<S. 1>

Markus Vinzent

Offener Anfang

<S. 2 vacat>

<S. 3>

Markus Vinzent

**Offener Anfang**

Die Entstehung des Christentums im 2. Jahrhundert

Herder-Logo

<S. 4>

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung:

Printed in

ISBN Print 978-3-451-38577-3

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82577-4

<S. 5>

Inhalt

[Vorwort 4](#_Toc10729615)

[Zur Einführung: Anfänge 8](#_Toc10729616)

[Kapitel 1: Der römische Christus 17](#_Toc10729617)

[Die Zeit dazwischen 17](#_Toc10729618)

[Gregor von Tours und das Christentum der römischen Katholiken 18](#_Toc10729619)

[Orosius oder der Christus der römischen Steuerliste 26](#_Toc10729620)

[Paulus im *Briefwechsel mit Seneca* 40](#_Toc10729621)

[Kapitel 2: „Was älter ist, ist besser“. Eusebius von Cäsareas Bild von den Anfängen des Christentums 46](#_Toc10729622)

[Eusebius von Cäsarea 46](#_Toc10729623)

[Eusebius’ Vorstellung von den Anfängen des Christentums 59](#_Toc10729624)

[Eusebius’ Plan 59](#_Toc10729625)

[Vor der Himmelfahrt 62](#_Toc10729626)

[Nach der Himmelfahrt 72](#_Toc10729627)

[Eusebius’ *Kirchengeschichte* **<, – :?>**„die prägende Erzählung“ 84](#_Toc10729628)

[Kapitel 3: Die apostolische und prophetische Kirche nach Iulius Africanus, Origenes und Tertullian 89](#_Toc10729629)

[Iulius Africanus und seine Chronistik 89](#_Toc10729630)

[Origenes, Schriftlehre und -predigt 92](#_Toc10729631)

[Tertullian und die Tradition der Kirche 106](#_Toc10729632)

[Kapitel 4: Schrift und Tradition in Irenäus und das kanonische Neue Testament 114](#_Toc10729633)

[Irenäus und die Anfänge des Christentums 121](#_Toc10729634)

[Das *Neue Testament* als Konstrukt des frühen Christentums 129](#_Toc10729635)

[Das *Neue Testament* als Konstrukteur der Anfänge des Christentums 133](#_Toc10729636)

[Kapitel 5: Die zwölf Apostel – Der Praxapostolos, die Epistula Apostolorum und Apostelakten 139](#_Toc10729637)

[Der *Praxapostolos* 139](#_Toc10729638)

[Die *Epistula Apostolorum* 163](#_Toc10729639)

[Apostelakten 170](#_Toc10729640)

[Kapitel 6: Paulustraditionen und Ignatianen 175](#_Toc10729641)

[Die *Paulusakten* 175](#_Toc10729642)

[Die *Ignatianen* 181](#_Toc10729643)

[Die *Siebenbriefesammlung* 184](#_Toc10729644)

[Die *Dreibriefesammlung* 186](#_Toc10729645)

[Vergleich der *Dreibriefe-* und der *Siebenbriefesammlung* 187](#_Toc10729646)

[Die Bezeugungen der *Dreibriefe*- und der *Siebenbriefesammlung* 189](#_Toc10729647)

[Die *Siebzehnbriefesammlung* 193](#_Toc10729648)

[Die Paulusbriefe 199](#_Toc10729649)

[Die kanonische *Vierzehnbriefesammlung* 201](#_Toc10729650)

[Die *Zehnbriefesammlung* 212](#_Toc10729651)

[Die Entwicklung der Briefsammlungen 216](#_Toc10729652)

[Ausblick: Wie es wirklich gewesen ist? 226](#_Toc10729653)

[Appendix 233](#_Toc10729654)

[Chronologische und ana-chronologische Geschichtsschreibung 233](#_Toc10729655)

[Eusebius, *Kirchengeschichte* – Quellen und Inhalte 240](#_Toc10729656)

[*Gal* 1-2 in der *Zehnbriefe*- und *Vierzehnbriefesammlung* 245](#_Toc10729657)

[Homosexualität und Paulus 252](#_Toc10729658)

[Bibliographie 261](#_Toc10729659)

<S. 7>

# Annäherung

Im Unterschied zu dem Vorgängerwerk „Die Auferstehung Christi im frühen Christentum“ (2011), das in revidierter deutscher Übersetzung im Jahr 2014 im Verlag Herder erschienen ist, geht dem vorliegenden Buch keine englische Ausgabe voraus. Das vorliegende Buch ist unmittelbar auf Anregung von Dr. Bruno Steimer, dem Leiter des Lektorats Theologie des Verlages, entstanden, doch zugleich auch eine Frucht meiner weiteren Beschäftigung mit einer alternativen Vorstellung von den Anfängen des Christentums, wie ich sie erstmals in dem genannten Auferstehungsbuch entwickelt hatte. Die dort vorgestellte Hypothese besagte, dass die Auferstehung Christi ein vornehmlich paulinisches Thema war, mit dem dieser ganz im Sinn der pharisäisch-jüdischen Minderheitsmeinung von der Auferstehung der Menschen nach dem Tod, den Tod Christi und die eigene Offenbarungserfahrung der Begegnung mit dem Auferstandenen gedeutet hatte. Denn ich hatte festgestellt, dass alle frühchristlichen Zeugnisse der ersten beiden Jahrhunderte, die keine Verwandtschaft mit Paulus zeigen, ihn und seine Schriften nicht nennen, diskutieren, lieben oder hassen, auch nicht von Jesu Auferstehung sprechen, sondern andere Erlösungsvorstellungen vertreten (Inkarnation, Kreuz, Sühneopfer usw.).

Die Betonung der Verschiedenheit im frühen Christentum wurde auch bereits früher in der Forschung gesehen und von vielen als befreiende Vorstellung aufgefasst,[[1]](#footnote-1) so dass sie von einigen als provokative, aber ernst zu nehmender Vorschlag verstanden und geprüft wurde,[[2]](#footnote-2) andere aber sahen darin Überlegungen, die man meinte, zur Seite schieben zu können, da sie zu radikal seien, nicht überzeugten und das überkommene Bild zu sehr in Frage stellten.[[3]](#footnote-3) Und obwohl sich viele (noch) nicht überzeugen ließen, hielt man die Überlegungen doch für so grundstürzend, dass sie reichlich diskutiert wurden und werden. Gewiss gelten sie als Minoritätenmeinung, doch wurde zugestanden, dass sich ähnliche Vorstellungen immer stärker Gehör verschaffen und überdies, „wenn sie sich bestätigten ... nicht nur zu historischen ..., sondern auch unvermeidlicherweise zu grundlegenden theologischen Revisionen führen würden, sowohl was das Profil des ersten Christentums wie auch den Inhalt seiner Botschaft beträfe“.[[4]](#footnote-4)

Tatsächlich schreibt Jörg Rüpke, Freund und Kollege am Max-Weber-Kolleg, Erfurt, der das Manuskript des vorliegenden Buches vorab kritisch las: „Du mutest uns Lesenden ja extrem viel zu, nämlich Abschied von einem ganzen Weltbild zu nehmen.“[[5]](#footnote-5)

Was kann ich mir mehr wünschen, als dass sich Leserinnen und Leser zumindest auf die nachfolgenden Argumente einlassen, die mit Bedacht entwickelt wurden, auch wenn sie deutlich in ihren Ergebnissen ausfallen?

Gerade das intensive und nun schon einige Jahre währende Gespräch mit Jörg Rüpke und weiteren Kollegen am Max-Weber-Kolleg in Erfurt wie Jan Bremmer, Richard Gordon, Emiliano Urcioli, Harry Maier, Eve-Marie Becker und anderen haben die folgenden Seiten geprägt.[[6]](#footnote-6) Ausschlaggebend für die inhaltliche Gestaltung war jedoch Rüpkes jüngst veröffentlichtes Werk „Pantheon. Geschichte der antiken Religionen“ (2016), in dem er auf meine früheren Studien bezugnehmend die Erzählungen vom „Ursprung des Christentums“ als „Erfindung des Christentums“ überschrieb.[[7]](#footnote-7) Auch wenn mit „Erfindung“ die Momente der Innovation und Konstruktivität allen Erzählens von den Anfängen des Christentums gut erfasst wurden, weckt mir „Erfindung“ doch zu sehr Assoziationen wie Lügengeschichte, Schwindel, Märchen und Unwahrheit. Mag man auch die Erzählungen von den Anfängen des Christentums als Hirngespinste bezeichnen – was Rüpke sicher weder intendierte noch tat – Sinn und Inhalte derselben trifft man damit nicht wirklich.

Rüpke reihte diese Geschichten stattdessen ein in das „Erzählen von Geschichte“ überhaupt, insbesondere in das „der je eigenen Geschichte“, die er „zu den wichtigsten Formen, Orientierung in der Gegenwart und für die Zukunft zu gewinnen“ hielt. Denn

„durch die Erzählung dessen, was den Adressatinnen und Adressaten oder dem besonderen Teil unter ihnen angeblich gemeinsame Vergangenheit war, konnte man Grenzen ziehen, Menschen ausschließen oder bewusst einschließen ... Je selbstverständlicher eine solche Konstruktion war, umso weiter wirkte sie – oft bis in unsere Gegenwart hinein“. Hierfür hielt er „die Entstehung oder besser die Erfindung des Christentums im Rahmen des antiken Judentums ... für ein vorzügliches Beispiel.“[[8]](#footnote-8)

Dieser Gedanke, dass Geschichtserzählung eine Funktion der Gegenwart darstellt, hatte mich als Historiker fasziniert und angeregt, darüber nachzudenken, wie viel konstruktive Kreativität in die vielen Geschichtserzählungen der Vergangenheit eingeflossen ist, die uns bis heute die Geschichte der Anfänge des Christentums berichten. Bereits bei meiner Beschäftigung mit der frühen Entwicklung der christlichen Bekenntnisse, insbesondere mit der des „Apostolischen Glaubensbekenntnisses“, hatte ich festgestellt, wie viel zeitkulturelle, politische und apologetische Auffassungen in die Darstellung der Ursprünge des Bekenntnisses Eingang fanden.[[9]](#footnote-9) So hatte man etwa fast tausend Jahre daran geglaubt, bereits in neutestamentlicher Zeit habe ein Apostolikum existiert, das die zwölf Apostel selbst abgefasst hätten, um so eine erste Zusammenfassung ihres Glaubens zu geben. Die Darstellung des Rufin (ca. 345–410) hatte man für bare Münze genommen, wonach sich die Apostel

„als sie im Begriff standen, sich voneinander zu verabschieden, sich auf eine Norm für ihre zukünftige Predigt geeinigt hatten, damit sie wegen der weiten Entfernung, in der sie sich voneinander befinden würden, den Menschen, die sie zum Glauben an Christus einlüden, nicht verschiedene Lehren geben müssten“.[[10]](#footnote-10)

Rufins Erfahrung eines gewaltig expandierenden römischen Reiches, in dem die christliche Botschaft zur offiziellen Staatsreligion avanciert war und in unterschiedlichste Kultur- und Sprachbereiche der lateinischen, griechischen, koptischen, syrischen, persischen, slavischen, arabischen, armenischen und andere Welten eingedrungen war, hatte seine Erzählung beeinflusst, und sie gewiss nicht weniger überzeugend für spätere Generationen sein lassen. Erst in der Zeit der Reformation und der aufkommenden kritischen Forschung hatte man begonnen, dieser Gründungsgeschichte gegenüber skeptisch zu werden. Doch hatte es bis zum 20. Jh. gedauert, dass man von einem Bekenntnis der Apostel aus dem 1. oder 2. Jh. Abschied genommen hatte. Gleichwohl gibt es neuere Versuche, zumindest an einem römischen Glaubenssymbol aus dem 2. Jh. weiterhin festzuhalten,[[11]](#footnote-11) auch wenn mich die Begründung nicht zu überzeugen vermag.[[12]](#footnote-12) Vielmehr zeigt sich erneut, dass die eigene Lesegewohnheit und eine über 1500-jährige Ritusgeschichte Herz und Vorstellung so stark formen, dass man sich von diesen Prägungen kaum zu lösen vermag.

Ähnlich ist es mir ergangen, als ich mich für meine Doktorarbeit in die Geschichte des Arianismus der ersten Hälfte des 4. Jh.s eingearbeitet hatte. In der Häresiegeschichte wird diese Ketzerei auf den Erzhäretiker Arius zurückgeführt, einen Presbyter aus Alexandria der ersten drei Jahrzehnte des 4. Jh.s. Eine nähere Untersuchung der Zeugnisse hatte mich allerdings dazu geführt, dass unter diesem Ketzerhut verschiedene Personen und unterschiedliche Auffassungen zusammengebracht worden sind, die man mit viel Mühe und bei genauem Hinsehen, wenn auch nicht immer mit Sicherheit, doch mit einiger Wahrscheinlichkeit voneinander unterscheiden kann und sollte. Doch die geschichtliche Distanz und vor allem die Tendenz der antihäretischen Schriften, historische Komplexitäten zu vereinfachen und Nuancen zu vergröbern, so dass Häresien einfacher zu identifizieren und zu bekämpfen sind, führen dazu, dass anstelle von persönlich-menschlichen Profilen und begründeten Deuteversuchen abschreckende, grobschlächtige Vogelscheuchen aufgerichtet werden, die im Lauf der Geschichte auf alle möglichen Umrisse hin gelesen werden, in deren Schatten Individualitäten untertauchen und verloren gehen. Auch hier sind es immer wieder die Gegenwartsinterpretationen, die auf frühere Personen und Situationen zurückprojiziert wurden und werden.

Überhaupt fiel mir auf, dass die Rezeptionsgeschichte eine große Bedeutung für die historische Erkenntnis besitzt, es also nicht so sehr darauf ankommt, was einmal geschah, sondern wie das, was geschah, von denen gesehen wurde und wird, die diese Geschehen in eigene Worte und Narrationen gefasst haben und fassen. Wichtiger aber noch war die weitere Einsicht, die ich mit all denen teile, die in den vergangenen 20 Jahren gegenüber der in Mode gekommenen Rezeptionsgeschichtsschreibung skeptisch geworden waren, dass schon das Konzept der „Rezeption“ uns irreführt.[[13]](#footnote-13) Denn in diesem Begriff steckt die Vorstellung, dass ein historisches Original, ein Urtext, ein bestimmtes Geschehen oder eine bestimmte Persönlichkeit von Nachgeborenen empfangen und tradiert wird. Wie ein Brunnen das Quellwasser fasst oder ein durchsichtiges Weinglas einem einen klaren Blick auf das in ihm enthaltene Getränk schenkt, ja man ihm den echten Geruch und Geschmack entnehmen kann, so vermittelt die Rezeption die Vorstellung, dass es die Rezipienten sind, die, wenn auch in tönernen Krügen, Goldwertes transportieren. Doch lehrten mich meine verschiedenen historischen Arbeiten, dass dieses Bild schief hängt und uns die Wirklichkeit verrückt. Denn wie wir etwa in einem Beispiel, der Wiedergabe der Andreasakten durch Gregor von Tours (538–594) sehen werden, ist Gregor kein passiver Rezipient, kein empfangendes Gerät, welches den Inhalt der Andreasakten an uns Leserinnen und Leser weitergibt, weitergeben kann oder auch nur weitergeben will. Stattdessen versteht sich Gregor wohl nicht anders als die Person, die die Andreasakten geschrieben hat,[[14]](#footnote-14) sehr bewusst als verantwortlicher Autor, der die Andreasakten in eigenständiger Weise liest, neuschreibt und als sein eigenes Produkt der künftigen Leserschaft aushändigt, und zwar mit der deutlichen Aufforderung, dass seine Version dieser Akten in unveränderter Form zu tradieren ist. Er will dieses Produkt also gerade vor einem Umgang schützen, in welchem er selbst das Andreasmaterial geformt hat. Eine solche Mahnung ist kein innerer Widerspruch, sondern zeigt das Bewusstsein, dass Gregor zwischen retrospektiver Bearbeitung und dem Wunsch nach Tradition und Rezeption deutlich unterscheiden konnte.

Die härteste Nuss historisch-theologischer Forschung ist mir – eher unfreiwillig – bei meiner oben bereits kurz angedeuteten Erforschung der Geschichte der Auferstehung Jesu Christi im frühen Christentum begegnet. Dabei war es nicht einmal die Frage der Auferstehung Jesu selbst. Denn hier hat sich aus dem Befund der Zeugnisse ein so eindeutiges Bild ergeben, dass Rezensenten meines Buches zwar bisweilen klagten, aber keine Gegenargumente vortragen konnten. Denn es ist schlicht ein Faktum, dass in den beiden ersten Jahrhunderten lediglich solche Traditionen, die mit Paulus, Briefen des Paulus oder paulinischer Theologie befasst sind, das zentrale paulinische Thema der Auferstehung Jesu transportieren. Widerstand hat vielmehr die darauf aufbauende, aber weiterführende Entdeckung provoziert, wonach außer den Paulusbriefen alle anderen neutestamentlichen Schriften, insbesondere die kanonischen Evangelien, nicht wie üblich und ohne durchschlagende Argumente in das 1. Jh., sondern mit den frühen außerkanonischen Schriften erst in das 2. Jh. datiert werden können.[[15]](#footnote-15) Damit schien mir, dass die Grenze zwischen neutestamentlicher Literatur, den sogenannten apostolischen Vätern, der nichtkanonischen Literatur, insbesondere der gnostischen Schriften usw. eine ideologische, aber keine historische ist.

Um hier einen Schritt weiterzugehen und all diese Fragen neu zu bedenken, soll im Folgenden die Geschichte rückwärts aufgerollt werden, das heißt, wir ziehen uns keine Meilenstiefel an und machen einen Riesenschritt in einen der zuvor gewählten Zeiträume, das 1. oder das 2. Jh., sondern wir nähern uns der Vergangenheit eher wie eine Schnecke. Wir tragen bewusst unser eigenes Haus auf dem Rücken, vollgepackt mit unseren Fragen des 21. Jh.s, mit all dem Wissen, mit dem uns die reiche Forschung und die sie bereichernden Fragestellungen ausgestattet haben, und schleppen uns in Richtung Vergangenheit.

Dass wir zunächst auf den bereits genannten Gregor von Tours treffen, hängt damit zusammen, dass dieser an der Schwelle des Mittelalters zur Spätantike steht. Gewiss hätte unser Schneckengang auch das 20., 19., insbesondere auch das 18 Jh. der Aufklärung mit wichtigen Erkenntnissen durchmessen können, ganz zu schweigen von den aufregenden Jahren der Gegenreformation, der Reformation und den Anfängen der kritischen Forschung in der Zeit des Humanismus, doch dann wäre aus diesem kleinen Büchlein eine Enzyklopädie geworden. Trotz aller gediegenen Langsamkeit wollte ich Sie als Leser so wenig verlieren wie die Geduld des Verlags strapazieren.

# Zur Einführung: Anfänge

Anfänge von Geschichten sind offen, und vielleicht ist es deshalb so reizvoll, ein Buchgeschenk auszupacken und fast wie bei einem Ritual die Buchdeckel erstmals auseinanderzudrücken und mit der Hand die noch nach frischem Papier riechenden Seiten zu streicheln. Selbst an meinem elektronischen Lesegerät – auch wenn dies technisch klingt – überkommt mich noch das Prickeln, wenn ich ein neues Buch heruntergeladen habe und mit einem Klick erstmals das Inhaltsverzeichnis öffne.

Vielleicht wirkt deshalb Geschichte auf viele Menschen so verschlossen, weil wir am Ende von ihr stehen, und darum schon wissen, wie sie ausgeht. Was nutzt uns die Kenntnis all der historischen Vorgänge und Entwicklungen, wenn wir selbst spüren, was bei alldem herausgekommen ist? Wäre Geschichte offener, wenn wir uns fragten, wie wäre es, wenn es anders gekommen wäre?

Stellen Sie sich vor, Herodes hätte wirklich „in Betlehem und der ganzen Umgebung alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren töten“ lassen, „genau der Zeit entsprechend, die er von den Sterndeutern erfahren hatte“, und es hätte sich damals erfüllte, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist: Ein Geschrei war in Rama zu hören, lautes Weinen und Klagen: Rahel weinte um ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn sie waren nicht mehr“ (Mt 2,16-18). Wäre es nicht zu einem jüdischen Aufstand gegen diesen von den Römern geduldeten herrschsüchtigen und grausamen Klientelkönig gekommen, der selbst nicht aus einem der jüdischen Stämme, sondern aus dem benachbarten Edom stammte und einen edomitischen Vater und eine nabatäische Mutter hatte, aber brutal über Judäa und Israel herrschte.

Oder malen wir uns aus, Josef hätte die Traumerscheinung des Engels anders gedeutet und sie für eine Einladung zu einem verfluchenswerten Fluchtversuch gehalten, Frau und Kind nach Ägypten zu schleppen, nur um vielleicht der Schande des unehelichen Kindes zu entgehen. Doch Josef hätte sich mutig dazu entschlossen, verantwortungsvoll zu Mutter und Kind zu stehen und die Drohungen der Fremden aus dem Osten in den Wind zu schlagen. Wäre der Retter schon in der Krippe erschlagen worden und hätte er die Welt durch diesen Märtyrertod errettet, den er mit all den anderen Knaben erlitten hätte? Vielleicht wäre dieses gemeinsame Leiden jüdischer Familien aufgrund der Ermordung ihrer Kinder die Grundlage dafür gewesen, dass sich viel mehr, viel schneller und vielleicht ohne Ausnahme alle Juden der messianischen Botschaft eines neuen Reiches angeschlossen hätten, in das die Kinder leichter als Erwachsene eingehen? Vielleicht hätte diese Kindesbotschaft ein Ende des sinnlosen Schlachtens von Menschen für Juden und Römer gesetzt. Vielleicht hätte es gar nicht der Reden Jesu, seiner Wunder und des grausamen Kreuzes bedurft, und vor allem hätte es innerhalb von Juden und Römern vielleicht nicht zu dem Widerstand und den Trennungsbewegungen gegenüber dem Christentum geführt, die zum Aussterben der römischen Religion einerseits und sowohl zur Marginalisierung des Judentums wie zum Holocaust des 20. Jh.s geführt haben. Vielleicht wäre es zu einer toleranten inklusiven und nicht exklusiven monotheistischen Religion gekommen, bei der sich die Weisen verschiedenster Kulturen ihrer Torheit und die Unmündigen ihrer Weisheit bewusst geworden wären, bei der nicht patriarchaler Status, institutionelle Macht und koloniale Mission die Welt in Politik-, Kultur- und Religionskriege gestürzt hätten, sondern die kindliche Unvoreingenommenheit und Neugier zu einem gedeihlichen Zusammensein als ethisches Ziel aller geführt hätte.

Nehmen wir an, die Apostelgeschichte würde historisch verlässlich berichten, und der Auferstandene sei „vor den Augen“ der Apostel „emporgehoben worden“ und „eine Wolke“ hätte ihn aufgenommen und ihn „ihren Blicken entzogen“. Und es wäre geschehen, was weiter berichtet wird: noch während die Apostel „zum Himmel emporschauten, siehe, da standen zwei Männer in weißen Gewändern bei ihnen und sagten: Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel empor? Dieser Jesus, der von euch fort in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen“ (Apg 1,8-11). Wie überzeugend wäre es damals und heute, wenn der Göttliche nicht entschwunden, sondern greifbar geblieben wäre? Wenn auch nicht in eigener Person, dann doch wenigstens vertreten durch Männer in weißen Gewändern, die voller Einsicht in die himmlischen Geschehnisse und in die künftigen Geschicke dieser Erde sind. Oder hätte es gestimmt, was Paulus geglaubt hatte, dass „nicht alle sterben würden“, bevor der Herr wiederkäme (1Kor 15,51) und dass er selbst zu denen gehöre „die leben und übrigbleiben bis zur Ankunft des Herren“ (1Thess 4,15). Wie hätte sich die Geschichte weiterentwickelt, wenn der Herr mit all seiner Glorie erschienen wäre, als wiederhergestelltes Paradies, in der Rückabwicklung aller Schuld und Sünde, in der Wiederherstellung des vorzeitlichen Glückes, vielleicht gar in einer Gleichstellung von Eva und Adam? Oder wäre die Geschichte längst zu ihrem Ende gekommen, weil das Gericht über Lebende und Tote gehalten wurde? Wäre Herodes zur Rechenschaft gezogen worden und mit ihm all die Kriegstreiber und Kinderschlächter dieser Welt?

Oder wenden wir das Blatt, und wir hielten all diese Berichte der Schrift für theologisch gefärbte Bilder und folgten den Entzauberern von Religion und Welt oder den Radikalkritikern all dieser Geschichten. Nehmen wir an, die Schriften des Neuen Testaments wären allesamt Tendenzschriften, die sich von den apokryphen und gnostischen Texten nicht grundsätzlich unterschieden und bezeugten zwar den Glauben an einen mythischen Erlöser, doch sie böten keine verlässliche Quelle für die Existenz des historischen Jesus von Nazaret. Dieser Jesus sei vielmehr entweder eine typische Personalisierung, wie man sie auch sonst in der oralen Tradition findet, in der wichtige kollektive Erfahrungen individualisiert und auf die Inspiration eines Menschen zurückgeführt werden,[[16]](#footnote-16) oder er sei eine Stifterfigur, auf die hin verschiedene Menschen und Gruppierungen ihre spirituelle Vorstellungen und Wünsche eines geistigen griechisch-römischen Kulturjudentums projiziert hätten. Sie hätten sowohl eine dem römischen wie dem jüdischen Umfeld alternative Religion gegenüberstellen wollen. Nehmen wir weiter an, auch die verschiedenen Hinweise in der jüdischen und nicht-christlichen Literatur hielten einer näheren Prüfung mit Blick auf den historischen Jesus nicht stand und es gäbe überhaupt keine verlässlichen Zeugnisse für den Rabbi aus Nazaret. Man könnte darauf hinweisen, dass nicht einmal der älteste christliche Zeuge, der Apostel Paulus, ein Interesse an einem historischen Jesus bezeugt. Wie die Gnostiker war er vielleicht an der Erlöser- und Messiasgestalt des Christus interessiert, übermittelt aber nicht mehr zur Person Jesu, als dass dieser von einer jüdischen Mutter geboren sei (Gal4,4f.), dass er starb und auferstand, doch Paulus bezieht sich nie auf Jesu angebliche Predigten, Wundertaten, Reich-Gottes-Gleichnisse, er gibt auch keine weiteren Details seines Lebens oder Sterbens. War Jesus kein Mensch aus Fleisch und Blut für ihn und die anderen christlichen und nicht-christlichen Zeugen, sondern lediglich eine „Kunstfigur“, ein überweltlicher, kosmischer Christus?[[17]](#footnote-17)

Was waren dann die Evangelien mit ihrer Lebensdarstellung Jesu? Bilden sie den Versuch, einen Mythos zu historisieren wie etwa im 19. Jh. König Ludwig II. von Bayern, der beeindruckt war von der Wiederherstellung der Wartburg durch den Architekten Hugo von Ritgen und den Plan fasste, sein von Lebensferne geprägtes Märchenschloss Neuschwanstein zu errichten?[[18]](#footnote-18) Keine Frage, dieses ohne Vorgängerbau in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s errichtete mittelalterliche Fantasieschloss hat in der Welt des 20. und 21. Jh.s stärker das Bild vom Mittelalter geprägt als alle anderen Burgen und Schlösser Deutschlands. Nach ihm hatte Walt Disney sein „Magisches Königreich“ gestaltet, und Neuschwanstein gleicht dem Schloss, in welchem nach einer Legende „Sleeping Beauty“ ihren „Prince Charming“ getroffen haben soll.[[19]](#footnote-19) Wie bereits im 19. Jh., so übersteigt auch heute das Interesse an der Disneyimitation bei weitem noch den Besuch der Fantasienachbildung König Ludwigs II., vergleicht man einmal die ca. 60 Millionen Gäste von Disneyland mit den immer noch atemberaubenden 1,3 Millionen Touristen von Neuschwanstein.[[20]](#footnote-20) Wie viele davon sich auf die Mühe nach der Erkundung des Mittelalters machen?

Die nachfolgenden Ausführungen werden zu keiner der beiden Extrempositionen neigen, also weder zur Geschichte als Chimäre noch zu ihrer Historisierung, gerade wenn dennoch deutlich werden wird, wie offen die Anfänge des Christentums waren und sind.[[21]](#footnote-21) Wie wir sehen werden, diente die Erzählung, wie die Jesusbewegung begonnen hatte, im Lauf der Geschichte vergleichbar mit einer Blackbox immer wieder dazu, Wünsche und Vorstellungen in sie einzutragen, weshalb sie oft mehr über die Zeit ihrer Abfassung enthüllt als über diejenige Zeit, über die sie zu berichten vorgibt. Gleichwohl haben wir natürlich keine andere Möglichkeit, uns über den Anfang des Christentums zu informieren, als uns durch diese Erzählung hindurch der Vergangenheit zu nähern.

Mit Blick auf mein oben genanntes Buch zur Auferstehung Jesu war der Wunsch geäußert worden, ich sollte meine eigene Erzählung von den Anfängen des Christentums schreiben, in der ich die weiteren Implikationen meiner Entdeckungen und Überlegungen für die Geschichte des frühen Christentums der ersten beiden Jahrhunderte darlege.[[22]](#footnote-22) Statt die verschiedenen Fäden meiner Argumente zu einem neuen Bild von den Anfängen des Christentums zusammenzuführen, hatte ich dieses Buch nämlich mit einem offenen dritten Kapitel zu frühchristlichen Ritualen, der „Feier von Leben und Tod“, beendet. Doch die Anregung, meine eigene Vorstellung, wie das Christentum begonnen hatte, darzulegen, hatte mich damals angestachelt und seither nicht mehr losgelassen. Und doch konnte ich dem Wunsch noch nicht eher nachkommen, weil ich immerfort die verschiedenen Einwände prüfte, die von unterschiedlichen Seiten vorgetragen wurden.[[23]](#footnote-23)

Außerdem hielt mich bislang noch ein inhaltlicher Grund zurück, das Gewünschte zu liefern. Hat man es doch bei der Abfassung einer Rekonstruktion der Anfänge des Christentums nicht mit irgendeinem Abschnitt der menschlichen Geschichte zu tun, sondern mit der „apostolischen Zeit“, die nach christlichem Verständnis der verschiedensten Konfessionen „die *autoritative* und *normative* Zeit für die Gegenwart und für die Zukunft ist“, denn „Paulus, Matthäus und Johannes sind die Richter über Athanasius, Augustinus, Bonaventura, Thomas, Calvin und Schleiermacher“, nicht umgekehrt; das heißt „die apostolische Zeit ist nicht einfach der erste Abschnitt in der Geschichte des Christentums“, sondern sie gilt als „die definitive Aussage dessen, was in jeder Generation sein *soll* und *muss*“.[[24]](#footnote-24) Man spricht nicht zu unrecht von einer „Nostalgie“,[[25]](#footnote-25) wenn man an die Ursprünge des Christentums denkt – und der Umgang mit Nostalgien hat naturgemäß mehr mit Emotionen und Gefühlen, mit dem Erspüren des eigenen Lebens zu tun als mit Rationalitäten und Einsichten. Schon darum stellte sich mir die Frage, ob die Abfassung einer kritischen Studie zu den Anfängen des Christentums überhaupt sinnvoll ist. Nach der Lektüre meines Auferstehungsbuches sagte mir etwa eine von mir sehr geschätzte ältere Kollegin bei einem Spaziergang durch Erfurt, dass sie wohl den Argumenten folgen könne, doch sich ihr Magen gegen diese sträube. Ich überlegte mir sofort, ob man dann nicht besser das Metier wechseln sollte und statt Bücher zur Theologie-, Kirchen- und Religionsgeschichte zu schreiben, sich auf das Verfassen von Kochbüchern verlegen sollte. Dazu kommt, dass ich leidenschaftlich gerne koche. Und doch dachte ich: Schuster bleib bei deinen Leisten! Denn ich fürchte, dass ich als Laienkoch einen schlechten Rezeptbuchautor abgeben würde. Ich muss also meine Kollegin und diejenigen enttäuschen, die mit ihr sympathisieren, und kann hier keine kulinarisch-schmackhaften Rezepte, sondern lediglich eine wissenschaftliche Studie vorlegen.

Mit dem vorliegenden Werk will ich aber bewusst das ausstehende und nicht geschriebene Schlusskapitel des früheren Buches nachliefern, zugleich aber auch die Ergebnisse mit einbeziehen, die sich mir in der Zwischenzeit eröffnet haben, insbesondere was die Methodologie einer solchen Geschichte betrifft.[[26]](#footnote-26)

Dieser Ansatz, an dem früheren Buch anzuknüpfen, hat seine Vor- wie auch seine Nachteile. Ich beginne mit den Nachteilen, deren größter ich darin sehe, dass man mir den Vorwurf machen kann, dass ich nicht immer und in allen Details die bisher geltenden Forschermeinungen reproduziere, vielleicht nicht einmal mit ihnen anfange, sondern erneut nicht ausschließlich für das Fachpublikum, sondern auch für interessierte Leser schreibe. Überhaupt baut dieses Buch bewusst auf einigen der früher vorgeschlagenen Hypothesen auf, auch wenn diese von der großen Mehrheit meiner Kolleginnen und Kollegen (noch) nicht geteilt werden. Dass ich deren Kritik nicht ignoriere, sondern mich zumeist implizit mit ihnen auseinandersetze, wird man mir abnehmen müssen, doch möchte ich bewusst die Anfänge des Christentums von einem neuen Blickwinkel her angehen, ohne mich in kleine Fußnotendiskussionen zu verstricken. Solche bevorzuge ich in kleinteiligen Aufsätzen zu führen, von denen ich dieses Buch hier weitgehend freihalten will.

Damit ist der nächste mögliche Nachteil verbunden, den man aber auch vielleicht als eine Stärke des Buches betrachten kann. Das hier vorgelegte Werk will einen bewusst eigenen Standpunkt vertreten, also eine neue Sicht auf die Anfänge des Christentums eröffnen. Gerade weil er weder durch Tradition noch durch kollegiale Zustimmung gedeckt ist, bietet er den Popperschen Vorteil, dass er nach derjenigen wissenschaftlichen Theorie Ausschau hält, die den größtmöglichen Falsifizierbarkeitsgrad besitzt, nicht, weil man diese Theorie leicht *ad absurdum* führen und darum schlicht beiseite schieben kann, sondern weil „ein Satz umso mehr über die Erfahrungswirklichkeit sagt, je mehr er verbietet“.[[27]](#footnote-27) Das heißt, auch wenn die Theorie vielleicht auf Anhieb einer größeren Anzahl an Grundannahmen zu widersprechen scheint (die selbst ja immer noch überprüft werden müssten), so sagt die risikoreichere Theorie doch mehr über die Wirklichkeit aus, die nach Popper selbst antiideologisch und darum kritisch gesehen wird, als das überkommene Bild von ihr liefert.[[28]](#footnote-28) Wenn hier also bewusst eine neue Perspektive vorgestellt wird, will sie nicht nur viele geläufige Vorstellungen konterkarieren, vielleicht sogar ein altes Weltbild einstürzen lassen, um ein neues zu ermöglichen, sie möchte mit einer offenen und transparenten Falsibilität neue Forschungsfelder erst eröffnen, also einen offenen Anfang in gleich mehrerlei Hinsicht erlauben. Ein solch offenes Feld stellt ausdrücklich kein dogmatisches Schlusskapitel dar.

Wenn ich folglich dem Wunsch nach einem Schlusskapitel nachkommen möchte, so soll es doch ausdrücklich keinen Schlusspunkt setzen, sondern den Anfang einer neuen Debatte schaffen. Auch wenn hier also statt Mehrheitsmeinungen oder *opiniones communes*, wie die Wissenschaft diese nennt, mein sehr persönlicher Zugriff vorgestellt wird, so ist dieser als Hypothese zu verstehen, der das kritische Gespräch mit den Leserinnen und Lesern geradezu sucht. Allerdings bin ich der Meinung, dass diese Hypothese in vielerlei Hinsicht weniger komplex und darum historisch wahrscheinlicher ist als die existierenden Hypothesen, was die Anfänge des Christentums betrifft.

Die Betonung eines offenen Anfangs des Christentums ist dringend nötig, denn

„auch wenn Wissenschaftler selbstverständlich bereits seit einiger Zeit sich der Unterschiedlichkeit der frühen Christentümer bewusst waren ... (und) obwohl (dieselben) Wissenschaftler erkannt hatten, dass die Anfänge des Christentums vielgestaltig waren, blieben die Rekonstruktionen der christlichen Ursprünge meist dieselben“.[[29]](#footnote-29)

Es hatte sich im Erzählen des Ursprungs des Christentums trotz der vielen Einzelerkenntnisse und wissenschaftlichen Beobachtungen nichts Wesentliches geändert. Hierauf haben etwa immer wieder Beitragende zur seit über 30 Jahren tagenden Sektion „Redescribing Christian Origins Group“ der internationalen „Society of Biblical Literature“ hingewiesen.[[30]](#footnote-30) Angestoßen wurde diese Gruppe 1988 durch das Buch „A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins“ von Burton L. Mack,[[31]](#footnote-31) mit dem der Autor wie ein Archäologe „die Schichten von sich angehäuften Konstruktionen bei einer bestimmten Ausgrabung durchsuchen wollte“[[32]](#footnote-32) und aus diesem Verfahren schloss, dass Markus in seiner „Fiktion eines fantastischen Bruches mit der menschlichen Geschichte ... Jesus eine Autorität zugeschrieben hatte, die er historisch nicht hätte besitzen können“.[[33]](#footnote-33) Inzwischen hat Mack nicht nur weitere Monographien publiziert, sondern auch die Gruppe hat mehrere Bände mit Beiträgen vorgelegt, in welchen eine Neuformulierung der Anfänge des Christentums vorgeschlagen wird. Der Neuansatz kann nicht auf die Hypothese der Existenz einer schriftlich gefassten Logienquelle Q, die den kanonischen Quellen voraus existiert haben soll, reduziert werden, sondern, wie Mack in einem programmatischen Artikel ausführt, umfasst er eine gründliche sozio-anthropologische Lektüre der frühchristlichen Quellen innerhalb eines religionshistorischen Rahmens, der mit einer ersten Formung des Christentums erst mit Konstantin rechnete.[[34]](#footnote-34) Wie er weiter ausführt, hatte man sich zwar seit der Aufklärung darum bemüht, die christlichen Anfänge historisch- und literarkritisch zu untersuchen, doch „das ältere Bild der christlichen Ursprünge, das weithin der Geschichte des *Lukas* folgte, blieb weiterhin in aller Vorstellung“, und er fügt hinzu: „Es ist, wie wenn die Anhäufung von kritischer Information innerhalb der Disziplin neutestamentlicher Studien nicht mit der Mystik des Evangeliums konkurrieren könnte“; als Neutestamentlicher gibt er selbstkritisch zu bedenken:

„Diese Ergebnisse unserer kritischen Untersuchung scheinen frei in den Archiven unserer Zunft zu schweben, die keinen Katalog und keine Liste besitzen, um die Kenntnis, die produziert wird, festzuhalten. Es scheint, dass jeder ins Geheime hofft, dass das Herzstück der Erzählung des Evangeliums sich schließlich doch als wahr herausstellt.“[[35]](#footnote-35)

An die Stelle der „Big Bang“-Theorie, wonach das Christentum mit Jesu Ankunft in der Welt begann, dieser Wunder vollbrachte, Jünger berief, sie über das Reich Gottes belehrte und das jüdische Establishment in Frage stellte, hierfür als Christus und Sohn Gottes gekreuzigt wurde, jedoch als Auferstandener wieder erschien und damit seine Jünger überraschte und sie mit seinem Geist zur Weltmission ausstattete, schlägt Mack vor, dass man das Auftauchen der Evangelien selbst thematisieren und problematisieren müsse, statt sich von diesen Produkten frühchristlichen Denkens die Parameter setzen zu lassen, in welche man alle Evidenzen zu verorten sucht.[[36]](#footnote-36) Macks Anregungen, gerade die Kategorien neu zu beschreiben, werden auch heute noch ernsthaft diskutiert,[[37]](#footnote-37) doch sie stoßen zugleich in der neutestamentlichen Forschung auch auf deutliche Ablehnung und werden etwa als „brüchige Hypothese ... aus der schlicht die Luft entwichen ist und die in den Sumpf weiterer implausibler Hypothesen gesackt ist,“ abgetan.[[38]](#footnote-38) Auch andere, alternative Versuche der Darstellung der Anfänge des Christentums werden ähnlich zurückgewiesen.[[39]](#footnote-39)

Wie zuvor betont, werde ich zeigen, dass die frühchristliche Geschichte, wie sie sich uns darstellt, nicht reiner Mythos, nicht einfach chimärenhaft ist, sondern dass sie auf Zeugnissen ruht, nach denen wir greifen und die wir uns zu lesen bemühen. Und doch erzählen wir Geschichte immer aus der eigenen Perspektive heraus, und zwar auch vom eigenen heutigen Standpunkt, und vermögen erst im Rückblick durch die lange Geschichte der früheren Standpunkte, die uns die sogenannten „Zeugnisse“ zur Verfügung stellen, hindurch Geschichte zu entwickeln. Geschichte, wie ich in meinem jüngsten Werk zu zeigen versucht habe, ist viel mehr Retrospektive als Rezeption, sie ist damit auch mehr Retroprojektion als Rekonstruktion.[[40]](#footnote-40) Das Subjekt jeder Geschichtsschreibung ist die Autorin oder der Autor. Diese sind weniger Rezipienten als die eigentlichen Akteure ihrer Geschichten. Die Protagonisten, die sie in ihren Geschichten auftreten lassen, wie auch die Evidenzen, auf die diese Geschichten gestützt werden, sind immer von denen ausgewählt und geformt, die die Geschichten verfassen. Diese bedienen sich der Formen, in denen ihnen Protagonisten und Evidenzen jeweils von denen übermittelt worden sind, die vor ihnen diese Geschichten aus dem jeweilig eigenen Blickwinkel und Kontext entworfen hatten. Weil wir Geschichte immer nur als Narration chronologisch schreiben können, auch wenn wir sie von unserem jetzigen Blickpunkt aus zurückblickend entwerfen, haftet der so entworfenen Geschichte auch immer eine eminente Subjektivität an. Ihr können wir nicht entgehen, sondern sie bestens ins Gespräch mit anderen Subjekten einbringen. Gerade so verstehe ich Wissenschaft, auch die vom frühen Christentum, nämlich als Gesprächsangebot an Menschen, die sich für diese Geschichte interessieren, sie lieben, vielleicht gar, wie ich selbst, ihr einen guten Teil des Lebens mit immer wieder gesteigerter Begeisterung widmen.

Schon deshalb möchte ich in diesem eröffnenden Kapitel mit dem Dank beginnen, vor allem an alle Kritiker, die mich bisher als kritische Freunde begleitet haben. Kein Bärendienst ist einem Wissenschaftler dienlich, weshalb ich es liebe, gerade den kritischsten meiner Leserinnen und Lesern neue Einsichten und Entdeckungen vorzulegen und sie mit ihnen zu diskutieren. Eine Freude ist es insbesondere, wenn KollegInnen aus Nachbargebieten, etwa Neutestamentlerinnen wie Eve-Marie Becker einen Dialogartikel mit mir schreiben[[41]](#footnote-41) und Mark Edwards, James Carleton Paget oder Judith Lieu sich intensiv in ausführlichen Besprechungen mit meinen Überlegungen auseinandersetzen,[[42]](#footnote-42) oder wenn Fachkollegen wie Matthias Klinghardt und Wolfram Kinzig in jahrelangem Gespräch immer wieder die kleineren und größeren Fragen abwägen und an Gemeinsamkeiten und Unterschiedlichkeiten feilen.[[43]](#footnote-43)

Wenn ich heute eine Geschichte des frühen Christentums schreiben will, werde ich nicht bei den Individuen beginnen, die sich noch nicht als „Christen“ bezeichnet haben, also nicht bei Jesus von Nazaret, nicht bei einem der Jüngerinnen oder Jünger Jesu, auch nicht bei Paulus. Man mag sich sowieso fragen, wer sich denn erstmals als „Christ“ bezeichnet hatte? Dieser Frage wird später nachzugehen sein.

Man wird vielleicht auch nicht mit denjenigen beginnen wollen, die erstmals von anderen als „Christen“ denunziert worden sind, auch wenn eine solche Fremdbeschimpfung bereits ein erstes Indiz dafür liefern könnte, dass eine neue Identität, vielleicht gar eine abgrenzbare Gruppierung oder eine Institution *in nuce* greifbar wird. Doch ist die Suche nach dem Neuen in der Geschichte nicht bereits ein Zeichen, vielleicht sogar eher eine Sucht der Moderne, die sich in Avantgardismen verstrickt und sich auf die abschüssige Bahn der immer schneller getakteten Innovationen begibt?[[44]](#footnote-44)

Vielleicht ist auch die seit den 1980er Jahren in Mode gekommene Geschichte von Institutionen des frühen Christentums, etwa von bestimmten Gemeinden oder Kirchen, ein Spiegel der seit dieser Zeit vorherrschenden Sozialgeschichtsschreibung. Kein Wunder also, dass eine Reihe jüngerer Untersuchungen solchen institutionellen Entwicklungen gewidmet sind, die sich etwa der sozialgeschichtlichen Geschichtsschreibung bedienen.[[45]](#footnote-45)

Basierend auf meinen früheren Arbeiten halte ich es für konsequent und reizvoll, die schuldig gebliebene Synthese der Anfänge des Christentums retrospektiv zu schreiben. Nach jüngeren Fallstudien zu einer solchen Retrospektive und methodologischen Überlegungen hierzu,[[46]](#footnote-46) möchte ich die Anfänge des Christentums aus dem Horizont heraus entwerfen, aus dem ich Geschichte betrachte, nämlich der eigenen Gegenwart. Denn wie auch immer die Geschichte einer der heutigen Weltreligionen geschildert wird,[[47]](#footnote-47) sie wird aus der Sicht derjenigen geschrieben, die aus der Jetztzeit auf die kürzere oder längere Vergangenheit zurückblicken. Zugleich wird ein solcher Geschichtsentwurf ein Beitrag für die anbrechende Zukunft sein, in dessen Licht das gegenwärtige und künftige „Christentum“ gesehen wird. Nun ist es jedoch jeder Geschichtsbetrachtung verwehrt, wie an einem Ariadnefaden entlang in die Höhle der Vergangenheit zu entschwinden und genährt von dieser Betrachtung sich wieder zur Gegenwart zurückzuwinden und von dieser Reise zu berichten. Denn nicht nur ist die Vergangenheit ein für allemal vergangen, sie lässt sich auch nicht im Hin- und Herpendeln fassen. Jede Geschichtsbetrachtung, die sich gezwungenermaßen dem Vergangenen im Rückblick zuwendet, muss das, was sie schildern will, in progressiver oder voranschreitender Weise, jedenfalls chronologisch aus der ständigen Gegenwart heraus in die Zukunft hinein erzählen. Weder unser Denken, noch Sprache und Grammatik lassen sich wie im Film zurückdrehen. Aus diesem Paradox heraus bleibt, wie ich zu zeigen versucht habe, nichts anderes übrig, als Geschichte zu schichten, und sich in kleinen Schritten von Schicht zu Schicht wie die Archäologie im Feld den Anfängen des Christentums zu nähern, will man sich nicht mit einem großen Sprung über die Jahrhunderte hinweg in die damalige Zeit versetzen.

# Kapitel 1: Der römische Christus

## Die Zeit dazwischen

Wenn man wie in der Archäologie Geschichte in Schichten abzutragen versucht, schafft man Zwischenräume zwischen den Schichten, die man kreierthat, entweder dickere oder dünnere, vom Zeitraum her längere oder kürzere. Doch in diesen Zwischenräumen ist nicht nichts, auch nichts Statisches, sondern man findet gerade das, was von den Schichten als Räume umschlossen wird. Einerseits von der Geschichtsschreibung festgelegt, andererseits von als formativ bezeichneten Fundstücken markierte Grenzen, sind die Schichten mit ihren Inhalten zwar das eigentliche Untersuchungsfeld, doch richtet sich das Augenmerk nicht allein auf die Forschungsgegenstände innerhalb der Schichten, sondern auch auf das über dem verdichteten Material Befindliche. Das eigentlich Ausgesparte gilt es sorgsam zu sichten. Wie in der Musik gilt, „the rest is noise“,[[48]](#footnote-48) ohne Pausen gibt es keinen Rhythmus und keine Musik. Ein Ton klingt in der Stille, und ohne Zwischenräume gibt es keine Schichten.

Dass ich als ersten Zwischenraum die lange Spanne von unserer Gegenwart bis ins frühe Mittelalter gewählt habe, ist ausschließlich dem begrenzten Umfang dieser Studie geschuldet, denn es wäre mehr als reizvoll gewesen, die Vorstellungen von den Anfängen des Christentums von der Gegenwart heraus in kleineren Schichten zurückzuverfolgen. Ich erwähne nur ein einziges Beispiel aus dieser dicken Zwischenschicht, wie wertvoll es gewesen wäre, die Untersuchung zu verfeinern und weitere Zwischenschichten einzuziehen.

Rudolf Weigand hat in einer detaillierten und subtilen Studie zu dem Dominikaner Vinzenz von Beauvais (ca. 1184/94 – ca. 1264) auch dessen „Speculum historiale“ betrachtet. Diese gewaltige enzyklopädistische Universalgeschichte in 31 Büchern reicht von der Schöpfung bis zu den „temporibus praesentibus“, also bis in die Lebzeiten des Autors. Auch im letzten und abschließenden Buch zeigt sich „die Tendenz, einen eigentlich bescheidenen Rahmen von politischer Ereignisgeschichte mit Berichten über Kultur- und Geistesgeschichte aufzufüllen und entsprechend der theologischen Gesamtkonzeption auch einen Ausblick auf das Ende der Geschichte zu geben“.[[49]](#footnote-49) Gerade die Erwartung dieses Endes drückt sich in dem Titel der Kapitel 106 bis 129 des letzten Buches aus, die als „Epilog“ bezeichnet werden und „den Traktat von den letzten Zeiten“ beinhalten. Es stimmt also nicht, dass das Schreiben einer Welt- oder einer Kirchengeschichte im Gegensatz zum Glauben an das baldige Ende aller Dinge steht.[[50]](#footnote-50)

Als Quelle für Vinzenz’ Wiedergabe der Anfänge des Christentums und den „Bericht über die Geburt Jesu“ dient ihm nicht das Neue Testament mit seinen Evangelien, der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen, sondern vor allem Petrus Comestor (ca. 1100–78) und seine „Historia scholastica“. Diese ist eine ältere Weltgeschichte,[[51]](#footnote-51) die sich vor allem des jüdischen Schriftstellers und Historikers Josephus Flavius bedient und nur nebenbei neutestamentliche Literatur heranzieht.[[52]](#footnote-52)

In Vinzenz’ Geschichte begegnet schließlich die mit der heutigen Historiographie parallele Darstellung der Ereignisse der Zeit Jesu in Palästina, der ausführlichen Erzählung von Wirken, Tod und Auferstehung Jesu bis zur Himmelfahrt, „der Geschichte der Apostel und der ersten Märtyrer des Christenglaubens“, der institutionellen Anfänge durch die „Einrichtung und Bedeutung der Sakramente“, des Beginns der Ämterstruktur, insbesondere der päpstlichen Leitung der römischen Kirche, gestützt auf „eine Liste der Päpste und ihrer Regierungsjahre von Petrus bis Silvester ... und die Fortführung bis zu Innozenz IV. (1243–57).“[[53]](#footnote-53) Deutlich wird, „welches Gewicht Vinzenz auf die Geschichte des frühen Christentums legt“, und „nach der Beschreibung der Anfänge des Nero ... folgen fast ausschließlich Nachrichten über das Leben der Apostel und Evangelisten und der *Passiones* zahlreicher Märtyrer“.[[54]](#footnote-54)

Es wäre lohnenswert, diese Darstellung mit heutigen Darstellungen von den Anfängen des Christentums – wir werden auf diese am Ende des Buches zurückkommen – oder auch wenig älteren wie denen des genannten Petrus Comestor und auch älterer Quellen wie der „Chronica“ des Regino von Prüm (ca. 840–915) zu vergleichen. Letztere müssen hier ausgespart werden, auch wenn, wie gleich zu zeigen sein wird, ein solcher Vergleich die Differenz noch deutlicher machten könnte zwischen der älteren, im Folgenden im Fokus stehenden Rekonstruktion der Anfänge des Christentums und dieser ausführlichen, vielfach an die heutige Historiographie erinnernden Darstellung. Vor allem könnte auch gezeigt werden, dass die Neuhinwendung zu dem historischen Protagonisten des Christentums, Jesus von Nazaret, zu seinen Aposteln und den historischen Anfängen des Christentums, wie wir sie nur bedingt in den ältesten Berichten der Evangelien und der Sammlung des Neuen Testaments, noch weniger in der älteren Historiographie des Eusebius und noch geringer in den Folgewerken der Spätantike und des frühen Mittelalters finden, erst mit den genannten Werken beginnt, der „Chronica“ Reginos von Prüm, der seine Werk „nicht mit der Erschaffung der Welt, sondern mit der Geburt Christi begann“,[[55]](#footnote-55) und der „Historia scholastica“ des Petrus Comestor.

## Gregor von Tours und das Christentum der römischen Katholiken

Warum wir mit Gregor von Tours (538–594) einsteigen, lässt sich leicht aus seiner Bedeutung für die spätere Geschichtsschreibung und für das, was Geschichtsschreibung überhaupt ist, ablesen.

„Fast jeder Verfasser der Geschichte im Land der Franken von Paul, dem Diakon, über Notker von Sankt Gallen, Flodoard von Reims, Letald von Micy, Hugo von Flavigny bis zu den französischen Nationalhistorikern des 15. Jh.s verdankt sich Gregor“.[[56]](#footnote-56) Ebenso wichtig wie Gregors Nachwirkung ist aber vor allem die Art, wie er uns Geschichte und insbesondere die Anfänge des Christentums vorgibt. Denn für Gregor ist Geschichtsschreibung nach eigener Auffassung „das Produkt literarischer Kunst“.[[57]](#footnote-57) Nicht zufällig gilt er darum als ein Historiker, der die von ihm beschriebene Vergangenheit mit seiner „historischen Imagination“ „aktiv gestaltet“,[[58]](#footnote-58) gar eine Form des „Realismus der Karikatur“ zeichnet.[[59]](#footnote-59) Deutlich schreibt er Geschichte aus und für seine eigene Zeit,[[60]](#footnote-60) kritisiert drastisch das Leben von Königen, etwa des im Jahr 584 ermordeten Chilperich I. von Neustrien. Doch mischt sich selbst in sein Lob von Guntram von Burgund die noch größere Furcht vor diesem König.[[61]](#footnote-61) Wie bei wenigen anderen Historikern lassen Gregors Schriften erkennen, dass er sich nicht in eine post-römische Geschichte einordnen will, sondern seine eigene Wirkstätte, Tours, als Zentrum des römisch-christlichen Geschehens sieht, in dem Gott mit Macht Wunder wirkt, die man insbesondere an seinem leuchtenden Vorbild, dem heiligen Martin, ablesen kann.[[62]](#footnote-62)

„Damit niemand zweifle, dass ich katholisch bin“,[[63]](#footnote-63) verteidigt sich Gregor in seiner Eröffnung der „Zehn Bücher der Geschichten“ mit einem ausführlichen Glaubensbekenntnis,[[64]](#footnote-64) in dem er sich gegenüber dem „arianischen“ Glauben abgrenzt. Zu stark scheint dem im Frankenland lebenden Bischof noch der jüngere und ältere Geruch des sogenannten Arianismus anhängig gewesen zu sein, der gewöhnlich mit den Goten und ihrer Missionsgeschichte in Verbindung gebracht wird.[[65]](#footnote-65) Nach dieser Selbsteinführung Gregors mag man bezweifeln, dass der Großteil der Franken im Unterschied zu den „arianischen“ Westgoten mit der Taufe Chlodwigs I. katholisch geworden sind, zumal gegenüber dieser von Gregor berichteten Taufe andere Zeugen davon sprechen, dass Chlodwig I. daran gedacht hatte, wieder zum Arianismus zurückzukehren.[[66]](#footnote-66) Zugleich kann man Gregors Verteidigung als Ergebenheitsadresse an die katholische Führung des Landes verstehen, stammt er und seine weitere Familie doch wie die anderer gallorömischer Bischöfe aus der römischen Führungsschicht und Aristokratie,[[67]](#footnote-67) im Fall Gregors aus dem südlicheren Zentralfrankreich. Sein Vater und sein Großvater waren als Senatoren Mitglieder der römischen Staatsführung, sein Onkel Gallus war Bischof von Clermont und Silvester Bischof von Langres und auch weitere Familienmitglieder waren als Bischöfe[[68]](#footnote-68) in die Kirchenleitung eingebunden.

Für Gregor hatte es keinen Untergang des römischen Reiches gegeben.[[69]](#footnote-69) Er „schrieb die Geschichte der Franken als Römer, seiner Abkunft wie seiner Bildung nach“, der „die Franken als Barbaren“ bezeichnet und sich „seiner römischen Abstammung“ rühmt.[[70]](#footnote-70) Gewiss war ihm die Differenzierung in West- und Ostrom mit weströmischem und oströmischem Kaiser geläufig, doch hat er beide Reichsteile noch als das eine Rom gesehen, in welchem er lebte.[[71]](#footnote-71)

Zwar ist er äußerst kritisch gegenüber dem aus seiner eigenen Heimat stammenden Avitus (ca. 385–457), der zum weströmischen Kaiser erhoben und nach seiner Absetzung zum Bischof von Piacenza geweiht wurde, aber nicht wegen der Verknüpfung der Karriere von Kaiser- und Bischofsamt, sondern wegen seiner üblen persönlichen Lebensführung und seines Amtsmissbrauchs.[[72]](#footnote-72) Kritisch oder vielmehr äußerst kritisch ist er dann auch gegenüber dem oströmischen Kaiser Justin (ca. 450–527), was im Umkehrblick aber auch anzeigt, welche Hochschätzung, Anforderung und welchen Respekt er dem römischen Kaiseramt in Konstantinopel grundsätzlich entgegenbrachte.[[73]](#footnote-73) Dies wird auch deutlich in seinem Lob von Justinians (482–565 n.Chr.) Nachfolger Tiberius (ca. 520–582), dem (oströmischen) Kaiser der Jahre 574–582, den er als „großen und wahren Christen“ bezeichnet (*magnus et verus christianus erat*).[[74]](#footnote-74)

Gregors Werk der „Zehn Bücher der Geschichten“wird nicht zu Unrecht auch als „Geschichte der Franken“ bezeichnet, weil die Schrift in weiten Teilen die Zeitgeschichte seines näheren Umfelds beschreibt, und als eine solche wurde sie „kaum zwei Generationen nach dem Tod des Bischofs“ reduziert, indem ihr Verfasser zum „Zeugen einer gloriosen fränkischen Vergangenheit“ umfunktioniert wurde; in einer Handschriftentradition (D) wird das Werk überhaupt als „Historia Francorum“ betitelt.[[75]](#footnote-75) Mehr noch, „im Zusammenhang des Aufschwungs der französischen Monarchie im 16./17. Jh. ... avancierte der Bischof von Tours“ schließlich „zum nationalen Historiographen der Geschichte der französischen Monarchie“.[[76]](#footnote-76)

Doch sind die geschichtlichen Ausführungen, die Gregor bis in seine Lebenszeit führt, eingebunden in eine Universalgeschichte. Nach dem genannten Bekenntnis weist Gregor gleich zu Anfang auf seine Quellen hin, denen er sich bei seiner Abfassung bedient hatte,[[77]](#footnote-77) nämlich „der Chronik von Eusebius, Bischof von Cäsarea, und von Hieronymus, dem Priester“ für die chronologische Anlage seines Werkes, dann „auch Orosius“, der „die ganze Anzahl von Jahren vom Beginn der Welt bis auf seine Zeit hin aufgezählt hat“; schließlich erwähnt er noch „Viktor“ mit Blick auf die Zeiten des Osterfests;[[78]](#footnote-78) er selbst aber setzt sich zum Ziel, „den Werken dieser genannten Autoren zu folgen in der Absicht, die volle Zahl der Jahre von der Schöpfung des ersten Menschen herab bis zur eigenen Zeit zu zählen“.[[79]](#footnote-79)

Mit dieser Aussage schließt er sich nachdrücklich dem Vorbild des Orosius an, der uns nach Gregor beschäftigen wird, und folgt damit dem „spezifisch christlichen“ Zweig

„der Geschichtsschreibung, der *historia* ..., der in Fortsetzung der biblischen *historiae*,also den historischen Büchern des AT, ›Geschichte‹ durch die Aktion Gottes in der Welt zu erklären versuchte. Es handelt sich dementsprechend um eine offizielle, das heißt von der Autorität kirchlicher Hierarchie getragene Interpretation von Geschichte und hatte als solche im Mittelalter für die Könige wie für den gesamten Adel praktische, erlernbare Bedeutung, die auch die erstaunlich große Handschriftenverbreitung erklärt.“[[80]](#footnote-80)

Seinen letzten Band beschließt er mit einer kurzen Berechnung der Jahre „vom Anfang der Sintflut ... bis zum 21. Jahr“ nach seiner Ordination, was ihn auf 5792 (oder genauerhin 5793) Jahre brachte.[[81]](#footnote-81) In dieser Jahresberechnung der Weltzeit ist auch eine gewisse Gliederung derselben mitgegeben. Denn die Abschnitte werden wie folgt beschrieben:

|  |  |
| --- | --- |
| Vom Beginn bis zur Sintflut | 2242 Jahre |
| Von der Sintflut bis zum Durchzug der Kinder Israels durch das Rote Meer | 1404 Jahre |
| Vom Durchzug durch das Meer bis zur Auferstehung des Herrn | 1538 Jahre |
| Von der Auferstehung des Herrn bis zum Heimgang des heiligen Martin | 412 Jahre |
| Vom Heimgang des heiligen Martin zu dem oben genannten Jahr, das heißt, bis zum 21. Jahr nach meiner Weihe, das auch das fünfte Jahr Gregors, des Papstes von Rom, das 31. von König Gunthram und das 19. von Childebert II. war | 197 Jahre |
| Insgesamt also | 5792 Jahre |

Wie die Übersicht Gregors zeigt, setzt seine chronologische Zählung eine erste Zäsur mit der Sintflut, mit der Gregor seine erste Phase der Geschichte, in der er von der Schöpfung der Welt durch Gott „in Christus“ und von Adam und Eva berichtet, enden lässt. Die auf diese Strafe Gottes folgende Zeitspanne reicht bis zum kontrastierenden Akt der Rettung der Kinder Israels. Auch die dritte schließt mit einem Ereignis, das Tod überwindet, nämlich mit der „Auferstehung des Herrn“. Es wird hier also nicht der Inkarnation, nicht der Geburt Jesu, auch nicht seines Todes, sondern seiner Auferstehung gedacht, mit der er den vierten Zeitabschnitt beginnen lässt und der schließlich mit dem Heimgang des heiligen Martin endet. Auf diesen folgt der kürzeste Zeitabschnitt, der bis in die Lebenszeit des Gregor reicht.

Der Zeitraffer, in dem die Anfänge unserer Zeit mit Schöpfung, Sündenfall und Rettung geschildert werden, soll noch mit einer anderen Übersicht verglichen werden, die Gregor seinem ersten Buch vorangestellt hat. In dieser heißt es, das erste Buch gliedere sich in folgende Kapitel:

1. Adam und Eva

2. Kain und Abel

3. Henoch, der Gerechte

4. Die Flut

5. Kusch, der Erfinder der Götzen

6. Babylonien

7. Abraham und Ninus

8. Isaak, Esau, Ijob und Jakob

9. Josef in Ägypten

10. Der Durchzug durch das Rote Meer

11. Das Volk in der Wüste und Josua

12. Die Gefangennahme des Volkes Israel und die Generationen bis David

13. Salomon und der Tempelbau

14. Die Teilung des Königreichs Israel

15. Die babylonische Gefangenschaft

16. Die Geburt Christi

17. Die verschiedenen Königtümer der Nationen

18. Wann Lyon gegründet wurde

19. Die Gaben der Magier und der Kindermord

20. Die Wunder und das Leiden Christi

21. Josef, der ihn begrub

22. Jakobus, der Apostel

23. Der Tag der Auferstehung des Herrn

24. Die Himmelfahrt des Herrn und der Tod des Pilatus und des Herodes

25. Das Leiden der Apostel und Nero

26. Jakobus, Markus und Johannes, der Evangelist

27. Die Verfolgung unter Trajan

28. Hadrian, die Lüge der Häretiker, das Martyrium des heiligen Polykarp und des Justin

29. Die heiligen Photinus, Irenäus und die anderen Märtyrer von Lyon

30. Die sieben Männer, die nach Gallien zum Predigen geschickt wurden

31. Die Kirche von Bourges

32. Chrokus und der Schrein von Auvergne

33. Die Märtyrer, die in der Auvergne leiden mussten

34. Der heilige Märtyrer Privatus

35. Quirinus, Bischof und Märtyrer

36. Die Geburt des heiligen Martin und das Auffinden des Kreuzes

37. Jakobus, Bischof von Nisibis

38. Der Tod des Mönchs Antonius

39. Die Ankunft des heiligen Martin

40. Die Matrone Melania

41. Der Tod des Kaisers Valens

42. Die kaiserlische Herrschaft des Theodosius

43. Der Tod des Tyrannen Maximus

44. Urbikus, Bischof der Auvergne

45. Der heilige Bischof Hillidius

46. Die Bischöfe Nepotian und Arthemius

47. Die Enthaltsamkeit der sich Liebenden

48. Der Tod des heiligen Martin

Diese Übersicht, die Gemeinsamkeiten mit der ersten besitzt, aber auch deutlich von der Jahreszählung abweicht, weist ihrerseits eine sorgsame Gliederung des Buches durch ihren Autor auf. Übereinstimmend mit der Jahreszählung, setzt der Autor mit seinem ersten Kapitel als einer Universalgeschichte ein, die mit der Schöpfung beginnt. Aufs Ganze gesehen gliedert sich das Buch in zwei große Teile, wonach die zweite Hälfte des Buches mit den Kapiteln 48 bis 25 aus fränkischer Sicht die Anfänge der Kirche schildert, und zwar gipfelnd im Tod des heiligen Martin.

Zwei große Themen gibt es in dieser Kirchengeschichte, zum einen die konstante Wiederkehr von Leiden, Martyrium, Verfolgung und Tod, und zum anderen die Predigt. Wie stark der Blickwinkel fränkisch gefärbt ist, sieht man daran, dass gar in die erste Hälfte des Buches direkt auf das Kapitel zur Geburt Christi (16) nach einem Überblick über „die verschiedenen Königtümer der Nationen“ (17) ein Kapitel zur Gründung Lyons folgt (18), und das noch, bevor er auf Jesu Lebens eingeht. Die Gründung der Stadt Lyon wird folglich in die Lebenszeit Jesu verlegt und fest mit dem Heilsgeschehen verankert.

Die erste Hälfte des Buches, das sind die Kapitel 1 bis 24, reicht von der Schöpfung bis zum Wendepunkt der Geschichte. Auffallend ist, dass das erste Drittel davon (Kapitel 1–8) von der Schöpfung bis zu den Erzvätern reicht, das zweite Drittel die Mosesgeschichte beginnen lässt und bis zur Geburt Christi führt (9–16). Das nächste Drittel (17–24) bildet die Lebenszeit Jesu ab. Der Wendepunkt in Kapitel 24 wird aber nicht in die Geburt Christi gelegt, auch nicht in dessen Tod oder Auferstehung, sondern mit der „Himmelfahrt des Herrn“ und dem „Tod des Pilatus und des Herodes“ markiert. Dreh- und Angelpunkt oder Höhepunkt des Heilsgeschehens ist folglich das Eingehen des Herrn in das Reich des Vaters und andererseits der Tod sowohl des Vertreters der römischen Macht, des Pilatus, wie auch der der jüdischen, des Herodes. Von Kapitel 25 an beginnt dann die Geschichte der Kirche mit den „Leiden der Apostel und Nero“, wobei im ersten Drittel dieser Geschichte die Grundlegung der fränkischen Kirche vorbereitet wird (25–31), dann wird in den beiden nächsten Dritteln, die nicht mehr sonders gegliedert zu sein scheinen, die weitere Entfaltung sowohl der fränkischen wie überhaupt der Kirche geschildert.

Wie bereits deutlich wurde, betrachtet Gregor Geschichte zwar als Römer, doch bewusst aus fränkischer Perspektive. Geschichte ist für ihn eine lange Vorbereitungszeit für die unter Bedrohung zu liefernde Predigt, die mehr und mehr ein Wechsel von kaiserlicher Herrschaft und heiliger Bischofsgewalt wird.

Wenn wir noch einen Detailblick auf Gregors Beschreibung der Schöpfung werfen, sieht man, dass er die Sünde beiden, Adam und Eva, zuschreibt, während Adam vor diesem Sündenfall zusammen mit der Jungfrau als Typos des Erlösers vorgestellt wird. Denn wie Adam im Schlaf eine Rippe entnommen sei, aus der seine Frau Eva geschaffen wurde, so habe auch der Retter im Schlaf seines Leidens mit Wasser und Blut aus seiner Seite die jungfräuliche und makellose Kirche von seinem Blut erlöst und gereinigt von Wasser ohne Makel und Falte hervorgebracht.[[82]](#footnote-82) Mit diesem Vergleich verlegt Gregor den Anfang der Kirche in den sterbenden Christus, die bereits typologisch vorgebildet wurde durch die Erschaffung Evas im Paradies.[[83]](#footnote-83) Gemäß seiner Universalgeschichte beginnt folglich die Kirchengeschichte typologisch mit dem Kreuz, uneigentlich bereits mit der Schöpfung, aber der zeitlichen Gliederung nach erst im Anschluss an die Himmelfahrt des Herrn und die Vernichtung von römischer und jüdischer Macht. Die rekonstituierte Heilszeit nach dem Sündenfall in der reinen Kirche ist die eigentliche Geschichte, die damit erst nach Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt anfängt.[[84]](#footnote-84) Martins Heimgang beschließt nicht nur diese erste Spanne von Schöpfung, Sündenfall, Sintflut und Restitution, die Erzählung desselben bildet auch das Ende von Buch eins der zehn Bücher von Gregors „Geschichten“.

Bei seiner Erzählung von der Zeit der Anfänge der reinen Kirche fällt auf, dass er diese mit „Julius Cäsar, dem ersten Kaiser, der die Alleinherrschaft über das ganze römische Reich gewann“, beginnen lässt, während er zuvor in seiner Weltdarstellung die Zeit der römischen Republik übersprungen hat und keiner Erwähnung für würdig hält.[[85]](#footnote-85) Erkennbar lehnt sich Gregor an die Erzählungen der Evangelien an, was die Darstellung der Geburt Jesu betrifft, lässt aber seine Jugend aus und setzt bei der Bußpredigt Jesu wieder ein.[[86]](#footnote-86) Auch seine Wunder und sein Wirken werden nur extrem gerafft dargestellt,[[87]](#footnote-87) während das Thema der Grablegung durch Josef von Arimathäa ausgeweitet wird, ergänzt aus den „Gesta Pilati“ und aus Hieronymus, denen er sich mit der Datierung der Auferstehung Christi auf den ersten Tag der Woche anschließt.[[88]](#footnote-88) Man hat bemerkt, wie spärlich die Darstellung vom Leben Jesu bei Gregor ist, vergleicht man hiermit etwa seine ausführlichen Berichte zum heiligen Martin. Während der Heilige für Gregor einen Typos Christi darstellt, scheint das Vorbild eher in den Schatten des Bildes geraten zu sein.[[89]](#footnote-89)

Mit dem Tod Jesu Christi und seiner Auferstehung setzt Gregor eine deutliche Zäsur.[[90]](#footnote-90) Wie die Darstellung der Zeit nach der Auferstehung mit Hinweis auf den Bericht des Pilatus an Tiberius zeigt, ist Gregor hier, wie wir sehen werden, deutlich abhängig von Orosius und Eusebius von Cäsarea. Er hat diese beiden Historiker also nicht nur als seine Gewährsmänner angeführt, sondern sich tatsächlich auch ihrer Werke bedient, auch wenn er uns neue Informationen gibt, die uns aus diesen und anderen Quellen nicht bekannt sind. So behauptet er etwa – für uns heute erkennbar anachronistisch – Pilatus sei „ein Manichäer gewesen, da es im Evangelium heißt: ‚Es kamen aber etliche, die verkündigten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus samt ihrem Opfer vermischt hatte‘ (Lk 13,1).[[91]](#footnote-91) Nachdem Mani erst im 3. Jh. aufgetreten war, hat Gregor offenkundig eine Rückblende vorgenommen.

Als erste Kirche nennt Gregor die vom Apostel Petrus in Rom gegründete, nach dessen Ankunft es „Christen auch in der Stadt Rom“ gegeben habe.[[92]](#footnote-92) Mit Paulus gilt Petrus dann als der erste Märtyrer, dem „Jakobus, der Bruder des Herrn, und Markus, der Evangelist“, gefolgt seien.[[93]](#footnote-93)

Gregor nennt schließlich weitere, ausgewählte Details aus der frühen Geschichte des Christentums: das große Unglück, das über die Juden hereinbrach, nämlich die Zerstörung des Tempels von Jerusalem. Dann kommt er auf Domitian (81–96) als weiteren Verfolger der Christen, zu sprechen, der „den Apostel (und Evangelisten) Johannes nach der Insel Patmos in die Verbannung“ verschickt habe.[[94]](#footnote-94) Unter Trajan (98–117) hätten dann „Clemens, der dritte Bischof der römischen Kirche“ wie auch Simeon von Jerusalem und Bischof Ignatius von Antiochien den Märtyrertod erlitten. Von Hadrian (117–138) berichtet er lediglich unter Absehung vom zweiten jüdischen Krieg (132–135), dieser Kaiser habe die Stadt als Jerusalem Aelia „wiederhergestellt“ (*reparavit*).[[95]](#footnote-95) In die Zeit seines Nachfolgers Antoninus Pius (138–161) setzt er den Beginn der Spaltungen unter den Christen.[[96]](#footnote-96) Auch Decius (249–251), Valerianus und Gallienus (beide 253–260) und Diokletian (284–305) werden als Christenverfolger erwähnt, wobei besonders auf die Leidensgeschichte der Bischöfe und Gemeinden Galliens hingewiesen wird.[[97]](#footnote-97) Erstaunlich blass und kurz, ja geradezu „beschnitten“,[[98]](#footnote-98) fällt die Notiz zu Konstantin aus, von dem lediglich gesagt wird, „die Kirchen“ hätten „wieder Frieden gehabt“.[[99]](#footnote-99) Ausdrücklich weist Gregor darauf hin, dass bis in diese Zeit „die Chronik des Geschichtsschreibers Eusebius“ reiche, und dass von dieser Stelle an die „Fortsetzung des Priesters Hieronymus“ beginne.[[100]](#footnote-100) Mit der Erwähnung des Ablebens von „Konstantin dem Jüngeren“, den Gregor mit dessen Bruder Konstantius verwechselt, kommt er noch deutlicher auf seine eigene Heimat zu sprechen:

„Damals ging auch schon unsere Sonne auf und erleuchtete Gallien mit neuen Strahlen des Lichts; zu jener Zeit nämlich hub der heilige Martinus in Gallien zu predigen an, tat durch viele Wunder unter dem Volke dar, dass Christus, der Sohn Gottes, wahrer Gott sei, und machte zuschanden den Unglauben der Heiden. Die Tempel zerstörte er und unterdrückte die Irrlehre, baute Kirchen, und unter vielen anderen Wundern erweckte er auch drei Tote zum Leben, um den Ruhm seiner Größe voll zu machen.“[[101]](#footnote-101)

Die Erzählung zu Leben und Sterben Martins nimmt dann die nächsten neun langen Kapitel bis zum Ende von Buch I ein.[[102]](#footnote-102)

Wenn wir den kurzen Abriss der Frühgeschichte – bevor Gregor auf Gallien und Martin eingeht – gegen den etwas ausführlicheren Bericht des Orosius und den noch längeren des Eusebius halten, wird die erstens die Abhängigkeit des Gregor von den von ihm ausdrücklich genannten Gewährsleuten und sein auf seine eigene Heimat hin ausgerichtetes Erzählinteresse ersichtlich. Gregor orientiert sich an seinen beiden Hauptquellen, allerdings nicht ohne mit seinem theologischen Universalentwurf auch der Geschichte der Kirche seinen eigenen Stempel aufzuprägen und diese Geschichte insgesamt auf Gallien auszurichten. Zumindest typologisch verlegt er die Geschichte der Kirche in die Anfänge der Schöpfung zurück, verwebt Universalgeschichte mit Kirchengeschichte, indem er beide auf Christi Kreuz und Auferstehung hin liest und sie in ihrer ersten historischen Phase auf den Heimgang des heiligen Martin zulaufen lässt. In dieser Zurichtung von Geschichte auf Kirchengeschichte scheint er mir mehr zu sein als nur ein „Historienmaler ..., der mit liebevollem Pinsel, mit ursprünglicher Freude am geringfügigen Einzelzug, an der Anekdote, am Persönlichen, an der Stimmung, an Spannung und Dramatik malt, was ihn interessiert“.[[103]](#footnote-103) Selbst wenn man ihn nicht einfach als „Urheber von Legenden, die über 1000 Jahre die Welt getäuscht haben“,[[104]](#footnote-104) sehen will, so hat er doch ein Bild entworfen, mit dem er die früheren Entwürfe, als Skelett genommen, und mit diesen auch die eigene Narration historisch stabilisierte und sie so an seine Leserschaft weiterreichte. Dass er von seinem eigenen Entwurf überzeugt war, bestätigt er selbst am Ende seiner Schrift, in der er mit Hinweis auf seine Schriftstellerei trotz *captatio* mahnend und warnend mit Blick auf das eschatologische Ende der Geschichte vermerkt:[[105]](#footnote-105)

„Ich habe zehn Bücher Geschichten, sieben Bücher der Wunder und ein Buch von dem Leben der Väter geschrieben, eine Abhandlung über den Psalter in einem Buche abgefasst, auch ein Buch über die Zeiten des kirchlichen Gottesdienstes herausgegeben. Und obgleich ich diese Bücher in etwas ungelenkem Stil geschrieben habe, beschwöre ich doch alle Bischöfe des Herrn, die nach mir geringem Mann die Kirche von Tours leiten werden, bei der Wiederkunft unsres Herrn Jesu Christi und bei dem allen Bösen furchtbaren Tage des Gerichts: so wenig möget ihr beschämt aus dem jüngsten Gericht hervorgehen und mit dem Teufel verdammt sein, wie ihr niemals diese Bücher vernichten oder umschreiben möget, indem ihr einiges aushebt und anderes weglasst; sondern so, wie sie von uns hinterlassen sind, sollen sie unversehrt und unverkürzt bei euch bleiben! Sollte dich, Bischof des Herrn, wer du auch sein magst, unser Martianus in den sieben freien Künsten unterrichtet und dich gelehrt haben, in der Grammatik zu lesen, in der Dialektik streitige Sätze zu entscheiden, in der Rhetorik die verschiedenen Arten des Versbaus zu erkennen, in der Geometrie Flächen und Längenmaße zu berechnen, in der Astrologie den Lauf der Gestirne zu beobachten, in der Arithmetik die Gattungen der Zahlen zu erkennen, in der Harmonie verschiedene Klänge mit dem lieblichen Tonfall der Gedichte in Übereinstimmung zu bringen – solltest du in allem diesem so bewandert sein, dass unser Stil dir ungelenk erscheint, so bitte ich dich dennoch nicht wegzunehmen, was ich geschrieben habe. Wenn dir aber daran etwas gefällt, so habe ich nichts dawider, dass du es in Versen behandelst, sofern du nur unser Werk unberührt lässt! Diese Bücher haben wir im einundzwanzigsten Jahre nach unserer Einsetzung beendigt.“[[106]](#footnote-106)

Mit dem Hinweis auf seine „Zehn Bücher Geschichten“ scheint Gregor auf sein großes Vorbild Eusebius von Cäsarea und seine zehn Bücher der „Kirchengeschichte“ anzuspielen, und mit den insgesamt 20 Bücher auf dieselbe Anzahl von Werken, die etwa die dem Gregor bekannten „Gesta sancti Silvestri“ Eusebius zuschrieben.[[107]](#footnote-107) Was das eigene Werk betrifft, das er offenkundig schrieb, obwohl er nicht in den sieben *artes liberales* unterrichtet gewesen zu sein scheint, so betont er doch mehrfach, dass an ihm nichts verändert werden dürfe.[[108]](#footnote-108) Nicht einmal die eine Möglichkeit, die er einräumt, dass man auf der Grundlage dieses Werkes eine poetische Umsetzung vornehmen könne, wenn man denn die nötige, reife Erziehung und Ausbildung hierfür besäße, lässt er als Änderungsbedingungen an diesem Werk zu. Es soll für alle Zukunft bestehen, und darf weder in Auszügen noch als Epitome abgeschrieben werden.

