

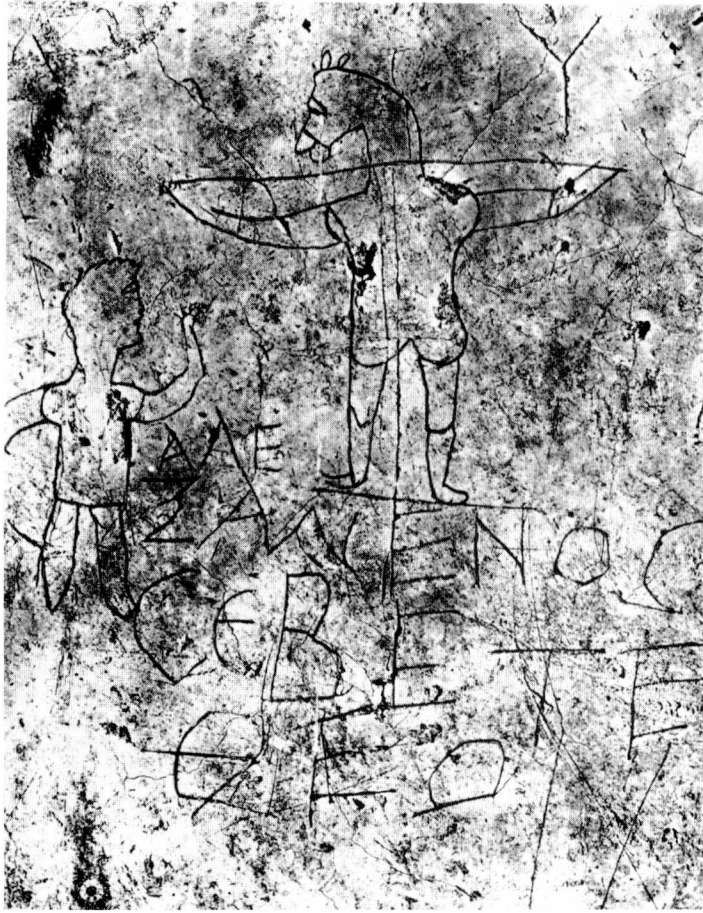
Die Bibel: Entstehung und Zusammenstellung eines Textcorpus

Bibel, Klassische Antike und Spätantike

Die *Bibel* wurde als *literarisches* Textcorpus erst von den Gebildeten der Spätantike rezipiert. Diese Verspätung mag verwunderlich wirken, da die kanonische Abgrenzung der hebräischen Bibel um 100 n. Chr. einsetzte¹ und die Abgrenzung der apostolischen, *neutestamentlichen Schriften* bereits Ende des 2. Jahrhunderts folgte. Beide Schriftcorpora waren zur Zeit der römischen Klassik nach einem langwierigen Entstehungs- und Sammlungsprozeß zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Doch die klassische Antike hatte dem religiösen Schrifttum der Juden und Christen nur geringe Aufmerksamkeit entgegengebracht. Die philosophische Beachtung des Judentums bezog sich vornehmlich auf außergewöhnliche Merkmale wie Sabbat, Beschneidung, Speisetabus und Monotheismus, wobei der Monotheismus überwiegend positiv gewürdigt wurde.² Christentum und Judentum wurden aufgrund der historischen Abhängigkeit und der gemeinsamen Schrift in engem Zusammenhang gesehen. Religionspolitisch wurde allerdings um die Jahrhundertwende, eventuell schon früher ab der neronischen Verfolgung, das Christentum als neue Religion ausgegrenzt. Es wurde aus dem für Rom singulären Monotheismus-Privileg des Judentums als *religio illicita* herausgenommen, wie der Briefwechsel zwischen dem Statthalter in Kleinasien, Plinius dem Jüngeren, und dem Kaiser Trajan dokumentiert (Plinius, *Epistulae* 10, 96).

Der hochgebildete, christliche Jurist und Schriftsteller Tertullian klagte Ende des 2. Jahrhunderts: »Niemand nimmt von unseren Schriften Notiz, außer wenn er schon Christ ist« (*De testimonio animae* 1). Größere Wirkung als von Schrifttum und Lehre ging vom Martyrium der Christen aus, das aufgrund des bekennenden Festhaltens an der unerlaubten Religion verhängt werden konnte: »Wir werden zahlreicher sein, so oft wir von euch niedergemäht werden; ein Same ist das Blut der Christen ...« (Tertullian, *Apologeticum* 50). Erst innerhalb der Lebenspraxis gewannen jüdische und christliche Schriften ihre missionarische Ausstrahlung. Die neuen Lebensvollzüge der christlichen Gemeinde wie die Aufhebung sozialer Schranken in der sakramentalen Taufe, die demokratische Gleichheit in den regelmäßigen Eucharistiefiern, die umfassende Armenfürsorge, die strenge Moral in Sexualität und Ehe und die monotheistische Christologie fanden dann in der Spätantike allgemeine Anerkennung und bewirkten gemeinsam mit der neuen Hochschätzung der biblischen Schriften einen radikalen Wandel des gesellschaftlichen Bewußtseins und Handelns.

Als Gründe für das Übersehen der *Bibel* führten die antiken Autoren an: Die literarische Gestaltung entspreche nicht den poetologischen und rhetorischen Normen der Antike; der religiöse Gehalt stamme von einer »barbarischen«, unphilosophischen Religion (siehe dazu



Graffito vom 3. Jahrhundert aus den kaiserlichen Palästen des Palatin. Dargestellt ist in Rückansicht eine eselsköpfige menschliche Gestalt, die an einem T-förmigen Kreuz angenagelt ist. Links daneben steht ein Mann mit hinweisender Gestik, die der christlichen Gebetshaltung des Oranten in der Katakombenmalerei gleicht. Die griechische Inschrift lautet in Übersetzung: »Alexamenos verehrt seinen Gott«. Die naheliegende Deutung, daß es sich um eine Verspottung des gekreuzigten Christus handelt, ist nicht unbestritten (I. Opelt: Esel. In: RAC 6 [1966] Sp. 594f.). Außer diesem »Spottkreuz« fehlen bis zum 5. Jahrhundert Kreuzigungsdarstellungen Jesu. Seine Kreuzigung bleibt bis in die Spätantike hinein ein Skandal. Paulus bringt den Widerstand des antiken Menschenbildes gegen die Heilsbedeutung eines Gekreuzigten auf die paradoxe Formel: »Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft« (1 Kor 1,18). Erst ab dem 5. Jahrhundert entwickelt sich zögernd eine christliche Kreuzesikonographie.

Provenienz: G. Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 2. Gütersloh 1968. S. 99–102.

den Beitrag »Literarische Aspekte der Bibel«. Der hellenistisch gebildete Jude Flavius Josephus setzte sich um 95 n. Chr. in der Apologie *Gegen Apion*, einen Grammatiker aus Alexandrien, mit diesen Vorwürfen auseinander. Apion hatte nach Josephus die *Schrift* nicht beachtet und daher jüdische Verhaltensweisen mißverstanden. Wie später die Christen mußte sich bereits Josephus gegen den Vorwurf der Eselsanbetung und des Ritualmordes verwahren (*Gegen Apion*

2, 7f.). In der Hauptsache ging es aber Josephus darum, die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher nachzuweisen, um dem Judentum eine ältere kulturelle Tradition zu geben als dem Griechentum, und im Umkehrschluß die hellenistische Kultur von der Gesetzgebung des Mose abhängig zu machen (*Gegen Apion* 1, 1).

Nun hatten aber die griechischen Philosophen nichts von einer Kenntnis der ersten fünf Bücher des *Alten Testaments* (*Genesis-Deuteronomium*), die *Tora* (»Weisung«, »Gesetz«) genannt werden, verlauten lassen. So konnte ein gebildeter Grieche kaum diese in der Antike anerkannten Kriterien des höheren Alters und des Ideendiebstahls akzeptieren. Wie später die Apologien der Christen hatte diese Apologie vornehmlich eine Funktion für den Binnenkreis. Ein in der *Tora* ausgebildeter Jude sollte sich nicht durch die Ignoranz und Verachtung der gebildeten Hellenen verunsichern lassen; denn er hatte die ältere und wahrere Philosophie.

Den Außenerfolg dieser apologetischen Argumentationsfigur konnte Josephus nicht mehr erleben; die Hochachtung blieb dem Judentum auch in der Spätantike versagt; denn diesen Sieg beanspruchte das Christentum allein. Doch Josephus gegenüber war das Christentum nicht undankbar. Hieronymus feierte ihn als den griechischen Livius (*Epistulae* 22, 35). Origenes (um 185–253/4) konnte in seiner Apologie gegen die christenfeindlichen Angriffe des Philosophen Celsus auf diese Linie jüdischer und frühchristlicher Apologetik zurückgreifen (*Gegen Celsus*), so auch Minucius Felix in demselben Zeitraum gegen den Rhetor Fronto von Cirta (*Octavius*), später Eusebius von Caesarea (um 260–339) gegen den Philosophen Porphyrios und Kyrill von Alexandrien gegen Kaiser Julian Apostata (361–363).

Überlieferung, Sammlung und Kanonisierung des Textcorpus *»Hebräische Bibel«*

Um die antiken, geschichtskritischen Kriterien »Alter und Überlieferungstreue« für die biblischen Schriften zu beweisen, stellte Josephus in seiner Apologie das erste Kanonverzeichnis des Judentums auf:

Denn bei uns gibt es keine Unzahl voneinander abweichender und sich gegenseitig widersprechender Bücher, sondern nur zweiundzwanzig, welche die gesamte Vergangenheit schildern und mit Recht als göttlich angesehen werden. Fünf derselben sind von Moyses; sie enthalten die Gesetze und die Geschichte von der Entstehung des Menschengeschlechtes bis zum Tode des Verfassers. Dieser Zeitraum erstreckt sich über beiläufig drei Jahrtausende. Vom Ableben des Moyses aber bis zur Regierung des Artaxerxes, der nach Xerxes über die Perser herrschte, haben die auf Moyses folgenden Propheten die Begebenheiten ihrer Zeit in dreizehn Büchern aufgezeichnet; die übrigen vier enthalten Lobgesänge auf Gott und Vorschriften für das Leben der Menschen. Auch von Artaxerxes an bis auf unsere Tage ist alles eingehend beschrieben; diese Bücher stehen aber nicht in gleichem Ansehen wie die früheren, weil es da an der genauen Aufeinanderfolge der Propheten mangelte. Ein Beweis für das Vertrauen, das wir jenen volkstümlichen Schriften entgegenbringen, ergibt sich übrigens aus folgender Tatsache. In den vielen Jahrhunderten, die seit Abfassung der erwähnten Bücher verstrichen sind, hat noch niemand sich erdreistet, Zusätze im Text anzu-

bringen oder Verstümmelungen und sonstige Änderungen daran vorzunehmen (*Gen Apion* 1, 8).³

Der rabbinische Kanon des 6. Jahrhunderts weicht geringfügig von Josephus dadurch ab, daß er 24 statt 22 Bücher zählt.⁴ Die Luther-Bibel richtet sich nach der hebräischen Bibel, unterteilt aber differenzierter und gelangt so zu 39 Büchern. Im römisch-katholischen Kanon des Konzils von Trient (1545–1563) mit 45 Büchern wirkt hingegen die umfangreichere Sammlung der griechischen Bibelübersetzung *Septuaginta* in der Vermittlung durch die *Vulgata* nach.

Josephus läßt deutlich das Gefälle vom *Gesetz des Mose (Tora)* zu den *Propheten* und den *Schriften* erkennen, gibt aber gleichzeitig Einblick in die Breite und Offenheit der damaligen heiligen *Schrift*. Das Autoritätsgefälle beruht auf Gehalt und Abfassungszeitraum. Die die Menschheitsgeschichte begründende Anfangsphase Israels geht nach dem Tode des Mose zu Ende. Israel tritt mit der Landnahme Palästinas in die Weltgeschichte ein. Es erlebt den Untergang im babylonischen Exil und die Wiederherstellung im Perserreich. Diese Phase endet mit der öffentlichen Vorlesung der *Tora* durch den »Schriftgelehrten« Esra unter der Herrschaft des Perserkönigs Artaxerxes II. (398 v. Chr.) oder Artaxerxes I. (450 v. Chr.). Die Verfasser der *Geschichtsbücher*, die von Josephus und dem Frühjudentum *Frühere Propheten* genannt werden, schildern diese Phase. Die *Späteren Propheten*, zu denen die prophetischen Einzelpersönlichkeiten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die *Zwölf (kleinen) Propheten* gerechnet werden, begleiten diesen Zeitraum. Nach Esra beginnt die Zeit der *Schriften*, die wie die anderen *Jüdische(n) Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*⁵ erbauliche Funktion, aber keinen verbindlichen Charakter haben. *Jesus Sirach* ist das älteste Zeugnis für die Dreiteilung: Im Vorwort, das nachträglich um 130 v. Chr. geschrieben wurde, nennt es »das Gesetz, die Propheten und die anderen Schriften«; an früherer Stelle (48, 20–49, 10) spricht es vom »Gesetz« und den »Propheten«. Die Grenze der *Schrift* ist noch offen, nicht jedoch ihr Textbestand. Es können wie in der griechischen Übersetzung *Septuaginta* noch Schriften angehängt werden. Der Wortlaut der tradierten Bücher darf aber nicht mehr verändert werden. So kann Josephus mit Recht gegenüber der hellenistischen Literatur ins Feld führen, daß die hebräische *Bibel* in ganz neuer Weise frühe Verschriftung und Texttreue der Überlieferung nachweisen kann. Inspiration durch den einen Gott, Herausarbeitung der Traditionsinstanzen, Bindung an einen Schrifttext und bekennendes Festhalten werden zu Unterscheidungskriterien von der antiken Religiosität.

