

Grundwissen NT

Nina Irrgang/Oda Wischmeyer

Vorbemerkung

Dies Grundwissen zum Neuen Testament ist primär für Studierende des Masterstudiengangs „Ethik der Textkulturen“ gedacht, kann aber auch von Studierenden anderer Studiengänge als Grundinformation benutzt werden. Geboten wird ein lesbarer Text, der der sachlichen Orientierung dient, nicht aber als Lerntext konzipiert ist. Die Vertiefung lässt sich den jeweiligen Literaturangaben entnehmen.

Der Text wurde von Frau cand. phil. et theol. Nina Irrgang M.A. in Absprache mit Frau Prof. Dr. Oda Wischmeyer verfasst.

Erlangen, 21. April 2009

Oda Wischmeyer

Nina Irrgang

Inhaltsübersicht

1. Textkritik.....	3
2. Der historische Jesus.....	5
3. Die synoptische Frage.....	8
Nachtrag: Die Logienquelle.....	10
4. Die synoptischen Evangelien.....	11
4.1 Die literarische Gattung „Evangelium“	11
4.2 Das Markusevangelium.....	13
4.3 Das Matthäusevangelium.....	15
4.4 Das Lukasevangelium.....	17
5. Das Johannesevangelium.....	19
6. Die johanneische Frage.....	21
7. Paulus.....	24
7.1 Biographie und missionarisches Wirken.....	24
7.2 Der 1. Thessalonicherbrief.....	27
7.3 Der 1. Korintherbrief.....	28
7.4 Der 2. Korintherbrief.....	30
7.5 Der Galaterbrief.....	31
7.6 Der Philipperbrief.....	33
7.7 Der Philemonbrief.....	34
7.8 Der Römerbrief.....	35
8. Die Deuteropaulinen.....	38
8.1 Der Kolosserbrief.....	38
8.2 Der Epheserbrief.....	38
8.3 Der 2. Thessalonicherbrief.....	39
9. Die Pastoralbriefe.....	40
10. Die katholischen Briefe.....	42
10.1 Der Jakobusbrief.....	42
10.2 Der 1. Petrusbrief.....	43
10.3 Der Judasbrief.....	44

10.4	Der 2. Petrusbrief.....	44
10.5	Die Johannesbriefe.....	45
11.	Die Apostelgeschichte.....	46
12.	Der Hebräerbrief.....	49
13.	Die Johannesoffenbarung.....	50
14.	Das Christentum der dritten Generation.....	52
15.	Der Prozess der Kanonbildung.....	54
16.	Literatur.....	56
16.1	Hilfsmittel.....	56
16.2	Einführungen.....	57
16.3	Wichtigste Standardwerke.....	57
16.4	Kommentarreihen.....	57

1 Textkritik

Bis um 1455 mit Gutenbergs sog. „42zeiliger Bibel“ der erste gedruckte Bibeltext auf den Markt kam, wurden die neutestamentlichen Bücher, wie die antike Literatur überhaupt, handschriftlich überliefert. Die Überlieferungslage der neutestamentlichen Texte unterscheidet sich allerdings in zwei Punkten grundlegend von derjenigen der übrigen antiken Literatur: Zum Ersten bleibt bis in die Spätantike hinein die Buchrolle als Textträger nichtchristlicher, literarischer Werke in Gebrauch. Im Gegensatz dazu setzt sich im frühchristlichen Kontext zunächst die Buchform lose gefalteter Papyrusblätter, später die des lagenweise gehefteten **Kodex** durch. Während zweitens nur etwa ein Hundertstel der lateinischsprachigen Literatur aus der Zeit zwischen 250 v.Chr. und 250 n.Chr. über das gesamte Mittelalter hinweg kontinuierlich tradiert wurde und zudem einige Werke nur über den Zufallsfund eines einzigen Manuskripts in die Neuzeit gelangten, kann sich die Rekonstruktion des „neutestamentlichen Urtextes“ auf eine **überaus große Zahl handschriftlicher Textzeugen** unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Qualität stützen.

Die ältesten Überlieferungsträger sind mehr als 100 **Papyrusfragmente**, die zumeist nur Bruchstücke des Textes bieten können. Als ältester Textzeuge gilt P⁵² aus der John Rylands University Library (2.Jh. n.Chr.; Joh 18,31-33.37-38). Umfangreiche Manuskripte enthalten die Chester-Beatty-Papyri P⁴⁵ (3. Jh. n.Chr.; Synoptiker sowie JohEv und Apg), P⁴⁶ (um 200; Paulinen sowie Eph, Kol und Hebr), P⁴⁷ (3. Jh. n.Chr.; JohOffb) sowie die außergewöhnlich gut erhaltenen Bodmer-Papyri P⁶⁶ (um 200 n.Chr.; JohEv) und P⁷⁵ (Anfang 3. Jh. n.Chr.; LkEv und JohEv).

Die Mehrheit des Handschriftenbestandes bilden etwa 3000 **Pergamentkodizes**. Die ältesten dieser Kodizes entstammen der Spätantike und folgen im Schriftspiegel den Majuskelbuchschriften ihrer Entstehungszeit. Alle in ihrer Bedeutung für die Textkritik herausragenden **Majuskelkodizes** sind als „Vollbibeln“ (Altes und Neues Testament) konzipiert, haben inzwischen allerdings teilweise beträchtliche Verluste im Textbestand erlitten:

- | | |
|-----------------|---|
| 10. \aleph 01 | Codex Sinaiticus (4. Jh. n.Chr.) |
| 11. A02 | Codex Alexandrinus (5. Jh. n.Chr.) |
| 12. B03 | Codex Vaticanus (um 350 n.Chr.) |
| 13. C04 | Codex Ephraemi rescriptus (5. Jh. n.Chr.) |

Die übrigen etwa 2800 Handschriften, vorwiegend aus dem 10. und 11. Jh. n.Chr., bedienen sich der **Minuskelschriften** des Frühmittelalters. Ihre Bedeutung im Rahmen der Rekonstruktion des neutestamentlichen „Urtextes“ ist im Allgemeinen geringer zu veranschlagen als diejenige der Papyri und Majuskelkodizes. Eine Ausnahme bilden die „Königin der Minuskeln“ (33) sowie die beiden Minuskelfamilien f¹ (Lake-Gruppe) und f¹³ (Ferrar-Gruppe).

Die exzeptionelle Überlieferungslage der neutestamentlichen Texte verdankt sich der monastischen Kultur des Mittelalters, die mit ihren Bibliotheken und Schreibstuben über Jahrhunderte hinweg die Bewahrung und Vervielfältigung des Textbestandes sicherstellte.

Die erste gedruckte Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes mitsamt lateinischer Übersetzung bringt 1516 **Erasmus von Rotterdam** heraus. Luther wird sie später zur Arbeit an der Bibelübersetzung heranziehen. 1520 wird die bereits einige Jahre zuvor entstandene „**Complutensische Polyglotte**“ publiziert, welche neben dem griechischen Text denjenigen der Vulgata-Übersetzung bietet. Bis ins 18. Jh. hinein waren beide Ausgaben als „*textus receptus*“ in Gebrauch. Die seit dem 19. Jh., angeregt durch den Philologen **Karl Lachmann**, methodisch reflektiert betriebene Textkritik mündet in **Constantin von Tischendorffs** „*Editio octava critica maior*“ (1869/1872). 1898 veröffentlicht **Eberhard Nestle** eine erste Ausgabe des „*Novum Testamentum Graece*“, die sich mit der 13. Auflage aus dem Jahr 1927, unternommen von **Erwin Nestle** mit inzwischen vergrößertem kritischem Apparat, seit 1950 unter der Mitarbeit von **Kurt Aland**, zu einer wissenschaftlichen Handausgabe fortentwickelt hat.

Literatur

NESTLE, E./ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993²⁷.

ALAND, K./ALAND, B., *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1989².

2 Der historische Jesus

Die Frage nach dem „historischen Jesus“ bestimmt die Geschichte der Theologie seit dem 18. Jh. Die **Leben-Jesu-Forschung** versuchte seitdem die Annäherung an die historische Gestalt Jesu mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen:

1. Die kritischen „Anstöße“ zur Frage nach dem historischen Jesus durch H.S. Reimarus¹ (1694-1768) und D.F. Strauß² (1808-1874)

Nachdem die Beschäftigung mit dem Leben Jesu unter rein historischen Gesichtspunkten mit Hermann Samuel Reimarus begonnen hatte, weist Daniel Friedrich Strauß, ein Schüler Ferdinand Christian Baur und Hegels, in seiner Arbeit zur Frage nach dem historischen Jesus auf die mythische Ausgestaltung der Jesusüberlieferung hin.

2. Der Optimismus der liberalen Leben-Jesu-Forschung

Die klassische Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s bemüht sich im Anschluss an die liberale Theologie „durch historisch-kritische Rekonstruktion der autoritativen Persönlichkeit Jesu und ihrer Geschichte den christlichen Glauben zu erneuern und dabei das kirchliche Christudogma hinter sich zu lassen“ (Gerd Theißen). Beispielhafter Vertreter ist Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910).

3. Der Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung

Um die Jahrhundertwende führen drei wissenschaftliche Einsichten zum Zusammenbruch der Leben-Jesu-Theologie: Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (1906) zeigt den „projektiven Charakter“ der bislang geformten Jesus-Bilder, die letztlich Rekonstruktionen eines ethischen Ideals darstellen. William Wrede konstatiert den tendenziösen Charakter der ältesten erhaltenen Quelle für das Leben Jesu: Das Markusevangelium ist Ausdruck von Gemeindedogmatik, eine einfache Unterscheidung zwischen der Geschichte Jesu und dem nachösterlichen Christusbild ist nicht zu treffen. K.L. Schmidt schließlich verweist auf den fragmentarischen Charakter der Evangelien und im Anschluss an formgeschichtliche Überlegungen auf die Notwendigkeit der Differenzierung zwischen „kleinteiligen“ Perikopen und dem auf die Redaktion durch die Evangelisten zurückzuführenden Gesamtaufriß mit chronologischem und geographischem Rahmen.

In der Folge erhebt die „Dialektische Theologie“ (Rudolf Bultmann, 1884-1976) im Gespräch mit der existenzialistischen Philosophie und im Anschluss an Paulus und die johanneische Theologie gerade nicht den historischen Jesus, sondern den „kerygmatischen Christus“ zum Hauptgegenstand ihrer Nachfrage.

4. Die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus

Die „Rückfrage nach dem historischen Jesus“, ausgehend vom „kerygmatischen Christus“, leitet in der Folge die Arbeiten der Bultmannschüler Ernst Käsemann, Günter Bornkamm, Hans Conzelmann.

¹ Vorrede der Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Faksimiledruck 1967; Schutzschrift, neu hg., 1972, Fragmente eines wolfenbüttelschen Unbekannten, hg. von G.E. Lessing, 1724-1778(→ Fragmentenstreit).

² Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/36.

5. The „third quest“ for the historical Jesus

Die englischsprachige Forschung setzt neue Schwerpunkte: Neben ein verstärktes sozialgeschichtliches Interesse (Gerd Theißen) treten das Bemühen, die Gestalt Jesu im zeitgenössischen Judentum zu verorten (W.D. Davies und E.P. Sanders), sowie die Berücksichtigung nicht-kanonischer Quellen (Helmut Köster).

6. Aktuelle Forschungslage

Gegenwärtig werden in der Jesus-Forschung zwei weitere Modelle erprobt: (a) der sog. **Jesus Research**, der Jesus vor allem aus seiner historischen Verortung in Galiläa erklärt, (b) **Jesus remembered** (J.D.G. Dunn), ein Modell, das weniger mit historischer Quellenkritik, sondern mit Gedächtnis- und Mündlichkeitsforschung arbeitet.

Umfangreiche **außerkanonische Quellen** (neutestamentliche Apokryphen, Schriften der „Apostolischen Väter“, Agrapha) treten neben die **synoptische Überlieferung**, die auf Grund ihres hohen Alters und der Streubreite ihrer Traditionen den wohl zuverlässigsten Zugang zum historischen Jesus bietet. Das Evangelium nach Johannes und gnosinahe Quellen vermitteln kein kohärentes Jesusbild.

Die bedeutendsten **nicht-christlichen Quellen** finden sich bei Flavius Josephus: Das sog. *Testimonium Flavianum* (*Antiquitates* 18,63f., wohl christlich überarbeitet) gibt Auskunft über das Leben und die Kreuzigung Jesu. An anderer Stelle (*Antiquitates* 20,200) berichtet Josephus von der Verurteilung und Steinigung des Jakobus, der eingeführt wird als „Bruder Jesu, der Christus genannt wird“.

Knappere Erwähnungen eines „Christus“ (oder „Chrestus“) finden sich bei *Plinius d.J.* (*Epistulae* 10,96), *Tacitus* (*Annales* 15,44) und *Sueton* (*Vita Claudii* 25,4).

Trotz seiner inneren Vielfalt teilt das **Judentum zur Zeit Jesu** einige grundsätzliche Überzeugungen und Ausdrucksformen (E.P. Sanders: „*common Judaism*“): das Festhalten an einem exklusiven und ethischen *Monotheismus*; die Überzeugung, zwischen dem einen und einzigen Gott und Israel bestehe ein besonderes Verhältnis, welches sich im Sinaibündnis und in der Gabe der Tora (E.P. Sanders: „*convenantal nomism*“) konstituiert und in Beschneidung und Torabefolgung konkretisiert; die Bindung des Kultes an den *Tempel* in Jerusalem sowie die Ausübung des Kultes in *Opfer- und Wortgottesdienst*; die kanonische *Geltung heiliger Schriften und mündlicher Traditionen*.

Innerhalb des Judentums lassen sich einige Gruppen mit unterschiedlichen religiösen Vorstellungen und teilweise politischen Interessen erkennen, die sog. „**Religionsparteien**“ (αἱρέσεις). Die Gruppierung der *Pharisäer* setzt als Laienbewegung auf die Verwirklichung des Priesterideals im Alltag. Die *Sadduzäer* rekrutieren ihre Anhänger aus der Priesteraristokratie und unterscheiden sich von den übrigen Gruppen wesentlich durch die Ablehnung der Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele bzw. der Auferstehung der Toten. Ein stark politisch-revolutionär orientiertes Programm vertreten die *Zeloten*, wohingegen die *Essener* ein Leben in der Abgeschiedenheit der Wüste propagieren (vgl. die Bibliothek in Qumran am Toten Meer). Ebenfalls mit politischen Forderungen verknüpft sind die

messianischen Bewegungen, die besonders nach dem Tod Herodes des Großen 4 v.Chr. aktiv werden.

Der **zeitliche und geographische Umriss** des Lebens Jesu lässt sich nur ungefähr fassen: Jesu öffentliches Wirken beginnt in Galiläa und endet in Jerusalem. Jesu Geburt lässt sich auf die letzten Regierungsjahre Herodes des Großen (6/4 v.Chr.) datieren, sein öffentliches Wirken fällt in die Zeit zwischen 26 und 29 n.Chr. Die Hinrichtung fällt in die Amtszeit des römischen Präfekten Pontius Pilatus, wahrscheinlich in das Jahr 30 n.Chr.

Im Zentrum der eschatologischen **Verkündigung Jesu** steht die *Heilsbotschaft von der Königsherrschaft Gottes*. Die ältesten Quellen der Botschaft Jesu formulieren summarisch: „καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ“ (Mk 1,15/Lk 10,9Q). Die Mahlgemeinschaft Jesu mit allen Gruppierungen der Bevölkerung in Galiläa nehmen die eschatologische Mahlgemeinschaft in der Gottesherrschaft vorweg. Auch die Gruppe der "Zwölf" Jünger (Erneuerung der zwölf Stämme Israels) weist auf die kommende Gottesherrschaft voraus. Ein weiteres Zentrum des Wirkens Jesu bilden *Heilungen und Exorzismen*. Als „Herzstück der Jesusüberlieferung“ (Jürgen Roloff) gelten die *Gleichnisse*, die als „erzählerisch entfaltete Metaphern“ die zentralen Botschaften vom Handeln Gottes und dem Kommen der Gottesherrschaft in lebensweltliche Konkretionen überführen. *Jesu Ethik* hat ihren Mittelpunkt in der Interpretation der Thora und ist getragen von der „ethischen Sensibilisierung“, die in den Schriften des zeitgenössischen Judentums begegnet. Die „Bergpredigt“ als Summe der ethischen Unterweisung Jesu steht (vom Verfasser des MtEv zusammengestellt) exemplarisch für den Entwurf einer integrativen Ethik mit universalem Anspruch, zwischen Relativierung oder Radikalisierung gesetzlicher Einzelnormen, ausgehend vom Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Die synoptischen Evangelien bieten eine ausführliche Darstellung der **Passion Jesu**, jedoch geformt von christologischem Interesse. Dieser Interpretation des christlichen Bekenntnisses steht der Versuch der historischen Rekonstruktion gegenüber: Jesus starb, das zeigt die Hinrichtungsart der Kreuzigung, auf Grund eines römischen Todesurteils. Kapitalprozesse wurden gewöhnlich vor dem Tribunal des römischen Statthalters verhandelt. Möglich ist allerdings ebenfalls eine Beteiligung des jüdischen Synhedriums. Der wohl historische *titulus* am Kreuz (Mk 15,26) weist mindestens darauf hin, dass Motive und Grund der Anklage politischer Natur gewesen sein dürften.

Literatur

THEISSEN, G./MERZ, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001³ (Taschenbuch).
SCHÜRER, E. History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. 3 Bd.e (1973-1987).

3 Die synoptische Frage

Die synoptischen Evangelien sind die drei ersten Evangelien (Synopsis, griech. „Zusammenschau“). Die sog. synoptische Frage beschäftigt sich mit den synoptischen Evangelien, mit ihrem Verhältnis zueinander, mit ihren Entstehungsprozessen und mit den Traditionen, die hinter den Texten der einzelnen Evangelien stehen.

