalis“.

88 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch*, s.v. ἐν, 4.c.β; mit Verweis auf *Gen* 32,11: ἐν γὰρ τῇ ῥάβδῳ μου διεβην; *1 Kön* 17,43: σὺ ἐρχῆ ἐπ’ ἐμέ ἐν ῥάβδῳ; *1 Chr* 11,23: κατέβη ἐπ’ αὐτὸν Βαναίας ἐν ῥάβδῳ.

89 Vgl. *1 Kor* 4,21: „Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder in Liebe und dem Geist der Sanftmut?“ (τί θέλετε; ἐν ῥάβδῳ ἔλω πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματι τε πραύτητος;).

90 Zakovitch, *Hohelied*, 114 mit Verweis auf *Ijob* 21,33; vgl. Würthwein, *Megilloth*, 38: „Verbinde gegen MT הַשְׁכֵּנִי mit מַשְׁכָּנִי.“

ist es, der sie mit sich ziehen soll. Anders stellt sich die Situation im griechischen Text dar. Dieser bietet εἴλκυσάν σε, was übersetzt heißt: „sie zogen dich“; im Hebräischen müsste dafür  $\text{ךְזָמָּ}$  stehen.<sup>91</sup> Zwar spricht auch hier die Liebhaberin zu ihrem Geliebten, aber aus der Aufforderung an seine Adresse ist eine Aussage über Dritte und ihr Verhältnis zu ihm geworden. Während sich im hebräischen Text die Sprechsituation im Übergang von V.3 zu V.4 verändert, wird sie im griechischen beibehalten. In beiden Fassungen stellt die Liebhaberin am Ende von V.3 gegenüber ihrem Geliebten fest, dass nicht nur sie, sondern die Mädchen im allgemeinen ihn lieben. Während die anderen Mädchen im hebräischen Text sofort wieder aus dem Blick geraten, behält der griechische Text diese Perspektive am Beginn von V.4 noch bei: Nicht der Geliebte ist es, der die ihn ansprechende Liebhaberin mit sich ziehen soll, sondern von den vorher erwähnten Mädchen wird ausgesagt, dass sie ihn gezogen haben.

Die so entstandene Aussage εἴλκυσάν σε wird in den Handschriften unterschiedlich bezogen.<sup>92</sup> In LXX<sup>A</sup> bildet der Satz ein eigenes Stichon; seine Aussage erhält dadurch ein starkes eigenes Gewicht. LXX<sup>B</sup> verbindet den Satz mit dem vorhergehenden, wodurch die beiden Aussagen über die Mädchen asyndetisch miteinander verknüpft werden: διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε, εἴλκυσάν σε („deshalb liebten dich die Mädchen, sie zogen dich“). LXX<sup>S</sup> zieht den Satz zum folgenden, wodurch ebenfalls eine asyndetische Satzreihe entsteht: εἴλκυσάν σε ὀπίσω σου εἰς ὄσμην μύρων σου δραμοῦμεν. Die Wendung ὀπίσω σου übersetzt das hebräische  $\text{ךְזָמָּ}$ , die Phrase εἰς ὄσμην μύρων σου ist eine Erweiterung gegenüber dem hebräischen Text. Wohin der Präpositionalausdruck ὀπίσω σου zu beziehen ist, bleibt in LXX<sup>S</sup> zunächst unklar. Die Aussage εἴλκυσάν σε ὀπίσω σου ergibt jedoch nur schwerlich einen Sinn: „Sie zogen dich dir nach“ ist inhaltlich widersprüchlich, wogegen die Aussage ὀπίσω σου εἰς ὄσμην μύρων σου δραμοῦμεν keine Schwierigkeiten bereitet: „dir nach zum Duft deiner Salben wollen wir laufen“. Auch die Masoreten haben  $\text{ךְזָמָּ}$  nicht auf das vorausgehende  $\text{ׁזָמָּ}$ , sondern auf das folgende  $\text{ךְזָמָּ}$  bezogen, was sich an ihrer Akzentsetzung zeigt;<sup>93</sup> mit ihnen müsste man übersetzen: „Ziehe mich; dir nach wollen wir laufen.“ So verstanden, schließt sich die Sprecherin, ebenso wie in allen drei griechischen

91 Vgl. Gerlemann, *Hohelied*, 94.

92 Vgl. Rahlfs/Hanhart, *Septuaginta*, z.St.: „cum 3<sup>3</sup> iungit B, cum 4<sup>2</sup> iungit S, est stichus singularis in A“; Dirksen, *BHQ* 18, 57\*.

93 So auch ε' und evtl. 6 *QCant*; S, Syh und V sind nicht eindeutig; T scheint  $\text{ךְזָמָּ}$  zweimal zu übersetzen; vgl. Dirksen, *BHQ* 18, 56\*-57\*; Zakovitch, *Hohelied*, 114.

Handschriften, nicht mit dem angesprochenen Geliebten, sondern mit den zuvor genannten Mädchen zu einem Wir zusammen, dem die Aufforderung zum Laufen gilt.

Gleich wie man  $\text{ך' ך' ך' ך}$  bezieht, ist die mit dem Verbum  $\text{ך' ך' ך}$  verbundene Vorstellung im hebräischen Text klar: Der angesprochene Geliebte wird aufgefordert, seine Liebhaberin an der Hand zu nehmen und im Laufen mit sich zu ziehen. Dieses Ziehen hat nichts mit Verführung zu tun; wenn überhaupt, so ist es die Sprecherin, welche den Geliebten zum Ziehen verführen will. Anders stellt sich die Situation in der Septuaginta dar: Hier sind es in jedem Fall die Mädchen aus V.3, welche ihrerseits den Geliebten ziehen. Diese Vorstellung reibt sich jedoch mit der folgenden, nach der die Mädchen ihm nachlaufen wollen. Eine Übersetzung mit „sie verführten dich“ könnte die mit dem konkreten Ausdruck „sie zogen dich“ verbundene Spannung mildern. Andererseits darf diese Spannung nicht überbewertet werden. Wir haben es mit Liebeslyrik und nicht mit einer physikalischen Abhandlung zu tun. Wenn die Verliebten Hand in Hand miteinander laufen, werden sie immer wechselseitig ziehen und gezogen werden. Die Übersetzung von  $\epsilon\lambda\kappa\upsilon\epsilon\iota\nu$  mit „ziehen“ ist also durchaus möglich und um der Plastizität der poetischen Sprache willen dem Ausdruck „verführen“ auch vorzuziehen.<sup>94</sup>