Wir haben es deutlich mit einem ängstlichen und zugleich selbstbewussten Autor zu tun, der über sein Leben und Werk hinaus Letzterem einen gültigen Bestand sichern will. Doch, wie die Geschichte ist, wurden die deutlich mahnenden Worte Gregors zwar gelesen, aber wenig ernst genommen. Fast scheint es so, dass Gregor gerade durch diese prophetischen Worte schon fast im voraus bedeutete, „wie spätere Historiker und Kompilatoren mit seinem historiographischen Erbe umgehen würden“.[[109]](#footnote-109) Andererseits hat er auch die Kritik an dieser Relektüre projektiert, was dazu führte, dass etwa die „Annales Bertiniani“ als „letzte Stufe auf dem Leidenswege des Gregortextes“ bezeichnet werden konnten, die diesen gewaltig veränderten.[[110]](#footnote-110)

## Orosius oder der Christus der römischen Steuerliste

Was sich heute wie ein Kuriosum liest, Orosius’ „Sieben Bücher geschichtlicher Ereignisse wider die Heiden“ aus der Zeit vor 417/418,[[111]](#footnote-111) ist dennoch an vorderer Stelle in unserer Untersuchung einzuführen. Es ist nicht nur die erste christliche Universal- und Weltgeschichte – die allerdings eher rhetorisch als praktisch eine solche ist und vielmehr „im Herzen“ christlich-römisch orientiert ist[[112]](#footnote-112) – sie gilt „als eines der bedeutendsten Geschichtswerke der ausgehenden Antike“ und hat „bei der historischen Forschung“ ein „recht starkes Interesse ... hervorgerufen“.[[113]](#footnote-113) Insbesondere im Mittelalter entfaltete es seine „eigentliche Wirkung“: Wir sind schon auf den ausdrücklichen Verweis des Gregor von Tours auf diesen Gewährsmann von ihm gestoßen, und so ziehen auch „die Chronisten des 5. und 6. Jh.s (Prosper Tiro, vor allem Marcellinus Comes)“ das Werk des Orosius „für Nachrichten aus der Zeit um 400 heran“; schließlich erwähnt „gegen Ende des 5. Jh.s“ „Papst Gelasius I. Orosius in einem Schreiben, das später in das Dekret Gratians Eingang finden sollte“,[[114]](#footnote-114) und sein Werk ist heute in fast 250 Handschriften erhalten.[[115]](#footnote-115)

„Im Gegensatz zur antiken Geschichtsschreibung (wollte Orosius) zeigen, dass die Geschichte nicht mit Ninus beginne, sondern dass sie ihren Anfang nimmt in der Schöpfung und der Erschaffung des Menschen durch Gott. Gott ist der absolute Urheber allen Geschehens und der Lenker der Geschichte“, damit folgt er der Autorität der Bibel, dem „Buch der Heilsgeschichte, in der die Weltgeschichte enthalten ist“,[[116]](#footnote-116) nicht mehr der der griechisch-römischen Autoren. Schrift und Hagiographie bieten ihm die klarsten und überzeugendsten Evidenzen.[[117]](#footnote-117)

Wirkmächtig blieb vor allem die klare Zweiteilung der Geschichte in eine Zeit des vorchristlich heidnischen Unglaubens und eine solche des Christentums (*Tempora Christiana*), auf die bis heute die chronologische Unterscheidung „vor Christus“ und „nach Christus“ zurückgeht.[[118]](#footnote-118) Doch die Bedeutung des Orosius und seiner Geschichte stammt nicht zuletzt aus der rhetorischen Behauptung ihres Verfassers im Vorwort,[[119]](#footnote-119) dass er mit seinem Werk ausdrücklich Augustins „Anweisungen“ (*praecepta*) gern (*libenter*), freiwillig (*voluntate*), in frommem Gehorsam (*oboedientia*), ja gar liebender „Unterwerfung“ (*subiecto*), gefolgt sei. Entsprechend wurde der spanische Presbyter Orosius im Katalog berühmter Männer des Gelasius auch unmittelbar nach Augustinus aufgeführt und als ihm gehorchender Gesandter bezeichnet.[[120]](#footnote-120)

Eine für den heutigen Leser eigentümliche Geschichte bleibt das Werk dennoch, das trotz aller Behauptungen, die einen oft nur schmunzeln oder auch nur ein Kopfschütteln übrig lässt,[[121]](#footnote-121) dessen Wirkmächtigkeit nicht beeinträchtigt hat. Vor allem hat ihm seine Verbindung der früher oft getrennten Geschichtsgenera *historia* und *annales*, die er seinem großen römischen Vorbild Pompeius Trogus (1. Jh. vC.) und dessen Erfolgswerk, der *Graecae et totius orbis historiae*,[[122]](#footnote-122) entlehnt hatte,nicht zum milden Urteil der modernen Forschung geführt. Wie Trogus kombinierte Orosius nämlich „alles, was die *historia* gegenüber einer trockenen, nur chronologisch geordneten Geschichte auszeichnet: Exkurse mit Beschreibung von Land und Leuten, Anekdoten um die wichtigeren Personen und vor allem Reden“,[[123]](#footnote-123) wobei, wie bei Trogus, ein Kern der Darstellung die „lehrhaft-moralische Bedeutung der das Wirken Gottes in der römischen Welt ... entrollenden *historia* für den Leser“ ist.[[124]](#footnote-124)

Nach der Einteilung in vor- und nachristliche Zeit liegt Orosius’ weitere Bedeutung gewiss in der Identifizierung von Christentum und Römertum, wonach „die gesamte Geschichte gleichsam auf die römische zustrebt(e)“,[[125]](#footnote-125) und die Geschichte insgesamt im Licht eines, wie wir sehen werden, mit Eusebius geteilten, optimistischen Fortschrittsdenkens gepaart wird.[[126]](#footnote-126) Denn trotz der auch von Orosius geschilderten politischen Bedrängnisse wie etwa der Niederlage der Römer gegen Germanen in der Schlacht von Adrianopel, dem heutigen Edirne in der Türkei (378), der Invasion von Radagaisus in den Jahren 405/406 und dem Fall von Rom durch Alarichs Goten 410, die heute oft immer noch als deutlichste Vorboten des Untergangs des römischen Reiches gelesen werden,[[127]](#footnote-127) sieht Orosius die gesellschaftlich-politischen Dinge sich positiv entwickeln.[[128]](#footnote-128) Rom gibt er eine „heilsgeschichtliche Aufgabe“ und er „unterstreicht dieses Erwähltsein, indem er Parallelen zum Gottesvolk Israel zieht“.[[129]](#footnote-129) Orosius selbst ist „Inhaber des römischen Bürgerrechts“, sieht sich als „Römer“ und „römischer Staatsbürger“ und betrachtet auch die vorchristlichen Römer als „unsere Vorfahren“,[[130]](#footnote-130) auch wenn er, wie der Titel seiner Schrift („Historiae adversum paganos“) zeigt, gerade eine Geschichtsvorstellung „gegen die Heiden“ entwickeln will.[[131]](#footnote-131) Offenkundig hatten ihn aber zwei Probleme von Anfang an beschäftigt, die zum Teil auf ältere Fragen zurückverweisen, die uns auch in den nächsten Kapiteln beschäftigen werden.

Ein erstes Problem, das sich gerade angesichts der Abfassung einer Universal- und Weltgeschichte stellte, war der relativ späte Zeitpunkt des Auftretens Christi und damit der Entstehung des Christentums, dessen Konsequenz es ja gerade war,[[132]](#footnote-132) von einer vorchristlichen Zeit des Unglaubens sprechen zu müssen, deren Geschichte mit dem Sündenfall begann.[[133]](#footnote-133) Folglich kommt Orosius auch erst im siebten und letzten Buch auf die Geburt Jesu Christi zu sprechen. In dessen einführendem Kapitel benennt er sogleich auch das Problem, auch wenn er es auf „beschränkte und kleinmütige“ Geister eingrenzt, die „ein wenig daran Anstoß nehmen, daß sich mit so viel Macht (Gottes) soviel Geduld mischt“.[[134]](#footnote-134) Das Problem, auf das die Gegner mit ihrem Einwand hinweisen, lautet:

„Wenn er (Gott) mächtig war ..., die Welt zu schaffen, den Weltfrieden zustande zu bringen, der Welt seine Verehrung und die Kenntnis von sich beizubringen, warum war dann eine so große oder, wie sie selbst urteilen, so verderbenbringende Geduld nötig, damit am Ende dank Irrtümern, Niederlagen und Mühen der Menschen eintrete, was von Anfang an dank des Vermögens dieses Gottes, den du predigst, hätte eher beginnen können?“[[135]](#footnote-135)

Orosius nennt hier offenkundig ein Hauptargument von nicht unbedingt nichtchristlichen Kritikern, das ihn und seine Geschichte bis ins Mark getroffen hatte, versuchte er doch in den Büchern darzulegen, dass die vorchristliche Geschichte in der Tat nichts als eine Sammlung von Katastrophenmeldungen sein kann – ein Konglomerat von Krieg, Mord und Tod, Bürgerkrieg, Verwandtenstreit, Verbrechen, Krankheit und Elend, Naturkatastrophen.[[136]](#footnote-136) Wieso hatte der Schöpfer diese Verderben auf eine so lange Zeit zugelassen und sich erst so spät dazu hinreißen können, sich in Christus zu offenbaren?

Orosius’ Antwort klingt eher verlegen. Zunächst verweist er darauf, dass „das Menschengeschlecht von Anfang an dazu geschaffen und bestimmt war, gottesfürchtig in Frieden und ohne Mühe zu leben und als Frucht für seinen Gehorsam die Ewigkeit zu verdienen“.[[137]](#footnote-137) Mit Berufung auf den augustinschen Gedanken der Willensfreiheit lässt sich zwar erklären, warum Gott dem Elend so geduldig zusehen konnte, und auch der Verweis darauf, dass Gott denjenigen, der ihn verachtet, nicht seiner Verachtung einfach beraube, sondern zulasse, dass man sich in Mühsal erschöpfe, schiebt zwar den Schwarzen Peter den Menschen zu, doch lösen diese Erläuterungen nicht das Problem von Gottes untätiger Geduld. Auch die Frage wird nicht geklärt, wieso Gott eine Freiheit konzipiert hatte, in der es zu Nichtwissen und verspäteter Reue kommt. Letztlich zieht sich Orosius darauf zurück, dass seine Kritiker Ignoranten seien, die nicht wahrnehmen wollten, dass Gott die Weltlenkung immer gerecht ausübt, und er gesteht sogar zu, dass „diese Worte, gerade weil sie ganz Wahrheit und mit allem Nachdruck gesagt werden, einen gläubigen und gehorsamen“ Leser oder Zuhörer erfordern.[[138]](#footnote-138) Damit gesteht er ein, dass es keine rational einsichtige Widerlegung der Kritiker gibt, und dass er letztlich keine Antwort auf die Frage besitzt, warum es bis zur Stunde Null dauerte, bis sich Gott zu erscheinen bequemte.

Orosius sieht folglich die Anfänge des Christentums prädisponiert von Gott, doch die Realisierung verknüpft er mit der historischen Tatsache der Befriedung des römischen Reiches.[[139]](#footnote-139) Diese sieht er mit dem Jahr 752 „von der Gründung der Stadt“ (= 2 vC.) als Bedingung erfüllt:

„Auf der ganzen Erde herrschte ein Frieden für alle, nicht durch Stillstand, sondern durch Abschaffung der Kriege. Die Pforten des doppelköpfigen Janus waren geschlossen nach Ausrottung und nicht nach Zurückdrängung der Wurzeln des Krieges. Es geschah jene erste und größte Steuerschätzung, bei der die großen Völker der gesamten Schöpfung auf diesen einen Namen Caesar schworen und die zugleich durch den Steuerverbund Ausdruck der einen Gemeinschaft wurden.“[[140]](#footnote-140)

Mit der Datierung der Steuerschätzung auf das Jahr 2 vC. folgt Orosius Eusebs „Kirchengeschichte“[[141]](#footnote-141)oder Lukas(Lk 2,2), die diese Erhebung in die Regierungszeit des Herodes datierten, während Josephus Flavius sie in das Jahr 6 nC. verlegt hatte, als Quirinius „Legatus Augusti pro praetore (Statthalter einer imperialen Provinz) mit dem Auftrag nach Syrien, die Schätzung in Syrien und Palästina und die Liquidation der Güter des kürzlich abgesetzten Sohnes des Herodes, Archelaus, der bis dahin über Judäa geherrscht hatte, durchzuführen“.[[142]](#footnote-142) Doch schon Eusebius hatte versucht, beide in Spannung stehende Berichte miteinander zu harmonisieren, um die Datierung des Lukas zu stützen.[[143]](#footnote-143)

Mit dem Frieden verbindet sich nach Orosius das weitere Element, das dem universalen Frieden Ausdruck verleiht, die Steuerschätzung und den aus ihr hervorgehenden „Steuerverbund ... der einen Gemeinschaft“. Dass er hier nicht einfach von Kirche spricht, ist der Identität von Christentum und Römertum bei ihm geschuldet. Schon in Buch V hatte Orosius formuliert:

„Die Breite des Ostens, die Ausdehnung des Nordens, die südliche Weite, die sehr ausgedehnten und sehr sicheren Wohnsitze der großen Inseln, sind meines Rechtes und meines Standes, weil ich zu Christen und zu Römern als Römer und als Christ komme. Nicht fürchte ich die Götter meines Gastfreundes, nicht fürchte ich seinen Glauben als mein Verderben, nicht bewohne ich einen Ort, an dem mir angst werden muß, wo es dem Besitzer erlaubt ist durchzusetzen, was er will, und es dem Fremden verboten ist zu nehmen, was ihm zukommt, wo das Recht des Gastfreundes nicht auch meines ist. Der eine Gott, der zu Zeiten, in welchen er selbst bekannt werden wollte, die Einheit dieses Reiches verordnete, wird von allen geliebt und gefürchtet. Die gleichen Gesetze, die dem einen Gott unterworfen sind, herrschen überall. Wo immer ich als Unbekannter hinkomme, fürchte ich, auch wenn ich hilflos bin, keine unvermutete Gewalt. Unter Römern, wie ich gesagt habe, ein Römer, unter Christen ein Christ, unter Menschen ein Mensch, rufe ich mittels der Gesetze den Staat, durch die Religion das Gewissen, durch die Gemeinschaft die Natur. Ich ziehe vorübergehend von der ganzen Erde gleichsam als Vaterland Nutzen, da das wahre Vaterland, das ich liebe, ganz und gar nicht auf der Erde zu finden ist.“[[144]](#footnote-144)

Auch wenn Orosius die historische Welt unter einen eschatologischen Vorbehalt setzt, führt er doch angeleitetet von Augustins „Gottesstaat“ Römersein und Christsein so eng zusammen, dass die von Gesetzen geleitete Staatlichkeit, das von der Religion geleitete Gewissen und die natürliche Gemeinschaft zum Ausdruck des einen Vaterlandes werden, das er sich nur als universales christliches Römersein oder römisches Christsein vorstellen kann.

Wie wichtig das Band der Steuerliste ist, zeigen die weiteren Ausführungen über die Anfänge des Christentums, die mit Christus beginnen. Im Unterschied zu den früheren Führern, die Kriege heraufbeschworen, wird Jesus als derjenige eingeführt, der sich bewusst als „Erlöser der Guten, Bestrafer der Schlechten, Richter von allen“ dem Leiden unterwirft.[[145]](#footnote-145) Wichtiger aber noch ist die Tatsache, dass der Erlöser der Welt von Gott entsandt wurde, „während die Pforten des Krieges in glücklichster Ruhe des Friedens zwölf Jahre hindurch geschlossen blieben, Caesar Augustus seinen Engel Gaius zur Ordnung der Provinzen Ägyptens und Syriens“ gesandt hatte und „Jesus Christus der Herr, auf Erden gekommen und durch die Schätzung Caesars in die römische Bürgerliste eingetragen war“.[[146]](#footnote-146) Christus, der römische Staatsbürger, verlieh der römischen Macht die universale Erlösungsfunktion, auch wenn es fortan nicht mehr die Macht des Caesars war, den römischen Staat zu leiten, da „dieser Frieden in der ganzen Welt und seine heitere Geruhsamkeit nicht durch die Größe des Caesar, sondern durch die Wirkung des Sohnes Gottes“ möglich wurde, denn auf ihn ist zurückzuführen, „daß der Erdkreis nicht dem Kaiser einer einzigen Stadt, sondern dem Schöpfer des ganzen Erdkreises in allgemeiner Erkenntnis gehorcht hat“.[[147]](#footnote-147) In dieser Friedenszeit des Christentums, so heißt es im letzten Kapitel des letzten Buches, seien „nicht so sehr mit dem Wort als nur mit dem Finger unzählige Kriege eingeschläfert, sehr viele Tyrannen ausgelöscht und ganz fruchtbare Völkerschaften unterdrückt, zusammengedrängt, verpflichtet, ausgeplündert worden mit sehr wenig Blutvergießen, ohne Kampf und fast ohne Mord“.

Die Eintragung Christi in die römische Steuer- und Bürgerliste unter dem römischen Kaiser Augustus (27 vC. – 14 nC.) war das erste erwähnenswerte Heilsereignis, sein unter Kaiser Tiberius (14–37 nC.) erlittener Tod, seine Auferstehung und das Aussenden seiner Jünger bildeten die nächsten Ereignisse in den Anfängen des Christentums.[[148]](#footnote-148) Das chronologische Gliederungsschema des Verlaufs der Geschichte orientiert sich weiterhin an den Jahren von der Gründung Roms und den römischen Kaisern. Der außerordentliche Erfolg des Christentums wird bereits mit Kaiser Tiberius deutlich. Denn kein geringerer als „Pilatus, der Statthalter der Provinz Palästina“ habe „an Kaiser Tiberius und an den Senat über die Passion und die Auferstehung Christi“ berichtet, auch „über die unmittelbar erfolgenden Wunder, die entweder durch Christus selbst öffentlich vollbracht wurden oder durch seine Jünger in seinem Namen geschahen, und darüber, wie man, bei zunehmender Gläubigkeit der Massen, wetteiferte, an ihn als Gott zu glauben“.[[149]](#footnote-149) Die Information, die Orosius hier gibt, scheint ein Konglomerat zu sein, gezogen aus der „Epistula Pontii Pilati“, eines angeblich von Pontius Pilatus verfassten, an Kaiser Tiberius adressierten Briefs, welcher den sogenannten „Pilatusakten“, dem ersten Teil des „Nikodemusevangeliums“, zugehört;[[150]](#footnote-150) oder mehr noch dem gleichnamigen pseudonymen Schreiben, das an den Kaiser Claudius gerichtet ist und welches Teil der „Petrus- und Paulusakten“ ist.[[151]](#footnote-151) Außerdem geht der Bericht auf die von Rufin weitergeführte und auch etwas veränderte „Kirchengeschichte“ des Eusebius von Cäsarea zurück.

Was die „Epistula Pontii Pilati“ betrifft, war man noch in der Zeit der Aufklärung davon überzeugt, dass das in ihr Berichtete historischer Tatsache entspräche. Außerdem hatte die Epistel sich zusammen mit den „Pilatusakten“ nicht nur in der Antike – bereits Justin verweist in seiner ersten Apologie nach der Mitte des 2. Jh.s zweimal auf die unter Pilatus angefertigten Akten[[152]](#footnote-152) und diese sind auch Tertullian zu Beginn des 3. Jh.s bekannt[[153]](#footnote-153) – und im Mittelalter, sondern bis in die Aufklärung hinein[[154]](#footnote-154) großer Beliebtheit erfreut. Es liegen heute alleine zwei griechische Rezensionen vor sowie Übersetzungen „in über 15 Volkssprachen Europas“, darunter Fassungen in „lateinischer, koptischer, syrischer, armenischer und altslawischer“ Sprachen mit insgesamt „über 500 Handschriften“.[[155]](#footnote-155) Im Gegensatz hierzu wird „aufgrund ihres religiös-tendenziösen Inhalts“ „in der heutigen, historischen Forschung“ diesen Quellen nur noch „wenig Beachtung geschenkt“ und keinerlei historischer Wert zugemessen.[[156]](#footnote-156)

Über all diese Quellen hinaus führt Orosius mit der Schlussfolgerung, dass Kaiser Tiberius „den Antrag an den Senat gestellt hatte, Christus als Gott anzuerkennen“.[[157]](#footnote-157) Außerdem baut er einen Dissenz zwischen Kaiser und Senat auf, wonach sich der Kaiser erst auf Druck des Senats gegen die Christen umstimmen ließ. Denn der Senat habe „voller Entrüstung, daß zuvor nach dem Herkommen nicht ihm übertragen worden sei, über die Aufnahme eines Kultes zunächst zu beschließen“, „die Erhebung Christi zum Gott“ abgelehnt, so dass „durch ein Edikt die Ausweisung der Christen aus der Stadt“ beschlossen worden sei.[[158]](#footnote-158) Erst durch die Hartnäckigkeit des Senats habe Tiberius „die Ankläger der Christen durch ein Edikt mit dem Tod“ bedroht, so dass sich „allmählich die höchst lobenswerte Mäßigung des Tiberius in die Bestrafung des widersprechenden Senats“ gewandelt hatte.[[159]](#footnote-159) Dieses Bild von der Fastkonversion des Tiberius, das Orosius aus den nach heutigem Verständnis apokryphen Quellen heraus entwickelt hat, mag für unsere Ohren grotesk klingen, doch es untermauert die Tendenz des Orosius, die frühe Nähe von Kaiser und Christentum aufzuzeigen, und spiegelt seine Kritik an dem Beraterumfeld des Kaisers, die vermutlich stärker Orosius’ zeitgenössiche Situation betraf als die zurückliegende des ersten Jahrhunderts.

Aus dem einen bei Sueton und Cassius Dio zum Tode verurteilten Senator Seianus wird bei Orosius eine kaiserliche „Ächtung sehr viele(r) Senatoren“ und deren „Zwang zum Tod“: „Zwanzig patrizische Männer hatte er sich als Ratgeber ausgewählt. Von ihnen blieben gerade noch zwei übrig, die anderen ließ er aus verschiedenen Gründen ermorden. Seinen Präfekten Seianus, der auf den Umsturz bedacht war, brachte er um.“[[160]](#footnote-160) Mit dem Bericht über Seianus und weiteren Gruselgeschichten stilisiert er Tiberius, der „sich zu solchem Wahn an Willkür und Grausamkeit steigerte, daß diejenigen, die es verachtet hatten, durch Christus den Herrscher gerettet zu werden, durch Caesar den Herrscher bestraft wurden“.[[161]](#footnote-161) Nicht den Kaiser also trifft die Schuld an seiner gegen die Berater gerichteten Härte, sondern er wurde zu solchem Handeln durch die antikaiserliche Haltung seiner engsten Berater gezwungen.

Der Herausgeber von Orosius’ Geschichte verweist bereits auf die kreative Art des Umgangs mit Quellen, die sich etwa auch bei der Behandlung von Zahlen ausdrückt. Orosius „rundet ... gerne nach oben ab, wie die Zahlenangabe 90.000 für das ,Blutbad unter den Persern‘ bei Issos (333 vC.) beweist“; denn seine Quelle boten lediglich 61.000 Mann zu Fuß und 10.000 Reiter, doch „Orosius zählt eben zu seinen Gunsten“.[[162]](#footnote-162) Wichtiger aber ist die Vorstellung, dass das Christentum zunächst zur vom Kaiser mitgetragenen und durch ihn verteidigten Tradition wird, gegen die sich große Teile des Senats stellten und wofür die antichristlichen Senatoren zu Recht bedroht und zu Tode gebracht werden, vermutlich ein Wunschspiegel, den Orosius der eigenen Zeit aufstellt, in welchem sich Leserinnen und Leser, aber auch Politiker und Entscheidungsträger wiederfinden sollten. Christus und Tiberius als „Herrscher“ werden so nah zueinander gestellt, dass Tiberius nun als Vollstrecker der Strafe gegen die nicht Heilswilligen fungiert, eine Vorstellung, die Orosius’ Patron Augustinus in seinem Kampf gegen die Donatisten entwickelt hatte und dessen Rolle Orosius in einer Schrift zum pelagianischen Streit nochmals herausstellte.[[163]](#footnote-163) In anderem Zusammenhang konnte Orosius gar vom Bürgerkrieg zwischen Christen sprechen.[[164]](#footnote-164) Doch nicht nur der Kaiser, auch Katastrophen rächen den Unwillen der Heiden, wenn Orosius die „Katastrophe in der Stadt der Fidenaten“ anschließt, in der „die Zuschauerränge des Amphitheaters zusammengestürzt waren, als das Volk bei einem Gladiatorenspiel zuschaute, und mehr als 20.000 Menschen erschlagen wurden“, ein „Beispiel der Züchtigung“, als „Menschen zusammen kamen, begierig beim Tod von Menschen zuzuschauen, als aus Sorge um das Heil der Menschen Gott Mensch sein wollte“ und folglich 20.000 Menschen sterben ließ.[[165]](#footnote-165)

Diesen Geschichten lässt Orosius das 17. Regierungsjahr von Tiberius folgen, in dem „Jesus Christus der Herr sich zwar freiwillig dem Leiden preisgab, aber von den Juden in unfrommer Weise gefangen und ans Kreuz geschlagen wurde“.[[166]](#footnote-166) Nicht die Römer, schon gar nicht der Christen verteidigende Kaiser, sondern die Juden werden für den Tod Jesu verantwortlich gemacht. Als Folge „prasselten unablässig Niederlagen auf die Juden ein, bis sie ausgeplündert und zerstreut den Mut aufgaben“, und es war wiederum der Kaiser Tiberius selbst, der „ihre Jugend verbannte“, sie „aus der Stadt unter Strafandrohung ewiger Knechtschaft“ exilierte, während er die durch das Erdbeben bei der Kreuzigung geschädigten Menschen der zerstörten Städte Asiens „nach Erlaß der Steuer zusätzlich durch Schenkung aus eigenem Gut“ entschädigte.[[167]](#footnote-167)

Auf den rätselhaften Gifttod des Tiberius folgte als Kaiser der schändliche Caligula (37–41 nC.), der es wert war, „bei den lästernden Römern und den verfolgenden Juden als Gerichtsvollzieher eingesetzt zu werden“.[[168]](#footnote-168) Mit diesen beiden antichristlichen Gruppen markiert Orosius die Gegenspieler der Christen. Was er danach an historischer Information gibt, entnimmt er wieder der Rufinschen Fassung von Eusebius’ „Kirchengeschichte“. „Die Juden, die schon wegen der Passion Christi überall durch verdiente Niederlagen beunruhigt wurden, seien nach einem Aufstand in Alexandria unter Morden niedergeschlagen und aus der Stadt vertrieben worden“.[[169]](#footnote-169) Dann erinnert er an die gescheiterte Gesandtschaft der ägyptischen Juden unter Philo zu Caligula, an dessen Entweihung des „alten Heiligtums ins Jerusalem“, an den Tod des Pilatus und an den Tod des Kaisers selbst.[[170]](#footnote-170)

Der erste, der aus der Nachfolge Jesu Christi Erwähnung findet, und zwar zur Regierungszeit des Kaisers Claudius (41–54 nC.), ist „Petrus, der Apostel Jesu Christi des Herrn“. Nach Rom gekommen „lehrte er allen Glaubenden den die Erlösung bringenden Glauben mit rechtgläubigen Worten und bezeugte ihn durch äußerst machtvolle Wundertaten“. Schon der Übersetzer von Orosius’ Geschichte bemerkte, dass Petrus zwar herausgehoben wird, er aber im Unterschied zu seiner Quelle der „Chronik“ des Eusebius in der lateinischen Fassung des Hieronymus nicht als erster Bischof Roms bezeichnet wird.[[171]](#footnote-171) Sueton und Josephus folgend berichtet Orosius über die Amtszeit des Claudius, begrüßt jedoch das Scheitern des Senats, die alte Ordnung wiederherzustellen. In die Geschichte des Claudius flicht Orosius, sich auf Eusebius/Rufin stützend ein, dass während einer Hungersnot es Helena war, „die zum christlichen Glauben bekehrte Königin der Adiabener“, die „mit aus Ägypten herbeigeschafftem Getreide“ den Christen in Jerusalem geholfen habe.[[172]](#footnote-172) Auf Eusebius/Hieronymus und Josephus zurückgreifend berichtet er auch vom jüdischen Aufstand.[[173]](#footnote-173) Unter ausdrücklicher Erwähnung des Josephus, dem er den Bericht des ebenfalls genannten Sueton vorzieht, erwähnt er, dass „Claudius die Juden aus Rom vertrieb, die auf Anstiften Christi beständig Unruhen auslösten“.[[174]](#footnote-174) Orosius fügt kommentierend hinzu: „Es ist keineswegs zu erkennen, ob er befahl, die gegen Christus lärmenden Juden zu zügeln und zu unterdrücken, oder ob er auch zugleich die Christen als Anhänger einer verwandten Religion vertreiben wollte“.

Orosius’ Kommentar bietet zwei mögliche Interpretationen, zum einen, dass der Kaiser allein die sich an Christus reibenden Juden aus Rom verbannen, oder, zum anderen, dass er auch die Christen mitverweisen wollte. Beiden Deutungen zugrunde liegt aber die Auffassung des Orosius, wonach bereits zur Zeit des Claudius im Jahr 49 eine christliche Identität existiert hatte, aus der heraus die Christen nur mehr als Anhänger einer mit dem Judentum verwandten Religion zu betrachten waren.[[175]](#footnote-175)

Als weiteren Einschnitt der Anfänge des Christentums betrachtet Orosius den von Kaiser Nero (54–68) gelegten Brand Roms, „ein Schauspiel seiner Willkür“.[[176]](#footnote-176) Auffallenderweise folgt Orosius nicht dem Bericht des Tacitus, der einen Zusammenhang zwischen diesem Brand und der Verfolgung von Christen herstellt, sondern schließt sich Eusebius/Hieronymus und Eusebius/Rufin an,[[177]](#footnote-177) die, wie Sueton vor ihnen, keinen „direkten Zusammenhang zwischen Brand und Maßnahmen Neros gegen die Christen“ sahen.[[178]](#footnote-178) Über seine Quellen hinaus behauptet Orosius, dass die Verfolgung nicht nur eine lokale, sondern „die gleiche Verfolgung in allen Provinzen“ befohlen war.

Diese Tendenz, die Verfolgungssituation der frühen Christen zu steigern, lässt sich – nicht ohne kritische Gegenstimmen[[179]](#footnote-179) – bis in die jüngere Kirchengeschichtsschreibung verfolgen, auch wenn sie zunehmend kritisiert und diskutiert wird.[[180]](#footnote-180) Die Christenverfolgung des Nero anlässlich des Brandes von Rom ist ein festes Datum in den Einführungen zur frühen Geschichte des Christentums. Hans Lietzmann markiert mit ihr gar die Zäsur zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit, auch wenn er vermerkt, dass „das schaurige Ereignis ... im Gedächtnis der ... Christenheit ... keine Spur hinterlassen (hat), so dass wir aus kirchlichen Quellen über diese erste größere Aktion gegen die Gemeinde nichts Genaueres erfahren“.[[181]](#footnote-181) Und er fügt hinzu, dass „selbst Eusebius ... sie nur mit ein paar nichtssagenden Worten“ berühre und nur Tacitus „hier brauchbaren Stoff für seine Zeichnung Neronischer Grausamkeit“ fand.[[182]](#footnote-182) Trotz dieser Erkenntnis jedoch sprechen Einführungen von „Verfolgungen“ als einem „konstante(n) Thema der theologischen und ethischen Reflexion des Frühchristentums“,[[183]](#footnote-183) und „Christenverfolgungen“, insbesondere auch die des Nero, nehmen einen umfangreichen Raum in der Darstellung der Geschichte des frühen Christentums ein.[[184]](#footnote-184)

Ebenfalls in das historische Wissen eingeschrieben hat sich, dass mit der Verfolgung Neros auch „die seligen Apostel Christi Petrus am Kreuz und Paulus durch das Schwert sterben“ mussten.[[185]](#footnote-185) Erst in jüngster Zeit hat Otto Zwierlein die Anfänge dieser Legende aufgedröselt und gezeigt, dass erst mit der Entstehung der „Petrusakten“ zwischen den Jahren 180–190 auch das Martyrium von Petrus und Paulus in Rom propagiert wurde.[[186]](#footnote-186) Keine frühere Quelle hatte davon Kenntnis.[[187]](#footnote-187) Doch hatten diese Akten, wie die lange Rezeptionsgeschichte bis zu Orosius und weit über ihn hinaus zeigt, eine ungeheure Wirkung.[[188]](#footnote-188) Erstaunlich ist lediglich, wie wenig Orosius selbst aus diesem für ihn historischen Faktum macht. Für ihn ist es lediglich der Anlass dafür, dass Rom unter Kaiser Galba (68–69) büßen musste „mit Morden an Kaisern“ und „Bürgerkriegen“,[[189]](#footnote-189) und ein Nachweis dafür, dass es zur damaligen Zeit in Rom bereits eine Kirche gab.[[190]](#footnote-190)

Orosius’ Bericht über die Zerstörung Jerusalems gegen Ende des ersten jüdischen Aufstands durch die Römer wird ohne historischen Bezug auf die Christen geschildert, er behauptet lediglich, dass das Unglück über die Juden eine Rache für die Passion des Herrn darstellte.[[191]](#footnote-191) Ausdrücklich erwähnt Orosius die „grausamste Verfolgung“ der „im ganzen Erdkreis äußerst gefestigten Kirche Christi“ unter Domitian (81–96) und verbindet mit ihr die Verbannung des Apostels Johannes nach Patmos,[[192]](#footnote-192) der schließlich durch ein Edikt des Nerva (96–98) nach Ephesus zurückkehren durfte.[[193]](#footnote-193) Doch schon sein Nachfolger, Trajan (98–117), wird als dritter Christenverfolger genannt.[[194]](#footnote-194) Mit Blick auf „einen Bericht des Plinius“ betont Orosius, dass den Christen „nichts römischen Gesetzen Entgegenstehendes“ vorgeworfen werden konnte, „außer sich auf Christus zu bekennen“, woraufhin der Kaiser „sogleich durch gemäßigtere Bestimmungen“ reagiert habe.[[195]](#footnote-195)

Wiederum Eusebs Schriften in den lateinischen Übertragungen folgend, berichtet Orosius, dass unter dem Kaisernachfolger Hadrian (117–138) aufgrund der Werke des „Apostelschülers Quadratus, dem Athener Aristides – einem Mann voll Glauben und Weisheit – und dem Legaten Serenus Granius verfaßte Bücher“ kein „Christ ohne Benennung eines Verbrechens und dessen Nachweis zu verurteilen“ sei.[[196]](#footnote-196) Überhaupt wird Hadrian lobend erwähnt, auch für die Bezwingung der Juden „in endgültiger Vernichtung“, was Orosius als Rache für die unter „ihrem Anführer Cochba gefolterte(n) Christen“, sah, denn sie hätten dem jüdischen Rebellenführer Bar Kokhba „gegen die Römer nicht überall beigepflichtet“.[[197]](#footnote-197)

Diese Differenz zwischen Juden und Christen wird auch dadurch erhellt, dass der Kaiser den Zugang der Juden zu Jerusalem verbot, während er ihn den Christen erlaubt habe.[[198]](#footnote-198) Wie Eusebius setzt Orosius in die Regierungszeit des Antoninus Pius (138–161) die römische Ankunft der Sektenhäupter „Valentinus und Cerdo, der Lehrer des Markion“, während „der Philosoph Justin dem Antoninus ein zur Verteidigung des christlichen Glaubens geschriebenes Buch übergab und ihn wohlwollend gegenüber den Christen stimmte“.[[199]](#footnote-199) Mark Aurel (161–180) wird schließlich als vierter Christenverfolger benannt[[200]](#footnote-200), und doch gesteht Orosius zu, dass die germanischen Kriege des Kaisers „durch die Vorsehung Gottes gelenkt wurden“, wie der Kaiser selbst dargelegt habe, und auch das Erschlagen der Barbaren „auf die Anrufung des Namens Christi hin“ und „Christi Unterstützung“ erfolgt sei.[[201]](#footnote-201)

Diese auf Eusebius/Hieronymus zurückgehende Deutung der Ereignisse steigert Orosius noch durch das Lob des Kaisers und den Hinweis auf die göttliche Vorsehung.[[202]](#footnote-202) Dass Mark Aurel die Steuern den Provinzen nachließ und „ränkevolle Urkunden, die Geldgeschäfte des Fiskus betrafen“ auf dem Forum verbrannte, rundet das positive Bild dieses Kaisers ab.[[203]](#footnote-203) Als nächstes kommt Orosius erst im Zusammenhang des fünften Verfolgers, Kaiser Severus (193–211), wieder auf Christen zu sprechen,[[204]](#footnote-204) und für Caracalla (198–217) vermerkt er nur, dass dessen „Mutter Mamea“ eine Christin gewesen sei, die sich darum „bemühte, den Presbyter Origenes zu hören“.[[205]](#footnote-205) Maximinus (235–238) wird als sechster Christenverfolger eingeführt, der sich vielleicht aufgrund „der christlichen Familie Alexanders, dem er nachgefolgt war, ... vielleicht ausschließlich gegen den Presbyter Origenes“ gewendet habe.[[206]](#footnote-206) Die Tausendjahrfeier Roms vom Jahr 247 unter Philippus (244–249), „dem ersten christlichen Kaiser“, „wurde mit prächtigen Spielen“ gefeiert, und „es besteht kein Zweifel, daß Philippus den Dank und die Ehre dieses so bedeutenden Weiheaktes auf Christus und die Kirche übertrug“.[[207]](#footnote-207) Schon Orosius’ Beteuerung, dass jeder Zweifel ausgeräumt sei, provoziert die kritische Rückfrage nach der Verlässlichkeit seiner Aussage. In der Tat zeigt ein Vergleich mit Orosius’ Quelle Eusebius/Rufin, dass diese das Christsein des Kaisers nur als Gerücht bezeichnet hatten, wenn es dort heißt:

„Wie man erzählt, hatte Philippus den Wunsch, als Christ bei der Ostervigil mit der Volksmenge an den Gebeten der Kirche teilnehmen zu dürfen, wurde aber von dem damaligen Bischof nicht eher zugelassen, als bis er seine Sünden bekannt und sich den Sündern, welche am Büßerplatz standen, beigesellt hatte; sonst, wenn er dies nicht getan hätte, hätte er ihn wegen seiner vielen Sünden nie aufgenommen. Philippus soll bereitwillig gehorcht und durch seine Tat die Echtheit und Aufrichtigkeit seiner gottesfürchtigen Gesinnung bewiesen haben.“[[208]](#footnote-208)

Orosius verschweigt nicht nur die für den Umgang eines Bischofs mit dem Kaiser wohl undenkbare Bedingung seiner Einreihung unter die Büßer, die einer Selbstverleugnung des Kaisers gleichgekommen wäre, er macht auch aus einem für Eusebius/Rufin erkennbaren Gerücht ein Faktum, auf das er dann seine eigene Hypothese von der christlichen Natur der Tausendjahrfeier Roms baut, während etwa Aurelius Victor in seiner Schrift „De caesaribus historiae abbreviatae“ diese Tausendjahrfeier in römischer Kultform begangen weiß.[[209]](#footnote-209)

Kaiser Decius (249–251) wird schließlich als siebter Christenverfolger vorgestellt.[[210]](#footnote-210) Doch als „Rache für die Verletzung des Christennamens verbreitete sich ... überall dort, wohin die Anordnungen des Decius zur Niederwerfung der Kirchen gelangt waren, die Pestseuche unglaublicher Krankheiten aus“. Nach Orosius nahm die Verfolgung und die Seuche „fast keine römische Provinz aus, keine Stadt, kein Haus, das nicht von jener allgemeinen Seuche erfaßt und verödet wurde“.[[211]](#footnote-211) Valerianus folgte bald auf Decius (253–260) als achter,[[212]](#footnote-212) Aurelian (270–275) als neunter[[213]](#footnote-213) und Diokletian (284–305) als zehnter[[214]](#footnote-214) Christenverfolger: „Zehn Verfolgungen erduldete die Kirche Christi von Nero bis Maximian: auf neun folgten ... als Rache unmittelbare Katastrophen“.[[215]](#footnote-215) Diese zehn Verfolgungen bilden eine Parallele zu den zehn Verfolgungen Israels durch die Ägypter:

„Beide sind Völker des einen Gottes, und beide haben einen Beweggrund. Unterworfen war die Synagoge der Israeliten den Ägyptern, unterworfen die christliche Kirche den Römern. Die Ägypter verfolgten, es verfolgten auch die Römer. Zehn Zurückweisungen gab es dort für Moses, zehn Edikte hier gegen Christus. Verschieden waren dort die Plagen für die Ägypter, verschieden hier die Katastrophen für die Römer.“[[216]](#footnote-216)

Mit der „erstmals“ bei Orosius „tradierte(n) Parallelisierung zwischen Christen- und Judenverfolgung“[[217]](#footnote-217) unterscheidet sich der Verfasser deutlich von Augustinus,[[218]](#footnote-218) auch wenn die Zehnzahl der Verfolgungen bereits auf Hieronymus zurückzugehen scheint, der sie in seine Übersetzung von Eusebs „Chronik“ eingetragen hatte. Von dort wirkte die Zahl Zehn der Verfolgungen nicht nur auf die nach dem Jahr 403 entstandene „Chronik“ des Sulpicius Severus (ca. 363–425),[[219]](#footnote-219) sondern auch „bis in das 20. Jh. auf Darstellungen der Kirchengeschichte“.[[220]](#footnote-220)

Nach dieser Geschichte der Kalamitäten kommt Orosius auf Konstantin (306–337) zu sprechen:

„Er war der erste christliche Kaiser mit Ausnahme des Philippus, der meiner Meinung nach als Christ für ganz wenige Jahre deswegen nur eingesetzt war, damit das tausendste Jahr Roms mehr Christus als den Götterbildern geweiht war. Von Konstantin an aber wurden bis zum heutigen Tag nur christliche Kaiser erwählt mit Ausnahme Julians, den sein Unheil stiftendes Leben im Stich ließ, als er, wie sie sagen, Unfrommes im Sinne hatte ... Eine Stadt mit seinem [Konstantins] Namen gründete er als erster, ja als einziger römischer Kaiser. Sie, die als einzige ohne Götzenbilder von einem christlichen Kaiser gegründet war, stieg in kürzester Zeit so weit auf, daß sie allein mit dem in so vielen Jahrhunderten und unter so viel Elend emporgestiegenen Rom, der Schönheit und dem politischen Einfluß nach zu Recht, verglichen werden kann. Damals hat Konstantin als erster in gerechter und frommer Ordnung einen Wechsel herbeigeführt: durch ein Edikt ordnete er an, ohne menschliches Blutvergießen die Tempel der Heiden zu schließen.“[[221]](#footnote-221)

Mit erstaunlichem Geschick interpretiert Orosius die Verlegung der Hauptstadt des römischen Reichs von Rom in die von Konstantin seinem eigenen Namen gewidmeten Stadt als eine Verlagerung des Machtzentrums von einer Stadt der heidnischen Idole in eine Christus geweihte Stadt. Unterschwellig setzt er damit allerdings Konstantin mit Christus gleich, der nicht nur in dieser Stadt regierte, sondern dessen Namen diese Stadt auch trug. Gleichwohl zeigt sein Vergleich von Schönheit und politischem Einfluss Konstantinopels und Roms an, dass zumindest in Herzen und Köpfen der späteren Generationen Rom weiterhin die eigentliche Kapitale und die Messlatte geblieben war.

In Orosius’ Geschichte, die er noch bis auf seine eigenen Tage weiterführt, sind die römischen Kaiser mit ihren politischen Geschicken die großen Akteure, die auch die Chronologie bestimmen. Was die Anfänge des Christentums betrifft, ist bestenfalls als Zwischeninformation eingestreut und orientiert sich an der erdrückenden Wiederkehr der Verfolgungen, nur hier und da unterbrochen von den wenigen, dem Christentum geneigteren Kaisern. Die gesamte Entwicklung der ersten drei Jahrhunderte läuft schließlich auf den im Zitat angezeigten „Wechsel“ zum „Besseren“ hinaus,[[222]](#footnote-222) den der erste christliche Kaiser Konstantin vorgenommen hatte,[[223]](#footnote-223) versinnbildlicht durch die Gründung der von jeglichem Götzentum freien Stadt „mit seinem Namen“. Das Ältere wurde dadurch zum Schlechteren, weil es nach Orosius das Werk des Teufels war, „von Anfang der Welt an bis heute die wankelmütigen Herzen der Menschen zu verwirren“.[[224]](#footnote-224)

Der Teufel ist folglich auch die Antwort auf die Ausgangsfrage der Kritiker nach der verzögerten Offenbarung Gottes und der verspäteten Geburt Christi und des Christentums. Dadurch aber, dass die römische Welt in die christliche Zeit eingetreten war und von christlichen Herrschern geleitet wurde, veränderte sich die Qualität der Politik. Zwar gab es weiterhin Bürgerkriege, die Orosius nun als „unvermeidliche“ bezeichnet,[[225]](#footnote-225) doch würden diese und andere Kriege nun weithin „ohne Blut“ gestritten und gewonnen, also mit „keinerlei oder doch sehr geringfügigem Blutvergießen mit dem Ergebnis eines ehrlichen und unverletztlichen Friedens“.[[226]](#footnote-226) Orosius greift damit gegen Ende den Anfangsgedanken auf, dass Gottes Führung durch Rom erst die Welt befrieden musste, um die Rahmenbedingungen für die christliche Zeit zu schaffen, und umgekehrt die christliche Zeit zu einer Vermenschlichung der Kriege führen sollte, zu einem Sozialgefüge der Welt „fast ohne Mord“, wie Orosius am Ende schreibt.[[227]](#footnote-227) So trennt er „die christlichen Zeiten wegen der verstärkt wirkenden Gnade Christi von jenen Zeiten der Verwirrung durch Unglauben“ und nimmt damit eine grundlegende Aufteilung der Weltzeit vor, der die große Mehrzahl der Kalender dieser Welt auch heute noch folgt.

Gewiss wird man die fast vollständige Überblendung von Römertum und Christentum heute mit kritischem Unverständnis betrachten und man mag auch kritisieren, wie großzügig Orosius mit Daten und Zahlen umging, ja vielleicht sogar naiv, wenn nicht opportunistisch und strategisch berechnend auf pseudonyme Schriften Bezug nahm oder aus Gerüchten Fakten fabrizierte; doch niemand kann ihm den beständigen Versuch bestreiten, sich mit großer Mühe und Geschick der Quellen zu vergewissern, auf die er sich nicht selten explizit bezieht. Orosius wollte keine Vernebelung betreiben, sondern eine deutliche Enthüllung bieten, eine Darlegung von „Taten der Vorfahren“ in chronologischer Abfolge, um seinen Zeitgenossen[[228]](#footnote-228) die Welt als ganze als ein allen gemeinsames „Vaterland“ zu empfehlen, indem Christus „zu Christen und zu Römern als Römer“ kam.[[229]](#footnote-229)

Natürlich wird bei dem Durchgang durch sein historisches Werk deutlich, wie sehr Orosius die Geschichte der Anfänge des Christentums als Antwort auf die ihm gestellte Frage und im Horizont seiner Zeit beantwortet. Und auch wenn wir heute manchen seiner Details mit Skepsis gegenübertreten, hat man bis in die Gegenwart doch an seiner grundsätzlichen Trennung der Weltzeit festgehalten, die seit Dionysius Exiguus im Jahr 525 auch formal in die Kalender eingetragen und sich seither zur weithin allgemeinen Norm entwickelt hat. Die Zeit „nach Christus“ ist grundsätzlich von der Zeit „vor Christus“ und von allen anderen Zeiten und Kulturen zu trennen. Rom und mit Rom die vom römischen Reich kolonisierten Landstriche sind nicht nur in eine neue Zeitrechnung getreten, sie sind auch in ihrem Wesen zutiefst beides, römisch und christlich, alles andere ist banausisch, pagan und fremd. Nach Fabrizio Fabbrini ist Orosius „in nuce“ der Konstrukteur eines christlich-lateinischen Europa.[[230]](#footnote-230) Rom und christlicher Erlöser fanden zusammen durch das Band der römischen Steuerliste. Die Kombination von Römischem und Christlichem führt zu einer friedvolleren Politik und einer temperierten Moral. Sie schützt den Fremden, lässt die gleichen Gesetze das eine Reich regieren, gibt durch die Religion allen die gleichen Gewissensnormen vor, ermöglicht durch die Gemeinschaft das allen Zukommende, auch wenn die wahre Heimat auf Erden gar nicht zu finden ist.

## Paulus im *Briefwechsel mit Seneca*

Wer heute eine der gängigen Publikationen zu Paulus in die Hand nimmt,[[231]](#footnote-231) wird kaum auf den hier zu besprechenden Text stoßen, den „Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus“.[[232]](#footnote-232) Datiert wird der Text gewöhnlich ins 4. Jahrhundert, erwähnt wird er durch Hieronymus im Jahr 392,[[233]](#footnote-233) „wogegen aus den Divinae institutiones des Laktanz (VI,24,13-14) aus dem Jahre 324 klar hervorgeht, daß diesem die Briefe noch nicht vorlagen“.[[234]](#footnote-234) Der Briefwechsel hat nicht Eingang gefunden in unser Neues Testament, sondern findet sich lediglich in verschiedenen Sammlungen apokrypher christlicher Literatur.[[235]](#footnote-235) Während die Paulusforschung heute weniger an späteren Überlieferungen interessiert ist, sondern primär den ursprünglichen Paulus ausgraben möchte, will ich uns hier die jüngere Paulustradition erschließen, um zu zeigen, dass die tradierten Paulusbilder wie bereits bei Gregor nicht von den eigenen Horizonten und Erfahrungen losgelöst werden können.[[236]](#footnote-236) Eine Retrospektive legt gerade Wert auf diese Einflüsse und nimmt an, dass ähnlich auch auf jeder uns vorausliegenden Stufe eigene Ideen, Anliegen, Absichten und Ansichten Bilder produziert haben, die für uns heute noch Bedeutung haben.

Doch wurde gerade dieser apokryphe Text in der Forschung oft daran gemessen, ob und in wieweit er den echten Paulus verfehlt oder auch trifft.[[237]](#footnote-237) Anders in jüngeren Studien, die in diesem Briefwechsel eine komplexe literarische Fiktion sehen, die uns einen Einblick in eine „historische Möglichkeit“ gibt, nämlich dass sich Paulus und Seneca hätten „begegnet sein können“.[[238]](#footnote-238) Eine kritische Bewertung dieses Briefwechsels wurde von Alfons Fürst vorgelegt, der ihn auf dem Hintergrund antiker Brieftheorie von Freundschaftsbilletts liest. Fürst votiert dafür, dass es in diesen Briefen nicht vordringlich um die verhandelten Themen geht, sondern um die genannten Personen Seneca und Paulus selbst und zwar als literarische Gestalten. „Die Themen, die in einzelne Briefe eingeflochten sind, sind nebensächlich. Sie verleihen der Fälschung Farbe und lassen sie etwas interessanter aussehen, tragen aber zu ihrer Intention nichts bei“, stattdessen gehe es dem Autor darum, „Freundschaft zwischen Seneca und Paulus“ zu proklamieren.[[239]](#footnote-239)

Auch wenn die Forschung über die weitere Absicht des Briefwechsels geteilter Meinung ist, leuchtet ein, dass der Briefwechsel „in vergröberter Form die Grundgegebenheiten der Wirkungsgeschichte Senecas im lateinischen Christentum wider(spiegelt). Senecas Philosophie spielte kaum eine Rolle – der Fälscher blendet sie aus; Senecas Ansehen war enorm – der Fälscher bringt es in eine literarisch entsprechende Form, indem er Seneca in einem inhaltsarmen, aber beziehungsreichen Briefwechsel zum Freund des Paulus stilisiert“.[[240]](#footnote-240) Im Ergebnis heißt dies:

„Der Anonymus personalisierte Senecas Nähe zum Christentum, indem er Seneca in die Nähe eines Christen rückte, und zwar nicht irgendeines Christen, sondern des Apostels Paulus. Mochte seine Ausführung dieser Idee an Stümperhaftigkeit nicht zu übertreffen sein, hat er die Bedeutung Senecas im lateinischen Christentum der Spätantike damit doch in eine nicht mehr überbietbare Höhe gehoben und, noch wichtiger, apostolisch sanktioniert. Nach einer altkirchlich gängigen Denkfigur musste das, was in der gegenwärtigen Kirche wichtig ist, von Anfang an wichtig gewesen sein. Konkret bedeutete das, apostolische Herkunft zu behaupten und nachzuweisen.“[[241]](#footnote-241)

In dieser Einschätzung wird deutlich, dass Inhalt nicht immer mit Gewicht zusammengeht, wenn trotz der Bedeutung des Briefwechsels für das Bild Senecas im frühen Christentum doch von „Stümperhaftigkeit“, „Dürftigkeit“, „verflacht bis zur Banalität“, „Konventionen und Phrasen“ die Rede ist.[[242]](#footnote-242) Das Gewicht lässt sich in der Tat an Hieronymus ablesen, der Seneca in seinen Katalog berühmter Männer aufgenommen hat, was er ausdrücklich durch den vorliegenden Briefwechsel begründet:

„Lucius Annaeus Seneca aus Cordoba, Schüler des Stoikers Sotion und Onkel des Dichters Lucan, führte ein sehr enthaltsames Leben. Diesen würde ich nicht in die Liste der Heiligen aufnehmen, wenn mich nicht dazu jene Briefe veranlassten, die von sehr vielen gelesen werden, nämlich die Briefe des Paulus an Seneca und des Seneca an Paulus, in denen er, obowohl er ein Lehrer Neros war und einer der mächtigsten Männer seiner Zeit, sagt, er wünsche, die gleiche Stelle bei den Seinen einzunehmen wie Paulus bei den Christen. Er ist zwei Jahre vor dem siegreichen Martyrium des Petrus und Paulus von Nero getötet worden.“[[243]](#footnote-243)

Hieronymus war folglich nicht der einzige Leser dieses Briefwechsels, doch seine Notiz verrät die Bedeutung, die dieser Text zumindest für das Senecabild des Hieronymus besaß. Es war nicht die Philosophie, die für Hieronymus eine Rolle spielte, auch nicht die Tatsache, dass er Lehrer Neros und einer der mächtigsten Männer seiner Zeit war – diese beiden Sachverhalte hätten Hieronymus eher abgehalten, ihn in seinen Katalog der Heiligen aufzunehmen, sondern es war die Kenntnis, dass er noch vor Petrus und Paulus von eben diesem Nero umgebracht worden war und damit das Schicksal der Apostel teilte.

Diese Notiz des Hieronymus hatte ihrerseits einen großen Einfluss auf die Wahrnehmung sowohl Senecas als auch dieses Briefwechsels. Alkuin etwa hatte gegen Ende des 8. Jh.s „eine Ausgabe des Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus zusammen mit dem fiktiven Briefwechsel zwischen Alexander dem Großen und dem Brahmanenkönig Dindimus, die er in einem poetischen Vorwort Karl dem Großen widmete (carm. 81)“ publiziert, und schon für die kritische Ausgabe des Briefwechsels von Seneca und Paulus im Jahr 1938 wurden alleine aus dem 9.-12. Jh. 25 Handschriften herangezogen. Der Briefwechsel ist „in nahezu sämtlichen Handschriften der Werke Senecas ... in etwa 300 Handschriften bezeugt“,[[244]](#footnote-244) und „in den meisten Handschriften steht als Einleitung zu den Briefen die Stelle aus De vir. ill. 12 des Hieronymus“.[[245]](#footnote-245) Man kann sich also ein Bild davon machen, welch großen Einfluss die Worte des Hieronymus hatten. Sie autorisierten sowohl die Texte Senecas wie den in diese eingeschobenen Briefwechsel mit Paulus.

Gewiss ist Fürst recht zu geben, dass der Text Paulus zwar sagen lässt, Seneca sei zur „unanfechtbaren Weisheit ... schon fast gelangt“ (Brief XIV) und er Seneca damit in „enge Nähe zum Christentum“ rückt, doch ist damit noch nicht gesagt, was in einer „Randglosse in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts“ behauptet werden musste, dass nämlich „in diesem Brief ... Paulus ganz offen (bezeuge), dass Seneca den christlichen Glauben angenommen hat“.[[246]](#footnote-246) Gleichwohl spricht bereits der Eröffnungsbrief eine solche Sprache, die nicht nur Seneca in den Ohren von Christen, sondern auch den von Seneca hochgeschätzten Paulus preist:

„Ich glaube, Paulus, Dir ist mitgeteilt worden, zu welchen Einsichten in die geheimen Wahrheiten und in andere Dinge wir gestern zusammen mit unserem Lucilius gelangt sind. Es waren nämlich einige Anhänger Deiner Lebensform bei mir. Wir [sc. Seneca und Lucilius] hatten uns nämlich in den Gärten des Sallust zurückgezogen. Als die eben genannten Leute, die in eine andere Richtung gingen, uns dort erblickten, nutzten sie die Gelegenheit, mit uns beisammen zu sein, und schlossen sich uns an. Natürlich hätten wir Dich gerne dabei gehabt, doch möchte ich, dass du weißt: Nachdem wir aus einer Sammlung von mehreren Deiner Briefe einen gelesen hatten, den Du an eine Stadt, genauer gesagt an die Hauptstadt einer Provinz, gerichtet hast und der eine wunderbare Anleitung zu einer moralisch einwandfreien Lebensführung enthält, fühlten wir uns rundum gestärkt. Diese Gedanken sind, meine ich, nicht von Dir, sondern durch Dich gesprochen, gewiss aber einmal ebenso von Dir wie durch Dich. Sie sind nämlich so erhaben, so brillant und großartig, dass nach meiner Einschätzung die Lebensspanne von Menschen kaum ausreichen dürfte, um in ihnen vollkommen unterwiesen werden zu können. Ich wünsche Dir, Bruder, dass es Dir gut geht.“[[247]](#footnote-247)

Hieronymus muss sicher gefallen haben, dass diesem Briefwechsel zufolge eine enge Verbindung bestanden hatte zwischen den Philosophieschülern des Seneca und den Anhängern der ethischen Lebensform des Paulus, auch wenn es ihn vielleicht erstaunt hat, dass diese Anhänger sich den Schülern Senecas angeschlossen hatten. Gleichwohl, das Ergebnis war keine Diskussion von Senecas Schriften, sondern die Lektüre eines der Briefe aus der Briefsammlung des Paulus, vielleicht eines der *Thessalonicher*- oder der *Korintherbriefe*.[[248]](#footnote-248) Auffallend ist die Qualifizierung der ethischen Paulusanweisungen als „durch“ ihn und „von“ ihm gesprochenes Wort. In Brief VII greift Seneca dieses Lob wieder auf:

„Ich gestehe, dass ich die Lektüre Deiner Briefe, die Du an die Galater, Korinther und Achäer geschickt hast, gut aufgenommen habe, und wir wollen so miteinander leben, wie Du es in ihnen mit Ehrfurcht vor Gott auch darstellst. Denn der Heilige Geist, der in Dir wohnt und die höchsten Fähigkeiten übertrifft, bringt mit erhabenem Mund wahrhaft erwürdige Gedanken zum Ausdruck“.[[249]](#footnote-249)

Für diejenigen, die diese Worte auf dem Hintergrund einer Zeit lesen, „in der Paulus längst apostolische Autorität ist“,[[250]](#footnote-250) muss der Text nichts als Konvention bieten. Doch scheint durch den Text hindurch noch die Notwendigkeit, auch für die Pauluslektüre eine Begründung zu bieten. Gerade wegen der Benutzung der Paulusbriefe in häretischen Kreisen, sei es für theologische Spekulationen, vor allem aber auch für ethische Rigorismen, blieben die Worte des Paulus umstritten. Es bietet sich also eine weitere, über die von Fürst angeführten drei Interpretationen dieses Briefwechsels hinausführende und zu seiner eigenen Vorstellung komplementäre Sicht, wonach diese Briefe durchaus der weiteren Stärkung einer bestimmten ethischen Lektüre des Paulus dienten, die seine Ethik mit der des Seneca zu harmonisieren versuchte und einer römischen Auffassung nahebrachte. Darauf jedenfalls deutet auch etwa die Antwort des Paulus hin, wenn er in seinem ersten Brief an Seneca diesen als „Sitten- und Redelehrer, der Lehrer eines so mächtigen Herrschers, ja aller (Menschen)“ bezeichnet.[[251]](#footnote-251) Außerdem dürfen wir nicht vergessen, dass sowohl Hieronymus wie auch der von ihm genannte Briefwechsel in eine Zeit fällt, in der – wie der Fall Kaiser Julians zeigt – noch keineswegs entschieden war, in welche ethisch-religiöse Richtung sich die römische Geschichte entwickeln würde. Ähnlich spricht auch Brief XI von den vergangenen Verfolgungen der Christen, insbesondere durch Nero. Die Nähe, von der Fürst spricht, war also noch ein durchaus prekäres Gut, für das diese Briefe eintreten. Sie scheinen aber auch das nicht weniger prekäre Gut der Paulusbriefe als ethisch-stoisches Normalgut mit absichern zu wollen, auch wenn diese Strategie weniger über Inhalte als vielmehr über Lob, Panegyrik und Personen führt.

Die paulinische Problematik wird denn auch in Brief V direkt angesprochen, wenn hier vorgetragen wird, die Kaiserin habe sich empört, weil sich Paulus „von den Bräuchen“ seiner „alten religiösen Sekte abgewandt und zu etwas anderem bekehrt habe“,[[252]](#footnote-252) war doch die Frage von Nähe und Ferne des Paulus und mit ihm des Christentums gegenüber dem Judentum nicht nur in Kreisen, die sich mit Markioniten beschäftigten, ein weiterhin virulentes Problem. Auch Brief XIV greift dieses Thema erneut auf, bestätigt hier aber, dass man sowohl „die Riten der Heiden“ wie die „der Israeliten zu meiden“ habe.[[253]](#footnote-253)

Von Interesse musste für Hieronymus wohl auch die Kritik des Seneca an Paulus in Brief VII gewesen sein, wenn dort auf die literarische Qualität christlicher Literatur gepocht wird:[[254]](#footnote-254)

„Ich möchte, wenn Du außergewöhnliche Dinge vorträgst, dass ihrer Erhabenheit die Sorgfalt der Sprache entspricht. Und um Dir, Bruder, nicht etwas vorzuenthalten oder mein Gewissen zu belasten, gestehe ich: Der Kaiser war von Deinen Gedanken beeindruckt. Als ich ihm den Beginn der Kraft in Dir vorgelesen hatte, waren dies seine Worte: Er staune darüber, wie einer, der die reguläre Schulbildung nicht besitzt, solche Gedanken haben könne. Ich gab ihm zur Antwort, die Götter pflegten durch den Mund einfacher Leute zu sprechen, nicht derer, die mit ihrer Gelehrsamkeit etwas verfälschen könnten.“[[255]](#footnote-255)

Der Brief verpackt die Kritik in das Lob des Kaisers und spielt gar mit paulinischen Gedanken. Banal scheinen mir diese Ausführungen nicht zu sein und das obengenannte Urteil Fürsts zu hart auszufallen, insbesondere, wenn man den Brief in seinen historischen Kontext setzt. Die Antwort des Paulus lässt Zeitgeist durchschillern, wenn er davon spricht, dass man den „die Götter der Heiden verehrenden“ Kaiser besser nicht mit den paulinischen Gedanken belästigen solle,[[256]](#footnote-256) auch wenn Paulus später im Schlussbrief XIV genau dies Seneca nahelegt, er solle „zu einem neuen Verkünder Christi Jesu werden“ und „in beredten Predigten ... dem irdischen Kaiser, den Leuten an seinem Hof und seinen getreuen Freunden (diese Botschaft) ans Herz legen“.[[257]](#footnote-257)

Brief XII lässt Seneca von einer intensiven Nähe zwischen ihm und Paulus sprechen („... wenn ich Dir so sehr nahe bin, dass ich für Dein zweites Ich gehalten werde“), eine Stelle, die Hieronymus für ein Indiz nimmt, Seneca sei fast Christ. Man kann es also auch späteren Leserinnen und Lesern nicht verübeln, wenn sie die Briefe so interpretierten, als sei Seneca wirklich Christ geworden und sei für diese Sache beim Kaiser eingetreten.

Der Briefwechsel ist also sicher nicht einfach eine rhetorische, inhaltslose Schreibübung mit eher zufälliger Wirkgeschichte, sondern findet seinen Platz in einer Zeit, in der sowohl Paulus wie Seneca noch umstritten waren, und überhaupt das Verhältnis zwischen christlicher und römischer Kultur und Philosophie in gewissen Bildungsschichten noch nicht geklärt war. Man braucht sich lediglich die Anstrengungen eines Kyrill von Alexandrien im 5. Jh. zu betrachten, der in 19 oder 20 voluminösen Büchern ein Werk gegen den längst verstorbenen Kaiser Julian geschaffen hatte, um sich mit dieser Schrift „an das Intellektuellenmilieu Alexandriens und darüber hinaus sicher auch an eine breitere Leserschaft im gesamten Imperium“ zu richten, auf die das antichristliche Werk dieses letzten nichtchristlichen Kaisers „eine Faszination ausübte“.[[258]](#footnote-258) Paulus mit Seneca zu verbinden und sie sich gegenseitig Autorität verleihen zu lassen, war also ein Versuch, für die gegenseitige philosophische und ethische Integration zu sorgen, das philosophische Profil des Paulus und das christliche des Seneca zu stärken und überhaupt das stoisch-ethische Denken durch diese beiden herausragenden Köpfe ins Bewusstsein zu rufen. Dass mit diesem Briefwechsel Hieronymus bewegt wurde, sein Lob zu Seneca zu schreiben, ihn in den Katalog der bedeutenden und heiligen Männer aufzunehmen und er Senecas Briefen damit das Überleben und eine große Verbreitung durch das Mittelalter hindurch gesichert hat, zeugt für die Bedeutung dieses Briefwechsels.

Gerade aus einem retrospektiven Blick gewinnen die Imaginationen an Gewicht, die oft nicht durch die kanonische, sondern gerade durch sogenannte apokryphe Literatur wachgerufen wurden. Von nichtkanonischen, pseudonym dem Paulus in den Mund gelegten Quellen, die verschiedene Paulusbilder geprägt haben, besitzen wir aus der Geschichte drei, nämlich das in der ägyptischen Nag Hammadi-Sammlung gefundene „Gebet des Apostels Paulus“,[[259]](#footnote-259)die ebenfalls dieser Sammlung entstammende „Apokalypse des Paulus“[[260]](#footnote-260)und ein gleichnamiger, innerhalb der Spätantike und im Mittelalter weit verbreiteter Text, der in verschiedenen Versionen und verschiedenen Sprachen, zum Teil nur fragmentarisch, erhalten ist (griechisch, lateinisch, altenglisch, kastilianisch, mittelhochdeutsch, syrisch, armenisch, georgisch, koptisch, arabisch, kirchenslavonisch und äthiopisch).[[261]](#footnote-261) Zu diesen Schriften müssen noch solche gestellt werden, auf die in Auswahl weiter unten in Kapitel 5 eingegangen wird und die die Vorstellungen von Paulus ebenfalls beeinflusst haben, auch wenn sie nicht dem Paulus selbst zugeschrieben wurden: zum einen die „Paulusakten“, die einen im Neuen Testament nicht enthaltenen pseudonymen Paulusbrief beinhalten, den sogenannten „Dritten Korintherbrief“, dann aber auch Briefe, die den Stil des Paulus nachahmen, etwa der „Barnabasbrief“, der „Erste Klemensbrief“ und die Ignatiusbriefe. Schließlich darf nicht vergessen werden, dass nach weithin übereinstimmender Forschungsmeinung auch pseudonyme Briefe, die dem Paulus zugeschrieben wurden, in das Neue Testament Eingang gefunden haben, die sogenannten „Pastoralbriefe“ (1-2Tim, 1Tit), der Epheserbrief, der Kolosserbrief und, ohne Paulus als Absender zu nennen und darum in der frühen Kirche bereits in seiner Autorschaft diskutiert, der Hebräerbrief.[[262]](#footnote-262)

# Kapitel 2: „Was älter ist, ist besser“. Eusebius von Cäsareas Bild von den Anfängen des Christentums

## Eusebius von Cäsarea

Mit dem Hinweis auf den Traditionsbeweis („was älter ist, ist besser“[[263]](#footnote-263)) setzt dieses Kapitel zu Eusebius von Cäsarea (ca. 260-340)[[264]](#footnote-264) ein, weil, wie wir schon dem vorherigen Kapitel entnehmen konnten, der Bischof von Cäsarea in Palästina einer, wenn nicht der wichtigste Referenzpunkt für Gregor von Tours und Orosius wie auch für alle nachfolgenden Generationen von Forschern war, die die Anfänge des Christentums nachzeichnen wollten.[[265]](#footnote-265)

In der Tat hat Eusebius gleich mehrere historische Werke verfasst, von denen zwei für unseren Zusammenhang von herausragender Bedeutung sind. Zunächst erstellte er eine seiner Meinung nach innovative „Chronik“,[[266]](#footnote-266) der er bald in mehreren Anläufen und Ausgaben eine „Kirchengeschichte“ folgen ließ. Für Letztere erhob Eusebius „in seiner Vorrede (zu dieser „Kirchengeschichte“) den Anspruch …, der erste auf seinem Gebiet zu sein, Begründer einer neuen Gattung – ein bis heute unbestrittener Anspruch“.[[267]](#footnote-267)Beide Werke bildeten die Basis für künftige Generationen von Chronisten und Kirchenhistorikern, und gerade für die Anfänge des Christentums gilt, dass „das, was wir von den ersten drei Jahrhunderten der Kirche wissen oder zu wissen glauben, fast vollständig auf einem Werk ruht, nämlich Euseb(s) Kirchengeschichte“.[[268]](#footnote-268)

Die „Chronik“ ist ein „höchst labyrinthisches und kontroverses“[[269]](#footnote-269) Werk in zwei Teilen, dessen erster, die „Chronographia“, die Grundlagen behandelt, auf der die synchronistischen Tabellen und historischen Informationen des zweiten Teiles ruhen. Es leidet nicht nur an seinem vielfach problematischen Format – Wallace-Hadrill vergleicht es mit einer Leinwand, die Eusebius seiner Leserschaft zeigen wollte, sie aber wegen der extensiven Vergleichslisten nicht in einem Stück vor ihren Augen ausspannen konnte.[[270]](#footnote-270) Außerdem war es wohl eher als vorbereitendes „Notizbuch“ gedacht, was „die langen Quellenzitate“ bezeugen.[[271]](#footnote-271) Hinzu kommt, dass dieses Werk in seiner Originalsprache nicht mehr erhalten, sondern am umfangreichsten nur noch in einer armenischen Übersetzung greifbar ist, während die von Hieronymus verfertigte und erhaltene lateinische Übersetzung nur den zweiten Teil in überarbeiteter und teilweise erweiterter Form wiedergibt.[[272]](#footnote-272) Diesen zweiten Teil hatte Hieronymus in seiner Version außerdem über Eusebs Werk hinaus bis zur römisch-gotischen Schlacht von Hadrianopolis des Jahres 378 fortgeführt.