Die Buchreligiosität ist das Ergebnis des langen Umwandlungsprozesses der altisraelitischen Religiosität nach der Katastrophe des babylonischen Exils (586–538 v. Chr.) und des erneuten Untergangs des zweiten Tempels (70 n. Chr.) von der unbefragt geteilten Volksreligiosität zu dem reflektierten Bekenntnis einer ethnischen Minderheit. Zur Zeit Jesu kann man davon ausgehen, daß im jüdischen Bevölkerungsteil Palästinas und in der jüdischen Diaspora des römischen Reiches die Synagogenversammlung eine fest verankerte Institution ist, die bis in die Spätantike ungestört bestehen bleibt. Der synagogale Gottesdienst am Sabbat bildete den zentralen Lernort für die *Tora*. Sie wurde fortlaufend abschnittsweise (in *lectio continua*) vorgelesen und erklärt. Daran schloß sich als *Haftara* (»Trennung«) eine Lesung aus den *Früheren* oder *Späteren Propheten* an. Über den Prophetentext konnte gepredigt werden (*Lk* 4, 16–30). Diesem gottesdienstlichen Gebrauch entsprach die beliebte neutestamentliche Wendung »das Gesetz und die Propheten« (*Mt* 7, 12 und öfter) oder »Mose und die Propheten« (*Lk* 16, 29 und öfter). Jede Synagoge besaß wenigstens rudimentär eine Bibliothek von Schriftrollen der heiligen Bücher. Die Auslegung der als Offenbarung geltenden *Tora* und die Wertschätzung der Sammlung der *Propheten* und *Schriften* führte zu auseinandergehenden Interpretationen. Die den Tempelstaat

beherrschenden Familien der Priesterschaft und des Geldadels, die die Partei der Sadduzäer bildeten, erkannten nur die *Tora* als religiöse Autorität an. Die anderen Bewegungen wie die Qumran-Essener, die Pharisäer, die Widerstandskämpfer, Johannes der Täufer und das hellenistische Judentum hielten *Propheten*, *Schriften* und mündliche Traditionen für verbindliche Auslegungen der *Tora*. So bot sich das Judentum zur Zeitenwende als eine bewegliche und farbige Gruppierung dar, in der die Jesusbewegung sich entwickeln und Kraft zum Ausbrechen sammeln konnte.

Das Josephus-Zitat verweist noch auf ein weiteres Abgrenzungsproblem der Schrift. Die unklare Aufeinanderfolge der *Propheten* nach Esra spielt auf die Pseudepigraphie unter den Namen des Esra (3 *Esra*), des Baruch als Schreiber des Propheten Jeremia (*Baruch*), des Salomo (*Weisheit*, *Psalmen Salomos*), auf Werke unautorisierter Herkunft wie *Tobit*, *Judit*, 1–4 *Makkabäer*, *Jesus Sirach* und auf Zusätze an, die alle »deuterokanonisch« in die Sammlung der *Septuaginta* eingegangen sind. Sie und andere religiöse Bücher blieben aber als Zeugnisse von Gottes geschichtlichem Handeln nach Artaxerxes und Esra von erbaulichem Wert. Diese deuterokanonischen und die weiteren apokryphen *Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* werden daher *Zwischentestamentliche Literatur* genannt. Daß unter den kanonischen Büchern sich auch späte Werke befanden, denen wie der *Apokalypse des Daniel* und dem *chronistischen Geschichtswerk* (1–2 *Chronik*, *Nehemia*, *Esra*) der Autoritätsnachweis besser gelang, wird erst zu einer Erkenntnis der Neuzeit.

Die positive Einschätzung der gesamten *Zwischentestamentlichen Literatur*, die auch die apokryphe Apokalypse 4 *Esra* 14, 45–48 und die Bibliothek von Qumran zum Ausdruck brachten, wandelte sich nach dem 1. Jahrhundert. Hebräische Vorlagen zu den nicht kanonischen Werken gingen weitgehend verloren. Dieses Vergessen war eine Folge der Lehre von der Verbalinspiration der hebräischen *Bibel* ab dem 2. Jahrhundert. Die *Mischna*, die erste autoritative Gesetzessammlung des nachbiblischen Judentums am Ausgang des 2. Jahrhunderts, erklärte nicht nur den Text, sondern auch die Schriftrollen mit der hebräischen Quadratschrift für heilig: »Alle Bücher der Heiligen Schrift machen die Hände unrein« (*M Jad* 3, 5). – »Es macht nur dann unrein, wenn es in assyrischer Schrift [= Quadratschrift] auf Haut und Tinte geschrieben ist« (*M Jad* 4, 6). Die hebräischen und aramäischen *Schriften* sind aufgrund der Inspiration durch den Geist Gottes heilig. Ihre Heiligkeit übertragen sie auf die Schriftrollen. Die Herrlichkeit Gottes, die im Tempel bis zur Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. gewohnt hat, erfüllt jetzt die Buchrollen. Die Berührung mit den Schriftrollen verunreinigt den Menschen, weil ihm die Heiligkeit Gottes noch fehlt. So mußte Mose vor der Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusch wegen der Heiligkeit des Ortes die Schuhe ausziehen (*Ex* 3, 5). Tempel und Buchrolle wurden nacheinander zu neuen Räumen der Herrlichkeit Gottes. Nicht kanonische Bücher mußten im Anschluß an die Heiligung der Buchrollen als unheilig entfernt werden. Dieses Schicksal traf auch die *Septuaginta*. Die Grenzen des hebräischen Kanons aber blieben noch über die Zeit der *Mischna* hinaus bis zur Abfassung der *Talmude* umstritten, zum Beispiel die Zugehörigkeit von *Ester*, *Kohelet* und *Hohem Lied*.⁶

Übersetzung und Sammlung der Schrift im hellenistischen Judentum: Die »Septuaginta«

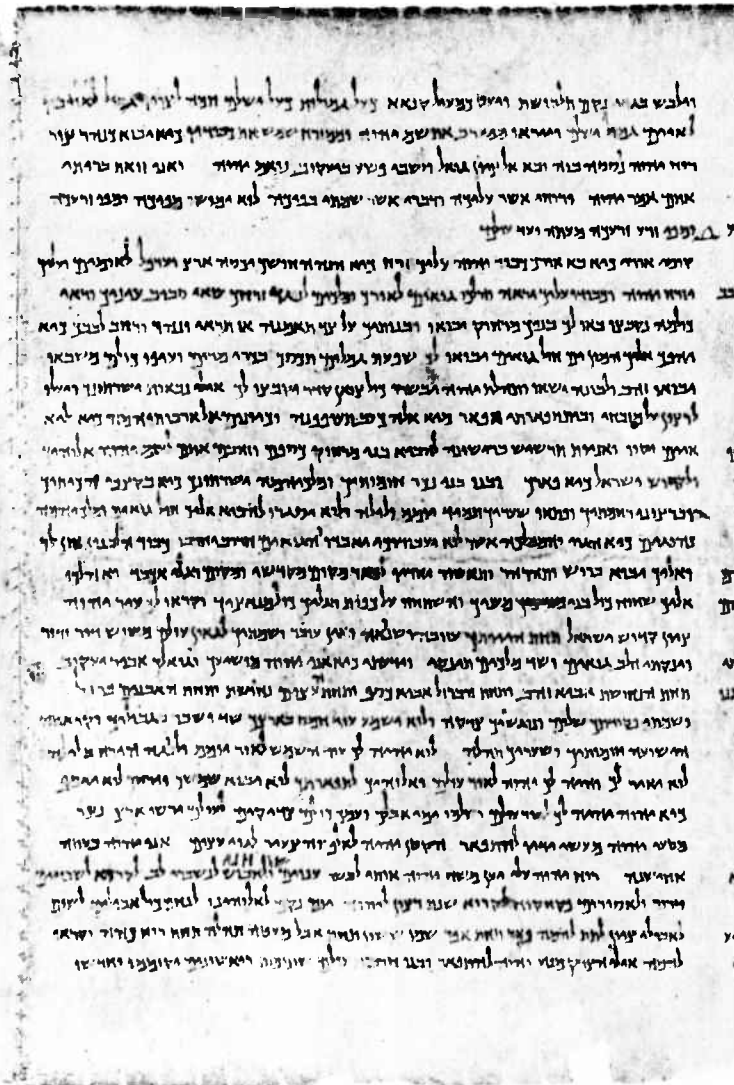
Die Schriften der urchristlichen Gemeinden verwandten die *Schrift* selten in der hebräischen Fassung. Sie war ihnen vielmehr in der griechischen Übersetzung der *Septuaginta* zugänglich. In Alexandrien war, wie der zwischentestamentliche *Aristeasbrief* berichtete, die *Tora* von 72 jüdischen Gelehrten ins Griechische übertragen worden.⁷ Diese Legende begründete den Namen *Septuaginta*, der auf die 70 Übersetzer verweist. Aristeas sprach mit seinem Bericht außerdem der *Septuaginta* den Offenbarungsgehalt des Urtextes zu und hielt die Erinnerung an den historischen Vorgang der Übersetzung in Alexandrien ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. wach. Parallel berichtete Philo von Alexandrien (20 v. Chr.–50 n. Chr.) von einem Jahresfest der alexandrinischen Juden zu Ehren der Übersetzung der *Septuaginta* (*Leben Moses* 2, 41).

Entgegen diesen Zeugnissen handelt es sich in der *Septuaginta* aber nicht um eine einheitliche, konsistente Übertragung ins Griechische. Während die *Tora* annähernd wortgetreu übersetzt wurde, erfuhren die *Propheten* und *Schriften* eine theologisch freie Interpretation. Dieser Übersetzungsspielraum führte Ende des 2. Jahrhunderts zu den hebraisierenden Rezensionen des *Aquila*, *Theodotion* und *Symmachus*, denen zum Teil Vorstufen aus der Zeitenwende zugrundelagen. Der erste christliche Exeget Origenes (um 185–253/4) stellte in den sechs Kolumnen der *Hexapla* den hebräischen Text und die *Septuaginta* mit diesen Rezensionen und einer griechischen Umschrift des hebräischen Textes zusammen. Für die christliche Spätantike blieb aber die *Septuaginta* weiterhin der dominierende Text des griechischen *Alten Testaments*.

Überlieferung, Sammlung und Kanonisierung des Textcorpus »Neues Testament«

Zusätzlich zur *Septuaginta* wurde vom *Neuen Testament* auch zwischentestamentliche Literatur außerhalb der *Septuaginta* rezipiert.⁸ Der *Judasbrief* führte in der Zitationsweise eines Schriftwortes eine Stelle der apokryphen *Henochapokalypse* ein (*Jud* 14–16). Die *Schriften des Urchristentums* (*Apostolische Väter*) folgten dieser weiten Zitierpraxis. Die *Zwischentestamentliche Literatur* wurde zwar aus dem rabbinischen Judentum verdrängt, lebte aber im Christentum weiter und wurde in der Spätantike neben der *Septuaginta* und der hebräischen *Bibel* als erbauliche Literatur gelesen und weitergegeben.

Die *Neutestamentlichen Schriften* unterscheiden sich jedoch grundlegend von der *Kanonischen* und der *Zwischentestamentlichen Literatur*. Die Christen schrieben *Propheten* und *Schriften* nicht weiter, sondern konzentrierten sich auf das »Evangelium« von der historischen Person Jesus von Nazareth als Heilsgestalt. Er wurde aufgrund seines Geistbesitzes, seiner Verkündigung der Gottesherrschaft, seines Kreuzestodes und seiner Auferweckung zum einzig autoritativen Ausleger von *Gesetz* (der *Tora*), *Propheten* und *Schriften*. Das Evangelium von Tod und Auferweckung Jesu wie das von seinen Worten und Taten verleiht allein Heil und hebt die *Tora*, insbesondere ihre Ritualgesetzgebung, als Heilsweg auf (*Paulus*, *Markus*, *Lukas*, *Johannes*) oder bringt sie erst zum richtigen Verstehen (*Matthäus*). Die *Tora* und die übrigen *Schriften* behalten allerdings ihre grundlegende Bedeutung als inspirierte Zeugnisse von Gottes Offenbarungen und Verheißun-



»Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe...« Jesaja 61,1 in hebräischer Quadratschrift auf der Lederrolle Jesaja aus Qumran zur Zeitenwende (1 Q Is a Col XLIX.)

In der exilischen und nachexilischen Zeit wurde die dem Hebräischen verwandte aramäische Schrift übernommen und unter Einfluß des Althebräischen zur »hebräischen Quadratschrift« weiterentwickelt. Jesaja ist der beliebteste Prophet des Frühjudentums und frühen Christentums. Nach dem Schlußkapitel von 4 Makkabäer (18,14) soll jede wohlhabende Familie neben den Thora-Rollen die »Jesaja-Schrift« besitzen. In Lukas 4,16–30 wird Jesus als Predigtgrundlage die Jesajarolle der Septuaginta gereicht. Jesus wählt 61,1, 2a aus, um sich selbst als den eschatologischen Freudenboten des »Evangeliums Gottes« zu bezeichnen (vgl. auch Mt 11,5; Lk 7,22; Mk 1,14f.).

Provenienz: Scrolls from Qumran Cave I. The Great Isaiah Scroll. The Albright Institute of Archaeological Research and The Shrine of the Book. Jerusalem 1972. S. 112.

gen an Israel. Denn die Anhänger Jesu verstanden sich von jetzt an als das neue Israel oder Volk Gottes, in dem das Offenbarungshandeln Gottes an Jesus von Nazareth seine alleinige Erfüllung gefunden hatte. Da nach christlichem Verständnis die Propheten der *Septuaginta* die ersten Verkünder dieser zukünftigen Heilszeit waren, wurden sie in den Schriftbezügen gegenüber der *Tora* aufgewertet und bevorzugt:⁹ Die von den *Prophetenbüchern* verheißene neue Welt hat sich anfanghaft in Jesu Wirken und Auferstehung erfüllt und wird sich im unmittelbar bevorstehenden Weltgericht vollenden. »Vor dem Ende aber muß allen Völkern das Evangelium verkündet werden« (*Mk* 13, 10). Der »eschatologische«, das heißt endzeitliche Anfang der Gottesherrschaft in Jesus wurde durch den Kreuzestod und die Auferweckung zum Heil für alle Menschen geöffnet und mußte in einer weltweiten Mission allen Heiden zu Gehör und Entscheidung gebracht werden.

So ergab sich die widersprüchliche Situation, daß die Anhänger Jesu einerseits das nahe Ende ungeduldig erwarteten und »Maranatha – Unser Herr, komm« riefen (*1 Kor* 16, 22), andererseits aber wie Paulus ungestüm das römische Weltreich von Osten nach Westen mit dem Ziel Spanien (*Röm* 15, 24) durcheilten, um es mit dem Evangelium zu erfüllen. Die Naherwartung hatte die Christen nicht behindert, sondern beflügelt, eine eigene Literatur zu schaffen. Diese Kreativität teilten sie mit anderen apokalyptischen Gruppen wie den Qumran-Essenern und den unbekanntenen Verfassern der zahlreichen apokalyptischen Literatur. Denn die Naherwartung befreite dazu, die Wirklichkeit von der kommenden Welt her kompromißlos zu einer Gegenkultur umzugestalten und diese in Literatur zu fingieren.



Reidersche Tafel, Elfenbein, um 400, München. Frauen am Grabe. Himmelfahrt Christi.