Die **Geschichte der synoptischen Frage** beginnt in der Spätantike mit Augustins Schrift *De consensu evangelistorum*. Eine vertiefte Beschäftigung mit den literarischen Abhängigkeiten der kanonischen Evangelien setzt allerdings erst im 18. Jh. ein: Gotthold Ephraim Lessing und Johannes Gottfried Eichhorn verteidigen die „Urevangeliumshypothese“; Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher stellt die „Diegesenhypothese“ (Diegese = Bericht) auf; Johann Gottfried Herder postuliert die „Traditionshypothese“. Weiterführende Gedanken dieser ersten Ansätze sind die Einsicht, dass die Evangelien einen längeren literarischen Prozess voraussetzen, die Vorstellung, die Entstehung der Evangelien schließe einen Prozess der Sammlung von Einzelstücken ab, sowie die Betonung des starken Anteils mündlicher Traditionen an der Evangeliumsbildung. Für eine unmittelbare literarische Abhängigkeit der Synoptiker untereinander treten erstmals die Vertreter der „Benutzungshypothese“ ein (Johann Jakob Griesbach, Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauss, Theodor Zahn, Adolf Schlatter.). Einen entscheidenden Fortschritt erzielt der Philologe Karl Lachmann mit der Annahme, Markus bilde die Grundlage für Matthäus und Lukas (Markuspriorität). Damit ist der Weg für die „**Zwei-Quellen-Theorie**“ frei, als deren Begründer Christian Hermann Weisse (1801-1866) gilt. Er begründet nicht nur die Markuspriorität, sondern zeigt zudem, dass Matthäus und Lukas über Markus hinaus unabhängig voneinander eine zweite Quelle, nämlich eine verlorene Spruchsammlung benutzten. Hinzu kommt unterschiedlich gefärbtes matthäisches und lukanisches Sondergut (d.h. Traditionsstücke, die sich nur bei Lk oder Mt finden). Endgültig durchsetzen kann sich die „Zwei-Quellen-Theorie“ durch die Arbeiten von Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) und Paul Wernle. Zentrale Beobachtungen der „Zwei-Quellen-Theorie“ sind folgende: Das älteste der synoptischen Evangelien ist dasjenige nach Markus; Matthäus und Lukas orientieren sich in der Perikopenreihenfolge weitgehend an der markinischen Vorlage; Matthäus und Lukas nehmen sprachliche und sachliche Verbesserungen am Markustext vor; das Stoffquantum des Markustextes geht beinahe völlig in den Entwürfen von Matthäus und Lukas auf. Dennoch stößt die „Zwei-Quellen-Theorie“ auf einige Schwierigkeiten: Die Begründung des „markinischen Sondergutes“ (Mk 4,26-29; 7,31-37; 8,22-26; 2,27; 3,20f.; 9,48f.; 14,51f.; 15,44) ist problematisch; die „lukanische Lücke“ von Mk 6,45-8,26 zwischen Lk 9,17 und Lk 9,18 sowie die zahlreichen kleinen Übereinstimmungen (*minor agreements*) von Matthäus und Lukas *gegen* Markus verlangen eine Modifikation der klassischen „Zwei-Quellen-Theorie“: Zu ergänzen ist hier die Annahme, dass Matthäus und

Lukas nicht mit der kanonischen Fassung des Markusevangeliums gearbeitet haben, sondern mit einer überarbeiteten Fassung („Deuteromarkus“).

In der neueren Forschung werden neben der „Zwei-Quellen-Theorie“ **weitere Lösungsansätze des synoptischen Problems** diskutiert: W.R. Farmer vertritt eine „Zwei-Evangelien-Hypothese“, die Matthäus und Lukas vor Markus und Johannes datiert; M.É. Boismard favorisiert ein komplexes Stufenmodell („Le problème synoptique est complexe; il ne peut-être résolu que par une solution complexe.“); M. Goulder entwickelte eine Variante der „Benutzungshypothese“; B. Reicke erarbeitete eine Modifikation der „Traditionshypothese“. Marc S. Goodacre vertritt eine weitere „Benutzungshypothese“: Lk hat Mt benutzt (Q ist in dieser Hypothese überflüssig). Die Überlieferungsgeschichte der synoptischen Texte von ihrer mündlichen Weitergabe bis zur Schriftlichkeit ihrer literarischen Endgestalt wird im Rahmen der **formgeschichtlichen Fragestellung** aufbereitet. Diese setzt voraus, dass vorliterarische Überlieferungen erstens in einer bestimmten „Form“ tradiert werden (Frage nach der Gattung) und zweitens in den unterschiedlichen Phasen ihrer Überlieferung über einen je spezifischen „Sitz im Leben“ verfügen (Frage nach der historischen und soziologischen Lokalisierung des Textes).

Als „Sammelwerke“ von Einzelüberlieferungen beinhalten die synoptischen Evangelien mündliches und schriftliches Traditionsmaterial unterschiedlicher Formen, theologischer Funktionalisierungen und sozialer Träger. Diese **Formen und Gattungen der synoptischen Tradition** werden im Anschluss an Rudolf Bultmann (s.u.) im Einzelnen folgendermaßen bestimmt:

Worte Jesu	Erzählstoff zu Jesus
Apophthegmata	Wundergeschichten
Herrenworte	14. Heilungswunder
• Logien	15. Naturwunder
prophetische/apokalyptische Worte	Geschichtserzählungen und
Gesetzesworte/Gemeinderegeln	Legenden
Ich-Worte	

Gegenüber diesen „kleinen Einheiten“ ist der chronologische und geographische Gesamtrahmen der Evangelien sekundär. Die Evangelisten sind also einerseits „Sammler und Tradenten von anonymen Gemeindeüberlieferungen“ (Gerd Theißen), andererseits treten sie in der **redaktionellen Überarbeitung** des Traditionsmaterials als „eigenständige Theologen und Schriftsteller“ (Gerd Theißen) in Erscheinung. Methodisch arbeitet dieses Rekonstruktionsmodell mit „Traditions-“ und „Redaktionsgeschichte“.

Literatur

BULTMANN, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von G. THEIßSEN, Göttingen 2000¹⁰.

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶.

Nachtrag: Die Logienquelle

Im Rahmen der Entstehung der „Zwei-Quellen-Hypothese“ wurde die Annahme, den Evangelisten Matthäus und Lukas hätte neben dem Markusevangelium eine weitere gemeinsame Quelle zur Verfügung gestanden, unumgänglich. Gestützt wird diese Vermutung erstens durch eine Notiz bei Papias von Hierapolis, der von einer frühen Sammlung von Aussprüchen Jesu (τὰ λόγια) zu berichten weiß, die er allerdings dem Evangelisten Matthäus zuschreibt, und zweitens durch die Beobachtung, dass die Evangelien nach Matthäus und Lukas auch außerhalb des Markusstoffes über gemeinsamen Wortschatz verfügen, sowie durch die Dubletten und Doppelüberlieferungen innerhalb der beiden Evangelientexte (Lk 9 und Lk 10: Aussendung der Jünger; Mt 5,32 und Mt 19,9: Verbot der Ehescheidung; Mk 8,34/Mt 16,24f./Lk 9,23f. und Mt 10,38f./Lk 14,27; 17,33: „Vom Kreuztragen“).

Der Gattung nach ist die rekonstruierte Quelle „Q“ (das Kürzel entstand nach einem Vorschlag von P. Wernle) eine Sammlung von Aussprüchen (Logien). In der Literatur des hellenistischen Judentums wurden ähnliche Sammlungen mit Worten von Weisheitslehrern zusammengestellt (vgl. etwa Jesus Sirach: Teil des griechisch-sprachigen Alten Testaments, der sog. Septuaginta). „Q“ lässt Jesus als einen solchen Lehrer zu Wort kommen. Entstanden ist die Sammlung zu Verkündigungszwecken; unterschiedliche Fassungen kursierten wohl im Umfeld wandernder Charismatiker, die in nachösterlicher Zeit eine Lebensform der radikalen Nachfolge pflegten (Gerd Theißen). Die Entstehungszeit der Verschriftlichung der mündlichen Spruchtradition sowie der Übergang von der aramäischen zur griechischen Sprache werden kontrovers diskutiert (zwischen 40 und 70 n.Chr.). Im Laufe der Zeit wurden einzelne erzählende Partien (Taufe und Versuchung Jesu, Hauptmann von Kafarnaum) in den Text eingefügt, der damit Züge eines „Halbevangeliums“ trägt: „Der Drang zur Erzählung über Jesus ist offensichtlich und liegt in der Natur des Gegenstandes“ (Jürgen Roloff). Im Einzelnen geht der Versuch einer inhaltlichen Rekonstruktion davon aus, dass der Evangelist Lukas – anders als Matthäus, der das Material stärker systematisiert haben dürfte – den Grundaufbau beibehält. So ergibt sich eine lose Reihung von den Anfängen Jesu (Lk 3,2-4,13) über eine programmatische Rede zur Gottesherrschaft (Lk 6,20-7,10 „Feldrede“), das Zeugnis Jesu über Johannes den Täufer (Lk 7,18-30) sowie einige Gleichnisse und Bildworte bis hin zu Aussprüchen Jesu über die bevorstehenden Endereignisse (Lk 17,22-19,27). Ein Passionsbericht fehlt ebenso wie die Auferstehungsbotschaft. Jesus wird dargestellt als der letzte Bote Gottes vor den Endereignissen. Hier hat das einzige in Q erscheinende christologische Prädikat seinen Platz: Jesus ist der Bote für Israel, der „Menschensohn“ (Q 9,57-60 = Lk 9,58-62; Dan 7,13f.)

Literatur

Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben und eingeleitet von P. HOFFMANN und C. HEIL, Darmstadt 2007².

4 Die synoptischen Evangelien

4.1 Die literarische Gattung „Evangelium“

Wenn der Verfasser des „Markusevangeliums“ den wohl ältesten kanonisch gewordenen, erzählenden Bericht über das Leben Jesu mit den Worten „ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (Anfang des Evangeliums Jesu Christi) einleitet, setzt er dabei bereits eine längere, **innerchristliche Geschichte des Begriffs** εὐαγγέλιον voraus. Von der griechischen Etymologie ausgehend wäre der Begriff zunächst als „gute Nachricht“ oder „frohe Botschaft“ zu übersetzen. Tatsächlich handelt es sich allerdings um einen Terminus, der in der jüdisch-hellenistischen Umwelt in zweifacher Weise vorgeprägt gewesen sein könnte: Im Zusammenhang mit dem orientalisches-hellenistischen Herrscherkult umspannt der Begriff das politisch „heilvolle“ Wirken des Herrschenden. Möglich – und vielleicht wahrscheinlicher – ist zudem eine Ableitung aus dem Sprachgebrauch der LXX: In Jes 52,7b ist von einem Herold die Rede, der „εὐαγγελιζόμενος“ die nahe Ankunft Gottes verkündet. **Paulus** nimmt explizit auf diese Tradition Bezug (Röm 10,15): Gebraucht Paulus den Begriff, umschreibt er einmal den „Vollzug seines Verkündigungsauftrags“ (Jürgen Roloff; vgl. 1Thess 1,5), zugleich gerät aber der Inhalt dieser Verkündigung in den Blick, also Gottes Handeln an Jesus Christus durch Kreuz und Auferweckung (vgl. 1Kor 15,1-5: „γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε, δι’ οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε. παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὥφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα“: Ich erinnere euch aber, liebe Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündigt habe, das ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch fest steht, durch das ihr auch selig werdet, wenn ihr's festhaltet in der Gestalt, in der ich es euch verkündigt habe; es sei denn, daß ihr umsonst gläubig geworden wärt. Denn als erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe: Daß Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und daß er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen). Ein zunehmendes Bewusstsein für die unmittelbare christologische Relevanz der gesamten Geschichte Jesu sowie die Betonung der Identität des erhöhten κύριος mit dem Menschen Jesus von Nazareth bringt dem Begriff des εὐαγγέλιον, wie ihn **Markus** verwendet, eine neuartige Akzentuierung ein: Die gesamte Geschichte der „Verkündigung des Evangeliums“ durch den irdischen Jesus wird zugleich als „Inhalt des Evangeliums“ begriffen. Die **literarische Gattung**, die sich auf diesem Weg etabliert, kann als genuin christliche Schöpfung gelten: Was die Evangelien von der personenzentrierten **biographischen** Schriftstellerei – dem antiken wie dem modernen Verständnis nach – trennt, ist, trotz aller Berührungspunkte mit dem auch in der nichtchristlichen antiken Literatur populären Genre der Biographie, die historiographische Situierung und das **kerygmatisch-heilsgeschichtliche** Interesse.

Insgesamt befindet sich die neue Gattung „Evangelium“ im Kontext hellenistisch-römischer Geschichtsschreibung (wie auch die historische Biographie). Das Evangelium erzählt nicht Mythos, sondern die historische Geschichte des öffentlichen Wirkens und Sterbens Jesu von Nazareth.

Literatur

ROLOFF, J., Einführung in das Neue Testament (RUB 9413), Stuttgart 1995, 146-152.

4.2 Das Markusevangelium

Die den ältesten Handschriften sekundär hinzugefügte Überschrift „Evangelium nach Markus“ weist vielleicht auf Johannes Markus, den Begleiter des Paulus auf der von Antiochia ausgehenden Missionsreise (Apg 12,12; 13,5.13). Im 2. Jh. meint Papias von Hierapolis den Verfassernamen mit einem Dolmetscher des Petrus identifizieren zu können. Hinter diesen Bemühungen ist der Versuch zu erkennen, die **Verfasserschaft** wenigstens indirekt einer apostolischen Autorität zu unterstellen. Sprache und theologische Einschätzung innerhalb des Textes sprechen allerdings eher gegen die Abfassung durch einen Jünger Jesu bzw. einen palästinischen Judenchristen. Die fehlende Vertrautheit des Verfassers mit jüdischen Gebräuchen und der „ländliche“ Charakter der Erzählung deuten vielmehr auf einen heidenchristlichen, vielleicht dem syrischen Hinterland entstammenden Verfasser hin (andere Vorschläge: Rom).

Die **Abfassungszeit** ist in unmittelbarer Nähe zum Jüdischen Krieg (69-71 n.Chr.) anzusetzen (vgl. Mk 13,1-37). Anspielungen auf eine bereits erfolgte Tempelzerstörung sind nicht eindeutig.

Als chronologischer Rahmen dient ein Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu. Die beiden die **Komposition** tragenden Elemente sind die Passionserzählung (Mk 14,1-15,47) und die apokalyptische Rede (Mk 13,5-37). Dem deutlichen zeitlichen Rahmen entspricht eine „lineare“ geographische Gliederung: Der Weg Jesu, und damit der Gang der Erzählung, führen von Galiläa (bis Mk 8,26) nach Jerusalem (ab Mk 8,27). Das Sterben Jesu ist von Anfang an gegenwärtig (Mk 3,6) und bestimmt den gesamten Charakter der Darstellung (strukturbildendes Element der Leidensweissagungen: Mk 8,31; 9,31; 10,33f.). Die wichtigsten Majuskelhandschriften lassen den Text mit der Ankunft der Frauen am leeren Grab enden (Mk 16,1-8). Ein Engel befiehlt ihnen, die Jünger nach Galiläa zu weisen. Die Reaktion der Frauen entspricht diesem Auftrag keineswegs: „Und sie gingen hinaus und flohen von dem Grab; denn Zittern und Entsetzen hatte sie ergriffen. Und sie sagten niemandem etwas; denn sie fürchteten sich.“ Dieser Schluss muss auf die Rezipienten unebefriedigend gewirkt haben: Die Mehrzahl der übrigen Handschriften bezeugt einen sekundären Schlussabschnitt. Seine uneinheitliche Überlieferung deutet auf nachträgliche Hinzufügungen. Der „halboffene ursprüngliche Schluss“ entspricht durchaus der kompositorischen Intention des Evangelisten: Thema seiner Darstellung ist der irdische Jesus bis zum Kreuz. Auf dessen Identität mit dem auferstandenen und erhöhten κύριος weisen die Worte des Engels jedoch mit Nachdruck hin: „Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηθὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη“ (Mk 16,6; vgl. 1Kor 15,3b-5).

Zentral für die theologische Deutung der Person Jesu ist die Prädikation als „*Sohn Gottes*“ in 1,1. Die Perikopen von Taufe (Mk 1,11) und Verklärung (Mk 9,2-13) sowie das Bekenntnis des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,39) betonen allesamt die **Gottessohnschaft** des irdischen Jesus. Gewissermaßen als Pendant zu

diesem offenen Zutagetreten des Wesens Jesu fungiert das „**Messiasgeheimnis**“ (W. Wrede, 1901). In einer Art „dogmatischer Theorie“ versucht der Evangelist, zwischen dem Bekenntnis der Gemeinde zu Jesus als dem Messias und der „unmessianischen“, irdischen Existenz des Jesus von Nazareth zu vermitteln.

Exemplarisch entfaltet wird diese Spannung im **Jüngerunverständnis**: Selbst das Petrusbekenntnis (Mk 8,29: „καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτοῦς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός“: Und er fragte sie: Wer sagen die Leute, dass ich sei? Da antwortete ihm Petrus: Du bist der Christus!) kann das „Geheimnis Jesu“ nicht erschließen. Wieder erlangen die Leidensankündigungen besonderen Stellenwert: Der **Ruf zur Nachfolge** (Mk 1,16-20) erfüllt sich erst in einer „Leidensnachfolge“: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45).

Die theologische und literarische Bedeutung des Markusevangeliums liegt darin, dass hier zum ersten Mal die einzelnen Texte der Jesus-Überlieferung zu einem Gesamttext vereint wurden und Christologie in Form der Jesus-Geschichte erzählt wird.

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 240-261.

4.3 Das Matthäusevangelium

Die nachträgliche Verfasserangabe „Evangelium nach Matthäus“ zielt auf den gleichnamigen Jünger aus dem Zwölferkreis. Gegen die **Verfasserschaft** eines Augenzeugen spricht aber die Beobachtung, dass die Darstellung des Evangelisten maßgeblich auf dem Markusevangelium gründet. Entstanden ist der Text vielleicht im syrischen Raum, im Umfeld von Gemeinden, die nach wie vor in engem Kontakt mit jüdischen Synagogengemeinden standen. Darüber hinaus dürfte eine engere Verbindung zum Milieu der syrisch-palästinischen Wandercharismatiker bestanden haben (vgl. Mt 19,27-20,16).

Ein Rückblick auf die Zerstörung Jerusalems (Mt 22,7) gibt einen Hinweis auf die **Abfassungszeit**: Das Evangelium wäre demnach nach 70 n.Chr. entstanden und mit Blick auf die Schilderung der innergemeindlichen Verhältnisse etwa auf 80 n.Chr. zu datieren.