Eine der Absichten des Eusebius für die Abfassung seiner „Chronik“ war es, „der populären eschatologischen Vorstellung entgegenzutreten, wonach die Welt 6.000 Jahre alt werden würde und dass Christus im Jahr 5.500 geboren sei, nämlich in der Mitte des sechsten Tages der Schöpfung“.[[273]](#footnote-273) Die „Chronik“ ist damit kein Werk, das eschatologisch das Ende der Welt berechnen will, wie dies etwa der Barnabasbrief, Hippolyt, Justin, Theophilus von Antiochien, Flavius Josephus und Philo unternommen hatten.[[274]](#footnote-274)

Im ersten Teil der „Chronik“ gibt Eusebius einen chronologischen Überblick einer Reihe von Kulturen und Völkern, Chaldäer, Assyrer, Hebräer, Ägypter, Griechen und Römer. Ihnen fügt er synchronistische Tabellen hinzu, die die profane Geschichte mit der biblischen konfrontiert. Den zweiten Teil der „Chronik“ nannte Eusebius die „Canones“, und er umfasst die chronologischen Tabellen als komparative Zusammenführung von Kalenderdaten zu einer Universalgeschichte, die nicht wie die Chroniken seiner Vorgänger Iulius Africanus und Hippolyt von Rom in apokalyptischer Tradition mit der Schöpfung einsetzt, sondern mit Abraham zu zählen beginnt und bis auf die Tage Eusebs führt. Gegliedert ist dieser zweite Teil der „Chronik“ nach den Jahren seit Abrahams Geburt, wobei ab dem Jahr 1240 zusätzlich die Olympiaden angegeben werden. Einzelnen Jahresangaben werden jeweils kurze inhaltliche Bemerkungen zu den politischen, religiösen und kulturellen Geschehnissen der gelisteten Daten zugefügt. Die „Chronik“ diente Eusebius nicht nur als „Skelett“ für „die Struktur seiner Geschichte des Christentums“,[[275]](#footnote-275) sie hatte auch große Bedeutung für die weitere Historiographie,[[276]](#footnote-276) sie „bildete vom Zeitpunkt ihrer Abfassung im frühen 4. Jh. bis zur Zeit der Reformation den Standardtext der Weltchronologie von der Geburt Abrahams (2016 vC.) bis zu den Vicennalien Konstantins (325)“.[[277]](#footnote-277)

Wie Eusebius’ „Chronik“ auf jüngere Chronisten wirkte, zumal sie bald in verschiedene Sprachen (lateinisch, syrisch, armenisch) übertragen wurde, so hatte der belesene Bibliothekar und spätere Bischof auch mit seiner „Kirchengeschichte“einen ungeheuren Einfluss auf die nachkommenden Generationen. Doron Mendels nennt sie eine revolutionäre „Mediengeschichte“, die sich extrem erfolgreich als Instrument zwischen Information und Publikum ansiedelte.[[278]](#footnote-278) Gegliedert in zehn fast gleich ausführliche Bücher, die man heute als Kapitel bezeichnen würde,[[279]](#footnote-279) führt er die Leserschaft von der Vorzeit bis hinein in seine Gegenwart des Jahres 324.[[280]](#footnote-280) Ein besonderes Buch stellt das sechste dar, das fast ausschließlich dem Lehrer seines eigenen Vorbilds Pamphilus, nämlich Origenes (ca. 184–253) gewidmet ist. Hier schreibt er eine große Anzahl von Briefen seines Protagonisten aus, auch wenn heute nicht alle für echt gehalten werden. Wie für Orosius so blieb diese Geschichte auch für alle späteren Historiker das „master narrative“[[281]](#footnote-281) mit einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung.[[282]](#footnote-282)

Trotz dieses Gewichts der beiden historischen Werke, denen Eusebius noch andere hinzufügte, variierte das Urteil über ihren Autor im Lauf der Jahrhunderte, ja fiel sogar gegensätzlich aus: Noch in jüngerer Zeit wurde er in Abwandlung von Herodots Ehrennamen (Cicero nannte ihn „Vater der Geschichtsschreibung“[[283]](#footnote-283)) als „der Vater der Kirchengeschichte“ bezeichnet.[[284]](#footnote-284) Ja, Eusebius galt manchem sogar als „der größte christliche Gelehrte seiner Zeit“.[[285]](#footnote-285) Andere sahen ihn lediglich als einen Mann, der „belesen, gelehrt und geschichtlich interessiert“ war, „ein(en) Mann des Übergangs“,[[286]](#footnote-286) oder als „der bei Hof gern gesehene Bischof einer Provinzialhauptstadt“, dem „noch etwas Kleinbürgerliches“ anhaftete,[[287]](#footnote-287) oder drastischer noch als „hoftheologischen Friseur der kaiserlichen Perücke“ (Franz Overbeck).[[288]](#footnote-288)

Wie wir schon von Orosius gelernt haben, ist Eusebius für die Geschichtsschreibung des frühen Christentums das Pendant zu Livius (64/59 vC. [?] – 12/17 nC.) in der römischen Frühgeschichte.[[289]](#footnote-289) Wie das Werk des Livius „kanonisch für die römische Geschichte wurde und insofern mit der Aeneisdes Vergil vergleichbar“ ist, so prägt auch Eusebs „Kirchengeschichte“ die Historiographie des Christentums. Livius schreibt „am Rande des römischen Kerngebietes die Werke .., die das römische Geschichtsbild einmal für die Frühgeschichte, dann für den Hauptteil der römischen Geschichte kanonisieren“, und während Eusebius im palästinischen Cäsarea seine Geschichte verfasst, liegen die Zentren des Christentums längst westlich von Palästina, nämlich in Rom und Mailand, oder südlich in Alexandria, oder im Norden entsteht gerade die neue Hauptstadt Konstantinopel.[[290]](#footnote-290) Livius arbeitet mit ihm direkt zur Verfügung stehenden Quellen, er besitzt wie Eusebius Kontakte, wahrt aber auch eine gewisse Distanz zum Prinzeps, und beide schreiben an der Schwelle von einer Epoche zu einer anderen, und zwar „unmittelbar am Beginn dieser Epoche“.[[291]](#footnote-291) Als Abhängiger, Schüler, Famulus, Bibliothekar und Nachfolger des Origenesschülers Pamphilus[[292]](#footnote-292) (er bezeichnet Pamphilus als „meinen Herrn“, ὁ ἐμὸς δεσπότης[[293]](#footnote-293)) verwaltete Eusebius das literarische Erbe des Origenes, und zwar zu einer Zeit, in der Origenes zu *dem* „Vater“ wird und mit ihm die Anfänge der Väterautorität überhaupt im Christentum, oder genauerhin der „Kirchenväter“, wie Eusebius erstmals schreibt,[[294]](#footnote-294) beginnt.[[295]](#footnote-295) Eusebius zählte sich selbst zu dieser Klasse der Väter, um sich zum einen mit der Autorität der Vorväter auszustatten, sich andererseits aber auch von seinen zeitgenössischen Kritikern zu distanzieren und sich ihnen gegenüber zu immunisieren.[[296]](#footnote-296)

Wie prägend Eusebius wirkte, lässt sich an seinen Nachahmern ablesen. Hieronymus (ca. 347–420)[[297]](#footnote-297) hatte den Plan, eine eigene ausgreifende Geschichte zu schreiben „von der Ankunft des Retters bis auf unsere Zeit“, doch scheint er angesichts der „Kirchengeschichte“des Eusebius von diesem Projekt Abstand genommen zu haben,[[298]](#footnote-298) stattdessen stammt von Hieronymus ein Personenkatalog von 135 kurzen Biographien berühmter „kirchlicher Schriftststeller“, die „etwas Denkwürdiges über die heiligen Schriften verfasst haben“. Auch wenn er – wie Eusebius bei der Verfassung seiner „Kirchengeschichte“ – auf die Innovation hinweist, so dankt er doch Eusebius mit seiner „Kirchengeschichte“ ausdrücklich, die ihm „von größtem Nutzen“ war. Hieronymus’ „Von berühmten Männern“ ist folglich nicht selten von Eusebius inspiriert und beginnt mit Petrus (zu finden sind auch Josephus und Philo[[299]](#footnote-299)) bis hin zu dem unbescheidenen Autor selbst. Interessanterweise nennt er unter seinen eigenen Werken in diesem autobiographischen Abschnitt mit einem Abriss seiner Bibliographie auch eine „Universalgeschichtliche Chronik“*.* Im Unterschied zu einer Reihe von Titeln, bei denen er angibt, dass sie von anderen Autoren stammen und er sie lediglich ins Lateinische übertragen habe, begreift er dieses Werk offensichtlich als sein eigenes, auch wenn es sich bei ihm um die lateinische Fassung der „Chronik“des Eusebius handelt.

Andere Autoren des 4., 5. und späterer Jahrhunderte gehen nicht vor wie Hieronymus,[[300]](#footnote-300) sondern ergänzten Lücken, die sie in Eusebs „Kirchengeschichte“ sahen,[[301]](#footnote-301) ergänzten dessen Darstellung, etwa auch in Weiterführung dieser „Kirchengeschichte“ bis auf ihre Lebenszeit. Letztere setzten also jeweils mit dem Zeitpunkt ein, an dem Eusebius seine Geschichte beendet hatte, das heißt, sie verweisen, was die Geschichte der ersten drei Jahrhunderte betrifft, schlicht auf ihren großen Vorgänger.[[302]](#footnote-302)

Die Kirchengeschichte des Gelasius, Bischof von Cäsarea (367–373), ist nicht mehr erhalten bis auf das Material, das Rufin in den ersten 15 Kapiteln des zehnten Buches seiner lateinischen Übersetzung von Eusebs „Kirchengeschichte“ aufgenommen hat und dem Vorwort, das uns Photius überliefert. Dem Vorwort zufolge schrieb er seine „Kirchengeschichte“ auf Wunsch seines Onkels, des Bischofs Kyrill von Jerusalem, und zwar als Fortsetzung des Eusebschen Werkes.[[303]](#footnote-303) Allerdings zeigen einige der erhaltenen Fragmente, die deutlich eine breitere Darstellung etwa des „Aufstieg(s) Konstantins bis zum Sieg über Licinius“ geben, dass er durchaus auch Partien des von Eusebius behandelten Stoffes in neuer Fassung gegeben hatte.[[304]](#footnote-304)

Sokrates[[305]](#footnote-305) schreibt Eusebs „Kirchengeschichte“ mit direktem Bezug auf dieses Werk fort bis auf das Jahr 439, scheint diesem Werk allerdings den eigenen Namen hinzugesetzt und es als sein eigenes verstanden zu haben[[306]](#footnote-306) und verteidigt Eusebius gegen den Vorwurf des Arianismus.[[307]](#footnote-307)

Sozomenos[[308]](#footnote-308) führt Eusebs „Kirchengeschichte“ bis hinauf auf das Jahr 423, ebenfalls in einem Werk, das seinen eigenen Namen trägt, und nennt seinen Vorgänger den allergelehrtesten Historiker und Kenner der heiligen Schriften, griechischen Dichter und Schriftsteller.[[309]](#footnote-309)

Theodoret von Kyrrhos,[[310]](#footnote-310) der Eusebius „unter die alten Lehrer der Kirche“ rechnet,[[311]](#footnote-311) verweist ausdrücklich auf ihn und nimmt „das Ende seines Werkes als Ausgangspunkt“ seiner eigenen Darstellung,[[312]](#footnote-312) während Philostorgius[[313]](#footnote-313) Eusebs „Kirchengeschichte“ fortführt bis auf das Jahr 423, indem er mit Arius beginnt.

Rufin erarbeitet hingegen auf Wunsch von Bischof Chromatius um die Jahre 402/403 eine freie lateinische Übersetzung, vereint die Eusebschen Bücher IX und X, indem er allzu anstößige „arianische“ Passagen auslässt, jedoch das Werk mit zwei eigenen Büchern ergänzt, womit er die Geschichte bis zur Regierung des Theodosius I. im Jahr 395 fortführt.[[314]](#footnote-314) Um das Jahr 480 entsteht dann eine anonyme „Darstellung der heiligen Synode von Nikaia“, ein Werk, das jedoch mehr bietet, als dieser Titel zu versprechen scheint. Denn der nicht genannte Autor bedient sich verschiedener Quellen, unter anderem Eusebius und Rufin, mit denen er beginnend bei Konstantin eine Kirchengeschichte schreibt.[[315]](#footnote-315)

Eine weitere Ergänzung zu Eusebius schuf Evagrius Scholastikus im 6. Jh., der nach dem Jahr 594 in sechs Büchern eine „Kirchengeschichte“ schrieb, die von der Zeit der nestorianischen Auseinandersetzungen (428/431) bis auf seine eigenen Tage reicht.[[316]](#footnote-316)

Und schließlich lehnte sich Beda Venerabilis (672–735) eng an Eusebs „Kirchengeschichte“ an, die er in Rufins Übertragung kannte, „um eine britische und angelsächsische Ergänzung zu Eusebs Kirchengeschichte zu schreiben und so die erste lokale Geschichte eines okzidentalen Volkes zu produzieren“.[[317]](#footnote-317)

Auch wenn Eusebius bisweilen für seine theologische Auffassung, die von vielen als arianische Theologie verurteilt wurde, Kritik erfuhr,[[318]](#footnote-318) so stellten doch sogar die Skeptiker unter seiner Leserschaft, auch diejenigen, die seine historischen „Irrtümer, Unkenntnisse und Absurditäten“ brandmarkten,[[319]](#footnote-319) seine Bedeutung als Kirchenhistoriker heraus.[[320]](#footnote-320) Vor allem wurde immer wieder anerkannt, dass er selbst nach modernen Maßstäben gemessen, ein an Quellen interessierter und an ihnen orientierter Historiker gewesen sei.[[321]](#footnote-321) Wie er selbst deutlich macht, griff er auf die reichen Bestände der von Origenes begründeten Quellen- und Büchersammlungen zurück, die von dessen Schüler und Eusebius’ Lehrer Pamphilus verwaltet und angereichert wurden.[[322]](#footnote-322) Von dieser Bibliothek hatte er selbst ein Verzeichnis erstellt, das er nach eigenen Angaben der leider verloren gegangenen Biographie des Pamphilus beigegeben hatte.[[323]](#footnote-323) Doch hatte er selbst diese Bibliothek vergrößert, nicht zuletzt mit seinen eigenen Werken,[[324]](#footnote-324) und über sie hinaus andere Sammlungen in Augenschein genommen, so etwa die für ihn leicht zugängliche Bibliothek in Aelia Capitolina (Jerusalem),[[325]](#footnote-325) um auf einer möglichst breiten Quellenbasis seine Geschichte der Anfänge des Christentums zu verfassen.

Für alle diese Nachfolger setzte Eusebius nämlich nicht nur Maßstäbe, was das Schreiben von Kirchengeschichte betrifft, sondern, wie der Titel seiner Schrift zur „Kirchlichen Theologie“ – die erste in der Geschichte des Christentums, die von einer kirchlichen Theologie spricht – verrät, bildete auch seine Kirchenausrichtung der „Kirchengeschichte“ ein bleibendes Vorbild für diese Institutionenorientierung in den vielen Kirchengeschichten seiner Nachfolger.[[326]](#footnote-326) Prägend blieb auch seine „Chronik“, die bald in verschiedene Sprachen übertragen wurde,[[327]](#footnote-327) auch wenn deren erster von zwei Bänden weitgehend vollständig nur mehr in einer armenischen Übersetzung aus dem Griechischen erhalten geblieben ist.

Eusebs „Chronik“ und „Kirchengeschichte“, erstere insbesondere in Hieronymus’ lateinischer Übersetzung und letztere in der lateinischen Fassung des Rufin, hatten enorme Wirkungsgeschichten. Sie standen auf der Leseliste von Cassiodors *Vivarium* und wurden zugleich im „Decretum Gelasianum“ unter die orthodoxen Bücher gerechnet.[[328]](#footnote-328) Zudem findet sich eine Fülle von Autoren und Werken, die auf diese Schriften im Mittelalter Bezug nahmen, so dass die Forschung von einer „riesigen Verbreitung“ gerade der Rufinschen Fassung der „Kirchengeschichte“ spricht.[[329]](#footnote-329) Insbesondere ihre verkürzte Ausgabe durch Haimo von Halberstadt im 9. Jh. half der weiteren Verbreitung. Nachdem der lateinische Text der „Kirchengeschichte“ in der Fassung des Rufin im Jahr 1523 und der griechische Text im Jahr 1544 gedruckt und bald auch ins Lateinische übertragen war, forderten etwa die Straßburger Reformatoren, dass sein Modell der alten Kirche direkt auf die Pfarrgemeinden der eigenen Zeit übertragen werden sollte.[[330]](#footnote-330) Im Unterschied zu Calvin achteten Humanisten wie Beatus Rhenanus und Erasmus auf die unterschiedlichen Fassungen der einzelnen Versionen.

Gewiss gehen Forschende heute noch kritischer mit dem Werk des Eusebius und insbesondere mit seiner „Kirchengeschichte“ um, als dies in der Vergangenheit der Fall war[[331]](#footnote-331) – allerdings wurde schon in der reformatorischen Aufklärung nicht geringe Kritik gegenüber dem Kirchenhistoriker vorgetragen. So soll jedoch ein Vergleich zwischen einem heute lehrenden und schreibenden Neutestamentler und Historiker des frühen Christentums, Udo Schnelle (Halle), und Eusebius zeigen, wie tief auch die zeitgenössische Darstellung der Anfänge des Christentums weiterhin von Eusebius geprägt ist.[[332]](#footnote-332)

Wie das altkirchliche Vorbild, so beginnt auch Schnelle mit Prolegomena zu seiner Geschichte der „ersten 100 Jahre des Christentums“, gefolgt von dem Hauptprotagonisten, Jesus Christus, und den Nachfolgeprotagonisten, den Aposteln. Es folgen die „großen Ereignissen der Kirchengeschichte“, angefangen von der Jerusalemer Gemeinde hin zur Heidenmission. Nicht grundsätzlich anders als Eusebius orientiert sich auch Schnelle an der kanonischen Apostelgeschichte (ergänzt durch den *textus receptus* der Paulusbriefe) für die Schilderung der Ereignisse innerhalb der ersten Jahrzehnte des Christentums. Dadurch wird bei beiden Paulus zum Hauptakteur der Geschichte der frühen Ausbreitung des Christentums, dem Jakobus, Johannes und schließlich Petrus zur Seite gestellt werden. Wie bei Eusebius wird die Apostelgeschichte als literarische Quelle vom frühesten Evangelium, dem Markusevangelium, abgelöst, so dass auf die Predigt des Paulus und Petrus, die Botschaft der kanonischen Evangelien folgt. Auch wenn Schnelle nicht mehr an der Autorschaft des Markus am ersten Evangelien festhält und ihn auch nicht mehr zum Missionar Ägpyptens avancieren lässt, wie wir dies noch bei Eusebius lesen, so zweifelt Schnelle doch nicht an der Verlässlichkeit, dass das Markusevangelium das erste Werk dieses neuen literarischen Genre darstellt, dem sehr bald diejenigen des Matthäus, Lukas und Johannes gefolgt sind, alles Schriften, die in den Jahren 70 bis spätestens 100 nC. entstanden seien.[[333]](#footnote-333)

Bei Schnelle ist nach den Osterereignissen das Jahr 70 der wichtigste Einschnitt in der Entwicklung des frühen Christentums. Auch hierin folgt er Eusebius. Mit der Niederlage der Juden in ihrem Aufstand gegen die Römer vom Jahr 70 geriet nach Eusebius und Schnelle die christliche Bewegung in eine tiefe Krise, weil damals nicht nur Titus den Jerusalemer Tempel zerstören ließ, sondern im Zuge des ersten jüdischen Krieges auch die christliche Gemeinde aus der heiligen Stadt Jerusalem nach Pella im heutigen Jordanien geflüchtet war, wo sich schließlich die Spuren dieser Urgemeinde verlieren. Wie bei Eusebius schließt sich an diese Krise die eigentliche Etablierung des frühen Christentums in der Diaspora an, anknüpfend an die Strukturen, die die Heidenmission des Paulus gelegt hatte. Bei beiden, Eusebius und Schnelle, scheinen folglich die Apostelgeschichte, der *textus receptus* der Paulusbriefe und die Synoptiker die Grundlagen zu bilden, die zur Beschreibung des paulinischen Erbes und seiner Fortführung dienen. Allerdings werden wir weiter unten sehen, dass dieser Schein trügt und sich beide Historiker gerade in ihrer Quellenwahl unterscheiden. Doch wie bei Eusebius die Diskussion der in den Kirchen gelesenen und von vielen genutzten, wenn auch nicht von allen anerkannten Schriften geführt wird, eine zugegebenermaßen „unpräzise Definition dessen, was Schrift ist“,[[334]](#footnote-334) versucht auch Schnelle zwischen der nichtkanonischen und der kanonischen Literatur zu unterscheiden. Sowohl bei Eusebius wie bei Schnelle wird diese Differenzierung nicht nur über die Inhalte, sondern zunächst über die Datierung und die Unmittelbarkeit von Autoritätsträgern und dem Protagonisten Jesus Christus bestimmt. Die Christenverfolgungen des 1. Jh.s beschließen den historischen Teil bei Schnelle, die sich auch bei Eusebius an die Diskussion der Schriftzeugnisse anschließt, und beide behandeln anschließend theologische Inhalte, die bei Eusebius in Abgrenzung zu Häretikern erfolgt, bei Schnelle wird „Orthodoxie“ durch „theologische Hauptströmungen“ ersetzt. Ich will den Vergleich zwischen Schnelle und Eusebius hier nicht pressen, und wir werden sehen, dass, wie auch nicht anders zu erwarten ist, eine Fülle von über die Quellen hinausgehenden, grundlegenden Unterschieden zwischen den Entwürfen beider existieren, doch sollte bereits in diesem kurzen Vergleich deutlich werden, in welch hohem Maß Eusebius den Rahmen gesetzt hat, in dem sich auch noch die heutige Forschung bewegt.

Die größte Bedeutung des Eusebius liegt aber in der vermeintlich chronologischen Geschichtsschreibung,[[335]](#footnote-335) die den Lesenden schnell vorgeben konnte, aufgrund der dem Historiker zur Verfügung stehenden Zeugnisse sei zwar eine gewiss lückenhafte, aber dennoch im Großen und Ganzen vertrauenswürdige Abfolge von Persönlichkeiten und Ereignissen des frühen Christentums vorhanden. Dabei konnte schnell überlesen werden, was Eusebius mahnend in der Einleitung seiner „Chronik“ vermerkt hatte. Dort warnte er, Goethe vorwegnehmend,[[336]](#footnote-336) die Nutzerinnen und Nutzer davor, glauben zu wollen, man könne „mit irgend welcher Sicherheit ... die Kenntnis der Zeiten ermitteln“. Stattdessen empfiehlt er, das Wort aus der Apostelgeschichte: „Nicht steht es bei euch zu kennen die Stunden und die Zeiten, die der Vater unter seine Gewalt gestellt hat“ (Apg 1,7).[[337]](#footnote-337)

Nun bezieht Eusebius diese Unkenntnis über die Zeiten nicht ausschließlich auf das eschatologische Ende der Wiederkunft Christi, sondern sieht diesen Spruch „bezüglich aller Zeiten“ in Geltung in Abwehr vermessener, „eitler Forschung“, die sich auf Zeitangaben in Quellen verlässt.[[338]](#footnote-338)

„Von keiner der Nationen allein, nicht einmal von den Hebräern lässt sich die wahre Datierung der alten Geschichte lernen. Die Chronologie der Griechen ist ein Mischmasch verdorbener, später Texte, die in den Details fehlerhaft sind. Trotz der Vielfalt der ägyptischen Autoren ist das Bild, das sie zeichnen, nicht anders als das der Chaldäer überzogen. Die Ursprünge der Römer liegen im Dunkeln, und die Hebräer sind offener Unehrlichkeit schuldig, denn vergleicht man drei Textversionen der Schriften, die jüdisch hebräische (später masoretisch genannte), die samaritanische und die griechische der Septuaginta, so findet Eusebius, dass die erste von diesen bewusst die Datierung der Zeugung von Kindern durch die Patriarchen fälschte und zu früh in deren Leben ansetzte, um deren frühe Ehe herauszuheben, die Septuaginta und der masoretische Text stimmen oft überein, was die Lebensjahre eines Mannes nach dem Zeugen von Kindern betrifft und weichen voneinander ab, was die Jahre davor betrifft. Der samaritanische Text stützt oft die Angaben der Septuaginta gegen den masoretischen, doch ist es undenkbar, behauptet Eusebius, dass man davon ausgehen soll, je länger ein Mann lebe, desto eher er Kinder zeugen würde – ‘was für eine Logik ist dies?’“[[339]](#footnote-339)

Eusebius selbst ist denn auch in der Regel wenig präzise in der Angabe von Ereignissen und ordnet die herausragenden Aktivitäten „einer jeden Regierung, die von jeglichen Völkern erzählt werden, kurzgefaßt unter der Regierung“ an, vermeidet also genaue Jahreszuordnungen.[[340]](#footnote-340) Der Herausgeber Rudolf Helm hat auf diese Ungenauigkeit und überhaupt auf die Möglichkeit der Fehlinformation ausdrücklich hingewiesen:

„Bei dieser Lage der Dinge ist es klar, daß ein Verlaß auf die Zeitangaben der Chronik nirgends ist, sondern jede einzelne Notiz ein Problem für sich darstellt, bei dem mit dem Irrtum des Verfassers ebenso wie mit seiner uns unbekannten Auffassung hinsichtlich der Genauigkeit chronologischer Fixierung, ferner mit der Verschiebung hinsichtlich der griechischen Abschriften, sodann mit der Nachlässigkeit der Bearbeiter und endlich mit der noch größeren ihrer Schreiber zu rechnen ist.“

Fast deprimierend fügt Helm hinzu: „Nimmt man also allein den historisch-chronologischen Standpunkt ein, so war der Gedanke kein glücklicher, eine Weltgeschichte in ein solches Zahlengerüst einzuzwängen“.[[341]](#footnote-341) Leider waren im Lauf der Geschichte nicht alle Leser so aufmerksam wie Helm, wohl auch gehindert durch die Tatsache, dass sich gerade die kritische Einleitung Eusebs zu Beginn des ersten Buches findet, das leider von Hieronymus bei seiner Übersetzung des Werkes ins Lateinische übergangen wurde, so dass die westliche Welt die Chronik des Eusebius ohne des Verfassers kritische Einschränkungen zu lesen bekam.[[342]](#footnote-342)

Auch wenn sich Eusebius an Vorgänger der Geschichtsschreibung, griechische (sowohl jüdische wie griechisch-römische) und lateinische, nichtchristliche und christliche anschloss[[343]](#footnote-343) – Winkelmann denkt bei den nichtchristlichen Vorgängern an die Historiker Alexander Polyhistor bzw. Alexander von Milet, Diodor aus Sizilien (beide 1. Jh. vC.), den nur aus Eusebius bekannten Abydenos,[[344]](#footnote-344) an Dionysius von Halikarnassos (ca. 60 vC. – 7 nC.), den frühen Chronographen Kastor aus Rhodos (1. Jh. vC.) und den jüdischen Historiker Josephus (37–100 nC.),[[345]](#footnote-345) man müsste aber auch die Christen, Hegesipp, Theophilus von Antiochien,[[346]](#footnote-346) Clemens von Alexandrien[[347]](#footnote-347) und den Chronographen Iulius Africanus (ca. 160–240), erwähnen[[348]](#footnote-348) –, war sich Eusebius zu Recht seiner Erstlingsarbeit auf dem Gebiet der Chronik- und Kirchengeschichtsschreibung bewusst, wie oben bereits angedeutet. In der Tat war er der erste, der „die Geschichte Roms in die der Menschheit und der Heilsgeschichte“ integrierte, und auch wenn er beide unterschied, so hatte er „im Unterschied zu seinen Vorgängern, die entweder die Profangeschichte vernachlässigten, oder sie der Heilsgeschichte entgegensetzten“, doch beide miteinander behandelt.[[349]](#footnote-349)

In seiner Einleitung zur „Kirchengeschichte“ vermerkt Euseb in einer *captatio*, man solle „wohlwollende Nachsicht“ mit ihm und seiner Schrift haben, da er nämlich „der erste sei, der sich an dieses Thema gewagt habe und gewissermaßen einen öden und unbegangenen Weg zu gehen versucht“.[[350]](#footnote-350) Er erbittet sich „Gottes Führung und die mitwirkende Kraft des Herrn“:

„Von Menschen, die denselben Weg wie wir gegangen sind, können wir keineswegs zutage liegende Spuren finden, abgesehen von nur geringen, ungenauen Angaben, in welchen der eine auf diese, der andere auf jene Weise Bruchstücke von Berichten über selbsterlebte Zeiten uns hinterlassen hat.“[[351]](#footnote-351)

Zwar mit anderen Worten als in seiner „Chroni“k, doch nicht weniger skeptisch ist Eusebius auch an dieser Stelle über den Zeugniswert und die Verlässlichkeit der Angaben seiner Zeugnisse, wenn er fortfährt: „Ihre Stimme erheben sie wie ferne Feuerzeichen; irgendwo aus der Vorzeit rufen sie wie von ferner Warte uns zu und geben uns Weisung, wie wir zu gehen und den Gang der Erzählung sicher und gefahrlos zu lenken haben.“[[352]](#footnote-352)

Doch nicht nur sind es die Spärlichkeit und die große Distanz zwischen dem Historiker und diesen Stimmen, die er zu vernehmen versucht, Eusebius ist sich auch seiner aktiven Auswahl bewusst, die er angesichts des Materials zu treffen hat: „Was uns aus ihren verstreuten Erwähnungen für den vorliegenden Zweck brauchbar schien, haben wir gesammelt und die wertvollen Mitteilungen der alten Schriftsteller wie Blumen auf geistigen Auen gepflückt, um zu versuchen, in historischer Darstellung ein Ganzes zu bieten“.[[353]](#footnote-353)

Eusebius stützt sich so intensiv auf schriftliche Quellen (oft auch auf Quellen, die heute Sekundärquellen genannt werden, ohne dass er diese Unterscheidung bereits gemacht hätte[[354]](#footnote-354)), dass etwa „seine Beschreibung der raschen Verbreitung des Christentums“ in Buch II 2 seiner „Kirchengeschichte“ „ohne jegliche Referenz auf irgendeine Quelle mehr als außergewöhnlich ist“.[[355]](#footnote-355) Andererseits war er äußerst zurückhaltend, was nichtliterarische oder mündliche Quellen betrifft.[[356]](#footnote-356)

Vor die Auswahl tritt Sammeln von Verstreutem, doch das, was Eusebius seinem Publikum bieten will, hat sich in ein Ganzes einzuordnen, das Eusebs Konzept folgt, und für dieses Konzept, so gesteht Eusebius ausdrücklich, hat er keinen Gewährsmann gefunden: „Mich dieser Arbeit zu unterziehen, erachte ich für dringend notwendig, da ich bisher noch keinen kirchlichen Schriftsteller kennengelernt habe, der auf diesem Gebiete seinen schriftstellerischen Eifer betätigt hätte,“ und so kann er lediglich auf seine eigene Vorarbeit in der „Chronik“ verweisen, der er nun „eine ausführliche Geschichte“ folgen lassen will.[[357]](#footnote-357) Diese aber lässt er nicht einer Universalgeschichte entsprechend etwa mit dem Anfang der Welt beginnen, wie es, wie wir sehen werden, Iulius Africanus in seiner „Chronik“ tat, auch beginnt er nicht mehr mit Abraham wie in seiner eigenen „Chronik“,sondern „mit dem ersten göttlichen, der Masse unfaßbaren Wirken Christi“.[[358]](#footnote-358) Wir werden gleich auf diesen Einstieg und auf „die erste historisch-kritische Darstellung des Lebens Jesu“[[359]](#footnote-359) zurückkommen.

Gleich zur Eröffnung seines Vorworts zu seiner „Kirchengeschichte“ erklärt Eusebius, dass er insbesondere eine Geschichte von Personen schreiben will.[[360]](#footnote-360) Mit diesem Zugriff reiht sich Eusebius in die Historiographie der Kaiserzeit ein, allerdings wählte er sich damit auch eine schriftstellerische Form, die „im griechischen wie im lateinischen Bereich bis in die Spätantike als historiographische Form umstritten und ... geringer beurteilt (wurde) als die eigentliche Geschichtsschreibung“.[[361]](#footnote-361)

Aus der Zeit des großen Makedonenkönigs Alexander des Großen hatte es die „Taten Alexanders“ des Aristotelesschülers und Historikers Kallisthenes von Olynth (ca. 370–327 vC.) gegeben, und diese wurden gerade in den ersten vier Jahrhunderten der Kaiserzeit unter dem Namen des Kallisthenes als Alexanderroman überarbeitet und genossen sowohl in verschiedenen griechischen wie in lateinischer Übertragung des Iulius Valerius Polemius vom Beginn des 4. Jh.s große Beliebtheit. Mit seinem Titel „Taten des Makedonen Alexander“ (*Res gestae Alexandri Macedonis*) rückte Iulius den Roman in die Nähe von Kallisthenes Werk, auch wenn er selbst den Ursprung auf Äsop zurückgeführt hatte. Wie schon die Tendenz, Ungünstiges aus der Biographie des Alexander zu verschweigen, zeigt, diente dieses Werk vor allem der Verherrlichung der Herrscherfigur Alexanders, und es wäre lohnenswert, sein Werk mit dem des Eusebius zu vergleichen. Doch war der dem Iulius zugrunde liegende pseudonyme Alexanderroman nicht das erste und einzige Werk, mit dem in der Kaiserzeit zu der für diese typische Alexanderrenaissance beigetragen wurde. Zu nennen sind etwa auch der von Winkelmann genannte Historiker, der auf Eusebius gewirkt hatte, Diodor aus Sizilien, aber auch andere wichtige griechisch-römische Historiographen wie etwa Pompeius Trogus (1. Jh. vC.), der uns schon bei Orosius begegnete, und Quintus Curtius Rufus (1. Jh. nC.). Der Alexanderroman florierte, wie man auch etwa an Sueton (ca. 70–122 nC.) und seinen berühmten „Acht Bücher über das Leben der Kaiser“ (*Vita Caesarum libri VIII*) ablesen kann, in denen er das Leben von Cäsar bis Domitian skizzierte.

Auch wenn der griechisch sprechende und schreibende Eusebius Suetons Werk vielleicht nicht hatte lesen können, so finden sich doch einige literarische Parallelen. Insbesondere war es Sueton nicht daran gelegen, die einzelnen Kaiserbiographien in einer historischen Abfolge zu konzipieren, sondern er verstand Personengeschichte als Geschichte von individuellen Geschicken. Ähnlich wie Eusebius war ihm dabei die Gesamtgestaltung wichtig, die nicht einmal von einer reinen Chronologie her bestimmt war. Wenn er etwa nach Herkunft, Jugend und Erziehung die öffentlichen Tätigkeiten in Militär und Politik schilderte, so wich er von einer chronologischen Darstellung durchaus ab und führte eine Systematik ein, dergemäß er seine nicht unkritischen Berichte und Anekdoten ordnete.

Geschuldet aber scheint mir die Wahl der Personengeschichte durch Eusebius nicht so sehr der nichtchristlichen historiographischen Vorbilder, dem Beispiel des Alexanderromans oder der Kaiserbiographien, sondern, wie die ausführliche Schilderung von Jesu Leben im ersten Buch seiner „Kirchengeschichte“ belegt, dem Hauptprotagonisten seiner Geschichte, der Person Jesu Christi. Auf ihn führt Eusebius nicht nur die Kirche selbst zurück, sondern in seiner Präexistenz als Gott erkennt Eusebius das „Haupt des Körpers“, dem verglichen die gesamte menschliche Geschichte, auch der historische Jesus selbst, nur als des Körpers „Füße“ zu vergleichen ist. Wir haben es bei dieser Geschichte folglich mit etwas im wahrsten Sinn des Wortes Trivialem zu tun, dem erst das Kreuzen oder Durchkreuzen von Wegen durch Gottes Vorsehung und Offenbarung in einer vergänglichen Welt Sinn aus der göttlichen Perspektive erschließen. Aufgrund dieser theologischen Auffassung entwirft Eusebius die Innovation einer Alternativen oder Ergänzung zur „Chronik“, deren Gewicht wie bei Iulius Africanus auf der langen Vorgeschichte liegt, während er in der „Kirchengeschichte“ direkt den Bogen spannt von der Präexistenz des göttlichen Logos hin zu dessen Inkarnation und der Geschichte der Kirche.[[362]](#footnote-362)Auffallenderweise ist dieser Einstieg Eusebs in die „Kirchengeschichte“ auch treu bewahrt in ihrer lateinischen, syrischen und armenischen Übersetzung, auch wenn Haimo von Halberstadt gerade diesen Teil, der sich auf die Präexistenz und die göttliche Seite Jesu Christi bezog, aus seiner *Epitome* der „Kirchengeschichte“ entfernt hatte. Stattdessen beginnt seine Kurzfassung mit dem zweiten Kapitel von Buch I.

Im Unterschied zur bis zur Präexistenz Christi ausgreifenden „Kirchengeschichte“ stellt Eusebius an den Anfang seiner „Chronik“ die Chronographie der alten Geschlechter, die „der Chaldäer, dann die der Assyrer, dann die Könige der Meder, dann die der Lyder und auf diese die der Perser“, diesem Teil lässt er einen weiteren folgen, mit der „gesamten Chronographie der Hebräer“, dann als dritten „die Zeiten der ägyptischen Dynastie“ und so weiter bis hin zu denjenigen „die von Romilos <abstammen>, welche die Stadt Rom erbauten und die, welche von Julios Kaisr und Augostos der Reihe nach Selbstherrscher gewesen sind“.[[363]](#footnote-363) In der Tat lässt Eusebius seine in Prosaform geschriebene Chronistik mit der Erwähnung des Kaiserreichs enden, dem er nur mehr eine Liste der Könige, angefangen von denen Judäas, Israels, der Babylonier, Assyrer, Ägypter usw. bis hin zu den Römern folgt, an deren Ende „die römischen Selbstherrscher“ und ihre „Todesarten“ mit Angabe des Ortes ihres Ablebens steht.[[364]](#footnote-364) Auf diesen prosaischen Teil mit Liste folgt der rubrizierte zweite Teil von Eusebs „Chronik“, der in langen Vergleichslisten mit dem 269. Jahr „der Verheißung Gottes an Abraham“ einsetzt und bis auf die Vicennalien Kaiser Konstantins reicht. Auch wenn die „Chronik“ folglich eine unglaublich lange und ausführliche Vorgeschichte bietet, sie läuft auf Konstantin zu. Auffallenderweise sucht man vergebens nach einer Angabe der Geburt Jesu in der „Chronik“, und hätte Eusebius nicht in der Rubrik der politischen Ereignisse vermerkt, dass „Herodes ..., nachdem er unseres Herrn Geburt erfahren hatte, zu Betlehem die Kinder nieder(gemetzelt hatte)“, hätte der Leser nichts von des Herrn Geburt erfahren.[[365]](#footnote-365)

Anders als in seiner „Chronik“ beginnt Eusebs personengeschichtliche „Kirchengeschichte“ nicht mit der Abfolge der wichtigsten Führer, etwa der Apostel und deren Nachfolger, sondern er beginnt zunächst mit einer theologischen Darlegung des göttlichen Lebens des Protagonisten Jesus Christus. Ihm erst schließt er das irdische Leben Jesu an und verfolgt dann die Zeit hinauf bis auf seine eigene. Kirchliche und politische Ereignisse, insbesondere große, werden mit herausragenden kirchlichen Vorstehern „in den angesehensten Gemeinden“ verknüpft. Zugleich will Eusebius auch diejenigen vorstellen, die „sich aus Neuerungssucht zu den schlimmsten Irrtümern hinreißen ließen, um sich dann als Führer zu einer Weisheit, welche keine Weisheit ist, auszugeben, wütenden Wölfen gleich, die sich schonungslos auf die Herde Christi stürzen“. Wie wir bereits aus diesem Zitat erkennen können, hat sich Eusebius in diesem Punkt programmatisch einer älteren Darstellung anschließen wollen und dies für die Kenner der Materie auch offengelegt. Denn vor ihm hatte bereits Irenaeus um das 180 nC. ein umfangreiches Werk, „Gegen die Häresien“, geschaffen, in dem er seinem Vorwort nach „Leute“ identifizierbar machen wollte, „welche die Wahrheit aus dem Hause schicken, die Lüge aber hereinrufen ... und unter dem Deckmantel der Wissenschaft, Gnosis genannt ... durch kunstvolle Worte die Harmlosen auf den Weg des Suchens ... zur Gottlosigkeit und Lästerung gegen den Welterbauer“ bringen, „Wölfen“ gleich, die „wegen ihres Schaffelles“ diejenigen, die diese nicht erkennen können, aus der Herde Christi „rauben“.[[366]](#footnote-366) Als weiteres Anliegen formulierte Eusebius, dass er „über das Schicksal, welches das jüdische Volk unmittelbar nach seinem Frevel an unserem Heiland getroffen hatte“, berichten wolle.[[367]](#footnote-367)

Wundert es, dass auch Udo Schnelle mit Jesus, dem Christus, beginnt? Allerdings setzt Eusebius nicht mit dem Begräbnis Jesu, seiner Auferstehung und damit dem österlichen Christus ein, wie wir das bei Schnelle lesen und wie die Themen uns auch schon bei Orosius begegnet sind, sondern gemäß seiner theologischen Auffassung, die insbesondere vom Johannesevangelium geprägt ist, beginnt Eusebius mit dem vor den Äonen Gezeugten, dem präexistenten Wort Gottes, des Vaters.

Weiterhin, gibt Eusebius an, dass er „über die Zeiten der zahlreichen schweren Angriffe, denen das göttliche Wort von seiten der Heiden ausgesetzt war, über die Helden, die immer wieder unter Blut und Martern für die Lehre kämpften, endlich über die Glaubenszeugnisse in unseren Tagen und über das stets gnädige, liebevolle Erbarmen unseres Erlösers“, sprechen wolle.[[368]](#footnote-368) Dieses Anliegen resultiert aus den Zeitereignissen, die der Abfassung von Eusebs Kirchengeschichte unmittelbar vorauslagen, hatte doch sein Lehrer und Vorgänger als Bibliothekar, Pamphilus, zusammen mit anderen Mitgliedern der christlichen Gemeinden in Palästina und Ägypten in der Diokletianischen Verfolgung das Martyrium erlitten, dramatische und traumatische Ereignisse, denen Eusebius eine eigene Schrift „Über die palästinischen Märtyrer“ gewidmet hatte.

Wie nun konzipierte Eusebius die Anfänge des Christentums?

## Eusebius’ Vorstellung von den Anfängen des Christentums

### Eusebius’ Plan

In der Einleitung zu Buch II seiner „Kirchengeschichte“, derzufolge „das ganze erste Buch als Proömium“ verstanden werden könnte,[[369]](#footnote-369) wohl aber nur dessen erste vier Kapitel meint,[[370]](#footnote-370) gibt der Verfasser Auskunft über seine Anliegen, die er im ersten Buch verfolgt hatte, um sie von denen zu unterscheiden, die er nun im nächsten Buch darlegen will.[[371]](#footnote-371) Eusebius macht einen Schnitt zwischen den Ereignissen aus Christi Leben vor und den Ereignissen nach der Himmelfahrt. Doch geht es ihm im ersten Buch nicht nur darum, wie dargelegt, Jesu irdisches Leben zu schildern, sondern auch „die Gottheit des erlösenden Wortes“, „das Alter unserer Glaubenslehren“, „die Altehrwürdigkeit des evangelischen Wandels der Christen“ und „vor allem über die erst kürzlich erfolgte Erscheinung Christi, sein Leiden, und die Auswahl seiner Apostel zu berichten“. Die vermeintlich verspätete Erscheinung Christi, das große Problem, mit dem sich nach Eusebius auch, wie wir sahen, Orosius auseinandersetzen musste, ist sein offenkundiges Hauptanliegen, dem auch die Entfaltung der erstgenannten Themen dient. Zurecht hat man also als „erste Besonderheit christlicher Historiographie“ gesehen, dass sie „Theologie“ ist, eine Geschichte des Glaubens, der sich in der Geschichte manifestiert und durch die Geschichte lebt und von ihr bewahrheitet wird.[[372]](#footnote-372)

Es muss ein großes Problem für Christen gewesen sein – und nicht nur für die Ungebildeten, wie man Orosius hatte entnehmen können –, in einer Welt des Altersbeweises, demzufolge das Älteste zugleich auch das Ehrwürdigste und jede Neuerung etwas Suspektes war, das historisch relativ kurz zurückliegende Erscheinen Jesu auf Erden einsichtig zu machen.[[373]](#footnote-373) Folglich setzte Eusebius alle Kraft daran, nicht etwa auf der Neuheit des Christentums zu bestehen, sondern seinen Leserinnen und Lesern zu erklären, dass das Christentum vielmehr einen Fortschritt innerhalb der Religions- und Kulturgeschichte darstellt, aber eminent traditionell geerdet ist. Damit überbot er die Alternative von Alt und Neu und spannte beides in eine Dynamik ein, mit der er sowohl seine eigene Gegenwart wie aber auch die lange Vergangenheit und das späte Auftreten Jesu Christi erklären konnte.[[374]](#footnote-374) Für ihn ist „dieser Fortschritt des Christentums in der Welt, der auch noch in der Zukunft (!) andauern wird, ... nicht nur numerischer Art, sondern zieht auch praktische Konsquenzen nach sich, indem er den Menschen zu einem besseren Leben verhilft ... in der politischen Einung, ... der Anbetung des höchsten Gottes statt der Götzen ..., einem zuchtvollen Leben“.[[375]](#footnote-375) Wenn er dabei gar nicht leugnet, dass „das Christentum weder Griechentum noch Judentum, sondern eine neue und wahre göttliche Wissenschaft ist, deren Neuheit sich schon aus ihrer Bezeichnung ergibt“,[[376]](#footnote-376) so versteht er unter dieser „Neuheit“ jedoch eine auf die alten Traditionen, die das Christentum vorbereitet hatten, aufbauende und sie übertreffende Verbesserung.[[377]](#footnote-377)

Dieser Fortschrittsgedanke erklärt schließlich, warum die Existenz Jesu Christi nach Eusebius nicht erst mit der Geburt aus Maria, sondern bereits vor dem Beginn der Menschheit einsetzte, ja in einer göttlichen Zeugung aus dem Vater ihren Anfang nahm, und mit ihr vor den Äonen die Zeit der Äonen und der Geschichte begann. Gott setzte nicht erst sein Werk mit der Entstehung der Welt und der Schaffung Adams in Szene, wie sein von ihm oft zitierter Gewährsmann, der jüdische Schriftsteller Josephus Flavius, in seinen „Jüdischen Altertümern“ am Anfang berichtet hatte, sondern Gott legte die Grundlagen, die leider nicht von allen erkannt wurden, wie Griechentum und andere Polytheisten seiner Meinung nach zeigen, oder wie sie von Israel verdorben oder im Judentum nur unvollkommen bewahrt blieben. Von Beginn seiner „Kirchengeschichte“ an entwickelt Eusebius also mit dem Argument des noch größeren Alters Christi und des Christentums einen apologetischen, alle anderen Zeiten überbietenden, sich aber am Altersbeweis orientierenden ersten leitenden Gedanken.[[378]](#footnote-378)

Ein weiterer Gedanke, der sich der Einleitung zu Buch I entnehmen lässt, ist die hierarchische Abfolge der Autoritäten, „die in jeder Generation durch Worte oder Schriften Dienst als Boten des göttlichen Wortes taten“.[[379]](#footnote-379) Ihnen wird entgegengestellt „die Zahl und die Zeit derer, die sich aus Neuerungssucht zu den schlimmsten Irrtümern hinreißen ließen“.[[380]](#footnote-380) Auf der einen Seite will Eusebius folglich aus seinen rechtgläubigen Quellen[[381]](#footnote-381) die von Verantwortlichen geleitete, traditionelle, einzige Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung schildern, und auf der anderen ihr gegenüber die aus denselben Quellen gezogenen Informationen über Innovateure als Neuerer, Irreleitende und „wütende Wölfe“ brandmarken, die sich über „die Herde Christi“ hermachen.[[382]](#footnote-382) Dieses von Häresiologen geleitete Wolfsbild entnimmt Eusebius, wie wir sehen werden, älteren apologetischen Vorbildern, nämlich Tertullian,[[383]](#footnote-383) Irenäus[[384]](#footnote-384) und Justin[[385]](#footnote-385).

Auf den Gedanken des Kontrastes von Autoritäten und von ihnen Abirrenden folgt sodann die Absicht, das Schicksal „des ganzen jüdischen Volkes“ zu schildern, das aufgrund ihres Beschlusses „gegen unseren Retter“ die göttliche Rache auf sich gerufen hatte. Damit will Eusebius nicht sagen, dass „die Geschichte des jüdischen Volkes seit Karfreitag nicht eigentlich“ in seine Darstellung gehört,[[386]](#footnote-386) sondern dass dieser Beschluss in die Geschichte der Irrtümer bzw. der Irrenden gehört, genau wie die heidnischen Maßnahmen gegen die Christen und ihre Martyrien, von denen Eusebius direkt im Anschluss in seiner Einleitung spricht und die sich bis in die Zeit Eusebs erstreckten.

Ein weiteres Thema der „Kirchengeschichte“ wird erst in den Büchern III und V eingeführt, auch wenn es von großer Bedeutung werden wird, nämlich die Unterscheidung von autorisierten (Rufin übersetzt „kanonischen“) und nichtkanonischen Werken:[[387]](#footnote-387)

„Im weiteren Verlauf meiner Kirchengeschichte werde ich mir daran gelegen sein lassen, nicht nur die Schriftsteller der Reihe nach aufzuzählen, sondern auch zu zeigen, welche von ihnen gelegentlich diese oder jene angefochtene Schrift benützt haben, und was sie von den Schriften sagen, die autorisiert und anerkannt sind, und was von denen, die es nicht sind.“[[388]](#footnote-388)

Wie der Rückgriff in Buch V auf diese Stelle belegt, beruft sich Eusebius zuerst auf seinen Gewährsmann Irenäus für diese Unterscheidung der kirchlichen Bücher, ein Thema, dem er allerdings an verschiedenen Stellen seines Werkes Aufmerksamkeit widmet und dem wir später nachgehen müssen.[[389]](#footnote-389)

Trotz dieser Liste der Themen, die die „Kirchengeschichte“ ausmachen, gibt es keine spezifische Darstellung dessen, was „Kirche“ ist oder was die Anfänge dieser Kirche sein sollten. Es liegt auch kein organisierender Plan in diesen Absichten vor, dem Eusebius im Verlauf seiner Darstellung gefolgt wäre. Stattdessen lassen sich Struktur und Gedankenfolge lediglich aus seiner eigenen Darstellung erschließen.[[390]](#footnote-390)

Aus der Tabelle zu Quellen und Inhalten von Eusebs „Kirchengeschichte“, die im Appendix weiter unten gegeben wird (s.u. S. XXX),ergibt sich zunächst einmal eine erste grobe Einteilung der Anfänge des Christentums in die Zeit vor und die Zeit nach der Himmelfahrt Christi. Dem folgt eine weitere, eher weniger kenntlich gemachte Gliederung der zweiten, Nachhimmelfahrtsphase in eine Zeit vor und eine nach dem zweiten jüdischen Krieg, dem Bar Kokhba Aufstand der Jahre 132 bis 135. Sie lässt sich am besten an dem einschneidenden Wechsel des Interesses weg vom Judentum ersehen.

Bis zur Zeit Hadrians und dem Bar Kokhba Aufstand folgt Eusebius vor allem Josephus[[391]](#footnote-391) und Hegesipp, wodurch er vielfach auf innerjüdische Entwicklungen eingeht und offenkundig bis zu diesem Zeitpunkt im Unterschied zu der eigenen Entwicklung der „unbekehrten Völker“ noch von einer einzigen Geschichte der Hebräer handelt, innerhalb welcher Judentum und Christentum gemeinsam betrachtet werden.[[392]](#footnote-392) Die Juden, die „den Monotheismus in unvollkommener Weise bewahrt“ und Christus zu kreuzigen beschlossen und darum die göttliche Rache als ihr Schicksal zu tragen haben, sind noch eng verbunden mit den Christen, die seit der Präexistenz vorherbestimmt waren, „zur vollständigen Gotteserkenntnis zu gelangen“ und zwar „in direkter Kontinuität zu den alten Hebräern“.[[393]](#footnote-393) Dieses Bild von der einen, wenn auch antithetischen Geschichte von jüdischen und christlichen Hebräern, gibt Eusebius für die Zeit nach Hadrian und den zweiten jüdischen Krieg auf, und schon Martin Tetz hatte darauf aufmerksam gemacht, dass für die Zeit danach „die Juden in der Darstellung der H.[istoria] e.[cclesiastica] hingegen kaum mehr eine Rolle“ spielen.[[394]](#footnote-394) Tatsächlich berichtet denn auch Eusebius, obwohl er für die Zeit vom Beginn bis zu Kaiser Hadrian „überhaupt keine schriftliche Nachricht ausfindig machen“ konnte „über die Jahre der Bischöfe in Jerusalem“, dass „damals noch die ganze kirchliche Gemeinschaft aus Hebräern bestanden“ habe.[[395]](#footnote-395) Nach der „Niederwerfung“ der Juden aber hätte es keine „Bischöfe aus der Beschneidung“ mehr in Jerusalem gegeben.[[396]](#footnote-396) Nach dem desaströsen Ende des Bar Kokhba-Aufstandes waren also nicht nur die Juden der Stadt Aelia Capitolina (Jerusalem) verbannt, sondern mit ihnen auch die jüdischen Anhänger Christi,[[397]](#footnote-397) während die verbliebnen unbeschnittenen Christen nun einen gewissen Markus zum ersten unbeschnittenen Bischof wählten.

Eine nächste Zäsur begegnet erst wieder mit dem fundamentalen Wandel, den Eusebius mit Kaiser Konstantin verbindet.

### Vor der Himmelfahrt

Gemäß dem Einstieg mit der Präexistenz und Gottheit Christi erläutert Eusebius in Buch I zunächst dessen unsagbare göttliche Abstammung mit reichen Belegen, unter anderem aus den Büchern Genesis und Exodus, aus den Psalmen und Sprüchenund dem Propheten Jesaja. Schon „bei den alten, von Gott geliebten Propheten“ stand Jesus Christus „in Ehren“.[[398]](#footnote-398) Doch auch wenn Priester, Könige und Propheten als Gesalbte (= Chrestoi) mit seinem Namen geehrt wurden, so meint Eusebius, besaß doch keiner die „Kraft göttlicher Tugend“ wie Christus.[[399]](#footnote-399) Wichtiger aber ist, dass Jesus Christus „nicht nur der neueren Geschichte“ zugehört, „indem er in den Zeiten dem Fleisch nach wandelte“, auch „seine Lehre soll man nicht für neu und fremd halten, gerade als wäre sie von einem Neuling aufgestellt“.[[400]](#footnote-400) Gleichwohl gibt Eusebius zu, dass wir „sicherlich Neulinge sind und die wirklich neue Bezeichnung ‚Christen‘ noch nicht lange bei allen Völkern bekannt ist“.[[401]](#footnote-401) Ihr ehrwürdiges Alter besitzen Christus und die Christen folglich nicht historisch oder der Zeit nach, sondern ausschließlich dem Geist nach, und nur so lässt sich „die Art der Gottesverehrung, welche vor nicht langer Zeit durch die Lehre Christi allen Völkern verkündet wurde, offenbar für die erste, die allerälteste und ursprünglichste“ halten, die „schon von den Gottesfreunden zur Zeit Abrahams ausgeübt wurde“.[[402]](#footnote-402) Auch wenn dieses Argument des geistigen Alters vielleicht nur Insider überzeugt hatte, war sich Eusebius am Ende seiner Einführung zu Buch I doch gewiss, dass er „den Beweis erbracht habe, daß die durch die Lehre Christi uns gegebene richtig Art der Gottesverehrung nicht neu und fremd, sondern, um die Wahrheit zu sagen, die erste, die einzige, die wahre ist“.[[403]](#footnote-403)

Nach dieser Einleitung beginnt er die „Reise“ in die Zeit der Kirchengeschichte. Wie die Präexistenz die Zeit vor der Zeit darstellte, die sich durch den Logos geistig in die Vorzeit hineingeschrieben und -gesprochen hat, so beginnt Eusebs Kirchengeschichte in der Zeit nicht mit der Auferstehung wie bei Orosius, auch nicht beiläufig wie in seiner „Chronik“, sondern „mit der Menschwerdung unseres Erlösers“.[[404]](#footnote-404)

Ähnlich wie Orosius nach ihm, allerdings in einer Verschränkung von politischer Geschichte und prophetischer Verheißung, verortet Eusebius diesen Zeitpunkt (wie Lk 2,2 vor ihm) mit dem Beginn der römischen Kaisergeschichte des Augustus, gipfelnd darin, dass Jesus „unter Quirinius, dem Statthalter von Syrien, zur Zeit der damaligen ersten Volkszählung gemäß den Prophezeiungen zu Betlehem in Judäa geboren wurde“.[[405]](#footnote-405) Als Quelle dient ihm das Zeugnis des „Flavius Josephus“, des „berühmten Geschichtsschreibers der Hebräer“,[[406]](#footnote-406) und des Lukas, mit dem jener übereinstimme, da Josephus ebenfalls die „Sekte der Galiläer erwähnt, von der unser Lukas in der Apostelgeschichte erzählt“.[[407]](#footnote-407) Josephus berichte in seinen „Jüdischen Altertümern“ auch davon, dass Quirinius vom Kaiser „mit der Aufgabe der Vermögensschätzung betraut“ worden sei.[[408]](#footnote-408) Mose wiederum habe „von einem Herrscher aus Juda“ prophezeit, den auch „die Heiden erwarteten“.[[409]](#footnote-409) Wie weiter oben bereits zu Orosius bemerkt, scheint diese harmonisierende Erklärung und die Steuerthematik wirkmächtig gewesen zu sein.

In den nächsten drei Kapiteln des ersten Buches berichtet Eusebius über Geburt und Kindheit Jesu, in den verbleibenden vier Kapiteln fasst er die Zeit bis zu Jesu Himmelfahrt zusammen.

In diesen sieben Kapiteln liegt eine erstaunliche Epitome der Lebenszeit Jesu vor, die sich stark an Josephus Flavius anlehnt – Josephus wird mit seinen „Jüdischen Altertümern“ und seinem „Jüdischen Krieg“ häufiger zitiert als alle neutestamentlichen Schriften zusammen, außerdem werden Bruchstücke eines nur bei Eusebius aufwahrten Briefes des Iulius Africanus an einen sonst unbekannten Aristides gegeben[[410]](#footnote-410) –, in der Eusebius die Übereinstimmung mit den Evangelien, die sich nicht widerspächen, herausstellt und Jesu Lebenszeit in die Geschichte der verschiedenen jüdischen Hohepriester einpasst.

In der Darstellung von Abstammung, Geburt und Kindheit Jesu schien „die Verschiedenheit der Genealogien Christi bei Matthäus und Lukas ... nach dem Zeugnis des Eusebius manchem Gläubigen schwer auf dem Herzen gelegen haben“, und die „scharfsinnige und gelehrte“ Lösung des von Eusebius zitierten Iulius Africanus lag darin, „die Ahnenreihe bei Matthäus als die Väter Christi“ der Natur nach zu begreifen, und die bei Lukas als die Väter dem Gesetz nach.[[411]](#footnote-411) Auch wenn diese Harmonisierung der beiden Ahnenreihen frühere und heutige Exegeten nicht überzeugt – der berühmte *Codex Bezae* etwa, auf den wir noch weiter unten zu sprechen kommen, hat anstelle der lukanischen Genealogie, die retrospektiv von Jesus rückwärts bis zu Adam und Gott führt, im Lukasevangelium die Genealogie des Matthäus, jedoch ebenfalls in retrospektiver Form –,[[412]](#footnote-412) für Eusebius wie für manch andere kirchliche Autoren der Antike später bot sie die Lösung, die Widersprüche der unstimmig scheinenden Parallelberichte der beiden neutestamentlichen Evangelien zu glätten.[[413]](#footnote-413) Eusebius zufolge waren nämlich die Berichte der Evangelisten als historisch getreu zu nehmen.[[414]](#footnote-414)

Ist man heute auch gegenüber der Lösung des Iulius Africanus kritisch, so bezieht sich Eusebius doch mit diesem großen, frühen Auszug aus einer christlichen Quelle auf einen Gewährsmann, mit dem er auch eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber seiner eigenen Schultradition zeigt. Denn derselbe Iulius Africanus ist auch bekannt für einen Brief an Origenes, indem er ihm gegenüber kritisch die sogenannte Geschichte von Susanna im Bade aus dem Buch Daniel (13,1-64) als zwar „nettes Büchlein“ bezeichnet, es aber für „kindlich und fabriziert“ hielt, was er mit vielerlei Gründen beweisen zu können glaubt.[[415]](#footnote-415) Denn die Geschichte sei zum Teil albern, in anderen Teilen historisch unwahrscheinlich und überdies Griechisch abgefasst und im „Daniel der Juden“ nicht vorhanden.[[416]](#footnote-416) Gegen diese Auffassung des Iulius schrieb nun wieder Origenes, der Lehrer von Eusebius’ eigenem Lehrer Pamphilus. Überdies kannte Eusebius den Brief des Iulius Africanus an Origenes, „in dem er die bei Daniel berichtete Geschichte der Susanna als unecht und erdichtet in Zweifel zieht“, und er erwähnt auch die Antwort des Origenes, auch wenn er den Inhalt von Origenes mit Schweigen übergeht.[[417]](#footnote-417) Eusebius scheint sich also der Origeneskritik an Iulius Africanus bewusst gewesen zu sein, und dennoch hält er große Stücke auf Iulius, dem er so ausführlich und zustimmend im ersten Buch seiner „Kirchengeschichte“ Raum gibt. Sich einem solch „aufgeklärten“ Historiker, der von seiner eigenen Lehrtradition kritisiert worden war, anzuschließen, spricht für Eusebs Ernsthaftigkeit, mit der er auf der Suche nach, wenn nicht historisch verlässlichen, so doch wenigstens für ihn und seine Leserschaft überzeugend argumentierenden Gewährsleuten war.

Wie angedeutet schöpft Eusebius in seinem Bericht über Jesu Geburt unter der Herrschaft des Herodes vornehmlich aus Josephus, oft lediglich ergänzt durch eine Bemerkung aus Matthäus oder Lukas.[[418]](#footnote-418) Mit Josephus versucht er auch, zeitgenössische pseudonyme Literatur (etwa die „Erinnerungen an unseren Erlöser“) zu widerlegen.[[419]](#footnote-419) Der Bezug zu Josephus ändert sich auch nicht in Kapitel 10, wo Eusebius mit dem Bericht von Jesu Auftreten als Dreißigjährigem beginnt. Weiterhin beschäftigt ihn hauptsächlich, Jesu Wirken in die Geschichte der amtierenden Hohepriester einzuordnen, von denen Josephus berichtet, und es ist ihm wichtig zu betonen, dass die Berichte der Evangelien „nicht im Widerspruch mit den vorliegenden [aus Josephus gezogenen] Betrachtungen stehen“.[[420]](#footnote-420) Indes zieht Eusebius die Evangelien in diesen Kapiteln nicht als vergleichbare Quelle heran, und so erfährt man nichts über Jesu Wundertätigkeit, seine Gleichnisse, sein Handeln, sein Tun und Leiden.

Die einzigen beiden Quellen, mit denen Eusebius über das gesamte irdische Wirken Jesu berichtet, ist ein Zeugnis des Josephus und ein Briefwechsel, der ein Schreiben Jesu selbst und eine Predigt über ihn beinhaltet.

Aus dem 18. Kapitel von Josephus’ „Jüdischen Altertümer“ stammt das berühmte sogenannte *Testamentum Flavianum*, in dem er über Jesus berichtet:

„Zu jener Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn überhaupt einen Mann nennen darf. Denn er wirkte Wunder und war der Lehrer wahrheitsliebender Menschen. Viele Juden und auch viele Heiden gewann er für sich. Er war der Christus. Obwohl ihn Pilatus auf Denunziation unserer angesehensten Männer hin zum Kreuzestod verurteilt hatte, verharrten die, welche ihn von Anfang an geliebt hatten, in seiner Verehrung. Er erschien ihnen nämlich am dritten Tag wieder als Lebendiger, nachdem schon die göttlichen Propheten die Auferstehung und tausend andere wunderbare Ereignisse über ihn vorausgesagt hatten. Auch heute noch existiert dieses Geschlecht der Christen, welches sich nach jenem benannt hat.“[[421]](#footnote-421)

Auch wenn heute diese Stelle einer der meistdiskutierten Texte des frühen Christentums ist,[[422]](#footnote-422) und sie von einer Reihe von Forschern als fingierte christliche Interpolation in das Werk des Josephus betrachtet wird,[[423]](#footnote-423) von anderen als bestenfalls minimal bearbeitete Stelle,[[424]](#footnote-424) bildet sie doch für Eusebius der erste Text, mit dem er das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu zusammenfasst und das das Fundament seiner historischen Darstellung der Anfänge des Christentums bildet. Dies ist umso erstaunlicher, als der kurz zuvor genannte Lehrer Origenes noch im 3. Jh. deutlich auf dasselbe Werk und genau auf dieses 18. Buch der „Jüdischen Altertümer“ des Josephus zu sprechen kommt, aus dem Eusebius diesen Text zu zitierten behauptet, jedoch Origenes schreibt, dass Josephus „in dem achtzehnten Buche seiner Jüdischen Altertümer“ zwar von Johannes dem Täufer handele, doch „dieser selbe Schriftsteller Jesus *nicht* als Messias anerkennt und bei der Untersuchung der Ursache des Falls von Jerusalem und der Zerstörung des Tempels hätte sagen müssen, dass die Feindschaft gegen Jesus dieses Unheil über das Volk gebracht habe, da sie den geweissagten Messias getötet hatten“.[[425]](#footnote-425) Ähnlich formuliert Origenes auch später im Werk „Gegen Celsus“und nochmals in seinem Matthäuskommentar. Origenes zufolge hatte also Josephus im Gegensatz zu dem, was Eusebius im oben zitierten Text, dem *Testamentum Flavianum*,liest, gerade das Gegenteil gelesen, nämlich dass Josephus *nicht* anerkannte, dass Jesus der Christus ist.[[426]](#footnote-426) Origenes’ Zeugnis spricht dafür, dass die Stelle bei Josephus ursprünglich entweder eher die Form hatte, in der der Text auch dem Hieronymus bekannt war, wonach Josephus nicht, wie oben behauptet, bekannte, Jesus „war der Christus“, sondern dass „er für den Messias gehalten wurde“.[[427]](#footnote-427) Oder Origenes hatte gar die ausdrückliche Verneinung der Aussage in Josephus gelesen, die dann später von Christen auf den Kopf gestellt wurde, oder, was weniger überzeugt, er kannte die Version des Eusebius, aber hielt sie für zweifelhaft.

Wie auch immer man die komplexen Textfragen beantworten möchte, so stellt sich heute die meines Erachtens viel wichtigere Frage: Warum orientierte sich Eusebius für seine Darstellung von Geburt und Leben Jesu bis hin zur Himmelfahrt – die in diesem Text gar nicht thematisiert ist – fast ausschließlich an Josephus und nicht an den Schriften des Neuen Testaments, allen voran etwa an den Evangelien, auf die er ausführlich – allerdings erst in den späteren Büchern zu sprechen kommt und die er ja für historische Zeugnisse hielt?[[428]](#footnote-428) Es lässt sich die weitere Frage anschließen, warum er Josephus lediglich ein paar wenige Angaben aus der Apostelgeschichte (*Apg* 1,23-26) und aus dem Ersten Korintherbrief des Paulus (1*Kor* 15,5-7) anfügt, dann aber für den Rest seiner Schilderung von Jesu Leben bis zur Himmelfahrt und von den Anfängen des Christentums als weiteres Zeugnis ausschließlich einen „Brief Jesu an König Abgar“ folgen lässt, in dem Jesus dem Herrscher von Edessa verspricht, durch einen gesandten Jünger „ihn von Krankheit zu befreien und zugleich ihm und seinen Angehörigen das Seelenheil zu geben“.[[429]](#footnote-429)

Eusebius ist derjenige frühchristliche Autor, der als erster Josephus derart intensiv nutzt und kritisch ausschreibt,[[430]](#footnote-430) während Josephus sowohl bei lateinischen wie griechischen Vätern vor Eusebius wenig populär war. Michael E. Hardwick spricht gar von Eusebius als einem „Wendepunkt“ in der Rezeption von Josephus.[[431]](#footnote-431) Heinz Schreckenberg schreibt, dass Eusebius „zu den Kirchenvätern (gehört), die Josephus als Autorität in allen Fragen der neutestamentlichen Zeitgeschichte und der Geschichte und Religion des jüdischen Volkes betrachten“,[[432]](#footnote-432) insbesondere die „Jüdischen Altertümer“. Darüber hinaus ist Eusebius der erste, der das *Testamentum Flavianum* – und dann gleich in drei verschiedenen seiner Werke[[433]](#footnote-433) – zitiert. Ebenso ist er der erste, der uns mit einem „Originaldokument“ Jesu, dem einzigen, das Eusebius offensichtlich kannte, vertraut macht. Seine Erklärung für die Verwendung des Zitats aus Josephus lautet:

„Da ein Schriftsteller, der von den Hebräern selbst abstammte, in dieser Weise über Johannes den Täufer und über unseren Erlöser in seiner Schrift berichtet, wie können da noch diejenigen, welche Erinnerungen gegen beide erdichtet haben, dem Vorwurf der Frechheit entgehen?“[[434]](#footnote-434)

Offenkundig sah Eusebius für die Darstellung von Leben und Werk Jesu das von ihm bereits genannte „Machwerk“ der „Erinnerungen an unseren Erlöser“ als große Herausforderung, dem er seiner Meinung nach am ehesten mit einem Zeugnis des Josephus und schließlich dem Briefwechsel zwischen König Abgar und Jesus entgegentreten konnte. Wie er an späterer Stelle erläutert, waren es Staatsbeamte von Kaiser Maximinus Daia (308–313), die sich nicht nur „den Kult der Götter, mit deren Dienst man sie betraut, aufs eifrigste angelegen sein“ ließen, sondern die auch „auf Mord wider“ die Christen „sannen“, sich „stets neue Leiden“ „erdachten“, und auch „Akten des Pilatus und unseres Erlösers, die voll von allerlei Lästerungen gegen Christus waren“, erdichtet hatten und die diese „Akten“ „auf Wunsch des Regenten in seinem ganzen Reiche mit dem schriftlichen Befehle, sie überall, in Stadt und Land, allen bekanntzumachen“, verbreiteten.[[435]](#footnote-435) Dieses „Machwerk“ wurde nach Eusebius auch zur Aufklärung verteilt, so dass „die Kinder in den Schulen täglich den Namen Jesus und Pilatus und die zum Hohne erdichteten Akten im Munde führten“.[[436]](#footnote-436)

Mit dem Hinweis des Eusebius auf Josephus, „der von den Hebräern selbst abstammte“, muss man wohl annehmen, dass Eusebius gerade eine Leserschaft im Auge hat, die auf einen solchen Gewährsmann vertraute, also einem jüdischer Bildung geneigten, kaiserlicher Propaganda ausgesetzten Menschen. Eusebs Leserschaft besaß alsozugleich Nähe zum Judentum wie zur Kirche.[[437]](#footnote-437)

Eusebius baut folglich seine Anfänge des Christentums auf den präexistenten und in der Zeit geborenen Erlöser. Auf dieses Fundament setzt er die Nachfolge der Apostel. Für die Namen der Zwölf verweist Eusebius auf die Evangelien und bedauert zugleich, dass es für die „siebzig Jünger“ (Lk 10,1-24) leider „nirgends ein Verzeichnis“ gibt.[[438]](#footnote-438) Einige Namen schließt er an, die er aus der Apostelgeschichte, aus Paulus, aus Klemens von Alexandrien (ca. 150–215) und dessen leider nur noch fragmentarisch erhaltenen „Hypotyposen“ zieht.[[439]](#footnote-439) Hieran schließt er den erwähnten Briefwechsel zwischen König Abgar und Jesus an zusammen mit Ausführungen über die Heilung des Königs durch Thaddäus und dessen Predigt vor den Bürgern Edessas. Mit dieser „vielleicht außergewöhnlichsten Erzählung über Jesus, die aus der Antike überlebt hat“,[[440]](#footnote-440) beschließt Eusebius die Lebensgeschichte Jesu und Buch I der „Kirchengeschichte“.

Dieses „schriftliche Zeugnis“ des Briefwechsel, das, wie Eusebius angibt, „wir dem Archiv (der königlichen Stadt Edessa) entnommen und wörtlich aus dem Syrischen übersetzt haben“,[[441]](#footnote-441) war für Eusebius von großer Bedeutung, und er meldet nicht den geringsten Zweifel an dessen Authentizität an; im Gegenteil, Eusebius verweist darauf, dass das Konvolut von kaiserlichem Brief, dem Reskript Jesu und den Ausführungen über Thaddäus unter „den dortigen amtlichen Urkunden (δημοσίοις χάρταις) ... von damals bis auf den heutigen Tag aufbewahrt“ waren.[[442]](#footnote-442) Er spricht nicht von Hörensagen, nicht lediglich von einem „Bericht“, sondern bezeichnet die Ausführungen über Thaddäus als einen Anhang zu den offenkundig als historisch gesichert angesehenen Briefen. Schließlich gibt Eusebius an, dass er das Konvolut eigenhändig aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt habe, „nicht ohne Nutzen“, wie er hinzufügt.[[443]](#footnote-443)

Gewiss ist die heutige Forschung dieser Bezeugung der Authentizität durch Eusebius gegenüber kritisch geworden.[[444]](#footnote-444) Es wurde gezeigt, dass gerade „die Angabe der Anfertigung einer Übersetzung, der Such- und Auffindungsbericht und auch die Eigenangaben des Übersetzers in der Antike probates Mittel der Echtheitsbeglaubigung (war). Diese Methode hielt nach heidnischen Vorbildern ab dem zweiten Jahrhundert Einzug in die christliche Literatur, wobei anfangs vor allem der angebliche Verfasser, der meist unter den Aposteln zu suchen ist, als Beweis der Geschichtsträchtigkeit der Schriften gefälscht wurde“.[[445]](#footnote-445) Wie reichlich das Motiv des Buchauffindens in der Antike verbreitet war, zeigen Beispiele von Plutarch, Antonius Diogenes und Menippos, aber auch christliche Exempel wie die Paulusapokalypse, derzufolge etwa das Matthäusevangelium, das „von der Hand des Barnabas geschrieben, in Zypern ausgegraben worden sei“.[[446]](#footnote-446)

Auch wenn meines Erachtens der Begriff der „Fälschung“ anachronistisch missverstanden werden kann,[[447]](#footnote-447) so hat nicht erst die Moderne an dieser Quellennutzung und wohl auch Quellenschaffung Kritik geübt. Schon Rufin klingt in seiner Übersetzung von Eusebs „Kirchengeschichte“ insbesondere dem Brief Jesu gegenüber skeptisch, wenn er das „ἐπιστολῆς ... ἰδίας“ mit dem unpersönlicheren „epistulae salvatoris“ übersetzt,[[448]](#footnote-448) und die Briefe wurden etwa im „Decretum Gelasianum“ (5./6. Jh.) wie auch von den Theologen Karls des Großen und der Mehrheit der modernen und zeitgenössischen kritischen Wissenschaftler als nicht authentisch verworfen.[[449]](#footnote-449) Gleichwohl hat der von Eusebius angedeutete „Nutzen“ dieses höchst autorisierten Briefwechsels demselben eine „erstaunliche“,[[450]](#footnote-450) ja ungeheuere Wirkungsgeschichte bereitet.

„Eine in den Grundzügen mit Eusebius übereinstimmende, sich ebenfalls auf Archivmaterial aus Edessa stützende Schilderung der Christianisierung Edessas begegnet in der syrischen *Doctrina Addai*“, wobei Briefwechsel und Legende überliefert sind „in äthiopischer, arabischer, armenischer, koptischer, lateinischer, persischer, slavischer Fassung“, insbesondere mit einer Erweiterung am Ende des Jesusbriefes, in dem die Verheißung „der Uneinnehmbarkeit der Stadt“ angefügt ist, die man bei Eusebius dort noch nicht findet.[[451]](#footnote-451) Überhaupt wirkt diese Erzählung wie eine „in die Geschichte des frühen Christentums anachronistisch rückprojizierte Geschichte Edessas, der politischen und kirchlichen Vorstellungen, wie sie etwa Ephräm in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s ausdrückt, ergänzt mit der beispielhaften Rolle des Petrus.“[[452]](#footnote-452) Doch der Briefwechsel hatte eine noch viel längere historische Wirkung und Verbreitung und eine weitaus stärkere religionsgeschichtliche Bedeutung. Als apotropäischer Schutz für ein Haus in Ephesus wurde eine griechische Fassung der Briefe unter einem Türsturz aus dem 5. Jh. entdeckt,[[453]](#footnote-453) und schon die Pilgerin Egeria hatte im Jahr 384 in Edessa auf diese Funktion des Jesusbriefes hingewiesen.[[454]](#footnote-454) Doch gab es noch bis ins 19. Jh. den Brauch, diese Briefe „eingerahmt (teilweise hinter einem Bilde [versteckt]!)“[[455]](#footnote-455) im Haus oder „an den Türpfosten englischer Bauernhäuser zur Abwehr des Bösen“ zu befestigen. Außerdem finden sich Hinweise, dass „der Brief auf eine Kranke gelegt worden (ist), um durch seine Berührung Heilung zu schaffen, wie das auch in der Abgarlegende gelegentlich erscheint“.[[456]](#footnote-456) Andere Zeugnisse belegen, dass „es keine Unbill (gibt), gegen welche dieser Brief nicht ein wirksames Schutzmittel wäre, in Stadt und Land, zu Haus und unterwegs, bei Tage und bei Nacht, vor feindlicher Nachstellung und Tücke der Dämonen, vor Behexung und Vergiftung, vor Donner, Blitz und Hagelschlag, vor Feuerfrost, bei Ausschlag und Lähmung, in der Stunde der Geburt, kurz, wo immer der Mensch sei und was immer ihm drohe: an dem Brief hat er einen sicheren Schutz“.[[457]](#footnote-457)

Auch wenn dieser „Nutzen“ sich bei Eusebius nur angedeutet findet, so ist doch gleichwohl erstaunlich, dass er mit dem Zeugnis des Thaddäus – ähnlich wie zuvor mit dem des Josephus Flavius – und ohne Verweis auf die Evangelien sein Summarium und Bericht gibt zu Leben und Wirken Jesu:

„Ihnen [den Bürgern von Edessa] werde ich das Wort des Lebens aussäen, indem ich berichte von dem Erscheinen Jesu, von seiner Sendung, von dem Zweck, zu welchem ihn der Vater geschickt hat, von seiner Kraft, seinen Wundern und den Geheimnissen, die er der Welt mitteilte, in welcher Kraft er diese tat, von seiner neuen Lehre, von seiner Erniedrigung und Demütigung und von der Art, wie er sich demütigte, seine Gottheit ablegte und verkleinerte, von seiner Kreuzigung, seinem Abstieg in den Hades, vom Durchbrechen des Zaunes, der von Ewigkeit nicht durchbrochen wurde, von der Auferweckung der Toten und davon, daß er, während er allein herabgestiegen war, in Begleitung einer großen Schar zu seinem Vater auffuhr.“[[458]](#footnote-458)

Was dieser Anhang dem Thaddäus als Predigt über Jesu Leben und Wirken in den Mund legt,[[459]](#footnote-459) entspricht in mancher Hinsicht der theologischen Vorstellung des Eusebius, in anderer aber steht es durchaus in Spannung dazu. Während etwa für Eusebius der Logos der ewig und vollkommen gezeugte Sohn ist,[[460]](#footnote-460) der sich inkarniert und auch in der Inkarnation, in Kreuz und Hadesfahrt – die ebenfalls eine große Rolle spielt – sich nicht seiner Gottheit entledigt,[[461]](#footnote-461) gilt in dieser Predigt des Thaddäus, dass Jesus zwar als der vom Vater Ausgeschickte bezeichnet wird, und zwar als der Offenbarer für die Welt, doch dass es die Kraft des Vaters war, in der er handelte, indem er „seine Gottheit ablegte und verkleinerte“. Kreuz[[462]](#footnote-462) und Abstieg in den Hades gelten als das heilbringende Durchbrechen des Zaunes, so dass der, der „allein herabgestiegen war, in Begleitung“ der von ihm Geretteten „zu seinem Vater auffuhr“. Auffallenderweise wird die Auferstehung Christi weder in diesem Zusammenhang noch später im Vorwort von Buch II, in dem Eusebius die Themen von Buch I zusammenfasst, ausdrücklich thematisiert.[[463]](#footnote-463) Während für Eusebius der Logos unwandelbar war und sich lediglich ein menschliches Fleisch hinzunimmt, spricht Thaddäus von einer anderen Form des Abstiegs, in dem der Herabsteigende selbst sich seiner Gottheit entledigt.