Die frühchristliche Kunst stellt die Auferstehung Christi nicht als ein Ereignisbild dar, sondern umschreibt und symbolisiert sie. Die Frauen am Grab, Erscheinungen des Auferstandenen und Himmelfahrt dienen ab dem 3./4. Jahrhundert nach der Vorlage der neutestamentlichen Ostergeschichten der Darstellung, so als frühestes Zeugnis die drei Frauen am Grab in der Kirche von Dura-Europos (um 250 n.Chr.). Erst ab der Jahrtausendwende wird die Auferstehung Jesu aus dem Grab direkt thematisiert (Schiller 3, 1971, 18ff.). Die Liturgie hat sich von der symbolischen Vergegenwärtigung des Christusgeschehens zur erinnernden Nachahmung gewandelt.

Provenienz: G. Schiller: *Ikonographie der christlichen Kunst*. Bd. 3. Gütersloh 1971. Abb. Nr. 12.

Die eschatologische Fortschreibung der *Schrift* durch die *Neutestamentliche Literatur* verlief bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts in lebendiger, unsystematischer Weise. Bis dahin erfolgte auch die Sammlung der *Neutestamentlichen Schriften* unsystematisch.

Die Aufbewahrung der Briefe in den Einzelgemeinden geht auf ihre Bestimmung für das Vorlesen im Gottesdienst zurück. »Ich beschwöre euch beim Herrn, diesen Brief allen Brüdern vorzulesen« (1 *Thess* 5, 27). Wenn auch Paulus hier nur eine einmalige Verlesung anordnet, bleibt doch der *Brief* eine dauerhafte Repräsentation des Apostels nach dem antiken Topos der Anwesenheit des Schreibers im Freundschaftsbrief (1 *Kor* 5, 3ff.). In der Paulusschule diente dann der Austausch pseudepigraphischer *Briefe* der Festigung der paulinischen Lehrtradition. »Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, daß er auch in der Gemeinde von Laodizea bekannt wird, und den Brief an die Laodizener lest auch bei euch vor« (*Kol* 4, 16). Dieser *Laodizenerbrief* ging verloren wie unter anderem auch ein Brief des Paulus an die Korinther (1 *Kor* 5, 9). Im Zeitraum vom Ende des 2. bis 4. Jahrhunderts wurde dann als Fälschung in lateinischer Sprache ein *Laodizenerbrief* in Umlauf gebracht. Die systematische Sammlung der *Paulusbriefe* dürfte daher erst am Ende des 1. Jahrhunderts einsetzen.

So liefen im frühen Christentum mündliche Überlieferungen, schriftliche Einzelwerke und Sammlungen von mündlichen und schriftlichen Gattungen unkoordiniert parallel. Es ging um die Überlieferung und Verbreitung des Evangeliums, nicht um seine Vollständigkeit. Das Evangelium setzte sich kraft des Geistes Jesu Christi und seiner apostolischen Tradenten selbst durch. Die Besinnung auf die apostolische Tradition in Wort und Amt vermochte die Kontinuität zum Auferstehungsereignis, zum irdischen Jesus und zur Geschichte Israels herzustellen. »Darum danken wir Gott unablässig dafür, daß ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt; und jetzt ist es in euch, den Gläubigen wirksam« (1 *Thess* 2, 13), schrieb Paulus in der ältesten Schrift des *Neuen Testaments*, im *Ersten Brief an die Thessalonicher* um 50 n. Chr. Das Wort der Apostel wurde neben der Verkündigung Jesu und der *Schrift* zur dritten Autorität (so die Anweisungen des Apostels zur Ehe 1 *Kor* 7, 12–16), ohne sogleich denselben Rang einzunehmen.

Eine rudimentäre Bibliothek aus heiligen israelitischen und apostolischen Schriften werden die Einzelgemeinden trotz der Lebendigkeit der Tradierung schon früh gebildet haben. Schriftliche Dokumente sind bereits mit den *Briefen des Paulus* ab 50 n. Chr. belegt. Die *Evangelien* ab 70 n. Chr. wie auch alle gleichzeitig und später folgenden Bücher des *Neuen Testaments* sind in der Endredaktion schriftlich verfaßt.

Der pseudepigraphische *Zweite Brief an Timotheus* um 100 spielt vermutlich auf eine Sammlung der ursprünglichen *Paulusbriefe* zu einem Textcorpus an, das sich der *Septuaginta* anschließt (*Römer*, die Zusammenfassung der *Korintherbriefe* zu 2 Briefen, *Galater*, *Philipper*, *Erster Thessalonicherbrief*, *Philemon*), in das die pseudepigraphischen Briefe der frühen Paulusschule (*Epheser*, *Kolosser*, *Zweiter Thessalonicherbrief*) und die der späten Paulusschule (die Pastoralbriefe: 1–2 *Timotheus*, *Titus*) nach der Reihenfolge ihrer Länge eingefügt sind: »Wenn du kommst, bring den Mantel mit, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, auch die Bücher, vor allem die Pergamente« (2 *Tim* 4, 13). Die späteste Schrift des *Neuen Testaments*, der pseudepigraphische *Zweite Petrusbrief* aus dem 2. Viertel des 2. Jahrhunderts, bestätigt die Existenz einer Sammlung von *Paulusbriefen* neben der *Schrift* (2 *Petr* 3, 16). Parallel dazu wird die Sammlung von 7 Briefen des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien († 107/10) von Polykarp von Smyrna bezeugt (Polykarp, 1. *Brief an die Philipper* 1, 1f., um 110).

Die Pluralität der *Evangelien* war durch die synoptische Abhängigkeit des *Matthäus* und *Lukas* von *Markus* und der quellenkritisch erschlossenen Spruchquelle Q von Anfang an gegeben. Das *Johannesevangelium* hatte auf schriftlichem oder mündlichem Wege Kenntnis von der synoptischen Tradition. Das Wort »Evangelium« erhielt eine Doppelbedeutung als mündliche Glaubensformel und schriftliche Erzählgattung. Die Evangelienbücher wurden zu Ende des 1. Jahrhunderts aufbewahrt und gesammelt.¹⁰

Die ursprüngliche Anonymität der Erzählwerke war Ausdruck der Selbstmächtigkeit des Evangeliums. Die Evangelisten dienten wie die gesamte Gemeinde als Geistträger namenlos dem Evangelium und sorgten für die Vielfalt seiner Wiedergabe. Dagegen bezeichneten die originären und pseudepigraphischen Autorennamen gemäß hellenistischem Brauch bekannte, überragende Lehrautoritäten wie Paulus, Petrus, Johannes, Jakobus, Judas. Ähnlich wurde im späten *Alten Testament* die Lehrautorität der Propheten und Weisheitslehrer wie Jesus Sirach den jeweiligen Büchern vorangestellt. Personale Autorität und anonymer Dienst schufen zwei Stränge apostolischer Literatur.

Die Freiheit des neu Verkündens, Erzählens und Zusammenstellens mündlicher und schriftlicher Überlieferung ließ sich in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts nicht mehr durchhalten. Die Naherwartung hatte sich schon in der zweiten Generation der Christen abgeschwächt, die innere Kontinuität zur *Schrift* Israels war aufgrund des Bruches zwischen Judentum und heidenhellenistisch geprägter Kirche zu Ende des 1. Jahrhunderts gestört worden; die Auseinandersetzung mit der hellenistischen und lateinischen Kultur mußte vom nachapostolischen Schrifttum aufgenommen werden. Zugleich mußten die weiteren Fortschreibungen der *Schrift* und die neuen *Apologien* auf ihre Übereinstimmung mit der *apostolischen Literatur* überprüft und beurteilt werden. Denn immer stärker bildeten sich eigenwillige Schulen heraus, die wie die Gnosis die jüdische und apostolische Überlieferung in philosophische Spekulationen aufzulösen oder die Tradition zu vereinseitigen drohten.

Mit Gnosis werden die Lehrsysteme bezeichnet, die Selbsterlösung durch Erkenntnis anstreben. Die Wurzeln der Gnosis liegen im Dunkeln. Ethischer Dualismus im Frühjudentum und frühen Christentum, judenhellenistische Weisheitsspekulation und apokalyptische, christologische Gerichtserwartung zeigten neben anderen Religionen deutliche Einflüsse auf die Entstehung gnostischer Systeme im 2. Jahrhundert, ohne selbst schon gnostisch zu sein. In den Systemen des Basilides (um 130 in Alexandrien) und des Valentinus (um 130 in Alexandrien und 140 in Rom) erfolgte die charakteristische Auflösung jüdischer und christlicher Glaubensgehalte in eine komplizierte Weltentstehungs- und Erlösungslehre. Gute und böse Materie stehen sich unversöhnlich gegenüber, dehnen sich aus in einem inneren Differenzierungsprozeß, vermischen sich in ihren Außenbereichen und müssen durch einen zu erlösenden Erlöser wieder entmischt werden. Im Menschen haben sich gute und böse Materie überschritten. Der erlöste Erlöser befreit die Lichtfunken der guten Geistmaterie aus dem Gefängnis der bösen Leibmaterie und führt sie im Triumphzug in die höheren Bereiche der guten Materie zurück. Die Befreiung erfolgt unabhängig vom Tod des Leibes durch Erkenntnis. Das Wissen um die Erlösung veranlaßt im Normalfall ein sittenstrenges, asketisches Leben. Gnostiker und Christen können daher friedlich miteinander leben. Gnostiker können wie im ägyptischen *Nag Hammadi* biblisches Schrifttum in gnostischer Interpretation (Evangelien, Apokalypsen, Apostelbriefe, Apostelakten) mit Schriften anderer religiöser Herkunft zu einer gnostischen Bibliothek ausbauen, und umgekehrt können Christen gnostische Schriften als erbauliche apokryphe Schriften ihrem biblischen Schrifttum einfügen (Kindheitsevangelien, Apokalypsen, Apostelakten, Briefe).

Der Begriff Häresie (»Herausnahme«), mit dem der Bischof Irenaeus von Lyon (ab 177/8) seine große Abrechnung mit den gegnerischen Gruppen überschrieb (Irenaeus, *Adversus haereses*), kennzeichnete erst im nachhinein, daß sich diese Gruppen aus dem Klärungs- und Diskussionsprozeß der Großkirche ausgegrenzt hatten. Die Rückbesinnung auf die unverfälschte, apostolische Lehre hatte schon um 144 zum ersten Versuch einer Kanonbildung geführt, die aufgrund ihrer Gewaltsamkeit jedoch von der Großkirche verworfen worden war. Markion von Sinope lehnte in seinen *Antithesen* die *Heilige Schrift* des Judentums vollständig ab und erkannte aus dem apostolischen Schrifttum nur das *Lukasevangelium* und 10 *Paulusbriefe* an, die er wiederum von jüdischen Zutaten »reinigte«. Im Gegenzug berief sich Justin ständig auf die *Schrift* und die unzensurierten »Erinnerungen« (*apomnemoneumata*) der Apostel, die in der gottesdienstlichen Lesung am Sonntag ihren festen Sitz hatten. »An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Erinnerungen der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht« (1. *Apologie* 67, 3). Parallel zum Synagogengottesdienst legte die Vorlesepraxis des christlichen Gottesdienstes eine Bibliothek fest, über deren Kern Einvernehmen bestand. Der gottesdienstliche Gebrauch blieb bis ins 4. Jahrhundert Ausdruck für die Zurechnung eines Werkes zur *Schrift* und zum apostolischen Schrifttum. Der »Viererkanon« der *Evangelien* und die 13 *Paulusbriefe*, die Irenaeus von Lyon als die heiligen Schriften des *Neuen Testaments* aufführte, gaben daher den Konsens der gottesdienstlichen Lesung im 2. Jahrhundert wieder und waren keine willkürlichen Neuabgrenzungen wie der Kanon des Markion.¹¹

Allmählich setzte auch eine terminologische Abhebung der apostolischen Schriften von den heiligen Schriften Israels mit Hilfe der Bundestheologie ein. Paulus sprach bereits in 2 *Kor* 3, 14 von der »Verlesung des Alten Bundes« im Judentum im Unterschied zum Dienst der Gemeinde im »neuen Bund« (V. 6), Meliton von Sardes verfaßte um 180 eine Aufstellung der »Bücher des alten Bundes« (Eusebius, *Kirchengeschichte* 4, 26, 14). Tertullian übersetzte dann »Bund« mit *Testamentum* (*Adversus Marcionem* 4, 1, 1). Das »*Neue Testament*« hatte sich als eigenständiges Textcorpus verselbständigt. Gegen Markion wurde aber weiterhin festgehalten, daß das »*Neue Testament*« nur in der Einheit mit dem »*Alten Testament*« die »*Heilige Schrift*« der Offenbarung bildet.

Der 39. *Osterfestbrief* des Athanasios von Alexandrien im Jahre 367 n. Chr. nannte die namentliche Aufstellung der Schriften des *Alten* und *Neuen Testaments* erstmalig *Kanon* (»Maßstab«) und setzte ihn für den Osten als verbindliche Abgrenzung durch. Zu den 27 Büchern des *Neuen Testaments* gehörte nun die lange im Osten umstrittene *Offenbarung*. Im Westen blieben *Hebräerbrief* und 5 katholische Briefe (2–3 *Joh*, *Jak*, *Jud*, 2 *Petr*) lange angezweifelt. Um 400 wurde auch hier der athanasische Kanon und damit deren Zugehörigkeit bestätigt.