### 3.3. Texte aus der Jesusüberlieferung

#### 3.3.1. Gottesgelehrte (Joh 6,44)

Von den neutestamentlichen Belegen für  $\epsilon\lambda\kappa\epsilon\iota\nu/\epsilon\lambda\kappa\upsilon\epsilon\iota\nu$  kommen allein Joh 6,44 und 12,32 für einen Vergleich mit *EvThom* 3,1 in Betracht. Die beiden Stellen stehen im Johannesevangelium in einem unübersehbaren Bezug zueinander, der durch das Motiv des Ziehens hergestellt wird. Innerhalb der Brotrede Jesu in der Synagoge von Kafarnaum (Joh 6,26-58) bilden die V.43-47 eine zusammenhängende kleine Sequenz, die nach vorne durch den Einwand der Juden (V.41-42) und nach hinten durch den deutlichen Neueinsatz mit dem  $\epsilon\gamma\omega\text{-}\epsilon\iota\mu\iota$ -Wort Jesu (V.48) abgegrenzt ist. Den Kern der Sequenz bildet ein Herrenwort aus

<sup>94</sup> Keel, *Hohelied*, 52 verweist auf ein sumerisches Gedicht; darin „wird der Geliebte in diesem Zusammenhang als Raubtier (Löwe) angesprochen, der seine Beute weg-schleppt“.

der johanneischen Gemeindeüberlieferung, dessen wahrscheinliche Form M. Theobald aus den V.44-45 wie folgt rekonstruiert:

- (1) οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με
- (2) ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ἑλκύσῃ αὐτόν.
- (3) πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν
- (4) ἔρχεται πρὸς ἐμέ.
- (1) *Niemand vermag zu mir kommen,*
- (2) *es sei denn der Vater zieht ihn;*
- (3) *jeder, der gehört und gelernt hat vom Vater,*
- (4) *kommt zu mir.*<sup>95</sup>

Zu diesem Ergebnis kommt Theobald durch folgende Überlegungen.<sup>96</sup> Die eschatologische Verheißung „und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἔσχατῃ ἡμέρᾳ) scheidet er literarkritisch aus,<sup>97</sup> weil sie die chiasmische Struktur den Logions empfindlich stört und der Wechsel sowohl des Subjekts vom Vater zu Jesus als auch des Themas vom gegenwärtigen Gnadenhandeln Gottes zur künftigen Auferweckung völlig unerwartet eintritt. Überlieferungskritisch lässt sich zeigen, dass nicht Jesu eigene Worte das Schriftzitat auslegen, sondern umgekehrt der Evangelist das überlieferte Herrenwort durch Einfügung des Schriftwortes in einer ganz bestimmten Weise präzisiert. Nicht zur Überlieferung gehört demnach der Schriftbeweis: „Es steht geschrieben bei den Propheten: Und alle werden von Gott Belehrte sein“ (ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ). Schließlich ist auch das Attribut „der mich gesandt hat“ (ὁ πέμψας με), welches das Subjekt „der Vater“ (ὁ πατήρ) in V.44 erläutert, nicht als Teil der Überlieferung anzusehen, sondern als typischer Ausdruck der Gesandtenchristologie des Johannesevangeliums. Als Ergebnis erhalten wir ein Logion (s.o.), das sich durch formale und inhaltliche Suffizienz, die Anfügung von zwei unselbständigen Kommentarworten (V.46.47) und die Wiederaufnahme in *Joh* 6,65<sup>98</sup> als überliefertes Herrenwort ausweist.

Der so rekonstruierte Spruch weist die formale Struktur eines Chiasmus auf, in dem die Zeilen (1) und (4) ebenso wie die Zeilen (2) und (3) eng aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig interpretieren. Dem Ziehen (ἑλκύειν) des Vaters (Z.2) entspricht so das Hören (ἀκούειν) und Lernen (μαθάνειν) von ihm auf seiten des Menschen in (Z.3). Es handelt sich um ein und denselben Vorgang, der synonym

<sup>95</sup> Theobald, *Gezogen*, 321.

<sup>96</sup> Vgl. *ibid.*, 317-323.

<sup>97</sup> Vgl. ebenso Becker, *Johannes*, 257.

<sup>98</sup> Vgl. Theobald, *Herrenworte*, 26-27. Aufgrund der Dublette rechnet Becker, *Johannes*, 256 mit einem Zweizeiler, bestehend aus Z. (1) und (2) ohne ὁ πέμψας με.

einmal aus der Perspektive des Vaters und einmal aus der Perspektive des Menschen geschildert wird. Hören kann man aber nur, wo gesprochen, und lernen nur, wo gelehrt wird.<sup>99</sup> Das heißt dann, dass der Vater nicht anders zieht als durch sein Wort und seine Lehre.<sup>100</sup> Gleichzeitig bilden die beiden generischen Subjekte „niemand“ (οὐδείς; Z.1) und „jeder“ (πᾶς; Z.3) auf der Ebene der Menschen ein antonymisches Paar. Immer geht es dabei um das Kommen zu Jesus (Z.1.4). Aufgrund der gegebenen Aussagestruktur kann man die beiden Hälften des Logions als die beiden Prämissen eines Syllogismus auffassen und daraus schließen: Wenn niemand zu Jesus kommt, außer der Vater zieht ihn, und wenn gleichzeitig jeder, der vom Vater hört und lernt, zu Jesus kommt, dann wird jeder, der vom Vater hört und lernt, auch von ihm gezogen. Der Umkehrschluss gilt indes nicht: Nicht jeder, der vom Vater gezogen wird, d.h. nicht jeder, zu dem der Vater sein Wort spricht, hört und lernt auch von ihm und kommt dadurch zu Jesus. Um den Skopus des Logions richtig zu erfassen, muss man genau auf die Formulierungen achten. Einer absoluten Freiheit des Menschen in seiner Glaubensentscheidung widerspricht die negative Formulierung mit οὐδείς (Z.1): Ohne das vorgängige und alles tragende Ziehen des Vaters, d.h. ohne den Zuspruch seines Wortes, kann kein Mensch zu Jesus kommen. Andererseits wird einem deterministischen Missverständnis durch die positive Formulierung mit πᾶς (Z.3) vorgebeugt: Wer immer vom Vater gezogen wird, d.h. den Zuspruch seines Wortes erfährt, dem ist damit auch die Freiheit gegeben, es wirklich von ihm zu hören und zu lernen oder auch nicht. Allerdings bleibt das Herrenwort dennoch für eine deterministische Auslegung offen, auch wenn sie augenscheinlich nicht in seiner Absicht lag. Ob es Menschen gibt, die nicht vom Vater gezogen werden, bleibt eine unbeantwortete Frage.