Ein zweiter Aspekt der Abgargeschichte wurde der Predigt schon vorweggeschickt, nämlich die Beschuldigung der Juden für die Kreuzigung Jesu, wenn Abgar sagt: „Ich habe so sehr an ihn [Christus] geglaubt, daß ich bereit gewesen wäre, mit einem Heere die Juden, welche ihn gekreuzigt hatten, niederzuhauen, wenn nicht die Herrschaft der Römer mich daran gehindert hätte“.[[464]](#footnote-464) Rom wird hier zur Schutzmacht erklärt, die sogar die Rache an den Juden verhindert, eine zwielichtige Aussage und eine versteckte Drohung, wenn Abgar zuvor verheißen wurde, dass „die Wünsche“ seines „Herzens in Erfüllung gehen“ werden. Wie Orosius später, so nutzt auch Eusebius das Argument, dass die göttliche Rache die Untaten (auch die der Christen[[465]](#footnote-465)) verfolgen wird, auch wenn er längst nicht mehr an die griechische Göttin Dike zu glauben vorgibt.[[466]](#footnote-466)

Die in der Thaddäuspredigt erwähnte Himmelfahrt ist schließlich der Wendepunkt, die das Ende des ersten Buches der „Kirchengeschichte“ und den Beginn des zweiten markiert.

Im Rückblick auf das erste Buch der „Kirchengeschichte“ lässt sich schließen, dass Eusebius Jesu irdische Geschichte im Wesentlichen auf der Basis zweier Summarien gibt, zum einen auf dem des Josephus und zum anderen auf dem der Abgarlegende. Das zweite wird von der heutigen Forschung als „peinliche“ Fiktion bezeichnet.[[467]](#footnote-467) Für Walter Bauer war es der Erweis, dass Eusebius auf systematisch-fälschliche Weise, wenn auch ungewollt, einem Fälscher des 4. Jh.s aufgesessen war und die „häretischen“ Anfänge des Christentums aus dieser verbogenen Perspektive darstellte, indem er entgegen der historischen Wirklichkeit Edessa als frühe christliche Orthodoxie schildert. Im Unterschied zu Bauer behauptete Alexander Mirkovic, Eusebius habe diese Korrespondenz aus apologetischen und politischen Gründen hier an den Anfang genommen, um auf die genannte Publikation der Pilatusakten durch Maximinus Daia zu reagieren und diesen entgegen dem Christentum Wert und Glaubwürdigkeit in den Augen von Königen zu verleihen, die sich vom Judentum oder Heidentum zum Christentum bekehrt hatten. Dieses Argument hat, wie wir sahen, einige Anhalte im Text. Doch scheinen mir die Überlegungen meines ehemaligen Londoner King’s College Kollegen James Corke-Webster noch weiter zu führen, der aus dieser Eröffnung die Absicht des Eusebius herausliest, Jesus als gebildeten Briefeschreiber auszuweisen, der gar mit einem angesehenen Königshof außerhalb des römischen Reiches[[468]](#footnote-468) in Verbindung steht und folglich ein stilisiertes Modell bildet für die Interaktion zwischen Christentum und Rom. Entsprechend habe Eusebius seiner Leserschaft des 4. Jh.s „einen Mann für ihre Zeit und uns einen Schlüssel für sein historisches Projekt“ gegeben. Nimmt man zu Corke-Webster noch die Predigt des Thaddäus und das *Testamentum Flavianum* hinzu, erkennt man zusätzlich, dass Eusebius sogar bereit war, über seine eigenen theologischen Vorstellungen hinaus durchaus andere Lehrinhalte zu präsentieren, um in seine Eröffnung nicht nur eine Brücke zwischen Christentum und Rom zu setzen, sondern auch eine solche zwischen christengeneigter jüdischer Gelehrsamkeit, derer Syriens und christlich-griechisch-römischer Bildung.

### Nach der Himmelfahrt

Gleich im Vorwort zum zweiten Buch versichert Eusebius, dass er „die Ereignisse nach der Himmelfahrt“, gestützt „einerseits auf die göttlichen Schriften ..., andererseits auf Schriften außerhalb derselben“ berichten werde.[[469]](#footnote-469) Am Ende der Inhaltsangabe zu diesem Buch heißt es, dass er „das Buch aus den Werken des Klemens, Tertullian, Josephus und Philo gezogen hat“.[[470]](#footnote-470) Doch eine genaue Angabe, auf welchen Quellen und nach welchem Plan diese Zeit der Anfänge des Christentums beschrieben wird, ist damit nicht gegeben und auch nicht leicht ersichtlich, wenn man sich die nächsten Bücher seiner „Kirchengeschichte“ durchsieht.

Die Vogelperspektive eröffnet allerdings, dass sich Eusebius wie bereits in seiner vorausgegangenen „Chronik“ vorwiegend an der Abfolge der römischen Kaiser orientiert – er steigt mit Tiberius ein –, und dass er sich zunächst weiterhin stärker auf „Schriften außerhalb“ der „göttlichen Schriften“ bezieht. Letztere wurden gar in der Quellenangabe des Inhaltsverzeichnisses, wie zitiert, nicht einmal angeführt. Statt ihrer bildet Josephus mit seinen Werken wie schon im ersten Buch den Leitfaden, in den hier und da und deutlich als Ergänzung gekennzeichnet („so auch berichtet ...“, „dies bestätigt ...“)[[471]](#footnote-471) die in der Quellenangabe des Inhaltsverzeichnisses ebenfalls nicht genannte Apostelgeschichte tritt.[[472]](#footnote-472) Außerdem fügt Eusebius einen größeren Abschnitt zu Philo von Alexandrien ein, mit dem er sich der alexandrinischen Kirche zuwendet,[[473]](#footnote-473) bevor er auf die Martyrien und den ersten jüdischen Krieg zu sprechen kommt

Die Bedeutung der Werke des Josephus als „master narratives“ bleibt auch im folgenden Buch III der „Kirchengeschichte“ erhalten, auch in vielen Passagen, die nicht mit diesem jüdischen Aufstand zu tun haben. Auch wenn Eusebius anlässlich der Predigt des Apostels Petrus in Rom[[474]](#footnote-474) kurz auf das Markusevangelium zu sprechen kommt,[[475]](#footnote-475) bildet weder dieses noch eines der anderen Evangelien der „göttlichen Schriften“ noch die Briefe des Paulus wichtige Bezugsquellen für die Darstellung auch dieses Teils der Anfänge des Christentums.

Erst später versucht Eusebius in seiner „Kirchengeschichte“, das Markusevangeliumund die anderen Schriften des Neuen Testaments als die anerkannten Schriften zu qualifizieren, die geringe Benutzung der Evangelien zuvor zeigt aber, dass er selbst diese Schriften zumindest für seine Leserschaft nicht als geeignete Quellen für Jesu Leben ansah.[[476]](#footnote-476) Ja, sein Vorwort zur „Kirchengeschichte“ hatte den Kanon der Schrift gar nicht thematisiert, auch wenn er in Buch V (8,1) nachträgt, dass er „als er das Buch begonnen hatte, versprochen hatte, von Zeit zu Zeit Zitate von alten kirchlichen Presbytern und Autoren anzuführen, in denen sie die Tradition niederlegten, die sie über die kanonischen Schriften erhielten“. Doch dieser Retrospektive entspricht erst ein kleiner Passus in Buch III (3,3), in dem Eusebius auf die „kirchlichen Autoren“ zu sprechen kommt und angibt, welche bezweifelten bzw. kanonischen und akzeptierten Bücher sie benutzten.[[477]](#footnote-477) Das verspätete Eingehen auf die Frage der akzeptierten Bücher ist weniger erstaunlich, wenn man sich seine späteren Ausführungen zum Markusevangelium und dessen Autorität, die Eusebius wieder mit den „Hypotyposen“des Klemens von Alexandrien, sodann mit Papias von Hierapolis, also Schriften des 2. Jh.s, und schließlich mit dem „Ersten Petrusbrief“ und seiner Erwähnung, wonach Markus im Schlussgruß der „Sohn“ des Petrus genannt werde, absichert. Hinzu kommt, dass Eusebius in seiner chronologischen Darstellung der „Kirchengeschichte“ auf die Evangelien erst in Buch III 22-31 zu sprechen kommt; da steckt er bereits tief in den Geschehnissen des 2. Jh.s zur Zeit Trajans. Im Unterschied hierzu etwa finden sich die Ausführungen über die Paulusbriefe zu Beginn von Buch III in Kapitel 4, wo er die Zeit Neros behandelt. Ob es hier einen Zusammenhang gibt zwischen der Behandlung eines bestimmten Zeitkontextes und der in diesem situierten und darin diskutierten Schriften?[[478]](#footnote-478)

Mit dieser Schriftauswahl ist zwar weithin die Basis umrissen, auf der auch moderne und zeitgenössische Autoren die Anfänge des Christentums schildern, doch gewichten diese gänzlich anders als Eusebius. Sie beginnen in der Regel mit den in diesem Zusammenhang weithin von Eusebius vernachlässigten kanonischen Evangelien, nutzen allen anderen Quellen voran die Apostelgeschichte mit dem Galaterbrief des Paulus und ergänzen diese Informationen mit dem, was Eusebius’ Hauptquellen bieten.

Wie nun wählte Eusebius seine Quellen aus und wie begründet sich für ihn im Unterschied zur modernen Forschung, was zuverlässig und was nur Gerüchtecharakter hat, wie etwa die Information, die er über Montanus und Maximilla gefunden hatte.[[479]](#footnote-479) Wie bereits weiter oben bemerkt, sind für ihn (wie für die moderne Geschichtswissenschaft) Übereinstimmungen von verschiedenen Quellen von Bedeutung. So vermerkt er etwa, dass Justins Angaben über Simon Magus mit dem, was Irenäus über diesen zu sagen hat, übereinstimmen.[[480]](#footnote-480) Wichtiger als solche Kriterien sind ihm aber Orthodoxie und Alter als Garanten der Verlässlichkeit, die bis heute in der neutestamentlichen Forschung den Ausgangspunkt bilden.[[481]](#footnote-481) Eusebius bringt dieses „wissenschaftliche Kriterium“ auf den Punkt in seiner Einschätzung Irenäus’ von Lyon und Klemens von Alexandrien: „Dieselben dürften glaubwürdig sein, da sie für die kirchliche Orthodoxie eingetreten sind.“[[482]](#footnote-482)

Nicht anders als das Prinzip der Kanonizität der neutestamentlichen Schriften ist für Eusebius die Ferne oder „Nähe zur Orthodoxie“ ausschlaggebend, was zur Folge hat, dass er seiner Meinung nach „häretische Schriften oder suspekte Quellen“ übergeht oder sie einer „willkürlich-parteiliche(n) Darstellung“ unterwirft. Die kritische Forschung sieht hierin allerdings ein Makel seiner Historiographie: „Heidnische Schriften (vor/nach Christus)“ zog er „teils zur Untermauerung der eigenen Position heran ... nicht immer zu Recht“. „Jüdische Schriften“ außerhalb der Bibel galten ihm als Zeugnisse von „Historiker(n) z.T. als Beleg für eigene Positionen ... nicht immer zu Recht“, und „biblische Schriften“ wurden „teils entsprechend eigener (politischer) Überzeugung mißinterpretiert“.[[483]](#footnote-483) Gödecke schließt daraus, dass „so wertvoll es nämlich ist, daß Euseb zahlreiche Dokumente als einziger überliefert“, man sich doch nicht „zur Vertrauensseligkeit hinreißen lassen“ dürfe, und, „wo eine Prüfung wegen der mißlichen Quellenlage nicht möglich ist, sollte die Geschichte der frühen Kirche nicht ‘within a Eusebian framework’ interpretiert werden“.[[484]](#footnote-484) Nun wäre es zu leicht, meinte man, man könne einfach Eusebius und sein Geschichtsbild abschütteln und wäre den Balast dieser Rahmengeschichte los. Die oben aufgezeigte Geschichte der Konstruktionen von den Anfängen des Christentums etwa eines Gregor von Tours oder Orosius haben gezeigt, wie stark die älteren Vorstellungen eines Eusebius (und, wie wir sehen werden, dessen Vorgänger) bis zum heutigen Tag unsere eigenen Vorstellungen geprägt haben und weiterhin prägen.

Eusebs Kriterium der Orthodoxie und des Alters von Quellen ist eng verwandt mit dem anderen der genealogischen Tradierung von historischer Kenntnis und der hierarchischen Abfolge ihrer Träger. Folglich stellt er an den Anfang von Buch II als wichtigste Autoritätsträger die zwölf Apostel, die zugleich die Brücke zu den Geschehnissen vor der Himmelfahrt von Buch I bilden und mit denen er die Nachhimmelfahrtsgeschichte und damit die Zeit der Kirchengeschichte zu schildern beginnt.[[485]](#footnote-485) Ihnen folgen die siebzig Jünger.

Die erste Episode ist die Nachwahl des Matthias. Dieser tritt „an Stelle des Verräters Judas“,[[486]](#footnote-486) außerdem werden sieben Männern „unter Gebet und Handauflegung zum Diakonat für den Dienst an der Gemeinde“ bestellt, alles berichtet auf der Basis der Apostelgeschichte.[[487]](#footnote-487) Wenn Kraft an dieser Stelle von Apg 6 „Diakone“ übersetzt, folgt er der Übersetzung Rufins, der von „diaconi“ spricht, doch zeigt das griechische „εἰς διακονίαν“, dass Euseb hier noch näher an der Vorstellung der Apostelgeschichte blieb, die die sieben Männer nicht „Diakone“ genannt hatte, ja nicht einmal von einem „Diakonat“ spricht, sondern nur den Dienst dieser Männer an den Tischen und am Wort erwähnt (Apg 6,1-6). Allerdings schwankt bereits die erste Bezeugung dieser Stelle bei Irenäus, wenn er an zwei Stellen wie Eusebius hier vom „Diakonat“ spricht,[[488]](#footnote-488) jedoch auch einmal Stephanus als „ersten Diakon“ bezeichnen kann (zumindest in der hier nur erhaltenen lateinischen Übersetzung seines Textes).[[489]](#footnote-489)

Die Autorität des Stephanus bei Eusebius ist eine doppelte, denn sie leitet sich erstens aus der in der Apostelgeschichteberichteten Übertragung der Vollmacht durch die Apostel her und zweitens aus der Tatsache, dass er Märtyrer wurde.

Nach Stephanus führt Eusebius „Jakobus, der Bruder des Herrn genannt wird“ ein. Auffallenderweise geschieht dies, wie Eusebius gleich selbst zugestehen wird, nicht auf der Basis der „göttlichen Schriften“, zu der er hier vornehmlich die Apostelgeschichtezählt, sondern aus „alten geschichtlichen Urkunden“.[[490]](#footnote-490) So berichtet er ohne nähere Quellenangabe, Jakobus werde „Bruder des Herrn genannt“, da er von Joseph, demselben Vater wie Christus, abstamme.[[491]](#footnote-491) Diese Information widerspricht tatsächlich dem Neuen Testament, in dem übereinstimmend erwähnt wird, Jakobus sei ein Sohn des Alphäus.[[492]](#footnote-492) Doch dieses Wissen begegnet in dem schon Justin nach der Mitte des 2. Jh.s bekannten, sogenannten Protoevangelium des Jakobus.[[493]](#footnote-493) Diesem Evangelium war, auch wenn es später nicht in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurde und etwa durch das *Decretum Gelasianum* unter die apokryphen Texte gerechnet wurde, eine ungemein reiche und weite Verbreitung beschert. Bereits vor dem 5. Jh. dürfte es nach seiner ursprünglichen Abfassung ins Griechische übersetzt worden sein, ins Koptische und Syrische, dann bis ins 9. Jh. in weitere Sprachen wie Georgisch, Armenisch, Lateinisch, und gerade in letzterer Sprache wurde es weiterentwickelt zu dem sogenannten Pseudo-Matthäusevangelium. Über 100 Manuskriptzeugen sprechen für die Verbreitung dieser Schrift in Antike und Mittelalter.[[494]](#footnote-494) Hinzu kommt der große Einfluss, der dieses Werk auf die Ikonographie ausübte, etwa auf die Darstellung der Mutter des Kindes Jesu oder die Geburtsszene in einer Höhle, und auch auf die Entwicklung von verschiedenen Marienfesten in der orthodoxen Tradition.[[495]](#footnote-495)

Eusebius könnte die Information allerdings auch aus Origenes’ Matthäuskommentar gezogen haben.[[496]](#footnote-496) Dass er sie nicht dem Neuen Testamententnommen hat, macht er selbst deutlich, wenn er unmittelbar anschließend nur mit Blick auf das Nachgeschobene auf „die heilige Schrift der Evangelien“ verweist, wonach „die ihm verlobte Jungfrau, noch ehe sie zusammenkamen, vom heiligen Geist empfangen habe“.[[497]](#footnote-497)

Gleichwohl bleibt Eusebius zunächst bei nichtbiblischen Zeugnissen und führt Klemens von Alexandrien und sein heute verlorenes Werk „Hypotyposen“ an.[[498]](#footnote-498) Dieser Quelle zufolge hatte Jakobus „den ersten Bischofsthron Jerusalems“ inne.[[499]](#footnote-499) Doch nicht nur Jakobus wird mit Berufung auf Klemens und Paulus (Gal 1,19) eingeführt, sondern mit Klemens auch das Dreiergespann von „Petrus, Jakobus und Johannes“, die „nach der Himmelfahrt des Heilands ... nicht um Geltung gestritten, sondern Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem gewählt haben“. Auch wenn man heute diese Behauptung einer Wahl des Jakobus zum Bischof von Jerusalem für eine Retrojektion des Klemens und des Eusebius hält, so wird doch daran festgehalten, dass „Jakobus an die Spitze der Jerusalemer Gemeinde rückte“[[500]](#footnote-500) und diese „Jerusalemer Gemeinde vor allem von der Familie Jesu mit ihrem Oberhaupt Jakobus repräsentiert wurde“.[[501]](#footnote-501) Außerdem gelten heute die drei genannten Jakobus, Petrus (Kephas) und Johannes, gestützt auf Gal 2,9, eine Stelle, die in der gesamten „Kirchengeschichte“ nicht zitiert wird, als die „Säulen in Jerusalem“.[[502]](#footnote-502) Eusebius hatte um die Differenzen in der Darstellung der frühen Geschichte zwischen der Apostelgeschichte und dem Galaterbrief des Paulus gewusst, und diese zu minimieren versucht,[[503]](#footnote-503) doch als Leitfaden für die eigene Beschreibung dient ihm in der Regel nicht Paulus, sondern die Apostelgeschichte.

Bevor er wieder mit ihr einsteigt und ihr folgend seine Geschichte der Anfänge des Christentums nach der Himmelfahrt Jesu schreibt, verweist er nochmals zurück auf seinen früheren Bericht über Thomas, der „den Thaddäus als Prediger und Verkünder der christlichen Heilslehre nach Edessa“ entsandt hatte.[[504]](#footnote-504) Der Sinn dieses Einschubs ist nicht gleich klar, doch im Gefolge des zuvor Genannten und als Abschluss der Reihe der „alten geschichtlichen Urkunden“ klingt es, als habe Eusebius gerade diesem Schriftstück eine besondere Beglaubigungskraft zugetraut, die die der anderen noch übertraf, zugleich aber auch ein Zeugnis in ihm gesehen, das darlegte, dass die Ausbreitung des Christentums sogar über die Grenzen Roms hinweg verbindlich und höchst wirksam (Predigt, Wunder) durch die Entsendung von Apostelschülern durch einzelne Apostel erfolgt war.

Eusebius berichtet dann von dieser Zerstreuung „aller Jünger mit Ausnahme der zwölf Apostel allein über Judäa und Samaria“,[[505]](#footnote-505) und erwähnt, dass „einige, wie die göttliche Schrift sagt,[[506]](#footnote-506) bis nach Phönizien, Cypern und Antiochien“ kamen, eine Folge der „ersten und größten Verfolgung, welche die Kirche in Jerusalem von seiten der Juden zu erdulden hatte“.[[507]](#footnote-507) Einen der Verfolger nennt er mit Namen, Paulus, ein in die Zerstreuung nach Samaria geflohenes Opfer ist Philippus, schließlich kommt Eusebius auf die Geschichte des Philippusschülers Simon, den Magier, zu sprechen, der zum „Stammvater“ der Häresie geworden sei, doch „in seinem Wesen von Petrus bloßgestellt die verdiente Strafe empfing“.[[508]](#footnote-508) Als Höhepunkt der Ausbreitung des Christentums wird die Geschichte von der Bekehrung des „ersten Heiden“, des Kämmerers der äthiopischen Königin und damit Äthiopiens, und dann die der Bekehrung des Paulus erwähnt.[[509]](#footnote-509)

Statt heutige Kirchenhistoriker, die für die Anfänge des Christentums auf die „Erscheinungen“ des Auferstandenen „sowie neuartigen Geisterfahrungen ... zu einer Restitution des vorösterlichen Anhängerkreises“ verweisen, erwähnt Eusebius dergleichen mit keinem Wort,[[510]](#footnote-510) sondern er summiert ganz allgemein:

„Nachdem die wunderbare Auferstehung und Himmelfahrt unseres Erlösers den meisten bereits bekannt geworden war, erstattete Pilatus ... dem Kaiser Tiberius Bericht über die allen Bewohnern von ganz Palästina bereits bekannten Vorgänge bei der Auferstehung unseres Heilandes Jesus sowie über seine anderen ihm zur Kenntnis gekommenen Wunder und über den Glauben der Menge, welche ihn bereits seit seiner Auferstehung der Toten für einen Gott hielt.“[[511]](#footnote-511)

Erneut greift Eusebius – anders als seine modernen Kollegen – nicht auf die Evangelien, auch nicht auf die Paulusbriefe und hier nicht einmal auf die Apostelgeschichte zurück, sondern über Tertullian auf Traditionen aus Texten – hier die uns bereits begegneten Pilatusakten –, die er später nicht zu den orthodoxen oder autorisierten Schriften zählt und die für ihn folglich als „unecht“ galten, an dieser Stelle aber Zeugnisgewicht besitzen.[[512]](#footnote-512) Er tat dies, weil solche Traditionen durch Autoren verbürgt waren, die er wie hier Tertullian als orthodox einschätzte.

Was bei Orosius zu einem Antrag des Kaisers Tiberius „an den Senat ... Christus als Gott anzuerkennen“ wurde, führt Eusebius bescheidener aus, wonach „Tiberius, an seiner früheren Meinung festhaltend, nichts Böses gegen die Lehre Christi“ unternahm. Der von Eusebius zitierte Tertullian hatte sogar stärker formuliert, Tiberius habe offen gestanden, „an der Lehre [der Christen] Gefallen zu haben“.[[513]](#footnote-513) Jegliche dieser Darstellung wird jedoch von dem modernen Übersetzer von Eusebs „Kirchengeschichte“ als „von gutmütigen Christen zu apologetischen Zwecken erfunden“ bezeichnet.[[514]](#footnote-514) Eusebius sah dies ganz anders:

„Die himmlische Vorsehung gab ihm [Tiberius] fürsorgend diesen Entschluß ein, damit das Wort des Evangeliums im ersten Anlauf sich überall auf Erden ungehindert ausbreitete.“[[515]](#footnote-515)

Für Eusebius ist die kaiserliche Stütze der Verbreitung des Evangeliums das Zeichen des „machtvollen Waltens des Himmels“, das „über die ganze Erde die Stimme seiner gottbegnadeten Evangelisten und Apostel“ tragen lässt. Überhaupt, hier bläht er die bereits atemberaubende Erfolgsgeschichte der jungen Bewegung, die die Apostelgeschichte in den Kapiteln 10 und 11 ausführt, noch auf, wenn er hinzufügt:

„In allen Städten und Dörfern erstanden mit einem Mal von Tausenden besuchte, vollbesetzte Kirchen gleich gefüllten Scheunen. Diejenigen, deren Seelen sowohl als Erbschaft von den Vorfahren als auch infolge des alten Irregehens von der alten Krankheit des abergläubischen Götzendienstes gefesselt waren, wurden in der Kraft Christi durch die Lehre seiner Schüler sowie auch durch ihre Wunder wie von schrecklichen Tyrannen befreit und aus düstersten Gefängnissen erlöst. Deshalb verwarfen sie die ganze teuflische Vielgötterei, bekannten sich nur noch zu dem einen Gott, dem Weltschöpfer, und verehrten ihn nach den Bestimmungen wahrer Frömmigkeit in von Gottes Geist durchwaltetem, vernünftigem, von unserem Erlöser dem menschlichen Leben übermittelten Gottesdienst.“[[516]](#footnote-516)

Selbst wenn man berücksichtigt, dass Eusebius sich hier einer schon fast byzantinischen Hofrhetorik bedient, zeichnet er doch ein Propagandabild von einem bereits in den ersten Jahren nach der Himmelfahrt von Kaiser und Gott geförderten durchschlagenden und in den Medien der damaligen Zeit („die Stimme“ der „gottbegnadeten Evangelisten und Apostel“) erfolgreichen Kirche, auch wenn man sich darum umso stärker wundert, warum Eusebius selbst für die Darstellung der Geschichte bisher und auch im Fortgang für die nächsten Dekaden sich dieser wortmächtigen Zeugen nur selten bedient, mit gelegentlicher Ausnahme der Apostelgeschichte. Stattdessen beruft er sich auf Josephus und andere für ihn historische Schriftsteller und stützt seine Darstellung auf von ihm, wie er angibt, benutzte und übersetzte Archivmaterialien, um der Leserschaft eine glaubwürdige Erfolgsstory zu geben, der sich auch die moderne Kirchengeschichtsforschung nicht oder nur schwer entziehen kann.[[517]](#footnote-517) Wie sieht diese sich entfaltende Story in groben Zügen weiter aus?

Die Juden trifft das verdiente Schicksal der ihre Bedeutung verringernden Verfolgung. Im Gegensatz dazu führt die Verfolgung der an Christus glaubenden Juden zum Aufstieg der Kirche. Die herausragenden jüdischen Schriftsteller Josephus und Philo gelten Eusebius als Zeugen für Christus und seine Kirche. Josephus’ *Testimonium* wurde bereits angeführt, und von Philo hatte Eusebius schon in seiner „Chronik“ kurz vermerkt, dass er ein bekannter „grundgelehrter Mann“ ist, ein Lob, das „Kirchengeschichte“ vermerkt Eusebius zu Philo, dass dieser „die zu seiner Zeit lebenden apostolischen Männer, welche, wie es scheint, aus dem Judentum stammten und daher noch in echt jüdischer Weise die meisten der alten Bräuche beobachteten, nicht nur kannte, sondern auch voll Bewunderung anerkannte“.[[518]](#footnote-518) An der Stelle, an der er den Katalog von Philos Schriften mitteilt und ihm das Lob zollt, dass dieser „beredt in der Sprache und reich an Gedanken, kühn und hochstrebend in der Auslegung der göttlichen Bücher“ sei, kritisiert er nicht, dass dieser keinerlei Kommentare zu den Schriften des Neuen Testaments verfasst habe.[[519]](#footnote-519) Stattdessen zieht er ihn mit seinem Werk „Über das kontemplative Leben“ als Zeuge heran, dass die darin beschriebenen Therapeuten Asketen waren, die auf die Predigt des Evangeliums durch Markus bekehrt worden waren.[[520]](#footnote-520) Mehr noch, Eusebius spekuliert, dass Philos Angabe, die Therapeuten hätten „die heiligen Schriften gelesen und allegorisch erklärt“ und „Schriften alter Männer“ besessen, dahingehend, dass „die ihnen gebräuchlichen Schriften der Alten ... wohl die Evangelien, die Schriften der Apostel und wahrscheinlich Erklärungen der alten Propheten“ seien, „wie sie der Brief an die Hebräer und noch mehrere andere Briefe des Paulus enthalten“.[[521]](#footnote-521) Nach David Runia bildet diese Passage bei Eusebius die „älteste, erhaltene Version der Legende von Philo Christianus, oder um näher am Wortlaut des Textes zu bleiben, von der Vorstellung, dass Philo in engen Kontakt mit den Aposteln und den ersten christlichen Gemeinden kam“.[[522]](#footnote-522)

Wie anfangs angekündigt, entwickelt sich Eusebs „Kirchengeschichte“ immer stärker zu einer Personengeschichte, nicht zu einer solchen der Gemeinden oder Institutionen. Es sind die von Aposteln ausgehenden Genealogien von Führern oder Bischöfen, die parallel zu den römischen Kaisern die Chronologie dieser Geschichte bestimmen.

Der Ersterwähnte ist Petrus in Rom, dem Markus als sein Begleiter (oder, nach Papias von Hierapolis, Dolmetscher) angeschlossen wird. Da bei Eusebius eine Doppelüberlieferung vorliegt, sollen beide Berichte in Parallelspalten gesetzt werden:[[523]](#footnote-523)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Euseb. Caes., Hist. eccl. II 15,1-2 | Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 14,5-7 | Clem. Alex., Adumbr. ad 1Petr. 5,13 |
| So sehr erleuchtete das Licht der Religion die Herzen der *Zuhörer des Petrus*, daß sie sich nicht damit begnügen wollten, ihn ein einziges Mal nur gehört zu haben, sie wollten von der Lehre seiner göttlichen *Predigt* auch Aufzeichnungen besitzen. Daher wandten sie sich inständig mit verschiedenen *Bitten* an *Markus*, den Verfasser des *Evangeliums*, den *Begleiter des Petrus*, er möchte ihnen *schriftliche* Erinnerungen an die *mündlich vorgetragene Lehre* hinterlassen. Und sie ließen nicht eher von der *Bitte* ab, als bis sie den Mann gewonnen hatten. So wurden sie die Veranlassung **zum sogenannten Markusevangelium**.  Nachdem *Petrus* durch eine Offenbarung des Geistes von dem Vorfall *Kenntnis erhalten hatte*, soll er sich über den Eifer der Leute gefreut und die Schrift für die Lesung in den Kirchen bestätigt haben | Beim Evangelium nach Markus waltete folgende Fügung. Nachdem *Petrus* in Rom **öffentlich** das Wort *gepredigt* und im Geiste das *Evangelium* verkündigt hatte, sollen seine zahlreichen *Zuhörer* *Markus* *gebeten* haben, er möge, da er schon seit langem *Petrus begleitet* und seine Worte im Gedächtnis habe, seine *Predigten* *niederschreiben*. Markus habe willfahrt und ihnen der *Bitte* entsprechend das *Evangelium* gegeben.  Als *Petrus*  *davon erfuhr*, habe er ihn durch ein mahnend Wort weder davon abgehalten noch dazu ermuntert. | Während *Petrus* in Rom vor gewissen Reitern des Kaisers **öffentlich** das *Evangelium predigte* und viele Zeugnisse Christi vorbrachte, wurde Markus von ihnen *gebeten*, zur Gedächtnisstütze das **Evangelium, das nach Markus genannt wird**, aus dem heraus zu schreiben, was Petrus gesagt hatte, wie Lukas dem Stil nach als der erkannt wird, der auch die Apostelgeschichte geschrieben, und Paulus als der, der den Hebräerbrief übersetzt hatte. |

Eusebius gibt an der ersten Stelle in Buch II seiner „Kirchengeschichte“ an, dass er diesen Bericht den „Hypotyposen“ des Klemens von Alexandrien entnommen habe, auch wenn er ihn an dieser Stelle nicht wörtlich zu zitieren angibt, doch der Bericht werde auch gestützt von Petrus selbst, der in „seinem ersten Brief, den er in Rom selbst verfaßt haben soll ... sagt: ‘Es grüßt Euch die miterlesene Gemeinde in Babylon und Markus, mein Sohn’“ (1Petr 5,13). Auffallenderweise deutet Eusebius selbst bereits an, dass er den Teil aus Klemens’ Bericht mit der Geistesoffenbarung des Petrus nicht mehr für so vertrauenswürdig gehalten hatte wie den Teil davor, schließt er doch mit einem φασι („soll er“) seine Ausführungen über die Autorisierung des Evangeliums durch Petrus an. Umso deutlicher wird, dass er die Veranlassung des sogenannten Markusevangeliums durchaus für eine historisch verlässliche Angabe gehalten hat. An der späteren Stelle in Buch VI der „Kirchengeschichte“ bringt er schließlich ein von ihm als wörtlich gekennzeichnetes Exzerpt aus den „Hypotyposen“, das im ersten Teil eine Reihe von parallelen Begriffen und Gedanken besitzt, allerdings im zweiten Teil einen eklatanten Widerspruch aufweist. Während der Bericht in Buch II davon spricht, dass sich Petrus „gefreut“ habe über die Ermunterung des Markus zur Abfassung des Evangeliums und dann sogar dieses Werk autorisiert habe („die Schrift für die Lesung in den Kirchen bestätigt habe“), klingt das angebliche Zitat in Buch VI ganz anders, hier wird weder von einer positiven Aufnahme der Idee, schon gar nicht von einer Autorisierung des Endprodukts gesprochen, sondern ausdrücklich die Neutralität des Petrus behauptet. Blicken wir auf die in den „Adumbrationes“ leider nur lateinisch erhaltene Passage im Kommentar zu 1Petr 5,13 – was kein unwichtiger Hinweis auf den Kulturkreis seiner Abfassung ist – stellen wir fest, dass nur aus dem ersten Teil direkte Parallelen zwischen den beiden Berichten Eusebs und der Klemenspassage aus den „Adumbrationes“ vorliegen. Darüber hinaus fällt auf, dass diese Klemenspassage stärker historisiert, zugleich aber auch nüchterner berichtet und weder von Erleuchtung noch von Fügung spricht. Stattdessen werden die zuhörenden Reiter des Kaisers aktiv als Bittstellende, was in Eusebs Berichten auffallenderweise nicht begegnet. Nichtsdestotrotz haben die drei Versionen soviel gemeinsam, dass es sich, auch mit dem Hinweis des Eusebius im Zusammenhang des ersten Berichts auf 1Petr 5,13, bei diesen Fassungen um Bezugnahmen auf Klemens’ Erläuterung von 1Petr 5,13 handelt, auch wenn keine der drei unterschiedlichen Versionen die Fassung des Klemens vollständig bewahrt zu haben scheint. Insbesondere der zweite Teil von Eusebs Berichten mit ihrem inneren Widerspruch, der wiederum keine Parallele in der Klemenspassage hat, scheint, wie Euseb ja auch selbst bereits andeutet, nicht mehr einer schriftlichen Klemensquelle entnommen zu sein, sondern von Euseb beidemale adhoc formuliert worden zu sein, wobei er sich möglicherweise beim zweiten Mal nicht mehr genau an den Wortlaut des Erstzitates erinnern konnte, in dem er Petrus das Markusevangelium ausdrücklich bestätigen ließ.[[524]](#footnote-524)

Eusebs Quelle, Klemens von Alexandrien, demzufolge also das Markusevangelium vor dem Tod des Petrus verfasst wurde, wird in der modernen Forschung für weniger bedeutsam betrachtet[[525]](#footnote-525) als die von Eusebius erst später am Ende von Buch III 39,15 nachgeschobene Notiz des Papias von Hierapolis und die andere, ihm bekannte und in Buch V 8,2-4 überlieferte, wohl auch auf Papias zurückzuführende Information, die sich in Irenäus, Adv. haer.III 1,1 zu Markus findet. Ersterer Information aus Buch III nach hatte Markus „die Worte und Taten des Herrn, an die er sich als Dolmetscher des Petrus erinnerte, genau, allerdings nicht der Reihe nach, aufgeschrieben“. Nur die Irenäusnotiz gibt an, dass Markus nach dem Tod des Petrus und Paulus geschrieben habe, was in Widerspruch zu der Angabe bei Klemens von Alexandrien steht.[[526]](#footnote-526) Offenkundig hatte Eusebius mit der Ersterwähnung der Klemensnotiz die Datierung des Markusevangeliums vor den Tod des Petrus gesetzt und so sichergestellt, dass das Evangelium noch zu Lebzeiten des wirklichen Autoritätsträgers abgefasst worden war.

Auch wenn einige zeitgenössische Forschende die Angaben und Quellen Eusebs als apologetische,[[527]](#footnote-527) aus 1Petr 5,13 „ausgesponnene“[[528]](#footnote-528) Notiz auffassen, sehen doch andere darin „eine zuverlässige historische Tradition“ und meinen, dass „der Name Markus als Verfasser des Evangeliums von Anfang an fest in der Tradition verankert war“.[[529]](#footnote-529) Allerdings wird auch sogleich angemerkt, dass „über die historische Glaubwürdigkeit dieser Tradition“ der Verbindung zwischen Petrus und Markus, trotz der Angabe in 1Petr 5,13, „noch nicht entschieden“ sei. Weiterhin wurde Markus auch mit Johannes Markus identifiziert, der aus Apg (12,12.25; 13,5.13; 15,37.39), Phlm 24, Kol 4,10 und 2Tim 4,11 bekannt ist, doch da der Verfasser des Evangeliums wenig topographische Kenntnisse von Palästina habe, sei diese Identifikation inkorrekt.[[530]](#footnote-530) Außerdem lasse sich „hinter dem Markusevangelium‘‘ keine „petrinische Theologie feststellen, noch spiel(e) Petrus eine über die Vorgaben der Tradition hinausgehende Rolle im Markusevangelium“, und „niemand würde hinter der eigenständigen Theologie des Markusevangeliums die Person des Petrus vermuten, wenn es nicht jene Papiastradition gäbe“. „Auch eine Verbindung zwischen der paulinischen Theologie und dem Markusevangelium lässt sich nicht erkennen“, und so wird geschlussfolgert: „Das Markusevangelium ist somit das Werk eines uns unbekannten Christen mit Namen Markus“.[[531]](#footnote-531) Auch wenn also Einwände gegenüber der Verlässlichkeit von Eusebs Quellen erhoben werden, Eusebs grundsätzliche Position und die damit verbundene Datierung des Markusevangeliums, ja selbst die Authentizität des Autorennamens wird auch von kritischen Forschern selten in Zweifel gezogen.[[532]](#footnote-532)

Über Petrus und Markus in Rom kommt Eusebius auf die Tradition zu sprechen, nach der Markus „als erster in Ägypten das von ihm niedergeschriebene Evangelium gepredigt und in Alexandrien selbst als erster Kirchen gegründet haben“.[[533]](#footnote-533) Wie er im selben Kapitel angibt, scheint dies Eusebs eigene Interpretation aus Philos Angaben, die dieser in seiner Schrift „Über das kontemplative Leben“ (nach Eusebius: „Das beschauliche Leben oder die Flehenden“[[534]](#footnote-534)) gemacht hatte, zu sein, wonach es Therapeuten zu seiner Zeit in Ägypten gab, die Eusebius als Christen identifizierte, die anfangs „die Menge der daselbst gläubig gewordenen und in größter Enthaltsamkeit und strengster Entsagung lebenden Männer und Frauen“ gebildet hätten. Wie unsicher sich Eusebius seiner Deutung und wie bewusst er sich seiner Kritiker ist, gesteht er selbst ein, wenn er emphatisch schreibt: „Unseres Erachtens bezieht sich das von Philo Ausgeführte deutlich und unwidersprechlich auf unsere Religion. Wenn aber jemand trotzdem noch hartnäckig widersprechen sollte, dann möge er sich bekehren und überzeugen lassen.“[[535]](#footnote-535)

Folglich konstruiert Eusebius für das kritische Auge heute noch erkennbar aus den Angaben Philos von Alexandrien wie zuvor aus denen des Klemens heraus die Anfänge nicht nur des Christentums in Alexandrien, sondern auch die auf Apostelschüler und Apostel zurückgeführte Gründung von Ortskirchen.

Diesem Ziel der personenorientierten Kirchengeschichte dient auch die relativ knappe Darstellung des jüdischen Krieges unter Nero und Vespasian. Nachdem Eusebius ausführlich die Ermordung des Herrenbruders und Leiters der Gemeinde von Jerusualem aufgrund des Berichts von Hegesipp behandelt hat,[[536]](#footnote-536) macht er dies zu der auch von Juden angenommenen „Ursache für die bald auf seinen Martertod erfolgten Belagerung von Jerusalem“.[[537]](#footnote-537) Von Josephus zitiert er ohne Stellenangabe – im Unterschied etwa zu dem unmittelbar nachfolgenden Zitat, wo Eusebius Werk und Buch angibt („im zwanzigsten Buch seiner ‚Altertümer‘“) – eine Passage, die in den uns überlieferten Handschriften der Werke des Josephus nicht enthalten ist: „Dieses Schicksal widerfuhr den Juden als Rache für Jakobus, den Gerechten, den Bruder Jesu, des sogenannten Christus; denn obwohl er der Gerechteste war, hatten ihn die Juden getötet.“[[538]](#footnote-538)

Nicht einmal die Eroberung des Tempels von Jerusalem und dessen Verwüstung durch die Römer wird von Eusebius erwähnt – in der „Chronik“nennt er ebenfalls nur die Zerstörung Jerusalems und die Ermordung von einer Vielzahl von Männern –, lediglich das Unglück, das „die ganze Provinz erfüllte“, beschließt sein Buch II.[[539]](#footnote-539)

Als das Wichtigste des Krieges zwischen Juden und Römer gilt ihm, dass „die heiligen Apostel und Jünger unseres Erlösers sich über die ganze Erde zerstreut hatten“,[[540]](#footnote-540) wobei er wie 1Petr 1,1 dem Petrus die Predigtgebiete zuordnet, die Paulus als die seinen bezeichnet hatte, um sogleich das „Martyrium des Paulus und Petrus“ in Rom zu erwähnen.[[541]](#footnote-541) Er schließt an, welche Schriften dem Petrus und dem Paulus zu Recht zuzuschreiben sind und welche nicht. Für Petrus lässt er als echt lediglich den Ersten Petrusbrief gelten,[[542]](#footnote-542) für Paulus die 14 Paulusbriefe, die sich heute noch im Neuen Testament finden, während er festhält, dass manche die Autorschaft des Paulus am Hebräerbrief bezweifeln.[[543]](#footnote-543) Sein Urteil über die Schriften des Petrus basiert höchstwahrscheinlich auf Eusebs Lektüre des Papias von Hierapolis, den er später am Ende von Buch III anführt.[[544]](#footnote-544)

Gerade Petrus ist für Eusebius von Bedeutung, weil er auf ihn die Bischofsgenealogie der Gemeinde von Rom baut, genau wie er von Jakobus aus diejenige von Jerusalem und von Markus aus diejenige von Alexandria konstruiert. Denn, auch wenn einige der Aposteln in den Jahren vor 70 gestorben oder ermordet worden waren, es leben Eusebius zufolge auch weiterhin noch Apostel, und vor allem nennt er diejenigen Nachfolger der Apostel, die in ihrem Auftrag ihr Wissen schriftlich fassen und bewahren. Insbesondere wird die Geschichte des Apostels Johannes breit behandelt, da dieser sein Evangelium erst in der Zeit Trajans abgefasst habe.[[545]](#footnote-545) Wie Eusebius die apostolische Zeit als Kontinuität von zwei Abschnitten fasst, so konstruiert er parallel auch die der jüdisch-römischen Aufstände und Kriege.[[546]](#footnote-546)

In Buch III wechseln sich Bischofsfiliationen und Berichte von Verfolgungen der Christen ab, wobei offenkundig auch dieser Zeitabschnitt nach dem jüdisch-römischen Krieg noch als weitere, gewissermaßen zweite Phase der apostolischen Zeit in der Darstellung des Eusebius gilt.[[547]](#footnote-547) Allerdings führt Eusebius mit diesem zweiten Teil auch eine gewisse Grenze des apostolischen Zeitalters ein, das an die Lebenszeit der ältesten Apostel gebunden war. Wie wir weiter unten zu dem Werk des Papias von Hierapolis sehen werden, „manipuliert“ er damit diese von ihm ausgeschriebene Quelle in seinem Sinn, da dieser offenbar eine solche Begrenzung noch nicht kannte.[[548]](#footnote-548)

Als neues Thema werden unter Berufung auf Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandrien, Justin, Gaius, die Apostelgeschichte und Papias von Hierapolis die „erwähnten Schriften des Neuen Testaments zusammengefasst“, um „in der Lage zu sein, eben diese und die Schriften zu kennen, die von den Häretikern unter dem Namen von Apostel z.B. eines Petrus, eines Thomas, eines Matthias in Umlauf gesetzt worden sind oder Evangelien von noch anderen Männern oder die Akten eines Andreas, Johannes oder weiterer Apostel enthalten“ und so „im stärksten Gegensatz zu der wahren, echten Lehre ... die Fiktionen von Härtikern“ erkennen zu können.[[549]](#footnote-549)

In der „Chronik“ wird das Auftreten dieser Häretiker in die Zeit der letzen Jahre des Hadrian (Basilides gehört ins 17. Jahr des Hadrian) bzw. in das erste Jahr seines Nachfolgers Antoninus Pius (Valentin, Kerdon und Markion) gelegt, also in die unmittelbaren Jahre nach dem jüdischen Aufstand unter Bar Kokhba.[[550]](#footnote-550) Auch wenn Ignatius von Antiochien sowohl in der „Chronik“ wie auch in der „Kirchengeschichte“ in die Zeit des Trajan gesetzt wird, genauso wie der Erste Klemensbrief und Papias von Hierapolis, ist doch zumindest Papias nach der „Chronik“ auf Johannes gefolgt, der „bis zu Traians Zeiten“ gelebt habe, scheint also ebenfalls eher der Zeit des Hadrian zugerechnet zu werden. Gleich, wie man diese zeitliche Spannung auflösen möchte, es geht aus beiden Werken des Euseb klarhervor, dass er die Auseinandersetzung mit Häretikern erst nach dem Ende des Bar Kokhba Aufstandes im Jahr 135 ansetzt.

Nun ist es nicht unbedeutend, dass die Quellen Eusebs solchen antihäretischen Werken entnommen sind, die sich mit diesen Denkern aus der Mitte des 2. Jh.s auseinandersetzen, und dass er selbst die Auflistung und Einteilung der Schriften in „anerkannte“ und pseudonyme Schriften in den unmittelbaren Zusammenhang der Abgrenzung gegenüber Schriften dieser Häretiker setzt. Auch wenn er durch die Rückführung all dieser anerkannten Schriften auf Apostel diese als historische, verlässliche und die wahre und echte Lehre repräsentierende Quellen in Entgegensetzung zu „Fiktionen von Häretikern“ begreifen will, so muss man fragen, inwieweit diese Argumentation nicht selbst Fiktion und Konstruktion ist, und die Schriften nicht vielmehr genau in den Zusammenhang gehören, in dem sie bei Eusebius auftauchen und diskutiert werden, entweder in die beiden ersten Dekaden des 2. Jh.s unter Trajan nach der „Kirchengeschichte“ oder sogar eher nach der „Chronik“ in die Zeit nach dem Bar Kokhba Krieg. Vergleicht man die unten angeführte chronologische Standardtabelle der existierenden Einleitungen ins Neue Testament und die Anfänge des Christentums, erkennt man, dass, auch wenn sich in der Forschung inzwischen die Pseudonymität und damit Fiktionalität der Eusebschen Zuschreibung von Texten weithin durchgesetzt hat, man aber nicht die mit der Pseudonymität all dieser Schriften möglicherweise einhergehende zeitliche Gleichsetzung gesehen hat. Stattdessen wird weiterhin an der grundsätzlichen Differenz, sowohl der Inhalte wie der Datierung nach, zwischen kanonischen und nichtkanonischen Schriften festgehalten, die von Eusebius aufgestellt wurde.

Was den jüdischen Aufstand gegen die Römer unter Bar Kokhba (132–135) betrifft, vermerkt Eusebius als Information mit Berufung auf Ariston von Pella, dass wegen der Ausweisung aller Juden aus Jerusalem und dem Verbot Hadrians für „Juden, den heimatlichen Boden“ zu betreten, ja ihn „nicht einmal mehr aus der Ferne sehen“ zu dürfen, sich auch die bislang noch ganz „aus Hebräern“ bestehende Gemeinde von Jerusalem „nun aus Heiden zusammensetzte“.[[551]](#footnote-551) Außerdem verdeutlicht Eusebius, dass nach dem Bar Kokhba-Krieg sowohl die Leuchten der Kirche wie vor allem die Feinde der Wahrheit in den großen Städten des Reiches Schulen gründeten, etwa Satorninus in Antiochien, Basilides in Alexandrien, und die oben genannten Valentinus, Cerdo, Markion, Markus und andere in Rom.[[552]](#footnote-552) Doch nicht nur die Juden, auch Jerusalem verschwindet mehr und mehr aus dem Blick des Eusebius.[[553]](#footnote-553) Einher geht damit, dass Eusebius in diesem Zusammenhang die ersten sogenannten Apologeten einführt, Quadratus und Aristides, die er als Autoren von „unseren Glauben verteidigenden Schriften“ stilisiert, und die, wie wir der Apologie etwa des Aristides entnehmen können, erstmals das Christentum als dritte Entität sowohl außerhalb des „Judentums“ wie außerhalb des „Heidentums“ zu definieren beginnen.[[554]](#footnote-554)

Wir haben es also mit einer dreifachen Brüchigkeit zu tun, zum einen werden nach dem Jahr 135 die Verbindungen des Christentums zum Judentum brüchig, diejenigen zur römisch-griechischen Welt, aber auch diejenigen innerhalb der jungen christlichen Gemeinde, in der nun Lichtträger gegen Teufelslehrer zu kämpfen haben.[[555]](#footnote-555) Auffallend ist, dass Eusebius trotz der Datierung etwa des Quadratus in die Zeit Hadrians diesen dennoch als einen Menschen, „der in die Frühzeit“ des Christentums gehört, bezeichnet, weil er in seiner Schrift behaupte, dass „einige der von unserem Erlöser Geheilten und von den Toten Auferstandenen“ sogar noch zu seiner Zeit lebten, eine wenig wahrscheinliche Angabe, da diese Yeugen weit über 100 Jahre alt geworden wären.[[556]](#footnote-556)

Wie oben notiert, vermindert sich mit diesem Krieg und der Differenzierung zwischen einer bis dahin nach Eusebius zumindest in Jerusalem von rituell observanten Juden geführten Kirche hin zu einer Kirche der Heiden nicht nur das Interesse an den Geschicken der Juden überhaupt, die „Kirchengeschichte“ wird nun noch stärker eine Geschichte der Martyrien und mehr und mehr eine solche der inhaltlichen innerchristlichen Auseinandersetzungen, von denen der Kampf gegen „die sogenannten Gnostiker“,[[557]](#footnote-557) dann vor allem derjenige gegen Markion[[558]](#footnote-558) und der Osterfeststreit[[559]](#footnote-559) als die drei dramatischsten dargestellt werden.

Die Beschreibung dieser innerchristlichen Auseinandersetzungen durch Eusebius ist ganz wesentlich dem Irenäus geschuldet, den Eusebius für eine orthodoxe und darum verlässliche Quelle hält. Auf Irenäus werden wir im übernächsten Kapitel darum gesondert zu sprechen kommen.

## Eusebius’ *Kirchengeschichte* – „die prägende Erzählung“

Betrachtet man sich die voranstehenden Ausführungen zu Eusebius’ Plan und zur Gestaltung seiner Geschichte der Anfänge des Christentums sowohl in seiner „Chronik“ und ausgeweitet in seiner „Kirchengeschichte“, wird deutlich, wie sehr „unter seinen Händen die alte Kirchengeschichte ihr Aussehen“ gewann.[[560]](#footnote-560) Selbst wenn man mit jüngeren Leserinnen und Lesern Eusebs „Kirchengeschichte“ nicht mehr als apologetische oder politische Geschichtsschreibung kritisieren und wenn man sie nicht mehr anachronistisch mit aufgeklärten oder modernen historiographischen Massstäben messen will, wird man doch nicht vollends Jean Sirinelli zustimmen können, Eusebius habe nicht seinen Stempel auf das von ihm Berichtete drücken wollen und er sei nichts anderes als ein „geduldiger Sammler“, der „bescheiden ... und beständig sich hinter seiner Dokumentation ausgelöscht habe“.[[561]](#footnote-561) Dagegen steht doch das oft wiederholte und mit wenigen Ausnahmen anerkannte Urteil, wonach Eusebs Geschichte stark von seinem eigenen Interesse, seiner eigenen Stellung und seiner Zeit geprägt ist, und dass sowohl die Wahl dessen, was Eusebius zitiert bzw. nicht zitiert, wie auch die Einbindung des Zitierten in einen diesem oft widersprechenden Rahmen[[562]](#footnote-562) eine immer wieder Eusebianische Sichtweise der Vergangenheit verrät.

Man braucht nicht einmal soweit zu gehen wie Jakob Burkhardt (1818–97), der Eusebius als „widerlichsten aller Lobredner“ bezeichnet hatte, welcher etwa das Bild Kaiser Konstantins „durch und durch verfälscht“ habe,[[563]](#footnote-563) oder der Position von Eduard Schwartz (1858–1940) zuzustimmen, Eusebius habe keine „historische Darstellung der Geschicke der Kirche“, sondern lediglich eine solche der „Materialien zur Kirchengeschichte“ und „richtiger zur Geschichte der ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες (kirchlichen Männer), der Bischöfe, kirchlichen Schriftsteller und Märtyrer“ schreiben wollen.[[564]](#footnote-564) Auch mag man als hyperkritisch ablehnen, wenn Eusebius „eher als Kompilant von Auszügen denn ein Schreiber von Geschichte“ abgetan wird.[[565]](#footnote-565) Viel stärker trifft Robert M. Grant (1917–2014) das Profil Eusebs und zugleich das hier zu verhandelnde Problem, wenn er bezüglich der Geschichte des frühen Christentums in Alexandrien schreibt, was auch auf Eusebs Darstellung der Anfänge des Christentums überhaupt zutrifft:

„Fast alles, was über die frühe Geschichte des alexandrinischen Christentums aufgeschrieben und erhalten ist, liegt uns in der ‚Kirchengeschichte‘des Eusebius vor ... Das Hauptproblem mit Eusebs Werk liegt folglich darin, dass es *de facto* als ‚offizielle Geschichte‘ zu werten ist. Als solche enthält es eine umsichtige Mischung an authentischen Aufzeichnungen mit einem gerüttelten Maß an Aussparung von Fakten und gelegentlich ausgesprochenen Lügen.“[[566]](#footnote-566)

Roland Barthes hat dies die Mythologie eines Autors genannt, der quasinatürliche Phänomene zu beschreiben vorgibt, doch deren Schöpfer er selbst ist.[[567]](#footnote-567)

Dass Eusebs Sicht der Anfänge des Christentums und der Entstehung der Kirche jedoch, wie der obige Vergleich mit dem Werk von Udo Schnelle gezeigt hat, bis heute so nachhaltifg durchschlägt, hängt nicht allein mit der außergewöhnlichen Stellung seines Textes als fast exklusivem Repositorium für eine Vielzahl von Quellen zusammen, sondern auch mit einer Fülle der in Zuschnitt und Zuordnung darin verborgenen Tendenzen, auf die hier kurz einzugehen ist. Zu denken ist an Eusebs Art, Geschichte narrativ zu „banalisieren“ und „verführerisch“ zu machen,[[568]](#footnote-568) aber auch sogenannte historische Wahrheiten in chronologische Datenreihen einzuordnen und sie im Lauf der Erzählung zu wiederholen,[[569]](#footnote-569) hier und da auf ältere Darstellungen zu rekurrieren oder auch Aussagen zu intensivieren und sie im Lauf seiner Geschichte zu steigern. Gewirkt hat sicherlich auch, dass sich der Erzähler zwar ausdrücklich als Historiker stilisiert, sich aber auch deutlich als Person zurücknimmt und sich zusammen mit seiner Leserschaft in eine imaginierte Gemeinschaft der Rechtgläubigen einfügt.[[570]](#footnote-570)

Der Text eines selbst definiert kirchlich Rechtgläubigen, der nach eigenen Angaben auf der Basis von kirchlich rechtgläubigen und darum vertrauenswürdigen Quellen schreibt und seiner rechtgläubigen Leserschaft das Entstehen der rechtgläubigen Kirche erläutert, macht sein Werk aus sich heraus zwar plausibel, aber seine zirkuläre Argumentationsstruktur lässt es Konsequenzenmacherei sein.[[571]](#footnote-571) Andererseits ist diese Form der Banalität höchst verführerisch mit ihrer Mischung von geschickt narrativ fortschreitenden Entwicklungen mit Fokus auf die treibenden rechtgläubigen Akteure, von Einfügen äußerer Textzeugen und die diese bestätigenden eigenen Schriften der Hauptakteure, angefangen von Jesu eigenem Briefwechsel bis hin zu den Schriften der jüngeren Leuchten des Christentums, von geographischen Verschiebungen und Brüchen der Narrationen.[[572]](#footnote-572)

Indem Eusebius Zeugnisse und Geschehnisse – allerdings nur zum Teil – in auf der „Chronik“ aufbauenden Datenreihen von Kaisern, Aposteln und deren Nachfolgern und Nachnachfolgern usw. einreiht und sie dadurch verbindet, gibt er seiner Narration ihren geradezu präzisen, wissenschaftlichen Anstrich. Wenn er in ihr dann öfter auf frühere Ereignisse zurückkommt, Elemente gegen die chronologische Anordnung der Gesamtnarration wiederholt einstreut, sie z.T. sogar steigert (wie etwa die Qualifzierung der Evangelien des Neuen Testaments als Produkte der Apostel und Apostelschüler), entsteht daraus die Mischung, die eine Suggestivkraft schafft, der sich kaum jemand entziehen konnte und kann.

Zusätzlich tritt Eusebius als Historiker bewusst hinter seine Quellen zurück, die er für sich sprechen lässt. Im Anschluss an seine Einleitung gibt er nur kurz und gerafft den historisch-politischen Rahmen für den Anfang seiner Erzählung:

„Es war das 42. Jahr der Regierung des Augustus und das 28. Jahr seit der Unterwerfung Ägyptens und dem Tode des Antonius und der Kleopatra, womit die Herrschaft der Ptolemäer in Ägypten ihr Ende gefunden hatte, da wurde unser Erlöser und Herr Jesus Christus unter Quirinius, dem Statthalter von Syrien, zur Zeit der damaligen ersten Volkszählung gemäß den Prophezeiungen zu Betlehem in Judäa geboren.“ (I 5,2)

Nun schließt er aber weder mit diesen Prophezeiungen noch mit den Evangelienberichten über die Geburt Jesu noch mit einer eigenen Narration über Geburt und Kindheit Jesu an, sondern er lässt Flavius Josephus an seiner Statt sprechen: „Über diese Volkszählung unter Quirinius berichtet auch Flavius Josephus, der berühmteste Geschichtsschreiber der Hebräer ...“[[573]](#footnote-573) Was „unser Lukas in der Apostelgeschichte erzählt“, ist dann nur Bestätigung dessen, was Josephus autoritativ geschrieben hatte.[[574]](#footnote-574) Und erst, nachdem Josephus mit drei weiteren Auszügen ohne große Kommentare des Eusebius angeführt ist,[[575]](#footnote-575) kommt er auf die Prophezeiungen des Mose zu sprechen.[[576]](#footnote-576) Doch auch hier folgt bald ein ausführlicher Bericht des Julius Africanus, dem wiederum „Josephus“ als „maßgebender Zeuge“ angeschlossen wird. Keine Frage, Eusebius schiebt die Quellen vor, ohne dass er sich allerdings hinter ihnen ganz versteckt. Nicht selten nämlich nimmt er deutlich Position zu dem ein, was in diesen Quellen berichtet wird.[[577]](#footnote-577) Andererseits objektiviert er seinen Bericht, dem Glaubwürdigkeit durch seine Quellen, nicht durch seine Person, verliehen wird,[[578]](#footnote-578) und mit dem wiederkehrenden „unser(er)“ kreiert er zwischen sich und seiner Leserschaft die literarisch konfigurierte und insinuierte kirchlich-rechtgläubige Gemeinschaft, deren Entstehung er beschreiben will.[[579]](#footnote-579) All dies aber führt dazu, dass man beim Lesen den zwingenden Eindruck gewinnt, die Geschichte müsse so gewesen sein, wie sie von Eusebius vorgestellt wird. James Corke-Webster schreibt darum zu Recht im Vorspann zu seinem Buch über Eusebius und seine „Kirchengeschichte“, dass er, als er dieses Werk zum erstenmal im Sommer 2010 in Wien, an den Ufern der Donau, las und dabei auf Roms nördlichen Grenzfluss schaute, er einen Text entdeckte, auf den er „gewartet hatte ...“:

„... voll farbenfroher und überraschender Geschichten aus der Geschichte des frühen Christentums, die mir zuvor noch nie begegnet waren. Da tauchte der historische Jesus auf, der auf königliche Fanpost antwortete; ein Kaiser, der feierlich dem Senat empfiehlt, dass der Gott Christus zum römischen Pantheon zugelassen werden sollte; ein Kirchenvater, der zum Verbleib in seinem Haus gezwungen war, weil seine Mutter seine Kleider versteckt hatte. Doch die Tatsache, dass ich diesen Geschichten noch nie begegnet war, beschäftigte mich. Denn diese Geschichten standen in unmittelbarer Nachbarschaft zu solchen, die zu den verlässlichst angesehenen Traditionen des frühen Christentums gehören, versammelt in einer Quelle, die ein Gros der Forschung, wie der Blick in sie zeigt, weiterhin unkritisch zu nutzen scheint, auch wenn gelegentlich ausdrücklich davor gewarnt wird, sie mit Vorsicht zur Kenntnis zu nehmen. Die waghalsigen Legenden wurden meistens schlicht zur Seite geschoben oder ignoriert. Doch im Gegensatz hierzu boten sie für mich das Tor zu dem Autor, der mich über die vergangenen acht Jahre zum einen unterhielt, zum anderen verzweifeln ließ.“[[580]](#footnote-580)

Es ist also nicht zufällig, dass Eusebs „Kirchengeschichte“ (z.T. gestützt durch seine „Chronik“) bis auf den heutigen Tag zur quasi-„offiziellen Geschichte“ avancierte und sie weiterhin mehr als eine gelegentlich benutzte Referenzgeschichte darstellt. In diesem Sinn lieferte Eusebius, was Glen Bowersock als typisch antike Form des Geschichtsverständnisses bezeichnete, wonach „Geschichte der anerkannte Bericht über die Vergangenheit war, die bruchlos in die mythische Vorvergangenheit reichte“.[[581]](#footnote-581)

Gleichwohl muss die Frage gestellt werden, ob die „Kirchengeschichte“ des Eusebius diese Stellung auch in Zukunft besitzen kann, ja überhaupt besitzen darf. Gewiss gilt als erster Einwand: Wie soll die Alternative aussehen, wenn wir uns keiner anderen Referenzquelle als Eusebs „Kirchengeschichte“ bedienen können? Und doch müssen wir fragen: Wie anders wären die Anfänge des Christentums zu schreiben, wenn wir Eusebs eigene Stimme heraushören würden, mit der er zu uns spricht, und zugleich erkennen könnten, in welchem Maß wir unsere eigene Sicht in seine Ausführungen und in das, was er uns übermittelt, eintragen; wenn wir danach suchen würden, wie Eusebius das Bühnenbild gestaltet, vor dem er seine Geschichte entfaltet, die Konstruktion seines Narrativs, den Sinn seiner Zeitlinien, seine Gegenüberstellung von Orthodoxie und Häresie, von kanonisch und nichtkanonisch, seine Erfolgslinie, die auf die Konversion Konstantins und den Sieg der Kirche zuläuft? Auf dieser Bühne des Eusebius werden Judentum und römisch-griechisches Heidentum erst als solche stilisiert, doch zugleich verlieren sie sich immer weiter und geraten aus dem Gesichtskreis, zunächst wie Statisten, schließlich wie das Bühneninventar im Hintergrund, und auf der Bühne verbleiben christliche Akteure und Autoritätsträger mit den literarisch tätigen und missionierenden Aposteln, deren Nachfolgern und die durch sie insitutionalisierten publizistisch wirkenden Bischöfe. Doch gehen wir zunächst einen weiteren Schritt zurück in die Geschichte und fragen, wodurch Eusebius geprägt war, bevor er seine eigene Geschichtskonstruktion oder -konstruktionen[[582]](#footnote-582) vorgenommen hatte.

# Kapitel 3: Die apostolische und prophetische Kirche nach Iulius Africanus, Origenes und Tertullian

## Iulius Africanus und seine Chronistik

Die Bedeutung der Chronistik überhaupt hatten wir bereits im vorigen Kapitel zu Eusebius kennengelernt, hat Eusebius doch selbst vor seiner „Kirchengeschichte“ eine eigene „Chronik“ geschrieben und damit die Grundlage für seine chronologische Vorstellung von den Anfängen des Christentums entwickelt. Diese gab ihm den Rahmen, in den er sein Bild vom Werden des frühen Christentums stellte. Einer der wichtigsten Vorläufer für Eusebius bildete Iulius Africanus (ca. 160–240) mit seinem Werk „Chronographiae“.[[583]](#footnote-583) Dies erhellt schon daraus, dass eine Großzahl der Fragmente dieses sonst weithin verlorenen Werkes christlicher Schriftstellerei fast ausschließlich durch Eusebius und den weiter unten zu nennenden Synkellos auf uns gekommen ist.

Doch waren Eusebius und Synkellos nicht die einzigen, die sich auf das Werk des Iulius Africanus stützten. Insbesondere die jüngeren alexandrinischen Chronisten der Spätantike, etwa der im späten 4. und frühen 5. Jh. schreibende Panodorus in seiner leider ebenfalls verlorenen „Weltchronik“ machte offensichtlich nicht unkritisch Gebrauch von Iulius Africanus (und Eusebius).[[584]](#footnote-584) Zu erwähnen ist auch Panodorus’ Zeitgenosse Annianus, der Panodorus dafür kritisierte, dass er sich zu wenig auf die biblischen und zu stark auf außerbiblische Quellen für die Zeitberechnungen verließ, wie dies tatsächlich auch Iulius Africanus wie Eusebius getan hatten.[[585]](#footnote-585) Aus Annianus hatte der byzantinische Chronist Georgios Synkellos schließlich große Stücke entlehnt, auch wenn er ebenfalls ein Zeuge für die Bedeutung sowohl des Eusebius für die Chronistik wie auch des Iulius Africanus für Eusebius ist. In seiner im frühen 9. Jh. verfassten „Weltchronik“verweist Synkellos unter seinen Quellen auf das wertvolle Vorgängerwerk des zuvor genannten Panodorus, das er in die Sukzession der „Chronik“ des Eusebius und des Iulius Africanus stellt.

Die Reihe der chronistischen Tradition könnte noch fortgeführt werden, die für die herausragende Bedeutung dieses Genres für die spätere Kirchengeschichtsschreibung spricht und ihre kreative Konstruktivistik belegt, mit der immer neue zeitgenössische Herausforderungen durch Rückgriffe auf frühere Zeiten und den in einer entsprechenden Zeitstruktur erfassten Ereignissen angepackt wurden. Ich erwähne hier nur einige weitere Vertreter zum Beleg der Bedeutung, den die Chronistik besaß. Aus Alexandrien wäre etwa zu nennen die nicht an Eusebius, sondern an Iulius Africanus angelehnte *Chronica Alexandrina*, die in der anonymen lateinischen Übersetzung und Bearbeitung als *Excerpta Latina Barbari* im merowingischen Westen Einfluss besaß und die Verbindung zwischen dem merowingischen Geschlecht und den alten Trojanern herstellte, wie sie dann im *Liber historiae Francorum* verbreitet wurde.[[586]](#footnote-586)

Weitere Vertreter der Chronistik, die auf Eusebius und Iulius rekurrieren, finden sich in Antiochien (Malalas, Johannes von Antiochien, *Excerpta Salmasiana*), in Konstantinopel (die weitverbreitete Chronik des Symeon Logothetes und die konkurrierende, nur in einer Handschrift überlebende des Theophanes Continuatus), in Syrien (die ausführliche Universalgeschichte *Kitab al-'Unwan* [„Das Buch der Geschichte“] des um 941/942 gestorbenen melkitischen Bischofs Agapius von Hierapolis oder Mahbūb ibn-Qūṣṭānṭīn),[[587]](#footnote-587) aber auch weitere Autoren und Texte sind bekannt (Ps.-Eustathius von Antiochien, das *Chronicon Paschale*, der *Anonymus Matritensis*).

Die Vorgabe von Eusebius und Iulius, Zeit zu strukturieren und verschiedene Zeitberechnungen miteinander zu harmonisieren und vor allem dem Christentum eine integrierte Stelle in den langen Lauf der Geschichte zu geben, kann nicht genügend hervorgehoben werden. Chronisten wie Iulius und einige seiner Nachfolger waren nicht nur Zeitreisende, sondern bereisten auch physisch die verschiedensten Länder, um sich über die dortigen Verhältnisse, ihre Geschichte und die älteren Zeitberechnungen zu informieren. So besuchte Iulius etwa Palästina (oder er wurde dort vielleicht gar geboren), war in Edessa am Hof Abgars VIII. – wir erinnern uns an die Bedeutung dieses Hofes für die Geschichte die Auffindung des Briefwechsels mit Jesus bei Eusebius – und trug eine Petition des palästinischen Emesa in Rom am Hof Kaiser Elagabals (218–222 nC.) vor. In seinen *Chronographiae* bemühte er sich, die unterschiedlichen Geschichtsberechnungen der verschiedenen Orte und Länder mit den biblischen Angaben korrespondieren zu lassen. Eine seiner Quellen gerade für den uns interessierenden Zeitraum war wiederum Josephus Flavius.[[588]](#footnote-588)

Wie stellt sich Iulius Africanus die Geschichte der Anfänge des Christentums vor? Gemessen an den ausführlichen Informationen, die er offenkundig seit den fast 6000 Jahren zurückliegenden Anfängen der Welt gemäß dem Sechstagewerk der Genesis gegeben hat, angefangen mit der Schöpfung und der Erschaffung des Menschen, Adam,[[589]](#footnote-589) im Jahr 1, und endend mit dem Jahr 5726 in den Jahren 221/222,[[590]](#footnote-590) scheinen die beiden zurückliegenden Jahrhunderte des Christentums in wenigen Paragraphen von ihm abgehandelt worden zu sein. Dabei hat seine Geschichte des Christentums offenkundig mit der Auferstehung Christi begonnen, ein Beginn, von dem Eusebius offenkundig Abstand genommen hat, der sich aber gerade wieder in der jüngeren Kirchengeschichtsschreibung der Gegenwart findet. Gleichzeitig belegt der Schluss der *Chronographiae*, die in die Geschichte des Christentums hineinführen, welche Bedeutung Iulius Africanus gerade dem Christentum innerhalb der Universalgeschichte zumisst. Die Geschichte der klassischen Antike und die der Juden machen letztlich der Geschichte des Christentums Platz, eine Vorstellung, die die sogenannte Konstantinische Wende, von der dann Orosius spricht, vorweggenommen hat. Iulius diskutiert folglich ausführlich die rechte Datierung der Inkarnation und die der Auferstehung Christi und fügt sich als christlicher Gelehrter in die weitere Gelehrsamkeit des 2. und frühen 3. Jh.s ein, die schon von dem Zeitgenossen Philostratus „neue“ oder „zweite Sophistik“ genannt wurde.[[591]](#footnote-591) Dieser unterschied die neue Sophistik von der älteren gerade durch die Bedeutung, die der Geschichte eingeräumt wird, so dass in verschiedenen Texten nicht mehr nur wie früher „philosophische Themen“ in allgemeiner oder abstrakter Form behandelt, sondern „spezifische Themen“ in historischer Perspektive beleuchtet werden.[[592]](#footnote-592)

Wer sich die Anzahl der erhaltenen 100 Fragmente von Iulius’ *Chronographiae* betrachtet, die nach Übereinstimmung unserer Zeugnisse fünf Bücher umfassten und damit „einen gewissen Umfang“ besaßen, und auch wenn man bedenkt, dass nur ca. 10 bis 20% des gesamten Werkes fragmentarisch erhalten blieb,[[593]](#footnote-593) so erstaunt es doch, dass 87 von 100 Fragmenten die Zeit von der Schöpfung bis zur Zeit Christi behandeln und Iulius erst im letzten, fünften Buch auf die Anfänge des Christentums selbst zu sprechen kommt.[[594]](#footnote-594)

Wie es scheint, eröffnet Iulius dieses fünfte Buch,[[595]](#footnote-595) indem er auf die Bedeutung des Archivs von Edessa verweist, das uns bereits mehrfach begegnet ist, und aus dem er nach Angaben von Moses Chorenensis „alles transkribiert habe“, ja, dieser Moses behauptet gar, nicht nur Eusebius und andere bürgten für die Existenz dieses Archivs, sondern er selbst habe es mit eigenen Augen gesehen. Offenkundig hatte die Tatsache, dass Iulius in Buch fünf auf dieses Archiv von Edessa zu sprechen kommt, nicht nur Eusebius interessiert, sondern auch Moses fasziniert, denn er beginnt seine „Geschichte der Armenier“ mit König Abgar, der sich wegen eines Leidens bald schriftlich an Jesus wendet und ihn nach Edessa einlädt, und von dem er das bereits weiter oben genannte Antwortschreiben erhält. Überhaupt ist dieser Briefwechsel das erste dokumentarische Zeugnis, das Moses in seiner „Geschichte“ anführt, ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung, die das Archiv von Edessa in den Augen der Historiographen besaß. Leider haben wir kein Fragment, dem wir entnehmen könnten, ob bereits Iulius den Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus gekannt hatte, auch wenn er Abgar selbst erwähnte.[[596]](#footnote-596) Die oben besprochenen Angaben des Eusebius sprechen eher dafür, dass erst er selbst auf dieses Zeugnis gestoßen ist und Moses es von ihm übernommen hat.

Nach Iulius sind die Anfänge des Christentums fest in die Geschichte der römischen Okkupation und des jüdischen Widerstandes gegen den von den Römern installierten Herodes eingeschrieben.[[597]](#footnote-597) Als Ausgangsbasis für seine chronologische Beschreibung des frühen Christentums scheinen ihm die kanonischen Evangelien des Neuen Testaments gedient zu haben, da er sich mit dem Datum der Inkarnation,[[598]](#footnote-598) auch detailliert mit den Stammbäumen Jesu in Matthäus und Lukas beschäftigt, wozu es auch einen „Brief an Aristides“ gibt,[[599]](#footnote-599) der von der Ankunft der Magier spricht, als Jesus sieben Jahre alt gewesen sei.[[600]](#footnote-600) Mit den synoptischen Evangelien (und gegen Johannes, der von drei Jahren ausgeht) nimmt er wohl ein Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu an.[[601]](#footnote-601) Auch Jesu Auferstehung spielt in seinen Zahlenberechnungen eine Rolle.[[602]](#footnote-602) Nur noch wenig andere Information ist in den spärlichen Restfragmenten erhalten.[[603]](#footnote-603)

Iulius hatte offenkundig Eusebius den für beide wichtigen Weg nach Edessa gewiesen, aber auch das chronologische Modell geliefert, das für die grundsätzliche historische Verlässlichkeit der Dokumente und Daten sprach, die Eusebius nicht unkritisch für seine „Kichengeschichte“ nutzen konnte.