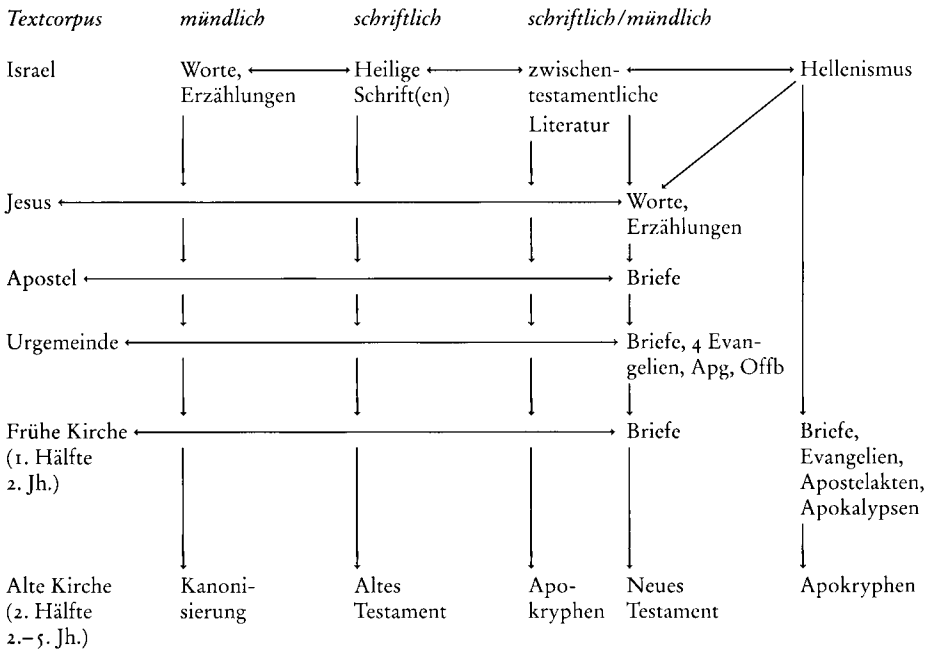
Das *Neue Testament* enthält 27 Bücher in folgender Ordnung:

1. Vier Evangelien und eine Apostelgeschichte: *Mt*, *Mk*, *Lk*, *Joh*, *Apg*
2. 13 Paulusbriefe und den Brief an die Hebräer: *Röm*, 1 *Kor*, 2 *Kor*, *Gal*, *Eph*, *Phil*, *Kol*, 1 *Thess*, 2 *Thess*, 1 *Tim*, 2 *Tim*, *Tit*, *Phlm*, *Hebr*
3. Sieben »katholische« Briefe: *Jak*, 1 *Petr*, 2 *Petr*, 1 *Joh*, 2 *Joh*, 3 *Joh*, *Jud*
4. Eine Apokalypse: *Offb*

Das Konzil von Trient (1545–1563) bekräftigte diesen Kanon erneut, während die Luther-Bibel vier Bücher unnummeriert an das Ende stellte (*Hebr*, *Jak*, *Jud*, *Offb*). Außerhalb der gottesdienstlichen Lesung behielten die Apokryphen in der Spätantike ihren Wert für die private Frömmig-

keit, die erbauliche Literatur und die christliche Bildwelt (Ikonographie) bei. Die Grenzen zwischen Anerkennung als Erbauungsliteratur und Abwehr als Häresie waren fließend.¹² So hatten das von den Theologen des Westens abgelehnte *Kindheitsevangelium des Jakobus* und das ebenfalls abgelehnte, gnostisierende *Kindheitsevangelium des Thomas* in der gesamten Kirche bis in die Neuzeit hinein eine außerordentliche Nachwirkung für die Marienfrömmigkeit; die apokryphen *Evangelien des Nikodemus und Bartholomäus* prägten die Ikonographie des Credosatzes von der Hadesfahrt Christi: »hinabgestiegen in das Reich des Todes«.

Die folgende Skizze veranschaulicht die Rezeptionsbreite der frühjüdischen und christlichen religiösen Textwelt:



Altes und Neues Testament sind ein Sammelbecken mündlicher und schriftlicher Texttraditionen. Die Grenzziehung in den unterschiedlichen Textsammlungen bleibt bis ins 5./6. Jahrhundert offen. So kann die mündliche und schriftliche zwischen-testamentliche Literatur ungehindert auf den Entstehungsprozess der apostolischen Literatur einwirken. Das *Alte* und *Neue Testament* bleiben daher erkennbar von einem breiten Strom mündlicher und schriftlicher Texte des Frühjudentums geprägt. Zu den altisraelitischen Traditionen ist ab Alexander dem Großen die hellenistische Textwelt hinzugetreten. Die christlichen Schriften behalten im Unterschied zum rabbinischen Judentum bis ins 5. Jahrhundert die Rezeptionsbreite des Frühjudentums bei, so daß die außerkanonische frühjüdische Literatur allein vom Christentum weitertradiert wird. Hinzu kommt die großzügige Weitergabe von eigener, außerkanonischer Literatur. Es hat sich ein breites Spektrum biblisch geprägter Literatur mit unterschiedlicher Wertschätzung ausgebildet.

det. Die mündliche, christliche Verkündigung, die schriftliche Prosa und die Poesie können sich in der Spätantike an diese Offenheit der biblischen Textwelt angliedern.

Gattungen der »Septuaginta«

Die Übersetzungen der hebräischen Vorlagen in der *Septuaginta* schufen keine neuen Gattungen. Sie führten die altorientalischen, israelitischen Gattungen in die hellenistische Literaturwelt ein. Hermann Gunkel (1862–1932) arbeitete in Weiterführung von J. G. Herder heraus, daß die israelitischen Gattungen im Unterschied zur hellenistischen Kunstprosa noch deutlich die vorliterarischen Formen der mündlichen Traditionen zeigen.¹³ Gunkel erschloß aus der literarischen Gestalt der Gattung deren »Sitz im Leben«. Die Gattung entsteht aus einer typischen gesellschaftlichen Situation wie Stammeserinnerung, Hofzeremoniell, Kult, Priesterorakel, Prophetenkritik. Aus der Formgeschichte der singulären Gattungen läßt sich die Geschichte der singulären israelitischen Religion ableiten. Nach Gunkel erkannte die Formgeschichte immer stärker, daß vorliterarische mündliche und schriftliche Gattungen neben Israel auch in den altorientalischen Hochkulturen und im Hellenismus lebendig waren. Zwischen diesen Gattungen hatte ein lebhafter Austausch stattgefunden, so daß die Herausarbeitung von originellen Formen Israels sich immer hypothetischer gestaltete.¹⁴ Israel war in die religiöse Textwelt des Alten Orients eingebunden. Zunehmendes Gewicht erhielt nun die Beachtung der schriftlichen, literarischen Endgestalten.¹⁵ Die »Redaktionsgeschichte« wies nach, daß die späten, nachexilischen Schriften bereits als hebräische oder aramäische Originale hellenistische Einflüsse aufnahmen (*Judit, Tobit, Jesus Sirach, Baruch, 1 Makkabäer*).

Originale griechische Schriften oder Zusätze zu Übersetzungen in der *Septuaginta* trugen dann deutlich die Prägung durch die hellenistische Schreibweise.¹⁶ Die *Weisheit Salomons* ist ein Schulprodukt philosophischen Denkens und Redens, das in enger Verwandtschaft zur populärphilosophischen Diatribe steht. Das 2. *Makkabäerbuch* ist der hellenistischen, pathetischen Historiographie zuzurechnen. Die Zusätze zu *Ester* und *Daniel* sind zum Teil novellistisch. Das 4. *Makkabäerbuch* ist eine Diatribe im Predigtstil, während das 3. *Makkabäerbuch* als »Festlegende« sich am ursprünglich hebräischen Buch *Ester* orientiert.

Mündliche jesuanische und apostolische Wortgattungen

Jesus von Nazareth hatte keine schriftliche Literatur hinterlassen. Auch das früheste Stadium der *Neutestamentlichen Literatur* bestand aus mündlichen Kleingattungen wie Herrenworten, Glaubensformeln, Erzählungen. Dennoch bildeten Jesus von Nazareth und die frühe Urgemeinde keine Kommunikationsgemeinschaft der reinen Mündlichkeit, wie die Begründer der Formgeschichte annahmen.¹⁷ Nicht erst mit Paulus wurden Vertreter schriftlicher Schulbildung Christen, bereits für Jesus von Nazareth ist eine elementare Schulbildung anzunehmen. Das Leben, Auslegen und Neuakzentuieren der *Schriften* Israels erforderte den Erwerb mündlicher und schriftlicher Traditionstechniken, die in Elementarschulen vermittelt wurden. Das flächendeck-

kende Angebot solcher elementaren *Tora*-Schulen wurde vom *Talmud* vorausgesetzt und als Anordnung in die Zeit des 1. Jahrhunderts und noch früher zurückdatiert.¹⁸ Die mündlichen Gattungen setzten die Kenntnis schriftlicher Literatur wie der *Schrift* voraus und dienten den vielen Kommunikationsräumen, die die literarische Kommunikation aussparen wie Verkündigung, Tauffeier, Erinnerung an Jesu Wirken, Passion und Auferweckung.

Herrenworte

Ohne die Parallele zur hellenistischen und rabbinischen Memoriertechnik zu eng zu ziehen, läßt sich annehmen, daß Jesus von Nazareth grundlegende Einsichten rhetorisch gestaltet und in adäquaten Situationen erneut wiederholt hat.¹⁹ Formgeschichtlich ist aber nur hypothetisch zwischen nachösterlicher Bildung im »Geiste« Jesu und vorösterlichem Ursprung zu trennen.

Eine Grobklassifizierung der Herrenworte läßt sich nach dem Rollenverständnis Jesu und den tradierten Formmustern vornehmen. So unterschied Rudolf Bultmann zwischen Weisheitsworten, Gesetzesworten und Gemeinderegeln des »Weisheitslehrers«, prophetischen und apokalyptischen Worten des apokalyptischen Propheten und Ich-Worten des originären Selbstbewußtseins Jesu.²⁰

Die Grenze zwischen weisheitlichen und prophetisch-apokalyptischen Worten läßt sich nicht scharf ziehen, da die ästhetischen Formen der Logien in beiden Bereichen angesiedelt werden können und die Apokalyptik weisheitliche und prophetische Rede bereits miteinander verknüpft hat. Die Formmuster des vorösterlichen Jesu bleiben in der nachösterlichen Bildung von Herrenworten weiter gültig.

Die Gruppe der Ich-Worte und Hoheitsaussagen stellt die Person Jesu mit seinem Sendungsauftrag, seinen Hoheitstiteln, seinen übrigen Titeln und seiner Vollmacht in den Mittelpunkt: »Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen« (*Lk* 12, 8; *Mt* 10, 33). Hoheitstitel sind göttliche Würdepredikate wie Christus = Messias, Sohn Gottes, Menschensohn, Herr; Titel sind innerweltliche, religiöse Bezeichnungen wie Lehrer und Prophet. Während es umstritten ist, ob Logien mit dem Christus- und Sohn-Gottes-Titel auf den vorösterlichen Jesus zurückgehen, lassen sich Selbstaussagen mit demonstrativem »Ich«, eventuell auch mit »Sohn« und »Menschensohn« Jesus selbst zuschreiben. In Verbindung mit der ungewöhnlichen »*Abba*-Vater«-Bezeichnung Gottes bringen diese Worte eine implizite Christologie zum Ausdruck. In Jesus offenbart sich der Vater endgültig.

Die Form dieser Worte kommt aus der altorientalischen Tradition, trägt aber aufgrund der spätweisheitlichen und apokalyptischen Stadien hellenistische Züge. Die Logien lassen sich vom Ursprung her und aufgrund hellenistischer Überarbeitungen im Laufe der Traditionsgeschichte auch der griechischen Gnomik zuordnen. In den Kleinformen mündlicher Rede besteht zwischen der ostantiken und westantiken Literatur eine enge Verwandtschaft.²¹

Glaubensformeln und Bekenntnisse

Unmittelbar nach Ostern prägten die Anhänger Jesu Glaubensformeln und Bekenntnisse. Sie preisen die Person Jesu (Homologien) oder erinnern an zentrale Heilsereignisse (Pistisformeln): »Denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ›Jesus ist der Herr‹ (= Homologie) und in deinem

Herzen glaubst: »Gott hat ihn von den Toten auferweckt« (= Pisticformel), so wirst du gerettet werden« (*Röm* 10, 9). Literarisch sind diese Formeln als memorierfähige Sätze durch Parallelismus ihrer Glieder, Relativstil und Partizipialstil gekennzeichnet. Im Mittelpunkt stehen bei den *Bekenntnissen* Hoheitstitel wie »Christus, Sohn Gottes, Herr«. Bei den *Glaubensformeln* geht es um die Heilsergebnisse Kreuz und Auferstehung, Parusie, Erhöhung, Sendung. Das neu gebildete Spitzensymbol Evangelium kann zur Unterstreichung des Heilscharakters zu den Glaubensformeln hinzutreten (1 *Kor* 15, 1–5).

Liturgische Formeln

In den Rufen *Amen* (1 *Kor* 14, 16), *Halleluja* (*Offb* 19, 1.3.6) und festen Wendungen des Gebets (*Vaterunser*) wirkte die synagogale Tradition nach.

Die Feier des Herrenmahles schuf Gebetsformulare, die von hellenistischen Mysterienreligionen (*Mk* 14, 22–24; *Mt* 26, 26–28 in Variation zu 1 *Kor* 11, 23–25; *Lk* 22, 19–20) und von hellenistischer Testamentliteratur (*Mk* 14, 25; *Lk* 22, 18) mitbeeinflusst sind. Ein eigenes, nicht sakramental formuliertes Eucharistiegebet wurde von der *Didache* (9, 1–4), der aus dem ersten Viertel des 2. Jahrhunderts stammenden »Apostellehre«, aufbewahrt. Taufe und Taufgottesdienst führten zu weiteren Formularen wie dem Taufbefehl, mit dem Matthäus sein *Evangelium* abschloß (*Mt* 28, 19), oder der Zusage der neuen Einheit in Christus: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus« (*Gal* 3, 28).

Paränetische (ermahnende) Formeln

Von der alttestamentlich-jüdischen Spruchweisheit und der hellenistischen Popularphilosophie wurden paränetische Formeln übernommen und weitergebildet. Die judenhellenistische Synagoge erwies sich als Vermittlerin der kynisch-stoischen *Tugend- und Lasterkataloge* sowohl für das palästinensische Judentum (Qumran) wie auch für das junge Christentum. Auch die *Haus tafeln* wurden auf diesem Wege an die Gemeinde vermittelt (*Kol* 3, 18–4, 1 und öfter). Die *Pflichtenkataloge* in den Pastoralbriefen für die Amtsträger stammten gleichfalls aus dem hellenistischen Raum. Allerdings hob sich die radikalisierte, christliche Sexual- und Ehemoral vom hellenistischen und frühjüdischen Umfeld bahnbrechend ab.

Die spezifisch jüdisch-weisheitliche Zwei-Wege-Lehre findet sich im *Neuen Testamente* nur in Andeutungen (*Mt* 7, 13 ff.; *Lk* 13, 24). Ein ausgeprägtes Schema liegt dafür in *Didache* (1–6) und in dem um 130 geschriebenen *Barnabasbrief* (18–20) vor.

Lieder

Paulus erwartete von den Korinthern, daß beim Gottesdienst jeder etwas beitrage, »einer einen Psalm, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung; einer redet in Zungen, ein anderer deutet es. Alles geschehe so, daß es aufbaut« (1 *Kor* 14, 26). »Psalm« kann sich auf den *Psalter der Septuaginta*, aber auch auf neu gedichtete Lieder beziehen (*Eph* 5, 19; *Kol* 3, 16: »Psalmen, Hymnen, geistliche Lieder singen«). Frühe urchristliche Lieder finden sich in den Briefen, zum

Beispiel in *Phil* 2, 6–11, in der lukanischen Kindheitsgeschichte, zum Beispiel im *Magnificat* (*Lk* 1, 46–55) und *Benedictus* (*Lk* 1, 68–79), und in der Offenbarung (*Offb* 5, 9–10 und öfter). Die Form orientiert sich an der Vorlage des *Psalters*.