Diesem Mangel hilft der Evangelist durch die Einfügung des Schriftzitats in kongenialer Weise ab. Spätestens jetzt ist klar: „Alle werden von Gott Belehrt sein“ (ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ). Das heißt nach dem oben Gesagten: Alle werden von Gott gezogen, alle erfahren ohne Unterschied den Zuspruch seines Wortes und haben aufgrund dessen die Freiheit zur Entscheidung, ob sie hören und lernen wollen oder nicht.<sup>101</sup> Der Allquantor πάντες hat dabei die

99 Wengst, *Johannesevangelium*, 245: „Demnach ist das ‚Ziehen‘ nun aufgenommen im ‚Hören und Lernen‘, das seinerseits das Belehrtwerden durch Gott konkretisiert.“

100 *Ibid.*, 243-244: „Wie aber zieht Gott? V.45 wird deutlich machen: nicht anders als durch sein Wort; und V.46 wird zuspitzen, dass Jesus dieses Wort vermittelt.“

101 Vgl. Becker, *Johannes*, 256; *ibid.* 462: „So hat das ‚Ziehen‘ auch dezidiert einen geschichtlich-anthropologischen Sinn als Angebot der Glaubensermöglichung“.

Funktion, die Menge der Ausnahmen (ἐὰν μὴ; Z.2) von der durch den Nullquantor οὐδεὶς (Z.1) bestimmten Aussage ins Allgemeingültige auszuweiten.<sup>102</sup> Eine Prädestination zum Unheil wird dadurch unmissverständlich ausgeschlossen. Diese Deutung wird durch zwei weitere Beobachtungen unterstützt. Das Genitivattribut θεοῦ im Prädikatsnomen διδασκῶν θεοῦ hat zwar einen doppelten Sinn: Im Genitivus obiectivus ist Gott passiv der Lehrgegenstand, im Genitivus subiectivus aktiv der Lehrer. Der Zusammenhang des Herrenwortes schiebt den Akzent aber eindeutig auf die aktive Seite: Gott, der Vater, ist es, der zieht (ἐλκύσῃ; Z.2) und von dem der Mensch lernt (παρὰ τοῦ πατρός; Z.3). Außerdem wird durch das Verbaladjektiv διδασκός bestätigt, dass die dem Lernen (μαθῶν; Z.3) des Menschen entsprechende Tätigkeit Gottes das Lehren ist und Gott mithin den Menschen durch nichts anderes zieht als durch seine Lehre und sein Wort. So bekommt das Ziehen Gottes aus dem Zusammenhang des Logions in Joh 6,44-45 einen klaren Sinn, ohne dass man einen wie auch immer gearteten gnostischen Mythos bemühen müsste.<sup>103</sup>

Freilich muss uns das Kommentarwort in Joh 6,46 davor warnen, das Herrenwort in einer eindimensionalen Logik auszulegen. Zwar kann niemand zu Jesus kommen, wenn nicht der Vater ihn durch sein Wort und seine Lehre zieht. Gleichzeitig ist aber Jesus selber dieses Wort, durch das sich Gott dem Menschen mitteilt. Das wird durch den Bezug zum Prolog, den das Kommentarwort unüberhörbar herstellt, klargemacht: „Gott hat keiner jemals gesehen“ (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε; Joh 1,18) „außer dem, der von Gott ist, dieser hat den Vater gesehen“ (εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα; Joh 6,46), und dieser ist selbst das Wort, das bei Gott war (Joh 1,1).<sup>104</sup> Wenn es also darum geht, vom Vater (παρὰ τοῦ πατρός) zum Hören (Z.3), dann ist das nur möglich durch den, der von Gott (παρὰ τοῦ θεοῦ) ist, durch Jesus, das Wort des Vaters. Wenn der Vater also durch sein Wort die Menschen zu Jesus zieht, dann heißt das nichts anderes, als dass er sie durch Jesus zu Jesus zieht. Er hat kein anderes Mittel, und uns ist

102 Dagegen Haenchen, *Johannesevangelium*, 324: „Denn für den Evangelisten hat eben nicht jeder die Möglichkeit, den Vater zu hören, sondern nur die, welche der Vater Jesus gegeben hat.“ Auf diese Weise bestimmt Haenchen das wechselseitige Verhältnis der Quantoren οὐδεὶς, πάντες und πᾶς zu ungenau und übersieht, dass sich πάντες nur auf das Belehrtwerden (und damit auf das Ziehen) durch Gott, πᾶς hingegen auf das Hören und Lernen bezieht. Die Möglichkeit zu hören (d.h. belehrt zu werden) hat sehr wohl jeder, das heißt aber nicht, dass tatsächlich auch jeder hört.

103 Vgl. dagegen Bultmann, *Johannes*, 171-172, Anm. 7; 330-331, Anm. 8, wobei in keinem der an letzterer Stelle angegebenen Belege das Verb ἔλκειν begegnet.