## Origenes, Schriftlehre und -predigt

Mit Origenes (ca. 185/186 – ca. 253/254) gehen wir wie mit seinem Zeitgenossen Iulius einen weiteren Schritt in die Vergangenheit über Eusebius hinaus. Zwar hat der große Gelehrte von Alexandrien und später von Cäsarea in Palästina weder eine Chronik noch eine Geschichte der Anfänge des Christentums geschrieben, gleichwohl kann er in unserer Studie nicht übergangen werden, weil er nicht nur implizit eine Vorstellung von den Anfängen des Christentums besaß, die später richtungsweisend wurde, sondern sich auch explizit mit der Chronologie des Christentums beschäftigen musste. Denn er hatte sich gegen den chronistischen Vorwurf zu stellen, wonach das Judentum (geschweige denn erst das noch später auftretende Christentum) nicht unter die ehrwürdigen alten Traditionen gezählt werden durfte. In seiner Schrift „Gegen Celsus“ berichtet Origenes von seinem Gegner:

„Celsus nimmt an, zwischen vielen Völkern bestehe eine Verwandtschaft, die auf denselben Überzeugungen beruht; er zählt alle Völker auf, die ursprünglich eine solche Lehre besessen hätten. Ich weiß nicht, weshalb er allein den Juden Unrecht tut, indem er ihr Volk nicht den übrigen zuzählt, da es doch mit ihnen dieselben Mühen teilte und gleiche Empfindungen besaß oder in vielen Punkten ähnliche Lehren vertrat. Es ist also angebracht, ihn zu fragen, weshalb in aller Welt er den Erzählungen der Nichtgriechen und Griechen über das hohe Alter der von ihm aufgezählten Völker Glauben schenkte, während er die Erzählungen allein dieses Volkes als Lüge abstempelt.“[[604]](#footnote-604)

Mit einigem Aufwand bemüht sich Origenes, verschiedene Quellen auch nichtjüdischer Herkunft und unterschiedlicher Autoren, die er vor allem Josephus Flavius entnimmt, heranzuziehen, um dem jüdischen Volk alte „Weisheit“ zuzuschreiben,[[605]](#footnote-605) denn Celsus „hatte sich zum Ziel gesetzt, den Ursprung des Christentums anzugreifen, der sich von den Juden herleitet“.[[606]](#footnote-606) Nicht Juden, sondern nur Griechen und Persern schreibe Celsus Autorität und Tradition zu:

„Linos, Musaios, Orpheus, Pherekydes, der Perser Zoroaster und Pythagoras hätten sich mit diesen Dingen auseinandergesetzt und ihre Lehren in Büchern niedergelegt, und sie würden bis auf den heutigen Tag bewahrt.“[[607]](#footnote-607)

Origenes hält Celsus einen jüdisch-christlichen Universalismus entgegen, auf den ich weiter unten eingehen werde, wonach Gott durch die Mose übergebenen Gesetze einen Herrschaftsanspruch auf alle Menschen aussprach und in Mose einen alle Dichter und Philosophen der anderen Völker übertreffenden Weisen erwählt hatte, auch wenn dieser Jesus Christus, „dem Herrn“ „noch weit unterlegen“ sei:

„Viele, selbst solche, die der jüdischen Kultur fremd sind, wurden zum Glauben daran bewogen, dass, wie die Schriften verkünden, Gott, der Schöpfer der Welt, es war, der als Erster die Gesetze erließ und Mose übergab. Denn es war angemessen, dass der Schöpfer des Weltalls, der der ganzen Welt Gesetze gab, seinen Worten eine Kraft verlieh, die imstande war, über die Menschen in aller Welt zu herrschen. Ich sage dies, noch ohne die Untersuchung auf Jesus zu lenken; vielmehr zeige ich ..., dass Mose, der dem Herrn weit unterlegen ist, deine weisen Dichter und Philosophen bei weitem übertrifft.“[[608]](#footnote-608)

Wie kein anderer Autor des frühen Christentums griechischer Zunge wurde Origenes prägend für den Osten und in gewissem Maß durch die Übersetzungen seiner Werke durch Rufin im 5. Jh. auch im Westen.[[609]](#footnote-609)

Den wichtigsten Anstoß für die Beschreibung der Anfänge des Christentums gab Origenes – neben vielen philosophischen und theologischen Vorstellungen, die letztlich vom 4. Jh. an in die Kontroverse des „Origenismus“ führen – durch sein Eintreten für und die Benutzung der seit Irenäus von Lyon (ca. 177) im Neuen Testament zusammengebrachten Schriften neben denen des Alten Testaments. Auch wenn er nicht der erste christliche Schriftsteller war, der Auslegungen dieser Werke vorlegte, so war schon allein „der Umfang von Origenes’ Schaffen“ bereits im Altertum „legendär“, und „den bei weitem überwiegenden Teil seines Werks stellten exegetische Schriften“ dar, von denen leider „der größere Teil verlorengegangen ist“.[[610]](#footnote-610)

Dabei ist für unseren Zusammenhang nicht so sehr bedeutsam, dass Origenes zu fast allen Schriften der jüdischen und der erweiterten christlichen Bibel einen Kommentar oder eine Predigtreihe verfasst hat, wichtiger ist, dass er die Schriften des Neuen Testaments schlicht als Teil der Bibel betrachtete, die nunmehr nicht mehr nur die jüdischen Schriften umfasste. „Überzeugt, daß die Heilige Schrift unmittelbar unter Gottes Leitung geschrieben sei“, also sowohl die jüdischen wie die christlichen Schriften, sah er sich „nicht gehalten, an eine Irrtumslosigkeit ihres Wortsinns zu glauben“.[[611]](#footnote-611) Trotz dieser Einschränkung, die „den Widerspruch derer wach(rief), die durch das Zugeständnis, die Bibel berichte nicht stets geschichtliche Tatsachen, die Autorität der Schrift gefährdet sahen“,[[612]](#footnote-612) bildete für Origenes doch die Bibel das unverrückbare Fundament, auf dem seine eigene Sicht der Welt, der Geschichte, seiner Philosophie und Theologie basierte. Nicht anders eröffnet er sein systematisches Werk der vier Bücher „Von den Prinzipien“:

„Alle die zu dem Glauben und der Gewissheit gelangt sind, ... empfangen die Erkenntnis, die den Menschen dazu beruft, gut und glücklich zu leben, von nirgendwo anders her als von eben den Worten und der Lehre Christi. Unter den Worten Christi verstehen wir aber nicht nur die, die er nach seiner Menschwerdung und Fleischesannahme gelehrt hat; denn schon vorher war Christus als Wort Gottes in Mose und in den Propheten.“[[613]](#footnote-613)

Was uns heute eher geläufig ist, dass Christen im Gottesdienst und in ihrer persönlichen geistlichen Lektüre die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments lesen und sie als ihre Bibel begreifen, scheint diesem Vorwort des Origenes nach noch nicht Allgemeingut gewesen zu sein. Denn er muss erst betonen, dass er sich als Christ nicht nur an den Worten und der Lehre Christi ausrichten will, die von diesem „nach seiner Menschwerdung“ stammen, sondern dass auch bereits zur Zeit des Mose und der Propheten „Christus als Wort Gottes“ in diesen anwesend war, also auch diese Schriften für Christen Geltung besitzen. Origenes leitete diese Überlegung aus einer Stelle bei Paulus ab, wo es heißt: „Sehet das Israel nach dem Fleische!“ (1Kor 10,18), dass es „offenbar ein Israel nach dem Geist gibt“.[[614]](#footnote-614) Hieraus folgerte er nicht nur, „die Geschichte Israels als Geschichte“ des christlichen „geistigen Lebens zu lesen“,[[615]](#footnote-615) sondern er formulierte auch mit Röm 9,8, dass „nicht die fleischlichen Kinder Kinder Gottes sind“, und mit Röm 9,6 „auch nicht alle Israeliten Israel“ bilden, sondern dass der eigentliche Israelit der „Jude im Verborgenen“ ist, der „inwendige Mensch“, also der Christ.[[616]](#footnote-616)

Diese Verbindung von christlichem und jüdischem Erbe führt bei Origenes gleichzeitig zu einer Enterbungstheorie Israels nach dem Fleisch: „Wenn aber die in sinnlichen Vorstellungen ausgesprochenen Verheißungen geistig sind, dann sind auch die gemeinten Empfänger keine leiblichen.“[[617]](#footnote-617) Leibliche, beschnittene, genealogisch sich auf die Stämme Israels zurückführende Juden werden von Origenes also nicht mehr als Empfänger der göttlichen Verheißungen gesehen, sondern an ihre Stelle ist der verborgene Jude und innere christliche Mensch der Kirche getreten. Das Judentum wird damit enterbt und das Erbe dem Christentum überschrieben, eine Lehre, die kurz nach dem zweiten jüdischen Krieg von mehreren Autoren entwickelt wurde: Aristides, der Athener Philosoph, der um die Mitte des 2. Jh.s in seiner „Apologie“ drei oder nach der armenischen Version vier Völker dieser Welt unterscheiden will, um den Christen eine eigene Identität zu geben, führt die Lebensweise der Barbaren auf die Götter Beel, Kronos, Eerra und zahllose andere Götter zurück; die der Griechen leitete er von Zeus, der auch Dios heiße, und Helena ab; die Juden jedoch leitet er ihrem Ursprung nach nicht von einem Gott her, sondern von Abraham, Isaak und Jakob. Sie seien durch ihren Gesetzgeber Mose Hebräer und später nach ihrer Ankunft im gelobten Land Juden genannt worden; die Christen, so führt Aristides weiter aus, führten jedoch ihren Ursprung auf keinen der heidnischen Götter zurück, auch nicht auf Abraham oder Mose, sondern auf den „Herrn Jesus Christus“, der „der Sohn des höchsten Gottes“ heiße.[[618]](#footnote-618) Damit wird den Christen nicht nur eine eigene theologische Ätiologie gegeben, sie werden auch deutlich von den Juden abgegrenzt. Die einzige Verbindungslinie, die Aristides noch zugesteht, ist diejenige, die man auch bei Paulus lesen kann, nämlich dass dieser Jesus von einer jüdischen Frau geboren wurde, die von Aristides als Jungfrau bezeichnet wird.[[619]](#footnote-619) Wohl zeitgleich mit Aristides liest man auch bei dem Paulusleser Markion von Sinope (stirbt um 160 nC.), dass allein die Worte Christi nach dessen Menschwerdung als das neue Edikt die Grundlage für die Christen bilden sollten, und folglich die Juden ihre eigene Tradition besäßen, von dem sich die neue Lehre Christi und des Christentums grundsätzlich unterscheide.

Doch täuschen sowohl Markion wie auch dessen Bestreiter Origenes über eine weitere Tatsache hinweg, die auch der heutigen Leserschaft nicht sofort einsichtig sein wird, dass nämlich die Worte und die Lehre Christi selbst, wie wir ebenfalls weiter unten entdecken werden, alles andere als das Fundament und die Zentralbotschaft waren, um die herum sich in den Anfängen des Christentums Menschen gruppiert hatten, jedenfalls, soweit wir sehen werden, nicht diejenigen Worte und Lehren, die Aristides, Markion und Origenes im Blick hatten. Wenn Origenes also ganz selbstverständlich auf Christi Worte und Lehren zu sprechen kommt und diese lediglich auf die Zeit des Judentums ausdehnen möchte, setzt er bereits schriftliche Tradition voraus, die einige wenige Generationen vor ihm allerdings erst entwickelt wurde, die zwar bereits anerkannter war als die Verknüpfung Christi mit dem Alten Testament, jedoch selbst noch relativ jung, so dass ihr Origenes mit seinen Kommentaren, Predigten, mit seiner Hexapla und auch seinen systematischen Werken gründlich Nachdruck verleihen musste.[[620]](#footnote-620)

Gewiss hatte Origenes einige wenige Vorgänger. Ptolemaeus etwa hatte nach der Mitte des 2. Jh.s in Rom den Prolog des Johannesevangeliums, und Herakleon bald danach das ganze Johannesevangelium und vermutlich auch das Lukasevangelium (allerdings in einer vorkanonischen Form) kommentiert. Doch vor Irenäus von Lyon, der um das Jahr 177 eine Lanze für die zuvor vielfach kritisierten Evangelien des Markus, Matthäus und Lukas brach, gibt es – außer den genannten Ausnahmen – keine Spur einer Kommentierung dieser Schriften und kaum einen Hinweis auf deren Benutzung.

Das hatte sich, wie wir ebenfalls bald sehen werden, auch mit Irenäus’ Eintreten für diese Evangelien und andere Schriften, die im Neuen Testament gesammelt wurden, nicht blitzartig geändert. Es scheint eines der herausragenden Verdienste des Origenes gewesen zu sein, dass er systematisch und mit seinen Predigten und Kommentaren im großen Stil zwischen den jüdischen heiligen Schriften und den Schriften des Paulus und anderen von Christen verfassten und gelesenen Werken eine Brücke baute. Als Begründung diente ihm die ihm von Justin zur Verfügung gestellte, stoisch beeinflusste Idee vom *logos spermatikos*, d.h. von der Vorstellung, dass der göttliche Same oder Funke immer und überall in der Welt vorhanden sei, sich aber in Personen und zu bestimmten Zeiten verdichten könne. So etwa kann Origenes behaupten, dass dieser Logos in seiner Fülle nur in Gott und Christus existiert, auch wenn er in Vorformen und Vorbildern schon präsent sein konnte, etwa im großen Gesetzeslehrer und Gottesdiener Mose wie auch in den Propheten des Judentums. Aus dem „Zeugnis des Paulus in seinem Brief an die Hebräer“ leitet Origenes ab, dass „Mose und die Propheten vom Geist Christi erfüllt gesprochen und all ihre Taten vollbracht haben“, also der Logos oder das Wort Gottes, der Christus, auch in ihnen bereits sprach und wirkte, denn es heiße ja im Hebräerbrief:

„Durch den Glauben wollte Mose, da er groß war, nicht mehr ein Sohn heißen der Tochter Pharaos, und erwählte viel lieber, mit dem Volk Gottes Ungemach zu leiden, denn die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, und achtete die Schmach Christi für größeren Reichtum denn die Schätze Ägyptens.“ (Hebr 11,24-26)

Es erstaunt einerseits, andererseits ist es typisch für den Umgang des Origenes mit christlichen Schriften, wenn er sie einmal als autoritative Quellen für seine Argumentation einsetzt, zum andern aber auch kritisch und nuanciert über ihre literarischen Charakteristiken urteilen kann, wie etwa seine Ausführungen über den eben von ihm zitierten Hebräerbrief belegen. Bei Eusebius ist die folgende Stelle aus Origenes’ Homilien zum Hebräerbrief überliefert:

„Jeder, der Stile zu unterscheiden und zu beurteilen versteht, dürfte zugeben, dass der Stil des sogenannten Hebräerbriefes nichts von jener Ungewandtheit im Ausdruck zeigt, welche der Apostel selber eingesteht, wenn er sich als ungeschickt in der Rede, d.i. im Ausdruck bezeichnet, dass der Brief vielmehr in seiner sprachlichen Form ein besseres Griechisch aufweist. Dass die Gedanken des Briefes Bewunderung verdienen und hinter denen der anerkannten Briefe des Apostels nicht zurückstehen, dürfte ebenfalls jeder als richtig zugeben, der mit der Lektüre des Apostels vertraut ist.“

Eusebius fügt hinzu, dass Origenes „noch später bemerkt“:

„Ich aber möchte offen erklären, dass die Gedanken vom Apostel stammen, Ausdruck und Stil dagegen einem Manne angehören, der die Worte des Apostels im Gedächtnis hatte und die Lehren des Meisters umschrieb. Wenn daher eine Gemeinde diesen Brief für paulinisch erklärt, so mag man ihr hierin zustimmen. Denn es hatte seinen Grund, wenn die Alten ihn als paulinisch überliefert haben. Wer indes tatsächlich den Brief geschrieben hat, weiß Gott. Soviel wir aber erfahren haben, soll entweder Klemens, der römische Bischof, oder Lukas, der Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, den Brief geschrieben haben.“[[621]](#footnote-621)

Origenes reiht sich folglich in eine Gemeindetradition ein, die den Hebräerbrief für paulinisch hielt, auch wenn er mit dieser Tradition wusste, dass er nicht sicher von Paulus verfasst worden war. Seine Suche nach dem wahren Verfasser zeigt aber auch an, dass er sich mit der Pseudonymität dieser Schrift nicht zufriedengeben wollte und danach forschte, ob er nicht einem der bekannten Größen der literarischen christlichen Welt zuzuschreiben sei. Von Interesse ist bei den genannten potentiellen Autoren, dass sie tatsächlich in einer gewissen Nähe zu Paulus stehen, wird Paulus doch zweimal im sogenannten „Ersten Brief des Klemens an die Korinther“ genannt und ist Paulus doch Protagonist der Apostelgeschichte, die hier wie das Evangelium dem Lukas zugeschrieben wird.

Allein schon die Tatsache, dass sich Origenes derart der Vertrauenswürdigkeit einer solchen Schrift vergewissern will, zeugt vom hohen Wert, den er diesen Zeugnissen in seiner Argumentation zumisst. Gerade in diesem Zusammenhang der verbindlichen Bedeutung, die die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes haben, kommt Origenes auf das Thema der Geschichte zu sprechen und entwickelt hieraus zum einen seine Vorstellung von den Anfängen der Schrift und in diese eingebettet auch von den Anfängen des Christentums. Auch wenn die Anfänge der Schrift in ihrem göttlichen Ursprung als theologisch-apologetische Position heute kritischer betrachtet werden, so hat doch die aus ihr resultierende Folgerung für Ursprung und normative Kraft der Bibel, vor allem der neutestamentlichen Schriften, eine bis heute tiefe Prägung hinterlassen.

Das vierte Buch von „Von den Prinzipien“ eröffnet Origenes erneut mit dem Hinweis auf die Schrift als seiner Argumentationsgrundlage, auch wenn er erst jetzt in diesem Buch den Beweis dafür liefern will, warum er überhaupt diese Schriften für „göttliche“ hält. Weil er allerdings um die Zirkelhaftigkeit dieses Argumentationsganges weiß, versucht er ihn rational abzusichern, und er kommt, wie wir sehen werden, zu diesem Zweck auf die Geschichte zu sprechen. Vorweg formuliert er:

„Wir haben uns in der Untersuchung so wichtiger Gegenstände nicht mit allgemeinen Begriffen und in die Augen fallenden Tatsachen begnügt, sondern zur Unterstützung des von uns vorgetragenen Beweises Zeugnisse aus den von uns für göttlich gehaltenen Schriften sowohl des Alten als auch des Neuen Testamentes beigebracht.“[[622]](#footnote-622)

Um die Schrift zu stützen, bedarf es nach Origenes der Empirie der Universalgeschichte:

„Die Gesetzgeber und Weisheitslehrer – natürlich hauptsächlich die der Griechen – haben es nicht vermocht ..., Menschen anderer Sprachen und Nationen zur Beobachtung ihrer Gesetze und zur Übernahme ihrer Lehren zu rufen; ja sie haben dies gar nicht erst versucht, weil sie es mit Recht von vornherein für unmöglich ... hielten. ... Was also die (früheren) Philosophen und heidnischen Gesetzgeber für unmöglich hielten, das haben Mose und Christus vollbracht, nämlich bei Griechen und Barbaren unzählige Gefolgsleute gefunden, obwohl diese nicht nur ihre Überlieferungen verlassen mussten, sondern jetzt als Juden dem Hass, als Christen darüber hinaus noch Gefahren und dem Tod ausgesetzt sind.“[[623]](#footnote-623)

Origenes beginnt seine Überlegungen mit der kolonialen Expansionsidee, wonach Menschen anderer Sprachen und Nationen zur Beobachtung der eigenen Gesetze und sogar zur Übernahme der eigenen Lehren gebracht werden sollten. Denn sein Vorwurf, dass die früheren Philosophen und heidnischen Gesetzgeber es weder vermocht noch gar versucht hatten, Menschen zum Verlassen der eigenen Traditionen und zur Akzeptanz von Fremdüberlieferungen zu bringen, setzt unausgesprochen voraus, dass dies zu den Zielen der griechisch-römischen Politik und Religion gehörte. Was weiter oben zu Orosius ausgeführt wurde, gilt folglich auch im Fall des Origenes – wir haben es mit einem Universalismusgedanken zu tun, der eher rhetorisch als wirklich praktisch ist.

Origenes denkt, wie er zugibt, zunächst und vor allem an Gesetzgeber und Weisheitslehrer der Griechen, und noch stärker einschränkend, indem er die früheren Philosophen und heidnischen Gesetzgeber kritisiert, spitzt er seinen Universalismus auf Juden und diese überbietend auf Christen ein. Damit legt er einen weiteren Grundstein für die grundsätzliche Scheidung der Universalgeschichte in eine solche der Heiden, denen die der Juden und Christen gegenübersteht, und liefert Orosius eine Steilvorlage für seine Differenzierung zwischen einer Zeit vor und nach Christus. Darüber hinaus aber führt ihn sein verengter Blick vor allem auf die Schriften der Christen zu einer Geschichtsvision, die zunächst weder am Anfang der Welt noch bei Adam oder Abraham beginnt, auch wenn sie wieder dorthin führen wird, sondern konsequent von Christi Worten aus entworfen wird. Ohne hier auf die detaillierte chronologische Argumentation und Gegenargumentation einzugehen, wie sie von Origenes in „Von den Prinzipien“ und „Gegen Celsus“ entwickelt wurde, sei ein Blick auf einige seiner grundlegenden Überlegungen geworfen, die unmittelbar die Anfänge des Christentums betreffen.

Offenkundig hatte sich Origenes mit Positionsvertretern auseinanderzusetzen, die wie Celsus den Altersbeweis zur Kritik am Christentum einsetzten, wonach Jesus Christus „erst vor ganz wenigen Jahren seine Lehre eingeführt habe und von den Christen als Sohn Gottes angesehen werde“, von dem als „Urheber“ die „Geburt als Christen“ sich ableite.[[624]](#footnote-624)

Auffallenderweise bestreitet Origenes nicht die Behauptung, die Lehre Jesu sei noch jung und Christen habe es noch nicht sehr lange gegeben. Doch er kehrt den Spieß um und macht aus der Kritik ein stechendes Argument für die göttliche Macht des Christentums:

„Konnte es etwa ohne göttliche Hilfe geschehen, dass in so wenigen Jahren Jesus das Vorhaben, sein Wort und seine Lehre auszubreiten, in dem Maße zu realisieren vermochte, dass an vielen Orten der von uns bewohnten Erde nicht wenige Griechen und Nichtgriechen, Weise und Unverständige sich zu seiner Lehre bekehrt haben, ja bereit sind, bis zum Tod für das Christentum zu kämpfen, um es nicht zu verleugnen? ... Da Jesus stärker war als mächtige Widersacher, bezwang er ganz Griechenland und den größten Teil der fremden Regionen und bekehrte unzählige Seelen zu der von ihm gelehrten Gottesverehrung.“[[625]](#footnote-625)

Nicht anders verfährt Origenes auch mit Einwürfen, die auf die Bedeutungslosigkeit der Herkunft Jesu verwiesen. Wenn Jesu Abstammung kritisiert werde, da er von einer „Jungfrau ... aus einem jüdischen Dorf ..., von einer Frau vom Lande, einer armen Spinnarbeiterin, ... einer Ehebrecherin, ... die von ihrem Mann vertrieben und ehrlos umherziehend, heimlich geboren sei“, während ihr Mann „sich als Tagelöhner nach Ägypten begeben habe“,[[626]](#footnote-626) spreche gerade die Tatsache seiner Herkunft aus „ärmlichen Verhältnissen, ohne im Geringsten eine allgemeine Bildung empfangen zu haben, ohne Redekunst und philosophische Lehren“ für Jesus, da er „in einer völlig gegenteiligen Situation imstande war, alle Widerstände zu überwinden, bekannt zu werden, und diejenigen, die von ihm hörten zu beeindrucken, und der ganzen Welt unübersehbar vor Augen zu treten“.[[627]](#footnote-627)

Auch die Anfänge der Christusbewegung nach dem Tod Jesu sprächen für die göttliche Unterstützung, weil man sich anders darüber wundern müsste,

„wie es dazu kam, dass seine Jünger, ohne ihn, wie die Verleumder Jesu sagen, von den Toten auferstanden gesehen zu haben und ohne überzeugt gewesen zu sein, dass jener ein göttliches Wesen ist, sich nicht fürchteten, dasselbe wie ihr Meister zu erleiden, sich der Gefahr zu stellen und die Heimat zu verlassen, um nach dem Willen Jesu die ihnen von ihm überlieferte Lehre zu verkünden“.[[628]](#footnote-628)

Umgekehrt gilt also für Origenes, dass es gerade die Begegnung und das Sehen des von den Toten Auferstandenen war und die Überzeugung von seinem göttlichen Wesen, die den Jüngern halfen, ihre Furcht zu überwinden, in die Fußstapfen Jesu zu treten und von ihm zu predigen.[[629]](#footnote-629)

Für Origenes steht die Wirkmacht des Evangeliums im Mittelpunkt, und zwar eines solchen Evangeliums, das nach der eigenen Weissagung Jesu, des Herrn, „auf der ganzen Erde gepredigt wird“. Dabei geht es ihm um diesen christlichen Universalismus, den er gewissermaßen bereits umgesetzt sieht und darum auch als „sonnenklare(n) Beweis“ dafür betrachten kann, „dass Gott wirklich Mensch geworden ist und den Menschen die heilsamen Lehren gebracht hat“.[[630]](#footnote-630) Nicht die Inkarnation gibt hier die Begründung für die Göttlichkeit der Schrift, sondern die nach Origenes in breite Schichten der Gesellschaft eingedrungene Botschaft Jesu. Von diesem Mittel- und zugleich Ausgangspunkt entwickelt Origenes schließlich seine zum einen rückwärtsgewandte, retrospektive Geschichtsvorstellung, zum andern den eschatologischen Ausblick, aus dem heraus er dann auch kritisch seine eigene kirchliche Gegenwart zu reflektieren vermag.

Zunächst aber schaut er zurück. Die Schriften der Juden, vor allem die prophetischen Weissagungen, liest er als Verheißungen und Ankündigungen Jesu, des Christus, etwa Hos 3,4: „Die Söhne Israels werden lange Zeit ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer, ohne Altar, ohne Priestertum, ohne Orakel sein.“[[631]](#footnote-631) Origenes leitet dieses Zitat ein:

„Offenbar ist es ja aus der Geschichte und den Erscheinungen unserer Tage, dass seit den Zeiten Jesu kein König der Juden mehr aufgetreten ist, da vielmehr alle jüdischen Einrichtungen, die ihr Stolz waren, ich nenne nur den Tempel, den Altar, den vollendeten Dienst, die Gewänder des Hohepriesters, vernichtet sind.“[[632]](#footnote-632)

Origenes spricht nicht nur von der „Geschichte“, die durchaus die entferntere des Jahres 70 mit der Zerstörung des Tempels meinen könnte, sondern vor allem von der ihm viel näheren des zweiten jüdischen Krieges der Jahre 132–135, in denen tatsächlich mit dem Altar des Jerusalemer Tempels und dem Priesterdienst auch das Amt des Hohepriesters verschwunden waren, an deren Stelle die römische Stadt und ihre Funktionsträger traten. In der Tat war es die Erfahrung von Origenes’ eigenen Tagen, dass Jerusalem und mit Jerusalem die jüdischen Kulteinrichtungen „vernichtet“ waren. Dem Gegenargument, dass man die Prophezeiung auf den einen (vielleicht zwei) Patriarchen der Juden zu Origenes’ Zeit hindeutete und behauptete, „bis zur Erscheinung des erwarteten Messias mangele es Israel nicht an Patriarchen“, hält er entgegen, dass „seit der Zerstörung des Tempels weder Opfer, noch Altar, noch Priestertum existiere“, und damit auch das Patriarchat „dahin sei“.[[633]](#footnote-633)

Von der jüdischen Vergangenheit wendet sich Origenes den „Heiden“ zu, die „durch Christus an Gott gläubig geworden sind“, eine „Erwählung“, die er wiederum in der jüdischen Schrift, hier dem Buch Deuteronomium (Dtn 32,21), angekündigt sieht: „Sie haben mich, spricht er, gereizt durch das, was Nicht-Gott ist, mit ihren Götzen haben sie mich erzürnt: und, ich will sie wieder reizen an einem Volk, das Nicht-Volk ist, an einem törichten Volke will ich sie erzürnen.“ Mit dem törichten „Nicht-Volk“ identifiziert Origenes die Kirche der zu Gott bekehrten Heiden, „die durch die Erscheinung Jesu Christi und seiner Jünger von Gott erwählt wurde“. Wie nach Paulus (1Kor 1,26) nicht was weise ist, sondern was töricht ist, von Gott berufen werde, so beschäme der Törichte nun den Weisen und den, „der vorher etwas war“, um „das fleischliche Israel zunichte zu machen“.[[634]](#footnote-634)

Origenes hat harsche Worte für das einst erwählte Volk, an dessen Stelle er nun ein Nicht-Volk getreten sieht. Den Neuanfang liest er in dem bereits in Ps 45 (44) angekündigten Christus, auch wenn dieser nur „kurze Zeit sein Lehramt“ innehatte, wenn er „etwa ein Jahr und etliche Monate lehrte“, doch „der Erdkreis von seiner Lehre und seinem Gottesglauben erfüllt wurde“.[[635]](#footnote-635)

Aus diesen ersten Abschnitten des vierten Buches von *De principiis* wird hinreichend klar, wie Origenes die Anfänge des Christentums schildert. Es ist die Predigt und die Lehre Christi, die einige wenige Juden und die Masse der Heiden zur Sündenvergebung und zur Hinwendung an Gott gebracht haben. Christi Erscheinung, seine Lehre, seine Geburt in Betlehem, selbst „die Erscheinung der Apostel, die von Jesus nach allen Enden ausgesandt wurden, um das Evangelium zu verkünden“, wurden in den jüdischen Schriften angekündigt, was Origenes durch die Apostelgeschichte, etwa Apg 5,12 („Durch die Hände der Apostel geschahen viele Zeichen und Wunder im Volk. Alle kamen einmütig in der Halle Salomos zusammen.“) belegt sieht. Im Zirkelschluss beweist Origenes „die Göttlichkeit Jesu unter Verwendung der prophetischen Verheißungen“, und „zugleich“ zeigt er auch, „dass die prophetischen Schriften selbst, die von ihm zeugen, von Gott eingegeben sind, und die Worte, die seine Erscheinung und seine Lehre ankündigen, mit aller Kraft und Bestimmheit gesprochen wurden und hiermit auch die Erwählung der Heiden behauptet haben“.[[636]](#footnote-636)

Warum man über diesen Zirkelschluss nicht hinauskomme, erläutert Origenes mit dem Hinweis darauf, dass „erst mit der Erscheinung Jesu“ sich „die Göttlichkeit der Weissagungen und das Geistige in dem mosaischen Gesetz offenbarte“,[[637]](#footnote-637) zuvor also weder wahrnehmbar war, noch chronologisch oder evolutionär erklärt werden kann. Erst die christliche Retrospektive enthüllt, was vorher nur verhüllt präsent war. Diese Verhüllung ist denn auch der Grund dafür, dass die Juden damals und die meisten Juden auch zur Zeit des Origenes ihre eigene Schrift nicht verstehen könnten, deren „Buchstaben den Schatten enthalten“, der erst durch das Strahlen Christi weggenommen wurde und wird.[[638]](#footnote-638) Diese Verhüllung und Verborgenheit gilt aber nicht nur für die Schrift, sondern auch für den Kosmos, dessen planvolle Anlage durch Gott nicht einfach in irdische Augen einfällt wie er etwa in Sonne, Mond und Sternen gegeben ist, auch nicht leicht aus dem Schicksal der Menschen zu erheben ist, während „Grund und Zweck der Triebe, Vorstellungen, Naturanlagen und der Körperbau von Tieren ganz genau zu erkunden“ ist. Der Mensch folglich, ob Jude oder Heide, steht in seiner Schwäche einer „verborgenen Herrlichkeit der Lehren“ gegenüber, die er auch mit den besten wissenschaftlichen Methoden nicht entbergen und offenlegen kann.[[639]](#footnote-639)

Origenes’ erster Blick auf die Anfänge des Christentums fällt also auf den lehrenden Christus und ist auf dessen lehrende Apostel fokussiert. Von dort schweift er in die Vergangenheit, in die Anfänge der Schöpfung, dann in die jüdische, auch in die heidnische Historie, bevor er ihn kritisch auf seine Gegenwart richtet, die sich nicht minder mit dem Problem der Verborgenheit Gottes konfrontiert sieht. Doch nicht nur dem verborgenen Gott muss man sich vorsichtig nähern, man muss sich auch der in die Schöpfung und sogar in Gesetz und Geschichte, also der Schrift des Alten und Neuen Testaments, eingestreuten Fiktionen und Dunkelheiten, der Ärgernisse, Anstöße und Widersprüche gewahr werden.[[640]](#footnote-640) Sie dienen dazu, dass man alles, was man sieht, nicht gleich für bare Münze nimmt, sondern über den Buchstaben hinweg auf etwas Tiefgründigeres zielt. Denn nach Origenes gibt es Menschen, die lediglich die Oberfläche wahrnehmen können, andere, die zu Tieferem vordringen, doch den geistigen Zusammenhang der Dinge, die geschehen sind und geschehen sollen, können lediglich ausgewählte, geistig orientierte Menschen wahrnehmen, so dass das Eigentliche „der Menge verborgen bleibt“.[[641]](#footnote-641)

Folglich gibt es in der Schrift Fiktives, Dinge, die unmöglich hätten geschehen können, oder auch solches, das vielleicht existiert haben könnte, doch nicht wirklich geschehen ist, und es gibt solches in der Gesetzgebung des Mose, das erst durch ein vertieftes Nachdenken herausgefunden werden kann und doch der eigentliche Sinn dieser Vorgaben ist.[[642]](#footnote-642) Origenes setzt hinzu, dass Vergleichbares auch bei den Evangelien und den Schriften der Apostel anzunehmen sei. Auch hier sei Fiktives mit Realem gemischt worden, oder wer werde etwa als wahre Geschichtsdarstellung annehmen, wenn es im Evangelium heiße, dass

„der Teufel Jesus auf einen hohen Berg führt, um ihm von dort aus die Königreiche der ganzen Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen. Denn welcher aufmerksame Leser wird nicht diejenigen belachen, die da wähnen, dass die Reiche der Perser, Scythen, Inder und Parther, und wie die Könige von den Menschen verherrlichet werden, mit dem leiblichen Auge gesehen worden seien, das der Höhe bedürfte, um nur das untenliegende Niedrige zu überschauen? Ähnlich wie diese kann der aufmerksame Beobachter aus den Evangelien unzählige andere Fälle erheben, um sich zu überzeugen, daß in die buchstäblich wahre Geschichte anderes nicht Wirkliches eingewoben ist.“[[643]](#footnote-643)

Damit will Origenes nicht jede biblische und historische Wahrheit bestreiten, doch ist dem Menschen grundsätzlich die Aufgabe aufgetragen, „sorgfältig zu prüfen, was dem Buchstaben nach wahr, und was unmöglich ist“.[[644]](#footnote-644) Sehr persönlich gibt er in einer Predigt zu, dass „manchmal, wenn man die Schrift liest und in ihr nach deren Bedeutung sucht, einen eine gewisse Trauer, gar ein Schmerz, überkommt, nicht, weil man denkt, die Schrift irre oder beinhalte etwas Falsches, aber weil sie in sich einen Ausdruck und einen Bericht der Wahrheit enthält, bei dem man nicht erkennen kann, was daran wahr sein soll“.[[645]](#footnote-645)

Für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung, dass bei der Fülle der Themen, die Origenes einer Untersuchung überhaupt für wert erachtet, die Geschichte der Anfänge des Christentums und die weitere Entwicklung der Kirche ausgespart bleiben.[[646]](#footnote-646) Es scheint ihm genügt zu haben, dass die große Verbreitung der Predigt des Evangeliums, wie er sie zuvor dargestellt hatte, den Beweis für die Erfüllung der Verheißungen erbringt und damit für die Göttlichkeit sowohl der Schrift wie dessen, von dem sie zeugt. Alle weitere Historiographie scheint unter dasselbe Verdikt des Origenes zu fallen, das er über die Inhalte der Schrift fällt: „Die Erklärung all dessen, was in der Schrift gesagt wird, und was an Taten darin angeführt wird, soll dem Heiligen Geist und dem Glauben an Christus dienen, der Glaube, zu dem wir Gläubigen berufen sind.“[[647]](#footnote-647) Entsprechend befragt er Lukas kritisch zur Information, „es geschah aber in jenen Tagen, da ein Edikt von Kaiser Augustus ausging, die ganze Welt registrieren zu lassen“ (Lk 2,4): „Evangelist, welche Hilfe soll mir dieser Bericht bieten?“[[648]](#footnote-648)

Origenes mag diesbezüglich das herausragende Beispiel sein, doch steht er repräsentativ für viele Christen aus den Anfängen, die

„nicht an einer objektiven Rekonstruktion von Leben und Denken der frühchristlichen Gemeinden von Christen (und Juden) interessiert waren, sondern deren alleiniges Interesse es war, die Schrift unmittelbar für das Leben ihrer Gemeinden relevant werden zu lassen, und sie taten dies, indem sie die Unterscheidung zwischen Text und interpretativer Gemeinschaft, die der modernen Forschung so heilig ist, fallen ließen“.[[649]](#footnote-649)

Es würde also nicht verwundern, wenn er auch in seinen Homilien zur Apostelgeschichte diese Schrift spirituell ausgelegt hätte, worauf das einzige Fragment hindeutet, das von diesem Werk überlebt hat.[[650]](#footnote-650) Weitere Auslegungen zur Apostelgeschichtefindet man erst im ausgehenden 3. und schließlich im 4, Jh., verfasst von Eusebs Lehrer Pamphilus von Cäsarea,[[651]](#footnote-651) Eusebius von Emesa,[[652]](#footnote-652) Ephräm dem Syrer[[653]](#footnote-653) und Johannes Chrysostomus.[[654]](#footnote-654) Während Ephräms Text, der nur in armenischer Übersetzung erhalten blieb, eine Reihe von eigenen Auffassungen zur Frühgeschichte des Christentums beinhaltet, auf die weiter unten zu bestimmten Themen eingegangen wird, klagt Chrysostomus zur Eröffnung seiner Predigt über dieses Werk, dass seine Zuhörerschaft diese Schrift nicht einmal kenne, geschweige denn ihren Inhalt oder den Verfasser,[[655]](#footnote-655) doch gerade darum will er sie detailliert vorstellen und – ganz Origenes folgend – zeigen, dass das, was Christus im Evangelium vorausgesagt habe, sich in der Geschichte der frühen Gemeinde verwirklicht habe, sowohl die angekündigten Verfolgungen wie der Erfolg der Predigt „in der ganzen Welt“.[[656]](#footnote-656)

In der Tat scheint die Apostelgeschichte ein wenig gelesenes Werk in der Frühzeit des Christentums gewesen zu sein.[[657]](#footnote-657) Bis in die Zeit kurz vor Irenäus, also um das Jahr 177, wissen wir von niemandem, der diese Schrift zitiert, vielleicht war sie nicht einmal bekannt oder auch nicht viel früher entstanden.[[658]](#footnote-658) Wir werden weiter unten auf sie zurückkommen müssen.

Wenn sich Origenes also nicht oder nur wenig an der Apostelgeschichte orientiert und sich stattdessen auf die Inkarnation des Wortes Gottes und die Predigt des Evangeliums konzentriert, wie stellt er sich diesen gemäß die Anfänge des Christentums vor?

Einerseits lesen sich seine Ausführungen erstaunlich ahistorisch, andererseits hatten und haben sie den Effekt einer historisierenden Lesart der vor allem neutestamentlichen Texte, der gar nicht zu unterschätzen ist. Diese historisierende Wirkung haben Origenes’ Bemerkungen auch und gerade, weil er keine historischen, sondern theologische Aussagen machen wollte. Und doch sind die von ihm so hochgelobten und zum Zentrum der Argumentation erhobenen biblischen Schriften im Lauf der Geschichte bald als historische Zeugnisse gelesen und missverstanden worden.

Ausgehend von seiner Schriftorientierung sieht Origenes mit Paulus den Anfang des Christentums im Fundament, Christus, gelegt.[[659]](#footnote-659) Bei Paulus nämlich las Origenes in 1Kor 3,9-15:

„9 Denn wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau. 10 Der Gnade Gottes entsprechend, die mir geschenkt wurde, habe ich wie ein weiser Baumeister den Grund gelegt; ein anderer baut darauf weiter. Aber jeder soll darauf achten, wie er weiterbaut. 11 Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus. 12 Ob aber jemand auf dem Grund mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiterbaut: 13 Das Werk eines jeden wird offenbar werden; denn der Tag wird es sichtbar machen, weil er sich mit Feuer offenbart. Und wie das Werk eines jeden beschaffen ist, wird das Feuer prüfen. 14 Hält das Werk stand, das er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. 15 Brennt es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.“

Zu dieser Stelle führt Origenes aus, dass „wir nicht nur Ackerfelder Gottes sind, sondern sogar Gottes Bau“, weshalb er nach dem Architekten des Ganzen fragt.[[660]](#footnote-660) Nach Origenes ist Paulus aufgrund der ihm gegebenen Gnade der weise Architekt, der auf dem Fundament Christi den Bau errichtete, hatte es doch „vor Paulus die Kirche in Korinth nicht gegeben“.[[661]](#footnote-661) Doch nicht nur für Korinth ist Paulus der Architekt der Kirche auf Christi Fundament, sondern, wie er selbst in Röm 15,19-20 ausführe, habe er „von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangelium Gottes erfüllt“, wobei er „darauf geachtet habe, das Evangelium zu predigen, wo Christus noch nicht mit Namen bekannt war“, damit er „nicht auf einem anderen Fundament baute“.[[662]](#footnote-662) Auch das „Schreiben von Büchern“ des Paulus gilt Origenes als sein „Hausbau“, ein Bild das in Lk 6,48 zu finden ist, weil er in ihnen zeige, wie ein Bischof, wie Presbyter und Diakone und die übrige Gesamtheit der Kirche sein sollen.[[663]](#footnote-663)

Interessanterweise sind all die hier genannten Amtsträger und die Gesamtheit der Kirche selbst keine Architekten, sondern Maurer, die auf dem Fundament nach der Anleitung des Apostels weiterbauen, Bauhandwerker, unter die sich Origenes selbst einschließt, wenn er

„die Worte des Apostels sofort auf sich (bezieht), daß er nämlich nicht jedermann zur Kirche hinzuführen dürfe. Führe er ihr schlechte Seelen zu, dann habe er Holz, Stroh, Heu auf das Fundament gebaut; wenn aber welche ... (die) sich in der Kirche auszeichneten, dann habe er Edelsteine auf das Fundament aufgebaut“.[[664]](#footnote-664)

Nach Origenes waren es also Lehrer wie er selbst, die den Kirchenbau weiter mauern, die das Evangelium predigen und der Kirche neue Mitglieder zuführen. Gewiss, es waren „die Apostel, die in Judäa dieses Fundament Jesu Christi gelegt hatten, während der Apostel (Paulus) und sein Mitarbeiter Barnabas es unter den Heiden errichtet haben“, wie es in Röm 11,13 („Apostel der Heiden“) und Gal 2,9 („sie gaben mir und Barnabas nämlich die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft, damit wir unter Heiden, sie aber unter der Beschneidung [predigen sollten]“) zu lesen ist.[[665]](#footnote-665) Zwischen den Aposteln auf der einen Seite und auf der anderen den Lehrern (und in dritter Linie den Amtsträgern der Kirche und den übrigen Mitgliedern) herrscht ein „deutliche(r) Trennungsstrich“.[[666]](#footnote-666)

Für Origenes sind Apostel „immer Gesandte, damals wie heute; Apostel heißt und ist, wer gesandt ist ... Das Apostelamt scheint also etwas Vorübergehendes, zum mindesten etwas Dynamisches zu sein, nicht aber eine Institution, eine bleibende Vollmacht, die von anderen ererbt werden könnte“.[[667]](#footnote-667) Im Unterschied zu den Grundstein legenden Aposteln der Anfänge des Christentums besitzen die später in der Kirche begegnenden Amtsträger nicht mehr die geistig-seelische Würde, die die Apostel besitzen, sondern eine von dieser unterschiedene äußere, materielle, in der Welt sichtbare Würde.[[668]](#footnote-668) Zwischen diesen, der ersten Schar der Knechte, und den Lehrern, kennt Origenes auch eine zweite Schar von Knechten, die vom König ausgesandt wird, nämlich „die Apostel nach der Himmelfahrt Jesu und ihre Mitarbeiter und Nachfolger“.[[669]](#footnote-669) Lehrer sind folglich genauerhin diese Mitarbeiter und Nachfolger der zweiten Schar von Aposteln, die bereits in die Zeit nach Jesu Himmelfahrt gehören, und es sind dies Propheten und alle Diener des Wortes,[[670]](#footnote-670) Frauen wie Männer,[[671]](#footnote-671) bzw. nach einer Stelle in *De principiis*, ist es die ganze Kirche, die so in die Apostelnachfolge gestellt wird.[[672]](#footnote-672)

Bei Origenes ist „ausdrücklich vom Bischof als dem Hirten ... nicht viel die Rede“ und doch kennt er die Hierarchie von Christus, Bischöfen, Presbytern, Diakonen und „allen im Glauben Hervorragenden“.[[673]](#footnote-673) Aber auch den Bischof sieht er vornehmlich als Lernenden und Lehrenden:

„Das sind die beiden Werke des Hohepriesters, dass er entweder von Gott lernt durch Lektüre der heiligen Schriften und häufige Meditation, oder dass er das Volk lehrt. Aber nur das darf er lehren, was er selbst von Gott gelernt hat; nicht aus seinem eigenen Herzen oder aus rein menschlicher Einsicht, sondern was der Heilige Geist lehrt.“[[674]](#footnote-674)

Bischöfe als Lehrer ererben ihr Amt also nicht dadurch, dass sie Nachfolger der Apostel wären, wie wir dies bei Eusebius gelesen hatten, sondern weil sie und nur insofern sie von Gott unterrichtet und von diesem gelernt haben. Ihre Autorität kommt ihnen weder aus ihnen selbst zu (folglich auch nicht durch möglicherweise göttliche Visionen) noch aus ihrem eigenen Studium oder überhaupt von menschlicher Seite, sondern dadurch, dass sie vom Heiligen Geist belehrt worden sind. Was dies bedeutet, ist nicht sogleich klar, leitet sich aber aus der geschilderten Unterscheidung ab, die Origenes für die Gläubigen insgesamt in Geltung sieht, nämlich zwischen den Anfängern, den Fortgeschritten und den Geistbegabten oder Pneumatikern. Letztere sind zwar keine Apostel oder Apostelnachfolger, aber sie sind zumindest den Aposteln „ähnlich“ und sind darum „Priester gemäß dem Hohepriester, haben Kenntnis von der göttlichen Therapie erhalten und wissen, vom Heiligen Geist belehrt, für welche Sünden man Opfer darbringen soll und wann und auf welche Weise, und sie erkennen auch, für welche man das nicht tun darf“.[[675]](#footnote-675)

Bei aller Unterschiedlichkeit zu dem priesterlichen und hohepriesterlichen Amt der Juden wird bei Origenes auch in dieser Beschreibung der Einfluss der biblischen Schriften, insbesondere des Alten Testaments, deutlich. Zwar war für ihn die Existenz der kirchlichen Ämter von Bischof, Priester oder Presbyter, Diakone, Witwen und Jungfrauen, auch Prediger und Lehrer bereits Selbstverständlichkeit, aber zum einen waren gerade Bischof und Priester/Presbyter nicht „deutlich voneinander abgehoben“, und Origenes kennt verschiedene Hierarchieleitern.[[676]](#footnote-676) Nicht die physischen Ämter und mit ihnen die menschlichen Persönlichkeiten in ihnen sind von Bedeutung, sondern das Geistige, was sie trägt: „Hinter jedem sichtbaren, sinnenfälligen“ Bischof sieht Origenes einen geistigen Bischof, einen Engel, stehen, und hinter allen Bischöfen thront der eine Bischof, Jesus Christus – eine Bezeichnung, die sich im „Ersten Petrusbrief“ (1Petr 2,25) findet[[677]](#footnote-677) – oder nach Ijob 20,29 Gott selbst.[[678]](#footnote-678) Und doch kümmert sich Origenes auch um die materiellen Belange und notwendigen Bedürfnisse der weiteren Amtsträger. Um den Klerikern nämlich Freiheit und Möglichkeit zu geben, dass sie sich ganz dem Studium der Schrift und deren Auslegung und Predigt widmen können, soll nach dem Beispiel Jesu, wie von Paulus berichtet, „wer das Evangelium verkündigt, auch vom Evangelium leben“, ein materielles Entgelt erhalten.[[679]](#footnote-679) Auch wenn Origenes diese intensive Beschäftigung mit der Schrift für Laien nicht ausschließt, ja ihnen zugesteht, dass sie damit für ihr eigenes Heil sorgen,[[680]](#footnote-680) so ist für ihn doch die Trennung zwischen Klerus und Laien bei aller Betonung der Gesamtheit der Kirche selbstverständlich.[[681]](#footnote-681)

Stärker als Eusebius orientiert sich Origenes in vielerlei Weise an den Schriften des Alten und des Neuen Testaments, entwickelt aber auch eigene Vorstellungen, insbesondere die Konzentrierung auf die geistige Auslegung in Lehre und Predigt, die sowohl für die Anfänge und die weitere Entwicklung des Christentums die Hauptbedeutung besitzen. Solche Konzentration wird auch augenfällig im Umgang mit den Schriften, die später als historische Quellen für die Anfänge des Christentums gelesen werden, vor allem die kanonischen Evangelien und die Apostelgeschichte*.*

In seinen Homilien zum Lukasevangelium, insbesondere in seiner Auslegung von dessen Vorwort (Lk 1,1-4), greift Origenes heraus, dass nach dieser Stelle viele es „versucht“ hätten, einen Bericht zusammenzustellen, doch nur Matthäus, Markus, Johannes und Lukas hätten es nicht versucht, sondern hätten, „erfüllt vom Heiligen Geist ihr Evangelium (tatsächlich) geschrieben“.[[682]](#footnote-682) Was diese aber „die Diener des Wortes vom Beginn an gesehen und uns tradiert haben“ (Lk 1,2) ist nicht die menschliche, historische Erscheinung des Herrn und Retter, nicht das, was etwa Pilatus, Judas oder die Menge, die Jesus kreuzigen lassen wollte, gesehen hatten, sondern „das Wort, das der Retter meinte“, wenn er sagte: „Der mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen, der mich gesandt hat.“ (Joh 14,9)[[683]](#footnote-683) Folglich sind weder die Evangelien des Neuen Testaments noch die Apostelgeschichte in erster Linie Berichte über historisch Vergangenes, sondern geistige Lektüre zur Erkenntnis des Geistigen. Eine Konsequenz hieraus ist, dass jede und jeder Adressat derselben sein kann, alle können also „Theophilus“ heißen (vgl. Lk 1,3), weil sie alle zum „Volk Israel“ gehören, unter denen es nach Ps 15,37 keine „Schwächlinge“ gab, weil alle die „Wahrheit“ erkennen können.[[684]](#footnote-684)

Entsprechend deutet Origenes auch in Abwehr der Kritik des Celsus, der Auferstandene habe sich nicht allen, insbesondere nicht denjenigen, „die ihn misshandelt, dem, der ihn verurteilt hatte“ gezeigt,[[685]](#footnote-685) mit dem Hinweis darauf, dass er jedem „entsprechend der Fassungskraft der Sehenden“ erschienen sei. Also konnten nur diejenigen, die geistiger Betrachtung fähig waren, ihn als Auferstandenen sehen. Überhaupt geht es Origenes immer wieder darum, über die historischen Geschehnisse (τὰ γεγονένα) zu den wirklichen Dingen (τὰ πράγματα) vorzustoßen.[[686]](#footnote-686) Auch wenn die Historie nicht vergessen wird, da auch „die Geschichte der Dinge ihrer Wahrnehmung nach außerordentlich nützlich ist“[[687]](#footnote-687) und sich Origenes darum auch aufmachte, die Orte zu besichtigen, die er in der Schrift erwähnt fand,[[688]](#footnote-688) so gilt doch, dass man über das wörtlich Berichtete hinauszugehen und den dahinterliegenden Inhalt zu verstehen habe. Bei diesem Vorstoß über den Wortlaut hinaus gilt es darauf zu achten, dass man seine eigene Deutung „nicht mit aller Sicherheit behaupten“ darf, weil man ansonsten zu erkennen gäbe, dass man ein unbedachter Mensch wäre, „der selbst die Wahrnehmung der menschlichen Schwäche verloren und sich selbst vergessen hat“ – solche Sicherheit gesteht Origenes nur „mit Sicherheit vollkommenen Menschen“ zu, „die zuverlässig wissen, dass sie vom Herrn Jesus selbst gelehrt worden sind“, oder solchen, „die göttliche Antworten im Himmel empfingen“, also eigentlich nur den Aposteln und Paulus.[[689]](#footnote-689)

Leider sind Origenes’ Predigten zur Apostelgeschichte bis auf ein Fragment verloren gegangen, „aber die zahlreichen Passagen in seinen erhaltenen Werken, an denen Stellen aus der Apostelgeschichte vorkommen, zeigen, dass er sich intensiv mit ihr beschäftigt hat“,[[690]](#footnote-690) doch wird er diesen Text vermutlich seinen exegetischen und homiletischen Grundsätzen folgend kaum als Historie, sondern vielmehr als geistige Geschichte gelesen und entsprechend ausgelegt haben.[[691]](#footnote-691)

Es bleibt festzuhalten, Origenes liest die Anfänge des Christentums durch die Brille der Schriften des Alten und des Neuen Testaments, doch er versteht sie vornehmlich als geistige, nicht als historische Literatur, indem er über den Wortlaut der Texte zu der spirituellen Lesart und der Erkenntnis des Wortes Gottes selbst vorzudringen versucht. In seiner umfänglichen Predigt- und Kommentararbeit und mit seinem radikalen Fokus auf die heiligen Schriften legt er aber den Grundstein dafür, dass auch die neutestamentlichen Schriften nicht nur im Bewusstsein der Leserschaft zu heiligen Schriften avancieren, sondern sie als vom Heiligen Geist inspirierte Schriften, durchaus entgegen der Absicht des Origenes, bald auch in ihrer wörtlichen, historisierenden Lesart sakrosankt werden. Auch wenn etwa Eusebius der Origenestradition getreu diese Texte offenkundig noch mit großer Zurückhaltung als Basis für seine Konstruktion der Anfänge des Christentums nutzt, bilden sie doch in der Folgezeit immer stärker (und heute unumstößlich) die historischen Grundlagen, auf die sich die Geschichtsschreibung von den Anfängen des Christentums stützen wird.

## Tertullian und die Tradition der Kirche

Tertullian (ca. 160–220) schreibt mit lockerer Hand, angespannten Fingern und oft mit dem Rücken an der Wand. Seine Auftritte klingen theatralisch, fast opernhaft und immer mit Gegnern im Visier. Tertullian ist der nicht immer gerechte Rächer der Gerechten.[[692]](#footnote-692) Allen voran gegen Markion aus dem Pontus und seinen Schüler Apelles gerichtet sind seine Invektiven in einer ganzen Serie von Büchern, dann auch gegen Valentinus, überhaupt gegen die Gnostiker, dann gegen Praxeas, Hermogenes und viele andere.[[693]](#footnote-693) Sein Angriffswerkzeug und das Schild seiner Verteidigung sind aber nicht primär die Heiligen Schriften, weder das Alte noch das Neue Testament, denn diese waren, wie Tertullian gesteht, die Waffen seiner Gegner.[[694]](#footnote-694) Doch nicht allein deshalb ergänzt er die Schrift mit anderen Waffen, der Tradition und dem prophetischen Charisma des Heiligen Geistes, sondern als Rhetor weiß er zutiefst, dass das Wort, der Geist, historisierend und traditionsschaffend ist, und nicht das geäußerte oder geschriebene Wort die eigentliche Autorität ist, sondern dass diese getragen wird durch das geistige Wort. Die Tradition, die, wie wir sehen werden, Tertullian noch der Schrift vorzieht, ist interpretierende Gegenwart gegenüber einer interpretierten Vergangenheit, eine in der Vergangenheit gefundenen Antwort auf ein Problem der Gegenwart.[[695]](#footnote-695)

Er gilt als „der früheste christliche Autor der lateinischen Sprache“, doch seine Person stellt „ein besonderes Problem dar“, denn all unsere erhaltenen christlichen Kirchenhistoriker schrieben ausschließlich griechisch und zeigen „kaum Interesse an der Entwicklung des Christentums in der westlichen Hälfte des römischen Reiches, es sei denn diese hätte einen Einfluss auf die östliche Hälfte gehabt“.[[696]](#footnote-696) Vielleicht konnten sie auch lediglich nur die ins Griechische übersetzten Werke Tertullians – Eusebius von Cäsarea nennt aber lediglich die „Apologie“[[697]](#footnote-697) – lesen. Sein Leben ist darum weitgehend aus seinem Werk zu erheben, denn es gibt kaum äußere Zeugnisse, weshalb seine Biographie zu weiten Teilen „im Dunkeln verborgen liegt“.[[698]](#footnote-698)

Die Forschung rechnet mit nur wenigen, verstreuten autobiographischen Informationen, von denen uns Tertullian verrät: dass er als Nichtchrist erzogen wurde (De paen. 1,1); irgendwann einmal sich schwer versündigt hatte (De res. 59,3); sich der eigenen Ungeduld bewusst war (De pat. 1,1-2) und regelmäßig das Amphiteater besucht hatte (De spect. 19,4).[[699]](#footnote-699) Diesen Angaben lassen sich noch einige wenige weitere hinzufügen: Aus seiner Schrift an seine Frau entnimmt man, dass er kinderlos verheiratet war, auch die intime Beziehung und die „volle Verehrung ihres Körpers genoss“ (*carnis tuae integritatem*), und das durchaus auch mit „Frivolitäten“ (*friuola*) und „Unreinheiten“ (*spurca*) gepaart, allerdings ohne großes Interesse an der Zeugung von Nachwuchs.[[700]](#footnote-700) Tertullian gesteht auch, Ehebruch begangen zu haben,[[701]](#footnote-701) und scheint überhaupt einen persönlichen Kampf mit den Verlockungen des Vergnügens auch geistiger Art geführt zu haben.[[702]](#footnote-702)

Während er selbst also durchaus offen und selbstkritisch wirkt, werden ihm von dem ihn bewundernden Eusebius positive Eigenschaften angedichtet. Dieser behauptet etwa, Tertullian sei „im römischen Recht bewandert gewesen“, „hätte sich auch sonst ausgezeichnet und zu den vorzüglichsten Männern Roms gehört“.[[703]](#footnote-703) Sein noch glühenderer Verehrer Hieronymus macht Tertullian zu einem „Presbyter, einem Mann der Provinz Afrika und der Stadt Karthago, einem Sohn des centurio proconsularis“, auch wenn Tertullian sich selbst gleich zweimal in seinen erhaltenen Schriften als Laie ausweist.[[704]](#footnote-704)

Von seiner Physiognomie wissen wir noch weniger. Kein frühes Porträt oder Bildnis existiert, doch wir können aus der Angabe, dass er keine Rasierklinge an sich ließ,[[705]](#footnote-705) schließen, dass er sich durch Barttragen und Toga als Philosoph gerieren wollte. Auch wenn Tertullian folglich eine schattenhafte Figur bleibt und „nie das Objekt irgendeiner künstlerischen Darstellung war“,[[706]](#footnote-706) scheinen ihn Forscherinnen und Forscher doch genau zu kennen, nennen ihn einen „stürmischen“[[707]](#footnote-707) „Polemiker, Moralisten, Theologen“,[[708]](#footnote-708) „eine Borderline Persönlichkeit“, ein „eingefleischter, aber trügerischer Kontroversmensch“,[[709]](#footnote-709) „ein Redner, Polemiker, Pamphletist und Satirist“,[[710]](#footnote-710) „ein Feuersturm, Puritaner, Frauenhasser, Rigorist“, der „ungeduldig und nicht kompromissbereit, brennend, leidenschaftlich, heiß, hart, sarkastisch und gar grausam“ genannt werden kann, so dass man ihn eigentlich „nicht leicht lieben könne“.[[711]](#footnote-711)

Nicht nur die Anzahl moderner Menschen, die Tertullian lesen und lasen, sondern auch solche der Antike zeugen für seine Ausstrahlung und seine herausragende Stellung unter den frühchristlichen Autoren.[[712]](#footnote-712) Allerdings „vollzog sich seine Rezeption zunächst verborgen“.[[713]](#footnote-713) Dies hing wohl nicht zuletzt an seinem ethischen Rigorismus, seiner Kritik an der römischen Kirche, die er als eine Kirche der „Psychiker“ (*psychici*),[[714]](#footnote-714) nicht der Geistlichen, bezeichnete, und der im späteren Leben deutlichen Zuwendung zur phrygischen „Neuen Prophetie“ der Prophetin Prisc(ill)a,[[715]](#footnote-715) wie man aus Vinzenz von Lérins († ca. 450) herauslesen kann:

„Denn wie jener [Origenes] bei den Griechen, so darf dieser bei den Lateinern unbedenklich für den ersten von uns allen gehalten werden. Denn wer war gelehrter, wer gewandter in göttlichen und menschlichen Dingen als dieser Mann? Umspannte er doch mit wunderbarer Fassungskraft des Geistes die ganze Philosophie und alle philosophischen Schulen, die Gründer und Anhänger der Schulen und alle ihre Systeme, die ganze Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Ereignisse und der wissenschaftlichen Forschungen. Hat er sich nicht durch einen so tiefen und gewaltigen Geist ausgezeichnet, daß er fast nichts zu bekämpfen unternahm, das er nicht mit seinem Scharfsinn durchschaute oder mit seinem Gewichte zermalmte? Wer vermöchte ferner seine Redekunst genügend zu preisen, die durch eine solche, fast unwiderstehliche Macht der Gründe wirkt, daß sie zur Zustimmung auch die nötigt, die ihm nicht glauben wollen? Bei ihm sind fast so viele Gedanken als Worte, so viele Siege als Sätze. Das wissen Marcion, Apelles, Praxeas, Hermogenes, Juden, Heiden, Gnostiker und andere, deren Gotteslästerungen er durch die Wucht seiner zahlreichen und umfassenden Schriften wie mit Blitzschlägen vernichtete. Und doch hat auch er, dieser Tertullian, sage ich, nach all diesem am katholischen, d. h. allgemeinen und alten, Glauben zu wenig festgehalten und mehr beredt als treu, da er in der Folge seine Gesinnung änderte, er hat, sage ich, zuletzt das getan, was von ihm der selige Bekenner Hilarius an einer Stelle schreibt: Durch die spätere Verirrung hat er seinen bewährten Schriften das Ansehen entzogen. Auch er ist in der Kirche eine große Versuchung geworden. Doch mehr will ich über ihn nicht sagen; nur das möchte ich noch erwähnen, daß er entgegen der Vorschrift des Moses den eben erst in der Kirche auftauchenden neuen Wahnwitz des Montanus und seine tollen, von verrückten Weibern vorgebrachten Träumereien der neuen Lehre als wahre Prophezeiungen verfocht und es so verdiente, daß auch von ihm und seinen Schriften das Wort gilt: ‚Wenn in deiner Mitte ein Prophet aufsteht, und dann: sollst du nicht auf die Worte jenes Propheten hören; warum? weil, so heißt es, der Herr euer Gott euch versucht, ob ihr ihn liebt oder nicht‘.“[[716]](#footnote-716)

Schon Vinzenz beurteilte Tertullians apologetische Schriften als rhetorisch herausragend, ja übersteigert und nicht für alle überzeugend. Außerdem verweist er auf Tertullians Abfall von der katholischen Kirche. Damit wendet er das Verdikt Tertullians gegen Wankelmütige, die sich von der Kirche abzuwenden drohen oder tatsächlich von ihr abfielen gegen ihn selbst. Als Beweis verweist Vinzenz auf Hilarius von Poitiers, der in seinem Matthäuskommentar Tertullians *De oratione* zwar als ein „äußerst gelehrtes Werk” pries, doch die kritische Anmerkung hinzufügt, wonach Tertullian durch sein Spätwerk seine früher erworbene Autorität untergraben habe.[[717]](#footnote-717) Vinzenz brandmarkt damit Tertullians Hinwendung zu den prophetischen Frauen in Phrygien, einer Bewegung, die auch als Montanismus bezeichnet wurde.

Vielleicht war es seine immer größere Distanz zur römischen Kirche und seine Hinneigung zu dieser „Neuen Prophetie“, dass er „nicht das geringste Interesse an einer Geschichte der frühen Kirche“ besaß, auch wenn „die Sprache, die er benutzte, und die Ideen, die er vortrug, dazu führen, ein historisches wie auch theologisches Bild der ersten beiden Jahrhunderte des Christentums zu schaffen“.[[718]](#footnote-718)

Tertullian nimmt die Evangelien und anderen Texte des Neuen Testaments als historische Zeugen der Worte des Herrn und der Apostel.[[719]](#footnote-719) Er nutzt sie, um seine verschiedenen Argumente abzusichern und sie zu stützen, und er ist der Meinung, dass die Schrift im Licht anderer Schriftstellen gedeutet werden muss,[[720]](#footnote-720) doch er unterscheidet hiervon eine wissenschaftliche Auseinandersetzung oder ein systematisches Studium der Schrift (*exercitatio scripturarum*), wie er dies bei seinen Gegnern vorfindet.[[721]](#footnote-721) Wohl deshalb ist trotz des umfänglichen Gesamtwerks des Tertullian kein Schriftkommentar von ihm bekannt. Die einzigen beiden Bücher, in denen er eine kritische Lektüre eines Evangeliums und der Briefe des Paulus vornimmt, behandeln nicht die kanonische Version dieser Texte, sondern das Evangelium des Markionund dessen Sammlung von zehn Paulusbriefen.

So wenig wie die Schrift ein Untersuchungsgegenstand sein soll, so wenig soll es die Glaubensregel sein,[[722]](#footnote-722) die aus sich heraus Autoritäten darstellen.[[723]](#footnote-723) Folglich, so glaubt Tertullian, kann man nicht über die rechte Interpretation der Schrift streiten, sondern jeder Streit wird vielmehr ausgetragen über die Beantwortung der Frage, wem die Schrift rechtmäßig gehört,[[724]](#footnote-724) da, so seine Meinung, ein eigentlicher Schriftbeweis „nicht zielführend“ sei.[[725]](#footnote-725) Hierin unterscheidet er sich, wie wir sehen werden, grundlegend von dem ihm gegenüber älteren Irenäus von Lyon, der in Buch II seiner Schrift *Adversus haereses* seine Argumente auf die Schrift stützt und vor allem auf dieser Basis seine Gegner bekämpft.[[726]](#footnote-726) Tertullian hingegen ist der Meinung, dass „die Häretiker kein Recht haben, den Rückgriff der Kirche auf die Schrift anzufechten, weil die Schrift den Christen gehöre“, während die Häretiker „nichts mit der Schrift zu tun hätten“.[[727]](#footnote-727) Oder in Tertullians eigenen Worten:

„Keiner der göttlichen Aussprüche ist so zerflossen und verschwommen, daß bloß Worte behauptet werden, und der innere Grund für die Worte nicht festgestellt werde. Doch ich stelle erst den Satz auf: Christus hat sicher eine und eine bestimmte Lehre gelehrt, welche die Völker in jedem Falle glauben müssen, und welche sie nur deshalb suchen sollen, damit sie sie, wenn sie sie gefunden haben, glauben können. Bei einem einzigen und bestimmten Lehrsystem kann es aber kein endloses Forschen geben. Man muß suchen, bis man findet, und glauben, wenn man gefunden hat, und dann ist weiter nichts mehr zu tun, als festzuhalten, was man im Glauben erfaßt hat, da man ja überdies noch glaubt, nichts anderes glauben und daher auch nicht suchen zu dürfen, da man ja das gefunden und glaubend angenommen hat, was von demjenigen gelehrt worden ist, der uns befiehlt, nichts anderes zu suchen, als seine Lehre.“[[728]](#footnote-728)

Die Worte des Evangeliums (hier die zuvor zitierten Verse Lk 11,9; Mt 7,7) gelten Tertullian als „göttliche Aussprüche“ *(voces divinae),* die keine Interpretationsbreite oder -spanne zulassen. Nach Tertullian ist alles klar und eindeutig, weil Christus „eine bestimmte Lehre gelehrt“ habe. Suchen heißt nicht Forschen, schon gar kein „endloses Forschen“, sondern Finden, Finden und Glauben bzw. Festhalten. Der Ort, an dem man suchen soll, ist nicht die eigene Ratio und Vernunft, sondern „in dem, was unser ist, bei den Unserigen, auf Grund des Unserigen und auch nur nach dem, was ohne Verletzung der Glaubensregel in Frage gestellt werden kann“.[[729]](#footnote-729)

Mit dem „Unserigen“ bezeichnet Tertullian zunächst die „Glaubensregel“, die er wie folgt ausführt:

„Es gebe schlechthin nur einen einzigen Gott und keinen andern neben dem Weltschöpfer, der alles aus nichts hervorgebracht hat durch sein zuerst vor allem hervorgegangenes Wort. Dieses Wort sei sein Sohn genannt worden, unter dem Namen Gott verschiedentlich von den Patriarchen geschaut, in den Propheten beständig vernommen, zuletzt aus dem Geist und durch die Kraft Gottes des Vaters in die Jungfrau Maria herabgestiegen, in ihrem Mutterschoß Fleisch geworden und als Jesus Christus von ihr geboren worden. Darnach habe er das neue Gesetz und die neue Verheißung des Himmelreiches gepredigt und Wunder getan; ans Kreuz geschlagen, sei er am dritten Tage wieder auferstanden; in den Himmel entrückt, sitze er zur Rechten des Vaters, habe als die seine Stelle vertretende Kraft den Heiligen Geist, welcher die Gläubigen bewegen soll, gesendet und werde wiederkommen mit Herrlichkeit, um die Heiligen in den Genuss des ewigen Lebens und der himmlischen Verheißungen aufzunehmen und die Unheiligen zum ewigen Feuer zu verurteilen, nachdem die mit Wiederherstellung des Fleisches verbundene Auferweckung beider geschehen ist. Diese, wie wir beweisen werden, von Christus gelehrte Regel wird bei uns keinerlei Untersuchungen unterworfen, außer solchen, die durch die Häresien angeregt werden und wodurch man zum Häretiker wird.“[[730]](#footnote-730)

Statt einer historischen Darstellung bietet Tertullian eine „von Christus gelehrte Regel“ oder Richtschnur, die allerdings einer gewissen theologischen Chronologie folgt. Gerade die Geschichte der Anfänge des Christentums ist in dieser Regel jedoch ausgespart. Für heutige christliche Ohren unglaublich klingt, wie Tertullian seine Leserschaft auf diese Glaubensregel und nicht auf die Schrift orientiert:

„Der Glaube ist in der Glaubensregel niedergelegt; er umschließt das Gesetz und, infolge der Beobachtung des Gesetzes, das Heil. Die Vertrautheit mit der Schrift aber wurzelt im Grübelgeist und erwirbt nichts weiter als Berühmtheit infolge des Strebens nach Kenntnissen.“[[731]](#footnote-731)

Das Gesetz, das in der Glaubensregel umschlossen ist, ist das des Alten und mehr noch des Neuen Testaments. Der Akzeptanz dieser Glaubensregel wird eine eingehende Beschäftigung und Erforschung der Schrift als übertriebene Neugier und Sucht nach Gelehrtenberühmtheit entgegengestellt.

Gleichwohl zieht Tertullian die Schrift zurate, um die Lücke zu füllen, die seine Glaubensregel gelassen hat und zu bestimmen, wie zu entscheiden sei, wem die Schrift rechterdings gehöre. Er verweist auf Jesus Christus,

der „die zwölf vorzüglichsten (Schüler) als die vorherbestimmten Lehrer der Völker an seine Seite heranzog (vgl. Mt 28,19). Da einer von ihnen abgefallen und ausgestoßen war (vgl. Lk 24,9.33; Mt 28,16; Mk 16,14; Apg 1,26; 2,14), hieß er beim Weggang zum Vater nach seiner Auferstehung die noch übrigen elf hingehen, um alle Nationen zu lehren und sie zu taufen auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist (vgl. Mt 28,19). Die Apostel – diese ihre Benennung wird verdolmetscht ‚Gesandte‘ – gesellten sich dann sofort, auf die Autorität einer Prophetie hin, welche sich in einem Psalm Davids findet (Ps 109,8), an Stelle des Judas den Matthias durch das Los bei (Apg 1,12-26), empfingen die ihnen zum Wunderwirken und Predigen verheißene Kraft des Heiligen Geistes (Apg 2,1-13), zeugten so zuerst in Judäa für den Glauben an Jesus Christus und stifteten Gemeinden; darnach gingen sie über den Erdkreis aus und verkündeten dieselbe Glaubenslehre auch den Heiden. Und so gründeten sie in jeder Stadt Gemeinden, von welchen die späteren Gemeinden nachher einen Ableger des Glaubens und die Samenkörner der Lehre entliehen und noch jeden Tag entleihen, um Gemeinden zu werden. Eben dadurch dürfen auch sie selbst wie apostolische angesehen werden, weil sie die Abkömmlinge apostolischer Gemeinden sind.“[[732]](#footnote-732)

Unmissverständlich wird Tertullians eigene Position in dieser Narration deutlich. Der der „Neuen Prophetie“ Zugeneigte betont nicht nur die Wahl der zwölf Apostel, sondern auch die von einer Prophetie geleitete Zuwahl des Matthias, wie überhaupt die Herausstellung des Heiligen Geistes auffällt. Von den Zwölfen führt die Geschichte der Anfänge zu der Heidenverkündigung, der Gründung von Gemeinden in allen Städten und zur weiteren Mission, die als genealogische Verzweigung, einem Stammbaum gleich, auf die von den Zwölf gegründeten Erstgemeinden, den „apostolischen Kirchen, den Mutter- und Stammkirchen des Glaubens“,[[733]](#footnote-733) rückbezogen wird. Deutlich wird nicht nur die implizite chronologische Autoritätsstruktur, sondern auch, wie sich Tertullian sowohl der Erzählungen der Evangelien, wie auch für die Anfänge des Christentums denen der Apostelgeschichte bedient, sie als Beweistexte nimmt[[734]](#footnote-734) und in sie hinein seine genealogische Vorstellung einträgt, so dass es ihm gelingt, die Vielzahl der verschiedenen Kirchen als „eine, jene apostolische, ursprüngliche, aus der sie alle stammen“ zu begreifen.[[735]](#footnote-735) Als Einheitsbeweis gibt er an: „das gegenseitige Gewähren des Friedens, die Benennung ‚Bruderschaft‘ und die gegenseitige Pflege der Gastfreundschaft“, was an Apg 4,32-37 erinnert.[[736]](#footnote-736) Häresien, so Tertullian, seien immer später entstanden als die Orthodoxie, die von vornherein das Maß vorgab und vorgibt; und obwohl er zugibt, dass es solche Menschen gegeben habe, die zur gleichen Zeit wie die Apostel existiert hatten, aber von der Kirche abgefallen seien,[[737]](#footnote-737) behauptet er, Häresien seien dennoch immer im Vergleich zur Orthodoxie nachträgliche Phänomene und hätten schon aus diesem Grund keinen Anspruch auf die Schrift oder die Tradition. Denn erstens werde schon in der Schrift vor Häresien gewarnt,[[738]](#footnote-738) außerdem seien die meisten Häresien erst zur Zeit des Kaisers Antoninus Pius (138–161) aufgetreten.[[739]](#footnote-739) Zu den „apostolischen Kirchen, in welchen sogar noch die Lehrstühle der Apostel auf ihrer Stelle stehen, in welchen noch ihre Briefe aus den Originalen vorgelesen werden, die uns ihre Stimme vernehmen machen und das Antlitz eines jeden in unsere Gegenwart versetzen“, zählt Tertullian Korinth, Philippi, Ephesus und Rom, vier Städte, die aus der Apostelgeschichte bekannt, aber auch Adressaten des Paulus sind.[[740]](#footnote-740) Die Stadt Rom wird nach Tertullian in ihrer Autorität vor allem durch die Martyrien des Petrus, des Paulus und des Johannes bekräftigt.[[741]](#footnote-741)

Ein wichtiges Moment in Tertullians Konstruktion seines Bildes von den Anfängen des Christentums, von denen er sich selbst noch nicht weit entfernt weiß, ist seine noch ausgeprägte Erwartung der Wiederkunft des Herrn, die von Tertullians ersten Werken an zu spüren ist.[[742]](#footnote-742) Der Meinung, dass die äußerste Zeit (*extremitas temporum*), die nach den prophetischen Worten der phrygischen Prophetin Maximilla nach ihrem Tod hereinbrechen würde, tatsächlich angebrochen sei, mag seinen Wunsch, „die Disziplin zu verschärfen und die Askese zu fordern“ erklären, aber auch seine gesteigerte Wahrnehmung der Werke des Heiligen Geistes.[[743]](#footnote-743) Insbesondere schaut er auf das tausendjährige Reich, das nach einer apokalyptischen Schau, von der er ausführlich berichtet, seinen Ausgang von der Herabkunft des himmlischen Jerusalem nimmt, was sowohl das Alte und Neue Testament wie auch die „Predigt der neuen Prophetie“, „die unser Glaube ist“, bestätigten.[[744]](#footnote-744) Für Tertullian ist die „Wiederherstellung Judäas“ eine „himmlische Verheißung“, weshalb auch das verheißene „Reich auf Erden“ die „Stadt Jerusalems göttlichen Ursprungs“ sei, „welche auf 1000 Jahre nach der Auferstehung vom Himmel herabgebracht wird“. Nach der phrygischen Prophetie habe es aber schon ein sichtbares Abbild dieser Stadt als Vorauszeichen geben sollen, was, wie Tertullian betont, „kürzlich bei dem Feldzug im Orient auch wirklich so eingetroffen und sogar durch heidnische Zeugen festgestellt“ worden sei, 40 Tage hindurch habe nämlich in Judäa „in den Morgenstunden eine Stadt vom Himmel herabgehängt ...; all ihr Mauerwerk verschwand mit dem Zunehmen des Tageslichtes“. In diese Stadt würden die Diener des Herrn, die „um seines Namens willen Leiden erduldeten“ „bei der Auferstehung der Heiligen“ zu diesen aufgenommen.[[745]](#footnote-745)

Wie man auch immer diese Schau zu beurteilen hat, für Tertullian war sie Realität. Nun wurde zwar versucht, Tertullians erklärte Selbstzuordnung zu der phrygischen Prophetie und seine Differenzierung (*disiunctio*) gegenüber der Kirche der Psychiker zu minimieren, doch es gibt gute Gründe, dass diese durchaus als Trennung zwischen ihm bzw. seiner (imaginierten?) Gruppe – er spricht gern von „uns“ (*nos*) –[[746]](#footnote-746) und den rhetorisch eingeführten Anderen („euch“, *vos*) zu verstehen ist, und es ist gewiss, dass Tertullian in seinem späteren Leben zunehmend stärker charismatisch und prophetisch orientiert ist und die Rede über die Anderen als Angehörige einer getrennten Gemeinde klingt.[[747]](#footnote-747)

Überblickt man Tertullians Konstruktion, ergibt sich eine gewisse Spannung zwischen einerseits einer Betonung der Geistigkeit und damit einem gewissen Desinteresse an der geschichtlichen Kirche und den Anfängen ihrer Entstehung und andererseits der Herausstellung der Tradition, auf die er gerade im Gegenüber zu Häretikern pocht. Diese Tradition sieht er von Gott und Christus über die Apostel und die von ihnen gegründeten apostolischen Kirchen und über diese bis zu ihm selbst nach Karthago gebracht, sie ist allenfalls gestützt durch das Alte und Neue Testament, insbesondere durch die Apostelgeschichte. Doch wird man zugeben müssen, dass Tertullian trotz der Traditionsverbindung, die er zwischen seiner Gemeinde in Karthago und Rom behauptet, kaum etwas über die historische Verfassung der apostolischen Kirche Roms, auf die Tertullian seine eigene Gemeinde zurückführt, zu wissen scheint.[[748]](#footnote-748) Auch diese Distanz unterstreicht die antihäretische Konstruktion der christlichen Anfänge bei Tertullian, die für ihn jedoch eh nur die irdische, psychische, nicht aber die himmlische und geistige Kirche sichert. Denn Letztere leitet sich vom Heiligen Geist selbst her ab, sie ist mit Christus und dem Geist aus dem Himmel herabgekommen, und die vom Geist inspirierte Prophetie läutet die letzten 1000 Jahre dieser materiellen Welt ein.

# Kapitel 4: Schrift und Tradition in Irenäus und das kanonische Neue Testament

## Hinführung

Mit dem Werk des Irenäus († ca. 200)[[749]](#footnote-749) und dem kanonischen Neuen Testament bewegen wir uns in das letzte Drittel des 2. Jh.s. Beide Korpora lassen sich nicht getrennt voneinander betrachten, weil beide zusammen in der Geschichte auftreten, das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist, und beide gemeinsam das Bild von den Anfängen des Christentums entwerfen, das dann in vielfacher Weise auf die spätere Leserschaft des einen oder des anderen oder beider Korpora wirkt.