Mündliche jesuanische und apostolische Erzählgattungen

Apophthegma (Chrie)

Das Gespräch wurde im *Alten Testament* in unterschiedlichen Formen wiedergegeben. Das Schema der neutestamentlichen Tradition zeigt aber auffallende Ähnlichkeit zur knappen hellenistischen Chrie. Auch die rabbinischen Gespräche haben sich der Chrie angeglichen. Es hat ein Austausch stattgefunden.

Unter formalem und semantischem Gesichtspunkt lassen sich drei Gruppen von Apophthegmen unterscheiden:

1. Das Streitgespräch zwischen Jesus als apokalyptischem, prophetischem Weisheitslehrer und seinen Gegnern
2. Das Schulgespräch zwischen Jesus und seinen Anhängern
3. Das biographische Apophthegma von Jesus und anderen bedeutenden Personen wie Johannes dem Täufer und den Aposteln.

Ob sich die Intention der Chrien auf den vorösterlichen Jesus zurückführen läßt, muß im Einzelfall immer geprüft werden.

Gleichnisse

Ausgearbeitete Gleichniserzählungen sind im *Alten Testament* selten (2 *Sam* 12, 1–15 und andere). Dafür gibt es in der Propheten- und Weisheitsliteratur eine Fülle von Bildworten, Metaphern und Vergleichen wie: »Die Lehre des Weisen ist ein Lebensquell, um den Schlingen des Todes zu entgehen« (*Spr* 13, 14).²² In der Apokalyptik tauchen dann ausführliche Traumbilder auf, die nachträglich durch einen Deute-Engel allegorisiert werden (*Dan* 7–8). Exempla spielen hingegen in der hellenistischen Rhetorik eine bedeutende Rolle.²³

Jesus gehörte zu der ersten Generation der jüdischen Schriftgelehrten, die aus diesen Traditionssträngen Gleichnisse schufen, die in den Schatz der Weltliteratur eingegangen sind. Die Unterteilung der Gleichnisse von Adolf Jülicher (1899) hat sich bis heute als fruchtbar erwiesen: Gleichnisse im engeren Sinn, Parabeln, Beispielerzählungen, Allegorien.

Gleichnisse im engeren Sinne beschreiben eine immer wiederkehrende Situation, Parabeln und Beispielerzählungen einen Einzelfall. Allegorien lösen das Erzählgerüst in eine Aneinanderreihung von Einzelübertragungen auf; sie gehören als sekundäre Bearbeitungen jesuanischer Gleichnisse der nachösterlichen Zeit an. Jesu Gleichnisse verweisen auf die Gottesherrschaft, die in ihm angebrochen ist. Im Gleichnis lassen sich entsprechend »Bildhälfte« und »Sachhälfte« unterscheiden. Der Leser hat die springenden Punkte in der Bildhälfte zu finden und in die theologische Sachhälfte der Predigt Jesu zu übertragen. Gleichzeitig symbolisieren viele Gleichnisse in ihrer Erzählgestalt eine Realisierungsmöglichkeit der Gottesherrschaft, so daß der Leser auf

Lesender Hirt über Schafen, Fresko, 93 x 70 cm, Mitte des 3. Jahrhunderts, im Hypogaeum (Be-
gräbnisstätte) der Aurelier, Rom, Viale Manzoni. Die Ikonographie Jesu Christi setzte erst ab dem
3. Jahrhundert ein und begann zurückhaltend mit Symbolen wie Fisch, Lamm, Guter Hirte (Gleich-
nisrede Joh 10,1–18; auch in Dura-Europos ver-
treten). Ab der Mitte des 3. Jahrhunderts entwik-
kelte sich eine Hinwendung zum Realismus, der
im 4. Jahrhundert beherrschend wurde. Der
Wandel vom Hirten mit kurzer Tunika zum
philosophischen Lehrer mit langem Mantel
(Pallium) ermöglichte einen konkreten Bezug
zum Lehrer/Rabbi Jesus, wie ihn die Evangelien
darstellen. Die verstärkte Parallelisierung Jesu mit
antiken Philosophen durch die Apologeten des
2. Jahrhunderts fand nun ihre ikonographische
Ausgestaltung.

Provenienz: P. de Bourugot: Die frühchristliche
Malerei. Gütersloh 1965. Abb. Nr. 36.



eine textimmanente Lektüre verwiesen wird. Textimmanenz und Erzählsituation stehen in Wechselbeziehung. Des Vaters vorbehaltlose Liebe im Gleichnis vom verlorenen Sohn *Lk* 15, 11–32 erschließt textimmanent ohne Übergang auf die historische Situation Jesu die neue Wirklichkeit der Gottesherrschaft, erhält aber erst von der eschatologischen Vollmacht und vom Kreuzestod Jesu her ihre volle theologische Überzeugungskraft. Die dichterische Potenz der Gleichnisse findet ihre erste Realisierung und Bewährung in der historischen Erzählsituation Jesu von Nazareth.

Wundergeschichten

Wundergeschichten sind besonders in der *Exodus*-Tradition und in den Erzählzyklen zu den Propheten Elija-Elischa enthalten (1 *Kön* 17, 1 – 2 *Kön* 14, 21). Die dort berichteten Wunder wirken auf die neutestamentliche, hellenistische Form der Wundergeschichte ein, die unter anderem auf den Stelen des Asklepiosheiligtums in Epidauros belegt ist.²⁴

Nach den Tätigkeitsbereichen des Wundertäters lassen sich die Wunder unterscheiden in Therapien, Exorzismen und Naturwunder, die sich wiederum als Rettungswunder und Geschenkwunder differenzieren. Die Wundergeschichten sind nachösterliche Bildungen, die ihren Haftpunkt in der charismatischen Therapie- und Exorzismustätigkeit des vorösterlichen Jesus haben. Seine Heilungen und Dämonenaustreibungen symbolisieren den Anbruch der Gottesherrschaft, die die Macht der Dämonen bricht, welche Besessenheit und Krankheit ver-

ursachen: »Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist die Gottes-herrschaft zu euch gekommen« (*Lk* 11, 20).

Die befreiende Erinnerung an Jesu Heiltätigkeit wird nach Ostern um den Grenzbereich des Todes und der auf die Menschen einwirkenden Naturmächte erweitert. Von Erweckungen aus dem Tod, dem mächtigsten Dämon, wird aber nur dreimal erzählt; der Wundervorgang in den Naturereignissen bleibt knapp und unanschaulich. Diese Geschichten übertragen die Macht des Auferstandenen über Tod und Kosmos auf den irdischen Jesus zurück. Als Träger des Geistes Gottes und endzeitlicher Christus überragt er die anderen jüdischen und hellenistischen Wundertäter. Die Brechung der Dämonenmacht erfaßt den gesamten Kosmos und ermöglicht eine einmalig neue, ganzheitliche, unwiderrufbare Heilung von Mensch und Welt. Der Glaube an Jesu Wunderkraft als Auswirkung christologischer Vollmacht bestimmt daher die nachösterliche Gestaltung aller Wundergeschichten und baut eine literarische Spannung zur charismatischen, heilenden Gottesherrschaftsverkündigung Jesu auf. Diese Spannung findet in Schweigegeboten ihren Niederschlag.

Passionsgeschichten

Die Passionsgeschichten der Evangelien stehen in der Linie der frühjüdischen Martyrien (*Martyrium Jesajas*; 2 *Makk* 6; 7) und der hellenistischen Märtyrerakten (*Acta Alexandrinorum*).²⁵

Der Typus des leidenden Gerechten, verfolgten Propheten und Märtyrers sowie der Schriftbezug deuten von Anfang an die gerichtsprotokollartigen Darstellungen der Passion Jesu von der alttestamentlichen Leidenstheologie aus, während Erlösungsaussagen erst nachträglich mit den Herrenmahlworten hinzukommen. Der unzutreffende Verurteilungsgrund »König der Juden« (*Mk* 15, 26), die Erinnerung an das heilvolle Auftreten Jesu und die Ostererfahrung geben den Anstoß, den Verbrechertod Jesu am Kreuz mit Hilfe der Schrift als Heilsgeschehen umzudeuten und mit entsprechender Uminterpretation die mißverstandene messianische Königstitulatur auf Jesus zu übertragen: Jesus *ist* der gekreuzigte *und* auferstandene Messias. Als leidender Messias und Lehrer wird er zugleich mit den leidenden Philosophen des Hellenismus seit Sokrates vergleichbar.

Prozesse und Martyrien in urchristlicher (*Apg*) und altkirchlicher Zeit wurden dann nach den Vorlagen der evangeliaren Passionsgeschichten, aber auch weiterhin nach hellenistischen und frühjüdischen Mustern gestaltet. Es entstanden die christlichen Märtyrerakten.

Die hellenistische Märtyrerakte beruhte auf der Abschrift und Ausgestaltung von amtlichen Gerichtsprotokollen, die im öffentlichen Archiv lagerten und für die Allgemeinheit zugänglich waren. Die nachapostolische Martyriumliteratur konnte weiterhin auf die Protokolle von den Verhandlungen gegen ihre Märtyrer zurückgreifen. So lag mit der *Akte des Justin* († nach 165) die erste christliche Märtyrerakte vor, die deutlicher als die Martyrien der *Evangelien* und der *Apostelgeschichte* Bezug auf die amtlichen Protokolle nahm. Von den Martyrien der apostolischen Literatur übernahm die christliche Märtyrerakte außerdem die Ausgestaltung des Sterbens. Das *Martyrium des Polykarp* († 156) stellte in Briefform das Sterben Polykarps in den Mittelpunkt (in Eusebius, *Kirchengeschichte* 4, 15, 3–45). Für die christlichen Martyrien blieb zwar die hellenistische Form der Akte beherrschend, die Ausgestaltung jedoch nahm das frühjüdische und jesuanische Leiden für die anderen zur thematischen Richtschnur. So konnten die Akten der Gemeinde den Trost spenden, daß das Leiden der kirchlichen Blutzeugen zur Nachfolge des Herrn gehört. Gleichzeitig prangerten sie die Unrechtmäßigkeit der juristischen Prozeßführung

an. So bestärkten sie die Gemeinde in ihrer Distanz zum Staat und verpflichteten sie mit der Leidenstheologie gleichzeitig zum bürgerlichen Gehorsam. Von gewaltsamer Gegenwehr oder Drängen zum Martyrium wurde abgeraten, dagegen galt die gewaltlose Flucht als legitimer Ausweg, den punktuellen Verfolgungen sich zu entziehen, um für das Wohl der Ortskirche weiterhin zur Verfügung zu stehen (vgl. Eusebius, *Kirchengeschichte* 7, 32, 27f.; 8, 13, 7f.).

Angelophanien, Theophanien, Christophanien

Angelophanien (Engelerscheinungen) und Theophanien (Gotteserscheinungen) finden sich besonders in den frühen Überlieferungen der *Schrift* (*Gen*, *Ex*, *Ri*) und wieder in der späten Apokalyptik (*Dan*). Gott bringt sich in diesen Texten durch einen Engel oder durch ein Naturereignis zur Erfahrung.

Theophanien sind auch dem Hellenismus bekannt. Aber die Form der neutestamentlichen Erscheinungen weist deutlich auf die alttestamentlichen Vorbilder zurück. Es geht um zentrale Offenbarungen des Heilshandelns Gottes an Jesus von Nazareth. Taufe, Verklärung, Auferstehungsverkündigung und Geburtsankündigung werden daher als Gottes- oder Engelsercheinungen dargestellt. Auf die Auferstehungsexistenz Jesu wird folgerichtig die Epiphaniegestaltung übertragen, so daß Christophanien entstehen. Die fiktionale Gestaltung der Erscheinungsgeschichten ermöglicht es, Auferstehungskerygma und Interaktionserfahrungen wie Grablege, Erinnerung, Lehre und Herrenmahl miteinander zu verschränken im Gang der drei Frauen zum leeren Grab (*Mk* 16, 1–8 und Parallelen), in der Erscheinung Jesu vor Frauen (*Mt* 28, 9–10; *Joh* 20, 11–18), vor den beiden Emmausjüngern (*Lk* 24, 13–35) und vor dem Jüngerkreis (*Lk* 24, 36–53; *Mt* 28, 16–20; *Joh* 20, 19–29; 21, 1–23).

Kindheitsgeschichten

Erst spät kommen in der mündlichen Traditionsbildung die Kindheitsgeschichten auf. Anregung geben die Geburtsankündigungen und -verkündigungen der *Schrift*, aber auch die Kindheitsgeschichten des Hellenismus. Am *Mose-Roman* des Josephus (*Antiquitates* 2, 9) zeigt sich die Einwirkung hellenistischer Biographieschreibung auf die Ausgestaltung der biblischen Tradition. Die Verfolgung des Thronprätendenten und das wunderbare Sternzeichen bei der Geburt weisen in *Mt* 2 deutliche Parallelen zur antiken Biographie auf. In der lukianischen Kindheitsgeschichte (*Lk* 2, 1–20) ist die Parallele zur Proklamation des kaiserlichen Geburtstages ebenfalls deutlich, wie die Inschrift von Priene oder die 4. *Ekloge* von Vergil sie vornehmen. Die Beziehung zur *Schrift* bleibt durch das Hirtenmilieu und die *Kindheitsgeschichte des Johannes des Täufers* gewahrt (*Lk* 1, 5–25; 57–80), zu der in überbietender Parallelität die *Kindheitsgeschichte Jesu* hinzukomponiert ist (*Lk* 1, 26–38; 39–56; 2, 1–20; 21–40). Diese späten Erzählgattungen schufen Raum, die nachösterlichen Hoheitstitel Christus und Sohn Gottes auf den Zeitpunkt der Empfängnis und Geburt des irdischen Jesus zurückzudatieren. Späteres Schicksal und universale Bedeutung Jesu Christi wurden prologartig, der hellenistischen Biographie entsprechend, den Traditionen vom öffentlichen Auftreten vorangestellt.

Itinerar

Die Aneinanderreihung von Stationsangaben und Reisenotizen zu einem Itinerar ist als mündliche Traditionsvorlage der Paulusreisen in der *Apostelgeschichte* (16–21) eruierbar. Paulus bricht von der Missionszentrale Antiochien zu seiner selbständigen Missionsreise auf, durchzieht Kleinasien, setzt in Troas nach Griechenland über, gründet dort Gemeinden in Philippi, Thessaloniki, Korinth, setzt nach Ephesus über, kehrt von dort nach einem längeren Aufenthalt nach Antiochien zurück, besucht noch einmal seine Neugründungen zu einer Kollektensammlung und überbringt den Ertrag nach Jerusalem.