104 Vgl. Wilckens, *Johannes*, 104.

keine andere Hilfe gegeben als Jesus selbst, um zu Jesus zu kommen. Durch ihn werden alle von Gott belehrt; ob sie durch ihn vom Vater auch hören und lernen, entscheidet über Glauben oder Unglauben, Leben und Tod, wie es das zweite Kommentarwort ausdrückt (*Joh 6,47*): „Der Glaubende hat ewiges Leben“ (ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον).

### 3.3.2. Erhöhte (*Joh 12,32*)

Bedenkt man das zu *Joh 6,44* Gesagte, so ist auch klar, dass uns in *Joh 12,32* nichts völlig Neues begegnet. Zwar ist es dort der Vater, der zieht, und hier Jesus selbst. Aber auch das Ziehen des Vaters geschah bereits durch den Sohn. In beiden Fällen muss also von einer engen Wirkeinheit zwischen Jesus und dem Vater beim Ziehen der Menschen ausgegangen werden. Was sich in *Joh 12,32* gegenüber *Joh 6,44* geändert hat, ist vor allem der Zeitpunkt des Ziehens. Während das Ziehen des Vaters ein gegenwärtiges ist, welches das Kommen zu Jesus in seiner irdischen Gegenwart bestimmt, spricht Jesus von seinem eigenen Ziehen in der Zukunft, nachdem er von der Erde erhöht sein wird und alle Menschen durch sein Ziehen erhöhen kann. Offenbar vermag nur derjenige die Menschen zu ziehen, der selbst nicht (mehr) als Mensch unter ihnen weilt, sondern in der Höhe des Himmels lebt; und „so begreift 12,32 die Kreuzigung Jesu (vgl. V.33) als Erhöhung von der Erde hinweg – das heißt: nicht an den Kreuzesbalken, sondern in Wahrheit in den Himmel, zur Rechten des Vaters“<sup>105</sup>.

Wie in *Joh 6,44* begegnet uns das Wort vom Ziehen in einem Zusammenhang, in dem vom Hören auf die Stimme des Vaters vom Himmel (φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) die Rede ist (*Joh 12,27-33*).<sup>106</sup> Hier ergeht sein Wort direkt an die Menschen und ihretwegen (δι' ὑμᾶς), wird aber nur von Jesus verstanden, so dass er allein es vermitteln kann. Er tut es allerdings nicht, indem er es einfach wiederholt, sondern indem er entfaltet, was es konkret meint. Der Vater wird seinen Namen verherrlichen (δοξάσω) im Gericht, das jetzt stattfindet (*Joh 12,31-32*):

A νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου,  
νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.

105 Theobald, *Herrenworte*, 520; vgl. Becker, *Johannes*, 463; Schnackenburg, *Johannesevangelium* 2, 493; dagegen Thyen, *Johannesevangelium*, 565-566.

106 In *Joh 6,44* ist der Zusammenhang im überlieferten Herrenwort selbst enthalten; in *Joh 12,27-33* wird er durch die Komposition des Evangelisten geschaffen, der das vorgegebene Logion V.31-32 verarbeitet; vgl. Weidemann, *Tod*, 205.

- B κάγω εἰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς,  
πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.<sup>107</sup>
- A Jetzt ist Gericht über diese Welt,  
jetzt wird der Herrscher über diese Welt hinausgeworfen werden;
- B und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin,  
werde alle zu mir ziehen.

„Die κρίσις dieser Welt und das ἐκβάλλειν des Herrschers der Welt sind komplementäre, gleichzeitige Vorgänge (νῦν – νῦν).“<sup>108</sup> Gericht bedeutet hier nicht die Scheidung zwischen Gutem und Bösem, sondern rein negativ „das (göttliche) Straf- und Verdammungsgericht“.<sup>109</sup> Das Ziehen des erhöhten Jesus ist demnach nicht Teil des Gerichtsgeschehens, sondern steht diesem als dessen positive Kehrseite gegenüber. „Das ‚Zu-sich-Ziehen‘ ist unmittelbare soteriologische Folge aus dem Erhöhungsgeschehen“<sup>110</sup>, d.h. mit seiner Erhöhung kommt Jesus in die Position, das Ziehen, das in *Joh* 6,44 vom Vater ausgesagt war, selbst zu übernehmen. Indem der erhöhte Jesus alle Menschen zu sich zieht, werden sie selbst zu Erhöhten. Dabei darf man wohl auch die Eigenart seines Ziehens analog zu *Joh* 6,44 verstehen. Jesus zieht alle durch sein Wort, das in der Überlieferung der Gemeinde nicht nur aufbewahrt, sondern in seiner vielfachen Durchdringung und Deutung auch als lebendiges Wort des Erhöhten erfahren wird. Dieses Wort ist aber keine ort- und zeitlose Weisheit, sondern das fleischgewordene Wort (*Joh* 1,14), das Wort des Gekreuzigten (*Joh* 12,33), er selbst. Diesen Vorgang beschreibt H. Thyen treffend:

„Allein dieses Wort vermag uns der tödlichen Herrschaft des ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου zu entreißen, der wir ohne Ausnahme *alle* unterworfen sind. Und damit dieses Wort in aller Zukunft wirksam werde und *bleibe*, hat unser Evangelist sich unter dem Pseudonym ‚des Jüngers, den Jesus liebte‘ dem ihm aufgetragenen besonderen Weg der *Nachfolge* (21,20) seines Herrn dadurch ‚verschrieben‘, dass er dieses Evangelium verfasste, damit sich an allen, die es lesen oder vorgelesen hören, das ‚Ziehen des Vaters‘ ereigne (20,30f).“<sup>111</sup>

107 Gliederung nach *ibid.*, 206; gegen Becker, *Johannes*, 457.

108 Weidemann, *Tod*, 206.

109 *Ibid.*, 205, Anm. 37 mit Verweis auf Kammler, *Christologie*, 45-60 und Schnackenburg, *Johannesevangelium* 1, 426; gegen Becker, *Johannes*, 457.