Irenäus ist überhaupt der erste uns bekannte christliche Autor, der für eine Sammlung von vier Evangelien eintritt.[[750]](#footnote-750) Vor ihm kennt nach Ausweis des Tertullian nur Markion diese Evangelien, hatte sie aber als Plagiate des eigenen Evangeliums abgelehnt.[[751]](#footnote-751) Irenäus verteidigt sie hingegen und wertet im Gegensatz zu Markion dessen Evangelium als Verstümmelung des Lukasevangeliums ab. Für seine antihäretische Strategie dient Irenäus auch die Apostelgeschichte, die er als erster in der Geschichte des Christentums nachweislich kennt und zitiert.[[752]](#footnote-752) Vielleicht waren ihm auch die weiteren Texte des heute 27 Schriften umfassenden kanonischen Neuen Testaments bekannt, zumindest von einigen gibt er uns Zeugnis und verknüpft diese als Wahrheitskorpus[[753]](#footnote-753) von Texten mit der Wahrheitsregel.[[754]](#footnote-754)

Wie er selbst zugibt, haben diejenigen, auf die er mit seiner Schrift in fünf Büchern „Überführung und Zurückweisung der fälschlich sogenannten Gnosis“ (kurz: „Gegen die Häresien“, oder *Adversus haereses*) reagierte, die mündliche Tradition betont und von den Schriften der Christen behauptet, sie seien „angeblich nicht fehlerfrei und nicht glaubwürdig, machten die unterschiedlichsten Aussagen, und die Wahrheit könne man aus ihnen nur finden, wenn man die Überlieferung kennt“.[[755]](#footnote-755) Wir erinnern uns daran, dass, wenn auch weniger drastisch und kritisch gegenüber der Schrift, auch noch Tertullian wie die Gegner des Irenäus die Tradition über die Schrift gestellt hatte und selbst noch Eusebius bei seiner Beschreibung der Anfänge des Christentums – wenn auch in ganz anderer Weise als Irenäus und Tertullian – primär auf andere als die neutestamentlichen Schriften Bezug genommen hatte. Umgekehrt macht aber auch Irenäus nicht anders als Tertullian seinen Gegnern den Vorwurf, dass sie sich selbst nicht nur auf die Tradition, sondern eben auch bereits auf solche christlichen Texte berufen, auf die auch er sich stützt. Alle sind sich folglich – gerade im Unterschied zu uns Modernen – darin einig, dass die Tradition das einzig verlässliche ist, nicht aber die Schrift, und darum die Schrift auch nicht die Grundlage für die Darstellung des frühen Christentums sein kann.

Irenäus’ Gegner Markion etwa – nicht der wichtigste seiner Opponenten – verweist so deutlich auf Paulus, dass Irenäus Paulus öfters zu berücksichtigen gezwungen scheint, auch wenn dieser ihm nicht immer theologisch zusagt, Fälle, in denen ihm nichts anderes übrig bleibt, als ihm eine für heutige Leser „defensive Verlegenheits-Exegese“ entgegenzuhalten, um nicht anders als Tertullian „die Orthodoxie zu ‚retten‘“.[[756]](#footnote-756) Was die vier Evangelien betrifft, auf die sich Irenäus stützt, so gesteht er, dass „auch die Häretiker selbst in der Form ein Zeugnis für sie ablegen, dass sie alle von ihnen (nämlich den Evangelien) ausgehen, um zu versuchen, ihre eigene Lehre dadurch zu bewahrheiten“.[[757]](#footnote-757) Er schließt sofort die folgende Liste an:

„In der Tat benutzen die Ebionäer das Evangelium nach Matthäus und nur dieses, wobei ihnen aber gerade aus diesem Evangelium nachgewiesen wird, dass sie falsche Annahmen über Gott machen. Markion schneidet am Lukasevangelium herum; was bei ihm davon noch beibehalten wird, zeigt ihn als Lästerer gegen den allein existierenden Gott. Diejenigen aber, die Jesus von Christus trennen und sagen, Christus habe nicht leiden können, bevorzugen das Evangelium nach Markus, und wenn sie es mit Liebe zur Wahrheit lesen, können sie auf den rechten Weg gebracht werden. Die Valentinianer gebrauchen aber äußerst häufig das (Evangelium) nach Johannes, um ihre Syzygien zu beweisen; und gerade aus diesem lässt sich aufdecken, dass an ihren Lehren nichts richtig ist ... Wenn die, die uns widersprechen, (den Evangelien) ein (gutes) Zeugnis ausstellen, indem sie sie benutzen, dann ist unsere Beweisführung darüber doch wohl solide und wahr.“[[758]](#footnote-758)

Es wird deutlich, die christlichen Schriften waren nicht nur für die Gegner noch umstritten und keinesfalls Referenzwerke, mit denen man unbestritten die Autorität der eigenen Lehre hätte manifestieren können. Sie bedienten sich Evangelien, doch, wie Irenäus, Papias und andere verdeutlichen, wird die mündliche Tradition von vielen bevorzugt. Auch für Irenäus war der Schriftbeweis, wie er gesteht, nicht unmittelbar einsichtig, solide und wahr. Erst der argumentative Umweg, auf dem er zeigte, dass sowohl Paulus wie auch alle vier Evangelien von seinen Gegnern benutzt wurden (und manche sogar weitere, eigene Evangelien schufen wie etwa die Valentinianer das „Evangelium der Wahrheit“[[759]](#footnote-759)), verschaffte ihm die Basis, von den Gegnern Anerkennung seiner Schriftorientierung und deren Konsistenz mit der Tradition zu reklamieren. Es erklärt sich folglich, warum Irenäus nicht nur auf die Schrift, sondern ebenfalls deutlich auf die kirchliche Tradition verweist, wie es nach ihm auch Tertullian getan hat. Darüber hinaus musste er einen besonderen Beweisgang führen, warum er sich gleich der vier genannten Evangelien bedienen wollte, wohingegen einige seiner Gegner jeweils lediglich ein einziges Evangelium als Grundlage zu benutzen schienen.

Nicht nur die Evangelien als solche, vor allem die Existenz gleich von mehreren stellte nämlich offenkundig ein Problem dar. Tatians Lösung (vielleicht auch die des Theophilus von Antiochien und des Justin) wenige Jahre vor Irenäus, aus den unterschiedlichen vier, die – wenn Markion recht hätte, ja aus einem einzigen hervorgegangen sind – ein einziges Evangelium durch Harmonisierung der vier wiederherzustellen, bleibt von Irenäus ungenannt, obwohl er Tatian einige Ausführungen widmet.[[760]](#footnote-760) Wir werden auf die Argumente des Irenäus gleich zurückkommen, mit denen er seine Wahl von genau vier Evangelien begründet und weniger Evangelien, oder etwa auch nur ein einziges für falsch hält.

Im Unterschied zu diesen Autoren, für die die Schriften des Neuen Testaments noch keine unumstrittenen Quellenzeugnisse für die Anfänge des Christentums darstellen, finden wir in den meisten Darstellungen des frühen Christentums heute, dass sich die Autorinnen und Autoren wie selbstverständlich auf die neutestamentlichen Schriften stützen, als ob sie bereits damals die unbezweifelten Referenzwerke gewesen wären. Hier liest man etwa schlicht zur Eröffnung des Abschnitts zu den „Quellen“ der Geschichte der „ersten 100 Jahre des Christentums“: „Die Hauptquelle sind natürlich alle Schriften des Neuen Testaments; insbesondere die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte und die Evangelien.“[[761]](#footnote-761) In der Quellenwahl unterscheidet sich folglich die moderne Historiographie grundlegend von derjenigen, die wir bisher kennengelernt haben. Allerdings stimmt sie zum Teil überein mit dem Wunschbild, das uns, wie wir sehen werden, Irenäus zeichnet.

Wenn Irenäus mit seinem Insistieren auf den vier Evangelien (und auf Paulus) für heutige Leserinnen und Leser auch unmittelbar zugänglich ist und das Selbstverständliche zu vertreten scheint, erhellt unsere Untersuchung, dass er zu seiner eigenen Zeit und noch auf lange Jahrzehnte und Jahrhunderte hinaus eine für ihn selbst durchaus prekäre Position vertreten hatte, sowohl was die Quellenwahl wie auch seine inhaltlichen Positionen betrifft.

Gewiss wurde Irenäus von Tertullian, Hippolyt, Markell von Ankyra, Gregor von Nyssa und dessen Bruder Basilius dem Großen und anderen in den beiden folgenden Jahrhunderten nach ihm gelesen, auch seine Theologie wirkte in diesen und durch diese und andere Leser fort; er galt als Mann des Anfangs, „den Zeiten der Apostel benachbart“,[[762]](#footnote-762) „als apostolischer Mann“,[[763]](#footnote-763) doch wurde er vornehmlich als Ketzerbekämpfer wahrgenommen und geriet selbst bald „in Vergessenheit ... bis er (erst) durch Erasmus neu entdeckt“ wurde.[[764]](#footnote-764) Bis heute fehlt uns ein vollständiger griechischer Text seiner Hauptwerke. *Adversus haereses* ist weithin vollständig nur in lateinischer und armenischer Übersetzung erhalten geblieben, und sein katechetisches Werk (*Epideixis*) ist überhaupt nur in armenischer Sprache bewahrt. Nur „in Teilen überliefert“ sind ein „Brief an Viktor ..., (ein) Brief an den Valentinianer Florinus *Über die Alleinherrschaft Gottes oder, daß Gott nicht der Urheber von Bösem sei ...*, (ein) Traktat gegen Florinus *Über die Achtheit* ..., (und eine) Warnung vor Florinus“, während alle weiteren, noch Eusebius bekannten Schriften des Irenäus, wie etwa „*Gegen die Griechen über die Wissenschaft*, ein *Buch verschiedener Reden*, ein Brief an den Montanisten Blastus *Über das Schisma* und weitere Briefe“[[765]](#footnote-765) bis auf ihre Titel gänzlich verloren sind.

Warum dieses Kapitel Irenäus und das Neue Testament miteinander verknüpft, ist in ersten Ansätzen aus dem bereits Gesagten deutlich geworden. In der Tat ist das Neue Testament in seiner Entstehungsgeschichte eng in die Zeit eingebunden, in der Irenäus gelebt und gewirkt hat, also in die Jahre von der Mitte bis zum Ende des 2. Jh.s, oder genauer, vor allem in dessen letzten Drittel zu verorten. Auch wenn „der Korridor der Kanonforschung nur schlecht ausgeleuchtet ist und die Art der Zeugnisse, die man dafür erwarten würde, befremdlicherweise fehlen, also ein glaubwürdiges altes Zeugnis, das uns davon berichtet, was die Kirche dazu brachte, den neutestamentlichen Kanon von Schriften anzuerkennen“,[[766]](#footnote-766) können wir doch einige Stationen markieren, die auf Irenäus hinführen.

Vor Irenäus, wie wir weiter unten sehen werden, spricht der gegenüber ihm leicht ältere Justin der Märtyrer (ca. 100–165) noch nicht von einem Neuen Testament, zitiert auch nicht ein einziges Mal die Briefe des Paulus, auch wenn er die Apokalypse einmal positiv erwähnt[[767]](#footnote-767) und sie zu „unseren Schriften“ zählt;[[768]](#footnote-768) die Evangelien bezeichnet er distanzierend mehrfach als „sogenannte Evangelien/sogenanntes Evangelium“, und spricht viel eher von Erinnerungen der Apostel.[[769]](#footnote-769) Doch auch diesem Titel steht er ebenso reserviert gegenüber wie dem des Evangeliums oder der Evangelien. Überhaupt ist Justins Dialog, wie Stanton bemerkt, der früheste Beleg für die Benutzung des Plurals εὐαγγέλια („Evangelienbücher“) in der christlichen Literatur. Matthias Klinghardt bemerkt zu diesem Befund:

„Der terminus ante quem des kanonischen Vier-Evangelienbuches ergibt sich aus der patristischen Bezeugung der Evangelien in ihrer kanonischen Gestalt. Zu dieser Gestalt gehören nicht nur ihr Textbestand, der ja ... durchaus schwierig zu bestimmen ist, sondern vor allem die Titel mit den Verfasserangaben. Dies ist zweifellos spätestens bei Irenaeus im letzten Drittel des 2. Jh. der Fall, der die Evangelien unter ihren kanonischen Titeln kennt. Mit Ausnahme Justins ... sind alle anderen patristischen Zeugnisse des 2. Jh. für die Rezeption der kanonischen Fassungen von neutestamentlichen Texten entweder nicht genau datierbar (z. B. EvThom; Did; 2Clem usw.), oder ihre Datierung ist so stark umstritten, dass sie für die Bestimmung des terminus ante quem entfallen. Dies gilt vor allem für die Papias-Fragmente und die Ignatiusbriefe.“[[770]](#footnote-770)

Auf sicherem Grund, gestützt durch äußere Bezeugung, bewegt man sich folglich auch nach Klinghardt erst auf der Stufe des Irenäus, allerdings führt er einige gewichtige Beobachtungen und methodologische Gründe an, mit denen er schon für Justin, ja gar schon für Markion die Kenntnis des später kanonischen Neuen Testaments plausibel machen möchte. Er kann aufgrund von Textvergleichen zeigen, dass Justin nicht nur Markions Evangelium gekannt hatte, sondern auch das, wie er meint, auf dieses reagierende Lukasevangelium. Auch wenn er zugibt, dass die Kenntnis der Apostelgeschichte (und implizit der übrigen Evangelien und Schriften des Neuen Testaments) bei Justin nicht sicher erweisbar ist, folgert er dennoch methodologisch, dass Justins Kenntnis des Lukasevangeliums in der kanonischen Fassung zu dem logischen Schluss führe, dass Justin nicht nur das Lukasevangelium, sondern mit ihm auch die Apostelgeschichte und alle übrigen Schriften des später kanonischen Neuen Testaments gekannt habe, da all diese Schriften auf einer redaktionellen Stufe anzusiedeln seien.

Gewiss hat diese These von der kanonischen Redaktion des Neuen Testaments ihm und David Trobisch, auf den Klinghardt hier aufbaut, viel Kritik eingebracht (allerdings auch einige Zustimmung),[[771]](#footnote-771) sie hat gegenüber alternativen Modellen etwa eines flüssigen Textes der neutestamentlichen Schriften und deren allmählichen Zusammenwachsens in eine Sammlung hinein jedoch den Vorteil, dass sie am ehesten dem handschriftlichen Befund der Bezeugung des Neuen Testamentes in festen Sammlungseinheiten entspricht. Gleichwohl muss einschränkend bedacht werden, dass die Anzahl der Zeugnisse, auch wenn man Papyri mitberücksichtigt, insgesamt spärlich ist und man auch den materiellen Aspekt berücksichtigen muss.[[772]](#footnote-772) Bücher und Kodizes waren in der Antike noch kostenspieliger als es wissenschaftliche Literatur heute ist.

Wenn man Klinghardt folgen will, muss man auch erklären, warum Justin und Markion zwar die Evangelien kennen, Justin sich aber sichtlich nicht der Paulusbriefe, und Markion sich nicht der *Apostelgeschichte* und der übrigen Schriften der später kanonischen neutestamentlichen Sammlung bedient. Für Markion gibt Tertullian einen Hinweis, wenn er den Schluss zieht, Markion hätte eigentlich auch die Apostelgeschichte berücksichtigen müssen, da die Briefe des Paulus den Inhalt der Apostelgeschichte bestätigten und überhaupt Markion – unter Tertullians Annahme der markionitischen Redaktion von Lukas – sich des Lukasevangeliums bedient habe.[[773]](#footnote-773) Vielleicht reflektiert dieses Argument noch die Kenntnis, dass das Lukasevangelium, die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte tatsächlich als Teil derselben Redaktion und Sammlung wahrgenommen wurden, die nach Tertullian Valentinus vollumfänglich genutzt habe.[[774]](#footnote-774) Doch wie es auch immer mit Markions Kenntnis dieser Schriften aussah, er hat lediglich sein Evangelium mit zehn Paulusbriefen zusammengebunden, denen er die Antitheses als sein Vorwort voranstellte. Irenäus jedenfalls versucht, das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, wie oben gezeigt, eng zueinanderzustellen und mit Hinweis auf denselben Autor Lukas miteinander zu verzahnen. Man wird also einer frühen Existenz einer Sammlung, die alle 27 Schriften, die man heute dem Neuen Testament zuordnet, schon zur Zeit Markions und Justins so lange skeptisch gegenüber bleiben dürfen, bis deutlichere Zeugnisse gefunden werden.

Tertullians Hinweis jedenfalls, dass Markion ausdrücklich die Apostelgeschichte verworfen habe, scheint eher ein polemisches Argument zu sein als ein Beweis für die Existenz dieser Schrift um die Mitte des 2. Jh.s, während die Behauptung wohl kaum von ihm erfunden wurde, die er Markion in den Mund legt, wonach die vier Evangelien pseudonym zwei Aposteln (Matthäus und Johannes) und zwei Apostelschülern zugeschrieben wurden (Markus und Lukas), jedoch Plagiate des von Markion früher schon vorgelegten Evangeliums seien, die durch Erweiterungen judaisiert und mit den jüdischen Schriften verbunden worden waren.[[775]](#footnote-775)

Wenn hiermit Markions Argument wiedergegeben wäre, so wäre Markions eigenes Neues Testament, gebildet aus einem anonym gegebenen Evangelium, zehn Paulusbriefen (Gal, 1-2Kor, Rom, 1-2Thess, Laod./Eph, Kol, Phil, Phlm[[776]](#footnote-776)) und dem Vorwort der Antitheses, ausdrücklich von ihm zu einer Sammlung zusammengestellt gewesen, die das eigene Evangelium von den genannten vier Evangelien absetzen sollte. Und vielleicht hat Markion damit ungewolltermaßen Irenäus eine Steilvorlage geliefert, weshalb dieser gerade diese vier von Markion inkriminierten Evangelien verteidigen zu müssen glaubte. Dann aber entstand der Vier-Evangelien-Kanon nicht als „eine Kodifizierung und Legalisierung des Herkömmlichen“,[[777]](#footnote-777) also kirchlicher Praxis, er war auch kein „Kompromiß ... zwischen Gewohnheiten und aufeinander prallenden Überlieferungen“[[778]](#footnote-778) und auch kein Resultat des Gebrauchs von je einem Evangelium „in lokal oder (und) theologisch unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften“,[[779]](#footnote-779) sondern ein apologetisches und antihäresiologisches Produkt des Irenäus.[[780]](#footnote-780) Irenäus kann so als „Architekt des vierfachen Evangeliums“ gelten, auch wenn die Fundamente gerade von einem der von ihm Kritisierten stammt.[[781]](#footnote-781)

Wolfram Kinzig hatte festgestellt, dass der Titel „Neues Testament“ wohl auf Markion zurückgeht und von Markion erstmals einer Sammlung gegeben worden ist – „neu“ war nämlich, wie Kinzig herausgearbeitet hat, *das* Schlagwort Markions, das Tertullian in seiner Behandlung von Markions Evangelium und Apostolikon über 70-mal anführt, während Tertullian nur im Zusammenhang mit Markion von einem „Neuen Testament“ als Schriftensammlung spricht.[[782]](#footnote-782) Der Charakter von Markions Sammlung als Antwort auf die vier Evangelien würde auch erklären, warum Markion seiner Sammlung als Vorwort den Titel „Antitheses“ gegeben hatte. Markions Sammlung könnte folglich der Anlass gewesen sein für die redaktionelle Zusammenstellung der Evangelien mit den Paulusbriefen, wofür als Bindeglied und Brücke die Apostelgeschichte eingefügt worden ist, wie sie Irenäus vorlag. Diese Sammlung scheint allerdings schon deshalb wohl kaum den Titel „Neues Testament“ zum damaligen Zeitpunkt getragen zu haben, weil keiner der Antimarkioniten diesen Titel im 2. Jh. überhaupt oder wenigstens nicht ohne ihn zu problematisieren übernimmt. Der Titel scheint der größeren Sammlung erst im 3. Jh. zugewachsen zu sein.[[783]](#footnote-783) Grundsätzlich könnte Markions Sammlung natürlich auch eine Gegensammlung gegenüber einer solchen größeren Sammlung gewesen sein. Doch leider fehlen uns hier die äußeren Zeugen für die frühere Existenz einer solchen, und Klinghardt kann nur auf die Logik der redaktionellen Einheit verweisen.

Wie man sich hier auch immer entscheiden möchte, Markion hatte mit dem Titel „Neues Testament“ sicherlich auch die Abgrenzung seiner Sammlung gegenüber einem „Alten Testament“ – ein Titel, den er bei Paulus in 2Kor 3,14 lesen konnte – der Juden markiert.

Auch wenn man aufgrund methodologischer Überlegungen und den genannten Hinweisen annehmen möchte, dass Justin nicht anders als Markion einige (und mit Klinghardt „alle“) der von ihm nicht erwähnten und zitierten Schriften bereits gekannt hätte, scheint es mir ausgeschlossen, dass er sie im Unterschied zu Markion bereits allesamt zu „seinen Schriften“ gerechnet hatte.[[784]](#footnote-784) Vielmehr scheint er sowohl der Vierzahl der von ihm skeptisch und vorsichtig als „sogenannte Evangelien“ bezeichneten Texte gegenüber zurückhaltend gewesen zu sein, weshalb auch sein Schüler Tatian eine sehr erfolgreiche Evangelienharmonie zusammenstellte. Justin ignorierte aber auch weithin die Paulusbriefe wie auch die übrigen Schriften der uns bekannten kanonischen Sammlung (mit Ausnahme der Offenbarung[[785]](#footnote-785)). Vielleicht war er also insgesamt jeglicher Zusammenstellung eines Neuen Testamentes gegenüber kritisch und hielt sich vielmehr an die jüdischen Schriften, denen er bestenfalls die „Erinnerungen der Apostel“ zugesellte.

Vor Justin hatte folglich allein Markion von Sinope auf das Wort des Paulus hin (Röm 2,16; 16,25) den Singular „Evangelium“ auf ein schriftliches Werk bezogen[[786]](#footnote-786), und, wie dargelegt, den Titel „Neues Testament“ in die Geschichte des Christentums eingeführt.[[787]](#footnote-787)

Robert M. Grant meinte, dass der Zeitgenosse des Irenäus, Theophilus von Antiochien, zwar die drei Evangelien des Matthäus, Johannes und Lukas zu kennen scheint, von denen er die den Apostel Matthäus und Johannes zugeschriebenen bevorzugte, auch die Apostelgeschichte und mindestens acht Paulusbriefe kannte, vielleicht auch die beiden Petrusbriefe und die Offenbarung(ein weiterer Hinweis, dass auch ihm möglicherweise schon die ganze Sammlung der 27 Schriften vorlag), doch er hatte diese Texte nicht als gleichrangig mit den heiligen Schriften der Juden angesehen, sondern sie neben diese nur als ebenfalls inspirierte Werke gesetzt.[[788]](#footnote-788)

Wenn man zu diesen Zeugnissen den bereits kurz erwähnten Valentinus hinzunimmt und auch die weiteren Zeugnisse wie die von Eusebius überlieferten Fragmente des Papias bedenkt, dann scheint die Diskussion der vier Evangelien in die Zeit nach dem Ende des zweiten jüdischen Krieges (nach 135) und in die zweite Hälfte des 2. Jh.s zu fallen.

Justin scheint mit seinen „Erinnerungen der Apostel“ (wie auch sein Schüler Tatian mit seinem *Diatessaron*) Harmonisierungsversuche der divergierenden Evangelien vorgelegt zu haben unter Absehung der übrigen Schriften der beiden Sammlungen, womit sie sich klar von Markion und den existierenden vier Evangelien absetzten. Ähnlich muss man wohl auch die Stellung des Theophilus von Antiochien begreifen, der möglicherweise eine solche Evangelienharmonie hergestellt oder benutzt zu haben scheint. Andere Autoren des 2. Jh.s und spätere verfassten ihre eigenen, zum Teil harmonisierenden und doch mit erheblichem Eigenanteil versehenen Evangelien, wie etwa das „Petrusevangelium“; sie schrieben Evangelien, die sowohl in Stil, Genre und Aufbau sich deutlich von dem des Markion bzw. den vier von ihm kritisierten unterschieden, und es entstanden eine Fülle von Apostelakten, Apokalypsen und pseudonymer Briefliteratur, die den Protagonisten der Bewegung Jesu, Mitgliedern seiner Familie oder auch Aposteln und frühen Nachfolgern zugeschrieben wurden.[[789]](#footnote-789) Die meisten dieser Texte scheinen formal bzw. inhaltlich Anleihen bei den konkurrierenden Texten genommen zu haben, womit sie bezeugen, dass diese nicht ohne Bedeutung blieben, jedoch noch keinerlei bindenden Charakter ausübten.

In der Tat hat David Trobisch die Entstehung des uns bekannten Neuen Testaments, also einer Sammlung von vier Evangelien, der Apostelgeschichte, den dreizehn Paulusbriefen (mit Einschluss des Hebräerbriefs und der Pastoralbriefe), den sogenannten katholischen Briefen und der Apokalypse, in Verbindung gebracht mit „einer antimarkionitischen Haltung“ als einem zugrundeliegenden „redaktionellen Konzept“[[790]](#footnote-790) und sie zeitlich in „die Auseinandersetzung mit der markionitischen Bewegung und de(m) Osterfeststreit“ gesetzt, also in die Zeit nach dem Bar Kokhba Krieg und eher nach der Mitte des 2. Jh.s.[[791]](#footnote-791) Sowohl auf die markionitische Bewegung wie auf den Osterfeststreit, in den auch Irenäus verwickelt war, werden wir weiter unten noch einzugehen haben. Hier sei aber zunächst Irenäus mit seiner Vorstellung von den Anfängen des Christentums eingeführt, und im Anschluss an ihn soll die Konstruktion dieser Anfänge dagelegt werden, wie sie sich aus dem uns bekannten Neuen Testament erheben lässt.

## Irenäus und die Anfänge des Christentums

Für unseren Zusammenschluss von Irenäus und dem „Neuen Testament“ lässt sich die Vorstellung des Irenäus zu den Anfängen des Christentums am deutlichsten aus seinen Ausführungen zu der Notwendigkeit von genau vier Evangelien erheben:

„Warum sollte die Zahl der Evangelien größer oder kleiner (als vier) sein? Da die Welt, in der wir leben, sich in vier Gegenden teilt und weil es vier Hauptwindrichtungen gibt, die Kirche aber auf der ganzen Erde verbreitet ist, Säule und Stütze (vgl. 1Tim 3,15) der Kirche das Evangelium und der Geist des Lebens sind, so hat sie plausiblerweise vier Säulen, die von allen Seiten Unvergänglichkeit atmen und die Menschen immer neu beleben. Da leuchtet es ein, dass der Erbauer des Alls, der Logos, ‚der auf den Kerubim thront‘ (Ps 80,2; LXX Ps 79,2) und ‚das All zusammenhält‘ (Weish 1,7), uns bei seinem Erscheinen vor den Menschen das Evangelium in vierfacher Gestalt gab, aber zusammengehalten vom einen Geist. David hat ja schon mit den entsprechenden Worten um seine Ankunft gebetet und gesagt: ‚Der du auf den Kerubim thronst, erscheine!‘ (Ps 80,2; LXX Ps 79,2). Die Kerubim sind nämlich viergestaltig (vgl. Ez 1,6.10), und ihre Gestalten sind Abbilder der Heilsordnung des Sohnes Gottes. ‚Denn das erste Lebewesen‘, so heißt es, ‚ist wie ein Löwe‘ (Offb 4,7), womit die Wirkmächtigkeit, der Vorrang und die königliche Art des Sohnes Gottes gekennzeichnet sind; ‚das zweite ist wie ein junger Stier‘ (vgl. Offb 4,7), was seine Bestimmung zum Opfern und als Priester deutlich macht; ‚das dritte hat ein Gesicht wie vom Menschen‘ (vgl. Offb 4,7), was ganz deutlich sein Kommen als Mensch ausdrückt; ‚das vierte ist wie ein fliegender Adler‘ (vgl. Offb 4,7), womit das Gnadengeschenk des Geistes gemeint ist, der auf die Kirche zufliegt. Die Evangelien stimmen nun mit diesen Wesen überein, auf denen Christus Jesus thront.

Denn dasjenige nach Johannes erzählt ausführlich seine wirksame und herrliche Geburt aus dem Vater. Es heißt dort: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort‘ (Joh 1,1); und weiter: ‚Alles ist durch es geworden, und ohne es ist nichts geworden‘ (Joh 1,3). Von daher ist dieses Evangelium voller Zuversicht; so ist nämlich sein Aussehen.

Das Evangelium nach Lukas hat typisch priesterliche Merkmale und beginnt beim Priester Zacharias, wie er Gott Rauchopfer darbringt (vgl. Lk 1,9). Schon wurde nämlich das Mastkalb zubereitet, das geopfert werden sollte, weil der jüngere Sohn wiedergefunden war (vgl. Lk 15,23.30).

Das Evangelium nach Matthäus verkündet seine Geburt als Mensch mit den Worten: ‚Buch der Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams‘ (Mt 1,1); und dann wieder: ‚Mit Christi Geburt verhielt es sich so‘ (Mt 1,18). Dieses Evangelium hat also menschliche Gestalt; deshalb zieht sich durch das ganze Evangelium das Bild vom demütig gesinnten und sanften (vgl. Mt 11,29) Menschen.

Das Evangelium nach Markus nahm beim prophetischen Geist, der aus der Höhe auf die Menschen herabkommt, seinen Anfang und sagt: ‚Anfang des Evangeliums. Wie beim Propheten Jesaja geschrieben steht‘ (Mk 1,1f.). Damit zeigt er ein Bild des Evangeliums mit Flügeln und Federn; deshalb hat er seine Verkündigung kurz und eilig gefasst, denn das ist die Art eines Propheten.

Und das Wort Gottes selbst hat es nicht anders gemacht. Mit den Patriarchen der Zeit vor Mose hat es in göttlichem und majestätischem Stil verkehrt; denen unter dem Gesetz wendete es sich in seinem priesterlichen Rang zu; als es dann für uns Mensch geworden war, da schickte es die Gabe des Heiligen Geistes auf die ganze Erde, indem es uns mit seinen Flügeln bedeckte (vgl. Ps 17,8; LXX Ps 16,8; Ps 61,5; LXX Ps 60,5). Wie sich also die Heilsordnung des Sohnes Gottes darstellt, so ist auch die Gestalt der Lebewesen; und wie die Gestalt der Lebewesen, so ist auch die Besonderheit des Evangeliums: Die Lebewesen sind nämlich viergestaltig, viergestaltig ist auch das Evangelium und viergestaltig die Heilsordnung des Herrn. Und deshalb wurden der Menschheit vier umfassende Bünde gegeben. Einer vor der Sintflut zur Zeit Adams; ein zweiter nach der Sintflut zur Zeit des Noach (vgl. Gen 9,8-17); der dritte aber, die Gesetzgebung, unter Mose (vgl. Ex 19-40); der vierte schließlich, der den Menschen erneuert und alles in sich zusammenfasst, was vom Evangelium gilt, das die Menschen erhebt und sie beflügelt zum Himmelreich.“[[792]](#footnote-792)

In der Vergangenheit ist diese Argumentation für die „Durchsetzung“[[793]](#footnote-793) der Vierzahl der Evangelien, auch als „massive Propagandakampagne“ bezeichnet,[[794]](#footnote-794) oft auf Kopfschütteln gestoßen,[[795]](#footnote-795) weil sie selbst im Zeithorizont des frühen Christentums Verlegenheitsargumente zu bieten scheint. Wer hätte von dieser Argumentation überzeugt werden sollen? Warum rekurriert Irenäus auf einen Bildvergleich mit den vier Lebewesen von Löwe, Stier, Mensch und Adler, der aus einer Schrift, der Offenbarung, gezogene ist, die bei vielen damals umstrittenen war und die Irenäus auch nicht als Quelle nennt? Historisch ist dieser Vergleich erstmals hier greifbar, auch wenn die Viergestaltigkeit der Kerubim, die als Wesen in der Offenbarungnicht erwähnt sind, sich beim Propheten Ezechiel finden (Ez 1,1-21).

In der Relektüre scheint mir der Vorspann ausschlaggebend, wonach es um die Viergestaltigkeit des Geistes geht, und um die vier Hauptwindrichtungen, in die dieser Geist weht und wodurch er die gesamte Welt mit ihren vier Gegenden erfüllt. Evangelium und Geist des Lebens sind die eine Säule und Stütze der Kirche, im Sprachgebrauch angelehnt an 1Tim 3,15, wo allerdings die Kirche selbst als Säule der Wahrheit bezeichnet wird. Der Text erläutert deutlich, in welchen die gesamte Schöpfung und Erlösung umfassenden Kontext Irenäus die Anfänge des Christentums setzt.

Seine Heilsgeschichte setzt beim „Erbauer des Alls“, beim „Logos“, ein, den er mit dem Psalm „auf den Kerubim“ thronen sieht und der mit der „Weisheit“ „das All zusammenhält“. Die Erscheinung dieses Logos oder Wortes ist vierfach, in vier Logoi oder Schriften, doch zusammengehalten werden sie durch den einen Geist. Diese vier Schriften werden mit den „Lebewesen“ identifiziert, die „Abbilder der Heilsordnung des Sohnes Gottes“ sind. Diese Abbilder sind jedoch nicht gleichwertig, sondern werden in einer Hierarchie geboten, beginnend mit dem Löwen, der die „Wirkmächtigkeit“, den „Vorrang“ und die „königliche Art des Sohnes Gottes“ kennzeichnet, womit das Johannesevangelium gemeint ist, das mit seinem Prolog nicht nur die Göttlichkeit des Wortes ausdrückt, sondern damit auch Zeugnis von der eigenen Göttlichkeit und seinem eigenen Vorrang vor den anderen gibt. Im Bild des jungen Stiers sieht Irenäus das „Opfer“ und „typisch priesterliche Merkmale“, womit er das Lukasevangelium charakterisiert sieht. Ein menschliches Gesicht findet er im Matthäusevangelium, zumal in diesem auch anfangs die menschliche Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams geschildert würde. Das letzte Evangelium, das des Markus, entspricht dem prophetischen Geist, dem Adler, da es selbst gleich zu Beginn auf den Propheten Jesaja zu sprechen komme und damit den auf die Kirche zufliegenden Geist verdeutliche.

Wie wenig Irenäus selbst diese Evangelien als „Wort Gottes“ sieht, zeigt der Übergang von diesen zu den jüdischen Schriften, wenn Irenäus danach darauf zu sprechen kommt, dass auch „das Wort Gottes selbst“ es „nicht anders gemacht“ habe als diese Schriften. Nun zählt er auf, dass auch in diesen biblischen Schriften das Wort Gottes in vierfacher Weise erscheint, in welchen Gott mit den Patriarchen verkehrte. Zunächst mit Mose „in göttlichem und majestätischem Stil“, worin sich der Vorrang der Torah ausdrückt, sodann in priesterlicher Weise, was eventuell an das Buch Levitikus erinnern könnte, schließlich in der Menschwerdung und der mit ihr verbundenen Geistsendung als Überschattung der Maria und aller Menschen. Die Evangelien werden auf diese Weise in die „Heilsordnung des Sohnes Gottes“ eingefügt, die Irenäus in Parallele auch in der „Heilsordnung des Herrn“, nämlich im „Wort Gottes“ der jüdischen Bibel, liest. Mehr noch, er sieht beide Ordnungen und beide Schriftkorpora zusammengebunden in den vier Bünden, die der Menschheit gegeben wurden. Diese sind historisch-chronologisch geordnet. Die ersten beiden sind geschieden durch die Sintflut, das heißt, ein erster Bund wurde von Gott gegeben vor der Sintflut, der zweite nach ihr „zur Zeit des Noach“. Der dritte Bund ist der, der in der Torah des Mose gegeben wurde, und der vierte ist der erlösende und erneuernde. Demzufolge ist das viergestaltige Evangelium eine vierfache Ausfächerung des vierten Bundes zwischen Gott und den Menschen, die in sich selbst hierarchisch gegliedert ist und die ersten drei Bünde widerspiegelt – Gott, Priester, Mensch und Prophet. Im Prophetischen wird die umfassende Viergestalt verwirklicht. Es lässt sich leicht erkennen, wie nicht erst bei Tertullian, sondern bereits bei Irenäus dem prophetischen Element eine große Bedeutung zukommt;[[796]](#footnote-796) zwar steht es bei Irenäus am Ende seiner hierarchischen Leiter, und dennoch ist es gerade dasjenige, in dem der Geist in die vier Himmelsrichtungen der Welt weht.

Diese heilsökonomische Begründung für die Viergestalt des Evangeliums macht aber auch deutlich, dass diese Schriften nicht primär historisch zu lesen sind. Das dritte, die Inkarnation und menschliche Abstammung beschreibende Evangelium des Matthäus ist zwar nicht unbedeutend, doch steht es theologisch dem Johannesevangelium nach und reicht auch nicht an das missionarische des Markusevangeliums heran. Die Geschichte ist ein Interim zwischen göttlicher Schöpfung, priesterlichem Kult und prophetischer Verbreitung. Sie gehört zu der Wahrheitsregel des Irenäus, nach der

„es einen einzigen Gott gibt, Vater und Schöpfer, der sich selbst in und durch seinen einzigen Sohn, Jesus Christus, offenbart hat, der vom einzigen Heiligen Geist durch die Propheten bekannt gemacht wurde ... Damit beschreibt die Schrift, was die Hände Gottes, Christus und der Heilige Geist, verfertigen, nämlich die eine, allumfassende Ökonomie, Gottes Anordnung, die mit dem ausdrücklichen Willen, Menschen nach seinem eigenen Bild und Gleichnis zu schaffen, beginnt und am Ende in Christus selbst vollendet wird, der durch den Geist alle Männer und Frauen befähigt, lebendige menschliche Wesen zu werden im Bild und Gleichnis Gottes.“[[797]](#footnote-797)

Wie wenig historisch diese heilsökonomische Betrachtung ist, lässt sich an der anderen Chronologie ablesen, die Irenäus zu Beginn des Buches III von *Adversus haereses* – und zwar nur an dieser Stelle[[798]](#footnote-798) – entwickelt. Hier nämlich beginnt er nicht mit dem Johannesevangelium, sondern kommt zunächst, nachdem er aus dem Ende des Lukasevangeliums (Lk 24,49) und dem Anfang der Apostelgeschichte den Beginn der Verkündigung durch die Apostel skizziert hat, mit dem Matthäusevangelium.[[799]](#footnote-799) Auf dieses folgt die Erwähnung der Predigt des Petrus und Paulus in Rom, nach deren Tod „Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, ebenfalls in schriftlicher Form überlassen hat, was Petrus verkündigt hat“.[[800]](#footnote-800) Diese Ausführungen des Irenäus zu Matthäus und Markus erinnern an die Information, die Eusebius aus Papias von Hierapolis ausschreibt.[[801]](#footnote-801) Irenäus fügt seiner Information hinzu: „Und Lukas hat als Begleiter des Paulus das von ihm gepredigte Evangelium in einem Buch niedergelegt. Schließlich gab Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, ebenfalls das Evangelium heraus, als er sich in Ephesus in Asien aufhielt.“[[802]](#footnote-802) Vielleicht ist Irenäus mit dieser Notiz der Anordnung gefolgt, in der die Evangelien in der ihm vorliegenden Sammlung standen. In seiner inhaltlichen Einschätzung jedoch hatte er sich von dieser historischen Chronologie gelöst und ihr eine heilsgeschichtliche gegenüber gestellt.

Allerdings findet sich bei Irenäus noch eine dritte Reihung der Evangelien, die von den vorgenannten abweicht.

„Diese Reihe ist sehr auffällig; einmal weil sie an drei Stellen genau gleich wiederkehrt, sodann ist hier nicht zu beweisen, daß Ir.[enäus] von irgendwelchen äußeren Motiven (wie bei den Tieren von Offb. 4,7 und bei der historischen Reihenfolge von der irenäischen Datierung der Evangelien) abhängig war ... Vielmehr wird (Adv. haer.) III 9,1ff ein ausführlicher Schriftbeweis mit Mt begonnen, III 10,1-5 weitergeführt aus Lk, III 10,6 aus Mk, III 11,1-6 aus Jo beendet ... (Vgl. auch Adv. haer*.* III 11,7 und IV 6,6) wiederum bei einer Überschau über die Evv-Texte betreffs einer bestimmten, bei allen vier Evv genannten Stelle, gehen ihm die Namen der Evangelisten in der Folge durch den Kopf (Mt, Lk, Mk, Joh).“[[803]](#footnote-803)

Hoh, dem dieser Befund aufgefallen ist,[[804]](#footnote-804) konnte sich keinen Reim darauf machen, warum Irenäus diese dritte Form der Reihung der Evangelien gleich dreimal beibehält. Auch der berühmte Theodor Zahn (1838–1933) hatte diese Reihenfolge zwar bemerkt, doch als Erklärung lediglich darauf verweisen können, dass „die beiden Evv, aus welchen die bejahende Stellung Jesu zum AT am deutlichsten hervorleuchtet“, voranstehen sollten.[[805]](#footnote-805)

Diese richtige Einsicht kann man dadurch ergänzen, dass diese Reihenfolge noch deutlicher als die chronologische Ordnung der Evangelien die historische Darstellung der Anfänge des Christentums und dessen Verbundenheit mit der priesterlichen Tradition Israels betont, stehen doch zu Beginn die beiden Evangelien (Mt, Lk), die als einzige die Genealogie und Geburtsgeschichte Jesu von Nazaret beinhalten, worauf Irenäus weiter oben ja selbst durch die Gleichsetzung von Matthäus mit „Mensch“ und Lukas mit „Priester“ verwiesen hat.

Darüber hinaus fällt auf, dass Irenäus bei dieser Reihenfolge tatsächlich einem Exemplar einer Ausgabe der Sammlung folgt, wie sie uns später überliefert ist. Denn nachdem er in *Adv. haer.* III 9-11 zunächst Mt, dann Lk und Mk und schließlich Joh betrachtet hat, beginnt er in III 12 mit dem Anfang der Apg (1,16f.), betrachtet dann im selben Kapitel nacheinander Apg 2, dann Apg 3, Apg 4, Apg 5, Apg 10, ergänzt noch Apg 8 und Apg 9, geht zu Apg 17, Apg 14, Apg 7, Apg 15, bevor er im nächsten Kapitel, *Adv. haer*. III 15 zu den Paulusbriefen übergeht. Hier führt er zunächst Röm 10 an, gefolgt von 1Kor 15, Gal 1-2, bevor er in *Adv. haer*. III 14 die Verbindung von Lukas und Paulus aufzeigt, indem er zunächst zurück auf Apg 15-16, dann auf 2Tim 4, Kol 4 und auf Apg 20 zu sprechen kommt und schließlich eine lange Autoritätenliste anfügt, die der Reihenfolge nach durch das Lukasevangelium führt, beginnend mit Lk 1 und endend mit dem letzten Kapitel Lk 24, wobei zwischendurch nicht sehr viele Kapitel ausgespart bleiben. Diese Liste wird in *Adv. haer*. III 15 mit einigen Zeugnissen aus der Apostelgeschichte fortgesetzt. In *Adv. haer*. III 16 kommt er dann auf Johannes zu sprechen, doch augenscheinlich, um bewusst die ersten beiden Johannesbriefe zu erwähnen, die beide ausdrücklich (im Singular) in enger Verbindung mit dem Johannesevnagelium zitiert werden, zuerst 1Joh, dann 2Joh. Schließlich fügt Irenäus im selben Kapitel auch ein Zitat aus 1Petr an. Nach weiteren systematischen Erörterungen in *Adv. haer*. III 17 – IV 14 kommt Irenäus in IV 14 auch auf den Anfang der Offenbarung zu sprechen (Offb 1), und in *Adv. haer*. IV 16 klingt auch Jak 2 an. In *Adv. haer*. IV 17 wird explizit auf Johannes und seine Offenbarung (5,8) verwiesen, und in IV 18 häufen sich die Zitate aus Offb (11,19; 21,3), mit einem weiteren Zitat (Offb 3) in *Adv. haer*. IV 20, nachdem zuvor aber auch ein Zitat aus Hermas 2 zu finden ist. Schließlich folgen im selben Kapitel noch vier weitere Zitate aus der Offb (1,12f.; 1,17f.; 5,6; 19,11f.). Dass auch Buch V von Kapitel 26 an immer mehr mit Zitaten aus der Offenbarung ausgestattet ist, ist angesichts der heilsgeschichtlichen Orientierung der Argumentation des Irenäus weniger erstaunlich. Und doch, aufs Ganze gesehen, zeigen die angeführten Stellen, dass dieser Befund am ehesten erklärlich ist, wenn Irenäus zumindest von Buch III 9 bis IV 20 seinem Exemplar der Textsammlung von fast allen der großen neutestamentlichen Schriften, vielleicht sogar unter Einschluss von Hermas, gefolgt war. Auch wenn nicht alle 27 Schriften, die wir heute im Neuen Testament besitzen, in dieser Passage nachweislich sind, so sprechen doch Stellen und Reihenfolge – bei aller Diversität der dazwischengeschalteten Stellen – für Irenäus’ wiederholten Bezug auf ein zumindest umfangreiches Exemplar.[[806]](#footnote-806)

Wie die erste Reihe der Evangelien zeigt, gilt Irenäus folglich Geschichte nicht notwendigerweise als chronologische Abfolge, sondern besitzt als Grundstruktur das Heilshandeln Gottes, während Geschichte mit ihren konkreten Daten und Ereignissen eher peripher ist. Daraus ergibt sich, dass Irenäus’ Katechese, wie sie in seiner Schrift *Epideixis* erhalten ist, nicht historisch, sondern theologisch angelegt ist, auch wenn er chronologisch vorzugehen scheint.

In der *Epideixis* beginnt er nach der Benennung der dreifachen Zuwendung Gottes zu den Menschen als Vater, Sohn und Geist, mit der Schöpfung, gefolgt von der Geschichte des Unheils, Sünde, Gericht und Fluch, von Segen und Bund, Abraham, dem Exodus, der Landnahme, David, den Propheten, bevor er auf den „Gekreuzigten als Seele der Welt und als universeller Erlöser“ zu sprechen kommt.[[807]](#footnote-807) Wie schon die Wortwahl in den Kapiteln 40-42 der *Epideixis* zeigt, klingt an dieser Stelle die Charakterisierung an, die er, wie wir sahen, für das Matthäusevangelium gegeben hatte:

„Derjenige nun, der von Mose im Gesetz und von den Propheten des höchsten und allmächtigen Gottes als Sohn des Vaters von allem verkündigt wird und von dem alles stammt, der mit Mose gesprochen hat – dieser ist nach Judäa gekommen, von Gott durch den Heiligen Geist gezeugt und von der Jungfrau Maria geboren, die von David und Abraham abstammt, Jesus, der Gesalbte Gottes, indem er sich als den vorher durch die Propheten Verkündigten erwies.“ (*Epid.* 40)

Rückwärts in die Geschichte wird diese Ankunft verbunden nicht nur durch die Propheten, sondern auch über Jesu „Vorläufer, Johannes den Täufer“ (*Epid.* 41). In die Zukunft hinein sind es Christi „Jünger und Zeugen aller seiner guten Werke und der Lehre und seiner Leiden und des Todes und der Auferstehung und der Himmelfahrt nach der leiblichen Auferstehung“ (*Epid.* 41). Wie in der Apostelgeschichte berichtet (Apg 1,8) sind es „die Apostel nach (dem Empfang) der Kraft des Heiligen Geistes“, die „von ihm in die ganze Welt gesandt wurden“ (*Epid.* 41).

Das Werk, das Irenäus an dieser Stelle schildert, ist jedoch nicht dasjenige einzelner historischer Apostel, es werden auch nicht Stationen aus der Entwicklung der frühen Kirche aufgezählt, die das missionarische Wirken dieser Apostel veranschaulichen könnten, sondern gemäß dem obigen Aufriss geht es um die prophetische „Gnade Gottes“ und das Einwohnen des „Heiligen Geistes“ in den Menschen.

„Denn die Auferstehung der Gläubigen ist ebenfalls ein Werk dieses Geistes, wobei der Leib von neuem die Seele erhält und mit ihr durch die Kraft des Heiligen Geistes aufersteht und ins Reich Gottes geführt wird ... Dass dies alles so geschehen sollte, hat der Geist Gottes durch die Propheten im voraus verkündigt.“ (*Epid.* 42)

Anstatt die Entwicklung der Kirche und die historischen Anfänge des Christentums zu beschreiben, folgen die Kapitel nicht-chronologisch über biblische Belege für die Präexistenz des Sohnes, für die im Alten Testament geschilderten Theo- und Logophanien (*Epid.* 43-52), prophetische Vorhersagen der Inkarnation (*Epid.* 53-60), von „Einigkeit, Eintracht und Frieden“ unter Tieren und Menschen (*Epid.* 61), der Auferstehung Christi (*Epid.* 62), der Geburt Christi (*Epid.* 63-64), seines Einzugs in Jerusalem (*Epid.* 65), und wieder seiner Geburt (*Epid.* 66), auch seiner Heilungen (*Epid.* 67) und von Passion, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt (*Epid.* 68-85). Diese Prophetenvorhersagen bezeugen, dass „das Zeugnis der Apostel“ und damit „unser Glaube an ihn festgegründet und die Überlieferung der Verkündigung wahrhaftig“ ist (*Epid.* 86). Das Zeugnis der Apostel, also das in den Evangelien Berichtete, steht noch nicht auf eigenen Füßen und spricht nach Irenäus noch nicht für sich selbst, sondern bedarf der prophetischen Bewahrheitung.

Noch weniger wird die Beschreibung der Anfänge des Christentums, wie wir es etwa in der Apostelgeschichte finden, als Beleg für die Wahrheit herangezogen. Stattdessen rekurriert Irenäus erneut auf den prophetischen Geist, da die prophetische Vorhersage auch die „Erneuerung des Geistes“ bezeuge (*Epid.* 89), die Ablösung der Synagoge durch die Kirche (*Epid.* 94-96), die „eine Scheidung in der Menschheit“ bedeute (*Epid.* 97). Bis in diese Schlusskapitel hinein sucht man vergeblich nach einer Entfaltung dessen, wie die Kirche in ihren Anfängen sich entwickelt hat.

Anders argumentiert Irenäus in seinem antihäretischen Werk *Adversus haereses*, wo er gegen die „Attacke auf die kirchlichen Ursprungs-Autoritäten“ in Buch III „auf die ungeschriebene Tradition und auf die Bibel“ zu sprechen kommt,[[808]](#footnote-808) wie wir das zuvor bereits angedeutet hatten, und nun die von Aposteln gegründeten Kirchen „als prominente Beispiele für den apostolischen Ursprung“ herausstellt und als Beleg etwa „die römische Bischofsliste“ heranzieht.[[809]](#footnote-809) Weil seine Gegner offenkundig auf Schriften pochende Gelehrte sind, kann es sich Irenäus nicht verkneifen, darauf hinzuweisen, dass den Barbaren „ohne Papier und Tinte ihr Heil durch den Geist ins Herz geschrieben“ wurde und dass sie ohne Schriften „die alte Tradition“ bewahren.[[810]](#footnote-810) Dies ist nicht nur eine Kritik an den Häretikern, die sich auf Evangelien und vor allem Schriften des Paulus stützen, Irenäus gibt auch zu, dass es noch keine Übersetzung der kirchlichen Schriften in die Sprache der Barbaren gab und diese ohne christliche Schriften missioniert worden waren. Erst in Antwort auf die von Häretikern vorgebrachten Schriften, kommt Irenäus seinerseits „auf den Nachweis aus den Schriften der Apostel zurück, die das Evangelium aufgeschrieben haben“.[[811]](#footnote-811)

In diesen Nachweisen geht es aber nun nicht um das geschichtliche Handeln der Apostel oder der von ihnen beschriebenen Personen, des Philippus, des Paulus, des Stephanus und der anderen, sondern Irenäus beschreibt ausführlich die Art, in der die verschiedenen Personen davon gepredigt haben, dass Gott seinen Geist, wie von den Propheten vorweg verkündigt, auf die Menschen ausgegossen hat.[[812]](#footnote-812) Zur Schilderung dessen greift Irenäus vielfältig auf Prophetenworte des Alten Testaments, die Apostelgeschichte und die diese vielfältig ergänzenden Paulusbriefe zurück, wobei Irenäus, wie oben gezeigt, der christlichen Sammlung von Schriften und an dieser Stelle insbesondere der Apostelgeschichte folgt, ohne jedoch bewusst eine Geschichte von den Anfängen des Christentums geben zu wollen. Diese Geschichte entsteht in Buch III eher beiläufig durch die chronologisch strukturierte Argumentation über die in der Predigt der Apostel zum Vorschein kommende „Vorstellung von Gott“.[[813]](#footnote-813) Nicht die Paulusbriefe, die Irenäus zwar heranzieht, wobei er oft die Pseudopaulinen des Epheserbriefes und Kolosserbriefes und die Pastoralbriefe bevorzugt, sondern die Apostelgeschichte bietet ihm die Grundlage – mit Ausnahme der Kapitel 12-13, 18-19 und 22-25 begegnen Zitate aus allen anderen Kapiteln der Apg[[814]](#footnote-814) –, so dass er hinzufügt, dass er an geeigneter Stelle zeigen möchte,[[815]](#footnote-815) dass „alle Briefe“ des Paulus „mit den Aussagen“ der Apostelgeschichte „übereinstimmen“.[[816]](#footnote-816) Die Apostelgeschichte also ist im Vergleich zu Paulus die Grundlage, auf die dessen Schriften hin gelesen werden. Sie bietet Irenäus schließlich auch den historischen Beleg für die Autorität des Lukas, die aus dessen Nähe zu Paulus und seiner „Mitarbeit am Evangelium“ gewonnen wird.[[817]](#footnote-817) Die Zirkularität seines Argumentes, dass er mit der Apostelgeschichte, einer Schrift, von der er glaubt, sie sei von Lukas verfasst, die Autorität des Lukas als Verfasser von Evangelium und Apostelgeschichte mit Blick auf Paulus stützen will, scheint ihm hierbei nicht aufgegangen zu sein.[[818]](#footnote-818) Andererseits begründet er auch die Autorität des Paulus aus der Apostelgeschichte.[[819]](#footnote-819) Das wichtigste Argument jedoch für die Autoritäten des Johannes und Matthäus,[[820]](#footnote-820) des Paulus und Markus,[[821]](#footnote-821) des Lukas und Johannes[[822]](#footnote-822) ist ihr Gottesverständnis, das heißt ihr prophetisch vorhergesagter Glaube an den einen und einzigen Gott, Jesus Christus.[[823]](#footnote-823)

Dies ist die Botschaft, die Irenäus schließlich in *Adv. haer.* IV und V vertieft, wobei er in Buch IV ausdrücklich auf die Predigt Jesu Christi eingeht, wie er sie in den vier Evangelien, in Paulus und weiteren Schriften der Schrift liest. Gegen Ende von Buch V bricht er ausdrücklich eine Lanze für den Glauben an das verheißene tausendjährige Reich und verweist hierfür auf Papias von Hierapolis als Gewährsmann.[[824]](#footnote-824) Die Position scheint also auch bereits ihm selbst nicht völlig gesichert und unkontrovers gewesen zu sein, auch wenn wir uns an die Bedeutung erinnern, die die Vorstellung vom tausendjährigen Reich bei Tertullian besaß. Eusebius hingegen berichtet in seinem Porträt von Irenäus, den er im übrigen sehr schätzt, dass gerade sein Glaube an ein tausendjähriges Reich ihn suspekt mache.[[825]](#footnote-825) Wie dem auch sei, gerade die Ausführungen des Irenäus über das Millennium unterstreichen, dass er nicht in Geschichtskategorien denkt, sondern in spirituellen. Denn das Zwischenreich ist ein solches für die Reinigung, die Erziehung und das Sich-Gewöhnen der Seelen an die Erkenntnis Gottes und seiner Glorie, und das himmlische Reich ist kein begrenztes, zeitlich-künftiges Reich Christi auf Erden.[[826]](#footnote-826)

## Das Neue Testament als Konstrukt des frühen Christentums

Wie die bisherigen Darlegungen gezeigt haben, gehen die vorgestellten Autoren an die sogenannten Quellen für die Frühgeschichte des Christentums anders als moderne Historiker heran, vor allem haben sie eine andere Erzählabsicht, gepaart mit unterschiedlichen Interessen. Sei es das Interesse der Festigung einer römisch-fränkischen Tradition bei Gregor von Tours, seien es apologetische Beweggründe wie bei Orosius, zum Teil auch bei Eusebius und Iulius Africanus, deutlich auch bei Tertullian und Irenäus, seien es homiletisch-katechetische Anliegen wie bei Origenes und wiederum bei Irenäus. Gerade die älteren, letztbehandelten Autoren haben kaum die Absicht, die historischen Anfänge des Christentums zu beleuchten, vor allem unterscheiden sie nicht, wie das etwa seit Franz C. Overbeck (1837–1905) öfters getan wird, zwischen Urperiode/Urgeschichte und der weiteren Geschichte des Christentums.[[827]](#footnote-827) Nicht einmal Irenäus entwickelt eine Historie der Anfänge des Christentums, obwohl er, wie wir gesehen haben, zum ersten Mal für uns greifbar und dann auch noch recht ausführlich von der Apostelgeschichte Gebrauch macht. Doch er tut es um nachzuweisen, dass die wichtigsten Protagonisten und Autoren des frühen Christentums den rechten Gottesglauben gepredigt haben, nicht wo, wann und unter welchen Umständen dies geschehen ist. Auch wenn dies und detaillierte historische Details immer wieder mitgenannt werden, geschieht es doch eher beiläufig und steht nicht im Fokus seiner Erzählungen.

Schon deshalb müssen wir uns mit Vorsicht an das Neue Testament heranwagen, und zwar in der Form, in der es offenkundig erst zur Zeit des Irenäus, vielleicht sogar in seinem Umfeld zusammengestellt wurde. Wer auch immer hinter dieser Sammlung steht, Irenäus ist einer der ersten, wenn nicht gar der erste uns bekannte Leser und gewiss ihr erster Propagandist. Es ist deshalb wohl auch nicht falsch, sich seiner Hilfestellung bei unserer Annäherung an das Neue Testament zu bedienen.

Wir können beim Titel der Sammlung „Neues Testament“ beginnen, der griechisch καινὴ διαθήκη und lateinisch *novum testamentum* lautet. Ein spezifisches Problem verknüpft sich mit diesem Sprachgebrauch, weil sowohl im Griechischen wie im Lateinischen diese Begriffe nicht nur als Übersetzung des Titels dieser Sammlung von Schriften steht, sondern er auch geprägt ist durch die Septuagintaübersetzung der hebräischen Bibel, in der διαθήκη für den „Bund“ (*berit*) steht, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Mehr noch, das Griechische wie das Lateinische „Testament“ kann für die erbschaftsrechtliche Verfügung im allgemeinen Sinn benutzt werden,[[828]](#footnote-828) wie es etwa auch in Gal 3,15.17 und Hebr 9,16f. der Fall ist. Theodor Zahn verwies bereits darauf, dass „διαθήκη in der Bibel den von Gott gestifteten Bund (bezeichnete), die von Gott der Gemeinde gegebene Ordnung ihres Verhältnisses zu ihm, und καινὴ διαθήκη eine der Endzeit vorbehaltene, durch Christus gestiftete Neuordnung dieses Verhältnisses, also nicht Offenbarungsurkunde, sondern Offenbarung“ meint.[[829]](#footnote-829) Bevor man folglich in den Schriften, auch in denen des Irenäus, den *terminus technicus* für den Titel einer Schriftensammlung vorzufinden glaubt, muss man erst prüfen, ob nicht einer der älteren Inhalte von Ordnung und Bund gemeint ist. Wenn ein Schriftstück mit diesem Titel bezeichnet zu werden scheint, is zu fragen, ob es sich um ein Testament bzw. eine Erbschaftsanordnung handelt, oder hiermit wirklich die Sammlung von Schriften angedeutet wird.[[830]](#footnote-830)

Für Irenäus gibt es die beiden „Testamente“.[[831]](#footnote-831) Bei der Diskussion des Liebesgebotes verweist Irenäus darauf,

„dass die wesentlichen Gebote für das Leben in beiden Testamenten dieselben sind und auf denselben Herrn verweisen, der zwar die Einzelgebote den Umständen beider Testamente angepasst hat, als die wichtigeren und höchsten Gebote aber, ohne die man nicht erlöst werden kann, in beiden Testamenten dieselben gegeben hat“.[[832]](#footnote-832)

Und an späterer Stelle betont er,

„dass es zwei Synagogen in zwei Völkern gab und dass es trotzdem ein und derselbe Gott ist, der sie beide zum Nutzen der Menschen eingerichtet hat; dementsprechend wurden die Testamente denen gegeben, die zum Glauben an Gott kamen ... Außerdem auch, dass das erste Testament weder unnütz noch vergeblich oder zufällig gegeben worden ist.“[[833]](#footnote-833)

Auffallenderweise setzt Irenäus die beiden Testamente an der ersten Stelle gleich mit „Gesetz“ (*lex*) und „Evangelium“ (*evangelium*) und an der zweiten mit „erstem Testament“ (*prius testamentum*) und „Evangelium“. In einem anderen Kapitel wird deutlich, dass Irenäus auch die Schriften des Paulus zum Neuen Testamenthinzuzählt,[[834]](#footnote-834) und dass ihm überhaupt die Gliederung vor Augen steht, die uns erstmals bei Markion begegnen wird: „Evangelium“ und „Apostolikum“.

An einer weiteren Stelle liegt eindeutig der Begriff διαθήκη (*testamentum*) als Erbschaftstestament vor, interessanterweise noch kombiniert mit „Evangelium/Evangelisches“ und „Apostel/Apostolisches“.[[835]](#footnote-835) Die Glieder der Menschen

„werden vom Geist zum Erbe genommen und ins Himmelreich gebracht. Deshalb aber ist Christus auch gestorben: Das Testament des Evangeliums, das eröffnet und in der gesamten Welt gelesen werden sollte, sollte zuerst seine Knechte frei machen. Darauf sollte es sie dann zu Erben seiner Güter einsetzen ... Wer lebt, ergreift nämlich Besitz vom Erbe.“[[836]](#footnote-836)

Hier wird deutlich, dass für Irenäus „Testament“ nicht nur wie meist in seinen Schriften als „Bund“ zu verstehen ist, sondern gerade mit Blick auf das Evangelium als Erbüberlassung.

Insgesamt wird deutlich, Irenäus nutzt die Vorstellung vom „Testament“ als „Bund“, einmal auch als „Erbschaftsurkunde/-überlassung“, doch nur an zwei gesicherten Stellen kennt er den Begriff zur Kennzeichnung der Sammlungen von Schriften.[[837]](#footnote-837) An beiden Stellen spricht er nicht von einem Testament, sondern von zweien, wobei er das eine auch das „erste“ nennt und mit dem Gesetz gleichsetzt, das andere mit dem Evangelium (zu diesem Testament zählt er auch die Paulusbriefe an anderer Stelle). Noch auffallender aber ist, dass die Gegensetzung der beiden Testamente wie auch die Gleichsetzung mit einerseits Gesetz, andererseits Evangelium auf den älteren Sprachgebrauch hindeuten, in welchen Markion sowohl den Begriff „Neues Testament“ im Gegensatz zu „Altem Testament“ geprägt hat, und Irenäus an beiden Stellen in *Adversus haereses* sich tatsächlich mit Markion und seinen Anhängern auseinandersetzt. Im Anschluss an die erste Stelle resümiert Irenäus nämlich: „Es gibt ja noch mehr solcher Gebote. Sie bedeuten aber alle keinen Widerspruch (*contrarietas*) und keine Auflösung der alten Gebote, wie das die Anhänger Markions daherschreien“.[[838]](#footnote-838) Auf die zweite Stelle, die mit dem antimarkionitischen anonymen Presbyterbericht verbunden ist,[[839]](#footnote-839) folgt: „Er wird aber auch die Lehre Markions richten.“[[840]](#footnote-840)

Aus alledem kann man bezüglich Irenäus nur dieselbe Schlussfolgerung ziehen, die Wolfram Kinzig bereits bei seiner Untersuchung zum Sprachgebrauch von *testamentum* bei Tertullian vertreten hat: Ausschließlich wenn von Markion und seiner Position die Rede ist, verfällt der Berichterstatter in den Sprachgebrauch dessen, über den er berichtet, und spricht von „Testament“ im technischen Sinn als von einer Sammlung von Schriften.[[841]](#footnote-841) Während dieser technische Gebrauch von „Neuem Testament“ bei Tertullian begegnet, findet er sich jedoch noch nicht bei Irenäus, der nur von den beiden Testamenten spricht, auch von einem ersten, doch sowohl Markions antithetische Charakterisierungen dieser Testamente als „Altes“ und „Neues“ Testament ablehnt, wie er überhaupt Markions Einleitung zu seinem „Neuen Testament“, *Antitheses* genannt, und den antithetischen Charakter (*contrarietates*) der beiden Testamente, wie gezeigt wurde, bestreitet.

Es scheint mir darum ausgeschlossen, dass Irenäus die Sammlung der Schriften, die uns als „Neues Testament“ bekannt ist, bereits unter diesem Namen akzeptiert hatte.[[842]](#footnote-842) Wohl muss er die Titel „Altes“ und „Neues Testament“ von Markion her gekannt haben, doch während er von den Testamenten sprechen konnte, konnte er sich offenkundig noch nicht durchringen, die Schriftsammlung der Christen, die er als solche zu kennen scheint, als „Neues Testament“ zu bezeichnen. Worauf Wolfram Kinzig ebenfalls hingewiesen hatte, sei hier nochmals genannt: Auch Justin der Märtyrer, der etwas älter als Irenäus ist, benutzt den Begriff des „Neuen Testaments“ nie als Sammlungstitel, obwohl „bei Justin die Gegenübersetzung von alter und neuer διαθήκη eine große Rolle spielt“.[[843]](#footnote-843) Schon daher darf auch nicht vorschnell aus der Benutzung des Titels „Altes Testament“ darauf geschlossen werden, dass ein Autor wie etwa Melito von Sardes, ein Zeitgenosse des Irenäus, die christliche Sammlung als „Neues Testament“ bezeichnet hätte, auch wenn dies grundsätzlich aus seiner Verwendung von „Altes Testament“ geschlossen werden könnte.[[844]](#footnote-844) Nachdem, wie zuvor gezeigt, Irenäus vom „Testament des Evangeliums, das eröffnet und in der gesamten Welt gelesen werden sollte,“[[845]](#footnote-845) sprechen kann und er hier unter „Testament“ den neuen Bund versteht, ist auch nicht notwendigerweise der anonyme Antimontanist anders zu interpretieren, wenn er von „dem Worte des neuen Bundes des Evangeliums“ spricht, „dem er nichts ergänzend beifügen“ möchte, „da doch keiner, der entschlossen ist, nach diesem Evangelium zu leben, etwas beifügen noch abstreichen darf“.[[846]](#footnote-846) Heilmann hat gute Gründe genannt, dass hier das Evangelium als schriftliche Urkunde zu verstehen ist,[[847]](#footnote-847) der nichts hinzugefügt noch etwas weggenommen werden darf; die διαθήκη aber kann beides, „Bund“ oder schriftliches „Testament“ meinen. Der Gedanke der Sammlung von Schriften scheint hier ausgeschlossen zu sein, gleichwohl kann es sich um den Titel einer Schrift handeln.

Es wird deutlich, dass die Väter bis einschließlich Tertullian dem Sprachgebrauch, der uns bei Markion begegnet, wohl gerade wegen seinem markionitischen Klang nur eingeschränkt folgen und gegenüber dem Epitheton „neu“ außerordentlich zurückhaltend waren.[[848]](#footnote-848) Irenäus steht damit nicht allein, „Testament“ meist in seinen Schriften als „Bund“ zu verstehen, und in Zusammenhang mit Evangelium es insbesondere als Erbüberlassung aufgefasst zu haben.

Trobisch betont jedoch, dass „allerdings das uniforme Zeugnis der existierenden Überlieferung deutlich darauf hinweist, dass dies („Das Neue Testament“) der Titel des Archetyps“ war.[[849]](#footnote-849) Das würde dann aber unsere zuvor gemachte Beobachtung unterstreichen, dass die Sammlung von neutestamentlichen Schriften, die Irenäus kannte, bewusst eine – wenn auch kritische – Fortführung und Überarbeitung der älteren Sammlung darstellte, die auf Markion zurückgeht und die von Irenäus dem Inhalt nach, nicht aber, was ihren Titel betraf, akzeptiert und titellos propagiert wurde. Gleichwohl hat sich diese Sammlung später unter diesem Titel durchgesetzt.

Der Titel, der sich in den Handschriften „uniform“ niederschlug, ist folglich nicht nur für die Charakterisierung der Sammlung von Bedeutung, sie reflektiert ein Stück der schwierigen Durchsetzungsgeschichte, die die anfängliche Sammlung hatte, und deutet darauf hin, dass auch die revidierte und erweiterte Fassung mit den vier Evangelien, der Apostelgeschichte, den Paulusbriefen, den katholischen Briefen und der Offenbarung nicht gleich Allgemeingut wurde und erst gewichtiger Autorenpersönlichkeiten wie Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian und Origenes bedurfte, die ihr den Weg in die Tradition der Kirche ebneten.

Doch auch für die Konstruktion der Anfänge des Christentums hat es seine Bedeutung, dass die Sammlung wie von Irenäus und vielen Kollegen noch nicht als „Neues Testament“ betrachtet wurde, sondern zunächst als eine Sammlung, die bewusst als Antithese gegen die als „Neues Testament“ bezeichnete Sammlung des Markion gesetzt und diese Antithese gerade korrigieren sollte. Denn entgegen dem Pochen auf einer eigenen Sammlung christlicher Schriften, die nicht nur dem „Alten Testament“ gleichbürtig gegenüberstehen, sondern sogar das neue Edikt und damit die einzige Grundlage des Christentums bilden sollte, scheinen die genannten christlichen Autoren gegen Markion an der Autorität des ersten Testamentes, das aus dem Bund Gottes mit Israel hervorgegangen ist, nicht rütteln zu wollen. Vielmehr verstanden sie die von Markion gebotenen Schriften der Christen, die mit weiteren Schriften zur größeren Sammlung, die Irenäus kannte, verbunden wurden, als Zeugnisse eines Testaments des ausgeweiteten, neuen Bundes, das mit dem Testament des alten Bundes verbunden und in es hineingeschrieben werden sollte. Es war also nicht nur der Wert der jüdischen Schriften „innerhalb der Christenheit des zweiten Jahrhunderts heftig umstritten“,[[850]](#footnote-850) sondern diese Ambivalenz hatte auch zur Folge, dass der Stellenwert der christlichen Schriften noch ungeklärt war. Im Unterschied zur Markions Konzept sollte das Testament des neuen Bundes die „heilsgeschichtlichen Ereignisse ... im Christusgeschehen“ berichten, die „als Erfüllung und Einlösung ‚alter‘ göttlicher Verheißungen zu verstehen“ waren.[[851]](#footnote-851)

Gestützt wird diese Abhängigkeit der Sammlung christlicher Schriften des Irenäus von seinem schmäleren Vorgänger, dem „Neuen Testament“ Markions, durch die inzwischen Konsens zu scheinende Beobachtung, dass Irenäus für den Text dieser Sammlung einen „westlichen“ Typ,[[852]](#footnote-852) vielleicht eine „Vorlage von D oder ein Manuskript eines ähnlichen Texttyps“ besaß,[[853]](#footnote-853) oder eine solche, die noch näher dem lateinischen westlichen Texttyp kam, das heißt der Tradition von Handschriften (D, d, it, sy), die mit Markions Texttyp in Verbindung gebracht wird.

## Das Neue Testament als Konstrukteur der Anfänge des Christentums

Welches Bild von den Anfängen des Christentums wird uns in der Textsammlung, die uns heute als Neues Testament geläufig ist, vermittelt?

Gleich, ob man die Evangelien mit Irenäus’ historischer Chronologie (Mt, Mk, Lk, Joh) oder seiner theologischen Hierarchie (Joh, Lk, Mt, Mk) gereiht sieht – wie die ursprüngliche Reihenfolge der Evangelien in dieser Sammlung war, lässt sich nicht mehr ermitteln,[[854]](#footnote-854) auch wenn die beiden ältesten Vollkodizes die historisch-chronologische Reihenfolge bieten,[[855]](#footnote-855) andere Kodizes jedoch weisen die theologisch-hierarchische Reihung und noch andere Anordnungen auf,[[856]](#footnote-856) und die Reihung war schon in der Antike umstritten[[857]](#footnote-857) – die vierfache Biographie Jesu von Nazaret, mit der die Sammlung vorwortlos und ohne Namen eines Herausgebers beginnt, macht der Leserschaft überdeutlich, dass es in ihr in erster Linie um den Protagonisten dieser Biographie geht. Jesu Leben, viermal strukturell und literarisch ähnlich erzählt, wenn auch mit kleineren und größeren Differenzen und Widersprüchen, dominiert das Neue Testament. Die Frage, in welcher Reihenfolge diese Evangelien in den verschiedenen handschriftlichen Sammlungen des Neuen Testaments folgten, hat, wie wir schon bei Irenäus lesen konnten, eine gewisse Bedeutung für die Lesart und die Interpretation nicht nur der einzelnen Schriften, sondern auch der Sammlung selbst.

Was bedeutet es etwa für die Sicht der Anfänge des Christentums, wenn man mit Irenäus und Augustinus das Neue Testament durch eine eher historische Brille liest, indem die Evangelien Mt, Mk, Lk, Joh gereiht sind, während nicht nur Irenäus, sondern Tertullian und vermutlich auch andere Leserinnen und Leser wie manche Valentinianer die theologisch-hierarchische Reihung mit dem Johannesevangelium am Anfang bevorzugten. Was heißt es wiederum, wenn auf Joh und Mt dann Lk und Mk, oder in umgekehrter Reihenfolge dann bei manchen Mk und Lk folgen? Auch wenn ich an dieser Stelle nicht diese Fragen weiter verfolgen kann, würde man sich doch wünschen, Neutestamentler würden sich nicht nur einzelnen Evangelien, sondern auch den alten Sammlungen und ihren verschiedenen Anordnungen widmen.

Stattdessen fokussiert sich die Forschung schon wegen der schier explodierten und noch weiter explodierenden Zahl der neutestamentlichen Studien, Forschungsthemen und Einzelprobleme weithin auf einzelne Schriften des Neuen Testaments oder auch nur Teilen derselben und vermehrt auf systematische Themen, die quer zu diesen liegen. Doch schon ein Blick in die Struktur der jährlichen Tagungen der „Society of Biblical Literature“, lässt erkennen, wie man sich auf einzelne Evangelien, auf Paulus usw. spezialisiert, ja spezialisieren muss. Auch wenn es einzelne Panels zur „Synoptischen Frage“ gibt, zu methodologischen Ansätzen, zu außerkanonischen Schriften und Hilfswissenschaften, es gibt kein Panel zu den „Vier Evangelien“ oder dem „Neuen Testament als Sammlung“, und so fehlt uns verständlicher-, wenn auch höchst bedauerlicherweise bis heute ein wissenschaftlicher Kommentar, der in einem Zugriff die vier kanonischen Evangelien behandelt.

In der neutestamentlichen Einleitungsliteratur wird regelmäßig das Thema Neues Testament unter dem Stichwort der „Kanonbildung“ behandelt. Diese baut auf der historischen Einschätzung der einzelnen neutestamentlichen Schriften und ihrer historischen Verortung und Datierung auf. Auch wenn eine Bestimmung der Abfassungszeit der einzelnen Schriften von Bedeutung ist – ich habe der Datierung der kanonischen Evangelien selbst eine Monographie gewidmet –,[[858]](#footnote-858) so scheint mir doch eine andere Herangehensweise von größerem Gewicht. Natürlich wäre es für uns ein Gewinn, wenn wir wüssten, wann jede einzelne der kanonischen Schriften des Neuen Testaments abgefasst worden ist, doch wie die Dürftigkeit und Unzuverlässigkeit der Quellenlage und die daraus resultierende Vielfalt der Forschungsmeinungen zur Datierung dieser Schriften zeigen, tappen wir vielfach im Dunkeln und müssen zumeist auf interne Argumente rekurrieren.

Für eine Geschichtswissenschaft, die bewusst von der Gegenwart in die Vergangenheit blickt, ist es von größerer Bedeutung, nicht wann eine Schrift vermutlich verfasst und publiziert worden ist, sondern von welchem Zeitpunkt an sie sichtbar und wirkmächtig in der Geschichte in Erscheinung tritt. Auch wenn es diesbezüglich, wie wir noch mit Blick auf das Neue Testament sehen werden, ebenfalls verschiedene Deutungen der sogenannten Quellen und deren Einschätzungen geben kann, so bewegen wir uns dennoch bei dieser Diskussion auf weniger schlüpfrigem Boden als bei der Bestimmung einer „ursprünglichen“ Abfassung und dem vermuteten und hypothetisch zu erschließenden „Sitz im Leben“. Gerade in retrospektiver Vorgehensweise stößt man zuerst auf die Wirkevidenz eines Werkes, und dieses – hier das Neue Testament – ist als eigene Akteurin anzusprechen und in diesem Wirkzusammenhang zu deuten. Schon deshalb steht das vorliegende Kapitel unter dem Thema des „Neuen Testaments als Konstrukteur der Anfänge des Christentums“.

Es gilt demzufolge zunächst zu erklären, wie diese Sammlung zum Zeitpunkt ihrer Wahrnehmung wirkt, bevor man sich den erheblich schwierigeren und vielleicht auch weniger erleuchtenden Fragen zuwenden kann, wann und von wem diese Sammlung erstellt worden ist und wann die einzelnen Untersammlungen in ihr zusammengebracht wurden und schließlich zu welchem Zeitpunkt und von wem die Schriften verfasst worden sind, bevor sie von einer Leserschaft als Bündel wahrgenommen wurden. Bei der Bestimmung des Abfassungstermins der Einzelschriften ergibt sich noch eine weitere Frage, nämlich warum eine Schrift von ihrem erschlossenen Abfassungstermin an bis zum Zeitpunkt ihrer Wahrnehmung innerhalb der Sammlung im historischen Dunkeln lag. Diese Frage wird umso eindringlicher, je länger der Zeitpunkt der vermuteten Abfassung von dem des Auftauchens an der historischen Oberfläche auseinander liegen.