Der **Gesamtaufbau** des Evangeliums ist von der markinischen Vorlage bestimmt. Den Stoff aus der Logienquelle Q gruppiert Matthäus – der „Systematiker“ unter den Evangelisten – in teilweise umfangreichen **Redekompositionen** (Mt 5,1-7,28: Bergpredigt; Mt 10,5-11,1: Jüngeraussendungsrede; Mt 13,1-13,52: Gleichnisrede; Mt 18,1-18,35: Gemeindefregel; Mt 24,1-25,46: Endzeitrede). Die Gliederung wirkt einerseits lockerer als diejenige des Markusevangeliums, gleichzeitig umspannen aber einige Schlüsselbegriffe („Gerechtigkeit“, „Sendung“ etc.) das regelmäßig in „Mittelpunktstexten“ (Jürgen Roloff, vgl. Mt 5,17-20: „Von der größeren Gerechtigkeit“; Mt 11,25-30: Jesus als Verkörperung der σοφία; Mt 28, 16-20: Sendungsbefehl) verdichtete Evangelium im Ganzen. Überdies nimmt ein breit angelegter Eingangsteil die umfassende theologische Deutung der Geschichte Jesu vorweg.

Den christologischen Schwerpunkt des Evangeliums zeigt bereits die Genealogie im Eingangsteil (Mt 1,1-17): Jesus ist der **endzeitliche Davidsohn**. Zum „**Gottessohn**“ wird er durch göttliche Setzung in der Taufe (Mt 3,13-17), der **Heilsbringer für Israel** wird er durch den Tod am Kreuz. Entsprechend wird der Name Jesu gedeutet: „τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν“: Und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk retten von ihren Sünden (Mt 1,21; vgl. die Bezugnahme auf die „Immanuel“-Formel Jes 7,14 in Mt 18,20; 28,20).

Gottes Zuwendung zu seinem Volk offenbart sich nicht nur in den **Wundertaten Jesu** (vgl. den Wunderzyklus Mt 8f.), sondern in besonderem Maße in seiner **Lehrtätigkeit**: Der matthäische Jesus fordert für den Umgang mit der Thora eine „Gerechtigkeit [...] weit größer als die der Schriftgelehrten“ (Mt 5,20): „μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι“: Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. In der „**Bergpredigt**“ (Mt 5-7) entwirft Matthäus ein Paradigma christlicher Ethik: Summe

des Gesetzes Gottes und Maßstab seiner Interpretation ist das **Doppelgebot der Liebe**: „In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ (Mt 22,40). Entsprechend formuliert die „**Goldene Regel**“: „πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται: Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.“ (Mt 7,12).

Ein starker Akzent fällt auf das **Tun des Gehörten**: „Denn wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter“ (Mt 12,50). Die Krise Israels besteht nach Matthäus darin, dass Jesu Worte nicht gehört werden und man nicht entsprechend handelt (Mt 21,41). Jesu Jünger dagegen zeichnen sich durch eine Bereitschaft zum Hören und Tun aus. So kann Petrus als „Sprecher der Jünger“ ein vollständiges Bekenntnis ablegen: „σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος“: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn! (Mt 16,16; deutliche Stärkung der Rolle des Petrus im Vergleich zur Darstellung des Markusevangeliums: hier ist petrinische Tradition aufgenommen). Dem vorösterlichen Jüngerkreis entspricht die **nachösterliche Gemeinde**, die in die Nachfolge Jesu gerufen ist als „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ (Mt 5,13-16).

Die **Schlusszene des Evangeliums** ist programmatisch: Jesus wird als Heilsbringer für Israel nicht gehört und sendet deshalb die Jünger zu allen Völkern, d.h. zu den Heiden: „πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος“: Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende (Mt 28,19f.).

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 261-282.

LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1-7 (EKK 1/2), Neukirchen-Vluyn 2007⁴, 15-82 (Einleitungskapitel).

4.3 Das Lukasevangelium

Das dritte der kanonischen Evangelien ist literarisch unmittelbar mit der Apostelgeschichte verklammert („**lukanisches Doppelwerk**“). Einige Einleitungsfragen lassen sich deshalb nur in der Zusammenschau beider Werke beantworten:

Eine Gestalt namens Lukas erscheint in der Jesusüberlieferung nicht. Die nachträgliche Identifikation des Evangeliumstextes mit einer Person aus dem Umkreis Jesu scheidet also aus. Schon der Canon Muratori aber will von einer Beziehung zu Paulus wissen: Der **Verfasser des Evangeliums** sei der gleichnamige Arzt aus Kol 4,14. Sollte der Evangelist tatsächlich ein Reisebegleiter des Paulus gewesen sein und ebenfalls die Apostelgeschichte verfasst haben, überraschen allerdings die von den Paulusbriefen divergierenden Angaben der Apostelgeschichte bezüglich historischer Details, die Beschränkung des Aposteltitels auf den Zwölferkreis (und damit eben der Ausschluss des Paulus) und die eher distanzierte Betrachtung der Auseinandersetzungen um ein gesetzesfreies Evangelium (s. zur Apostelgeschichte). Überdies kann der Verfasser als Heidenchrist gesehen werden (eher: sog. „Gottesfürchtiger“), vielleicht mit besonderer Verbindung nach Rom, dem „Zielort“ der frühchristlichen Mission (andere Hypothesen: aus Griechenland).

Die Endfassung des Lukasevangeliums setzt den Markustext voraus. Ein Rückblick auf die Tempelzerstörung (Lk 21,20) gibt einen zusätzlichen Hinweis zur **Datierung**. Verglichen mit Matthäus dürfte Lukas mit einer überarbeiteten Fassung der Logienquelle gearbeitet haben, deren Reihenfolge er aber genau beibehält. Außerdem teilt Lukas bereits einige Grundeinschätzungen der dritten christlichen Generation. Das Evangelium dürfte somit zwischen 85 und 90 n.Chr. entstanden sein.

Das **Selbstverständnis des Evangelisten** deckt sich mit dem eines antiken Historiographen. Im Proömium gewährt er Einblick in die Intentionen und Ziele seiner Darstellung und bekennt sich zu dem bereits klassisch gewordenen „Wahrheitsanspruch“ des Geschichtsschreibers (Lk 1,1-4). Als einziger Evangelist versucht er die Datierung der Eckpunkte der Geschichte Jesu und damit gleichsam ihre Verortung in der Weltgeschichte (vgl. die sog. Synchronismen in Lk 1,5; 2,1f.). Lukas glänzt bisweilen als virtuoser Erzähler, seinem „dramatischen Episodenstil“ (Martin Dibelius) entstammen einige der bekanntesten **Erzählungen der volkstümlichen christlichen Überlieferung** (sog. Lukanisches Sondergut in Lk 2,1-24: „Weihnachtsgeschichte“, Lk 15,11-32: „Der verlorene Sohn“; Lk 10,30-37: „Der barmherzige Samariter“; Lk 24,13-32: „Emmausspaziergang“; Lukas verarbeitet damit deutlich mehr Sondergut als Matthäus!).

Geschichtsschreibung hat für Lukas eine theologische Aufgabe. Das Jesus-Geschehen ist kein bloßes historisches Phänomen; vielmehr ist es wirkmächtig bis in die Gegenwart des Evangelisten. Durch die Verknüpfung mit der Geschichte Israels, des Volkes Gottes, ist das Jesus-Geschehen als **Heilsgeschichte** qualifiziert. Das Konti-

num der Heilsgeschichte zerfällt – so die lukanische Konstruktion – in zwei Epochen: Die Zeit der Verheißung im Alten Testament endet mit Johannes dem Täufer: „ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται“: Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes. Von da an wird das Evangelium vom Reich Gottes gepredigt, und jedermann drängt sich mit Gewalt hinein (Lk 16,16; vgl. Lk 1,5-2,21: Parallelisierung der Geburt Johannes des Täufers mit derjenigen Jesu.). Mit dem Auftreten Jesu in der „Mitte der Zeit“ (Hans Conzelmann) beginnt die Epoche der Erfüllung und der Kirche. Diese **Kirche** setzt sich – im Gegensatz zur matthäischen Sicht – grundsätzlich aus dem gläubigen Israel, um die Heiden erweitert, zusammen.

Die grundsätzliche Einschätzung des Evangelisten zur Gestalt Jesu kommt pointiert in der Engelsbotschaft der Geburtsgeschichte zum Ausdruck: „Fürchtet euch nicht! Siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids“ (Lk 2,10f.).

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 283-303.

5 Das Johannesevangelium

Das vierte kanonische Evangelium wirft eigene Fragen auf. Es soll zunächst auf der **Stufe seiner Endredaktion** betrachtet werden. Fragen nach einer „johanneischen Schule“ und nach den Entstehungsverhältnissen der innerhalb dieser Schule entstandenen Schriften (Evangelium, Johannesbriefe, evtl. Johannesoffenbarung) bleiben vorerst unberücksichtigt. Auch die Verfasserfrage wird erst unter „6 Die Johanneische Frage“ diskutiert. Die zeitliche Entstehung muss die sehr frühe Bezeugung des JohEv in Ägypten berücksichtigen (125-140 n.Chr.; P⁵²)

Ungeachtet aller Eigenständigkeit des johanneischen Entwurfes sind die Anknüpfungen an die markinische Vorlage (und das Lukasevangelium) bis in den **Gesamtaufbau** hinein zahlreich. Den wirkmächtigen Vorspann des Evangeliums bildet ein hymnischer Prolog (Joh 1,1-18: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. [...]“: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort), der in suggestiv-poetischer Sprache die Vorstellung von der Präexistenz des Logos entfaltet. Eine nun folgende Kette größerer Abschnitte (Joh 1-12), zusammengesetzt aus Reden, öffentlichen Diskussionen und Wundern (σημεῖα), beginnend mit dem Wirken Johannes des Täufers, stützt sich auf zahlreiche Erzähltexte und das grundständige „Personal“ der synoptischen Tradition, wählt aber eine eigene Chronologie mit drei Besuchen Jesu in Jerusalem (Joh 2,13; 5,1; 7,10) und führt Figuren ein, die dem synoptischen Material unbekannt sind (z.B. Joh 1,43-51: Nathanael). An die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu schließt die Komposition der „Abschiedreden“ (Joh 13-17) an. Die Passionserzählung wiederum zeigt deutliche Parallelen zum Bericht der Synoptiker, ersetzt jedoch die Perikope von der Einsetzung des Abendmahls durch die „Fußwaschung“ (vgl. stattdessen die „Brotrede“ Joh 6,22-59) und datiert den Tod Jesu auf den „Rüsttag“, den Vortag des Passahfestes. Auf die Erzählung vom Kreuzestod Jesu folgt eine Reihe von Erscheinungserzählungen (vgl. „Thomasepisode“ Joh 20,29: „Spricht Jesus zu ihm: Weil du mich gesehen hast, Thomas, darum glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“). Das **Schlusskapitel Joh 21** ergänzt die genuin johanneische „Lieblingsjüngertradition“ mit einigem Material zur Gestalt des Petrus (vgl. Joh 20,3-10: „Wettlauf zum Grab“; Joh 21,15-19: Auftrag zur Gemeindeleitung und Ansage seines Todes; Joh 21,20-23: Petrus und der Tod des Lieblingsjüngers).

Die Schriften des „johanneischen Kreises“ zeichnen sich unter anderem durch einen **eigenen Zugang zur Christologie** aus: Das Offenbarungshandeln Gottes ist zentriert in der Sendung des Sohnes (Sendungschristologie), die sich in der Fleischwerdung des Logos vollzieht. Die Inkarnation des Logos wird gleichsam zum „Thema des ganzen Evangeliums“ (Rudolf Bultmann): „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ (das Wort wurde Fleisch; Joh 1,14). Die Darstellung des Evangeliums betont das „Daß der Offenbarung“ (R. Bultmann), bringt aber ebenfalls das „Was“ des göttlichen Handelns, die Verwirklichung des eschatologischen Heils in Jesus Christus, zur Sprache: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben

haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde“ (Joh 3,16f.). Bedeutsam sind in diesem Zusammenhang Texte der **Selbstvorstellung und Selbstdarstellung Jesu**, darunter die formelhaften Ich bin -Worte (Joh 6,35; 8,12; 10,9; 10,14f.; 11,25f.; 14,6; 15,5), die als „metaphorische Personalprädikationen“ (K. Berger) dem Träger eine einmalige und unersetzliche hoheitsvolle Rolle zusprechen. Eine zusammenfassende Selbstvorstellung bietet Joh 12, 45-50: „καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με. ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη. καὶ εἰάν τις μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ, ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν· οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ’ ἵνα σώσω τὸν κόσμον. ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. ὅτι ἐγὼ ἐξ ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ’ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἶπω καὶ τί λαλήσω. καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν. ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ: Und wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin in die Welt gekommen als ein Licht, damit, wer an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. Und wer meine Worte hört und bewahrt sie nicht, den werde ich nicht richten; denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt rette. Wer mich verachtet und nimmt meine Worte nicht an, der hat schon seinen Richter: Das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am Jüngsten Tage. Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich tun und reden soll. Und ich weiß: sein Gebot ist das ewige Leben. Darum: was ich rede, das rede ich so, wie es mir der Vater gesagt hat.“ An die Sendung Jesu schließt in einer Art „*traditio*“ diejenige des „**Parakleten**“ (Terminus aus der Gerichtssprache: „Rechtsbeistand“), des heiligen Geistes an, dessen Kommen in den Abschiedsreden mehrfach angekündigt wird (Joh 14,16-20; 14,26; 15,26f.; 16,7-11; 16,13-15).

Dem eigenständigen theologischen Anliegen entspricht die markante sprachliche und stilistische Gestaltung, die sich eines eigenen **religiösen Soziolekts** bedient (vgl. Johannesbriefe).

Mit der Abfassung des Johannesevangeliums gelingt erstmals in der Geschichte der frühchristlichen Theologie die Verbindung der Christologie der urchristlichen Titel, Hymnen und Bekenntnisse (Paulus und seine Schule) mit der narrativen Christologie der Gattung „Evangelium“ („Jesus-Geschichte“).

LITERATUR

LINCOLN, A.T., The Gospel According to Saint John, London/New York 2006, 17-39.

ZUMSTEIN, J., Zur Geschichte des johanneischen Christentums, in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 2004, 1-14.

ZUMSTEIN, J., Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur, in: ders., Kreative Erinnerung, 15-30.

ZUMSTEIN, J., Das Johannesevangelium: Eine Strategie des Glaubens, in: ders., Kreative Erinnerung, 31-45.

6 Die johanneische Frage

„Keine andere Frage hält daher auch bis heute die Gemüter in solcher Erregung wie die johanneische.“ Emil Schürers Resümee aus dem Jahr 1889 blickt auf die Vielzahl der theologischen Überlegungen zu den Entstehungsbedingungen der johanneischen Literatur zurück. Einen breiten Niederschlag findet die Beschäftigung mit der „johanneischen Frage“ bereits in der **altkirchlichen Bezeugung**:

Irenäus von Lyon bemüht sich um 180 n.Chr. um klare Angaben über die Entstehungsbedingungen der vier kanonischen Evangelien. Zum vierten Evangelium berichtet er: „Zuletzt gab Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust gelegen hatte, selbst das Evangelium heraus, als er sich in Ephesus in Asien aufhielt“ (*Adversus haereses* 3,1,1). Zweimal betont Irenäus darüber hinaus, dieser Johannes habe bis in die Zeit Trajans (98-117 n.Chr.) gelebt (*Adversus haereses* 2,22,5; 3,3,4). Die Identität des Lieblingsjünger steht für ihn außer Zweifel: Es handelt sich um Johannes Zebedäus, den – so wiederholt Irenäus mehrmals – „Jünger des Herrn“. Bereits einige Jahrzehnte zuvor scheint **Justin** sich intensiv mit der Logoschristologie des johanneischen Kreises beschäftigt zu haben; er kannte das Johannesevangelium, schätzte es aber vielleicht noch nicht als mit der synoptischen Tradition gleichrangig ein. Schon sein Schüler **Tatian** stützt sich für seine Evangelienharmonie (‚Diatessaron‘) im Grundaufbau jedoch maßgeblich auf das vierte Evangelium. Wiederum Irenäus erwähnt, dass **Polykarp von Smyrna** den „Lieblingsjünger Johannes“ gekannt habe, aber nicht mit ihm allein, sondern „auch mit den übrigen, die den Herrn gesehen hatten“, in Verbindung gestanden habe (*Adversus haereses* 3,3,4). Wenigstens die Bekanntschaft Polykarps mit der johanneischen Theologie bezeugt dessen ‚(Zweiter) Brief an die Philipper‘: Er greift auf eine antidoketische „Kampfformel“ zurück („Denn jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist ein Antichrist“; vgl. 1Joh 4,2; 2Joh 7) und übernimmt die johanneische Liebesparänese (vgl. Joh 13,34). Einen neuen Akzent erhält die altkirchliche Tradition zu den Schriften der johanneischen Literatur durch eine Bemerkung des **Papias von Hierapolis** (ca. 80-140): An prominenter Stelle seines – durch Zitate bei Euseb erhaltenen – Werkes berichtet er über seine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Trägern der christlichen Überlieferung: „[...] so forschte ich nach den Lehren der Alten, was Andreas oder was Petrus gesagt hatten oder was Philippus oder was Thomas oder was Matthäus oder Jakobus oder was Johannes oder irgend ein anderer von den Herrenjüngern, ferner was auch Aristion und der Alte (bzw. Presbyter) Johannes, des Herrn Jünger, sagen.“ Papias unterscheidet deutlich zwischen zwei Personen namens Johannes und berichtet weiter – das ergänzt Euseb –, er selbst sei ein Hörer dieses Presbyters Johannes gewesen. Die altkirchliche Tradition – auf Kleinasien konzentriert – endet also bei einem „Presbyter Johannes“, der als „Jünger des Herrn“ am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts eine bedeutsame Rolle als Traditionsträger beanspruchen konnte und der nicht mit dem Zebedaiden Johannes, einem der „Zwölf“, identisch war.