110 Theobald, *Herrenworte*, 521.

111 Thyen, *Johannesevangelium*, 361-362. Damit soll aber ein unmittelbares, inneres Gezogenwerden des Menschen durch Vater und Sohn nicht ausgeschlossen werden. Es ist vielleicht sogar notwendig, wenn man bedenkt, dass die Verkündigung des Evangeliums niemals alle Menschen erreicht und trotzdem alle von Gott Bekehrte (*Joh* 6,45) und von Jesus Gezogene (*Joh* 12,32) sind.

Freilich bleibt auch hier deutlich, dass mit dem Ziehen von Vater und Sohn kein Heilsautomatismus gegeben ist.<sup>112</sup> Die Stimme vom Himmel wird von den Jesus Umstehenden nicht verstanden (*Joh* 12,29); und dass auch Jesu Erklärung, in der er von seinem eigenen Ziehen spricht, bei ihnen nicht auf mehr Verständnis stößt, zeigt sich bereits in ihrer unmittelbaren Reaktion (*Joh* 12,34). Es bleibt also dabei: Dass die Menschen allesamt vom Wort Gottes gezogen werden, ist das eine; ob sie es auch wirklich hören und daraus lernen, ist etwas anderes.

### 3.3.3. Vergeistigte (*EvThom* 114)

Von einem Ziehen Jesu ist auch in *EvThom* 114 die Rede, allerdings in einem ganz anderen Zusammenhang:

(1) ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῆ ΧΕ  
 ΝΣΖΙΟΜΕ ΜΠΩΑ ΔΝ ΜΠΩΝΖ

(2) ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΕΙCΖΗΗΤΕ ΔΝΟΚ' †ΝΑCΩΚ' ΜΜΟC ΧΕΚΑΔC ΕΕΙΝΑΔC  
 ΝΖΟΟΥΤ' ΨΙΝΑ ΕCΝΑΨΩΠΕ ΖΩΩC ΝΟΥΠΝΑ ΕΦΟΝΖ ΕΦΕΙΝΕ ΜΜΩΤῆ  
 ΝΖΟΟΥΤ

(3) ΧΕ CΖΙΜΕ ΝΙΜ ΕCΝΑΔC ΝΖΟΟΥΤ' CΝΑΒΩΚ' ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ

(1) *Es sagte Simon Petrus zu ihnen: Maria soll von uns weggehen; denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig.*

(2) *Jesus sagte: Siehe, ich (selbst) werde sie ziehen, um sie männlich zu machen, damit auch sie ein lebendiger Geist wird, der euch Männern gleicht.*<sup>113</sup>

(3) *Denn jede Frau, die sich männlich macht, wird eingehen in das Reich der Himmel.*"

112 Es „bleibt offen, wie sich der κόσμος aus 12,31, über den die κρίσις ergeht, zu den πάντες in 12,32 verhält, die zu Jesus gezogen werden“ (Weidemann, *Tod*, 207).

113 Zwei davon abweichende Übersetzungen sind zu erwähnen: 1. Schüngel, *Vorschlag*, 397: „Jesus sagte: Seht doch hin! Soll ausgerechnet ich sie so zerren, dass ich sie männlich mache? Dazu, dass auch sie ein Pneuma werden kann, das lebendig ist, gleicht ihr Pneuma euch, die ihr männlich seid.“ Dagegen hat Marjanen, „Disciples“, 97-98 das Notwendige gesagt: Der Bezug des ΨΙΝΑ-Satzes auf das Folgende ist höchst unwahrscheinlich und damit auch das Verständnis von ΕΦΕΙΝΕ als Präsens II (statt Circumstantialis) unmöglich. 2. Nur den ΨΙΝΑ-Satz betrifft die Variante in Aland, *Synopsis*, 545 (= Schröter/Bethge, „Evangelium“, 181): „damit auch sie ein lebendiger, euch gleichender, männlicher Geist werde“. Zur Begründung wird angeführt, ΖΟΟΥΤ heiße „eigentlich männlich und nicht Mann“ (Plisch, „Probleme“, 528) und sei daher besser als drittes Attribut zu ΟΥΠΝΑ nach den beiden Umstandssätzen aufzufassen (vgl. *ibid.*; Bethge, „Vorübergehende“, 50). Gegen diese Übersetzung wendet Nagel, „Neuübersetzung“, 255-256 zurecht ein: „Wäre ΝΖΟΟΥΤ tatsächlich ein mit ΕΦΟΝΖ gleichrangiges Attribut, so wäre ΕΦΕΙΝΕ ΜΜΩΤῆ nicht als mittleres Glied und gleichsam als Sperre zwischen dem ersten und dem dritten Attribut zu erwarten, sondern am Ende des Komplexes: ΟΥΠΝΑ ΕΦΟΝΖ ΝΖΟΟΥΤ ΕΦΕΙΝΕ ΜΜΩΤῆ, ein lebendiger, männlicher Geist, der euch gleicht“.