Wenn wir folglich bei der historischen Erscheinung des Neuen Testaments beginnen, werden wir zunächst dessen historisch wirkmächtige Gestalt zu betrachten haben und dann retrospektiv zurückwandern, um seine Vorgestalten zu bestimmen, wobei immer zuerst auf die historische Wahrnehmung eingegangen werden wird, bevor die ihr möglicherweise vorausliegenden und meist nur zu erschließenden Anstöße untersucht werden können.

Die Suche nach dem Phänomen des Neuen Testaments als Sammlung, wie wir sie heute etwa aus der 28. Auflage der Standardedition von Nestle-Aland kennen,[[859]](#footnote-859) führt uns in das 5. und 4. Jh. „Die älteste vollständige Ausgabe“ des Neuen Testaments liegt im *Codex Sinaiticus* (א 01) vor, die „in ihrem neutestamentlichen Teil alle 27 Schriften“ enthält und „wahrscheinlich im 4. Jh. hergestellt“ wurde.[[860]](#footnote-860) Die Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften ist Evangelien (Mt, Mk, Lk, Joh), Paulusbriefsammlung (Röm, 1-2Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, 1-2Thess, Hebr, 1-2Tim, Tit, Phlm), Praxapostolos (Apg, Jak, 1-2Petr, 1-3Joh, Jud) und Offenbarung.

„Ebenfalls aus dem 4. Jahrhundert stammt der *Codex Vaticanus* (B 03). Die Reihenfolge der Schriften unterscheidet sich vom *Codex Sinaiticus* darin, daß auf die vier Evangelien der Praxapostolos folgt und dann erst die Paulusbriefsammlung. Die Handschrift bricht mitten im Hebräerbrief (Hb 9,14) ab, der auch hier nach den Thessalonicherbriefen geboten wird. Es fehlen also die Pastoralbriefe, der Philemonbrief und die Offenbarung, wahrscheinlich durch mechanischen Verlust am Ende der Handschrift.“[[861]](#footnote-861)

Im *Codex Alexandrinus* (A 02) und im *Codex Ephraemi Rescriptus* (C 04) liegen uns auf das 5. Jh. datierte Handschriften vor, die „ursprünglich“ alle 27 Schriften, die wir heute dem Neuen Testament zuordnen, enthalten haben. Die neutestamentlichen Schriften liegen beim *Codex Alexandrinus* wie beim *Codex Vaticanus* in folgender Reihenfolge vor: Evangelien (Mt, Mk, Lk, Joh), Praxapostolos (Apg, Jak, 1-2Petr, 1-3Joh, Jud), Paulusbriefsammlung (Röm, 1-2Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, 1-2Thess, Hebr, 1-2Tim, Tit, Phlm), und Offenbarung.

„Der fragmentarische Charakter des Codex Ephraemi, dessen Blätter herausgetrennt, abgewaschen, mit Schriften des syrischen Kirchenvaters Ephraem neu beschrieben und wieder gebunden wurden, gestattet leider nicht, den ursprünglichen Aufbau in allen Einzelheiten nachzuvollziehen.“[[862]](#footnote-862)

Wie dieser Überblick zeigt und worauf David Trobisch hingewiesen hat, wurden die Schriften nicht als Einzeltexte in die Sammlungen des 5. und 4. Jh.s aufgenommen, so dass sie hier in verschiedenen Zusammenstellungen und in unterschiedlicher Reihenfolge begegnen würden, sondern es scheint, dass es vorab existierende Gruppen oder Blöcke gegeben hat, die, wie etwa der Praxapostolos, als ganzes verschieden eingeordnet wurden. Die vier von Trobisch herausgearbeiten Blöcke sind: Evangelien (e = Evangelien), Paulusbriefe (p = Paulusbriefe), Praxapostolos (a = Praxapostolos) und Offenbarung (r = Revelatio).[[863]](#footnote-863) Die Annahme dieser Bausteine der künftigen Sammlung harmoniert mit dem Befund, den die neutestamentlichen Papyri, weitere Kodizes und andere externe Zeugen, vor allem Origenes und Eusebius, widerspiegeln.[[864]](#footnote-864) In Antwort auf vorgebrachte Kritik an diesem Befund[[865]](#footnote-865) urteilt Jan Heilmann:

„Abgesehen von der Frage nach der Reihenfolge der Einzelschriften innerhalb der Teilsammlungen zeigt Trobischs Auswertung ganz deutlich eine hohe Konstanz der Teilsammlungen e p a r über einen großen Zeitraum hinweg, die sich sowohl in den griechischen Hss. manifestiert als auch ... in einigen alten Übersetzungen ihren Niederschlag gefunden hat ... Es bleibt m.E. bei der Feststellung Trobischs, dass die Organisation in Teilsammlungen in den voneinander unabhängig entstandenen großen Kodizes des 4. und 5. Jh. auf einen Vorläufer zurückgeführt werden muss.“[[866]](#footnote-866)

Folgen wir nocheinmal Irenäus in seiner Lektüre dieser Sammlung, so zeigt sein Zugriff, dass er zumindest die Evangelien und die Paulusbriefe als Sammlungen wahrgenommen hat. Gewiss fanden wir verschiedene Reihenfolgen, in denen ihm die Evangelien möglicherweise vorlagen, doch auch er hat diese vier Evangelien bewusst als Einheit verstanden, und zwar nicht nur im Sinn des Origenes als Kollektion spiritueller Schriften, sondern auch als Abbild der gnadenhaft-historischen Anfänge des Christentums. Seinem Vorwort zu Buch III von *Adversus haereses* gemäß sah er „das Evangelium“ – ein Singular, der Ausdruck des Sammlungsgedankens ist – als eine „mächtige Gabe des Herrn an seine Apostel“. Wie Irenäus hinzufügt, habe er selbst von diesen Zeugen „die Wahrheit, das heißt, die Lehre von Gottes Sohn gelernt“. Es handelt sich bei der Sammlung der Evangelien für ihn folglich um ein historisches Dokument zum Zwecke der katechetischen Pädagogik.

Den Übermittlungsprozess der Lehre des Herrn sieht Irenäus zweistufig. Zum einen hätten die Apostel den „Heilsplan“ mündlich der Öffentlichkeit kundgetan, „später, nach dem Willen Gottes, hätten sie ihn in Schriften übermittelt“.[[867]](#footnote-867) Die schriftlich abgefassten Evangelien sind demzufolge lediglich das Produkt der mündlichen apostolischen Übermittlung der Lehre und der mündlich gegebenen Lehre durch den Herrn selbst. Auf jeder dieser Stufen geht es um katechetische Lehre, auch wenn Irenäus der letzten, schriftlichen Stufe eine historische Lesart angedeihen lässt.

Die Betonung, dass die schriftliche Niederlegung der Evangelien „nach dem Willen Gottes“ geschehen war, erklärt sich aus der Verteidigungshaltung, in der sich Irenäus befindet. Denn, wie er selbst sogleich angibt, kritisierten seine valentinianischen Gegner, die Apostel hätten bereits gepredigt, noch bevor sie die vollkommene Erkenntnis besessen hatten. Hieraus erschließt sich, dass Irenäus zumindest eine Position der Kritik an dieser Sammlung im Lager der Valentinianer verortete. Vielleicht setzte Irenäus gerade gegen diese Kritiker Mtals das historisch älteste unter den vier Evangelien und kommt auf Joh am Ende zu sprechen, da, wie er später ausführt, „diejenigen, die Valentinus nachfolgen, reichen Gebrauch des Evangeliums nach Johannes machen“,[[868]](#footnote-868) allerdings auch „die übrigen Schriften“ anerkannten, auch wenn sie diese nicht korrekt verstünden.[[869]](#footnote-869) Dieses Urteil über die Valentinianer bestätigt, dass Irenäus eine klar umrissene Sammlung von Schriften vor Augen hatte.

Nun waren allerdings die Valentinianer nach Irenäus nicht die einzigen, die von der Sammlung der vier Evangelien nicht den Gebrauch machten, den er für richtig hielt. Er verweist an erster Stelle auf die Ebioniten, die „ausschließlich“ Mt benutzten und auch diesen Text noch falsch ausgelegt hätten, wobei diese Gruppe hier entweder deshalb als erstes erwähnt wird, weil Irenäus sie als die älteren Häretiker betrachtete oder weil sie das ihm zufolge älteste der vier Evangelien missinterpetierten.[[870]](#footnote-870) Überraschenderweise folgt nun aber nicht die Gruppe der an dieser Stelle zunächst nicht mit Namen identifizierten Kerinther, die Mk bevorzugt hätten, sondern ihnen vorangestellt ist Markion, der Lk beschnitten habe.

Nicht nur Irenäus zufolge, sondern auch der Sammlung der 27 Schriften folgend beginnt die Geschichte des Christentums mit Jesu Geburt, je nach Anordnung der Evangelien in dieser Sammlung, entweder den beiden historischen Anordnungen folgend (1. Mt, Lk, Mk, Joh; 2. Mt, Mk, Lk, Joh) mit der historischen Geburt in Betlehem, wie sie Matthäus zu Anfang seines Evangeliums schildert und von Lukas gestützt wird, oder der theologischen Hierarchie folgend (Joh, Lk, Mt, Mk) mit der heilsgeschichtlichen Zeugung vor allen Zeiten aus Gott, wie sie von Johannes zu Beginn seines Evangeliums beschrieben wird. Nimmt man diese theologisch-hierarchische und heilsgeschichtliche Reihung der Evangelien, so werden Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi betont, wobei der Tod Christi mit dem die Evangeliensammlung schließt, überleitet entweder zum Zeugnis des Paulus oder der Himmelfahrt der Apg. Nimmt man die historische Reihung der Evangelien, so wird mit ihnen eine große Linie begonnen, die von Jesu Geburt über dessen Auferstehungserscheinungen, wie sie zunächst bei Lk für den Raum Jerusalems und Umgebung geschildert werden und in Joh 20 begegnen, und dann bei Mt für Galiläa berichtet und in Joh 21 bezeugt werden. Von dort führt die Sammlung wiederum entweder zum Zeugnis des Paulus oder der Geschichte der frühen Kirche in der Apostelgeschichte mit den zugefügten Briefen der Apostel. All diese Sammlungen scheinen mit der Offb geschlossen zu haben.

Wegen der widersprüchlichen Bedeutung, die gerade die zwölf Apostel und Paulus innerhalb der Sammlung gehabt haben, ein zwiespältiges Thema, das durch die unterschiedliche Anordnung der Paulusbriefe und des sogenannten Praxapostolos angezeigt ist, soll im nächsten Abschnitt ein besonderer Blick darauf geworfen werden.

# Kapitel 5: Die zwölf Apostel – Der Praxapostolos, die Epistula Apostolorum und Apostelakten

## Der Praxapostolos

Wie zuvor bereits gezeigt, ist der „Praxapostolos“ eine der vier Teilsammlungen, die das Neue Testament in den Kodizes konstituieren, und zwar neben den anderen drei der Evangelien, der Paulusbriefe, und der Offenbarung. Der Praxapostolos umfasst die Apostelgeschichte, den Jakobusbrief, die beiden Petrusbriefe, die zwei bzw. drei Johannesbriefe und den Judasbrief. Wie David Trobisch zeigen konnte, begegnen die uns bekannten 27 Schriften des Neuen Testaments nicht in verschiedenen Anordnungen in den Handschriftenzeugen, sondern immer gruppiert nach den vier genannten Teilsammlungen, auch wenn die Anordnung des Praxapostolos als Teilsammlung im Vergleich zu den Teilsammlungen der Evangelien und der Paulusbriefe variiert.[[871]](#footnote-871)

Ob die Sammlung der vier Evangelien zunächst unmittelbar vor der der Paulusbriefe und dann dem sogenannten Praxapostolos steht wie im *Codex Sinaiticus*, oder wie im *Codex Alexandrinus* und im *Codex Vaticanus* die Evangelien direkt dem Praxapostolos voranstehen, dem dann die Sammlung der Paulusbriefe erst folgt, so verlagert sich doch in beiden Fällen der Schwerpunkt der Narration von dem Protagonisten Jesus auf die Apostel, wenn auch mit jeweils unterschiedlichem Schwerpunkt.

Während Paulus in der ersten Sammlung in die unmittelbare Nachfolge Jesu tritt, nehmen diese Stelle in der zweiten Sammlung die zwölf Apostel ein, die nicht nur als Augenzeugen der Taten und Worte Jesu dessen Mission weiterführen, sondern auch den Rahmen vorgeben, in dem sich Paulus bewegt, wenn von den Aposteln seine Autorität abgeleitet wird. Letzteres widerspricht zwar deutlich der Betonung der Vorrangigkeit des Paulus in der ersten Sammlung, insbesondere wenn wir bedenken, dass es eine von Markion bezeugte Sammlung der paulinischen Briefe gab, die nicht mit Röm, sondern mit Gal begann, bei der Paulus also gleich zu Beginn auf seiner von Menschen unabhängigen Autorität als Apostel beharrte.

Im Folgenden geht es daher nicht nur um Dokumente, die die zwölf Apostel und Paulus behandeln oder einzelnen von ihnen zugeschrieben werden, es geht vor allem um Fragen der Gewichtung von Autorität und Macht in Konfliktsituationen, was im 19. Jh. bereits Ferdinand Christian Baur klar erkannt hatte.[[872]](#footnote-872) Es stehen der Praxapostolos und die Paulusbriefe im Mittelpunkt, insbesondere die Frage ihrer gegenseitigen Zuordnung und die daraus sich ergebende unterschiedliche Vorstellung von den Anfängen des Christentums. Diese Schriften sollen jedoch nicht ohne Vergleiche mit den weniger bekannten, nicht in den Kanon der neutestamentlichen Texte aufgenommenen Epistula apostolorum und einigen Apostelakten gelesen werden. Schließlich wenden wir uns in einem weiteren Kapitel den Paulusbriefen selbst zu, wobei auch die Pseudopaulinen mitbetrachtet werden unter Heranziehung der Ignatianen.

Der Praxapostolos ist bisher ein noch wenig in der Forschung beleuchtetes Thema.[[873]](#footnote-873) Wenn überhaupt die darin zu findenden Schriften in einen Sammlungszusammenhang gebracht und in einem solchen näher untersucht worden sind, so sind es die sogenannten katholischen Briefe, jedoch unter Absehung der Apg.[[874]](#footnote-874) Letztere wird nämlich regelmäßig im Zusammenhang mit dem Lk gelesen.[[875]](#footnote-875) Gemeinsam betrachtet werden üblicherweise nur 1-2Petr, Jak und Jud,[[876]](#footnote-876) bisweilen auch unter Hinzunahme des Hebr und auch der nicht zum Praxapostolos gehörenden Offb.[[877]](#footnote-877) Oder man fasst den Hebr, 1-2Petr, Jak und Jud zusammen als andere „Briefe“ (gegenüber den Paulusbriefen und den Johannesbriefen),[[878]](#footnote-878) bzw. bezeichnet diese katholischen Briefe zusammen mit der Offb als „andere Werke des Neuen Testaments“.[[879]](#footnote-879) Frances Young gruppiert etwa in „The Cambridge Companion to Biblical Interpretation“ unter dem Titel „Die nichtpaulinischen Briefe“ die folgenden Schriften, den Hebr, die Pastoralbriefe, Jak, Jud, 1-2Petr.[[880]](#footnote-880) Gerhard Theissen bezeichnet als „katholische Briefe“ (jedoch erstaunlicherweise ohne die Johannesbriefe) 1-2Petr, Jak, Jud.[[881]](#footnote-881)

David R. Nienhuis beschreibt diesen uneinheitlichen Befund wie folgt: „Verglichen mit den Sammlungen der Evangelien und der Paulinen findet die geltende zeitgenössische Forschung es offenkundig schwierig, diese sieben Briefe sich anders als ein amorphes Gebilde von ,anderen Schriften‘ vorzustellen mit minimaler innerer Kohärenz“.[[882]](#footnote-882) Doch selbst Nienhuis, der sich in seiner Monographie ausdrücklich mit Sammlungskontexten beschäftigt und auch die Ergebnisse von Trobisch zur Kenntnis genommen hat, lässt bei seiner Betrachtung der katholischen Briefsammlung den Praxapostolos und damit die Sammlung dieser katholischen Briefe eröffnende Apostelgeschichte aus.

Andererseits wurde die Apostelgeschichte des Neuen Testaments vielfach in der Forschung untersucht und nach den verschiedensten Seiten hin ausgelegt, doch, wie schon im Kapitel zuvor zu den Evangelien vermerkt, wurde sie wie viele andere neutestamentliche Schriften selten in ihrem Sammlungszusammenhang beleuchtet. Also auch im Fall der Apostelgeschichte wird der Text in der Regel entweder für sich genommen oder bestenfalls aufgrund der bei Irenäus erstmals greifbaren Verbindung, die zwischen ihr und dem Lukasevangelium hergestellt wird, in Zusammenschau mit diesem Text gelesen.

Anders sieht der Zugriff aus, mit dem eine Retrospektion im Unterschied zu einer chronologisch ausgerichteten Rezeptionsgeschichte ansetzt. Während es rezeptionsgeschichtlich bisher darauf ankam herauszufinden, wie der Zusammenhang des „lukanische(n) Doppelwerk(s)“ von Lukasevangelium und Apostelgeschichte zu beschreiben ist und hiermit verbunden „Verfasser“, „Zeit und Ort der Abfassung“ sowohl des Lk wie der Apg festzulegen versucht wurde,[[883]](#footnote-883) geht es retrospektiv darum festzustellen, wann ein Werk erstmals geschichtsmächtig wird,[[884]](#footnote-884) wann es also historisch greifbar und welche Funktionen ihm in diesem spezifischen soziohistorischen und kirchenpolitischen Kontext zugeschrieben werden kann. Im Fall der Apg ist Irenäus die erste Adresse – derselbe Hauptgrund, warum die Diskussion auch des Praxapostolos und insbesondere der Apg wie überhaupt das Neue Testament hier im Anschluss an Irenäus behandelt wird. Doch soll die Apg so wenig wie die katholischen Briefe je für sich und isoliert betrachtet werden, sondern sie sollen als eingebunden in das Neue Testament und in ihren Sammlungszusammenhang als Praxapostolos untersucht werden.

Mit Ausnahme der paulinischen Briefe, die schon in den Jahrzehnten zuvor auftauchten, begegnen etwa zeitgleich mit Irenäus erstmals nicht nur die Apostelgeschichte, sondern auch einige der katholischen Briefe; sie müssen also an dieser Stelle mitbetrachtet werden.[[885]](#footnote-885) Aber auch die Paulusbriefe blieben nicht unangetastet. Sie wurden mit dem Praxapostolos nicht nur neu gerahmt, sondern wurden selbst, wie die Forschung annimmt, sowohl der Zahl nach pseudonym vermehrt und, wie ich aufgrund eigener Forschungen anzeigte, in ihrer Textgestalt erheblich erweitert, vermutlich vom selben Kreis derjenigen, die auch für einige der pseudepigraphen Paulusbriefe verantwortlich sind, sich jedoch die Maske des Paulus vorhielten (etwa bei den sogenannten Pastoralbriefen; auch bereits bei Eph und Kol) oder den Stil des Paulus imitierten (Hebr).[[886]](#footnote-886)

Wie oben dargestellt, ist der Praxapostolos als eigene Sammlungseinheit von Apg, Jak, 1-2Petr, 1-3Joh und Jud durch die großen neutestamentlichen Kodizes des 4. und 5. Jh.s bezeugt.[[887]](#footnote-887) Auffallend ist hierbei bereits, dass diese Texte, wie die gerade genannten Pseudo-Paulinen, nach der Mehrheitsmeinung der heutigen Forschung allesamt pseudonyme Schriften sind. Paulus hat folglich nicht nur ungemein zur Nachfolge des Briefschreibens angeregt, er muss auch Menschen provoziert haben, sich mit seinen Schriften und den darin ausgesprochenen Auffassungen und Positionen kritisch auseinanderzusetzen und zum Teil ihn selbst nachahmend zu korrigieren, zu ergänzen und auch in gänzlich unpaulinische Richtungen unter seinem Namen weiterzuschreiben.

Intern scheint die Anordnung der Sammlung des Praxapostolos von Manuskript zu Manuskript nicht differiert zu haben – soweit die geringe Anzahl der Zeugen hier eine Aussage überhaupt zulässt –, was dafür spricht, dass die Schriften nicht langsam zueinander gefunden haben, sondern dass, worauf David Trobisch hingewiesen hat, hinter ihrer Anordnung ein ordnender Geist mit einer bestimmten redaktionellen Absicht stand.[[888]](#footnote-888) Es muss sich also zumindest in Grundzügen erheben lassen, worauf das Auge der Leserinnen und Leser gerichtet werden sollte, das die Schriften dieser Sammlung nur innerhalb derselben vorgegebenen Anordnung zur Kenntnis nehmen konnte. Lediglich die Stellung der Sammlung als solcher hat mit Blick auf die Paulusbriefsammlung innerhalb der genannten Kodizes, wie gezeigt, gewechselt. Auf diesen wichtigen Unterschied der Stellung von Praxapostolos und Paulusbriefsammlung wurde zuvor bereits hingewiesen, er muss hier aber nocheinmal näher beleuchtet werden, weil die Stellung auch Auskunft über die Art und Weise gibt, wie der Praxapostolos gelesen wurde, welchem hermeneutischen Zweck er zu dienen hatte und welch unterschiedliche Auffassungen von der Geschichte der Anfänge des Christentums sich hieraus ergeben.

Im *Codex Vaticanus* und *Codex Alexandrinus* führt der Praxapostolos im Anschluss an die vier Evangelien zunächst mit der Apg die zwölf Apostel ein, weist ausdrücklich auf ihre Autorität hin und untermauert sie mit dem einzelnen autoritativen schriftlichen Nachlass der Hauptprotagonisten, der in die Sammlung aufgenommen wurde. Dass diese schriftlichen Zeugnisse mit dem Jak beginnen (Jak 1,1: „Jakobus, Sklave Gottes und des Herrn Jesus Christus, grüßt die zwölf Stämme in der Diaspora“) und mit dem Jud schließen (Jud 1,1: „Judas, Sklave Jesu Christi, Bruder des Jakobus, an die Berufenen, die in Gott, dem Vater, geliebt und für Jesus Christus bewahrt sind“), legt nahe, „dass die Sammlung als ganze mit einer Rahmung von Briefen von Jesu Bruder dem Fleisch nach versehen wurde.“[[889]](#footnote-889) Doch kann man diesen Schluss eigentlich nur ziehen, wenn man die Apg zugrunde legt, da in ihr Jakobus, der Bruder Jesu, eine zentrale Rolle spielt – wenn auch nicht als Briefschreiber. Jakobus steht an der Spitze der entstehenden Bewegung und ist einer der führenden Köpfe der Apostel als Sprachrohr gegenüber Paulus (Apg 15,13; 21,18). Schließlich sind auch die Apostel, speziell die Zwölf, wichtige Autoritätsträger. Die Apg spricht 27-mal ausdrücklich von den „Aposteln“, ein Titel, den sie „für die zwölf Jünger gebraucht“.[[890]](#footnote-890) Dass an einer einzigen Stelle (Apg 14,4.14) Paulus und Barnabas auch als „Apostel“ bezeichnet werden, entspricht nicht nur der Tatsache, dass Paulus „der literarische Held der zweiten Hälfte des Buches“ ist, sondern die Bezeichnung dient an dieser Stelle gerade nicht dem Erweis ihres Apostolats im Sinn der Zwölf, sondern sie werden lediglich der Funktion nach so genannt, indem sie als Abgesandte der antiochenischen Gemeinde bezeichnet werden.[[891]](#footnote-891) Paulus und Barnabas sind keine unmittelbar vom Herrn ausgewählten Erstzeugen, sie sind auch keine vom Heiligen Geist und dem Los der Jünger bestätigten Nachfolger der Apostel, sondern der Apg zufolge sind sie lediglich Abgesandte und damit Autoritätsempfänger ihrer Gemeinde.

Diese narrative Logik, die Paulus und die Seinen deutlich Jakobus und den Zwölfen nachordnet, harmoniert auch mit der Anordnung der Sammlung von Schriften im Praxapostolos und seiner Stellung in den großen Kodizes (*Vaticanus*, *Alexandrinus*) des 4. und 5. Jh.s. In ihnen folgt die Paulusbriefsammlung erst auf den Praxapostolos mit der Apg und Schriften der wichtigsten Apostel. Gegenüber dieser Anordnung scheint diejenige des *Codex Sinaiticus*, wie oben vermerkt, eine grundlegend andere Auffassung von den Anfängen des Christentums zu zeichnen, wenn in ihr die Paulusbriefe unmittelbar auf die Evangelien folgen und vor dem Praxapostolos stehen. Gleichwohl befinden sich auch in dieser Sammlung die Paulusbriefe in Reihenfolge und Form, wie wir sie heute aus dem Neuen Testament kennen, und zwar beginnend mit Röm in der Fassung, die auf die klare Verbundenheit des Evangeliums Gottes mit der älteren Botschaft der Propheten und der heiligen Schriften (Röm 1,2) verweist, eine Brieferöffnung, die augenscheinlich in der konkurrierenden Sammlung von Markions Neuem Testament nicht vorhanden gewesen zu sein scheint. Denn Tertullian hätte sich des Argumentes der Verbundenheit von Paulusbriefen und der jüdischen Schriften in seiner Kritik an Markions Pauluslektüre kaum beraubt, stattdessen aber scheint der Paulusbrief an die Römer in der Sammlung Markions mit den heutigen Versen Röm 1,1.16 begonnen zu haben:

„1 Paulus, Sklave Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, das Evangelium Gottes zu verkünden. 16 Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt, für Juden[[892]](#footnote-892) und Griechen. 17 Denn in ihm wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben.“

Mehr noch, diese Sammlung der Paulusbriefe Markions begann nicht mit dem Römerbrief, sondern mit dem Galaterbrief, bei dem es eingangs (1,1) heißt: „Paulus, zum Apostel berufen, nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und durch Gott, den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat.“

Wenn die Sammlung der 27 Schriften des Neuen Testaments auf Markions Neues Testament (ein einziges Evangelium und eine Sammlung von zehn Paulusbriefen) reagiert hätte, und Markion mit seinem Vorwort der *Antitheses* sein Neues Testament als Gegensammlung zu den ihm bekannt gewordenen vier Evangelien und vielleicht sogar der weiteren Schriftensammlung konzipiert und publiziert hätte, erklärte sich, warum im *Codex Vaticanus* und im *Codex Alexandrinus* die Zwischenschaltung des Praxapostolos zum einen eine wichtige antimarkionitische Distanzierung zwischen der Botschaft der Evangelien und der Briefsammlung des Paulus darstellte, zugleich aber auch deren Harmonisierung über die Brücke des Praxapostolos gebildet wurde. Paulus war nämlich noch zur Zeit des Tertullian in seiner Autorität nicht für alle unproblematisch, auch wenn seine Schriften genutzt und man sich auf ihn berufen hatte,[[893]](#footnote-893) wie Tertullian selbst bezeugt:

„Kapitän vom Pontus [Markion], … würdest du uns bitte erzählen, auf welcher Bordliste du Paulus als Passagier akzeptiert hast, wer hat sein Bordticket akzeptiert und abgestempelt, wer hat ihn dir empfohlen, und wer hat ihn dir an Bord gegeben? Alleine dann kannst du ihn guten Gewissens anlanden, einzig auf diese Weise kann er vermeiden, als derjenige entlarvt zu werden, der all die Dokumente geliefert hat, die seine Apostolizität bezeugen. Er selbst, sagt Markion, behauptet, er sei ein Apostel, und dies nicht durch Menschen, noch durch einen bestimmten Menschen, sondern allein durch Jesus Christus [vgl. Gal 1,1[[894]](#footnote-894)]. Natürlich kann jeder Mensch für sich selbst Zeugnis ablegen, doch solche Behauptungen sind von anderen zu beglaubigen. Eine Person schreibt das Dokument, ein anderer unterschreibt es, ein Dritter beglaubigt es und ein Vierter trägt es in die Register ein. Kein Mensch ist zugleich Schreiber und Zeuge.“[[895]](#footnote-895)

Für Tertullian ist es Markion von Sinope, der Paulus auf seine „Bordliste“, eine Metapher für dessen Sammlung des Neuen Testaments, als „Passagier“ oder inkorporierter Bestandteil aufgenommen hatte. Damit deutet Tertullian nicht nur an, dass er Markion für denjenigen hält, der die Paulusbriefsammlung gefertigt und mit dem Evangelium in einen Sammlungszusammenhang gebracht hatte, er fragt auch kritisch an, mit welcher Begründung Markion Paulus diesen Status und damit diese Autorität zugewiesen habe. Nach Tertullian waren es die Selbstautorisierungen des Paulus, etwa aus der zitierten Stelle Gal 1,1, die Markion zu diesem Schritt bewogen hatten. Der Eröffnung des Gal zufolge stellt sich Paulus nämlich als „ein Apostel“ vor, der – entgegen seiner Qualifizierung durch die Apg als eines „Abgesandten“ der Gemeinde von Antiochien – durch keinen Menschen, auch nicht durch eine Gemeinde, sondern unmittelbar durch Jesus Christus und Gott selbst berufen worden ist. Dieser Selbstautorisierung hält Tertullian jedoch kritisch entgegen, dass das Selbstzeugnis eines Menschen nur dann Gültigkeit haben könne, wenn (wie im Geschäftsleben) das Zeugnis von anderen beglaubigt wird. Wenn nämlich jemand ein Dokument schreibt, bedarf es eines anderen, der es unterschreibt, und eines Dritten, der es beglaubigt; ja ein Vierter trägt es dann in die Register ein. Der Selbsteintrag allein oder auch nur das Eintragen eines von jemand erstellten Zeugnisses ist folglich nicht gültig. Paulus kann nicht zugleich als „Schreiber und Zeuge“ aufgerufen werden, und nicht einmal Markion alleine zählt als derjenige, der das Zeugnis des Paulus testieren kann. Mit dieser für damalige Verhältnisse (und vielleicht heute immer noch) plausiblen Argumentation liefert Tertullian einerseits die Begründung für die Notwendigkeit der Apg als Zeugnis eines Dritten für die Autorität des Paulus, eine Schrift, die Markion für sein Neues Testament angeblich zurückgewiesen hatte, zum anderen beschreibt er eine der zentralen Funktionen, die der Apg zukommt, nämlich der Beglaubigung der Autorität des Paulus. Vorsichtig und kurz formuliert Tertullian: „Aufgrund der Apostelgeschichte kann ich vielleicht sogar Paulus vertrauen.“[[896]](#footnote-896) Dass Tertullian hier nicht polemisch-apologetisch überzeichnet, sondern wohl noch von der Funktion der Apg wusste, die ihr auch früher schon zugeschrieben wurde, lässt ein anderer Text erkennen, den einige Jahre zuvor Irenäus verfasst hatte:

„Die Position des Paulus muss geprüft werden, um zu erläutern, was eine Auslegung durch Häretiker erhalten hat, die all das, was Paulus geäußert hat, missverstanden haben, und um die Kühnheit ihrer irregeleiteten Meinungen herauszustellen, auch um vorzuführen, dass durch denselben Paulus, aus dessen Schriften sie uns anfragen, sie selbst der Falschauslegung bezichtigt werden, während sich der Apostel selbst als Prediger der Wahrheit erweist.“[[897]](#footnote-897)

Auch wenn Irenäus an Paulus „als Prediger der Wahrheit“ festhalten will, so muss er dessen Rang erst noch „erweis(en)“. Zu sehr hatten die Briefe des Paulus offenkundig Gewicht bei denen, die Irenäus kritisch angefragt hatten. Zwar bezeichnet Irenäus deren Gebrauch des Paulus als „Auslegung“, die „irregeleitet“ und missverstehend sei, doch stellt er Paulus damit auch in ein kritisches Licht, hatten doch offenkundig auch die Häretiker ausdrücklich mit Berufung auf Paulus ihrerseits Irenäus und die Seinen der „Falschauslegung“ des Paulus bezichtigt.

Doch nicht alleine der Apg war die Funktion der Brückenbildung in den neutestamentlichen Kodizes des 4. und 5. Jh.s und nach Tertullian und Irenäus auch im 3. und 2. Jh. gegeben, sondern offenkundig hatte diese Funktion auch der gesamte Praxapostolos. Mit der Apostelgeschichte als Einleitung dieser Sammlung wurden solche „Apostelbriefe“ verbunden, die zahlreiche Handschriften als „katholische“ bezeichnen.[[898]](#footnote-898) Sie bieten die Schriften der drei Säulen, von denen Paulus in Gal 2,9 selbst geschrieben hatte, und zwar in genau der Reihenfolge, wie die Apostel an dieser Stelle genannt werden: „Deshalb gaben Jakobus, Kephas (= Petrus) und Johannes, die als die Säulen Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft.“[[899]](#footnote-899)

Dass auch der Judasbrief in die Sammlung aufgenommen wurde, hängt wohl damit zusammen, dass sich dessen Schreiber ausdrücklich als „Bruder des Jakobus“ ausweist. Auch wenn heute als unsicher gilt, welcher Jakobus in Gal 2,9 gemeint ist, der Herrenbruder, oder der Jakobus, der nach Apg 1,13 und Lk 6,16 in der Apostelliste Vater des „Judas“ genannt wird, oder der andere, der nach Mt 13,55 und Mk 6,3 einer der Brüder Jesu war,[[900]](#footnote-900) ist es doch wiederum die Apostelgeschichte, die wie zuvor gezeigt, dem Herrenbruder Jakobus die herausragende Stellung noch vor Petrus und insbesondere Paulus zugewiesen hat. In der Tat liegt mit dem Judasbrief ein Schreiben eines weiteren Apostels vor, mit dem der Verfasser dieses Schreibens bereits im Präskript deutlich auf den Anfangsbrief der Sammlung, also auf den Jakobusbrief, zurückverweist und somit dieser Briefsammlung eine gewisse Rahmung gibt, die sich wie Gal 2,9 an Jakobus orientiert.

Zusammen mit der Apostelgeschichte jedenfalls liegt mit den katholischen Briefen ein Dossier vor, das zunächst die Autorität der zwölf Apostel, allen voran die der drei Säulen mit Jakobus an der Spitze, stützt. Die Sammlung des Praxapostolos scheint in dieser Ausrichtung vom Galaterbrief des Paulus gedeckt und bietet die auf die Apostelgeschichte folgenden Briefe als Vorworte bzw. Pendants zu den in der Apostelgeschichte an keiner Stelle angeführten oder auch nur genannten Paulusbriefen.

Mit dem Verschweigen des Originaltons eines Paulus geht natürlich eine erheblich veränderte Sicht des Paulus einher, die in der Apostelgeschichte gänzlich von der Beschreibung der Aktivitäten, Reaktionen und Paulus in den Mund gelegten Reden geprägt ist. Um nur ein Seitenbeispiel zu geben, sei auf die Predigt des Paulus und ihre Wirkung auf die Hörerschaft in *Apg* 20 verwiesen. Der damals in Berlin lehrende Neutestamentler Adolf Deissmann (1866–1937) etwa hatte die Ausstrahlung der in der zeitgenössischen Behandlung des Paulus gezeichneten Bilder vom Theologen Paulus mit dem Predigterfolg in dieser Episode der Apostelgeschichte verglichen.[[901]](#footnote-901) Er meinte, Eutychus, von dem berichtet wird, dass er während der langen Predigt des Paulus eingeschlafen und aus dem Fenster gefallen sei, sei wohl der einzige Mensch gewesen, dem es je gelungen sei, während einer Ansprache des Paulus dem Schlaf zu verfallen, ganz im Unterschied zu denjenigen, die die vielen theologischen Studien über sein Denken lesen müssten. Allerdings hatte Deissmann bei diesem Vergleich nicht berücksichtigt, dass Eutychus nicht Paulus gehört hatte, sondern die literarische Figur des Paulus der Apostelgeschichte, für die Eutychus selbst einen hervorragenden narrativen Baustein bildet. Während Paulus hier zahm, ohne Biss und Schärfe und ausgleichend einschläfernd wirkt, haben doch seine Briefe bis heute Menschen immer wieder beschäftigt.[[902]](#footnote-902)

Leider lässt sich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen, ob der Praxapostolos bereits Irenäus in seiner Gänze vorgelegen war, auch wenn, wie oben gezeigt, Irenäus möglicherweise bereits die uns auch heute bekannte Sammlung des Neuen Testaments gekannt hatte (vielleicht noch verbunden mit der Schrift des sog. „Hirt des Hermas“). Irenäus bedient sich ausdrücklich und ausführlich der Apostelgeschichte, es ist auch „kein Wagnis“, „die Bekanntschaft des Ir.(enäus) mit Jak zu behaupten“,[[903]](#footnote-903) und er spricht mehrfach vom „Brief des Petrus“.[[904]](#footnote-904) Dieser Singular kann auch mehrere, in der Antike nicht einzel gezählte Briefe ein- und desselben Apostels meinen. Dies ergibt sich bereits aus der Betrachtung der Johannesbriefe, von denen Irenäus mindestens die beiden ersten kannte und auf sie – eben auch im Singular – verweist.[[905]](#footnote-905) Auch wenn Irenäus nicht ausdrücklich vom Judasbrief spricht und die „möglicherweise aus Jud stammenden Stellen ... zu vage (sind), um sicher identifiziert werden zu können“, ist der „Judasbrief ... merkwürdig gut ... bezeugt“, nämlich vom Beginn des 3. Jh.s an etwa bei Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes, so dass er vielleicht auch schon Irenäus bekannt war.[[906]](#footnote-906)

Es spricht also manches dafür, dass auch Irenäus bereits die Apostelgeschichte im Sammlungszusammenhang des Praxapostolos vorgelegen hatte. Gleichwohl aber verknüpft er selbst auffallenderweise die Apostelgeschichte nicht unmittelbar mit den katholischen Briefen[[907]](#footnote-907) und stellt stattdessen ausdrücklich deren enge Verbindung mit dem Lukasevangelium her. Diese Verbindung bezieht sich zunächst stärker auf den Inhalt als auf die Form. Denn für Irenäus sind es, wie Chrissie Howe herausarbeiten konnte, drei Elemente, die die heilsgeschichtliche Kontinuität untermauern, und die Irenäus im Doppelwerk Lk-Apg vorfand: (1) „Das Gesetz und die Propheten, (2) die Zeit Jesu, (3) der Platz und die Rolle der Kirche“.[[908]](#footnote-908) Gleichwohl stellt sie überrascht fest, dass trotz Irenäus’ Insistieren darauf, dass Lukas der Autor der Apostelgeschichte war, Irenäus zwar das Proömium des Lk nutzt, nicht aber das der Apg, in dem ja derselbe Addressat Theophilus angesprochen wird, wodurch die innere Beziehung der Apg mit Lk literarisch untermauert wird. In Apg 1,1 heißt es nämlich: „1Im ersten Buch, lieber Theophilus, habe ich über alles berichtet, was Jesus von Anfang an getan und gelehrt hat, 2bis zu dem Tag, an dem er in den Himmel aufgenommen wurde.“ Vielleicht hatte Irenäus beide Schriften tatsächlich als Doppelwerk und damit als eine einzige Schrift verstehen wollen, weshalb er auf den zweiten Prolog nicht eigens eingegangen ist.

Irenäus gibt als Titel der Apostelgeschichte: „Lucae de apostolis testificatio“,[[909]](#footnote-909) Tertullian nennt die Schrift „commentarius Lucae“,[[910]](#footnote-910) der *Codex Sinaiticus* „bietet in der *inscriptio* von zweiter Hand ... nur πράξεις, sonst wird immer mindestens noch (τῶν) ἀποστόλων angefügt“.[[911]](#footnote-911) „Πράξεις bezeichnet die Gattung, ἀποστόλων thematisiert nicht wie bei den Evangelien die Autoren, sondern die Personen, die den Mittelpunkt der Erzählungen bilden“, auch wenn „beide Elemente ... problematisch“ sind, weil die Apostelgeschichte „formkritisch den Gattungsmerkmalen der antiken Literaturform πράξεις nicht besonders gut“ entspricht und „der Begriff Apostel ... in der Apostelgeschichte 27 Mal für die zwölf Jünger Jesu gebraucht, aber nur in einem einzigen Zusammenhang – absichtlich oder aus Versehen – für Paulus und Barnabas (Apg 14,4.14)“ benutzt wird.[[912]](#footnote-912)

Martin Dibelius (1883–1947) hat darauf hingewiesen, dass

„die Apostelgeschichte ... nicht nur im Neuen Testament kein stilistisches Seitenstück (hat), sondern auch in der großen Literatur. Von den neutestamentlichen und anderen urchristlichen Schriften unterscheidet sie sich durch eine literarische Haltung, von den Historikern aber durch eine theologisch zu nennende Zielsetzung. Die Einzigartigkeit des Buches beruht auf seinem Inhalt: vor, neben oder nach der kanonischen Apostelgeschichte hat, soviel wir wissen, keiner es unternommen, die Geschichte der ersten Christengemeinde und der maßgeblichen Ausbreitung des christlichen Glaubens nach Westen im Zusammenhang zu erzählen. Denn das wollen auch die apokryphen Apostelgeschichten nicht.“[[913]](#footnote-913)

Allerdings gilt, dass „in den ersten zwei Dritteln des zweiten Jahrhunderts die Apostelgeschichte nicht zu den kirchlichen Leseschriften gehört. Sie wird in jener Zeit im kirchlichen Schrifttum, soweit wir sehen, nicht zitiert“.[[914]](#footnote-914)

Über Dibelius hinaus müssen wir nach den voranstehenden Kapiteln gestehen, dass die Abwesenheit der Apostelgeschichte in der Literatur der ersten beiden Jahrhunderte nicht nur die Zeit vor Irenäus kennzeichnet, sondern diese Schrift auch in den Jahrzehnten danach kaum als Referenzschrift innerhalb des Neuen Testaments wahrgenommen wurde. Zwar hat ein Fragment von Origenes’ Homilien zur Apostelgeschichteüberlebt, auch gibt es Zeugnisse für die Deutung der Apostelgeschichte gegen Ende des 3. und schließlich im 4. Jh.,[[915]](#footnote-915) doch erinnern wir uns an die oben in Kapitel 3 erwähnte Predigt des Chrysostomus, wonach seiner Zuhörerschaft dieser Text des Neuen Testaments offensichtlich gänzlich fremd war.[[916]](#footnote-916) Dazu passt auch die Feststellung, dass die verschiedenen Apostelakten recht selten Anleihen bei der kanonischen Apostelgeschichte genommen und ihre eigenen Narrationen frei von ihr entwickelt haben, sie also nicht als Vorlage angesehen werden kann.[[917]](#footnote-917)

Erschwert wird die historische Verortung und Deutung der Apostelgeschichte noch dadurch, dass ihr Textbestand, wie inbesondere der Vergleich mit der Überlieferung im *Codex Bezae* zeigt, „in jener Frühzeit verändert worden ist und daß sich dann keine Spur des Ursprünglichen in irgendeiner Handschrift erhalten hat“.[[918]](#footnote-918) Wie bei den Evangelien vermerkt wurde, müssen wir folglich auch bei der Apostelgeschichte mit erheblichen redaktionellen Überarbeitungen rechnen.

Diese Komplexität hindert allerdings nicht daran, zumindest die großen Linien herauszustellen, die die Apostelgeschichte Irenäus, ihrem ersten uns bekannten Leser, und den Späteren vorgibt. Zweifelsohne sieht Lüke richtig: „Das Lukasevangelium wie die Apostelgeschichte werden von Irenäus vor dem Hintergrund des Corpus Paulinum gelesen.“[[919]](#footnote-919) Doch wie der Gang durch Irenäus, *Adv. haer.* III-V zu Eingang des vorangehenden und dieses Kapitels gezeigt hat, muss man ergänzend hinzusetzen, dass Irenäus die Paulusbriefe noch stärker vornehmlich durch die Brille des Praxapostolos und vor allem die der Apostelgeschichte wahrnimmt oder wahrnehmen lassen will, bevor er Paulus durch die Pastoralbriefe, dann durch die Deuteropaulinen des Kolosser- und Epheserbriefs und erst in letzter Hinsicht Paulus in der Fassung liest, die uns im *textus receptus* unseres Neuen Testamentes bekannt ist.

Irenäus begreift die Apostelgeschichte allerdings nur bedingt als historisches Zeugnis für eine Geschichte der Anfänge des Christentums, mit der die historische Biographie Jesu von Nazaret, wie sie ihm in den beiden Evangelien Mt und Lk, die die Sammlung eröffnen, vorlag, ergänzt und fortgeschrieben wurde. Viel stärker nimmt er sie wahr als apologetische, antihäretische und seine Orthodoxie absichernde Referenzschriften.

Auch wenn ihm der Prolog der Apostelgeschichte zum Erweis der einen Verfasserschaft des Lukas an dem Doppelwerk *Lk-Apg* hätte dienen können, steigt Irenäus, wie bereits gezeigt, in *Adv. haer.* III 12 erst mit *Apg* 1,16f. ein:

„Wie also der Apostel Petrus nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn die Zahl der zwölf Apostel ergänzen und an die Stelle des Judas aus den Anwesenden einen andern von Gott erwählten einsetzen wollte, da sprach er: ‚Ihr Männer, Brüder, es musste diese Schrift erfüllt werden, welche der Heilige Geist durch den Mund Davids über Judas vorausgesagt hat, der sich zum Anführer jener machte, die Jesum ergriffen, da er uns beigezählt war.[[920]](#footnote-920) Verlassen sei seine Wohnung und niemand möge darin weilen,[[921]](#footnote-921) und sein Vorsteheramt möge ein anderer erhalten,[[922]](#footnote-922)‘ und gemäß diesen Aussprüchen Davids machte er die Zahl der Apostel wieder vollständig.“[[923]](#footnote-923)

Obwohl Irenäus nach Markion und vor Tertullian der intensivste Leser und Nutzer der paulinischen Briefe ist,[[924]](#footnote-924) den wir aus den ersten beiden Jahrhunderten kennen, beginnt er, angeleitet von den Evangelien und der Apostelgeschichte, seine Überlegungen zur Zeit nach Jesu Tod und Auferstehung nicht mit Paulus, sondern mit Petrus. Auch wenn man sagen kann, dass „Paulus ... für Irenäus ein Apostel neben anderen“ ist, er „unter den Aposteln eine besondere Stellung“ einnimmt und „zusammen mit Petrus die Apostel insgesamt repräsentiert“, so findet sich doch an allen Stellen, an denen Petrus und Paulus bei Irenäus Erwähnung finden, immer die Priorität des Petrus.[[925]](#footnote-925) Dieses Phänomen hat auch Einfluss auf die auf diese Apostel rückgeführten Evangelien:

„Nicht eher nämlich zogen sie aus bis an die Grenzen der Erde, allen die frohe Botschaft zu bringen und den himmlischen Frieden den Menschen zu verkünden, als unser Herr von den Toten auferstanden war und sie alle die Kraft des Heiligen Geistes empfangen hatten, der über sie kam. Dadurch empfingen sie die Fülle von allem und die vollkommene Erkenntnis, und so besitzt auch jeder einzelne von ihnen das Evangelium Gottes, Matthäus verfaßte seine Evangelienschrift bei den Hebräern in hebräischer Sprache, als Petrus und Paulus zu Rom das Evangelium verkündeten und die Kirche gründeten. Nach deren Tode zeichnete Markus, der Schüler und Dolmetscher Petri, dessen Predigt für uns auf. Ähnlich hat Lukas, der Begleiter Pauli, das von diesem verkündete Evangelium in einem Buch niedergelegt. Zuletzt gab Johannes, der Schüler des Herrn, der an seiner Brust ruhte, während seines Aufenthaltes zu Ephesus in Asien das Evangelium heraus.“[[926]](#footnote-926)

Zwar wird nach Irenäus an dieser Stelle nicht zunächst das mit Petrus in Verbindung gebrachte Mk zuerst genannt, sondern Mt, doch hängt dies offenkundig mit der chronologischen Vorstellung zusammen, wonach für Irenäus Mt das älteste Evangelium war. Da er aber von Mk und Lk in einem Atemzug spricht, die er beide nach dem Tod des Petrus und Paulus in Rom ansetzt, räumt er dem petrinischen Mk gegenüber dem paulinischen Lk Vorrang ein. Als letztes Evangelium der vier nennt er Joh. Diese Priorisierung des Petrus gegenüber Paulus ist deshalb umso auffälliger, als in der Reihenfolge, in der Irenäus die Schriften in *Adv. haer*. III tatsächlich durchgeht, wie gezeigt, Lk vor dem Mk rangiert.

Irenäus ist ein aufmerksamer Leser seiner Quellen. Er zitiert Apg 1,16f. wörtlich, doch er lässt den gesamten Passus, der das schreckliche Ende des Judas berichtet, aus, und rückt stattdessen die positive Aussage in den Fokus, dass Judas „durch einen anderen von Gott Erwählten“ ersetzt werden sollte. Darin sieht Irenäus eine Erfüllung der Schrift, weshalb er die in der Apg zitierten Psalmverse anführt. Wichtig ist für Irenäus die Tatsache, dass die Zahl der (zwölf) Apostel wieder vervollständigt, und auch, dass damit die Voraussage Davids in den Psalmen erfüllt wurde. Interessanterweise hat Irenäus aber nicht nur das Proömium der Apostelgeschichte übergangen, er ließ auch die Frage der Jünger an den Herrn weg, die sich in Apg 1,6 findet: „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?“ Schon Jesus beantwortete an dieser Stelle diese Frage nicht. Unerwähnt bleiben auch die in Apg 1,13f. aufgezählten Namen der verbliebenen elf Apostel und der zu ihnen gehörenden Frauen. Auch dadurch wird Irenäus’ Blick auf Petrus als den Sprecher der Apostel gerichtet, der dann gleich auch als ihr Verteidiger vorgestellt wird, als diesen bei der Herabkunft des Geistes vorgeworfen wurde, sie seien betrunken.[[927]](#footnote-927) Wie sehr Irenäus die Apg zunächst als eine Geschichte des Petrus liest, zeigen auch die nächsten Abschnitte aus *Adv. haer*. III 12, in denen ausschließlich von Petrus die Rede ist, der mit eigenen Worten als Redner und Prediger angeführt wird. Nachdem Petrus zuvor die Jünger angesprochen hatte, wendet er sich in III 12,2 an die „Männer Israels“.[[928]](#footnote-928) Für Irenäus ist dies aber weniger eine Schelte gegen die Juden wegen der Ermordung Jesu, sondern eine Bestätigung der eigenen antignostischen Position durch Petrus, der als Sprachrohr aller Apostel angeführt wird, weil „die Apostel keinen anderen Gott und kein anderes Pleroma verkündet“ haben, „noch unterscheiden sie einen Christus, der gelitten hat und auferstanden ist, von einem oberen, leidensunfähigen“.[[929]](#footnote-929)

Auch im nächsten Abschnitt ist wieder Petrus im Zentrum des Geschehens, als er einen Lahmgeborenen zu gehen heißt und dieses Wunder vollbringt.[[930]](#footnote-930) Wie zuvor wird ausführlich die Ansprache des Petrus zitiert, diesmal ausdrücklich mit Johannes an seiner Seite: „Klar ist also die Predigt des Petrus, indem er mit Johannes ihnen verkündet, daß die Verheißung, die Gott den Vätern gegeben hat, durch Jesus erfüllt ist.“ Und wiederum geht es nicht darum, die Juden zu schelten, sondern um eine diesmal deutlich antimarkionitische Botschaft:

„Keinen neuen Gott verkündet er ihnen, sondern den Sohn Gottes, der Mensch geworden ist und gelitten hat, will er zur Anerkennung Israels bringen, und indem er feierlich auf die Auferstehung Jesu von den Toten hinweist, tut er kund, daß Gott alles erfüllt hat, was immer die Propheten über das Leiden des Gesalbten geweissagt haben.“[[931]](#footnote-931)

Irenäus übergeht alle anderen Passagen der Apostelgeschichte, um offenkundig die Petruspredigttätigkeit fortzuschreiben. Er zitiert die Rede des Petrus vor dem Hohen Rat,[[932]](#footnote-932) um wohl erneut gegen Markion und Gnostiker zu betonen, dass nicht die Gottesvorstellung nun eine andere, sondern „der Gesalbte jener Jesus sei, der gekreuzigt wurde, und den Gott, derselbe Gott, der auch die Propheten gesandt hat, auferweckte, um in ihm die Menschen zu erlösen“.[[933]](#footnote-933) Als Antwort „der Kirche“ wird angefügt, dass der Widerstand gegen Jesus durch „die Könige der Erde und die Fürsten“, durch „Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Völkern Israels“ im Voraus von Gott bestimmt war.[[934]](#footnote-934) Die Betonung der Autorität des Petrus und die Herausstellung der Vorherbestimmung allen Geschehens hat eine antivalentinische und antimarkionitische Ausrichtung:

„So redet die Kirche, aus der jede Kirche ihren Ursprung hat, so redet die große Stadt der Bürger des Neuen Bundes, so reden die Apostel, so reden die Jünger des Herrn, so die, welche nach der Himmelfahrt des Herrn durch den Heiligen Geist vollendet wurden. Sie rufen Gott an, der den Himmel gemacht hat und die Erde und das Meer, und der durch die Propheten verkündet wurde, und dessen Sohn Jesus Christus, den dieser Gott gesalbt hat; und einen andern kennen sie nicht. Denn Valentinus war damals nicht dort, noch Markion, noch die andern von ihnen, noch jene, die diesen zu ihrem Verderben glauben.“[[935]](#footnote-935)

Ohne an dieser Stelle durch die gesamte Lektüre der Apostelgeschichte des Irenäus führen zu müssen, ist doch bereits vor dem Hintergrund dieser Eröffnung her unmissverständlich geworden, dass er diesen Text als Kronzeugen für seine petrinisch gestützte antihäretische Position exzerpiert. Wenn er im nächsten Abschnitt noch einmal Petrus zitiert, dann Philippus und schließlich Paulus einführt, so wird deutlich, dass ihn bei der Lektüre nicht ein historisches Interesse leitet, sondern die antihäretische Ausrichtung der Apostelgeschichte das eigentliche Leseanliegen des Irenäus ist, das er am stärksten von Petrus gestützt sieht, bevor er auf Paulus zu sprechen kommt. Paulus betreffend zitiert Irenäus ausführlich dessen Predigt auf dem Areopag,[[936]](#footnote-936) um herauszustellen, dass auch Paulus seine antihäretische Position stützt, weil Paulus „nicht bloß Gott als den Schöpfer der Welt“ lehrt, sondern zugleich betont, „dass er ein Menschengeschlecht über der ganzen Erde hat wohnen lassen“. Wurde mit der Betonung des Schöpferseins Gottes Markion widersprochen, so spricht die Universalität Gottes Irenäus zufolge gegen die Position des Valentinus.

Dass Irenäus, wie oben vermutet, einen Weg durch eine Sammlung von Schriften geht, lässt er selbst erkennen, wenn er im Anschluss an das Zitat der Pauluspredigt schreibt: „Mit diesen Lehren stimmen alle seine Briefe überein, wie wir aus den Briefen selbst an geeignetem Orte dartun werden, wenn wir den Apostel erklären.“[[937]](#footnote-937) Irenäus versteht folglich diese Passage, die in *Adv. haer.* III 12 begann, als Kommentar einer ihm vorliegenden Sammlung von Texten, in der auf die vier Evangelien, die Apostelgeschichte folgte, und erst an späterer Stelle die Paulusbriefe zu finden waren, die er dann in *Adv. haer.* III 15 besprechen wird. Wenn er in III 16 ausdrücklich auf 1-2Joh und 1Petr zu sprechen kommt, spricht vieles dafür, dass auch diese Schriften bereits in seiner Sammlung vorlagen, und (in dieser Anordnung?) vielleicht auch bereits mit der Apostelgeschichte zusammengebunden waren. Allerdings könnte die verschiedene Ordnung der Schriften des Praxapostolos hier auch auf das spezifische Argumentationsinteresse des Irenäus zurückgehen. Gestützt wird diese Möglichkeit dadurch, dass beim Bericht über „den Brief der Apostel ... an die Heiden“ (Apg 15) Irenäus ausdrücklich die Reden des Petrus und Jakobus zitiert, also bereits auf die autoritativen Stimmen hinweist, die in seiner Sammlung später mit eigenen Briefen zu Wort kommen. Erneut werden diese Stimmen angeführt, um gegen Markion zu bestreiten, dass diese Apostel „die Vorstellung eines andern Gottes“ vertraten.[[938]](#footnote-938)

Mit weiteren Redezitaten untermauert Irenäus seine antihäretische Position, er zitiert Stephanus, indem er in der Apostelgeschichte zurückblättert.[[939]](#footnote-939) Auffallend ist auch, dass Irenäus an dieser Stelle 1Tim 6,4 („an Streitsucht kränkelnd“) insbesondere auf die Markioniten gemünzt liest,[[940]](#footnote-940) wenn er die Position der Gegner dadurch charakterisiert sieht, dass diese „die mosaische Gesetzgebung der Lehre des Evangeliums unähnlich und entgegengesetzt“ ansehen, aber „gar nicht versucht (haben), die Gründe für die Verschiedenheit beider Testamente ausfindig zu machen“.[[941]](#footnote-941) Es sind also nicht erst zeitgenössische Leser der Pastoralbriefe, die diese als antimarkionitische Schriften wahrnehmen.[[942]](#footnote-942) Irenäus will allerdings nicht die Differenz zwischen beiden Testamenten leugnen, die Markion in seinen Antitheses herausstellte, doch er bestreitet dessen übertriebene und radikalisierte Darstellung, der gegenüber er die „Einheit und Übereinstimmung“ der Testamente betont.[[943]](#footnote-943)

Aus diesen Ausführungen entnehme ich, dass Irenäus als erster uns bekannter Leser der Apostelgeschichte und auch der Pastoralbriefe eine alternative Lektüre der Paulusbriefe durch diese Schriften vorschlagen will, die sich deutlich von der des Markion, der Markioniten und der der Valentinianer absetzt. Er liest und benutzt die Apostelgeschichte im Praxapostolos und in der größeren Sammlung christlicher Schriften nicht, um hieraus eine Historie der Anfänge des Christentums zu entwickeln, sondern um aus ihr ein rechtes, antihäretisches Verständnis sowohl der Evangelien wie auch der Paulusbriefe abzuleiten.

Nun lässt sich fragen, ob Irenäus damit die wesentliche Funktion der Apostelgeschichte getroffen hat, vielleicht gar die Absicht, mit der dieses Werk hervorgebracht wurde. Gegen diese Vorstellung spricht, dass er diese Schrift wie auch die übrigen Texte der christlichen Sammlung nur sehr selektiv zitiert und pointiert benutzt. Warum hätte jemand, der nur diesen Zweck der Abwehr einer markionitischen und valentinianischen Lektüre des Paulus und des Evangeliums bezwecken wollte, eine an Erzählungen reiche Schrift entworfen und sie überhaupt in eine Sammlung mit weiteren Schriften eingebracht? Wenn es aber stimmen sollte, dass das lukanische Doppelwerk nicht primär ein antihäretisch-apologetisches Werk darstellen sollte, sondern als „ein Lehrbuch mit historiographischem Anspruch“[[944]](#footnote-944) geschrieben wurde, dann muss man erklären, warum sein erster uns bekannter Leser diesen Anspruch gründlich verfehlt hat. Überhaupt nimmt Irenäus das Werk nicht für sich wahr, sondern liest es eng verknüpft, ja geradezu verwoben sowohl mit den Paulusbriefen wie auch mit der übrigen Schrift, angefangen von der Genesis bis zur Offenbarung, Hermas eingeschlossen.

Schon der inhaltliche Überschuss muss uns über Irenäus hinaus zurückfragen lassen, welche Rolle und Funktion die Apostelgeschichte innerhalb des Praxapostolos, innerhalb der Sammlung der 27 christlichen und der übrigen Schriften der Bibel besaß.

In seiner noch nicht publizierten Dissertation versucht Lüke die Rolle der Apostelgeschichte mit Blick auf die Paulusbriefe näher zu bestimmen. Dabei zeigt er,

„dass der Actaverfasser mit der Apostelgeschichte einen mit der vorneutestamentlichen, für Markion bezeugten Zehnbriefesammlung (Gal, 1/2Kor, Rm, 1/2Thess, Laod [=Eph], Kol, Phil, Phlm) kohärenten Text entworfen hat. Eine Absicht der zur Mitte des 2. Jh.s verfassten Apostelgeschichte besteht in der antimarkionitschen Lektüresteuerung der Paulusbriefe. Auf der diachronen, intertextuellen Ebene der Untersuchung wurde deutlich, dass die Apostelgeschichte eine rezeptionssteuernde Funktion ausübt, indem sie nicht nur eine kohärente Geschichte zu den Briefen erzählt, sondern sich als Teil eines Gesamttextes in die Erzählwelt der Zehnbriefesammlung einschreibt. Dabei steht sie in einer ‚kaschierten‘ intertextuellen Abhängigkeit zu der Zehnbriefesammlung. Als Verfasser wird Lukas als zeitweiliger Paulusbegleiter inszeniert.“[[945]](#footnote-945)

Wie wir sehen konnten, spiegelte sich manches von dieser Bewertung in der Lektüre der Apostelgeschichte durch Irenäus, der diesen Text antimarkionitisch, aber auch antivalentinianisch wahrgenommen und ihn als Prämisse für ein antihäretisches Verstehen der Paulusbriefe positioniert hat. Gewiss hat Irenäus die Apostelgeschichte auch als Teil eines größeren Sammlungszusammenhangs und insofern eines Gesamttextes verstanden, auch wenn dieser Gesamttext nicht auf den Zusammenhang mit den Paulusbriefen, nicht einmal auf den Praxapostolos oder das Neue Testament beschränkt war, sondern die gesamte christliche Bibel von der Genesis an umfasste. Als solche ist die Apostelgeschichte die Brücke nicht nur zurück zu den Evangelien, sondern weiter zurück, wie bei Irenäus deutlich geworden, auch zu den Propheten, zu David und, wie man ebenfalls zeigen könnte, zu Mose und zum Schöpfergott. Nach vorne ist sie die Einleitung zum rechten Gottesverständnis der zwölf Apostel, insbesondere der drei Säulen Jakobus, Petrus und Johannes und damit zum Praxapostolos. Als Teil davon wiederum dient sie der Vorbereitung der Lektüre der Paulusbriefe und schließlich auch der Offenbarung und des Hirten des Hermas. Obwohl Irenäus durchaus an einer historischen Darstellung gelegen war, auch verschiedene Reihenfolgen der Evangelien mit unterschiedlichen Aussagen, die mit diesen Reihenfolgen verknüpft sind, erkennen lässt, interessiert er sich doch vornehmlich für die Apostelgeschichte als einem antihäretischen Werk. Wichtig war es ihm, Petrus als Kronzeugen und einen Paulus vorgeordneten Apostel zu zeichnen, der die markionitische und valentinianische Verzeichnung des Paulus konterkarieren konnte. Diesem Anliegen dienten auch die Stimmen des Jakobus und der anderen Apostel. Sollte die Forschung, zu der ich selbst beigetragen habe, die das Lukasevangelium als bewusste antimarkionitische Redaktion des Markionevangeliums begreift, der historischen Wahrheit näher kommen als die seit Irenäus traditionell gewordene Meinung, wonach Markion das Lukasevangelium gekürzt habe, dann wäre die Ausweitung des Markionevangeliums hin zum Doppelwerk von Lk-Apg ein ähnliches Phänomen wie die Redaktion der Zehnpaulusbriefsammlung hin zu deren redaktionellen Bearbeitung und Erweiterung zur Vierzehnpaulusbriefsammlung oder der Dreierbriefsammlung der Ignatianen hin zur Siebener-, Dreizehner- und schließlich im Mittelalter zur Siebzehnerbriefesammlung.[[946]](#footnote-946) Die Hypothese einer Erweiterung und Korrektur des Markionevangeliums hin zu Lk-Apg würde gut die antimarkionitische Lesart dieser Texte durch Irenäus verständlich machen.

Viele der antimarkionitischen Elemente, die weit über die von Irenäus herausgegriffenen Elemente der Apostelgeschichte hinausgehen, hat schon die ältere Forschung hervorgehoben. Auf sie braucht an dieser Stelle nicht weiter eingegangen zu werden.

Gleichwohl können wir auch in den Text selbst hineinzoomen und uns fragen, welche Vorstellung von den Anfängen des Christentums uns die Apostelgeschichte vermitteln will, wenn sie nicht ausschließlich als antimarkionitisches und antivalentinianisches Werk geschrieben wurde, weil sich nicht all ihr Material auf diese Funktion reduzieren lässt.

Es ist kaum zu bezweifeln, dass der Text als bewusste Fortsetzung des Lukasevangeliums formuliert wurde, was insbesondere bereits durch die Proömien sowohl des Lk wie der Apg bezeugt wird. Mit der Betonung, dass es in dem ersten Buch um eine Erzählung dessen ging, „... was Jesus von Anfang an getan und gelehrt hat, bis zu dem Tag, an dem er in den Himmel aufgenommen wurde“ (Apg 1,1f.), wird das Augenmerk der Lesenden nicht nur auf die Worte oder Logia Jesu gerichtet, sondern primär auf dessen Werke. Es erstaunt darum auch nicht, dass auch die Apg nicht nur eine Sammlung von Sprüchen und Reden ist, sondern aus einer Fülle von geographisch und zeitlich zusammenhängenden Geschehnissen besteht. Dass Jesus „vorher den Aposteln, die er sich durch den Heiligen Geist erwählt hatte, Weisung gegeben“ (Apg 1,2) hat, bezieht sich nun aber nicht mehr nur auf das vorangegangene erste Buch, sondern wird sogleich aufgegriffen und fortentwickelt, wenn im nächsten Abschnitt der Apg von konkreten Weisungen des Auferstandenen die Rede ist, der in den Himmel auffährt (Apg 1,4-12). Dabei wird nicht auf die Kindheitsgeschichte rekurriert, sondern auf den mit den anderen Synoptikern parallelen Bericht der Johannestaufe, mit der das Lk seinen Bericht vom erwachsenen Jesus beginnen lässt (Apg 1,5; Lk 3,1-22). Mit dem Bericht von der Himmelfahrt, eine gewisse Wiedererzählung von Lk 24,50-53, wird nicht nur der Abschluss der Lebensbeschreibung Jesu gegeben, sondern auch der Beginn der postjesuanischen Geschichte seiner Zeugen, die sich rasant zu einer der erfolgreichen Massenbewegungen entwickelt. Die erstgenannten Hauptakteure sind die einzel genannten elf Apostel, die durch Los wieder zu zwölf ergänzt werden, außerdem wird auf die „Frauen und Maria, die Mutter Jesu, und seine Brüdern“ verwiesen (Apg 1,13f.). Ausweislich des Proöms der Apostelgeschichte ist also deutlich, dass diese Geschichte nicht an ein anderes Evangelium angeschlossen werden kann, sondern dass sie ausdrücklich das Lukasevangelium ergänzt, dieses voraussetzt und umgekehrt diesem aber auch Gewicht verleiht und zwar im Zuschnitt, wie es sich von dem Evangelium des Markion unterscheidet.

Ohne hier die Apostelgeschichte im Einzelnen wiederzugeben, soll zumindest die große Linie des Bildes gezeichnet werden, das diese Schrift von den Anfängen des Christentums gibt. Zunächst ist festzuhalten, dass die Apostelgeschichte der Bewegung noch gar keinen eigenen Namen gibt.[[947]](#footnote-947) Zwar hält sie fest: „In Antiochia nannte man die Jünger zum ersten Mal Christen“ (Apg 11,26), doch macht sie mit dieser Bemerkung gerade deutlich, dass bis zur Abfassung der Apostelgeschichte oder zumindest der darin erzählten Zeit die Mitglieder der Bewegung sich weder einen eigenen Namen gegeben haben, noch bereits anderwärtig durch eine Fremdzuschreibung ausgesondert waren. Ähnlich heißt es etwas später im selben Werk (Apg 26,28f): „Darauf sagte Agrippa zu Paulus: Bald überredest du mich und machst mich zum Christen. Paulus antwortete: Ich wünschte mir von Gott, dass bald oder später nicht nur du, sondern alle, die mich heute hören, das werden, was ich bin, freilich ohne diese Fesseln.“ Auch Paulus wird nicht das „Christsein“ in den Mund gelegt, sondern es ist eine Charakteristik die ihm die Apostelgeschichte durch einen Römer zugeschreiben lässt und die Paulus dieser Stelle nach nicht einmal selbst aufgreift.

Überhaupt lässt sich an diesen beiden Stellen erkennen, dass die Apostelgeschichte noch kein Abstraktum wie „Christentum“ propagiert. Dem entspricht auch eine andere Stelle im Praxapostolos, nämlich 1Petr 4,15f: „Wenn einer von euch leiden muss, soll es nicht deswegen sein, weil er ein Mörder oder ein Dieb ist, weil er Böses tut oder sich in fremde Angelegenheiten einmischt. Wenn er aber leidet, weil er Christ ist, dann soll er sich nicht schämen, sondern Gott darin verherrlichen.“ Auch diese Verse zeigen, dass „Christsein“ für den Praxapostolos eine Beschämung darstellt, die in einem Atemzug mit „Mörder“, „Dieb“, „Böses tun“, „sich in fremde Angelegenheiten einmischen“ genannt wird – auch wenn 1Petr dafür plädiert, dass man sich diesem vermutlich römischen Spott,[[948]](#footnote-948) was das Christsein und den Namen „Christlich“ betrifft, nicht beschämt entziehen soll. „Christsein“ oder mit dem Namen „Christ“ bezeichnet zu werden, war also für Christen nicht unproblematisch, weil sie „selbst gar nicht davon überzeugt waren, daß dies ein Ehrenname sei“.[[949]](#footnote-949) Erst in der Konfrontation vor römischen Magistraten gegen Ende des zweiten und womöglich verstärkt erst in der Verfolgung des Decius um die Mitte des dritten Jh.s führte die bejahende Antwort auf die Frage „Bist Du ein Christ“ zur Selbstbezeichnung.[[950]](#footnote-950)

Welche historische Realität auch immer hinter diesen Äußerungen im Praxapostolos stehen mag, diese Sammlung will nicht den Eindruck vermitteln, als hätten wir es hier mit einer neuen Religion, einer neuen Konfession oder überhaupt mit einer bereits mit Namen bestimmbaren Institution zu tun. Im Gegenteil, die Apostelgeschichtebeginnt „nicht weit weg von Jerusalem“ (Apg 1,4). Die Jünger fragen: „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?“ (Apg 1,6), eine Frage, die der Herr nicht verneint, sondern lediglich dahingehend kritisiert, dass er die Frage nach dem Zeitpunkt für falsch hält: „Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (Apg 1,7). Es wird davon berichtet, dass die elf Apostel zusammen „mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ sich im Gebet versammelt hatten, also vielleicht die auf Num 14,27 zurückgeführte Mindestanzahl von zehn männlichen Erwachsenen (der sogenannte Minyan) erfüllen wollen.[[951]](#footnote-951)

In der sich anschließenden ersten Ansprache des Petrus geht es um die Erfüllung des „Schriftwortes, das der Heilige Geist durch den Mund Davids im Voraus“ gesprochen hat, ein Psalmwort der jüdischen Bibel (Apg 1,16-20). Die ersten Personen, die mit der Gruppe von Jesuszeugen in Verbindung gebracht werden, sind „in Jerusalem lebende Juden“, die die Jesuszeugen als „Galiläer“ identifizieren, was zeigt, dass sowohl „Juden“ wie „Galiläer“ an dieser Stelle als geographische Herkunftsbezeichnungen zu lesen sind, nicht aber als eine Unterscheidung von Juden und Nichtjuden (Apg 2,5-7). Denn die in Jerusalem wohnenden Juden kommen selbst aus vieler Herren Länder, sie sind „Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadokien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Kyrene hin“, auch „Römer, die sich hier aufhalten“ werden genannt, dann „Juden und Proselyten, Kreter und Araber“ (Apg 2,9-11). Es sind „Juden und alle Bewohner Jerusalems“, die in der sich anschließenden ersten Rede des Petrus angesprochen werden (Apg 2,14). Mit dem Hinweis auf ein prophetisches Wort aus Joël (3,1-5) und einem Psalmwort (15,8-11) werden „Israeliten“ adressiert (Apg 2,22), „das ganze Haus Israel“ (Apg 2,36). Jesus wird folglich als „Nachkomme“ Davids vorgestellt (Apg 2,30), ja als einer, der David sogar überbietet. Denn „David ist nicht zum Himmel aufgestiegen“, doch von Jesus habe er gesagt, „es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten“ (Ps 109,1), woraus „das ganze Haus Israel“ ablesen könne, dass „Gott ihn zum Herrn und Christus gemacht habe, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36).

Drei Dinge werden aus dieser Predigt des Petrus deutlich: Der zum Herrn und Christus erhobene Jesus und auch die Bewegung derer, die „Christen“ genannt werden, verstehen sich als Teil der prophetischen jüdischen Tradition, zugleich aber überbieten sie diese Tradition, was die Kritik an denen impliziert, denen Verantwortung für den Tod Jesu am Kreuz gegeben wird. Dennoch sind es gerade diese Juden, denen „diese Verheißung“ gegeben war und ist, auch wenn sie als „verdorbene Generation“ bezeichnet werden (Apg 2,39f.).

Die „Taufe“ wird als Zeichen der „Umkehr“ und der „Aufnahme des Wortes“ herausgestellt (Apg 2,41). Wie eng die neue „Gemeinschaft“ derer, die „an der Lehre der Apostel festhielten“, „im Brotbrechen und im Gebet“, allerdings in der jüdischen Ritualpraxis verwurzelt bleiben, zeigt der Hinweis darauf, dass die Mitglieder „Tag für Tag einmütig im Tempel verharrten“ (Apg 2,46). Die um die Lehre der Apostel sich Scharenden waren nicht nur mit Jerusalem verbunden, sie waren auch tempelorientiert.

Im Tempel wird folglich auch das erste Wunder des Petrus verortet. Mit Johannes an seiner Seite und „im Namen Jesu Christi von Nazaret“ heilt Petrus am Tempeleingang einen gelähmten Bettler von seinem Leiden, so dass er „mit ihnen in den Tempel“ gehen konnte (Apg 3,1-10). Die Erzählung erinnert an die Heilungsgeschichten der Evangelien und verbindet auch durch diese Art der Narrativität die Apostelgeschichte mit der früheren Erzählung des Wirkens Jesu. In der Erläuterung des Geschehens verweist Petrus „die Männer Israels“ darauf, dass es „der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“ war, „der Gott unserer Väter“, der „seinen Knecht Jesus verherrlicht hat, den ihr verraten und vor Pilatus verleugnet habt, obwohl dieser entschieden hatte, ihn freizulassen“ (Apg 3,11-15). Erneut also rechnet sich Petrus zu denen, die er anspricht, markiert aber zugleich den Unterschied gegenüber seinen Hörern, die im Unterschied zu dem römischen Prokurator, den er entschuldet, die Verantwortung am Jesu Tod zu tragen haben, auch wenn sie „und ihre Führer aus Unwissenheit gehandelt hatten“ (Apg 3,17).

Wenn die Apostelgeschichte derart stark darauf pocht, dass die Anhänger Jesu an denselben „Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“ glauben und in der prophetischen Tradition des Judentums stehen (vgl. Apg 3,18-26), wird verständlich, warum Irenäus diesen Text, diese Rede und dieses Wirken des Petrus als antimarkionitisch gelesen hat, hatte Markion doch gerade abgelehnt, dass der Gott, den Jesus verkündete, der „Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“ war, ja, dass die Propheten nur bis Johannes reichten und dass Jesus als der „große Prophet“ eine gänzlich neue Botschaft gebracht hatte, die nicht aus der alten Tradition hergeleitet werden konnte.

Auffallenderweise situiert die Apostelgeschichte die junge Bewegung auch in Opposition zu den Sadduzäern, „die aufgebracht waren, weil die Apostel das Volk lehrten und in Jesus die Auferstehung von den Toten verkündeten“ (Apg 4,1f.). Da, wie man aus Josephus lernen kann,[[952]](#footnote-952) die Lehre von der Auferstehung der Toten ein typisch pharisäisches Merkmal und die Differenzierung gegenüber den Sadduzäern war, stellt die Apostelgeschichte implizit die Nähe der Jesusanhänger zu den Pharisäern heraus, während „die Priester und der Hauptmann des Tempels“ wie auch die Ältesten, die Schriftgelehrten und Hohepriester Hannas und Kajaphas, Johannes und Alexander demselben sadduzäischen Lager beigerückt werden (Apg 4,5-6), von dem die synoptischen Evangelien behaupten, ihre Mitglieder glaubten „es gäbe keine Auferstehung“ (Mk 12,18; Mt 22,23; Lk 20,27). Ja, nach Apg 4,1f. bestreiten die Sadduzäer gar, dass einmal Engel oder Geister auferstehen werden.[[953]](#footnote-953) Die Leugnung der Auferstehung durch die Sadduzäer ist auch wiederholt in den rabbinischen Schriften belegt, wenn es etwa im *Tanchuma Bereshith* heißt: „Die Sadduzäer leugnen [die Auferstehung] und behaupten: ‚Wie die Wolken vergehen und verschwinden, so wird derjenige, der in das Grab hinabsteigt, nicht mehr wieder erstehen‘ [Ijob 7,9]“.[[954]](#footnote-954) Überhaupt erinnert die Reaktion der Hohepriester und Ältesten im Synedrion hier und an späteren Stellen in der Apostelgeschichte (vgl. auch 5,17-42) an Jesu eigenen Prozess. Mehr noch, die Klage über diese sieht „die Stämme Israels“ im Bündnis mit den „Heiden“ Herodes und Pontius Pilatus in ihrem Widerstand gegen „den heiligen Knecht Jesus“ (Apg 4,27).