Solche umfassenden Itinerare lassen sich von Jesu öffentlichem Auftreten nur mit Vorbehalt rekonstruieren. Der geographische Rahmen der *Evangelien* ist Werk der einzelnen Redaktoren. Der geographische Wechsel von Galiläa nach Jerusalem läßt sich aber aus den Ortsangaben der Passionsgeschichten und der anderen Erzähltraditionen indirekt erschließen. So müssen die Reise Jesu ins Heidenland nach Markus (*Mk* 5, 1–20; 7, 24–8, 10) und der genaue Verlauf des Weges von Galiläa nach Jerusalem als selbständige Itinerare unsicher bleiben. Doch die redaktionell geschaffenen Rahmenitinerare der *Evangelien* und der *Apostelgeschichte* werden für die spätantike Pilgerliteratur zu Palästina den Leitfaden bilden.

Schriftliche apostolische und nachapostolische Literatur

Briefe

Die *Paulusbrieve* sind der Gattung hellenistischer »literarischer Brief« zugeordnet.²⁶ Sie sind weder reine Privatschreiben, da sie immer zum öffentlichen Vorlesen vor der Gemeinde auffordern, noch sind sie rein literarische Fiktionen, da sie konkrete Probleme zwischen einem abwesenden Schreiber und einer anwesenden Ortsgemeinde behandeln. Sie sind öffentliche, literarische Freundschaftsbriefe. Offizielle, staatliche Sendschreiben finden sich auch im *Alten Testament* (*Esr* 4–5; 2 *Makk* 1, 1–10). Von ihnen hat Paulus in archaisierender Schreibweise den doppelten Gruß übernommen. Doch für den Grobaufbau läßt sich nachweisen, daß Paulus sich an die hellenistischen rhetorischen Regeln für die Abfassung einer Rede gehalten hat.

Die nachpaulinischen Briefe sind durchweg fiktive, literarische Briefe mit Ausnahme der zwei kleinen direkten Schreiben *Zweiter* und *Dritter Johannesbrief*. Ihre Form ist mannigfaltig. Die pseudepigraphischen Deuteropaulinen (*Kol*, *Eph*, 2 *Thess*) ahmen die spezifisch paulinische Briefform der Aufeinanderfolge eines dogmatischen und eines paränetischen, ermahnenden Teils nach. Auch die Pastoralbriefe (1–2 *Tim*, *Tit*), der *Erste Petrusbrief*, der *Judasbrief* und der *Zweite Petrusbrief* stehen in dieser literarischen Tradition. Der *Hebräerbrief* ist hingegen eine erbaulich-theologische Predigt mit Briefschluß, aber ohne Briefanfang. Auch der *Erste Johannesbrief* ist eine Predigt im Gewand des Briefes. Die unverhüllte Predigtform ohne briefliche Rahmung wird erst der sogenannte *Zweite Klemensbrief* aus der Mitte des 2. Jahrhunderts bieten. Der *Zweite Klemensbrief* wirkt dann gattungsmäßig weiter auf die *Passahomilie* des Meliton von Sardes.

Der *Jakobusbrief* ist wiederum eine Paränese (Ermahnung) in Briefform. Zu der eigenständigen Gattung der Kirchenordnung findet die Paränese wenig später mit der *Didache*, die zu den

Schriften des Urchristentums gehört und in den späteren Didaskalien und Konstitutionen ihre Fortsetzung findet.

Fiktive Briefe kannten bereits die *Septuaginta* mit dem *Brief des Jeremia*, den Briefen in *Daniel* (3–4) und die *Zwischentestamentliche Literatur* mit dem *Aristeasbrief*. Im 2. Jahrhundert fanden direkter und fiktiver Brief im jungen Christentum eine weite Verbreitung. Die apostolischen Väter schrieben vornehmlich in der Briefform. Bischöfliche und synodale Schreiben wurden bis zum 4. Jahrhundert die bevorzugte Form, dogmatische und ekklesiologische Streitigkeiten zu behandeln. Daneben wurde die *apostolische Briefliteratur* anonym und pseudepigraphisch fortgesetzt. Der *Brief* des Apostels »Barnabas«, der gemeinsam mit Paulus missioniert hatte, der *Laodizeerbrief* und der *Dritte Korintherbrief* des Paulus, der Briefwechsel des Paulus mit Seneca²⁷ und der Briefwechsel des Abgar V. von Edessa mit Jesus wurden vom 2.–4. Jahrhundert in Umlauf gebracht. Gnostisch beeinflusste Christen weiteten die fiktive Epistel bis zur Unkenntlichkeit aus, zum Beispiel in der *Epistola apostolorum*. Die Gnostiker beherrschten aber auch den direkten, literarischen Brief, wofür der Brief des Valentianers Ptolemaios an die Christin Flora ein gutes Beispiel ist (Epiphanius, *Panarion* 36, 3–7). Schließlich wurden auch Martyrien in Briefform mitgeteilt wie das bereits oben genannte Martyrium des Polykarp von Smyrna († 156).

Evangelium

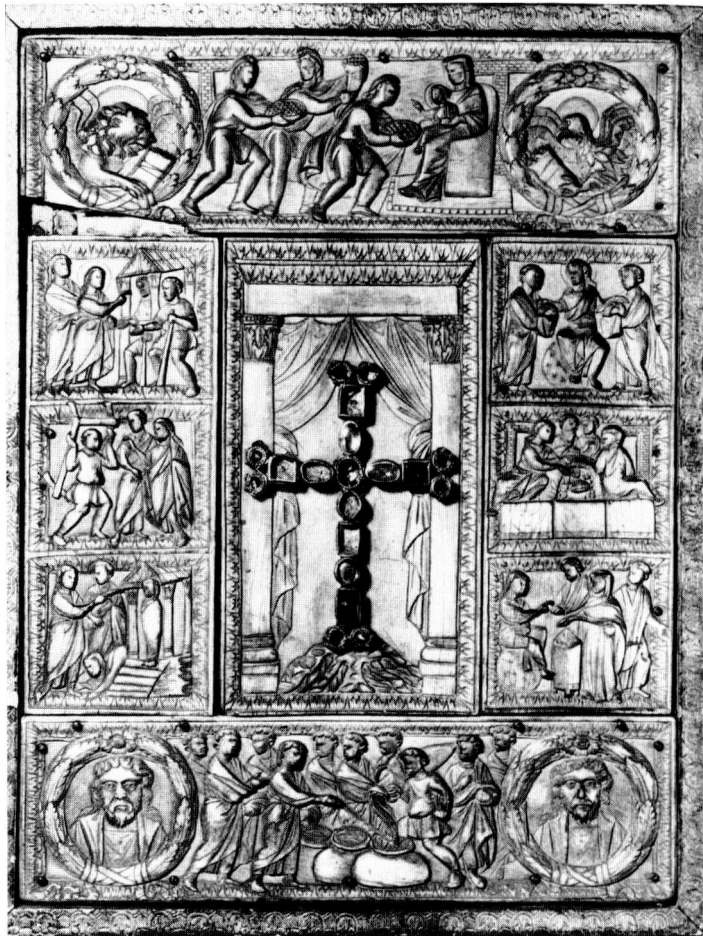
Das Evangelium ist die originellste Gattung des Urchristentums. In der Gestalt der vier *Evangelien* trat es innerhalb eines kurzen Zeitraumes machtvoll in Erscheinung. Papias (um 130) verzichtete bereits darauf, seine Sammlung von Herrenworten und Jesusgeschichten »*Evangelium*« zu nennen. Evangelium war für ihn eine Schrift mit apostolischer Verfasserschaft. Neben Papias ging aber die Produktion pseudo-apostolischer *Evangelien* oder anonymer *Evangelien* weiter. Besonders die Gnostiker bemächtigten sich dieser Gattung, in der Jesus direkt mit neuformulierten Aussprüchen und Taten die Gnosis legitimieren sollte. Es sind zwei Ausformungen des Evangeliums zu unterscheiden, das Spruch-Evangelium und das Erzähl-Evangelium.

– Das Spruch-Evangelium

Das Spruch-Evangelium Q ist im apostolischen Vierkanon von den Erzähl-Evangelien des *Matthäus* und *Lukas* aufgesogen worden. Spruchsammlungen gibt es in der Weisheitsliteratur der *Schrift*, in der protorabbinischen Literatur (*Sprüche der Väter*) und in der zwischentestamentlichen Literatur (*Pseudo-Phokylides*). Gegenüber den lockeren Sammlungen von Herrenworten stellt die Spruchquelle Q eine literarische und theologische Konzeption dar. Es handelt sich um ein weisheitliches Spruchbuch, in das apokalyptische Partien und Menschensohn-Worte eingefügt sind. Die Aussagen von Passion und Tod fehlen. Mit dieser Spruchkomposition verwandt ist das pseudepigraphische *Thomasevangelium*, das unter den *Nag-Hammadi-Schriften* 1946 entdeckt wurde. Sein Verfasser oder Endredaktor gab diesem Evangelium eine gnostische Ausrichtung. In der Gnosis wurde die Erweiterung des Spruch-Evangeliums zum Dialog-Evangelium dann zur beliebtesten Gattung.²⁸

– Das Erzähl-Evangelium

Für die Entstehung des Erzähl-Evangeliums sind sondersprachliche Eigenentwicklungen und zugleich analoge Einflüsse benachbarter Literaturgattungen bestimmend. Das Zusammenwachsen der Jesus-Traditionen zu einer Rahmenhandlung, die bei Markus mit der Einsetzung zum



Diptychon, rechter Flügel, Elfenbeinrelief, 2. Hälfte 5. Jahrhundert, Mailand, Domschatz.

In der Mitte befindet sich auf dem Paradiesesberg das feierliche Gemmenkreuz. Bedeutende Szenen aus dem Leben des irdischen Jesus, die alle außer dem Opfer der Witwe schon in der Katakombenmalerei des 3.–4. Jahrhunderts beliebt waren, bilden die Umrahmung. Die Auswahl harmonisiert nach dem Prinzip der Lektornare die synoptischen Evangelien mit dem Johannesevangelium und fügt neue Motive hinzu (oben: Magierhuldigung nach Mt 2,1–12; links: Heilung der zwei blinden Bettler von Jericho Mt 20,29–34, Heilung des Gelähmten Mt 9,1–8, Auferweckung des Lazarus Joh 11,1–44; unten: Weinwunder in Kana als erstes Wunder Joh 2,1–12; rechts: der erhöhte Christus zwischen zwei Seligen, die Triumphkränze austeilen, Herrenmahl Mt 26,20–29, Opfer der Witwe Mk 12,41–44). In den Ecken oben befinden sich die Symbole von zwei Evangelisten nach Offb 4,6–7: der Löwe für Markus, der Adler für Johannes; in den Ecken unten verweisen die Porträtköpfe auf Matthäus und Lukas. Leben, Heilstod und Erhöhungsexistenz Jesu Christi werden durch das »Viererevangelium«, von dem Irenaeus schon sprach, vermittelt; Irenaeus bereitete auch die Evangelistensymbole vor. Er verglich das viergestaltige Evangelium mit der Viergestalt der Tiere (Offb 4,7f.; Ez 1,5–10); Matthäus wurde ausdrücklich dem Menschen, Markus einem geflügelten Tier zugewiesen (Irenaeus, *Contra haereses* 3,11,8). Die Beziehung der einzelnen Wesen auf die Evangelisten blieb zunächst schwankend und wurde erst in der Zuordnung des Hieronymus (347–420) fest: Matthäus = Engel/Mensch; Markus = Löwe; Lukas = Rind/Stier; Johannes = Adler (Hieronymus, *Commentarius in Ezechiel* I 1). Provenienz: G. Schiller: *Ikongraphie der christlichen Kunst*. Bd. 1. Gütersloh 1966. Abb. Nr. 423.

Sohn Gottes beginnt und mit der Auferweckung abschließt, bildet einen biographischen Spannungsbogen. Göttliches Offenbarungshandeln und die Interaktionen zwischen den menschlichen Akteuren stehen zueinander in Wechselbeziehung. Analogien sind in den Prophetenbiographien der *Schrift* und in den hellenistischen Biographien zu finden. Die christologische Darstellung des Amtes des Freudenboten, Propheten und Lehrers Jesus wiederum steht in enger Beziehung zu frühesten Bekenntnissen wie 1 *Kor* 15, 3–5. Höhepunkt der *Evangelien* sind daher die Passionsdarstellungen und Ostergeschichten. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß das irdische Wirken in der Erzählzeit deutlich überwiegt. Jesus von Nazareth tritt analog zu anderen bedeutenden Männern der Antike als Träger des Geistes Gottes in Erscheinung. Das Charisma der Wunderheilung, Weisheitslehre und Prophetie prägen in origineller Weise sein Auftreten. Die Hoheitstitel sprengen wiederum diese Analogie und machen Jesus zum endzeitlichen, alleinigen Heilbringer und Erlöser.²⁹ Jedem Evangelisten gelang es, innerhalb dieser Gemeinsamkeiten eine individuelle Christologie zu entwickeln, die sich in den Gemeinden als apostolisch durchsetzen konnte.

Markus stellte das »Messiasgeheimnis« in den Mittelpunkt. Die Gottessohnschaft wird zu Beginn nach der Johannestaufe allein Jesus geoffenbart, dann in der Mitte des öffentlichen Wirkens anlässlich des Messiasbekenntnisses des Petrus drei Jüngern verkündet, im Prozeß und während der Kreuzigung öffentlich vor allen bekannt. Es findet eine zunehmende Epiphanie der einmaligen, heilstiftenden Gottesbeziehung Jesu statt, die erst vom Kreuz her richtig verstanden werden kann.³⁰

Den Aufriß des Markus erweiterte Matthäus. Er gibt in der Kindheitsgeschichte den Christustitel öffentlich bekannt, begrenzt aber während des öffentlichen Wirkens die Weitergabe des Christus- und Sohn-Gottes-Titels auf den Jüngerkreis. Erst nach Ostern setzt die weltweite Mission ein. Nur der bis zur Passion gläubige Anhänger vermag hoheitsvolle Gottesbeziehung und Kreuz als Einheit zu sehen und zu verkünden.

Der Heidenhellenist Lukas erweiterte die Zentralkomposition des Markus zur biographischen Dreigliederung Galiläa – Reisebericht – Jerusalem. Christus- und Sohn-Gottes-Titel werden bei der Geburt öffentlich verkündet, dann aber mit den Leidensvoraussagen unter das »Leidensgeheimnis« gestellt. Erst aufgrund der Auferstehung können Hoheit und Leiden von der Öffentlichkeit als Einheit verstanden werden.