Die Antwort Jesu gliedert sich in zwei Teile: V.2 bezieht sich auf Maria, V.3 auf die Frauen allgemein. Durch das gemeinsame Thema des Männlichwerdens sind die beiden Teile aber deutlich aufeinander bezogen. Sie ergänzen und interpretieren sich gegenseitig: Was von Maria als typischem Beispiel des Weiblichen gesagt wird, das gilt genauso für alle Frauen und umgekehrt. Die zentrale Aussage steht auch formal in der Mitte des Logions. Sie nennt in einem Finalsatz (ϞΙΝΑ) das Ziel, das Jesus mit dem Ziehen Marias verfolgt, nämlich dass sie „ein lebendiger Geist“ (ΟΥΤΙΝΑ ΕΦΟΝΖ) wird. Ist dieses Ziel erreicht, dann wird die Begründung des Petrus, mit der er Maria wegschicken wollte, hinfällig; denn wer selbst ein lebendiger Geist ist, kann wohl kaum mehr „des Lebens unwürdig sein“ (ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ). Jesus widerspricht aber nicht nur dem Einwand des Petrus, er führt das Gespräch zugleich einen entscheidenden Schritt weiter: Lebendig wird Maria nicht als Mensch, sondern als Geist. Da das Geistige nach damals gängigen Gender-Vorstellungen<sup>114</sup> mit dem Männlichen fest verbunden war,<sup>115</sup> konnte auch die angezielte Vergeistigung Marias als Vermännlichung aufgefasst und ausgesagt werden. Zugleich gab es aber durchaus ein Bewusstsein dafür, dass das Geistige als solches weder männlich noch weiblich ist. Der Skopus von *EvThom* 114,2-3 liegt demnach nicht auf der Vermännlichung, sondern auf der Vergeistigung Marias. Dies zeigt deutlich die Klimax mit den beiden Finalsätzen: Dass Jesus Maria männlich macht (ΧΕΚΑΔΑC ΕΕΙΝΑΔΑC ΝΖΟΟΥΤ), ist nur eine Etappe auf dem Weg zum letztlich angestrebten Ziel, „dass auch sie ein lebendiger Geist wird“ (ϞΙΝΑ ΕCΝΑΨΩΠΤΕ ΖΩΩC ΝΟΥΤΙΝΑ ΕΦΟΝΖ).<sup>116</sup> Das heißt, Maria wird nicht einfach ein „männlicher Geist“<sup>117</sup>, sondern ein Geist, der dem gleicht, was die Männer nach *EvThom* 114 offenbar schon sind, nämlich „lebendiger Geist“. Diese Vergeistigung impliziert die Aufhebung der Geschlechterdifferenz, wie sie

114 Ich gehe davon aus, „dass biologisches Geschlecht (sex) und soziale Geschlechtsidentität (gender) nicht deckungsgleich sind“ (Petersen, *Zerstört*, 335).

115 Vgl. *ibid.*, 298: „Im Sprachgebrauch der Antike ist Weiblichkeit mit Körperlichkeit verbunden; Männlichkeit dagegen heißt Geistigkeit.“ Vgl. nur *Plut Is et Os* 372e-374e; *Plat Tim* 27d-29b.48e-52d.92c; dazu Eisele, *Reich*, 244-251. Hier zeigt sich ein deutlicher Gegensatz zur syrischen Vorstellung von der Weiblichkeit des Geistes. Das ist bemerkenswert, weil das Thomasevangelium vielfach dem syrischen Kulturkreis zugeordnet wird; vgl. Cramer, *Geist*, 27: „Im übrigen bleibt Logion 114 in der syrischen und verwandten Literatur ein erratischer Block, da hier der Geist überraschend grammatisch – das könnte jedoch durch die koptische Übersetzung bedingt sein –, aber auch sachlich als Masculinum konzipiert ist.“ Müsste man nicht umgekehrt fragen, ob *EvThom* 114 überhaupt einer syrischen Tradition entstammt?

116 Vgl. Buckley, *Interpretation*, 246: “So, the hierarchy of salvation here is: female → male → ‘living spirit’.”

117 So in Aland, *Synopsis*, 545 (= Schröter/Bethge, „Evangelium“, 181).

in *EvThom* 22 als Einlassbedingung für das Himmelreich analog zur Vermännlichung in *EvThom* 114,3 formuliert ist. „Die egalitäre Formulierung von Logion 22 und die hierarchische von Logion 114 stehen [...] nicht in einem inhaltlichen Gegensatz, sondern sind unterschiedliche Formen, das Ideal geschlechtsloser Geistigkeit sprachlich zu artikulieren.“<sup>118</sup> Jesus zieht Maria in den Bereich des Geistigen. Er enthebt sie der leiblich bedingten Differenzierungen und führt sie in die Einheit mit ihm und mit sich selbst.<sup>119</sup> Sie wirkt aber auch selbst an der Verwirklichung dieser Einheit mit, und „jede Frau, die sich männlich macht“ (CZIME NIM ECNAAC N̄ZOΟΥΤ), kann daran mitwirken.

Damit ist als Ziel die Vergeistigung beschrieben, aber noch nicht geklärt, wie man sich das Ziehen und Männlichmachen als Mittel zur Erreichung dieses Zieles vorstellen soll. Einen wertvollen Hinweis darauf gibt die Situation, die durch das Ansinnen des Petrus hergestellt wird. Auf dem Spiel steht die Zugehörigkeit zum nicht näher bestimmten Kreis der Jünger Jesu. Dazugehören darf nur, wer des Lebens würdig ist, und genau das bestreitet Petrus für die Frauen. Wenn nun Jesus Maria zieht und männlich macht, dann heißt das nichts anderes, als dass er sie in den Kreis seiner Jünger aufnimmt und seinen männlichen Anhängern gleichachtet, die Petrus allein als des Lebens würdig ansieht. Umgekehrt teilen die Frauen, die sich selbst männlich machen, das Leben der Männer in der Nachfolge Jesu und erweisen sich dadurch auch selbst als des Lebens würdig.<sup>120</sup> Hier zeigen sich Ansätze zu einer Soteriologie, die das letzte Logion des *Thomas-evangeliums* mit dem Incipit samt dem ersten Logion zu einem Rahmen verbinden.<sup>121</sup> Der „lebendige Jesus“ (ΙC̄ ΕΤΟΝΖ) zieht Maria zu sich, damit auch sie ein lebendiger Geist wird (ΟΥΤΙΝᾹ ΕΦΟΝΖ). Er tut es durch „die verborgenen Worte“ (ΝΨΑΧΕ ΕΘΗΠ), die im *Thomas-evangelium* aufgeschrieben sind. „Wer immer die Deutung dieser Worte

118 Petersen, *Zerstört*, 296; vgl. *ibid.*, 174-175; DeConick, *Seek*, 18-20; Grant/Freedman, *Worte*, 180-181; Meyer, *Making*, 562-567; Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, 387-388; dagegen Marjanen, „Disciples“, 101-104; Vielhauer, *ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ*, 298; Zöckler, *Jesu Lehren*, 232.

119 Manche sehen darin ein verbreitetes Motiv. „Danach ist die Einheit das Signum des ersten Menschen (Adam) in seinem paradiesischen Zustand vor der Teilung und Entfremdung durch die geschlechtliche Differenzierung, den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies“ (Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, 388). Vgl. DeConick, *Recovering*, 185-191; dagegen Zöckler, *Jesu Lehren*, 229-238.