Hier setzt **Martin Hengels kritische Rekonstruktion** der Entstehungsbedingungen der johanneischen Schriften ein, die gegenwärtig als die beste historische Hypothese gelten darf. Hengel geht von einigen Prämissen aus: Die oben in Grundzügen dargestellte „erstaunlich breite, direkte und indirekte Bezeugung durch christlich Autoren“ des 2. Jh.s n.Chr. soll „unbedingt sorgfältiger bedacht werden [...], als dies heute in der Regel geschieht“. Hengel betont weiter, dass „diese Bezeugung auch für die Erkenntnis des *historischen Ortes* des Corpus Johanneum nach wie vor grundlegende Bedeutung besitzt.“ Nach Hengel sind das Johannesevangelium und die drei Johannesbriefe nicht Produkte eines „kreativen Kollektivs“, sondern sie verdanken ihren eminenten theologischen Gehalt der Leistungsfähigkeit *eines* herausragenden Autors. Zudem entstanden die johanneischen Schriften – so Hengel – nicht im Umfeld einer „am Rande der Kirche angesiedelten halbgnostischen Sekte“ (beachte aber: der erste Kommentar zu einer ntl. Schrift – ein Kommentar zum JohEv – stammt von dem Gnostiker Herakleon um 150 n.Chr.). Die zentrale Figur innerhalb des von Hengel rekonstruierten historischen Szenarios ist der „**Alte Johannes**“ aus der papianischen Notiz. Hengel identifiziert ihn zunächst mit dem „πρεσβύτερος“, der als Verfasser des 2. und 3. Johannesbriefes auftritt. In einem nächsten Schritt setzt Hengel den Autor der Briefe mit dem nach Joh 21,20-24 in hohem Alter verstorbenen Jünger und angeblichen Autor des Evangeliums gleich. Auch den anonymen 1. Johannesbrief schreibt Hengel dem „Alten Johannes“ zu: „die Verwandtschaft mit diesem [dem Evangelium] ist trotz aller kleinen Unterschiede groß“. Hinter dem Corpus Johanneum steht damit eine überragende Lehrerpersönlichkeit, die etwa zwischen 60 und 110 n.Chr. in Kleinasien wirkte und für sich in Anspruch nahm, Augenzeuge des Jesus-Geschehens gewesen zu sein. Auseinandersetzungen mit doketistischen Strömungen innerhalb seines Schülerkreises veranlassen den „Alten Johannes“ zur Abfassung der Briefe. Das Evangelium ist – so das Ergebnis der historischen Rückfrage Hengels – weniger situationsbedingt entstanden, sondern parallel zur mündlichen Lehrentwicklung „gewachsen“. Neben die „Augenzeugenschaft“ treten als literarische Quellen das Markus- und wahrscheinlich das Lukasevangelium. Erst nach dem Tod des „Alten Johannes“ – „ein Mann der mündlichen Rede und kein *homme lettré*“ (Martin Hengel) – wurde das Evangelium endgültig zusammengestellt. Die Endredaktion ging dabei vorsichtig zu Werke; „Brüche“ und „Widersprüche“ wurden von einem behutsam arbeitenden federführenden Herausgeber gerade nicht beseitigt (vgl. Joh 21 als „Appendix“). Ähnlich behutsam geht die Endredaktion mit der Gestalt des „Lieblingsjüngers“ um: Eine nachträgliche, aber eindeutige Identifikation mit dem „Alten Johannes“ unterbleibt ebenso wie eine klare Bezugnahme auf den aus der synoptischen Tradition bekannten Zebedaiden Johannes. Die Figur, die so merkwürdig zwischen literarischer Idealgestalt und historischer Realität changiert, behält auch in dieser Hinsicht ihr „Doppelantlitz“ (Martin Hengel). Ohne den mehrstufigen Entstehungsprozess des Evangeliums zu nivellieren, votiert Hengel angesichts dieser Einschätzung der redaktionellen Eingriffe für die „relative Einheit des Evangeliums“: „Es gibt nur ein εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, und das ist jenes, das

wir im neutestamentlichen Kanon besitzen.“ Der Frage nach den konkreten historischen Entstehungsbedingungen des Evangeliums begegnet Hengel mit einem zusammenfassenden Hinweis auf das mutmaßliche Selbstverständnis des „Alten Johannes“: „Das Evangelium ist das christologische Vermächtnis des Autors, vornehmlich an seine Schüler und an die auf ihn hörenden Gemeinden, aber zugleich an die ganze Kirche. Der entscheidende Satz Joh 20,31 [„ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ“: Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.] gilt jedem Christen und jedem, der auf dem Weg ist, ein solcher zu werden. Es geht um die dem Autor und Schulhaupt durch den Parakleten anvertraute Botschaft von Jesus als dem vom Vater in die Welt gesandten Christus und Gottessohn, um jene Botschaft, die die Kirche – nach dem Tode des Evangelisten – weiter hören soll, ‚damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen‘.“

Im Gegensatz zu Hengel, der die **Johannesbriefe** als Alterswerk des Presbyters, in aller Eile und in der Heftigkeit der Auseinandersetzung mit innerschulischen, doketistischen Strömungen abgefasst, einstuft, sprechen sich Georg Strecker und Udo Schnelle für eine Datierung der beiden kleinen Johannesbriefe in die Anfangszeit der „johanneischen Schule“ aus. Am Beginn der johanneischen Literatur stünde damit der 2. Johannesbrief als „Originaldokument“. Das Johannesevangelium schließlich bietet nach Strecker und Schnelle die umfassende theologische Aufarbeitung der antidoketischen Polemik des 1. Johannesbriefes und setzt damit den Schlusspunkt der literarischen Produktion der „johanneischen Schule“. Diese These hat jedoch keine breite Rezeption gefunden.

Literatur

HENGEL, M., Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (WUNT 67), Tübingen 1993.

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 479-555, besonders 479-485.

7 Paulus

7.1 Biographie und missionarisches Wirken

Quellen für eine Rekonstruktion des Lebensweges des Paulus sind zunächst die sieben unumstritten echten paulinischen Briefe (Röm, 1/2Kor, Gal, Phil, 1Thess, Phlm). Hinzu tritt die lukanische Apostelgeschichte. Den Briefen kommt zeitliche Priorität zu, als autobiographische Dokumente tragen sie aber eine subjektive Färbung und bleiben darüber hinaus – was die tatsächliche biographische Information betrifft – lückenhaft. Zentrale „autobiographische“ Aussagen enthalten Röm 1,1-17, Röm 11,1, Röm 15,14-29, 1Kor 4,10-13, 1Kor 15,7-11, 2Kor 4,7-10, 2Kor 11,23-33, 2Kor 12, 1-10, Gal 1-2 sowie Phil 3,4ff. Der Verfasser der Apostelgeschichte dagegen verarbeitet einerseits die ihm zur Verfügung stehenden Informationen vor dem Hintergrund seines Selbstverständnisses als Historiker, andererseits ermöglichen allein seine Angaben eine chronologische Verankerung der paulinischen Biographie in der Zeitgeschichte.

Weder das Geburts- noch das Sterbedatum des Apostels sind bekannt. Ausgangspunkt für den Versuch einer **chronologischen Rekonstruktion** der zentralen Ereignisse im Leben des Paulus ist die sog. *Gallio-Inschrift* aus Delphi: Lucius Iunius Gallio Annaeanus tritt als Prokonsul von Achaia in Apg 18,12 auf. Seine Amtszeit lässt sich auf Grund der gefundenen Inschrift recht sicher bestimmen; sie begann im Frühsommer 51 und endet im Frühsommer 52. Kombiniert man diese Information mit den Bemerkungen in Apg 18,11.18 über den Aufenthalt des Paulus in Korinth, ergibt sich, dass dieser Aufenthalt bis zum Sommer 51 andauerte. Nach Apg 18,2 traf Paulus bei seiner Ankunft in Korinth auf Prisca und Aquila, die beide „vor kurzem“ (προσφάτως) auf Grund eines Ediktes des Kaisers Claudius (41-54 n.Chr.), das die Vertreibung der Juden aus Rom vorsah, die Hauptstadt verlassen mussten. Dieses „Claudiusedikt“ wird im Anschluss an entsprechende Zeugnisse bei Sueton (*Vita Claudii* 25,4: „*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantis Roma expulit*“) und Orosius (*Historia adversus paganos* 7,6,15) mehrheitlich auf das Jahr 49 datiert. Wenn Paulus also nicht lange nach Prisca und Aquila in Korinth eintraf, erreichte er die Stadt wahrscheinlich im Jahr 50 und blieb dort ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ (ein Jahr und sechs Monate; Apg 18,11) bis zum Spätsommer 51. Einen weiteren Anhaltspunkt bietet die Zypernreise des Paulus, von der ebenfalls Lukas berichtet (Apg 13,7). Als amtierenden Prokonsul nennt er Quintus Sergius Paulus, dessen Amtszeit sich von 46 bis 48 n.Chr. erstreckte. Der Zypernaufenthalt des Paulus müsste also innerhalb dieses Zeitraums einzuordnen sein. Noch ein weiteres Mal verortet Lukas die Ereignisse im Leben des Paulus in der Zeitgeschichte: Für die Überführung von Jerusalem nach Rom nennt er den Wechsel im Amt des Praefectus von Felix auf Porcius Festus, der vermutlich im Jahr 59 erfolgte. Um diese absolute Chronologie herum lassen sich die übrigen Stationen des paulinischen Wirkens gruppieren.³

³ Vgl. dazu die tabellarische Übersicht bei EBEL, *Das Leben des Paulus*, 87.

Ebenso wenig wie die Eckdaten seines Lebens sind die Informationen über sozialen und rechtlichen Status, Bildungsstand und Beruf gesichert: Lukas nennt mehrmals die kilikische Stadt Tarsus als Heimat des Paulus (Apg 9,11; 21,29; 22,3). Paulus gehört damit der Lebenswelt des griechischsprachigen Diasporajudentums an. Ob er das römische Bürgerrecht (*civitas Romana*) besaß (so Apg), ist umstritten. Die Biographie des Paulus ist gespalten: Die **erste Lebehälfte** (seine Geburt fällt in das 1.Jahrzehnt des 1.Jh.s n.Chr.) verbringt er, ein Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (Hebräer aus Hebräern; Phil 3,5), nach einer fundierten pharisäischen Ausbildung in Jerusalem als „ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων“ (Eiferer über die Maßen für die Satzungen der Väter; Gal 1,14). Die zusätzliche handwerkliche Tätigkeit als „σκηνοποιός“ (Zeltmacher, Apg 18,3) zeugt demgegenüber nicht von einer eher niederen sozialen Stellung, stand die jüdische Gemeinde doch ohnehin „quer“ zur Schichtung des übrigen *populus* (Bürgerschaft, Gemeinwesen). In Jerusalem wird er zu den führenden jungen Pharisäern gehört haben, da das Synhedrium ihm die Verfolgung der Christen in Damaskus überträgt. In der **zweiten Lebehälfte** wird Paulus, nach seinem sprichwörtlich gewordenen Bekehrungserlebnis, bei Damaskus, ungefähr 33 n.Chr. zu datieren (1Kor 9,1; 15,8; Gal 1,12-16), ein führender Vertreter der Christus-Bewegung. In der Folge des „Apostelkonzils“ 48 n.Chr. leistet er den entscheidenden programmatischen Übergang hin zur Gewinnung von Nichtjuden als künftigen Gemeindemitgliedern und leitet damit die Loslösung der Christus-Bewegung vom unmittelbar jüdischen Kontext ein. In 30 Jahren des Wanderns und Reisens gründet Paulus auf dem Boden des *imperium Romanum* gemeinsam mit mindestens 50 aus den Briefen bekannten Reisebegleitern und Mitarbeitern selbständige Ortsgemeinden (ἐκκλησίαι) und etabliert dabei die briefliche Korrespondenz als wirkungsvolles Kommunikationsmittel.⁴

Paulus darf in mehrfacher Hinsicht als ungewöhnliche Persönlichkeit gelten: Als einziger leitender Apostel ist er **kein Jünger Jesu**; vielmehr bezieht er seine Legitimation grundsätzlich aus dem „Damaskus-Erlebnis“, von ihm als letzte Ostererscheinung verstanden (1Kor 15,8; Lukas nennt Paulus gerade nicht „Apostel“!). Auch seine **literarische Tätigkeit** unterscheidet ihn von allen übrigen Persönlichkeiten des frühen Christentums: In der schriftlichen Kommunikation formt Paulus zentrale Begrifflichkeiten einer entstehenden christlichen Theologie, auch wenn er kein „geschlossenes“ dogmatisches System entwickelt.

Dem Judentum bleibt Paulus zeitlebens verpflichtet. Einen Religionswechsel vollzieht er nie, eher findet ein Wechsel in der Beauftragung statt, die nicht länger vom jüdischen Synhedrion, sondern vom auferstandenen κύριος ausgeht. Dementsprechend bleibt auch seine Heilserwartung für Israel ungebrochen. Im πλήρωμα αὐτῶν (Röm 11,12), nach der Rettung der Heidenchristen, wird Israel ebenfalls diesen Status erreichen: „καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἦξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ“ (und so wird ganz Israel

⁴ Zu den Missionsreisen vgl. EBEL, Das Missionswerk des Paulus, 101, sowie WISCHMEYER, Paulus, 385.

gerettet werden, wie geschrieben steht: Es wird kommen aus Zion der Erlöser, der abwenden wird alle Gottlosigkeit von Jakob; Röm 11,26).

Die **letzten Lebensjahre des Paulus** mit seiner Verhaftung in Jerusalem und der Überführung nach Rom (römisches Bürgerrecht!) schildert Lukas ausführlich: Die Abschiedsrede in Milet setzt seinen Tod bereits voraus (Apg 20,25.38); Lukas berichtet weiter von der Verkündigungstätigkeit in Rom (Apg 28,31: „μετὰ πάσης παραρησίας“). Über den Tod des Paulus allerdings gibt erst der 1. Clemensbrief Auskunft: Zu datieren ist der Tod des Paulus wohl in die Regierungszeit Neros; ob Paulus allerdings dem Vorgehen gegen Christinnen und Christen nach dem Brand Roms (vgl. Tacitus, *Annales* 15,44,2-5) zum Opfer fiel oder im Rahmen eines Prozesses verurteilt wurde, bleibt offen.

Literatur

EBEL, E., Das Leben des Paulus, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 83-96. [Mit allgemeiner Literatur zu Paulus, dazu tabellarische Übersichten (S. 87 und 101) sowie eine Karte (S. 385)].

EBEL, E., Das Missionswerk des Paulus, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 97-106.

7.2 Der 1. Thessalonicherbrief

Die makedonische Hafenstadt Thessaloniki wies in neutestamentlicher Zeit eine Vielfalt paganer Kulte auf. Die neu gegründete christliche Gemeinde wird sich größtenteils aus Heidenchristen zusammengesetzt haben. Dementsprechend verzichtet Paulus in der Briefkommunikation mit den Thessalonichern auf alttestamentliche Zitate.

Das Präskript des 1. Thessalonicherbriefes fällt, besonders im Hinblick auf die Absenderangabe, knapp aus: Paulus führt die Selbstbezeichnung ἀπόστολος noch nicht, nennt sich stattdessen in einem Zug mit seinen Mitarbeitern Silvanus und Timotheus. Die Abgrenzung zwischen Proömium und Briefcorpus bleibt unscharf, zumal inhaltlich der Dank des Verfassers an die Empfängergemeinde in Thessaloniki leitend ist (vgl. 1Thess 1,2; 2,13; 3,9). Zentrale Themen sind zudem das Wirken des Paulus in Thessaloniki bzw. eine generelle Reflexion seiner Verkündigungstätigkeit (1Thess 2,1-12), die Reaktion der Thessalonicher und die Vorbildfunktion der Gemeinde für die Mission in Makedonien und Achaia. Der zweite Teil des Briefcorpus (1Thess 4,1-5,24) ruft die Gemeinde in Thessaloniki in paränetischer Form zur „Heiligung“ (1Thess 4,3.4.7: ἀγιασμός) ihrer Lebensführung und zur φιλαδελφία auf.

Ein Abschnitt der Paränese widmet sich einem besonders virulenten Problem: der Parusieverzögerung und der Frage nach dem Ergehen derjenigen, die vor der παρουσία τοῦ κυρίου, der Wiederkunft des Herrn (1Thess 4,15), „entschlafen“ waren. Paulus argumentiert mit dem die Gemeindemitglieder verbindenden Glauben an Tod und Auferstehung Jesu und zieht zudem ein Herrenwort (1Thess 4,15: „ἐν λόγῳ κυρίου“) heran: „dass wir, die wir leben und übrigbleiben bis zur Ankunft des Herrn, denen nicht zuvorkommen werden, die entschlafen sind“ (1Thess 4,15).

Problematisch ist die Bemerkung über die Verfolgung der Christus-Gemeinden in Judäa durch die „Ἰουδαῖοι“ (1Thess 2,14-16). In der Konsequenz sei „der Zorn [...] schon über sie gekommen zum Ende hin.“ Der Vorwurf, die Juden seien „allen Menschen feind“, gehört zu den Standardvorwürfen heidnischer Schriftsteller gegen die Juden. Er befremdet im Munde des Juden Paulus, der sich hier nicht nur religiös, sondern auch ethnisch (!) von seinen Leuten zu distanzieren scheint. Diese Aussage steht der im Römerbrief profilierten Einschätzung gegenüber, die die unverbrüchliche Möglichkeit des endzeitlichen Heils für Israel betont (Röm 11,25-32).

Schon der Brief des Paulus an die Thessalonicher, das älteste erhaltene Zeugnis paulinischer Briefschriftstellerei (abgefasst um 50 n.Chr., wohl in Korinth), zeigt deutlich die Situationsbezogenheit der Korrespondenz; dezidiert dogmatische Grundlegungen nimmt Paulus nicht vor. Die theologischen Begriffe, welche die paulinische Sprache der späteren Zeit bestimmen, sind hier noch nicht ausgeprägt.

Literatur

EBEL, E., 1. Thessalonicherbrief, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 126-137.

7.3 Der 1. Korintherbrief

Der Angabe aus 1Kor 16,8 folgend diktierte Paulus den 1. Korintherbrief während eines längeren Aufenthalts in Ephesus, wohl im Frühjahr 55 n.Chr. Als „ein in hohem Maße kommunikatives Schreiben“ (Oda Wischmeyer) zeigt sich der Text für eine Untersuchung des rhetorischen Aufbaus ergiebig: Hans Dieter Betz und Margaret Mitchell arbeiten den deliberativen Charakter des Briefes heraus und ordnen ihn dem *genus deliberativum*, der politisch beratenden Rede, zu. Die Anrede der Gemeinde als ἐκκλησία, als „Ratsversammlung“, unterstützt den „offiziellen“ Ton des Schreibens zusätzlich. Damit nimmt Paulus zugleich einen weiteren Adressatenkreis in den Blick: Er wendet sich bereits an eine „christliche Öffentlichkeit“.