Johannes stellte in seinem Prolog die Präexistenzchristologie an den Anfang, die bei den Synoptikern allenfalls indirekt anklingt. Der Logos Gottes steigt herab und inkarniert sich in Jesus von Nazareth. Die öffentliche Verkündigung der Hoheit Jesu stößt ständig auf Mißverständnisse. Diese führen schließlich zur Passion. Der auferstandene Jesus von Nazareth geht in die Herrlichkeit des Vaters ein und bleibt für die Welt und besonders für seine Gemeinde der Lebensspender.

Die späteren, pseudepigraphischen oder anonymen *Evangelien* fanden die großkirchliche Anerkennung nicht mehr. So verfaßte Bischof Serapion von Antiochien (um 200) einen Brief an die Gemeinde von Rhossos *Über das sogenannte Petrusevangelium*, in dem er dessen Irrtümer aufdeckte. Er zog seine Erlaubnis für die Gemeinde zurück, dieses *Evangelium* zu lesen (Eusebius, *Kirchengeschichte* 6, 12, 1–6).

Die erhaltenen Fragmente der apokryphen Erzähl-Evangelien enthalten neben den kanonisierten Vierer-Evangelien frühapostolische Traditionen, die aber von geringem historischem Wert sind. Das gilt besonders für die apokryphen Evangelien mit Ergänzungsabsichten wie die *Kindheitsevangelien des Jakobus* und *Thomas*.

In der Ausgestaltung verlassen die Apokryphen dann deutlich die kerygmatische Kargheit und christologische Orthodoxie der vier ersten *Evangelien*. Papyrusfragmente aus Ägypten lassen vermuten, daß weitere *Evangelien* den synoptischen (Oxyrhynchos-Papyrus 840) und johanneischen (Papyrus Egerton 2) Stil vergrößern. Das von den Kirchenvätern bezeugte *Nazoräerevangelium*, *Ebionäerevangelium* und *Hebräerevangelium* setzen den synoptischen Stil mit judenchristlicher Akzentuierung fort, *Ägypter-* und *Petrusevangelium* mit gnostischen Zufügungen. Die *Kindheitsevangelien des Jakobus* und *Thomas* und die *Evangelien des Nikodemus* und *Bartholomäus* zu Passion und Auferstehung Jesu überwuchern materialreich den Erzählstil der Vierer-Evangelien.³¹

Geschichtsschreibung

Mit der *Apostelgeschichte* greift Lukas die pathetische Geschichtsschreibung in Parallele zum *Zweiten Makkabäerbuch* auf.³² Er stellt in idealtypischer Weise die Ausbreitung des Logos von Jesu Worten und Taten von der Urgemeinde in Jerusalem bis zur Reichshauptstadt Rom vor. Besonders Paulus steht als Werkzeug, Zeuge und Apostel des Auferstandenen im Mittelpunkt der Heidenmission (*Apg* 13–28). Die ausgearbeiteten Reden des Petrus, Paulus und anderer deuten dem berühmten Methodenkapitel des Thukydides (1, 22) gemäß programmatisch die Ereignisse.

In den nachfolgenden, apokryphen *Apostelakten* wurde diese klassische Gestalt der lukianischen *Apostelgeschichte* aufgelöst. Die Stoffliebe des antiken Romans gestaltete die Lebensschicksale der Einzelapostel zu vulgären Unterhaltungsromanen aus. Es entstanden fünf große Akten im 2./3. Jahrhundert: die *Johannesakten*, *Petrusakten*, *Paulusakten*, *Andreasakten*, *Thomasakten*. Sie umfassen Auftreten, Predigt und Martyrium der Apostel. Einerseits beabsichtigten sie, die *Apostelgeschichte* zu ergänzen, andererseits setzten sie auch abweichende theologische Akzente mit der Betonung von Askese und gnostischem Dualismus zwischen göttlicher Lichtmaterie und satanischer Finsternis. Dem erbaulichen, aretalogischen Interesse an Wundern kamen sie mit der Vermehrung und Steigerung von Wundergeschichten entgegen.³³ Vom 4./5. Jahrhundert an ging die Abfassung von Apostelakten gleitend in die Hagiographie über. Das erbauliche Interesse an den bedeutenden Namen der apostolischen Gründungszeit wandte sich den herausragenden Märtyrern der Verfolgerzeit und den späteren Bekennern zu.

Ein spezielles Interesse für die Sammlung von Petrusreden führte außerdem im 2. Jahrhundert zu den *Kerygmata des Petrus*, die als Quellenschrift in den *Clemens-Roman (Pseudo-Clementinen)* über den Verfasser des *Ersten Klemensbriefes* eingingen.³⁴

Hegesipp schrieb um 180 *Hypomnemata* (»Denkwürdigkeiten«) in fünf Büchern auf. Die erhaltenen Fragmente lassen erkennen, daß es sich um eine bunte, ungeordnete Abfolge geschichtlicher Notizen handelte, die nach Art eines Zettelkastens Erinnerungen festhielten. Der Anspruch auf pathetische Geschichtsschreibung wird erst in der Spätantike von Eusebius wieder aufgenommen. Von ihm wird auch eine »Heilsgeschichte« im Sinne positiver christlicher Gestaltung von politischer Geschichte aufgrund der konstantinischen Wende geschaffen. Eine »Heilsgeschichte« im Sinne von Offenbarungsgeschichte gehört hingegen zur Urfahrung Israels und lebt im *Neuen Testament* intensiviert fort. Paulus, Lukas, Johannes und alle übrigen Autoren sind sich darin einig, daß Christwerdung auf Offenbarungserfahrung zurückgeht, die vom Auferstandenen und seinem Geist weiterhin ausgeht. Politische, geschichtliche Institutionen bilden helfende oder störende Rahmenbedingungen. Das Verhältnis von Offenbarung, Geschichte und

Kultur verbleibt bis zur Wiederkunft (Parusie) unter dem eschatologischen Vorbehalt von »schon jetzt« und »noch nicht«.

Apokalypsen

Der hebräische *Schrift*-Kanon enthält als einzige Apokalypse das *Buch Daniel*. Als nachexilische Einschübe finden sich Apokalypsen außerdem in einzelnen Prophetenbüchern (*Jes* 24, 1–27, 13; *Sach* 9, 1–14, 21). Auch die *Septuaginta* nahm außer *Daniel* keine weiteren zwischentestamentlichen Apokalypsen auf. Die *Apokalypsen des Henoch, des Baruch, des Esra, des Abraham, des Elija, des Zephanja, die Himmelfahrt des Mose, das Apokryphon des Ezechiel* und die *Sibyllinen* wurden vom Kanon ausgeschlossen.³⁵ Die reiche Produktivität der Apokalyptik wirkte außerhalb der Sammlung der *Septuaginta* intensiv auf die nachösterlichen Anfänge der christlichen Theologie ein. Die anhaltende Beliebtheit der ursprünglich jüdischen Apokalypsen, die als Übersetzungen und Überarbeitungen vom Christentum tradiert wurden, ist Ausdruck dieser Affinität von frühem Christentum und Apokalyptik. Die Wurzeln der Apokalyptik reichen in die Prophetie und Weisheit der Schrift zurück, nehmen aber auch außerjüdische Einflüsse auf wie die babylonische Astrologie, den iranischen Dualismus, die hellenistische Orakelliteratur.

In den synoptischen *Evangelien* finden sich lange apokalyptische Reden Jesu: *Mk* 13; *Lk* 17, 20–37; 21, 5–36; *Mt* 24, 1–25, 46. Als eigenständiges Buch wurde aber nur die *Offenbarung* in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen. Die *Offenbarung* setzt mit der visionären Beauftragung an den prophetischen Verfasser ein, an sieben Gemeinden in Kleinasien paränetische Briefe zu schreiben (1, 9–3, 22). Die weisheitliche Mahnrede durchsetzt auch die apokalyptischen Visionen von der Endzeit, die sich anschließen (4, 1–22, 21). Der wiederkommende Christus steht schon jetzt seiner verfolgten Gemeinde bei und verleiht ihr Anteil an der zukünftigen Herrlichkeit.

Die Fortschreibung der apostolischen, apokalyptischen Literatur hielt bis zum frühen Mittelalter an. Es entstanden im 2. Jahrhundert die *Himmelfahrt des Jesaja* als Erweiterung des frühjüdischen *Martyriums Jesajas*, die *Offenbarung des Petrus*, der *Hirt des Hermas* und später die *Apokalypse des Paulus*, die *Thomasapokalypse* und weitere Apokalypsen. Die *Offenbarung des Petrus* und der *Hirt des Hermas* hatten bedeutenden Einfluß auf die christlichen Vorstellungen vom Jenseits und auf die christliche Bußpraxis ausgeübt, obwohl die apostolische Verfasserchaft des Petrus umstritten war und der nicht apostolische, römische Christ Hermas sich offen als Verfasser des *Hirten* vorgestellt hatte (*Hirt des Hermas*, Visionen 1, 1, 4).³⁶ Die theologische Suggestionskraft ihrer *Apokalypsen* vermochte den Makel der unapostolischen Herkunft auszugleichen.

Lyrrik

Das *Neue Testament* hat keine eigenständige Sammlung von Liedern oder Gebeten. Der *Psalter der Schrift*, der David als Verfasser nennt, lebte in Gottesdienst, Schrifttum und Kunst ungebrochen weiter. Die *Septuaginta* hatte in ihre Sammlung zusätzlich die pseudepigraphischen, pharisäisch geprägten *Psalmen Salomos* aufgenommen. Sie wurden von den Christen tradiert, ohne aber die Bedeutung der *Psalmen Davids* zu erlangen. Die Pseudepigraphie Salomos wirkte jedoch weiter. Im 2. Jahrhundert wurde in Griechisch ein gnostisches Hymnenbuch unter dem Titel *Oden Salomos* herausgegeben. Die Verbreitung blieb jedoch gering.

Von wesentlich größerer Nachwirkung waren die *Orakel* der »jüdischen Sibylle«. Unter Einfluß der hellenistischen Sibyllendichtung hatte ein alexandrinischer Jude im 2. Jahrhundert v. Chr. in griechischen Hexametern »das erste wirklich literarische Sibyllenbuch« geschaffen.³⁷ Von den Christen wurde das jüdische *Sibyllenbuch* überarbeitet und erweitert. Den *Apokalypsen* trat die prophetisch-lyrische Dichtung zur Seite.

Zusammenfassung

Die mündlichen und schriftlichen biblischen Gattungen nahmen die Reichhaltigkeit der hellenistischen Prosa-Literatur auf und schmolzen sie in die biblische Sprachwelt ein. Sie schufen einen literarischen Kosmos, der sich in Konkurrenz zur hellenistischen Literatur etablieren und behaupten konnte. Zugleich wirkten sie mit ihren Veränderungen auf die hellenistische Literaturwelt ein.

Die Judenhellenisten hatten die Erfahrung des liebenden und gnädigen Bundes- und Schöpfergottes Israels mit hellenistischem Geschichtsdenken und hellenistischer Philosophie interpretiert. Mit dem Evangelium von Jesus, dem Christus und Sohn Gottes, radikalisierten die Christen noch einmal die judenhellenistische Uminterpretation der Bundes- und Schöpfungstheologie zu einer neuen Weltsicht. Jesus von Nazareth wurde zum endzeitlichen Mittler von Gottesherrschaft und Bund; hellenistisches Geschichtsdenken und hellenistische Philosophie fanden in dem Lehrer, Gottessohn und Herrn Jesus Christus ihre Erfüllung und ihr Ende. Von der endzeitlichen Geisterfüllung und Christusgemeinschaft aus gestalteten die Christen in distanzierter Weise die umgebende Kultur und Literatur um.

Dieser lebendige Traditions- und Akkulturationsprozeß hielt bis in die Spätantike an. Die Pluralität und Konkurrenz von theologischen Schulen prägte ihn von Anfang an und brachte fortwährend divergierende Schriften hervor. Es konnten zwar wie bei der Spruchquelle Q und dem *Laodizenerbrief* einzelne Schriften verdrängt werden. Aber die Autonomie der lokalen Ortskirchen hielt die ganze Antike hindurch die Pluralität und Konkurrenz von christlicher Theologie und Literatur aufrecht. Das Evangelium von Kreuzestod und Auferweckung Jesu hatte sich innerhalb von wenigen Jahren von Jerusalem nach Antiochien ausgebreitet. Antiochien wurde das Zentrum für die Heidenmission. Paulus brach von Antiochien zu seinem Missionswerk auf (*Gal* 2, 11–14; *Apg* 13, 1–3; 15, 35–41). Antiochien blieb bis in die Spätantike ein Zentrum theologischer Schulbildung (Ignatius † um 107/110; die antiochenische Schule im 2. bis 5. Jahrhundert). Ephesus wurde bevorzugter Aufenthaltsort des Paulus und blieb Orientierungsort der Paulusschule (Brief an die Epheser; *1 Tim* 1, 3). In Ephesus wurde der Kreis um den Verfasser der *Offenbarung*, den Propheten Johannes, zur Konkurrenz der Paulusschule (*Offb* 2, 1–7). Ephesus verteidigte 190 im Streit um den Ostertermin gegenüber Rom die Praxis der kleinasiatischen Gemeinden, das Osterfest jeweils am 14. des Frühlingsmonats zu feiern und nicht erst an dem dem 14. folgenden Sonntag, wie es später üblich wurde (Eusebius, *Kirchengeschichte* 5, 22–24). Ephesus griff in der Spätantike in den Streit zwischen den führenden theologischen Schulen von Alexandrien und Antiochien ein und unterstützte die Dogmatisierung der Mutter Jesu als »Gottesgebälerin« (Konzil von Ephesus 431). In Alexandrien war Ende des 2. Jahrhunderts von Pantainos († 200) eine Katechetenschule mit wissenschaftlichem Anspruch gegründet worden. Die Nachfolger von Pantainos, Clemens († vor 215) und Origenes (um 185–253/4),

begründeten christliche Gelehrsamkeit und Exegese. Die Konkurrenz zwischen den Schulen in Alexandrien und Antiochien verursachte und beherrschte die christologischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. Das Verhältnis der Menschlichkeit zur Göttlichkeit Jesu Christi wurde von den Alexandrinern von der Göttlichkeit aus bestimmt, während die Antiochener an der irdischen Menschlichkeit als gleichbestimmenden Anteil festhielten.

Rom war durch das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus zur Hauptstadt der apostolischen Tradition geworden (1 *Klem* 5). Der pseudepigraphische *Erste Petrusbrief* ist in Rom verfaßt worden; ob auch das *Markusevangelium* in Rom geschrieben worden ist, bleibt umstritten. Zu den theologischen Schulen und Streitigkeiten nahm Rom ausgleichend Stellung: Der *Erste Klemensbrief* (96/7) gab zu einem Amtsstreit in der Gemeinde von Korinth eine beratende Stellungnahme ab. Die christologische Einigungsformel des Konzils von Chalkedon (451) stammte vom Bischof von Rom: Die göttliche und menschliche Natur bilden in der Person Jesu Christi eine einheitliche Hypostase, die hypostatische Union.