120 Konkret ist vielleicht „von einer erstrebten Veränderung psychischer Einstellungen und soziokultureller Rollen auszugehen“ (Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, 388; vgl. Patterson, *Gospel*, 153-154; Marjanen, „Disciples“, 99-100). Darin erschöpft sich aber die theologische Intention von *EvThom* 114 sicher nicht.

121 Vgl. Lelyveld, *Logia*, 132-143.

findet“ (ΠΕΤΑΖΕ ΕΘΕΡΜΗΝΕΙΑ ΝΗΕΙΩΔΑΧΕ), hat teil an seinem Leben und „wird den Tod nicht schmecken“ (ΦΝΑΧΙ ΤΠΕ ΑΝ ΜΠΜΟΥ). Das gilt auch für Maria und die anderen Frauen, wenn sie sich männlich machen, d.h. nach dem oben Gesagten: wenn sie sich mit Jesu Hilfe von der Differenziertheit des Leiblichen zur Einheit des Geistes erheben.<sup>122</sup> Verstärkt wird der so geschaffene äußere Rahmen durch das Motiv vom Eingehen in das Himmelreich. Dadurch greift *EvThom* 114 unmittelbar auf *EvThom* 113 zurück, das seinerseits mit *EvThom* 3,1-3 einen inneren Rahmen um das *Thomasevangelium* bildet (s.o. 1.2.).<sup>123</sup> Der so geschaffene Bezug zwischen Anfang und Ende des *Thomasevangeliums* stellt klar, dass es allem Anschein zum Trotz keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Männern und Frauen in der Nachfolge gibt. Das eigentliche Problem, das in *EvThom* 114 behandelt wird, ist deshalb nicht das Schicksal der Frauen, sondern die tieferliegende Frage nach den Bedingungen der Zugehörigkeit zu Jesus und damit die Frage nach dem Lebensgewinn.<sup>124</sup> Diese wird am für damalige Verhältnisse typischen Grenzfall der Frauen und am Beispiel der Maria Magdalena diskutiert. Können sie durch das Ziehen Jesu zum Leben gelangen, dann ist es grundsätzlich allen Menschen möglich. Diese generelle Zusage bleibt auch dann bestehen, wenn man von der spezifischen Gender-Vorstellung, die in *EvThom* 114 zum Ausdruck kommt, abstrahiert.

122 Weitergehende Interpretationen sehen in *EvThom* 114 „eine Aufforderung zur Askese – genauer gesagt, zum Verzicht auf Sexualität und Fortpflanzung – an Frauen“ (Petersen, *Zerstört*, 171; vgl. DeConick, *Recovering*, 185-191; ead., *Translation*, 297) oder rechnen mit einem gnostischen Aufstiegsmythos bzw. Initiationsritual als Hintergrund des Spruches (vgl. Buckley, *Interpretation*, passim; Meyer, *Making*, 561-567). Beides lässt sich jedoch höchstensfalls dann finden, wenn man den knappen Text in anderweitig anzutreffende größere Zusammenhänge einreicht. Ob man das darf, ist zurecht umstritten. „Aus diesem Grunde scheint ein Deutungsversuch von Logion 114 im Kontext des *EvThom* selbst angemessener“ (Petersen, *Zerstört*, 173; vgl. *ibid.* 169-178 ein Überblick über die Diskussion).

123 Vgl. Lelyveld, *Logia*, 113-131; Marjanen, „Disciples“, 103; Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, 38.

124 Dagegen hat Marjanen, „Disciples“, 103-104) Schwierigkeiten, seine beiden Annahmen zu vereinbaren und zu erklären, weshalb jemand, der in *EvThom* 114 angeblich für die Sache der Frauen eintritt, zugleich eine Sprache verwendet, die Frauen abwertet. Entweder hier wird „on behalf of women“ gesprochen, dann gibt es den von Marjanen behaupteten Gegensatz zu *EvThom* 21; 22; 61 nicht; oder ein solcher Gegensatz besteht, dann spricht *EvThom* 114 nicht für die Frauen.

### 3.4. Ergebnis

Aus dem Überblick in 3.1. hatten sich fünf Belegstellen ergeben, an denen das Verb ἔλκειν in irgendeiner Weise als „führen“ oder „verführen“ bzw. in einem eminent theologischen Sinne verstanden werden konnte. Nachdem wir diese Texte einzeln untersucht haben, gilt es den Ertrag im Blick auf *P.Oxy* 654,10 zu sichern.

Die beiden alttestamentlichen Belege haben sich für unsere Fragestellung als unergiebig erwiesen. In *Ri* 5,14 LXX<sup>B</sup> ist die Vorstellung des Führens nicht mit dem Verb ἔλκειν, sondern mit der adverbialen Bestimmung ἐν ῥάβδῳ διηγήσεως γραμματέως verbunden. Das Partizip ἔλκοντες bezeichnet die „Einherziehenden“. Diesen Sinn hat es aber in *P.Oxy* 654,10 mit Sicherheit nicht. Der Zusammenhang von *Hld* 1,4 LXX wiederum legt es nahe, unter ἔλκειν nicht allgemein „verführen“, sondern konkret „ziehen“ zu verstehen: Die Mädchen nehmen ihren Geliebten an der Hand und ziehen ihn im Laufen mit sich. Selbst wenn man mit „verführen“ übersetzen wollte, müsste man es in einem ausdrücklich erotischen Sinne verstehen. Jede erotische Konnotation ist aber für *P.Oxy* 654,10 sicher auszuschließen.