Der epistolographische Aufbau des umfangreichen Textes ist folgendermaßen nachzuvollziehen: Der Briefeingang bietet Paulus im Präskript (1Kor 1,1-3) die Gelegenheit, sich ausdrücklich als „κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ“ (Paulus, berufen zum Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und Sosthenes, unser Bruder; 1Kor 1,1) vorzustellen. Auf das als Danksagung gestaltete Proömium (1Kor 1,4-9) folgt das breit angelegte Briefcorpus (1Kor 1,10-15,58). Innerhalb dieses Hauptteils eröffnet die stereotype Wendung „über“ „περὶ δὲ“ (1Kor 7,1; 7,25; 8,1; 8,4; 12,1; 16,1; 16,12) lehrhafte Teile zum Verhältnis der Geschlechter, der Ehelosigkeit und den Geistesgaben. Als übergeordnete Gliederungsmerkmale fungieren außerdem die Einleitung der Danksagung durch die Form „εὐχαριστῶ“ (1Kor 1,4), der Hinweis auf die folgende Ermahnung durch „παρακαλῶ“ (1Kor 1,10) sowie das Einsetzen des Auferstehungs-Traktats (1Kor 15) mit dem „Signalwort“ „γνωρίζω“ (ich tue euch kund).

Die grundsätzliche Belehrung beginnt mit einem Aufruf zur Einigkeit und der Vermeidung von Spaltungen. Sie erinnert daran, dass Paulus den Auftrag, das Evangelium zu predigen, unmittelbar von Christus erhalten hat. Der Gründer der korinthischen Gemeinde ist „Diener Christi“ und „Haushalter der Geheimnisse Gottes“ (1Kor 4,1ff.). Anschließend vertieft Paulus die Ausführungen über das Wesen seiner Evangeliumspredigt (1Kor 1,18-25). Er unterstellt die Gemeinde, die eigene apostolische Existenz und diejenige seiner Mitarbeiter einem theologischen Kriterium: dem Kreuz Christi.

In den Kapiteln 5 und 6 nimmt Paulus Stellung zu negativen Nachrichten aus der Gemeinde; es folgen Belehrungen zu den Themen Sexualität und Ehe sowie dem Verzehr von Götzenopferfleisch. Die differenzierte Argumentation wird zur Formulierung theologischen Basiswissens genutzt: „οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἶς“ (Was nun das Essen von Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, daß es keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott als den einen; 1Kor 8,4). Wie zuvor in der Frage der Ehelosigkeit urteilt Paulus eher moderat und stimmt für die Beibehaltung des *status quo*: „Aber Speise wird uns nicht vor Gottes Gericht bringen. Essen wir nicht, so werden wir darum nicht weniger gelten, essen wir, so werden wir darum nicht besser sein“ (1Kor 8,8). Entscheidendes ethisches Kriterium ist die συνείδησις, das Gewissen (1Kor 8,7.10.12; 10,25-29).

Die Kapitel 12 bis 14 sind den Ausführungen „περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν“ (1Kor 12,1) gewidmet. Das „Hohelied der Liebe“ (1Kor 13), die Grundlegung christlicher Ethik und zugleich ein „Spitzentext“ der christlichen Tradition, interpretiert die Liebe (ἀγάπη) und darüber hinaus die Tugenden Glaube (πίστις) und Hoffnung (ἐλπίς) als Charismen.

Kapitel 15 bietet einen geschlossenen Traktat über die Auferstehung der Toten. Hier gilt es für Paulus, den heftigen Einwand einiger Korinther zu widerlegen: „ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν“ (Es gibt keine Auferstehung der Toten; 1Kor 15,12). Erneut beginnt Paulus mit einem grundlegenden Bekenntnis: „Denn als erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe: Daß Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und daß er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen“ (1Kor 15,3-5). Aus der Auferweckung Christi folgert er, im Anschluss an die pharisäische Lehre, die allgemeine Totenaufweckung. Auch die Gestalt einer solchen Totenaufweckung wird thematisiert: Paulus spricht sich für die leibliche Auferstehung aus und schließt mit einer universalen Hoffnung: „πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα“ (alle aber werden unverweslich auferstehen; 1Kor 15,52). Das Schreiben schloss ursprünglich mit einem eigenhändig geschriebenen Gruß.

In seiner Themenvielfalt, in der Situationsbezogenheit und der Allgemeingültigkeit seiner Aussagen gleichermaßen offenbart der 1. Korintherbrief die sprachlichen, rhetorischen und argumentativen Fähigkeiten des Paulus, sein Gespür für paränetische und lehrhafte Zusammenhänge sowie die Höhe seiner theologischen Reflexion.

Literatur

WISCHMEYER, O., 1. Korintherbrief, in: dies. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 138-163.

7.4 Der 2. Korintherbrief

Gemeinsam mit dem 1. Korintherbrief bietet der zweite kanonische Brief an die korinthische Gemeinde die älteste und umfangreichste erhaltene frühchristliche Gemeindekorrespondenz. Der 2. Korintherbrief beginnt mit der Selbstbenennung des Paulus als Verfasser des Briefes (2Kor 1,1); er schließt mit einem triadischen Segenswunsch (2Kor 13,13). Ähnlich dem 1. Korintherbrief finden sich übergeordnete Gliederungsmerkmale, allerdings hauptsächlich auf formaler Ebene, vorgegeben durch die epistolographische Struktur (vgl. 2Kor 1,3; 1,8; 8,1; 9,1; 10,1). Auch der Versuch einer Untergliederung des Textes geht am epistolographischen Schema entlang. Das umfangreiche Briefcorpus ist inhaltlich geprägt von der Reflexion des Verhältnisses des Paulus zur korinthischen Gemeinde, eigenständige Sachthemen sind – abgesehen von der Kollektenthematik (2Kor 8-9) – kaum zu finden. Der 2. Korintherbrief ist ein stark „kommunikationsorientiertes Schreiben“ (Eve-Marie Becker).

Direkte Hinweise auf Zeit und Ort der Abfassung finden sich im Text nicht. *Terminus ad quem* ist der dritte Besuch des Paulus in Korinth spätestens 56/57 n.Chr. Abfassungsort ist vermutlich Makedonien. Diskutiert wird zudem die Möglichkeit einer Kompilation mehrere Briefe zum Ziel der „Konservierung, Sammlung und Tradierung“ (Eve-Marie Becker).⁵

Im Anschluss an das Präskript leitet das Proömium in Gestalt einer Eulogie (2Kor 1,3-7) zum Briefcorpus über. Im Zentrum der Erörterung steht die apostolische Selbstverteidigung des Paulus. Nach dem Aufruf zur Kollektensammlung für die Jerusalemer Urgemeinde (2Kor 8-9) wird die „paulinische Apologie“ (Eve-Marie Becker) weitergeführt. Die Schärfe des Tones gibt bereits der einleitende Satz vor: „αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς [...]“ (Ich selbst aber, Paulus, ermahne euch; 2Kor 10,1). Im Rahmen der sog. „Narrenrede“ (2Kor 11,1-12,10) setzt Paulus sich mit gegnerischen Missionaren auseinander, rechtfertigt gleichzeitig die eigene Lebensweise in Form einer autobiographischen *narratio* (vgl. den Peristasen-Katalog in 2Kor 11,23ff.) und legitimiert seine apostolische Existenz theologisch durch die Ausarbeitung einer „Schwachheitstheologie“ (vgl. 2Kor 11,30): „Wenn ich mich denn rühmen soll, will ich mich meiner Schwachheit rühmen.“

Gerade die thematische Engführung des gesamten Briefes auf das konfliktreiche Verhältnis zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde macht den 2. Korintherbrief zu einem außergewöhnlichen Zeugnis des frühen Christentums: Er beschreibt ausführlich die Verhältnisse in einer Christus-Gemeinde des 1. Jh.s und gibt einen Einblick in Biographie und Selbstverständnis des Apostels Paulus.

Literatur

BECKER, E.-M., 2. Korintherbrief, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 164-191.

⁵ Zu den literarkritischen Hypothesen vgl. die tabellarische Übersicht BECKER, 174-177.

7.5 Der Galaterbrief

Das Schreiben des Paulus an die Galater beginnt mit einem auffallend erweiterten Präskript: „Paulus, ein Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten, und alle Brüder, die bei mir sind, an die Gemeinden in Galatien“ (Gal 1,1). Auch die Modifikation des Proömiums, nämlich der Verzicht auf die übliche Danksagung und stattdessen ein heftiger Tadel, ist singulär (Gal 1,6). Der Briefschluss enthält einen Eigenhändigkeitsvermerk (vgl. Gal 6,11).

Das Briefcorpus beginnt mit einem autobiographischen Abschnitt, der dem „Erweis der Unabhängigkeit und göttlichen Autorität des von Paulus verkündigten Evangeliums“ (Jörg Frey) dient. Der Bericht geht in eine grundsätzliche Formulierung des Themas der Rechtfertigung aus dem Glauben über: „Wir sind von Geburt Juden und nicht Sünder aus den Heiden. Doch weil wir wissen, daß der Mensch durch Werke des Gesetzes nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Glauben an Christus Jesus gekommen, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerecht. Sollten wir aber, die wir durch Christus gerecht zu werden suchen, auch selbst als Sünder befunden werden - ist dann Christus ein Diener der Sünde? Das sei ferne! Denn wenn ich das, was ich abgebrochen habe, wieder aufbaue, dann mache ich mich selbst zu einem Übertreter. Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben. Ich werfe nicht weg die Gnade Gottes; denn wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, so ist Christus vergeblich gestorben“ (Gal 2,15-21). Auf eine theologisch-argumentative Erörterung und einen ethisch-paränetischen Teil folgt eine allgemeine Paränese (Gal 5,13f.), die das Leben in der Freiheit vom Gesetz und im Geist beschreibt. Dichte gewinnen die Ausführungen durch das gehäufte Auftreten theologischer Begriffe (z.B. *εὐαγγέλιον, νόμος, δικαιοσύνη*) sowie die antithetische Strukturierung zentraler Thesen.

Den entscheidenden Beitrag zu einer Untersuchung des Galaterbriefes nach den Kategorien der klassischen Rhetorik leistet der Kommentar von Hans Dieter Betz: Er qualifiziert den Text als „Gerichtsrede“ (*genus iudicale*), als „Apologie des abwesenden Apostels“ (Jörg Frey), bestehend aus den klassischen Redeteilen *exordium, narratio, propositio, probatio* und *conclusio*. Der Ansatz zeigt zugleich die Grenzen der rhetorischen Analyse neutestamentlicher Briefliteratur auf: Sie kann helfen, die Funktion einzelner Textabschnitte zu klären, liefert aber „keinen Generalschlüssel zu den paulinischen Briefen“ (Jörg Frey). Wichtig ist, dass die rhetorische Struktur der Briefe ihren Öffentlichkeitscharakter deutlich macht.

Unklar ist, ob die Adressaten des Schreibens die Landschaft Galatien in der nördlichen Mitte Kleinasiens (Zentrum Ankyra) oder die im Süden gelegene Provinz *Galatia* bewohnten. Gegenwärtig wird die Provinzhypothese bevorzugt. Auch die Datierung des Briefes ist schwierig und weder im Verhältnis zur Korrespondenz mit der korinthischen Gemeinde noch zum Römerbrief zu begründen. Das Verhältnis des Paulus zur Gemeinde ist durch den Einfluss judenchristlicher Gruppen gespannt, die von den galatischen Gemeindegliedern die Beschneidung und die Befolgung der Tora fordern; Paulus reagiert auf die Angriffe gegen seine Evangeliumsverkündigung mit scharfer Polemik (vgl. Gal 3,1: „ὧ ἀνόητοι Γαλάται“). Er besteht darauf, dass nichtjüdische Gemeindeglieder sich nicht beschneiden lassen müssen, d.h. dass es eine eigene Spielart des "Heidenchristentums" gibt.

In der Auseinandersetzung mit den Adressaten des Galaterbriefes steht für Paulus die „Wahrheit des Evangeliums“ auf dem Spiel. Der Galaterbrief bietet deshalb fundierte theologische Erörterungen, vor allem zur Frage der Rechtfertigung, deren Wahrnehmung die Geschichte christlicher Theologie immer wieder geprägt hat.

Literatur

BETZ, H.D., *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia 1989. [deutsch: *Der Galaterbrief*, München 1988.]

FREY, J., *Galaterbrief*, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767), Tübingen 2006, 192-216.

7.6 Der Philipperbrief

Der Philipperbrief dokumentiert den Austausch zwischen den Mitgliedern der makedonischen Gemeinde und ihrem Gründer Paulus. Zwischen dem Präskript (Phil 1,1f.) und den Schlussgrüßen (Phil 4,21-23) finden sich drei abgeschlossene Argumentationsgänge. In einer ersten Passage beschreibt Paulus die Evangeliumsverkündigung als Bewährungs- und Kampfsituation (Phil 1,3-2,30). Im Anschluss thematisiert er die Gefährdung der evangeliumsgemäßen Nachahmung Christi (Phil 3,1ff.). Ein längerer Abschnitt des Briefschlusses widmet sich der Danksagung an die Philipper für die geleistete Unterstützung.

In einer krisenhaften Situation dient die briefliche Kommunikation der „gegenseitige[n] Vergewisserung der gemeinsamen Teilhabe am Evangelium“ (Horst Balz). ‚Mitte des Briefes‘ in argumentativer und sprachlich-stilistischer Hinsicht, ist der Christushymnus aus Phil 2,6-11, eine prägnante Deutung des Christusgeschehens: „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Der stetige Rekurs auf das Christusgeschehen dient zusätzlich der „Kommunikation“ mit der Gemeinde: Paulus betont, dass der verbindende Glaube eine „partizipatorische Gemeinschaft“ ermöglicht, „die in ihrem Vollzug bereits jetzt Anteil an der eschatologischen Freude gibt“ (Lukas Bormann).

Die Adressatengemeinde in Philippi ist kulturell und politisch in der römisch-hellenistischen Welt beheimatet, scheint aber mit jüdischer Lebenspraxis und jüdischen Gottesvorstellungen vertraut. Die kirchliche Tradition setzt Rom als Abfassungsort des Briefes an; seit Wilhelm Michaelis tritt die Forschung vermehrt für Ephesus als Abfassungsort ein. Der Philipperbrief wird dann zeitnah zum 1. Korinther- wie zum Philemonbrief auf das Frühjahr 55 datiert.

Die Argumentation des Philipperbriefes lebt von der engen Verknüpfung zwischen Christologie, apostolischer Existenz und den Lebensvollzügen der Gemeinde: Paulus beschreibt die christliche Existenz als *imitatio Christi*.

Literatur

BORMANN, L., Philipperbrief, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 217-232.

7.7 Der Philemonbrief

Der Philemonbrief beschäftigt sich mit den sozialen Beziehungen innerhalb der Gesellschaft des *imperium Romanum* anhand eines konkreten Falles, der sich aber nicht vollständig rekonstruieren lässt. Paulus wendet sich an Philemon und appelliert an ihn, den zuvor entlaufenen Sklaven Onesimus wieder aufzunehmen. Er verweist dabei auf die wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisse und betont, dass nicht nur Onesimus Schuld auf sich zu nehmen hat, sondern nichtsdestoweniger Philemon „geistlicher Schuldner“ des Paulus ist. Paulus bietet Philemon an, die materielle Schuld des Onesimus und die „geistliche“ Schuld des Philemon vor dem Horizont der eschatologischen Evangeliumsverkündigung gegeneinander zu verrechnen. Auf Grund mehrerer Analogien zum Philipperbrief wird der Philemonbrief auf das Frühjahr 55 datiert.

An Hand des aktuellen Vorfalls um Philemon und Onesimus beschreibt Paulus die Folgen, die die Evangeliumsverkündigung auf die soziale Wirklichkeit hat. Paulus denkt nicht daran, den Sklavenstatus aufzulösen, sondern er behandelt Onesimus wie Philemon als Mitglieder der ἐκκλησία θεοῦ (vgl. Gal 3,26-28).

Literatur

BORMANN, L., Philemonbrief, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 233-240.

7.8 Der Römerbrief

Die Situation der Abfassung des Briefes beschreibt Paulus selbst (Röm 15,14ff.): Nach Abschluss der Missionsreisen in der östlichen Reichshälfte will er in Spanien tätig werden. Dazu ist er auf die materielle und vor allem sprachliche Unterstützung (Lateinisch!) der offenbar zahlreichen römischen Hausgemeinden angewiesen, die er nicht selbst gegründet hat und sich darum vorstellen möchte. Außerdem plant Paulus eine Jerusalemreise, um die Kollekte an die dortige Gemeinde zu übergeben. Der Brief an die Römer entstand wohl, so die Mehrheitsmeinung der Forschung, im Frühjahr 56 n.Chr. während eines Aufenthalts in Korinth.

Das Schreiben beginnt mit der Selbstnennung des Verfassers, der sich ausführlich vorstellt: „Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι’ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν εἰς ὑπακοήν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ: Paulus, ein Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes, das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift, von seinem Sohn Jesus Christus, unserm Herrn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch, und nach dem Geist, der heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten. Durch ihn haben wir empfangen Gnade und Apostelamt, in seinem Namen den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden, zu denen auch ihr gehört, die ihr berufen seid von Jesus Christus. An alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom: Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ (Röm 1,1-7). Das Proömium (Röm 1,8-12), die breiten thematischen Ausführungen des Briefcorpus (Röm 1,16-11,34), die anschließenden Ermahnungen (Röm 12,1-15,33) und Schlussgrüße (Röm 16) sind mit übergeordneten Gliederungsmerkmalen versehen (Röm 3,21; 9,1ff; 12,1; 16,3); außerdem orientiert sich das Schreiben am epistolographischen Aufbau der früheren Briefe. Im Gegensatz zur übrigen paulinischen Korrespondenz sind jedoch Selbstvorstellung und Selbstempfehlung des Verfassers deutlich ausgeweitet (s.o.: Paulus ist nicht Gründer der römischen Gemeinde und ihr nicht persönlich bekannt!), der Hauptteil klar nach einem „Indikativ-Imperativ-Schema“ (Röm 1,16-11,36 und Röm 12-15) untergliedert. Der Briefschluss ist demgegenüber lang und unübersichtlich gestaltet.

Die in Röm 1,16f. formulierte zentrale Thematik des Briefes nennt Eduard Lohse *propositio generalis*: „οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται“ (Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen.

Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben). Drei Elemente werden hier zueinander in Beziehung gesetzt: das Evangelium, die Gerechtigkeit Gottes und die an ihr Teilhabenden, nämlich Juden und Griechen. Hinzu treten das Apostelamt des Paulus und die Kategorie der πίστις. Damit sind zugleich die Wortfelder und theologischen Begrifflichkeiten abgesteckt, die den gesamten Brief bestimmen.