Der Kanon war eine literarische und theologische Grenzziehung des 2. und 3. Jahrhunderts mit dem Ziel, die apostolische Zeit als begründenden Anfang den vielfältigen Weiterentwicklungen der nachfolgenden christlichen Theologie und Literatur gegenüberzustellen. Die außerkanonischen Fortschreibungen der »biblischen« Literatur blieben für die Spätantike als Lektüre für Theologie, Predigt, Katechese und private Erbauung weiter wirksam.

Literaturhinweise

Bibel, Klassische Antike und Spätantike

- P. Brown: Spätantike. In: P. Veyne (Hg.): Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich (Ph. Ariès, G. Duby [Hgg.]: Geschichte des privaten Lebens, 1). Frankfurt a. M. 1989. S. 229–299.
- M. Hengel: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. Tübingen 1969.
- R. Smend: Die altisraelitische Literatur. In: NHL 1 (1978). S. 273–324.
- J. Speigl: Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus. Amsterdam 1970.
- M. Stern (Ed.): Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. 3. Bde. Leiden 1974–1984.

Überlieferung, Sammlung und Kanonisierung des Textcorpus »Hebräische Bibel«

- E. Blum u. a. (Hgg.): Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift R. Rendtorff. Neukirchen 1990.
- G. Dellling: Bibliographie zur jüdisch–hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900–1965. Berlin 1969.
- G. Fohrer, E. Sellin: Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1979.
- Jüdische Schriften aus hellenistisch–römischer Zeit. Hg. v. W. G. Kümmel u. a. Gütersloh 1973ff.
- Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung. Ndr. der Ausgabe Berlin 1885–1933. Basel 1968.
- L. Rost: Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, einschließlich der großen Qumran–Handschriften. Heidelberg 1971.
- O. H. Steck: Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons. Neukirchen 1991.

- Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung. Hg. v. Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Bd 1. Tübingen 1975.
 Der babylonische Talmud. Neu übertragen durch L. Goldschmidt. 12 Bde. Königstein ³1980.
 G. Wanke: Bibel I. In: TRE 6 (1980). S. 1–8.

Übersetzung und Sammlung der Schrift im hellenistischen Judentum: Die Septuaginta

- Septuaginta. Ed. A. Rahlfs. Stuttgart ⁸1965.
 J. W. Wevers: Septuaginta–Forschungen. In: Theologische Rundschau. N. F. 22 (1954). S. 85–138. 171–190.
 J. Ziegler: Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta. Göttingen 1971.

Überlieferung, Sammlung und Kanonisierung des Textcorpus »Neues Testament«

- K. Aland: Das Problem des neutestamentlichen Kanons. In: Ders.: Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes. Berlin 1967. S. 1–24.
 I. Baldermann u.a. (Hgg.): Zum Problem des biblischen Kanons. Neukirchen 1988.
 R. T. Beckwith: The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism. Grand Rapids 1986.
 O. Betz: Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte. Tübingen 1960.
 H. Frhr. v. Campenhausen: Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen 1968.
 C. Colpe: Gnosis II (Gnostizismus). In: RAC 11 (1981). Sp. 537–659.
 C. Dohmen, M. Oeming: Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie. Freiburg 1992.
 D. Dormeyer: Evangelium als literarische und theologische Gattung (Erträge der Forschung 263). Darmstadt 1989.
 E. E. Ellis: The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research. Tübingen 1991.
 I. Frank: Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch–theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon. Freiburg 1971.
 H. Y. Gamble: The New Testament Canon. Its Making and Meaning. Philadelphia 1985.
 Die Gnosis: Hg. v. W. Foerster, A. Böhlig. 3 Bde. Zürich, Stuttgart 1969–80.
 A. v. Harnack: Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche. Leipzig 1912.
 Ders.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Berlin ²1924. Ders.: Neue Studien zu Marcion. Berlin 1923 3. Ndr. Darmstadt 1985 (Ndr. 1996).
 M. Hengel: Die Evangelienüberschriften (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–historische Klasse 1984, 3). Heidelberg 1984.
 E. Hennecke, W. Schneemelcher: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1: Tübingen ¹1987. Bd. 2: Tübingen ⁴1971.
 H. Hübner: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Prolegomena. Göttingen 1990.
 W. G. Kümmel: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg ¹⁷1973.
 B. M. Metzger: The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance. Oxford 1987.
 W. Nestle/K. Aland: Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch. Hg. v. K. u. B. Aland. Stuttgart ¹⁶1986.
 K.-H. Ohlig: Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche. Düsseldorf 1972.
 H. Graf Reventlow: Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München 1990.
 J. M. Robinson (Ed.): The Nag Hammadi Library in English. New York 1977.
 A. Sand: Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Handbuch der Dogmengeschichte I, 3 a). Freiburg 1974.
 G. Stemberger: Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Stuttgart 1991.
 G. Strecker: Literaturgeschichte des Neuen Testaments. Göttingen 1992.
 Schriften des Urchristentums. 3 Teile und Index. Griech. u. dt. Hg. v. J.A. Fischer, U. Körtner u.a. München 1963.

- D. Trobisch: Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik. Freiburg, Göttingen 1989.
- K. W. Tröger: Das Christentum im zweiten Jahrhundert. Berlin 1988.

Gattungen der Septuaginta

- H. Gunkel: Genesis. Göttingen (1901). ³1910 = ⁸1969.
- W. Klatt: Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. Göttingen 1969.
- K. Koch: Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese. Neukirchen ⁴1982.
- J. Wellhausen: Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. Berlin 1876/7.
- P. Wendland: Die urchristlichen Literaturformen. Tübingen ³1912.

Mündliche jesuanische und apostolische Wort- und Erzählgattungen

- W. Bauer: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Göttingen ²1964.
- K. Berger: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. In: ANRW II 25, 2 (1984). S. 1031–1432.
- R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen (1921) ²1931 = ³1957.
- M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen (1919) ²1933 = ³1959.
- D. Dormeyer: Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung. Darmstadt 1993.
- R. Herzog: Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und Religion. Leipzig 1931.
- A. Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu. 2 Bde. ²1910, Ndr. Darmstadt 1976.
- J. N. D. Kelly: Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Göttingen ²1993.
- H. J. Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen. Münster 1978.
- H. Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 2 Bde. München ²1973.
- H. A. Musurillo (Ed.): The Acts of the pagan martyrs. Acta Alexandrinorum. Oxford 1954.
- R. Riesner: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung. Tübingen 1981.
- H. Schürmann: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu. In: Ders.: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Düsseldorf 1968. S. 39–65.
- G. Theißen: Urchristliche Wundergeschichten. Gütersloh 1974.
- Ph. Vielhauer: Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin, New York 1975.
- H. Weder: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen. Göttingen 1978.
- A. Weiser: Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien. Stuttgart 1975.
- C. Westermann: Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament. Stuttgart 1984.

Schriftliche apostolische und nachapostolische Literatur

- J. B. Bauer: Apokryphen. In: M. Görg, B. Lang (Hgg.): Neues Bibel-Lexikon. Lfg. 1. Zürich 1988. S. 132–134.
- L. Bocciolini Palagi: Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo. Florenz 1978.
- M. Bünker: Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief. Göttingen 1984.
- R. A. Burridge: What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman Biography. Cambridge 1992.
- H. Cancik: Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie. In: Humanistische Bildung. 4 (1981). S. 63–101. Erweitert in ders. (Hg.): Markus-Philologie. Tübingen 1984. S. 85–115.

- D. Dormeyer: Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung. Darmstadt 1993.
- D. Dormeyer, H. Frankemölle: Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert. Mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie. In: ANRW II 25, 2 (1984). S. 1543–1705.
- H. Frankemölle: Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht, Stuttgart 1994.
- T. Hägg: The Novel in Antiquity. Oxford 1983.
- H. Köster: Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur. In: ANRW II 25, 2 (1984). S. 1463–1542.
- Ders.: Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern. Berlin 1957.
- R. A. Lipsius, M. Bonnet: Acta Apostolorum Apocrypha I–II, 2. Leipzig 1891–1903 (Ndr. Hildesheim, New York 1972).
- E. Plümacher: Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte. Göttingen 1972.
- J. M. Robinson: Logoi Sophon. Zur Gattung der Spruchquelle Q. In: E. Dinkler (Hg.): Zeit und Geschichte. Festschrift R. Bultmann. Tübingen 1964. S. 77–97.
- R. Söder: Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. Darmstadt 1969.
- K. Thraede: Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik. München 1970.
- Ph. Vielhauer: Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin, New York 1975.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Smend 1978. S. 273.
- 2 Stern 1974–1984. Pseudo-Longinus, Vom Erhabenen 9, 9; Hengel 1969. S. 464–486; zur duldsamen Zurechnung des Christentums bis Domitian vgl. Speigl 1970. S. 4–42; zur missionarischen Ausstrahlung der jüdischen und christlichen Lebensvollzüge vgl. Brown 1989. S. 245–273.
- 3 Übersetzung von H. Clementz: Des Flavius Josephus kleinere Schriften. Köln 1901. S. 96f.
- 4 Der Traktat Baba bathra des Babylonischen Talmuds (Endredaktion 6./7. Jahrhundert n. Chr.) teilt die Bücher Samuel und Könige, die Josephus noch als Einheit kennt (vgl. Smend 1978. S. 273), in je zwei Bücher auf: 1–2 Sam; 1–2 Kön.
- 5 So lautet der Titel der noch laufenden Gesamtausgabe der Zwischentestamentlichen Literatur: Jüdische Schriften 1973.
- 6 Der Mischna-Traktat Jadajim erzählt von der rabbinischen Diskussion, ob das Buch Kohelet verunreinige oder nicht, und von der Entscheidung, daß es als heiliges Buch zu gelten habe und damit verunreinige (M Jad 3, 5).
- 7 Zum Aristeasbrief vgl. Jüdische Schriften 2, 1, 1973.
- 8 Die griechische Textausgabe des Neuen Testaments von Nestle–Aland (Stuttgart ²⁶1979) rechnet daher im Index der Schriftzitate und –anspielungen diese Zwischentestamentliche Literatur zu Recht zum Alten Testament.
- 9 Sand 1974. S. 22.
- 10 Hengel 1984. S. 37ff.
- 11 v. Campenhausen 1968. S. 196ff.; Kümmel 1973. S. 430f.; Strecker 1992. S. 277. Irenaeus diskutiert die Kanonfrage innerhalb seines umfangreichen Werkes Adversus haereses.
- 12 Apokryph («verborgen») meint zunächst ohne abschätzige Bedeutung den Ausschluß einer Schrift aus der gottesdienstlichen Lesung. Anfang des 3. Jahrhunderts differenziert Origenes die »Apokryphen« in angezweifelte Schriften wie 2 Petr, 2–3 Joh, Hebr (Eusebius, Kirchengeschichte 4, 25, 1ff.), Jak und Jud (Origenes, Evangelium nach Johannes 20, 10, 66), die erbaulichen Wert haben, und in häretische Schriften, die nicht gelesen werden dürfen. Diese Dreiteilung in kanonische, erbauliche und häretische Schriften behält Anfang des 4. Jahrhunderts Eusebius bei (Kirchengeschichte 3, 25, 1ff.).
- 13 Gunkel 1910; Klatt 1969.
- 14 So bereits Wellhausen 1876/7; Wendland 1912.

- 15 Die Redaktionsgeschichte und die Linguistik kommen als neue Methoden hinzu; vgl. Koch 1982. S. 289–342; Dormeyer 1989. S. 135–143.
- 16 Den Forschungsstand zum literarischen Charakter der nachexilischen, griechischen Literatur bieten die Einführungen zu den Einzelschriften in dem Sammelwerk: Jüdische Schriften. 1973ff.; vgl. auch Smend 1978. S. 296–298, 307.
- 17 Dibelius 1954; Bultmann 1957.
- 18 Eine knappe Skizze der Geschichte des frühjüdischen Schulwesens bis in die Makkabäerzeit bietet der Traktat Baba Bathra des babylonischen Talmuds (b Baba Bathra 21a). Allerdings handelt es sich um eine Fiktion. Erst ab Jehoschua ben Gamla, dem Gamaliel in Apostelgeschichte 5, 34, ist ein systematischer, flächendeckender Aufbau der Elementarschule greifbar; vgl. Riesner 1981. S. 182–206.
- 19 Schürmann 1968. S. 56ff.; ausführlicher zu den mündlichen Wortgattungen Dormeyer 1993. S. 67–139.
- 20 Bultmann 1957. S. 73–176.
- 21 Berger 1984. S. 1049–1074.
- 22 Westermann 1984. S. 13ff.
- 23 Aristoteles, Rhetorik 2, 20; dazu Lausberg ¹1973. S. 227–235; ausführlicher zu den mündlichen Erzählgattungen Dormeyer 1993. S. 140–189.
- 24 Herzog 1931. Ders.: Arzt. In: RAC 1 (1950). Sp. 720–725; B. Kötting: Epidauros. In: RAC 5 (1962). Sp. 531–539; Weiser 1975. S. 37ff.
- 25 Musurillo 1954.
- 26 J. Schneider: Brief. In: RAC 2 (1954). Sp. 564–585; Thraede 1970. S. 95–109; Bünker 1984; ausführlicher zur schriftlichen neutestamentlichen Literatur Dormeyer 1993. S. 190–241.
- 27 Bocciolini Palagi 1978; Hennecke, Schneemelcher ¹1979. S. 84–90.
- 28 Köster 1984. S. 1463–1542.
- 29 Vgl. Cancik 1981; Dormeyer 1984. S. 1601–1634; Frankemölle 1994. S. 133–204.
- 30 Vielhauer 1975. S. 343ff.; Dormeyer 1984. S. 1627–1631.
- 31 Hennecke, Schneemelcher ¹1987.
- 32 Vgl. Momigliano, NHL 2. S. 312f. und Plümacher 1972.
- 33 Vgl. Hägg 1983. S. 154–165; Söder 1969; Kytzler in diesem Band S. 484f.
- 34 Hennecke, Schneemelcher ¹1971 und Kytzler in diesem Band S. 485f.
- 35 Zusätzlich zu den Einführungen in Jüdische Schriften 1973 ff. vgl. K. Berger: Henoch. In: RAC 14 (1988). Sp. 473–545.
- 36 Zu Hermas vgl. A. Hilhorst: Hermas. In: RAC 14 (1988). Sp. 682–701.
- 37 A. Kurfieß: Christliche Sibyllinen. In: Hennecke, Schneemelcher ¹1971. S. 498–528 (Zitat: S. 500).