Im Unterschied dazu erweisen sich die Parallelen, die wie *EvThom* 3,1 der christlichen Logienüberlieferung entstammen, als äußerst ertragreich. Die größte Nähe zu unserem Logion zeigt ohne Zweifel *Joh* 6,44. Dem Ziehen Gottes entspricht dort das Hören und Lernen der Menschen, die allesamt von Gott Belehrt sind. Gott zieht demnach nicht in einem mythischen Sinne, sondern ganz einfach durch sein Wort und seine Lehre. Darin ist dieses Ziehen demjenigen der ἔλκοντες in *EvThom* 3,1-2 vergleichbar: Auch diese ziehen nicht mit körperlicher Gewalt oder mythischen Kräften, sondern allein durch die Überzeugungskraft ihres Wortes. Im Unterschied zu diesem ist Gottes Wort nach johanneischem Denken aber zugleich das menschengewordene Wort, so dass einerseits Gott durch sein Wort und andererseits Jesus selbst als dieses Wort die Menschen zu sich zieht (*Joh* 12,32). Daraus erklärt sich Fitzmyers Vorbehalt gegen unsere Deutung:

„It is now impossible to explain this word [sc. οἱ ἔλκοντες] by appealing to *Jn* 6:44 or 12:32, as was done by the first editors and many commentators since then. They appear to be opponents of Jesus, whose teachings he is refuting by reducing them to absurdity before he affirms that the kingdom is within and without.“<sup>125</sup>

125 Fitzmyer, „Oxyrhynchus“, 375-376 mit Bezug auf Grenfell/Hunt, *Oxyrhynchus*, 7; vgl. Ménard, *Évangile*, 82.

Darauf lässt sich zweierlei erwidern. Grundsätzlich ist das Prädikat „ziehen“ nicht auf ein bestimmtes Subjekt festgelegt, so dass nur Gott durch sein Wort und Jesus als sein Wort ziehen könnten und nicht auch etwaige Kontrahenten Jesu durch ihr eigenes Wort. Sodann haben wir bei der Strukturanalyse von *EvThom* 3 festgestellt, dass Jesu eigenes Wort in V.3 nach dem griechischen Text die beiden vorausgehenden Aussagen nicht widerlegt, sondern mit einschließt und gleichzeitig transzendiert. Es handelt sich bei den ἔλκοντες also keineswegs um Gegner Jesu, sondern um Menschen, welche die erst von ihm artikulierten volle Wahrheit ohne seinen autoritativen Spruch noch nicht voll und ganz erfasst hatten. In dieses Verständnis von ἔλκειν fügt sich auch *EvThom* 114 in Verbindung mit dem Incipit und *EvThom* 1 nahtlos ein: Der lebendige Jesus zieht durch seine verborgenen Worte aus dem Tod ins Leben. Dorthin gelangt aber nur, wer die Deutung dieser Worte findet und sich so von ihnen überzeugen lässt. Mithin bleibt es dabei, dass sowohl in *P.Oxy* 654,10 als auch an den beiden Johannesstellen und in *EvThom* 114,2 durch die Überzeugungskraft des Wortes gezogen wird. Die Wendung οἱ ἔλκοντες ὑμᾶς ist demnach am besten als „diejenigen, die euch zu überzeugen versuchen“ zu verstehen.

#### 4. Zusammenfassung

Die Untersuchung hat zwei negative und ein positives Ergebnis zutage gefördert:

1. An keiner Stelle konnten wir einen Anhaltspunkt finden, der dafür spräche, ἔλκειν in *P.Oxy* 654,10 mit „führen“ zu übersetzen. Es handelt sich also bei den ἔλκοντες, im Gegensatz zum koptischen **NETCΩK ZHT-THYTĪ**, nicht um die „Anführer“ der Jünger.

2. Es gibt Beispiele, die ἔλκειν in der Bedeutung „verführen“ als möglich erscheinen lassen. In allen untersuchten Fällen ist aber „ziehen“ die genauere und dem unmittelbaren Kontext angemessenere Übersetzung.

Zu beachten ist ferner, dass es sich dabei oft um erotische Beziehungen handelt, was für *P.Oxy* 654,10 mit Sicherheit auszuschließen ist. Gemeint sind mit den ἔλκοντες also auch keine Scharlatane, welche die Jünger absichtlich in die Irre führen. 3. Es hat sich aber gezeigt, dass die spezifische Verwendung von ἔλκειν in *P.Oxy* 654,10, die für sich genommen rätselhaft erscheint, durchaus nicht ohne Analogien sowohl im paganen griechischen Schrifttum als auch in der christlichen Überlieferung von Jesuslogien ist. Es handelt sich hier um ein Ziehen mit Worten, das mit Überzeugungsarbeit und Lehrtätigkeit verbunden ist.

Das ἔλκειν ist mithin dem πείθειν und διδάσκειν in diesen Zusammenhängen eng verwandt. Wer einen Menschen mit Worten zieht, der versucht, ihn durch das Wort zu überzeugen. Das ist bei den ἔλκοντες in *EvThom* 3,1-2 zweifelsohne der Fall. Ihre Aussagen über das Reich (der Himmel) sollen die Jünger überzeugen. Wer diese ἔλκοντες genau sind, und in welcher Absicht sie ihren Überzeugungsversuch unternehmen, bleibt an dieser Stelle offen. Wahrscheinlich ist aus dem oben Gesagten nur, dass es sich weder um Anführer noch um Verführer der Jünger oder um Gegner Jesu handelt. Jedenfalls sind es „diejenigen, die euch zu überzeugen versuchen“.<sup>126</sup>

126 Die vorgeschlagene Deutung ergibt sich aus den Verwendungsmöglichkeiten des griechischen ἔλκειν. Deshalb sei nur am Rande bemerkt, dass auch unter der Annahme eines aramäischen oder syrischen Substrats dieses Verständnis von ἔλκειν nicht ohne Grundlage ist. Denn die von Guillaumont, "Logia", 328; vgl. DeConick, *Translation*, 15.52) dahinter vermutete Wurzel ܐܠܟܐ hat im Jüdisch-Aramäischen (Afel) auch die Bedeutung „zu überzeugen versuchen“ (Köhler/Baumgartner, *Lexikon*, s.v. ܐܠܟܐ). Dasselbe gilt für das syrische ܐܠܟܐ (vgl. Payne-Smith, *Dictionary*, s.v. ܐܠܟܐ: "to attract, induce, persuade", mit Verweis auf *Joh* 12,32).