Das Lehrschreiben bildet eine „argumentative Einheit“ (Oda Wischmeyer): Zunächst wird die *propositio generalis* in ihrer Bedeutung für Heiden und Juden entfaltet (Röm 1-3), aus der Schrift verteidigt (Röm 4) und schließlich für Christen (Röm 5-8) und Juden (Röm 9-11) angewendet. Zu klären ist die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Eine Analyse des gegenwärtigen Zustandes der Schöpfung schließt mit dem Schuldspruch über den gesamten κόσμος (Röm 3,20). Nachdem diese erste Passage in der christologischen Explikation der *propositio generalis* kulminiert (Röm 3,21-26: „Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten. Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben. Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist. Den hat Gott für den Glauben hingestellt als Sühne in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit, indem er die Sünden vergibt, die früher begangen wurden in der Zeit seiner Geduld, um nun in dieser Zeit seine Gerechtigkeit zu erweisen, daß er selbst gerecht ist und gerecht macht den, der da ist aus dem Glauben an Jesus“) und die Grundthese am Beispiel Abrahams verteidigt wird, fällt der Blick auf die Lage der Christen: Die Gerichtssituation ist für sie aufgehoben und „durch einen eschatologischen Rechtsfrieden mit Gott ersetzt“ (Oda Wischmeyer). Die Frage, was es für die Juden bedeutet, dass „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, durch den Glauben an Jesus Christus zu allen kommt, die glauben“ (Röm 3,22), besitzt natürlich auch für die Person des Paulus besondere Brisanz. Die Argumentation mündet explizit in der Formulierung eines eschatologischen Sachverhalts: „πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται“ (ganz Israel wird errettet werden; Röm 11,26), bevor die Ausführungen der Kapitel 1-11 endgültig ans Ziel gelangen: „Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (Röm 11,32).

Die detailreiche theologische Auseinandersetzung des umfangreichsten Zeugnisses paulinischer Briefschriftstellerei, die gerade dadurch möglich wird, dass der Brief den Erstkontakt zwischen dem Apostel und den römischen Hausgemeinden herstellen soll, begründet das theologische Denken des Christentums. In seinem letzten überlieferten großen Schreiben legt Paulus Rechenschaft über den Kern seiner Verkündigung, das Evangelium, ab: Weder Juden noch Heiden sind in der Lage, die Gott geschuldete Gerechtigkeit aufzubringen. Diese Gerechtigkeit ist jedoch von

Jesus Christus stellvertretend erfüllt. Im Glauben an ihn finden Juden und Heiden zu einem endzeitlichen Leben in Gerechtigkeit vor Gott.

Literatur

WISCHMEYER, O., Römerbrief, in: dies. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 241-274.

8 Die Deuteropaulinen

Als „schreibender Apostel“ wirkt Paulus schul-, theologie- und stilbildend. So entstehen die deuteropaulinischen Briefe, die sich pseudonym, unter dem Namen des Paulus und unter Inanspruchnahme seiner Autorität als Führungspersönlichkeit der Anfangszeit, an die paulinischen Gemeinden in Thessaloniki, Kolossä und Ephesus richten. Sie vermitteln Grundanliegen paulinischer Theologie in eine veränderte historische Situation hinein. Vor allem ekklesiologische und ethische Probleme (vgl. die sog. Haustafeln, die das Ethos einzelner Gruppen in den Gemeinden ausdeklinieren) beschäftigen die Mitarbeiter des Paulus in der Folgezeit.

15.1 Der Kolosserbrief

Anlass für die Abfassung des Kolosserbriefes ist offensichtlich das Aufkommen einer konkurrierenden „φιλοσοφία“ (Kol 2,8) innerhalb der frühchristlichen Gemeinden. Der Verfasser sieht sich gezwungen, einzugreifen: Er wählt dafür die Autorität des Paulus und dessen bevorzugte Kommunikationsform, den Brief. Die epistolographischen Strukturen gleichen denjenigen der echten Paulusbrieve: Ein knappes Präskript nennt Timotheus als Mitabsender (Kol 1,1-2), ein ausgeweitetes Proömium (Kol 1,3-23) beruft sich auf die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe aus 1Kor 13,13 und zitiert einen Christus-Hymnus (Kol 1,15-20), bevor mit der „Selbstempfehlung“ des Apostels das Briefcorpus beginnt. Es ist deutlich in einen lehrhaften (Kol 2,6-3,4) und einen paränetischen Teil (Kol 3,5-4,6) untergliedert. Der argumentative Teil mündet in den Aufruf, einen Lebenswandel *κατὰ Χριστόν* zu wählen.

Gegen eine Verfasserschaft des Paulus sprechen die sprachlich-stilistischen Eigenheiten des Kolosserbriefes, noch mehr aber die theologischen Schwerpunktsetzungen: Die innerhalb des Schreibens entworfene Christologie trägt einen kosmologisch-spekulativen Akzent (vgl. Kol 2,15), die Vorstellungen bezüglich des *ἔσχατον* sind stark präsentisch ausgerichtet, und die Stellungnahme zum Zusammenleben der Geschlechter im Rahmen der „Haustafel“ (Kol 3,18-4,1) wird der Einschätzung des Paulus, etwa in 1Kor 7, nicht gerecht. Wertet man den Brief als pseudepigraph und setzt dessen Entstehungszeit damit auf die Jahre nach ca. 60 n. Chr. an, bleibt die Frage nach der Adressatengemeinde: Spätestens in den siebziger Jahren des 1. Jh.s n. Chr. existierte die Stadt Kolossä in der Provinz Asia vermutlich nicht mehr (Erdbebenzerstörung). Mit diesem archäologischen Befund muss allerdings nicht zwangsläufig eine frühere Abfassungszeit des Briefes einhergehen; denkbar ist auch, dass der Verfasser die Adressatenbezeichnung in das fiktive Szenario des Briefes mit hinein nimmt.

15.2 Der Epheserbrief

Das Schreiben gibt sich als in der Gefangenschaft von Paulus abgefasster Brief aus (Eph 3,1; 4,1; 6,21). Gegen Paulus als Verfasser spricht die zwischenzeitlich offenbar stark veränderte Gemeindestruktur (vgl. 4,11f.) und die Bezugnahme auf das Wirken

des Paulus als des Empfängers der Offenbarung Gottes (vgl. Eph 3,1-13). Stärkstes Argument für eine pseudonyme Verfasserschaft ist allerdings der Umstand, dass dem Verfasser der Kolosserbrief als Vorbild zu dienen scheint. Der Epheserbrief übernimmt die kosmologische Ausrichtung des Kolosserbriefs und steigert sie zu einer „Erhöhungs- und Herrschaftschristologie“ (Bernhard Heininge; vgl. Kol 1,23; 4,10), leicht korrigiert durch die Hinweise auf den Kreuzestod Jesu (Kol 1,7; 2,13-16; 5,25). Das beherrschende Thema innerhalb des Epheserbriefes ist allerdings die Kirche, und zwar auf Grund der veränderten historischen Bedingungen nicht länger die Ortsgemeinde, sondern die Gesamtkirche im Kontext der hellenistischen Umwelt. Da die Angabe der Adressatengemeinde (Eph 1,1: „ἐν Ἐφέσῳ“) textkritisch zweifelhaft bleibt, wurde der Brief möglicherweise, eben mit der Perspektive auf die Gesamtkirche, als „katholisches“ Schreiben für die gesamte Provinz Asia konzipiert und in dieser Gestalt Ende des 1. Jh.s n.Chr. veröffentlicht.

15.3 Der 2. Thessalonicherbrief

Der 2. Thessalonicherbrief nimmt überdeutlich Bezug auf das erste Schreiben des Paulus an die Thessalonicher. Ende des 1. Jh.s n.Chr. war die von Paulus formulierte Naherwartung der παρουσία τοῦ κυρίου (1Thess 4,15) problematisch geworden. Der unbekannt Verfasser des 2. Thessalonicherbriefes ist bemüht, den Sachverhalt aufzulösen, indem er den Termin der Wiederkehr Christi in unbestimmte Ferne rückt und die Gegenwart als Zeit des Aufschubs qualifiziert: Die Endereignisse werden erst nach dem Auftreten eines „ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας“ (Mensch der Bosheit; 2Thess 2,3f.) ihren Lauf nehmen.

Literatur

HEININGER, B., Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert: Deutero- und Tritopaulinen sowie das Paulusbild der Apostelgeschichte, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 309-340.

9 Die Pastoralbriefe

Wegen ihrer inhaltlichen Schwerpunktsetzung auf der Begründung und Ausgestaltung des kirchlichen Hirtenamtes werden die beiden Timotheusbriefe und der Titusbrief unter der Bezeichnung „Pastoralbriefe“ zusammengefasst. Der Autor der Briefe muss sich mit judenchristlichen Gruppen auseinandersetzen (vgl. Tit 1,10), deren von strenger Askese gekennzeichnete Lehre er als „Gnosis“ (= Erkenntnis; 1Tim 6,20) bezeichnet. Diese religionsgeschichtliche Einordnung gibt zudem eine Datierungshilfe: Sind die durch den Verfasser bekämpften „Irrlehrer“ tatsächlich einer gnostischen Bewegung zuzuordnen, wird man die Entstehung der drei Pastoralbriefe nicht vor der Wende zum 2. Jh. n.Chr. ansetzen können (eher später). Die Briefe wären dann als „doppelte Pseudepigraphie“ (Bernhard Heininger) zu klassifizieren: Nicht nur die Angabe des Verfassers, sondern auch diejenige der Adressaten wäre Teil der literarischen Fiktion. Als Abfassungsort kommen die kleinasiatischen Missionsgebiete, näherhin Ephesus, in Frage. Die Briefe sind wohl von Anfang an als geschlossenes Corpus angelegt.

Der **1. Timotheusbrief** weicht insofern vom gewöhnlichen paulinischen Briefschema ab, als dem Präskript statt des Proömiums unmittelbar eine scharfe Polemik gegen die judenchristlichen Lehrer nachfolgt. Innerhalb des Briefcorpus (1Tim 2,1-6,2) dominiert die imperativische Anrede; der für die Paulusbriefe charakteristische Heilsindikativ tritt demgegenüber deutlich zurück. Inhaltlich dient der Brief neben der Widerlegung der gegnerischen Gruppen hauptsächlich der Instruktion der Gemeindeleitung sowie der Regelung des innergemeindlichen Zusammenlebens.

Der **Titusbrief** stellt inhaltlich ein „verkürztes Duplikat“ (Bernhard Heininger) zum 1. Timotheusbrief dar. Er beginnt mit einer ausführlichen Beschreibung des paulinischen Apostelamts. Erneut werden rechtes Verhalten und rechter Glaube thematisiert (Tit 2,1-3,11), heilsgeschichtlich gerahmt von den beiden Epiphanien Christi, d.h. seiner Inkarnation und der erhofften Parusie.

Während die ersten beiden Pastoralbriefe von eher offiziellem Ton getragen sind und deshalb häufig mit hellenistischen Königsbriefen oder jüdischen und frühchristlichen Gemeindeordnungen verglichen werden, steht der **2. Timotheusbrief** der Gattung des antiken Freundschaftsbriefes näher: Im Mittelpunkt der Darstellung steht die *κοινωνία* zwischen dem Paulus und seinem Mitarbeiter Timotheus.

Das theologische Gewicht der Pastoralbriefe liegt auf der Ausarbeitung einer Ekklesiologie im Sinne einer Ämterlehre. Der Aufbau einer Ortsgemeinde als eines eigenen Sozial- und Verwaltungskörpers soll den Strukturen der antiken Großfamilie folgen, die Gemeindeleitung zunehmend institutionalisiert werden und Aufgaben im administrativen Bereich erfüllen. Charakteristisch für die Pastoralbriefe ist weiterhin ihr „exklusiver Paulinismus“ (Bernhard Heininger). Paulus wird zu *der* zentralen Lehrgestalt des frühen Christentums stilisiert, dessen Verkündigung Offenbarungsqualität besitzt (vgl. Tit 1,3). Als leidender Apostel ist er ein Vorbild der persönlichen Lebensführung; sein „Evangelium“ muss als unveränderbare

παράθήκη tradiert werden: „Aber darum ist mir Barmherzigkeit widerfahren, daß Christus Jesus an mir als erstem alle Geduld erweise, zum Vorbild denen, die an ihn glauben sollten zum ewigen Leben“ (1Tim 1,16).

Literatur

HEININGER, B., Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert: Deutero- und Tritopaulinen sowie das Paulusbild der Apostelgeschichte, in: WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, 309-340.

10 Die katholischen Briefe

Euseb (260-339; *Historia Ecclesiastica* 2,23,23; 6,14,1) fasst den Jakobusbrief, die beiden Petrusbriefe sowie die drei Johannesbriefe erstmals zur Gruppe der „katholischen Briefe“ zusammen, da als ihr Adressatenkreis die gesamte Christenheit (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) gilt. Die neuere Forschung behandelt die Johannesbriefe gewöhnlich im Zusammenhang mit den übrigen Schriften des johanneischen Kreises.

15.4 Der Jakobusbrief

Das Präskript – es gleicht nicht demjenigen der Paulusbriefe, sondern wählt die griechische eingliedrige Form – nennt „Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος“ (Jak 1,1) als Verfasser des Schreibens. Bei dem Verfasser kann es sich 1) um den Herrenbruder Jakobus den Gerechten handeln, 2) um ein Pseudonym, das die Autorität des Herrenbruders in Anspruch nimmt, oder 3) um ein Orthonym (d.h. der Verfasser hatte den geläufigen jüdischen Namen). Gegen die Autorschaft des Herrenbruders sprechen allerdings einige Punkte: Das hohe Sprachniveau deutet auf einen Verfasser, der Griechisch muttersprachlich beherrscht und in der hellenistischen Kultur beheimatet ist. Zudem finden sich weder Merkmale eines Augenzeugenberichts noch eine ausgeprägte Erwähnung der Person Jesu. Auch eine unmittelbare Auseinandersetzung mit paulinischer Theologie ist nicht festzustellen, ebenso wenig bezeugen altkirchliche Traditionen eine orthonyme Verfasserschaft. Nicht auszuschließen ist, dass die Angabe der *adscriptio* tatsächlich orthonym ist, dass der Verfasser also tatsächlich Jakobus hieß, und nicht die Absicht hatte, sich als Herrenbruder auszugeben (in der angelsächsischen Exegese öfter vertretene Meinung). Die Verfasserfrage bleibt kontrovers. Offensichtlich verstand sich der Verfasser jedenfalls als Christ und empfand sich als autorisiert, ein paränetisches Schreiben zu veröffentlichen. Über den Entstehungsort können nur Spekulationen angestellt werden, vielleicht spricht die „Bilderwelt“ (Udo Schnelle), in der der Verfasser sich bewegt, für eine Metropole des östlichen Mittelmeerraums. Schließt man den Herrenbruder als Verfasser aus (wie es die deutschsprachige Exegese mehrheitlich vorschlägt), ermöglicht dies eine Spätdatierung des Textes. Einen Anhaltspunkt dafür bietet möglicherweise der Judasbrief (vgl. Jud 1). Eine gewisse Nähe zum 1. Petrusbrief besteht ebenfalls. Beide Schriften präsentieren sich als Zeugnisse der dritten urchristlichen Generation, so dass auch der Jakobusbrief am Ende des 1. Jh.s n.Chr. entstanden sein dürfte.

Adressiert ist die Schrift an „ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ“ (an die zwölf Stämme in der Zerstreuung; Jak 1,1). Die Gemeinschaft Israels in zwölf Ethnien ist jedoch in neutestamentlicher Zeit nur mehr eine ideelle Größe. Die Metapher spricht eine Grunderfahrung alttestamentlich-jüdischer Existenz an, um die Kontinuität zwischen der Gemeinschaft Israel in Verbindung mit ihrem Gott sowie der christlichen Gemeinschaft herauszustellen. Der literarische Anspruch lässt darauf schließen, dass der Verfasser einen Leserkreis durchaus gehobener Bildung vor Augen hat. Rückschlüsse auf die konkrete Situation der Leser müssen eher vage

bleiben: Spannungen sowohl im Kontakt mit der nichtchristlichen Umwelt als auch soziale Differenzen unter Christen werden angedeutet. Die Thematik des Schreibens ist weisheitlich-ethisch. Der Abschnitt Jak 2,14-26 kann als Antwort auf vergrößerte paulinische Aussagen gelesen werden.

15.5 Der 1. Petrusbrief

Der 1. Petrusbrief nimmt deutlich für sich in Anspruch, vom gleichnamigen Apostel abgefasst worden zu sein (vgl. 1Petr 1,1: „Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ“). Allerdings lassen sich einige Beobachtungen gegen diese Vorgabe anführen: Der Stil des Briefes ist an der Literatursprache der hellenistischen Koine orientiert, „was sehr deutlich auf Griechisch als Muttersprache des Verfassers hinweist.“ (Udo Schnelle) Zudem stützt der Verfasser sich bei der Zitation alttestamentlicher Belege ausschließlich auf die Septuagintaübersetzung. Hinzu kommt, dass jegliche Primärkenntnisse eines Augenzeugen fehlen, andererseits aber eine Auseinandersetzung mit den Traditionen kleinasiatischer Gemeinden stattfindet, die die Ausbreitung des Christentums im östlichen Mittelmeerraum voraussetzt. Wie die Verfasserangabe ist auch die Nennung des Abfassungsortes als Fiktion zu betrachten: „Babylon“ (1Petr 5,13) wird im Frühjudentum als Kryptogramm für Rom verwendet (vgl. Offb 14,8; 16,19). Für die Hauptstadt des *imperium Romanum* als Abfassungsort spricht außerdem die dort beheimatete Petrustradition. Andererseits deuten vielleicht die starke „Adressatenbezogenheit“ (Udo Schnelle) sowie die Tatsache, dass der Brief erst im Osten des Reiches bekannt wurde, eine Entstehung im kleinasiatischen Raum an. Der pseudepigraphische Charakter der Schrift ermöglicht eine Datierung um 90 n.Chr. Eine solche Spätdatierung legen die in der brieflichen Darstellung vorausgesetzte Ausbreitung des Christentums in Kleinasien, die mutmaßliche Situation der Adressaten sowie der nachweisliche Einfluss paulinischer Theologie nahe. Der 1. Petrusbrief präsentiert sich demnach als Schrift der dritten urchristlichen Generation.

Offensichtlich sehen sich die Adressaten den typischen Problemen dieser Generation ausgesetzt: Die *adscriptio* nennt mehrere Gemeinden in Kleinasien und bezeichnet deren Lebenssituation als *διασπορά* (1Petr 1,1). Die Gemeindemitglieder – es handelt sich scheinbar überwiegend um Heidenchristen (vgl. 1Petr 1,14.18) – leben als Minderheit in einer nichtchristlichen Umwelt. Die zahlreichen Leidensparänesen weisen auf das massive Gefühl der Fremdlingschaft, die Konfrontation mit sozialen Repressionen und Diskriminierungen hin. Im späten 1.Jh. n.Chr. verschärft sich zudem der Konflikt mit dem römischen Staat. In dieser Lage empfinden die Gläubigen, deren Ethos sich grundlegend vom Verhalten der Umwelt unterscheidet, die Erfahrung des Leides als Grundmuster christlicher Existenz. Als Reaktion auf diese Wahrnehmung sucht der Verfasser, Möglichkeiten zur Bewältigung dieser Leidenssituation zu eröffnen und ihr das „Stichwort Hoffnung“ (Norbert Brox) entgegenzuhalten.

15.6 Der Judasbrief

Der Judasbrief will vom gleichnamigen Herrenbruder verfasst worden sein (vgl. Jud 1). Jedoch gilt auch er der neutestamentlichen Forschung als Beispiel frühchristlicher Pseudepigraphie: Im Zuge einer aktuellen Kontroverse nimmt der Verfasser die Autorität einer Person für sich in Anspruch, die unmittelbar dem Umfeld Jesu zuzuordnen ist. Der Rückgriff auf das literarische Gestaltungsinstrument pseudepigrapher Fiktionalität weist hinsichtlich der Entstehungszeit des Schreibens neuerlich auf die letzten Jahrzehnte des 1. Jh.s n.Chr. In einer referentiellen Passage setzt der Autor sich mit gegnerischen Gruppen auseinander (Jud 5-16), in einem zweiten Teil (Jud 17-23) wendet er sich „an den Erfahrungshorizont und das Urteil der Gemeinde“ (Udo Schnelle). Zur Absicherung der eigenen Argumentation greift der Verfasser in einem für die Schriften des neutestamentlichen Kanons einzigartigen Umfang auf Traditionen des antiken Judentums zurück. Sein Hauptanliegen ist die Sicherung der Identität der Christus-Gemeinde. In diesem Zusammenhang kommt dem Traditionsgedanken wesentliche Bedeutung zu: Es gilt, innerhalb der Gemeinde, die Glaubensinhalte zu bewahren, die „ein für allemal den Heiligen überliefert“ sind (vgl. Jud 3).

15.7 Der 2. Petrusbrief

Auch der 2. Petrusbrief nimmt die Verfasserschaft des Simon Petrus für sich in Anspruch und will gleichsam als dessen „Testament“ (vgl. 2Petr 1,1. 13-15; vgl. 2Tim als Testament des Paulus!) auftreten. Tatsächlich dürfte der Anlass für die Entstehung des Schreibens einmal mehr mit dem Problem der ausbleibenden Parusie verbunden gewesen sein. In einem innergemeindlichen Streit, vielleicht unter den Christen Kleinasiens, versucht der Verfasser, ein hellenistischer Judenchrist des 2. Jh.s n.Chr., eine Lösungsmöglichkeit anzubieten. Er schließt sich dabei eng an den Judasbrief an, wertet ihn aber gezielt aus, um die Vorlage den Zielen der eigenen Argumentation dienstbar zu machen. Der Verfasser macht sich zum „Sprecher der ‚rechtgläubigen‘ Kirche“ (Udo Schnelle; vgl. 2Petr 1,19), der sich in beständigem paränetischem Appell für die Unberechenbarkeit und das unerschütterliche Hoffen auf den „Tag des Herrn“ gleichermaßen verbürgt.

10.5 Die Johannesbriefe

Der Verfasser des **1. Johannesbriefes** gibt sich nicht zu erkennen. Überhaupt fehlen dem Text wesentliche Bestandteile des Briefformulars. Trotzdem wendet sich der Verfasser häufig in unmittelbarer Anrede an die Leser (vgl. 1Joh 2,1. 12. 28; 3,7. 18; 4,4; 5,21), und auch die äußeren Umstände der Textentstehung lassen sich recht klar umreißen: Offensichtlich leugnet eine Gruppe innerhalb der Adressatengemeinde die soteriologische Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Christus (vgl. 1Joh 2,22: „ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός“). Der Verfasser des 1. Johannesbriefes antwortet darauf, in enger Abstimmung mit dem Johannesevangelium, mit einer pointierten Inkarnationschristologie. Zugleich wird Jesus Christus das Urbild eines christlichen Ethos, das fundamental vom Liebesgebot her bestimmt ist: „ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς“ (Lasst uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt; 1Joh 4,19).

Der **2. Johannesbrief** trägt alle Merkmale eines antiken Privatbriefes. Der Verfasser nennt sich in der *superscriptio* „ὁ πρεσβύτερος“. Martin Hengel identifiziert ihn mit dem „Alten Johannes“, von dem altkirchliche Überlieferung berichtet (vgl. „6. Die johanneische Frage“). Ist diese Zuschreibung zutreffend, wendet sich hier ein herausragender Traditionsträger an seine Gemeinde. Er spricht sie als „ἐκλεκτὴ κυρία“, als Erwählte des Herrn an, als Glaubende, die an der Herrschaft des κύριος Jesus Christus teilhat. Das Problem scheint demjenigen des 1. Johannesbriefes zu ähneln: Wanderprediger, die sich einem zentralen Bekenntnis des johanneischen Kreises (2Joh 7: „Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί“: Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen) widersetzen, dringen in die Gemeinde ein. In Auseinandersetzung mit ihnen profiliert der Verfasser den Begriff der ἀλήθεια und den Traditionsgedanken: Die „erwählte“ Gemeinde wird auf ewig „in der Wahrheit leben“ (2Joh 4a), und diese Wahrheit vollzieht sich, ganz der Akzentuierung der ἀγάπη innerhalb der johanneischen Theologie entsprechend, im Liebesgebot: „[...] das ist das Gebot, wie ihr's gehört habt von Anfang an, daß ihr darin lebt“ (2Joh 6b).

Die engen Übereinstimmungen des **3. Johannesbriefes** mit dem 2. Johannesbrief beginnen bei der Nennung des Verfassernamens. Der „πρεσβύτερος“, der Alte oder Älteste, richtet sich diesmal in Form eines Privatbriefes an einen gewissen „Gaius“. Er bittet ihn um Unterstützung im Streit mit einem sonst unbekanntem Diotrephes. Die Argumentation profitiert deutlich von den Begrifflichkeiten, die bereits im Johannesevangelium und im 1. Johannesbrief, mit theologischem Gehalt gefüllt wurden: Die Ausführungen kreisen um die Begriffe „Wahrheit“ (vgl. 3Joh 1. 3. 4. 8. 12) und „Liebe“ (3Joh 1. 2. 5. 6. 11).

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 429-513.

11 Die Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte bildet den zweiten Teil einer Doppelmonographie: Der Verfasser des Lukasevangeliums lässt der Jesus-Erzählung den Bericht von der Ausbreitung der frühchristlichen Heidenmission in der οἰκουμένη folgen („lukanisches Doppelwerk“). Beide λόγοι (Lk 1,2 und Apg 1,1), so die vom Verfasser gewählte Bezeichnung der Texte, sind durch die wiederholte Himmelfahrtserzählung verklammert (Lk 24,50-53 und Apg 1,2-11). Die Apostelgeschichte wird zeitnah zum Evangelium, etwa 90 n.Chr., entstanden sein.

Die Textüberlieferung der Apostelgeschichte zeigt eine Besonderheit: Neben dem „alexandrinischen Text“, der maßgeblich durch die Majuskeln \aleph 01, A02 und B03 sowie zwei Papyri des 3. Jh.s bezeugt wird, existiert eine so genannte „westliche Textform“. Ihr Hauptzeuge ist die Majuskelhandschrift D05, der Codex Bezae Cantabrigiensis. Dieser „westliche Text“ (irreführende Bezeichnung!), wohl in Syrien entstanden, ist beinahe ein Zehntel länger als die „ägyptische Textform“ und zeigt einige sprachliche wie stilistische Glättungen. Deutlich ist die Überarbeitung der Bestimmungen des Aposteldekrets (Apg 15,20.29). Anders als Theodor Zahn und in neuerer Zeit Marie-Émile Boismard, die mit zwei unterschiedlichen, aber vom Verfasser selbst veröffentlichten Ausgaben der Apostelgeschichte rechnen, stuft die Mehrzahl der Exegeten den „westlichen Text“ als nachträgliche Überarbeitung ein.

Wie das Lukasevangelium beginnt auch die Apostelgeschichte, den literarischen Konventionen der hellenistisch-griechischen Umwelt entsprechend, mit einer Widmung. Im Mittelpunkt der gesamten Darstellung steht die Heidenmission als „Werk des Geistes durch die Apostel“ (vgl. Apg 1,8: ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς: Aber ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde). Ein erster Teil berichtet von den Anfängen des Christentums im Umfeld der Jerusalemer Urgemeinde, mit Petrus und Johannes Zebedäus als den zentralen Figuren, sowie in Samaria und Syrien. Eingeflochten sind Erzählungen zu Stephanus und Philippus, die nicht dem ursprünglichen Jüngerkreis angehörten. Ab Kapitel 13 ist der Bericht auf die Gestalt des Paulus als führenden „Apostel der Heidenmission“ (auch wenn der Aposteltitel Paulus nicht zuerkannt wird!) fokussiert. Sein Wirken, ausgehend von der ihn aussendenden Gemeinde Antiochia am Orontes und in der Begleitung des Barnabas, wird in einem vereinfachten Schema von drei Missionsreisen geschildert. Programmatisch ist die Ausrichtung auf den Zielpunkt Rom (vgl. Apg 19,21). Dass die beiden Hauptteile dennoch unter der Überschrift „Heidenmission“ eng verzahnt sind, zeigt die Episode um den Hauptmann Kornelius (Apg 10): Die „Idee der Heidenmission“ wird hier mit der Person des Petrus in Zusammenhang gebracht. Ihre „kompositionelle und sachliche Mitte“ (Udo Schnelle) erreicht die Apostelgeschichte mit dem Bericht vom so genannten „Apostelkonvent“

(Apg 15,1-33). Ob die dort verabredete Übereinkunft zwischen den Vertretern der judenchristlichen Jerusalemer Urgemeinde um Petrus auf der einen Seite und Paulus, der die Heidenmission vorantreiben wollte, auf der anderen Seite tatsächlich in Textform als „Aposteldekret“ fixiert wurde, ist strittig. Auffallend ist jedoch, dass die in der Briefkorrespondenz geäußerten Einlassungen des Paulus zu Unzucht und dem Verzehr von Götzenopferfleisch den Verboten des „Aposteldekrets“, wie Lukas es zitiert (Apg 15,28f.), entsprechen, d.h. einen Minimalkonsens im Umgang mit nichtjüdischen Christen spiegeln. Den „antiochenischen Zwischenfall“, von dem Paulus im Galaterbrief berichtet (Gal 2,11-21), erwähnt Lukas nicht. Seine Vertrautheit mit den Gestaltungsmitteln der Historiographie zeigt der Verfasser der Apostelgeschichte in der Komposition der „Areopagrede“ in Athen (Apg 17,16-34): Er zeigt Paulus hier in der Begegnung mit den nichtjüdischen Religionsformen der antiken Welt und den Philosophenschulen des Hellenismus. Das letzte Viertel der Erzählung widmet sich der Abschiedsreise des Paulus, dem Jerusalemaufenthalt zur geplanten Übergabe der Kollekte und schließlich seiner Verhaftung und Überführung nach Rom. In drei Redekompositionen lässt der Verfasser Paulus zu einer Rechtfertigung seines Wirkens anheben. Er lässt Paulus dabei mehrfach deutlich auf seine Zugehörigkeit zum pharisäischen Judentum hinweisen (Apg 22,3f.; 23,6). Die Darstellung der Schiffsreise von Caesarea nach Rom verarbeitet Motive pagan-antiker Seefahrtsgeschichten. Abschließend wird berichtet, dass Paulus in Rom einer zwei Jahre andauernden freien Lehrtätigkeit nachgeht (vgl. Apg 28,31: „μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως“: mit allem Freimut ungehindert). Den Tod des Paulus, der noch in der Abschiedsrede in Milet vorausgesetzt wurde (Apg 20,25.38), spart der Bericht aus. Vielmehr bildet die „freie Verkündigung“ des εὐαγγέλιον in Rom den Schluss der Apostelgeschichte: das Evangelium hat das Zentrum der Welt erreicht.

Bemerkenswert sind einige historische bzw. historisierende Details: Die Beschreibung eines „christlichen Urkommunismus“ (lukanische Stilisierung, vgl. Apg 4,32-37); die Erzählungen um Stephanus und den Siebenerkreis (Apg 6), das Auftreten des Simon Magus (Apg 8,14-25; „samaritanische Gnosis“), die Notiz zur Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus (Apg 12,2; vgl. Martin Hengels Rekonstruktion einer johanneischen Schule unter dem πρεσβύτερος Johannes Zebedäus) sowie die Erwähnung der Statthalterschaft Gallios (Apg 18,12; vgl. die chronologische Verortung der Reisen des Paulus).

Die Quellenrekonstruktion Adolf von Harnacks (1851-1930) setzt eine umfassende „antiochenische Quelle“ voraus. Demgegenüber spricht sich die Forschung heute nicht mehr für die Verwendung einer einheitlichen Quelle aus. Man vermutet vielmehr, dass der lukanische Bericht auf unterschiedliche Ortstraditionen, Einzelerzählungen und Itinerarien zurückgreift. Einige Textpassagen sind in der 1. Person Plural gehalten (Apg 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16). Dieser Wechsel der Erzählperspektive kann darauf hindeuten, dass die „Wir-Berichte“ Teile einer vom Verfasser zitierten Quelle sind. Denkbar wäre jedoch auch ein Versuch des Ver-

fassers durch diese Erzählhaltung die eigene Augenzeugenschaft zu dokumentieren. Der Quellenwert der Apostelgeschichte selbst wird unterschiedlich bewertet: Martin Hengel und die angelsächsische Forschung sprechen dem Bericht ein hohes Maß an Historizität zu; von der Paulusforschung dagegen wird er als weniger zuverlässig eingestuft. Dessen ungeachtet ist die Apostelgeschichte die Hauptquelle für die Geschichte des Urchristentums. Jeder historische Rekonstruktionsversuch hat von ihr auszugehen.

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 305-323.

12 Der Hebräerbrief

Die Aufnahme des Hebräerbriefes in den Kanon blieb lange umstritten.⁶ Den Status eines deuteropaulinischen Schreibens bringt ihm lediglich der die Briefform imitierende, vielleicht sekundäre Schlussteil ein: Der Hinweis auf den Paulus-Mitarbeiter Timotheus (Hebr 13,23f.) soll den Zusammenhang zum führenden Apostel des Urchristentums herstellen. Entstanden ist der Text vielleicht in Rom (vgl. Hebr 13,24). Der Verfasser, ein unbekannter Gemeindelehrer der dritten Generation, formuliert in großer sprachlicher Gestaltungskraft wie mit fundierter Kenntnis des Alten Testaments und seiner hellenistisch-jüdischen Auslegungstradition einen „λόγος τῆς παρακλήσεως“ (Hebr 13,22), eine Trost- und Mahnrede .

Die theologische Leistung des Hebräerbriefes liegt darin, das Christentum in den kultischen Kategorien pagan-antiker Religionsgemeinschaften darzustellen. Dem antiken Verständnis nach konstituieren drei Größen eine Religion: „Tempel“, „Priester“ und „Opfer“. Eine ausführliche argumentative Passage (Hebr 4,14-10,31), das „Corpus der Lehre“ (Oda Wischmeyer), interpretiert diese drei konstitutiven Elemente auf das Christentum hin: Der Tempel der Christen ist der κόσμος samt Himmel und Erde. Der „ewige Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks“ ist Christus (Hebr 7,1-26). Sein „Opfer“ ist zugleich einmalig und endgültig (Hebr 10,1-18). Dem lehrhaften Abschnitt folgt abschließend ein paränetischer Teil (Hebr 10,32-13,25), der die Themen des Martyriums und der Geduld hervorhebt.

Die qualitätvolle sprachlich-stilistische Gestaltung des Schreibens sowie die Eigenständigkeit der theologischen Konzeption lassen den Hebräerbrief zu einem außergewöhnlichen Zeugnis frühchristlicher Schriftstellerei werden: „Die Theologie des Hebr ist in der Tat einer der drei großen Entwürfe einer Theologie im NT neben Paulus und dem JohEv“ (Gerd Theißen).

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 429-513.

THEISSEN, G., Das Neue Testament (C.H. Beck Wissen 2192), München 2002, 94f.

⁶ Zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons vgl. den Exkurs bei SCHNELLE, 388-405.

13 Die Johannesoffenbarung

Die Namensangabe des Verfassers der Johannesapokalypse kann durchaus als orthonym verstanden werden (vgl. Offb 1,4: „Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ“). Das stark semitisierende Griechisch legt nahe, dass der Verfasser aus Palästina stammt und im Zuge des Jüdischen Krieges in eine der paulinischen Gemeinden Kleinasiens ausgewichen ist (vgl. die nachträgliche Identifikation mit dem Zebedaiden Johannes). Auch die Nennung von Patmos als Verbannungs- und Abfassungsort (Offb 1,9) muss nicht bloße literarische Fiktion sein, sondern kann als historisch zutreffend gewertet werden. Datiert wird die Schrift mehrheitlich auf die letzten Jahre der Regierungszeit Domitians (ca. 90-95 n.Chr.).

Die Rahmung des Gesamttextes wird durch ein Briefformular hergestellt (vgl. Offb 1,4f.; 22,21). Auf die Einführung in das Buch (Offb 1,1-3) und ein briefliches Präskript (Offb 1,4-8) folgt die Beauftragungsvision des Propheten Johannes (Offb 1,9-20). Hier wird das „Programm“ der nachfolgenden Abschnitte formuliert: „Schreibe, was du gesehen hast, und was da ist, und was geschehen soll darnach“ (Offb 1,19). Mit den gegenwärtigen Problemen, also dem, „was da ist“, beschäftigt sich Johannes in den Sendschreiben an die sieben kleinasiatischen Gemeinden Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea (vgl. Offb 2,1-3,22). In einem zweiten Hauptteil (Offb 4,1-22,5) wird „was geschehen soll darnach“ in mehreren Visionszyklen entfaltet. Die „Thronsaalvision“ führt Jesus Christus als „Lamm Gottes“ und Schlüsselgestalt der endzeitlichen Offenbarung ein (Offb 4,1-5,14). Das „Buch mit den sieben Siegeln“ (Offb 6,1-8,1) enthüllt die bevorstehenden Auseinandersetzungen mit widergöttlichen Mächten (vgl. Offb 13), bis schließlich die endgültige Durchsetzung des göttlichen Heilsplanes mit der Vision vom „tausendjährigen Reich“ (Offb 20,1-10) verkündet und die Verheißung eines „himmlischen Jerusalem“ (Offb 21,1-22,5) in Aussicht gestellt wird. Die eindrucksvolle Bildersprache der Apokalyptik beschwört angesichts des Konflikts zwischen dem *einen* Gott des christlichen Bekenntnisses und dem als „*dominus et deus*“ verehrten römischen Kaiser geradezu die „Dämonisierung“ des *imperium Romanum*: „Nicht das römische Kaiserreich hat den Christen den Krieg erklärt, sondern umgekehrt: ein urchristlicher Prophet dem Römischen Reich“ (Gerd Theißen).

Sprachlich, in einem stark von Semitismen durchdrungenen Griechisch, aber auch in der Ausdruckskraft und Plastizität ihrer Bilder, steht die Johannesoffenbarung den Schriften des johanneischen Kreises nahe. Inhaltlich zeigt die einzige apokalyptische Schrift des neutestamentlichen Kanon eher Verwandtschaft zur paulinischen Theologie. Der Text führt explizit die literarische Gattungsbezeichnung „ἀποκάλυψις“ (Offenbarung; Offb 1,1) ein und gibt damit auch den frühjüdischen endzeitlichen Offenbarungsschriften ihren Namen.

Angesichts ihrer literarischen Qualität und der Eigenständigkeit ihrer Gedankenwelt kann die Johannesoffenbarung den „drei großen Entwürfen einer Theologie im NT“

(Gerd Theißen), also den Paulusbriefen, dem Johannesevangelium und dem Hebräerbrief, als selbständige theologische Konzeption, die die jüdische apokalyptische Theologie in einem christlichen Entwurf umgestaltet, an die Seite gestellt werden.

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 557-577.

14 Das Christentum der dritten Generation

Für die Zeitspanne der dritten Generation des frühen Christentums liegen datier- und lokalisierbare Quellen authentischer Zeugen nicht vor. Die Zuweisung von Entstehungsorten und Entstehungszeiten bleibt deshalb meist unsicher. Ohne dass eine exakte Bestimmung der Abfassungsbedingungen möglich ist, stehen uns folgende **literarische Quellen der dritten Generation** zur Verfügung: das lukanische Geschichtswerk, das Matthäusevangelium, das Johannesevangelium, die Tritopaulinen, die Katholischen Briefe und die Schriften der Apostolischen Väter sowie – als die einzige tatsächlich „historische“ Quelle – die entsprechenden Abschnitte der Kirchengeschichte Eusebs von Caesarea (besonders Buch III).

Sowohl die indirekten literarischen Quellen als auch das Geschichtswerk Eusebs ermöglichen Aussagen über die christlichen Gemeinden der dritten Generation, ihre Gründer und Leiter sowie ihre Ausbreitung und geographische Aspekte.

Die großen Gestalten der Gründungszeit des Christentums (Petrus, Paulus, Jakobus der Herrenbruder, Jakobus der Zebedaide) wirken in den pseudepigraphen Schriften der dritten Generation weiter. Eine besonders schillernde Gestalt aus der Anfangszeit des Urchristentums, die – so die Idee Martin Hengels (vgl. Kapitel 6 „Die johanneische Frage“) – die Zeit der dritten Generation um 100 noch miterlebt haben könnte, ist Johannes der Zebdaide. Abgesehen vom Verfasser der Johannesapokalypse, der wenigstens literarisch greifbar ist, sind darüber hinaus kaum einzelne Christinnen und Christen der dritten Generation bekannt. Auch wenn die Zeit der dritten Generation personal als „**Zwischenzeit**“ der Bewahrung und Traditionssicherung betrachtet werden kann, ist sie **literarisch ungemein produktiv**: In den Jahrzehnten zwischen 90 und 120 n.Chr. entstand die Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften.

Die **geographische Ausbreitung** des Christentums schreitet Ende des ersten Jahrhunderts rasch voran. Die kleinasiatischen Städte, die zuvor bereits Ziele der paulinischen Mission geworden waren, gewinnen ebenso wie Korinth und Thessaloniki weiter an Bedeutung, besonders treten jedoch zwei städtische Zentren hervor: Rom und Antiochia am Orontes. Das universal ausgerichtete Missionskonzept der dritten Generation formuliert das Matthäusevangelium: „Gehet nun und macht zu Jüngern alle Völker: Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“ (Mt 28,19f.; vgl. Apg 1,8)

Da die Missionsbemühungen des Christentums von Beginn an auf städtische Zentren konzentriert waren, präsentieren sich auch die **Gemeinden der dritten Generation** überwiegend als Stadtgemeinden. Auf Grund der heterogenen Zusammensetzung der einzelnen Gemeinden wurden sogenannte „Haustafeln“ zur Regelung des Zusammenlebens notwendig. Der patriarchalen und hierarchischen Verwaltung der Gemeinden steht dabei das Liebesgebot gegenüber („Liebepatriarchalismus“). Das Selbstverständnis der christlichen Gemeinden geht eng mit der Distanzierung von

den politischen und sozialen Bedingungen der nichtchristlichen Umwelt einher. Trotzdem bleibt die Verpflichtung zur Loyalität gegenüber dem Staatswesen ein Grundprinzip (Apg). Die christlichen Gemeinden sollen Vorbildcharakter haben, durch ihr reiches Ethos attraktiv wirken und schon dadurch missionieren. Was ihren rechtlichen Status betrifft, gliedern sich die christlichen Gemeinden in das religiöse Vereinswesen der griechisch-römischen Welt ein. Die Privilegien einer „*religio licita*“ besitzen sie im Gegensatz zu den jüdischen Gemeinden aber nicht.

Wie schon die erste urchristliche Generation (64 n.Chr. unter Nero) so ist auch die dritte Generation des frühen Christentums kurzfristigen, punktuellen und pogromartigen **Verfolgungen durch den römischen Staat** ausgesetzt. Die neutestamentlichen Schriften – ausgenommen die Johannesoffenbarung – versuchen, dieser Erfahrung eine deutliche Linie der staatsbürgerlichen Loyalität entgegenzusetzen.

Die Jahrzehnte der dritten Generation markieren eine wichtige Etappe im Prozess der **Ablösung des entstehenden Christentums von der jüdischen Religion**. Neben den großen Synagogengemeinden der griechisch-römischen Diaspora etablieren sich schnell wachsende christliche Hausgemeinden. Die christliche Religion wird für Kreise heidnischer Sympathisanten, die sich bisher den Synagogengemeinden angeschlossen hatten, zunehmend attraktiver. Die jüdischen Gemeinden wehren sich gegen die Ausbreitung der christlichen Gruppen, die Christen wiederum warnen vor einem Übertritt zum Judentum.

Das zentrale Thema der Literatur der dritten Generation ist die **Auseinandersetzung mit „Irrlehrern“**. Die erhaltene Literatur, die die eigene Position als „rechtgläubig“ versteht, geht bisweilen hochgradig polemisch und böse gegen „falsche Propheten“ (2. Petr 2,1) und „Lügenapostel“ (Apg 2,2) vor. Eine besondere Kontroverse fechten die Johannesbriefe aus: Sie bekämpfen eine „falsche Christologie“ (1Joh 2,22; 2Joh 2,7) und bringen die Irrlehrer mit der Gestalt des Antichrist in Verbindung (1Joh 2,18).

Weitere **zentrale theologische Themen** der Literatur der dritten Generation sind Verfolgung und Leiden (2Thess, 2Tim, Apg), die Frage einer futurischen Eschatologie (2Thess, Apg), das Fremdsein der christlichen Gemeinden in der Welt (1Petr) sowie das Apostelvorbild und die Aposteltradition.

15 Der Prozess der Kanonbildung

Am Beginn des Prozesses der Herausbildung eines neutestamentlichen Kanons stehen schon früh **Sammlungen paulinischer Gemeindebriefe**. Der Apostel selbst rechnete mit der Weitergabe seiner Schreiben (vgl. Gal 1,2 sowie 2Kor 1,1). Dass Paulusbriefe zwischen einzelnen Gemeinden zirkulierten, bestätigen auch der Kolosser-, der 2. Thessalonicher- und der 2. Petrusbrief. Zu diesen ersten Sammlungen, die vielleicht in Ephesus und/oder Rom zu lokalisieren sind, gehörten wahrscheinlich der 1. und 2. Korintherbrief, der Galaterbrief, der Römerbrief, der Hebräerbrief, der Epheserbrief, der Philipperbrief sowie der 1. und 2. Brief an die Thessalonicher. Ein allgemeingültiges Anordnungsprinzip lassen die frühesten Kanonverzeichnisse allerdings nicht erkennen. Damit zeichnete sich schon zu Lebzeiten des Paulus eine Bedeutungsverschiebung der von ihm verfassten Briefe von einfachen Gelegenheitsschreiben hin zu Texten mit bleibender Bedeutung ab. Die literarischen Zeugnisse des Deuteropaulinismus setzen diese Entwicklung freilich bereits voraus. Nachdem aus den lokalen Kleinsammlungen sukzessive ein **Corpus Paulinum** entstanden war, konnte diese erste Überlieferungseinheit durch die Gruppe der Pastoralbriefe ergänzt werden.

Aus den Rezeptionsgewohnheiten der Schriften der Apostolischen Väter ist eine kanonische Geltung der Evangelien noch nicht zu erkennen. Neben den Schriften des Alten Testaments (γραφή) werden aber selbstverständlich **Herrenworte und andere Jesusüberlieferungen** zitiert. Bereits um 110 n.Chr. bezeugt jedoch die Didache eine einsetzende autoritative Geltung des Matthäusevangeliums. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts kennt Justin die vier heute kanonischen Evangelien als „Erinnerungen der Apostel“ und setzt ihren gottesdienstlichen Gebrauch voraus. Ihre Kenntnis und Geltung belegt nicht zuletzt die „Evangelienharmonie“ (διὰ τεσσάρων = „durch vier“) Tatians.

Als vorgegebene Größe erscheint die Vierzahl der Evangelien auch bei **Irenäus von Lyon** (135-202 n.Chr.), der die Zahl mit dem Verweis auf die vier lebendigen Tiere aus Apk 4,7 deutet. Kanonischen Rang nehmen für Irenäus darüber hinaus die Apostelgeschichte und eine Sammlung von 13 paulinischen Briefen ein. Die Anerkennung dieser ihm als normativ geltenden Schriften erhebt Irenäus zugleich zu einer Frage der Rechtgläubigkeit: In der Auseinandersetzung mit gnostischen Lehren gilt der κανὼν τῆς ἀληθείας (*Adversus haereses* 1,9,4; 2,27,1; 3,2,1) als „Kriterium sachgemäßer Theologie“ (Udo Schnelle).

Das wohl älteste Verzeichnis autoritativer Schriften der Alten Kirche ist der wahrscheinlich in Rom entstandene **Canon Muratori**, ein lateinisches Kanonverzeichnis mit unsicherer Datierung (200 bis 4. Jahrhundert n.Chr.). Er führt an erster Stelle die vier Evangelien an, es folgen die Apostelgeschichte und 13 Paulusbriefe. Am Ende der Briefliste werden zwei gefälschte Paulusbriefe erwähnt sowie der Judasbrief und zwei Johannesbriefe. Unter den Apokalypsen kommen die Petrus- und die Johannesoffenbarung zur Aufzählung. Mehrere Bücher gnostischen

Inhalts werden explizit abgelehnt. So hat der Prozess der Kanonbildung um das Jahr 200 einen vorläufigen Endpunkt erreicht: Die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und 13 Paulusbriefe gelten als „Heilige Schrift“. Die Sammlung der katholischen Briefe hat jedoch noch keine feste Gestalt angenommen. Besonders umstritten sind der Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung. Umso festgelegter sind allerdings die Kriterien der Kanonizität: apostolische Verfasserschaft, *regula fidei* und Anerkennung in allen Kirchengebieten.

Das Wirken **Markions** (ca. 100 bis 160 n.Chr.) um die Mitte des zweiten Jahrhunderts dürfte den Prozess der kirchlichen Kanonbildung beschleunigt haben: Markion lehnt den Gebrauch des Alten Testaments ab und setzt als maßgebliche Sammlung heiliger Schriften eine revidierte Fassung des Lukasevangeliums und zehn Paulusbriefe ein. Eine Gegenreaktion von kirchlicher Seite konnte nicht ausbleiben, und so ist Markion vielleicht nicht „der Schöpfer der ersten christlichen heiligen Schrift“ (Adolf von Harnack), aber doch Teil des Prozesses altkirchlicher Traditionsbildung.

Erstmals schriftlich fixiert ist die **heute kanonische Sammlung von 27 frühchristlichen Schriften**, die allesamt zwischen etwa 50 und 130 n.Chr. entstanden sind und nun gemeinsam das „Neue Testament“ bilden, im **39. Osterbrief des Metropoliten Athanasius von Alexandria** aus dem Jahr 367 n.Chr.

Literatur

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶, 18-26.

THEISSEN, G., Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SHAW.PHK 40), Heidelberg 2007.

16 Literatur

siehe auch: SCHNELLE, U., Einführung in die neutestamentliche Exegese. Göttingen 2005⁶, S.16-32.

16.1 Hilfsmittel

Septuaginta

RAHLFS, A., Septuaginta. Stuttgart 1979.

LUST, J./EYNIKAL, E./HAUSPIN, K., Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition, Stuttgart 2003.

KRAUS, W./KARRER, M., Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2000.

Griechisches NT

NESTLE, E./ALAND, K. UND B., Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1993²⁷.

Übersetzungen

DIE BIBEL, NACH DER ÜBERSETZUNG MARTIN LUTHERS, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

NEUE ZÜRCHER BIBEL, Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hrsg.) Zürich 2007.

Wörterbücher

BAUER, W./ALAND, K. UND B., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 1988⁶.

KASSÜHLKE, R., Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch, 2005⁴.

PREUSCHEN, E., Griechisch-Deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament 2005⁸.

Synopsen

ALAND, K., Synopsis Quattuor Evangeliorum. 2001¹⁵.

Lexika

BALZ, H./SCHNEIDER, G., Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1992².

KITTEL, G./FRIEDRICH, G., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bd.e, 1933-1979.

WWW.WIBILEX.DE, Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet.

WWW.BAUTZ.DE/BBKL/, Bibliographisch-Biographisches Kirchenlexikon (BBKL).

Konkordanzen

SCHMOLLER, A., Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, 1997.

ALAND, K., Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. 2 Bd.e, 1983.

BIBEL VON A-Z, Wortkonkordanz zur Lutherbibel 1984. 1994².

Bibelkunde

MERKEL, H., Bibelkunde des NT, 1992⁴.

Geschichte des Urchristentums/Umwelt des NT

BARRETT, C.K./THORNTON, C.J., Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, 1991².

KLAUCK, H.J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bd.e, 1995/1996.

MAIER, J., Zwischen den Testamenten, NEB.AT.E 3, 1990.

STRACK, H.L./BILLERBECK, P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I-VI, 1978/1979.

VERMES, G./MILLAR F., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 3 Bd.e, Edinburgh 1973-1987.

WEDDERBURN, A.J.M., A History of the first Christians, London 2004.

Ethik des NT

SCHRAGE, W., Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, 1989².

HAYS, R.B., The Moral vision of the New Testament, San Francisco, 1996.

16.2 Einführungen

ROLOFF, J., Einführung in das Neue Testament (RUB 9413), Stuttgart 1995.

THEISSEN, G., Das Neue Testament (C.H. Beck Wissen 2192), München 2002, 94f.

16.3 Wichtigste Standardwerke

BULTMANN, R., Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1984⁹.

HAHN, F., Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde, 2005².

SCHNELLE, U., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.

SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007⁶.

WISCHMEYER, O. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006.

16.4 Kommentarreihen

AncB Anchor Bible.

EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament.

KEK Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (= "Meyers Kommentar").

NTD Das Neue Testament Deutsch.

ThHK Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.

Anfertigung einer Examensklausur im Neuen Testament
Oda Wischmeyer (15. Juli 2008)

Gliederung

I) Textsicherung

16. Textübersetzung
17. Textkritik (ein für den Sinn des Textes relevantes Beispiel)
18. Text im Kontext

II) Synchrone Textanalyse

Sprachlich-syntaktische Analyse

Semantische Analyse

Narrative Analyse (bes. bei synoptischen Texten)

Argumentative Analyse (bes. bei Paulusbriefen, möglichst mit rhetorischer Analyse)

Pragmatische Analyse

III) Diachrone Textanalyse

- Literar- und Quellenkritik (notwendig bei synoptischen Texten, bei Paulustexten können hier Kohärenz und ev. Teilungshypothesen erörtert werden, z.B. im 2Kor)
- Synoptischer Vergleich (vor allem bei Mt/Lk-Texten aus Q; bei Mk-Texten kann ein Blick auf die Seitenreferenzen hilfreich sein)
- Formgeschichte- und Gattungsgeschichte (Makrogattungen: Evangelium, Brief; Mikrogattungen bzw. Formen: Wundergeschichten etc. Bei synoptischen Texten ist die Frage nach dem „Sitz im Leben“ der Formen in den Gemeindevollzügen interessant, z.B. Taufbelehrung. Diese Frage kann auch an Paulustexte gestellt werden, die zum vorpaulinischen Gemeindekerygma gehören (z.B. 1Kor 15,3-5).
- Überlieferungsgeschichte (bei synoptischen Texten, untersucht den Weg der Wort- und Erzählüberlieferungen vom Ursprung (Jesuslogion, Jünger- oder Gemeindebildung) bis zum schriftlichen Text.
- Redaktionsgeschichte (bei s. T.)
- Traditionsgeschichte: Begriff- und Motivgeschichte (bei s. und paulinischen Texten).
- Religionsgeschichtlicher Vergleich, wenn möglich, z.B. bei apokalyptischen Motiven (s.6.)

IV) Exegese

Versexegese, Ergebnissicherung