Im Gegensatz zu einem uneinigen Israel, dessen Führer gegen die junge Bewegung um den Messias Jesus stehen, zeichnet die Apostelgeschichte die einmütige, alle Güter teilende und alles gemeinsam besitzende „Menge der Gläubigen“ (Apg 4,32-37), auch wenn mit Hananias und Saphira eine furchterregende Antigeschichte erzählt wird von einem Paar, das einen Acker verkaufte, jedoch „etwas Geld für den Acker zurückbehalten“ wollte und wegen dieses Betruges vom Tod ereilt wurde (Apg 5,1-11).

Ein weiterer Dissenz wird schließlich berichtet zwischen den Hellenisten und den Hebräern, weil „die Witwen“ der Hellenisten „übersehen wurden bei der täglichen Versorgung“ (Apg 6,1). Während die Zwölf hier als Verantwortliche für das „Wort Gottes“ beschrieben werden, soll „sieben Männern“ die Witwenfürsorge übertragen werden. Interessanterweise tragen diese alle griechische Namen, allen voran Stephanus, gefolgt von Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus, „einen Proselyten aus Antiochia“ (Apg 6,5).

Martin Hengel hat in einem viel beachteten Artikel die narrative Bedeutung dieses Abschnittes innerhalb der Apostelgeschichte und die möglichen historischen Hintergründe dieses Berichtes zu erheben versucht.[[955]](#footnote-955) Ihm zufolge setzt mit diesem Konflikt – dem allerdings der genannte Streit um Hananias und Saphira vorausgeht – der zweite Teil der Apg ein, der auf das sogenannte „Apostelkonzil“ in Apg 15 hinausläuft und damit den dritten Teil mit den paulinischen Missionsreisen vorbereitet.[[956]](#footnote-956) Historisch versuchte Hengel zu erweisen, dass mit den Hellenisten jüdische Bewohner Jerusalems, die Griechisch sprachen, gemeint waren, während die Hebräer deren Hebräisch sprechende Mitbewohner bildeten (vgl. auch Apg 9,29).[[957]](#footnote-957) Aufgrund der ausschließlich griechischen Namen schien es ihm wahrscheinlich, dass die Sieben allesamt Hellenisten waren und, wie der weitere Bericht der Apostelgeschichte zeigt, sie keineswegs als Witwenhelfer, sondern als predigende Missionare agierten.

Stephanus ist das führende Beispiel, dessen Predigt, nicht sein Tun, den Widerstand heraufbeschwört und durch „seine *Lehre* ... das Martyrium“ provoziert.[[958]](#footnote-958) Schließlich erhält Philippus „den Beinamen ,der Evangelist‘ aufgrund seiner missionarischen Wortverkündigung (21,8)”.[[959]](#footnote-959) Aus all dem zieht Hengel den Schluss: „*Die ,Sieben‘ sind* in Wirklichkeit nicht den ,Zwölfen‘ unterstellte Armenpfleger, sondern *das Führungsgremium einer selbständigen Gemeindegruppe*, eben der ‚Hellenisten‘.“[[960]](#footnote-960) Hierin ist ihm die Forschung seither weithin gefolgt.[[961]](#footnote-961) In der Tat sind nach Apg 6 die Gegner des Stephanus Juden aus den verschiedenen Diasporasynagogen Jerusalems, genannt werden „die Synagoge der Libertiner und der Zyrenäer und Alexandriner und Leute aus Zilizien und der Provinz Asien“, die sich „erhoben, um mit Stephanus zu streiten“ (Apg 6,9). Als Grund wird angegeben, Jesus von Nazaret zerstöre den Tempel und ändere die Ordnung, die von Mose überliefert wurde (Apg 6,14). Auch mit seiner langen Gegenrede, die von der Erscheinung Gottes bei Abraham bis zu David und Salomo führt und in einer Schelte endet, kann Stephanus nicht überzeugen. Im Gegenteil, sein Vortrag, wonach Gott nicht im Tempel wohnt, er seine Hörer als „Halsstarrige“ bezeichnet, die diejenigen töten, die das Kommen des Gerechten verkünden, als „dessen Verräter und Mörder“, die zwar das Gesetz „empfangen“ haben, aber „es nicht halten“, erreicht keinen Zuspruch (Apg 7,1-53), sondern provoziert seine Steinigung (Apg 7,54-60). Am Ende dieser Szene wird erstmals Paulus als „Saulus“ eingeführt: „Saulus aber war mit seiner (des Stephanus’) Ermordung einverstanden“ (Apg 8,1).

Was auch immer der historische Hintergrund gewesen sein mag, Irenäus geht auf den Dissenz zwischen Hellenisten und Hebräer nicht näher ein, erwähnt zwar die Steinigung des Stephanus, verschweigt jedoch die sich in der Apostelgeschichte anschließende Verfolgung und Zerstreuung der Gemeinde von Jerusalem – wenn auch überraschenderweise die Apostel nach Apg 8,1 ausdrücklich von beidem ausgenommen blieben.[[962]](#footnote-962) Die Sieben sind ihm nicht einerlei, wenn er die Sekte der „Nikolaiten“ auf „Nikolaus als ihren Lehrer, einen von den Sieben, die von den Aposteln als die ersten für den Dienst bestimmt worden sind“, zurückführt,[[963]](#footnote-963) sich selbst andererseits in die Tradition dieser Diener des Wortes stellt.[[964]](#footnote-964)

Anders als die moderne kritische Forschung hat also Irenäus die Apostelgeschichte nicht auf die innere Spannung der anfänglichen Jerusalemer Gemeinde hin gelesen, sondern nach Wurzeln gesucht, um die für ihn zeitgenössischen Spaltungen der Jesusanhänger zu erläutern und die eigene Position als die rechtgläubige herauszustellen. Tatsächlich bot die Apostelgeschichte hierfür, wie bereits angedeutet, herausragende Zeugnisse, nicht zuletzt der sich an die Verfolgung anschließende Bericht von Simon, dem Zauberer in Samaria (Apg 8,9-25), der für Irenäus zum Erzketzer avancierte, „auf den sämtliche Häresien zurückgehen“.[[965]](#footnote-965)

Hatte also die Jesusbewegung von Jerusalem ihren reinlichen Ausgang genommen, wurde ihr von und schließlich in der Diaspora, insbesondere in Samaria, das Unkraut der Häresie beigemischt. Gleichwohl gelingt es Petrus, den Samaritern zu predigen, Philippus seinerseits bekehrt mit dem äthiopischen Kämmerer den ersten Nichtjuden, der selbst bis nach Cäsarea zu predigen beginnt (Apg 8,26-40).

Erst nachdem Petrus die Samariter (Apg 8,15) und Philippus einen Nichtjuden bekehrt hat (Apg 8,26-40), betritt Saulus wieder die Szene, noch „schnaubend mit Drohen und Morden gegen die Jünger des Herrn“ (Apg 9,1). Sein Bekehrungserlebnis „in der Nähe von Damaskus“ (Apg 9,3) wird also erst jetzt geschildert, seine Mission an den „Heiden“ also nicht als Innovation, sondern Fortsetzung dessen begriffen, was zuvor bereits etabliert worden ist, untermauert auch durch die Bekehrung des römischen Hauptmanns Kornelius durch Petrus (Apg 10,1-48), und die Auseinandersetzung von „Aposteln und Brüdern in Judäa“ mit Petrus bezüglich dessen Mahlgemeinschaft mit Nichtjuden (Apg 11,3). Auch andere „Männer aus Zypern und Kyrene“ werden genannt, die „den Griechen das Evangelium“ predigten (Apg 11,20), bevor Saulus wieder erwähnt wird, der von Barnabas aufgesucht und nach Antiochia gebracht wird. Eingeschoben wird die Ermordung des Jakobus, des Bruders des Johannes, und die Verhaftung des Petrus durch Herodes (Apg 12,2-3). Erst jetzt wird von Barnabas und Saulus berichtet, dass sie dem Auftrag der Gemeinde von Antiochia folgend nach Zypern, Pamphylien, Pisidien auf Missionsreise gehen (Apg 13), auf der sie nicht nur „Söhne aus dem Geschlecht Abrahams“, sondern auch „Gottesfürchtige“ ansprechen (Apg 13,26.43), eine Ausweitung ihrer Mission, die sie eigens begründen: „Euch musste das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch des ewigen Lebens unwürdig zeigt, wenden wir uns jetzt an die Heiden.“ (Apg 13,46) Die Heiden reagieren mit Freude, „eine große Menge von Juden und Griechen“ werden gläubig, wohingegen diejenigen „Juden aber, die ungläubig blieben, Unruhe stifteten und die Seelen der Heiden gegen die Brüder aufhetzten“ (Apg 14,2). Paulus antwortet mit einem Heilungswunder, was bei den Griechen zu dem Missverständnis führt, „Barnabas sei Zeus und Paulus Hermes“ (Apg 14,12).

Nach Hengels Gliederung der Apg mündet diese Narration in das sogenannte „Apostelkonzil“, das dazu dienen sollte, den Streit zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Brüdern von Judäa, die ihre Heidenmission kritisierten, andererseits beizulegen. Es ist dieser Bericht der Apostelgeschichte, nicht der alternative, den der Augenzeuge Paulus in seinem Galaterbrief gibt, der Irenäus für die Darstellung dieser Auseinandersetzung dient. Wohl wissend um die Differenz in der Darstellung, bemüht sich Irenäus auf die Kompatibilität beider Berichte hinzuweisen:

„Mit diesen Lehren stimmen alle seine (des Paulus) Briefe überein, wie wir aus den Briefen selbst an geeignetem Orte dartun werden, wenn wir den Apostel erklären. Wenn wir nun nicht ohne Mühe aus den Schriftstellen kurz und zusammenfassend dartun, was auf vielerlei Weise in den Schriftstellen gesagt ist, so mögest Du mit offenem Herzen achtgeben und es nicht für Weitschweifigkeit halten. Denn Du wirst nicht verkennen, daß die Schriftbeweise eben nur aus den Schriftstellen geführt werden können.“[[966]](#footnote-966)

Die Apostelgeschichte gilt Irenäus als Schrift, die die Paulusbriefe lediglich stützen, auch wenn sie sich gegenseitig erläutern.

Mit der Apostelgeschichte stellt Irenäus heraus, dass die Geschehnisse in Antiochia und Jerusalem anlässlich der Auseinandersetzung um die Heidenmission das deutlichste Zeugnis der Einmütigkeit der Kirche bieten, insbesondere mit dem angeführten „Brief der Apostel, den sie weder an die Juden, noch an die Griechen, sondern an diejenigen von den Heiden gesandt haben, die an Christus glaubten, um ihren Glauben zu stärken.“[[967]](#footnote-967) Um die Übereinstimmung von Petrus und Jakobus in der Frage der Beschneidung zu bekräftigen, kombiniert Irenäus die Rede des Petrus aus Apg 15,7ff. mit der des Jakobus aus der späteren Stelle Apg 21,18-26. Beide Autoritäten vertreten nach Irenäus dieselbe Meinung, die schließlich in dem Schreiben resultiert, das Irenäus ausführlich aus der Apostelgeschichte zitiert:

„Als nach diesen Worten alle übereinstimmten, schrieb man ihnen folgendes: ‚Die Apostel und die Ältesten, die Brüder, entbieten denen, die in Antiochia und in Syrien und in Cilicien sind, den Brüdern aus den Heiden, ihren Gruß. Da wir gehört haben, dass einige, die von uns kamen, euch mit ihren Reden beunruhigt haben und eure Seelen verwirrten, denen wir keinen Auftrag gegeben hatten, und die da sagten: Lasset euch beschneiden und beobachtet das Gesetz! so hat es uns, die wir zusammengekommen waren, gefallen, ausgewählte Männer zu euch zu senden mit unseren sehr geliebten Brüdern Barnabas und Paulus, Männern, die ihre Seelen für den Namen unseres Herrn Jesu Christi hingegeben haben. Wir haben also Judas und Silas gesandt, die euch auch für ihre Person mündlich unsere Meinung mitteilen sollen. Denn es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen, euch keine weitere Last aufzuerlegen, als dass ihr — was notwendig ist — euch enthaltet von den Götzenopfern, von dem Blut und der Unzucht, und daß ihr anderen nicht tuet, was man euch nicht tun soll. Wenn ihr euch davor hütet, werdet ihr wohl daran tun, wandelnd im Heiligen Geist‘.“[[968]](#footnote-968)

Auffallenderweise sieht Irenäus den Streit um die Beschneidung nicht als eine Frage der rituellen Reinheit, sondern als eine solche des rechten Gottesbekenntnisses. Der Hinweis in dem Schreiben auf die Beobachtung des Gesetzes bestätigt nach Irenäus das Festhalten der Christen am Glauben an den Gott Israels, auch wenn er zugibt, dass mit dem „Neuen Testament der Freiheit“ auch eine „neue Weise an Gott durch den Heiligen Geist“ zu glauben verbunden war. Das Hauptaugenmerk des Briefes sah er aber in der Zurückweisung der markionitischen Unterscheidung zwischen dem unbekannten und verborgenen Gott des Messias Christi und dem Schöpfergott und Vater:

„Aus all diesem ist also ersichtlich, dass sie nicht die Existenz eines anderen Vaters lehrten, sondern dass sie das Neue Testament der Freiheit denen gaben, die auf neue Weise an Gott durch den Heiligen Geist glaubten. Denn durch ihre Frage: Muss man denn die Schüler noch beschneiden oder nicht? taten sie deutlich kund, dass sie nicht die Vorstellung eines andern Gottes hatten.“

Wie schwer sich Irenäus dennoch mit der Harmonisierung der Apostelgeschichte und dem Bericht des Paulus im Galaterbieftat, geht aus dem folgenden Kommentar hervor:

„Die aber mit dem Apostel Jakobus den Heiden zwar erlaubten, frei zu handeln, indem sie uns dem Heiligen Geist empfahlen, verharrten für sich in den alten Gebräuchen, obwohl sie doch denselben Gott bekannten, so dass auch Petrus, um ihnen kein Ärgernis zu geben, obgleich er vorher wegen der Vision und wegen des Heiligen Geistes, der über ihnen geruht hatte, mit den Heiden gegessen hatte, dennoch, als einige von Jakobus kamen, sich von ihnen absonderte und nicht mehr mit ihnen aß. Dasselbe hat nach dem Bericht Pauli auch Barnabas getan. Indem also die Apostel, die er zu Zeugen aller seiner Handlungen und seiner gesamten Lehre gemacht hatte — denn überall werden Petrus und Jakobus und Johannes in seiner unmittelbaren Nähe gefunden — gewissenhaft die Anordnungen des mosaischen Gesetzes beobachteten, bekennen sie, dass es von ein und demselben Gott stammt. Das hätten sie, wie gesagt, gewiss nicht getan, wenn sie von dem Herrn einen andern Gott Vater gelernt hätten als den, der das Gesetz verordnet hat.“[[969]](#footnote-969)

Irenäus verweist ausdrücklich darauf, dass der Bericht des Paulus dem der Apostelgeschichte entspricht, und überhaupt die herausgehobenen Apostel Petrus, Jakobus und Johannes dem jüdischen Gesetz folgten.[[970]](#footnote-970) Erneut geht es ihm nicht um das Thema der rituellen Reinheit, sondern darum, dass mit der Akzeptanz der Torah auch deren Autor verehrt wurde, der eine und selbe Gott, der das Gesetz angeordnet hatte. Gewiss musste Irenäus auch gegen die Wankelmütigkeit des Petrus argumentieren, doch hier konnte er auf die Reaktion des Barnabas verweisen, wie sie Paulus im Galaterbrief selbst geschildert hatte, weil Barnabas nicht anders als Petrus seine Position in der Beschneidungsfrage aufgegeben und Paulus allein gelassen hatte. Doch beschäftigt Irenäus erneut weniger die historische Frage, was sich damals in Antiochia und Jerusalem zugetragen hatte, sondern er konzentriert sich auf die zeitgenössische Auseinandersetzung mit der markionitischen Ablehnung der Torah, der Propheten und mit diesen des Gottes Israels und pocht gegen diese trennende Gottesvorstellung auf die Selbigkeit des von Christen verehrten Gottes der mosaischen Gesetze. Wenn jemand behaupte, wie wir es von Markion wissen, dass „Paulus allein, dem das Geheimnis der Offenbarung anvertraut wurde, ... die Wahrheit erkannt“ habe, so widerspreche ihm Paulus selbst, „indem er sagt, ein und derselbe Gott habe dem Petrus das Apostolat der Beschneidung und ihm das der Heiden übertragen“,[[971]](#footnote-971) womit Irenäus gewiss auf Gal 2,7f anspielt: „Im Gegenteil, sie sahen, dass mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen, denn Gott, der Petrus die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat, gab sie mir zum Dienst unter den Völkern“. Nicht nur die Übereinstimmung von Petrus und Paulus ist zentral für Irenäus, sondern vor allem deren seiner Meinung nach gemeinsamer Glaube an ein und denselben Gott Israels. Dieser wird für ihn vor allem durch das Zeugnis der Apostelgeschichte belegt. Über den Glaubensinhalt hinaus sieht Irenäus auch die historischen Zeitläufte, wie er sie in den Briefen des Paulus und in Harmonie mit diesen in der Apostelgeschichte liest, wenn er behauptet, dass „die Zählung Pauli mit dem Zeugnis des Lukas über die Apostel völlig übereinstimmt“.[[972]](#footnote-972)

Während die moderne Forschung gerade die Differenzen zwischen dem Augenzeugenbericht des Paulus und der Relektüre des Geschehens durch die Apostelgeschichte betont,[[973]](#footnote-973) ist ihr Erstleser Irenäus ein leuchtendes Beispiel dafür, wie Paulus durch diese Relektüre wahrgenommen wird oder auch wahrgenommen werden sollte. Ferdinand Christian Baur hatte bereits im 19. Jh. die brückenbildende Funktion der Apostelgeschichte zwischen einer theologischen Position des Petrus und der anderen des Paulus erkannt und diese Schrift deshalb auch historisch in der Mitte des 2. Jh.s verortet, ja sogar ihre Abfassung in diese Zeit gesetzt.[[974]](#footnote-974) Der Verfasser der Apostelgeschichte legt in den Mund des Petrus die Ansichten, „die eigentlich mit Paulus verbunden sind“, etwa im Galaterbrief, und „gleichzeitig wird Paulus durch Petrus als Pionier der Heidenmission ersetzt“,[[975]](#footnote-975) was, wie zuvor gezeigt wurde, auch bei Irenäus seine Spuren hinterlassen hat. Walker sieht in dieser Art der Relektüre eine „wahre Ironie“, denn bei Paulus „ist es gerade Petrus, der das Ziel der beißenden Kritik des Paulus ist, weil er sich von der ‚Beschneidungspartei‘ irreleiten ließ, während in der Apges Petrus ist, der mehr als jeder andere Paulus’ Vision der Heidenmission ausspricht“.[[976]](#footnote-976) Wie umstritten die Lektüre gerade der Ausführungen des Paulus im Galaterbrief über die Auseinandersetzung mit Petrus und Jakobus um die Frage der Beschneidung war, lässt sich auch noch den Paulusakten entnehmen, auch wenn dieser Abschnitt nur sehr fragmentarisch und sekundär überliefert ist.[[977]](#footnote-977) Doch wird soviel deutlich, dass die stark an jüdischer Observanz orientierten Paulusakten, soweit wir dem Zeugnis des Niketas trauen dürfen, sich vom Bericht des Paulus unterscheiden und noch stärker als die Apostelgeschichte die Einzigkeit Gottes, Christi und die Unterordnung unter die Torah betonen (ActPl 8).[[978]](#footnote-978) Richtig sieht deshalb wohl David Trobisch, der Baur fortschreibt, wonach die Apostelgeschichte das Interesse verfolgt, den Konflikt der Jerusalemer Autoritäten des Petrus und Jakobus einerseits und von Paulus andererseits zu minimieren, indem sie die beiden Teile, Apg 1-12 über das Wachstum und den Einfluss der Jerusalemer Gemeinde und Apg 13-28 zu den Aktivitäten des Paulus, miteinander verschränkt und die Berichte zu Petrus und Paulus harmonisiert. Während Paulus in Apg 7,58 in die Geschichte der Steinigung des Stephanus und als Verfolger christlicher Gemeinden in Apg 8,1-3 eingefügt wird, werden die Jerusalemer Apostel als zentrale Figuren in die Narration des „Apostelkonzils“ in Apg 15 und während der letzten Reise des Paulus in Apg 21 berücksichtigt.[[979]](#footnote-979)

Im Anschluss an das sogenannte „Apostelkonzil“ konzentriert sich die Apostelgeschichte auf Paulus. Er trennt sich von Barnabas (Apg 15,39), geht nach Derbe und Lystra, wo er Timotheus gewinnt, den Sohn einer Frau jüdischen Glaubens und eines hellenistischen Mannes (Apg 16,1).[[980]](#footnote-980) Diesen aber „ließ er mit Rücksicht auf die Juden, die in jenen Gegenden wohnten, beschneiden“ (Apg 16,3). Paulus wird also gerade in der diskutierten Beschneidungsfrage – und nicht nur in dieser – als observant geschildert.[[981]](#footnote-981) Über verschiedene Stationen gehen die Reisen der beiden, nach Irenäus seit der Trennung des Paulus von Barnabas und Johannes auch begleitet von dem Verfasser der Apostelgeschichte (Apg 11,28; 15,39; 16,8–17),[[982]](#footnote-982) über Troas bis hin nach Athen (Apg 17,16-33), Korinth (Apg 18,1–17), Jerusalem und Antiochia (Apg 18,22; 21,15 – 23,22), nach Ephesus (Apg 18,24 – 20,1) und in weitere Städte. In Jerusalem wird Paulus schließlich verhaftet (Apg 21,27 – 23,22) und von Cäsarea per Schiff über Malta nach Rom geschafft (Apg 23,23 – 28,15).

Das letzte Selbst-Plädoyer des Paulus, das dieser vor den „führenden Männern der Juden“ in Rom hält, eröffnet mit der Verteidigung, dass er „nichts gegen das Volk oder die Ordnungen der Väter begangen“ habe, dennoch sei er „von Jerusalem aus als Gefangener den Römern ausgeliefert worden“ (Apg 28,17). Und dies, obwohl diese „ihn freilassen wollten, da nichts gegen“ ihn vorlag (Apg 28,18). Doch seine Gegenüber antworten ihm, dass der „Häresie“, die Paulus vertritt, „von allen Seiten widersprochen“ würde (Apg 28,22). Zur Erläuterung der eigenen Position „bezeugte er ihnen das Reich Gottes und versuchte, sie vom Gesetz des Mose und von den Propheten aus von Jesus zu überzeugen“ (Apg 28,23). Doch wegen der Verstockung derer, die nicht glaubten, sei „den Heiden dieses Heil Gottes gesandt“ (Apg 28,28). Die Apostelgeschichte endet offen, wonach „Paulus zwei volle Jahre in seiner Mietwohnung blieb und alle empfing, die zu ihm kamen, verkündete das Reich Gottes und trug ungehindert und mit allem Freimut die Lehre über Jesus Christus, den Herrn, vor“ (Apg 28,30f.). Dies eher überraschende Ende weiß nichts von einer Gefangenschaft des Paulus, auch nicht von dem Rest seines Lebens, deutet weder ein Martyrium noch eine weitere Reise an, auch wenn die zeitliche Begrenzung des Aufenthalts in seiner Mietwohnung darauf schließen lässt, dass diese Bleibe und vielleicht nicht einmal Rom seine letzte Lebensstation war. Sollte die Apostelgeschichte in der Tat ein Produkt der Mitte des 2. Jh.s sein, so würde sich der offene Schluss aus der historisierenden Autorenabsicht erklären.

Überhaupt schildert die Apostelgeschichte, wie hier in groben Strichen vorgeführt, die Ursprünge der Bewegung, die sich noch nicht den Namen „Christentum“ gegeben hat, in klaren biographischen und geographischen Linien. Sie nimmt den Ausgang bei dem Auferstandenen und zum Himmel auffahrenden Jesus Christus, der seine Offenbarungsautorität, aber auch sein Wunderwirken, der Widerspruch hervorrufende Anspruch der neuen messianischen Häresie auf die von ihm schon zu Lebzeiten ausgewählten zwölf Apostel überträgt. Neben und unter diese werden die sieben Männer der Hellenisten gestellt, auch wenn im Verlauf der Narration von den zwölf Aposteln nur mehr drei Erwähnung finden, Jakobus, Petrus und Johannes. Petrus wird Vorläufer des Paulus, der seinerseits immer stärker ins Zentrum der Geschichte rückt, bis er nach dem Bericht über das „Apostelkonzil“ zum einzigen Protagonisten avanciert, der alle übrigen Figuren in den Hintergrund rücken lässt. Allerdings erhält Paulus Züge des Petrus wie umgekehrt Petrus mit Zügen des Paulus ausgestattet wird. Schließlich wird auch die Übereinstimmung von Paulus mit Jakobus hervorgehoben. Der Apostelgeschichte zufolge ist die neue Bewegung eine Häresie innerhalb des Judentums, der sich ein Teil der Juden und auch solche Menschen anschließen, die als Gottesfürchtige bezeichnet werden. Die Bewegung wächst aber von Gott und dem Heiligen Geist bestimmt über die Grenzen des Judentums hinaus, weil ein anderer Teil der Juden ein verstocktes Volk darstellt und weil mit Petrus und Paulus eine aktive Mission unter den Heiden betrieben wird, von der vor allem der zweite Teil der Apostelgeschichte Zeugnis ablegt.

Die Erzählung vom Aufstieg der Bewegung in der Apostelgeschichte ist von gewaltigem, ja schier unbändigem Erfolg gekrönt, ausgehend von bescheidenen Anfängen einer verfolgten marginalen Gruppe, deren Anführer Jesus von Nazaret von Juden durch die Hand der Römer schändlich ermordet wurde, bis hin zur Zeit nach dem Pfingstereignis, in der bis zu dreitausend Menschen an einem Tag der Bewegung beitraten (Apg 2,41). Das mag überraschen, wenn man bedenkt, dass die Jesu nachfolgenden führenden Personen selbst unter Verfolgung und Tod durch Juden zu leiden hatten. Doch so klein die Anfänge geschildert werden, umso dynamischer wird ihre weitere Entwicklung gezeichnet mit einer für damalige Verhältnisse geographisch gewaltigen Ausbreitung und der Erstellung eines untereinander eng verknüpften Netzwerks von Menschen und synagogennahen Gemeinden. Der Weg führt schließlich aus Jerusalem heraus in die Diaspora, nach Asien, nach Griechenland, auf die ägäischen Inseln und erreicht schließlich die Hauptstadt des römischen Reiches, Rom, wo der Prediger Paulus zwei Jahre seiner Lehre ungehindert nachgeht.

Wie angedeutet gibt sich die Apostelgeschichte mit dem Bericht, der vor dem Tod des Paulus endet, wie ein Augenzeugenbericht, der noch zu Lebzeiten des Paulus verfasst worden ist. Und auch wenn nur wenige Forscher heute diese literarische Fiktion akzeptieren, bleibt doch die Frage, wann, wenn nicht zu Lebzeiten des Paulus, der Bericht abgefasst worden ist. In Ermangelung weiterer Zeugnisse konnte diese Frage bislang nicht zufriedenstellend beantwortet werden, doch scheint mir in der Retrospektive die andere Frage, welche Bedeutung die Apostelgeschichte für ihre ersten Leser des letzten Drittels des 2. Jh.s hatte, viel wichtiger zu sein. Wehnert etwa sieht die Funktion der Apostelgeschichte zusammen mit der des Lukasevangeliums darin, dass dieses „lukanische Doppelwerk“ „schon wegen seines Umfangs (*Lk/Apg* nehmen zusammen mehr als ein Viertel des NT ein) wahrscheinlich eine entscheidende Rolle“ im Prozess der Zusammenführung von Altem und Neuem Testamentgespielt hat, denn dafür, „daß die beiden – höchst unterschiedlichen – Teile der christl. Bibel überhaupt zu einer literarischen Einheit werden konnten ... (ist) darin zu suchen, daß ,die Weissagungen des Alten Testaments (...) erst durch „das Evangelium“ erfüllt und enthüllt‘ wurden“.[[983]](#footnote-983) Mit Jan Bremmer bin ich gegenüber der Position von Wehnert, wie weiter unten verdeutlicht werden wird, skeptisch, da, wie zu sehen sein wird, die Apostelgeschichte viel zu wenig im frühen Christentum bekannt gewesen war und offenkundig auch nur selten gelesen und gedeutet wurde.[[984]](#footnote-984)

Dennoch, die Apostelgeschichte ist literarisch in beide Sammlungszusammenhänge eingebunden, wie sie in unseren großen Handschriften des 4. und 5. Jh.s vorliegen, und zwar leichter in den des *Codex Sinaiticus*, in dem die Apostelgeschichte unmittelbar auf die vier Evangelien folgt und vor den Paulusbriefen steht, als in den des *Codex Vaticanus* und des *Codex Alexandrinus*, in welchensie nach den Paulusbriefen steht.

In den Sammlungszusammenhang des *Codex Sinaiticus* passt die Apostelgeschichte, indem sie sich als Fortführung des Lukasevangeliums gibt. Hierfür spricht nicht nur der Bezug im Präskript auf denselben Adressaten Theophilus, der auch im Präskript des Lk erwähnt wird, sondern auch die Wiederholung der Himmelfahrtssituation, mit der Lk (24,50-53) schließt und die Apg nach dem Präskript beginnt (1,4-14). Wer die vier Evangelien gelesen hat, kennt „den Himmelfahrtsbericht nur aus dem Lukasevangelium“.[[985]](#footnote-985) Über das Lk hinaus schließt die Apg auch an die nachfolgenden Paulusbriefe an, wie sie im *Codex Sinaiticus* vorliegen. Denn hier beginnen im Unterschied zu der Paulusbriefsammlung des Markion diese Briefe nicht mit dem Galaterbrief, auf den erst später der Römerbrief endend in Röm 14,23 folgt, sondern mit einem Röm von 16 Kapiteln Länge. Es ist gerade die Erzählung von Paulus’ Reisen in diesen beiden über Markions Paulusbrief hinausgehenden Kapiteln, Röm 15-16, die in Apg 19-21 mit der Kollektensammlung des Paulus für Jerusalem ausgeführt wird[[986]](#footnote-986) und die erst mit der Verhaftung des Paulus in Jerusalem am Ende der Apostelgeschichte schließt (19,21; 20,2f), die das Scharnier zwischen Apg und Röm bildet. Überhaupt bietet die Apostelgeschichte die Hintergrundinformation, die Leserinnen und Leser den Paulusbriefen nicht entnehmen konnten. Nur die Apostelgeschichte berichtet darüber, dass Paulus aus Tarsus stammt (9,11; 22,3), dass er als römischer Bürger geboren war (22,28) und dass er als Zeltmacher arbeitete (17,3; vgl. die Erwähnung, dass er von eigener Arbeit lebte ohne Berufsbezeichnung in 1Thess 2,9; 2Thess 3,8).

Aus der Apostelgeschichte schließlich erfährt man die Aktivitäten des Paulus in den Gemeinden, an die Briefe von ihm gerichtet wurden, über Philippi in Apg 16,11-40 und 20,6, über Thessaloniki in Apg 17,1-15, über Ephesus in Apg 18,19-21, 18,24-19,40, 20,16-38 und Galatien in Apg 16,6 und 18,23. Dass wir nichts über Kolossä erfahren, wird darin begründet liegen, dass der Kolosserbrief angibt, Paulus hätte diese Gemeinde nie besucht (Kol 2,1).[[987]](#footnote-987)

Umgekehrt finden sich ausschließlich in den beiden letzten, bei Markion fehlenden Kapiteln des Römerbriefes Informationen, die mit der Apostelgeschichte harmonieren, etwa dass Paulus beabsichtigt, „einige Zeit“ bei den Empfängern des Römerbriefs in Rom „sich zu erquicken“ (Röm 15,24), nachdem er „in Mazedonien und Achaia die Sammlung für die Armen in Jerusalem“ erhoben hatte (Röm 15,26).

Nur in diesen Kapiteln des Römerbriefes finden wir dann die weitere Kunde, dass der Römerbrief auf dieser Kollektenreise geschrieben sein soll, wenn es heißt, dass der Brief von einer Phöbe von Kenchreä überbracht wurde, „denn Paulus bittet die Empfänger seines Briefes darum, sie gastfreundlich aufzunehmen und zu unterstützen (16,1f.).“[[988]](#footnote-988) Nachdem Kenchreä als Hafenstadt nicht weit von Korinth entfernt liegt und in Röm 16,23 ein Gaius erwähnt wird, von dem 1Kor 1,14 berichtet, dass dieser aus Korinth stammt und von Paulus getauft wurde, „wird in der Regel der Rückschluss gezogen, dass Paulus den Römerbrief in Korinth geschrieben hat, und zwar während des in Apg 20,2-3 erwähnten Aufenthalts, als er von Makedonien ‚nach Griechenland‘ gekommen war und dort drei Monate lang blieb“.[[989]](#footnote-989) Diese Angaben verleiten zu dem Schluss, dass „der Römerbrief in Korinth und nicht zu einem späteren Zeitpunkt auf der Reise nach Jerusalem geschrieben wurde“,[[990]](#footnote-990) die beiden Schlusskapitel haben also ihre Funktion erfüllt, Lesende auf die Verbindung zwischen Apg und Röm zu verweisen und beide Texte als Korrelate zu lesen. Gewiss wäre dies auch nach der umgekehrten Anordnung der Schriften in den Sammlungen des *Codex Vaticanus* und des *Codex Alexandrinus* denkbar, doch scheint die Apostelgeschichte mit ihrem auf den Romaufenthalt des Paulus verweisenden Ende als Einleitung in einen nachfolgenden Römerbrief des Paulus[[991]](#footnote-991) einsichtiger als ein Korpus, in dem Röm die Paulusbriefe eröffnet, doch die mit ihm zusammenhängende Apg erst erheblich später, nämlich auf alle anderen Paulusbriefe folgt.

Gleich welcher Reihenfolge man hier folgt, so scheint die enge Verbindung zwischen der Apostelgeschichte und den bei Markion nicht belegten zwei Kapiteln 15f. des Römerbriefes darauf hinzudeuten, dass diese beiden Kapitel des Röm und die Apg in einem engen literarischen Zusammenhang stehen und möglicherweise redaktionell gemeinsam entstanden sind, vermutlich die beiden Kapitel des Röm nach der Apg, da der Röm noch weitere Informationen bietet, die über die Apg hinausführen.

Dieser erste Einblick in eine möglicherweise komplexere Redaktionsgeschichte der Paulusbriefe wird weiter unten erneut aufzugreifen sein, wenn wir uns den Anfängen des Christentums zuwenden, wie sie aus den Briefen des Paulus zu erheben sind. Er gibt uns aber bereits ein Indiz an die Hand, dass die Apostelgeschichte möglicherweise nicht anders als die beiden Kapitel 15f. des Röm eine Korrektur an Markions Neuen Testament anbringen wollten, in denen nach dem einen Evangelium ausschließlich die Paulusbriefe standen. Mehr noch, indem die Apostelgeschichte vorab die große Autorität der Jerusalemer Apostel, Jakobus, Petrus und Johannes, vorstellt, versteht sich die Apostelgeschichte auch als korrigierende Ergänzung des Neuen Testaments, wie es von Markion vorgelegt wurde, indem nun mit den vier Evangelien – und zwar gerade in strenger Verbindung zwischen dem Lk und der Apg – die Apg als Einleitung zu den Briefen gerade der genannten Apostel Jakobus, Petrus und Johannes (mit Judas) und schließlich der erweiterten Paulusbriefsammlung (mit den Pastoralbriefen, vielleicht auch Hebr) dient. Doch auch hierauf und das mit Markions Neuem Testament verbundene Bild der Anfänge des Christentums wird weiter noch näher einzugehen sein. Zunächst sollen alternative Vorstellungen präsentiert werden, wie sie in Schriften entwickelt wurden, die der Apostelgeschichte ähneln, ja vielleicht mit ihr gar konkurrierten, deren Texte jedoch nicht in die Sammlung des Neuen Testaments aufgenommen wurden. Gewiss hätten wir uns in diesem Abschnitt auch noch den übrigen Schriften des Praxapostolos zuwenden können, doch keine entwickelt ein Interesse, die Anfänge des Christentums zu beschreiben, sondern in ihnen finden sich stattdessen vielfache Anweisungen zu konkreten, oft ethischen Fragen und Problemen wie etwa in den Briefen des Petrus, Jakobus, Johannes (und des Judas), ohne dass aus diesen Texten mehr als Hinweise für ein Geschichtsbild gewonnen werden könnten.

## Die Epistula Apostolorum

Selbst wenn man mit Martin Dibelius der Meinung ist, dass die Apostelgeschichte weder im Neuen Testament noch in der weiteren Literatur dieser Zeit ein wirklich entsprechendes Gegenstück besitzt, so kann man doch nicht über die sogenannte *Epistula Apostolorum* (EpAp) hinwegsehen. Die *Epistula Apostolorum* („Der Brief der Apostel“),[[992]](#footnote-992) ursprünglich auf Griechisch verfasst, ist heute leider allein noch in einer unvollständigen koptischen Version aus dem späten 4. oder frühen 5. Jh., einem lateinischen Palimpsestblatt[[993]](#footnote-993) und einem vollständigen äthiopischen Text des 18. Jh.s (in gegenwärtig 14 Handschriften, allerdings ist keine älter als das 15. Jh.) erhalten. Wer diese Schrift mit der Apostelgeschichte vergleicht, wird gleich entdecken, dass sich dieser Text wie eine alternative Apostelgeschichte liest,[[994]](#footnote-994) indem er gerade deren Brückenbildung zwischen dem Leben Jesu und dem der jungen Gemeinde nahe kommt, jedoch ihre Betonung der elf Apostel gewichtig verschärft. Denn es wird die Autorität des Paulus noch deutlicher an diejenige der verbliebenen elf Apostel geknüpft. Schon der Titel der Schrift macht dies deutlich. Die Autorität eines einzigen Briefs einer Mehrzahl von Aposteln („Der Brief der Apostel“)stellt einen Kontrast zur Mehrzahl der Briefe des einzigen Apostels Paulus dar, dessen Briefe allein in Markions Neuen Testamentzusammengestellt vorlagen *(epistula apostolorum* versus *epistulae apostoli)*.[[995]](#footnote-995)

An die Stelle der 40 Tage, die in der Apostelgeschichte der Auferstehung Christi folgen, in denen der Auferstandene verschiedenen Personen erscheint und die durch die Himmelfahrt Christi abgeschlossen werden, also dem Ende des Lukasevangeliumsund dem Beginn der Apostelgeschichte, tritt in EpApder fiktive Rahmen eines einzigen Tages der Erscheinung des Auferstandenen. Die elf Apostel begegnen ihm in „der ausführlichsten Gruppenerscheinung innerhalb der existierenden Literatur“ des frühen Christentums.[[996]](#footnote-996)

Die Erhöhung der Autorität der elf Apostel wird schließlich im Abschnitt, der speziell Paulus gewidmet ist, noch deutlicher (EpAp 31). Wie die Apostelgeschichte kann man auch die EpAp als Text lesen, der sowohl Einflüsse des Markion wie auch Distanzierungen von ihm aufweist.[[997]](#footnote-997) Nur die elf Apostel,[[998]](#footnote-998) nicht aber Paulus erhalten ihre Offenbarung unmittelbar vom auferstandenen Herrn, während, wie weiter unten zu zeigen sein wird, Paulus von diesen unmittelbaren Zeugnisträgern abhängig ist.

Wie sehr die EpAp aber bereits eine literarisierte Tradition voraussetzt, kann man der Eröffnung des Briefes entnehmen, in der die EpAp gleich mehrmals in einem einzigen Satz herausstellt, dass Christi Offenbarung nicht mehr länger auf mündlicher Tradition beruht, sondern zur Literatur geworden ist und in *einem einzigen Buch* vorliegt:

„Das *Buch*, das Jesus Christus seinen Jüngern offenbart hat. [Es wird dort beschrieben], wie Jesus Christus das *Buch* offenbart hat, nämlich das der Versammlung der Apostel, der Jünger Jesu Christi, das an alle Menschen gerichtet ist.“ (EpAp1)[[999]](#footnote-999)

Die nachösterlichen Erscheinungsberichte waren nach der EpAp folglich Literatur. Jesus Christus offenbart nicht sich selbst, sondern ein Buch, dessen Autorschaft in die Versammlung der Apostel verlegt wird, das sie an alle Menschen adressieren. Die EpAp will kein „Antigenre“ oder „eine Parodie einer Form von apokalyptischer Literatur, die von christlichen gnostischen Gegnern bevorzugt war“, sein, sie ist auch kein „Versuch, die Literatur derer zu domestizieren, die [sich] Jesus als Offenbarer eines überweltlichen Wissens, das in geheimen Büchern erschlossen wird“, vorstellten,[[1000]](#footnote-1000) sondern die EpAp will ähnlich wie die Apostelgeschichte und das Lukasevangelium ein schriftlicher Bericht sein. Auch dieses Schreiben ist pseudonym im Namen „der Apostel“ abgefasst, ist gegen „Falschapostel“ gerichtet, womit ein Topos aufgegriffen wird, der an das im Gal (2,4) und in der Apg (15,1) geschilderte sogenannte Apostelkonzil erinnert. Doch wird die Falschapostelschaft von den elf Aposteln weggeleitet und auf „Simon und Kerinth“ projiziert (EpAp 1). Simon Magus repräsentiert eine Fehlform des Christentums, Kerinth wurde in Kleinasien als Rivale des Apostels Johannes angesehen.[[1001]](#footnote-1001) Simon galt bald als Erzhäretiker, „von dem alle möglichen Häresien ihren Ausgang nahmen“.[[1002]](#footnote-1002) Da der Verfasser der EpAp die fiktive apostolische Autorenschaft aufrechterhalten wollte, musste er sich jedoch auf Häretiker der apostolischen Zeit beziehen, nicht auf solche des 2. Jh.s, auch wenn Irenäus Kerinth in die Zeit des Markion setzt.[[1003]](#footnote-1003) Durch die gesamte EpAp hindurch können wir sowohl Antimarkionitisches wie Markionitisches finden, während der Brief keinerlei Bezug mehr auf Kerinth nimmt.

Die EpAp imitiert und limitiert zugleich den Anspruch des Paulus auf Autorität, wie er ihn in seinem Galaterbrief vorgetragen hatte, wenn es gleich eingangs in der EpAp heißt:

„Der *Brief* wurde geschrieben, damit ihr nicht zweifelt oder ungewiss seid und nicht von dem Wort des *Evangeliums* abweicht, das ihr gehört habt.“ (EpAp 1)

Die EpAp spricht sich also gegen eine Entfernung vom Evangelium aus, wie es ähnlich Paulus in seiner Eröffnung des Galaterbriefes formuliert hatte. Doch sie stellt zugleich den Bezug zu dem im Lukasevangelium berichteten Geschehen aus dem Leben Jesu her, will also ähnlich wie die Apostelgeschichte eine Brücke zwischen Lukasevangelium und dem Bericht der Entstehung der von den Aposteln geführten Jesusbewegung sein.

„Durch die Patriarchen und Propheten wurde verkündet, wovon der Apostel predigte und den die Jünger berührten (Lk 24; Hebr 1,1f.). Wir glauben an Gott, den Herrn, den Sohn Gottes, dass er das Fleisch gewordene Wort ist (Joh 1,14): dass er von Maria, der heiligen Jungfrau einen Leib genommen hat, gezeugt vom Heiligen Geist, nicht aus dem Willen (oder: der Lust) des Fleisches, sondern aus dem Willen Gottes: dass er in Betlehem in Linnen gewickelt (Lk 2,7) und dargebracht wurde, und zum Mannesalter heranwuchs, als auch wir ihn zu sehen bekamen.“ (EpAp 3)

Die EpAp verbindet folglich johanneische Logostheologie, die Verkündigung der Patriarchen und Propheten und bezieht sich deutlich auf Anfang und Ende des Lukasevangeliums. Indem die EpAp die Kinderheitsgeschichte Jesu erwähnt, greift sie über die Apostelgeschichte hinaus noch deutlicher auf das Lukasevangelium zu und zwar gerade auf die Passage, die in Markions Evangelium fehlte.

Für das Bild der Anfänge des Christentums, wie es in der EpAp entwickelt wird, sind die elf Apostel zentral. Sie gelten als Autoren dieses Schreibens, dessen Adressaten die christlichen Gemeinden in Ost und West, Nord und Süd, und zwar sowohl Juden wie Heiden darstellen. Damit erhebt die EpAp mit ihren elf Protagonisten einen globalen Anspruch, der nicht erst durch Paulus über das Judentum hinausführte. Begründet wird dieser Anspruch durch den auferstandenen Christus, der den Aposteln erscheint und sich ihnen offenbart:

„Wir schreiben … nieder, weil wir ihn gesehen, gehört und berührt haben, nachdem er auferstanden war von den Toten: und wie er uns die großen, wunderbaren und wahren Dinge offenbart hat.“ (EpAp 2)

Nachdem die EpAp auf die Auferstehung Jesu verwiesen hat, folgt die Erzählung nicht mehr länger der des Lukasevangeliums oder einem der anderen uns bekannten Evangelien allein, sondern weist Parallelen zum Evangelium des Petrus auf. Die ältere Forschung hatte angenommen, dass die EpAp auf den kanonischen Evangelien basiert, doch in jüngerer Zeit ist man, was den frühen, autoritativen Charakter dieser Schriften betrifft, eher skeptisch.[[1004]](#footnote-1004) Es scheint vielmehr, dass die ungebundenen Hinweise entweder auf noch nicht formulierte, vorausliegende Traditionen verweisen oder den Verfassern der EpAp zwar die genannten Evangelien bereits in der „kanonischen Redaktion“ unseres Neuen Testamentes vorlagen (zusammen mit der Apg, dem Jak, den Paulusbriefen und vielleicht den weiteren Schriften des NT), dass sie diese Schriften aber noch nicht als autoritativ anerkannten. Wie man hierzu auch stehen mag, es fällt jedenfalls auf, mit welch großer Freiheit die EpAp auf eigene Offenbarungsautorität gestützt berichtet.

Ein zentraler Teil der EpAp beinhaltet einen Abschnitt zu Inkarnation und Tod des Herrn, wonach der Engel Gabriel den Herrn selbst verkörperte, der allen alles wird und so „die Botschaft Maria brachte“. Dieser weitere Hinweis auf die Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums (vgl. 1,26f.) vertritt eine angelologische Christologie, auch wenn der Text offenkundig gegen Markion und dessen Bestreitung von Jesu Geburt aus Maria und der fleischlichen Natur der Inkarnation gerichtet ist:[[1005]](#footnote-1005)

„An jenem Tag, als ich die Gestalt des Engels Gabriel angenommen hatte, erschien ich Maria und sprach mit ihr. Ihr Herz hatte mich aufgenommen, und sie glaubte, und ich gab mir selbst eine Gestalt und drang in ihren Leib ein. Ich wurde Fleisch, denn ich war mein eigener Diener, was Maria betraf und die Erscheinung ihr gegenüber als Engel. Denn so hatte ich es geschehen machen müssen. Danach kehrte ich zu meinem Vater zurück.“ (EpAp 14)

Der Abschnitt klingt wie eine alternative Fassung der Geburtsverheißung im Lukasevangelium, in dem die Zeugung noch stärker als Akt des Retters in einen angelologischen Rahmen gestellt wurde, der hier auf die Vermittlung des Heiligen Geistes verzichtet. Jesus gestaltet sich seinen eigenen Leib und das Fleisch in Maria, er ist der Handelnde, der alles geschehen lässt, bis er zu seinem Vater zurückkehrt und schließlich auf Erden Gericht hält:

„Wie die aufgegangene Sonne in ihrer Helligkeit, siebenmal leuchtender als sie leuchtet! Die Flügel der Wolken sollen mich in meiner Herrlichkeit tragen, und das Zeichen des Kreuzes soll mir vorausgehen, und ich werde auf die Erde kommen, um die Lebendigen und die Toten zu richten.“ (EpAp16)

Die EpAp spricht nach der Himmelfahrt von einer eschatologischen göttlichen Einheit, der „ganzen Vollendung der Vollendung“, die der Herr am letzten, dem achten Tag, dem Herrentag, erlangt, und die den Jüngern für die Endzeit verheißen ist (vgl. EpAp 19–24):

„‚Wahrlich, ich sage euch, eine solche Ruhe wird euch zuteil werden, wo es nicht Essen noch Trinken, weder Trauer noch Singen, weder Frohlocken noch Trauern, weder irdisches Gewand noch Vergänglichkeit gibt denen, die in (ihm) sind. Und nicht an der unteren Schöpfung nämlich habt ihr so Anteil, sondern (ihr) werdet zur Unvergänglichkeit meines Vaters gehören, ihr, die ihr nicht vergehen werdet. Wie ich beständig im Vater bin, so auch ihr in mir.‘ Und wir sprachen wiederum zu ihm: ‚In welcher Gestalt? In der Art von den Engeln oder auch von Fleisch?‘ Und er antwortete und sprach zu uns: „S(iehe), ich habe euer Fleisch angezogen, in dem ich geboren und getötet, gekreuzigt und begraben und auferstanden bin durch meinen himmlischen Vater, damit erfüllt würden die Prophezeiungen (des) Propheten David in betreff dessen, was er ver(kündigt) hat (Lk 24,44f.) über mich und (meinen) Tod und meine Auferstehung.“ (EpAp 19)[[1006]](#footnote-1006)

Die künftige leibliche Auferstehung von den Toten wird mit der leiblichen Auferweckung des Herrn verglichen, doch die Errettung der Menschen geschieht nicht aufgrund von Tod und Auferweckung des Herrn, sondern ist durch seine Fleischwerdung erwirkt; nur darin ist der direkte Nexus mit dem Retter gegeben. Der leiblichen Auferstehung entspricht die Fleischwerdung:

„‚Wahrlich, ich sage euch: wie mein Vater mich von den Toten auferweckt hat, gleicherweise werdet auch ihr im Fleisch auferstehen, und er wird euch hinaufführen über die Himmel an den Ort, von dem ich von Anfang an zu euch geredet habe, an den Ort, den euch bereitet hat, der mich gesandt hat. Und also werde ich alle Heilsveranstaltungen vollenden: der ich bin ungezeugt und (doch) gezeugt von Menschen, der ich bin ohne Fleisch, (und doch) habe ich getragen das Fleisch (vgl. IgnEph*.* 7,2) denn deswegen bin ich gekommen [*äthiop.* und bin aufgewachsen, damit (ich) euch, die ihr im Fleisch gezeugt werdet], damit [*Lücke im Koptischen; Äthiope fährt fort:*]ihr in der Wiedergeburt die Auferstehung in eurem Fleisch erhaltet (vgl. *2Klem.* 9,5), einem Gewand, das nicht vergehen wird …‘ Darauf sprachen wir zu ihm: ‚Groß ist, wie du hoffen lässt und redest.‘ Er antwortete und sprach zu uns: ‚Glaubet, dass alles, was ich euch sage, geschehen wird!‘ Und wir antworteten ihm und sprachen zu ihm: ‚Ja, Herr.‘ Und er sprach zu uns: ‚Wahrlich, ich sage euch, dass ich alle Gewalt von meinem Vater empfangen habe (vgl. Mt 28,18), damit ich die in der Finsternis Befindlichen ins Licht zurückführe (vgl. 2Petr 2,9; Oden Salomons 21,3; 42,16) und die in der Vergänglichkeit Befindlichen in die Unvergänglichkeit und die im Irrtum Befindlichen in die Gerechtigkeit und die im Tode Befindlichen ins Leben und damit die in Gefangenschaft Befindlichen entfesselt werden, weil das, was von seiten der Menschen unmöglich ist, ist von seiten des Vaters möglich (vgl. Mt 19,26 par.). Ich bin die Hoffnung der Hoffnungslosen, der Helfer derer, die keinen Helfer haben, der Schatz der Bedürftigen, der Arzt der Kranken, die Auferstehung der Toten‘ (vgl. Act. Thecl. 37; Markusliturgie). Nachdem er dies zu uns gesagt hatte, sprachen wir zu ihm: ‚Herr, steht es wirklich dem Fleisch bevor, mit der Seele und dem Geist (zusammen) gerichtet zu werden (vgl. 1Thess 5,23), und wird (die eine Hälfte davon) zwar im Himmelreich ruhen und die andere aber ewiglich, indem sie (noch) leben, gestraft werden?‘ (vgl. 2Klem. 9,1) Und er sprach aber zu uns: ‚Wie lange noch fragt und forscht ihr?‘ … Er antwortete uns und sagte zu uns: ‚Wahrlich, ich sage euch, die Auferstehung des Fleisches wird geschehen, indem die Seele mit dem Geist in ihm ist.‘“ (EpAp 19–24)[[1007]](#footnote-1007)

Die EpAp ist der älteste Text, in dem die Auferstehung des Fleisches ausdrücklich theologisch diskutiert, und der künftige Zustand des Menschen bedacht wird.[[1008]](#footnote-1008) Die Natur der vom Tod Auferstandenen kommt derjenigen des auferstandenen Herrn gleich, sie ist die Erfüllung der Prophetie Davids, wie sie uns in Ps 3 vorliegt (vgl. Mk 12,25). Deutlicher noch beschreibt die EpAp den künftigen Zustand, indem die Auferstehung des Fleisches dadurch ermöglicht wird, dass das Fleisch, das im Tod von Seele und Geist verlassen wird, wiederum der Wohnort von Seele und Geist sein wird.

Die Auferstehung des Herrn dient zwar nicht der Wiederherstellung des Leibes selbst – denn der Leib, auch der des Herrn, ist vergänglich –, aber sie zeigt exemplarisch durch das Geschehene an, was die gläubigen Menschen in Zukunft erwarten wird. Der Geist braucht nicht aufzuerstehen, gefunden oder geheilt zu werden, da er im Unterschied zum Leib unvergänglich ist. Die künftige leibliche Auferstehung ist die Vorbereitung zum Gerichtstag, damit jeder gemäß seinen Taten gerichtet werden kann (vgl. EpAp 26-29). Bis zur Wiederkunft des Herrn muss die Kirche jedoch in dieser zwiespältigen Welt ausharren und das „neue Gebot“ der Nächsten- und Feindesliebe leben.

In Kenntnis gesetzt von diesem Gebot wird die Menschheit durch das Buch der elf Apostel, das in alle Richtungen vor allem durch deren Predigt getragen wird (EpAp 19):

„‚Und dies predigt sowohl als lehret (es) diejenigen, welche an mich glauben, und predigt über das Himmelreich meines Vaters und wie mein Vater mir die Vollmacht gegeben hat, dass ihr die Kinder des himmlischen Vaters herzubringt. Predigt und sie sollen glauben! Ihr (seid es), denen es obliegt, seine Kinder in den Himmel zu führen‘. Und wir sprachen zu ihm: ‚Herr, dir ist es möglich, das, was du uns gesagt hast, zu tun. Wie werden aber wir (es) können?‘ Und er sprach zu uns: ‚Wahrlich, ich sage euch: predigt und redet, wie ich (denn) mit euch sein werde, denn es gefällt mir wohl, mit euch zu sein, damit ihr mir Miterben des Himmelreiches dessen, der mich gesandt hat, werdet. Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mir Brüder und Genossen sein, denn mein Vater hat an euch und an denen, die durch euch an mich glauben, Wohlgefallen. Wahrlich, ich sage euch, eine derartige und eine solch große Freude hat (euch) mein Vater bereitet, dass sie Engel und Herrschaften zu schauen und zu sehen begehrten und begehren werden, aber man wird ihnen nicht gestatten, die Größe meines Vaters zu sehen‘.“ (EpAp 19)[[1009]](#footnote-1009)

Die EpAp drückt die Sorge der Apostel aus, mit weniger Vollmacht als der Herr predigen und wirken zu können, doch dieser Offenbarungstext entkräftigt diese Sorge mit dem Hinweis auf des Herren Präsenz in seinen Predigern, die er für „Miterben des Himmelreiches“ erklärt. Gewiss, Apostel und die Adressaten der Apostel würden gerne die Größe des Vaters selbst sehen, doch das bleibt ihnen verwehrt. Mit dieser Aussage, die zwar auf den auferstandenen Herrn Bezug nimmt, bleibt der Brief jenen gegenüber skeptisch, die den Herrn mit eigenen Augen sehen wollen. Ihnen gegenüber zitiert der Text folgende Seligpreisung:

„Vielmehr selig werden diejenigen sein, die mich nicht gesehen und (doch) geglaubt haben, denn sie werden Kinder des Reiches genannt werden und Vollkommene in dem Vollkommenen sein; diesen werde ich ewiges Leben im Reiche meines Vaters sein.“ (EpAp29)[[1010]](#footnote-1010)

Im Licht des auf diese Passage folgenden Kapitels zu Paulus darf diese Seligpreisung der Nichtsehenden als eine deutliche Kritik an der Autoritätsbegründung gewertet werden, die Paulus aus seiner Begegnung und seinem Sehen des Auferstandenen abgeleitet hatte. Auch wenn die EpAp Paulus lobt, so zeigt der Paulusabschnitt doch eine deutliche Distanzierung von Paulus, wohl ein Grund, warum die EpAp Paulus’ Briefe allenfalls zu seiner Widerlegung zitiert und sich weithin von seiner Theologie unberührt zeigt.[[1011]](#footnote-1011) Um die untergeordnete Stellung und Rolle des Paulus zu verdeutlichen, wird er ausdrücklich der Autorität der Elf unterstellt:

„31. ‚Und siehe, ihr werdet einen Mann treffen, dessen Name Saul ist, das bedeutet verdolmetscht Paulus. Er ist Jude, beschnitten nach der Vorschrift des Gesetzes, und er wird meine Stimme vom Himmel hören mit Schrecken, Furcht und Zittern; und seine Augen werden verfinstert und durch eure Hand mit Speichel bekreuzt werden. Und alles tut ihm, wie ich euch getan habe. Andern übertragt es. Und dieser Mann – sogleich werden seine Augen aufgetan werden, und er wird Gott, meinen himmlischen Vater, preisen. Und er wird stark werden im Volk und wird predigen und lehren, und viele werden ergötzt werden, wenn sie (ihn) hören, und werden gerettet werden. Darauf wird man ihn hassen und in die Hand seines Feindes ausliefern, und er wird vor sterblichen (und vergänglichen) Königen bekennen, und das Ende des Bekenntnisses zu mir wird über ihn kommen; dafür, dass er mich verfolgt und gehasst hatte, wird er zu mir bekehren und predigen und lehren, und er wird unter meinen Auserwählten sein ein auserwähltes Rüstzeug und eine Mauer, die nicht fällt. Der Letzte der Letzten wird Prediger für die Heiden werden, vollkommen durch den Willen meines Vaters. Wie ihr aus den Schriften erfahren habt, dass eure Väter, die Propheten, über mich geredet haben und es an mir erfüllt ist – dieses Wahrhaftige sprach er –, so werdet auch ihr ihnen zum Führer. Und jedes Wort, welches ich zu euch geredet habe und welches ihr über mich geschrieben habt, dass ich das Wort des Vaters bin und der Vater in mir ist, so werdet auch ihr an jenem Mann, wie es euch geziemt: lehret und erinnert (ihn), was in den Schriften über mich gesagt ist und erfüllt worden ist, und dann wird er den Heiden zum Heil sein.‘ 32. Und wir sprachen zu ihm: ‚Meister, haben wir mit ihnen zusammen *eine* Hoffnung auf das Erbe?‘ Er antwortete und sprach zu uns: ‚Sind die Finger der Hand gleich oder die Ähren auf dem Felde oder geben die fruchttragenden Bäume gleich Frucht? Bringen sie nicht je nach ihrer Natur Frucht?‘ Und wir sprachen zu ihm: ‚Herr, redest du wieder im Gleichnis zu uns?‘ Er sprach zu uns: ‚Seid nicht betrübt! Wahrlich, ich sage euch, meine Brüder seid ihr, Genossen im Himmelreich bei meinem Vater, denn so hat es ihm gefallen. Wahrlich ich sage euch, auch denjenigen, die ihr lehrt und die an mich glauben, werde ich diese Hoffnung geben.‘ 33. Und wir sprachen wiederum zu ihm: ‚Wann, Herr, werden wir jenen Mann treffen, und wann wirst du zu deinem Vater und auch unserm Gott und Herrn gehen?‘ Und er antwortete und sprach zu uns: ‚Jener Mann wird aus dem Lande Cilicien ausziehen nach Damaskus in Syrien, um die Kirche, die euch zu schaffen obliegt, zu zerreißen. Ich bin es, der durch euch (zu ihm) redet; und er wird eilends kommen. In diesem Glauben wird er (stark) sein, damit erfüllt werde das Wort des Propheten, der da spricht: Sieh, aus dem Lande Syrien will ich zu rufen anfangen ein neues Jerusalem, und Zion werde ich mir unterwerfen und es wird gefangen werden, und die Unfruchtbare, die keine Kinder hat, wird kinderreich sein und wird Tochter meines Vaters genannt werden, mir aber meine Braut, denn also hat es gefallen dem, der mich gesandt hat (vgl. Gal 4,27). Jenen Mann aber werde ich abwenden, dass er nicht hingeht und den bösen Plan vollbringt, und durch ihn wird Ehre meines Vaters eintreten. Denn nachdem ich fortgegangen bin und bei meinem Vater weile, werde ich vom Himmel her mit ihm reden und es wird alles geschehen, wie ich es euch über ihn vorhergesagt habe.‘“ (EpAp31–33)[[1012]](#footnote-1012)

Deutlicher als bei Tertullian und Irenäus wird Paulus hier gelobt, auch wenn ihm wie bereits von diesen keine uneingeschränkte Bewunderung gezollt wird. Denn auch in diesem außerordentlichen Zeugnis der frühen Pauluswahrnehmung herrscht eine Mischung von Anerkennung und Kritik vor. Der Abschnitt beginnt mit einem Bild des Paulus, demzufolge er ein observanter Jude ist. Allerdings wird entgegen der eigenen Behauptungen des Paulus, eine Offenbarung gehabt zu haben (Gal 1,12.16; 2,2; 2Kor 2,13) und entgegen den Berichten der Apostelgeschichte von der Offenbarung des Herrn gegenüber Paulus auf dessen Weg nach Damaskus (Apg 9,1-9; 22,3-21; 26,9-20) ausdrücklich bestritten, dass Paulus wie die übrigen Apostel vor ihm Augenzeuge des Auferstandenen gewesen sei. Hingegen behauptet die EpAp lediglich, dass Paulus mit Furcht die Stimme vom Himmel hören, aber Gott nicht sehen konnte.[[1013]](#footnote-1013) Weil Paulus folglich nicht sah, bedurfte er zunächst der heilenden Hand der von der EpAp angesprochenen elf Apostel. Paulus’ Hören ist folglich ein ausschließlich durch die Apostel vermitteltes Wissen. Ja, etwas später sagt es die EpAp nochmals deutlich mit einem Herrenwort: „Ich bin es, der *durch euch* [zu Paulus] redet.“ Der Herr beauftragt nicht Paulus direkt, sondern er wendet sich in unmittelbarer Begegnung nur den Elfen zu. Diese sollen tun, wie er ihnen getan hat, sie sollen es „andern“ übertragen, zu denen eben auch Paulus gerechnet wird. Nur durch die Vermittlung der Apostel geschieht, dass sogleich auch die Augen des Paulus wieder „aufgetan werden“. Erst mit Unterstützung der Apostel wird er zu dem, der er ist, der Prediger. Wenn also viele „ergötzt“ und „gerettet“ werden durch ihn, so fällt diese Tätigkeit doch eigentlich auf die ihn stützenden Apostel und über diese auf den Herrn zurück.

Nicht weniger verweist das von Paulus erlittene Martyrium darauf, dass er selbst den Herrn „verfolgt und gehasst“ hat. Dass er dennoch zu den „Auserwählten“ gerechnet wird, liegt einzig an dem Willen des Vaters, der ihn als „Letzte(n) der Letzten“ zum „Prediger für die Heiden“ bestellt hat. Voraussetzung aber ist, dass auch Paulus mit den Aposteln die Propheten anerkennt, die den Herrn angekündigt haben – eine deutliche Kritik an einer Paulusauslegung, die darauf bestand, dass die Propheten von Christus gar keine Kenntnis hatten. Interessanterweise kontert die EpAp diese Auffassung des Markion mit johanneischer Theologie, wenn sie den Herrn sagen lässt, dass er das Wort des Vaters ist und der Vater in ihm ist (vgl. Joh 10,30). Der Herr richtet ausdrücklich die Aufforderung an die Apostel, dass sie Paulus die Schriften lehren sollen und ihn daran erinnern müssen, „was in den Schriften“ über ihn gesagt ist, und dass dies tatsächlich in Erfüllung gegangen ist. Erst aufgrund solcher Unterweisung kann und wird Paulus „den Heiden zum Heil sein“. Markions Paulusinterpretation, wonach Christus nicht von den Propheten im Voraus verkündigt worden sei und sich folglich auch nichts von dem, was die Propheten schreiben, in Christus erfüllt habe, wird folglich als heilsuntauglich bezeichnet. Die Geringerschätzung des Paulus fällt also noch drastischer aus als diejenige der Apostelgeschichte, ja Paulus ist nicht der herausragende, schon gar nicht der einzig wahre Apostel (vgl. EpAp 31).[[1014]](#footnote-1014) Stattdessen betont die EpAp, dass Paulus selbst ein Beispiel der Erfüllung einer Prophetenvorhersage ist, wobei sie mit Blick auf Gal 4,27 Paulus gegen Paulus ausspielt und eine frühjüdische Tradition zur Neuerrichtung Jerusalems aufgreift, wie sie etwa im Buch der Jubiläen, im syrischen Baruch oder in den Sibyllinischen Orakeln zu finden ist.[[1015]](#footnote-1015)

Die *EpAp* spricht danach auch die Frage der Heidenmission an, scheint sich also noch deutlich auf jüdischem Boden zu bewegen, auch wenn die gemeinsame Basis von Heiden und Juden fraglich zu sein scheint. Denn das „Wir“ im Gegensatz zu dem „Ihnen“ der Heiden ist unverkennbar. Die Frage ob Christen und Heiden dieselbe Hoffnung besitzen, wird mit dem Hinweis auf die verschiedenen Möglichkeiten der Heilsverwirklichung beantwortet, die miteinander geteilt wird. Auch wenn Juden und Heiden äußerlich verschieden sind, gehören sie doch wesentlich zusammen, sei es physisch und organisch wie Glieder einer Hand, sei es ihrer Art nach wie Ähren auf dem Feld oder Früchte an einem fruchttragenden Baum. Jedenfalls weisen sie mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede auf und können nicht als zwei getrennte Größen verstanden werden. Sie sind beide „Brüder“ des Herren, und sie bleiben „Genossen im Himmelreich“.

Adressaten der Apostel (nicht nur des Paulus!) sind in EpAp folglich nicht nur Juden, sondern auch Heiden. Sie werden gelehrt, an den Herrn zu glauben; ihnen gibt der Herr Hoffnung, auch wenn die angesprochenen Apostel an ihrer Heilsfähigkeit zweifeln. Dass die Heiden zum Heil berufen sind, wird in diesem Text zwar von den Aposteln angezweifelt, vom Herrn aber durch seine Bildrede bestätigt. Wenn die EpAp gleichwohl dem Paulus keine unbedeutende Rolle zuweist und in ihm gar das Prophetenwort des Neuanfangs Jerusalems erfüllt sieht, weil der Herr die Zerstörungswut des Paulus in Damaskus gebremst und ihn von seinem bösen Plan abgebracht hat, so hat die Begegnung des Herrn mit Paulus doch nicht zu seiner positiven Beauftragung geführt, sondern lediglich zur Abwendung des Schadens.

Damit ist eine Hierarchisierung und Institutionalisierung ausgesprochen, die zum Ausdruck bringt, dass Heilswirken und Pauluslektüre nur in gehorsamer Verbindung mit den apostolischen Gemeinden, ihren Traditionen und Schriften, wie eben der EpAp, gemäß sind. Vom Rückbezug auf Evangelien oder auf die Briefe des Paulus spricht die EpAp auffallenderweise nicht, auch wenn johanneische Themen und Gleichnisse anklingen.

Mit Tertullian und auch mit Irenäus teilt die EpAp die apologetische Abwehr von Irrlehren, die man unter denen, die dem Herrn nachfolgen, aufkommen sieht (EpAp 29), und die Warnung vor einer feindlichen, apokalyptischen Umwelt (EpAp 34-35). Darüber hinaus fällt auch in der EpAp mit den gerade Genannten und entgegen der Apostelgeschichte auf, wie wenig Interesse die Schrift an weiteren Ausführungen über die Entstehung der jungen Bewegung hat. Die EpAp entwickelt keine detaillierte Vorstellung von den Anfängen des Christentums, die über die Ausführungen zu Jesu Geburt, Leben, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und seine Rede als Auferstandener an die Apostel und die Ausführungen über Paulus, die Anfechtungen und das jüngste Gericht hinausgehen würde. Vielleicht ist dies der narrativen Anlage geschuldet, wonach der Text mit der Aufnahme des Auferstandenen in den Himmel und seinem Gruß an die Apostel „Gehet hin in Frieden“ endet (EpAp 51), ein Gruss, der auch in der Apostelgeschichte (16,36) und zwar als Zusage des Gefängniswärters an Paulus zu finden ist, der aber auch als Jesuswort an die blutflüssige Frau (Mk 5,34) und als Mahnung im Jak (2,16) begegnet.

## Apostelakten

Unter diesem Titel werden eine Fülle von Texten von zum Teil ganz unterschiedlicher literarischer Couleur und verschiedener Genera zusammengefasst,[[1016]](#footnote-1016) wie schon ein Blick in die sechste Auflage von Wilhelm Schneemelchers „Neutestamentliche Apokryphen II“ vom Jahr 1997 zeigt. Schon hieraus ergibt sich der Zwang zur Auswahl. Während die gerade besprochene Übersetzung der EpAp nicht in diesem Band untergebracht wurde, sondern wie in der nachfolgenden, von Christoph Markschies und Jens Schröter besorgten Auflage im ersten Band zu „Evangelien und Verwandtes“ zu finden ist, gruppiert Schneemelcher unter „Apostelgeschichten des 2. und 3. Jh.s“ die Übersetzungen der Andreasakten, Johannesakten, Paulusakten, Petrusakten und der Thomasakten.[[1017]](#footnote-1017) Im selben Band findet sich auch die Übersetzung der Pseudoklementinen.[[1018]](#footnote-1018) Die ersten fünf Akten stellen aber für sich kein „Korpus von Texten, die formal und inhaltlich eine Einheit bilden“, dar, auch wenn sie um das Jahr 400 als Sammlung im Manichäismus begegnen. Hier, in einer koptischen Übersetzung des manichäischen Psalmbuchs (ca. letztes Drittel des 3.[[1019]](#footnote-1019) oder des späteren 4. Jh.s[[1020]](#footnote-1020)) bilden diese Akten die Quelle für die Martyrien der entsprechenden Apostel:

„Alle Apostel, die ihre Schmerzen ertrugen:

Petrus der Apostel, der gekreuzigt ward kopfüber,

wieviele Martern hat er erduldet ... mit dieser Reinheit.

Andreas der Apostel – man steckte das Haus unter ihm in Brand.

Er und seine Jünger – Heil ihnen, sie wurden gekreuzigt.

Die zwei Söhne des Zebedäus, man tränkte sie mit dem Becher ...

Der jungfräuliche Johannes – auch er ward mit dem Becher getränkt,

eingekerkert vierzehn Tage, damit er Hungers sterbe,

und auch Jakobus, er wurde gesteinigt und getötet,

alle warfen ihre Steine auf ihn, daß er sterbe unter dem Sturm.

Dies wieder ertrug Thomas in seinem Kreuz:

Vier Soldaten durchbohrten ihn zugleich mit der Lanzenspitze,

sie umzingelten ihn von vier Seiten und ließen sein Blut fließen ...

Wieviele Geheimnisse hat er vollführt; manch ein Zeichen hat er erfüllt.

Paulus der Apostel – sie gingen gegen ihn vor und ließen ihn sterben.

Wie groß ist doch ihr Zorn – er gab seinen Geist auf, nicht entwich er.

Auch ich habe ertragen, was er empfangen hat, vor dem heutigen Tage.

Er ward in einen Korb geworfen, den man außerhalb der Mauer aufhängte.

Alle diese (Leiden) ertrug er. Er ermüdete nicht noch (wankte) er.

Er verließ die Umgebung (?) des Herrn, wissend, daß ...

Thekla, die Gottliebende, ließ man das Feuer besteigen.

Sie nahm das Zeichen des Kreuzes an, sie schritt ins Feuer freudig.

Jedoch geriet sie nicht in Schande, entblößt inmitten der Menge.

Sie ward den Bären vorgeworfen, die Löwen hetzte man auf sie.

Bei den Stieren wurde sie gefesselt, man ließ die Robben auf sie los.

Alle diese (Leiden) ertrug sie, nicht unterlag noch (wich) sie ihnen.

Ein Kranz ist’s, den sie wünscht; Reinheit ist’s, um die sie ringt.

Ebenso die selige Drusiana, auch sie ertrug dergleichen,

eingekerkert vierzehn Tage gleich ihrem Meister, ihrem Apostel.

Maximilla und Aristobula – große Pein ward über sie gebracht.

Was ist der Nutzen, daß sie dies empfingen? Reinheit ist’s, um die sie kämpfen.“[[1021]](#footnote-1021)

Wie man den Anmerkungen von Knut Schäferdieks Übersetzung dieses Textes in Schneemelchers „Neutestamentliche Apokryphen II“ entnehmen kann, werden trotz der einen und anderen Erweiterung durch den Psalmisten „die auch sonst bezeugte Sammlung der fünf alten Apostelakten“ hier zur „Aufzählung der im Leiden geduldigen Apostel und Apostelschülerinnen“ genutzt.[[1022]](#footnote-1022) Auch wenn vor diesem Werk bereits Origenes im 3. Jh. am Schicksal der Apostel Thomas, Andreas, Petrus und Paulus interessiert war, scheint er doch noch nicht Zugang zu der erst später entstandenen Sammlung der fünf Apostelakten gehabt zu haben,[[1023]](#footnote-1023) hatte aber ebenfalls das Augenmerk auf deren Martyrienberichte gerichtet. Allerdings genossen diese Schriften nicht nur Anerkennung, wie man dem kritischen Urteil des Photios (ca. 820–891) in seiner Bibliothek entnehmen kann:

„Ein Buch, die sogenannten Wanderungen der Apostel, worin enthalten sind die Akten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas, Paulus ... erdichtet unsinnige und kindische Auferstehungen toter Menschen, Rinder und anderer Tiere ... Kurz dieses Buch enthält unzählige kindische, unglaubwürdige, übel erdichtete, lügenhafte, törichte, einander widerstreitende, frevelhafte und gottlose Dinge. Würde es jemand die Quelle und Mutter aller Häresie nennen, er würde das Richtige nicht verfehlen.“[[1024]](#footnote-1024)

Gleichwohl erfreute sich diese Sammlung, aber auch einzelne der darin versammelten Akten großer Beliebtheit, trotz ihrer wiederholten Verurteilungen, zum Teil auch aufgrund verschiedener Bearbeitungen. Für die Andreasakten etwa gilt:

„Zwischen dem 3. und dem 9. Jh. sind die AA überall bekannt gewesen und gelesen worden, in Afrika, Ägypten, Palästina, Syrien, Armenien, Kleinasien, Griechenland, Italien, Gallien und Spanien. Sie haben besonders in Kreisen dualistischer und asketischer Ausrichtung, insbesondere bei den Manichäern und Priscillianisten, Erfolg gehabt. Wiederholt waren sie Gegenstand von Verurteilungen. Das hatte allerdings keineswegs ihr Verschwinden zur Folge. Vielmehr lebten sie in der Form von Bearbeitungen und Auszügen weiter ... Ihre Spur verliert sich im Westen im 6. Jh. und im Osten im 9. Jh.“.[[1025]](#footnote-1025)

Ein Beispiel eines solchen Bearbeiters, der uns wichtige Teile der Andreasakten erhalten hat,[[1026]](#footnote-1026) liefert Gregor von Tours, den wir zu Eingang unserer Studie bereits etwas ausführlicher kennengelernt haben. Gregor ist in der Tat nicht nur an dem Martyriumsbericht interessiert, sondern nutzt diese Akten auch zur Komplementierung seiner Vorstellung der Anfänge des Christentums, wie er sie in den Evangelien und der Apostelgeschichte dargelegt fand.[[1027]](#footnote-1027) Für ihn bilden also die Apostelakten, gerade die des Andreas, die nicht nur ein Martyriumsbericht sind, sondern die eigenen Handlungen und Wunder des Andreas berichten, eine willkommene Ergänzung, auf die Gregor trotz der Kritik anderer an diesen von ihnen als apokryph bezeichneten Schriften nicht verzichten wollte.[[1028]](#footnote-1028) Er bezeichnet sie gar als „einen kleinen Band“ – es lag ihm also sicher keine vollständige Sammlung der Apostelakten vor – „der staunenswerte Wunder beinhalte, die seinen Lesern sowohl Gnade zukommen lässt wie auch die Missachtung der Kritiker beseitigt“.[[1029]](#footnote-1029) Dass diese Schrift nicht zu vernachlässigen sei, auch wenn sie wegen ihrer umfänglichen Geschwätzigkeit kritisiert werde, begründet Gregor damit, dass „der unversehrte Glaube nicht von der Wortfülle angeregt wird, sondern von der Stimmigkeit der Gedankenführung und der Reinheit des Gedankens“.[[1030]](#footnote-1030)

Folgerichtig lässt er seine Fassung der Apostelakten mit Bezug auf das Ende des Lukasevangeliums und den Beginn der Apostelgeschichte mit der Himmelfahrt Christi und den unmittelbar auf diese folgenden Geschehnissen beginnen.[[1031]](#footnote-1031)

Wie in anderen Akten, so beginnen auch die Andreasakten nach Gregor mit der Einteilung der Erde in verschiedene Regionen, die einzelnen Aposteln zugewiesen werden.[[1032]](#footnote-1032) Es braucht hier nicht die Geschichte des Andreas mit dem Apostel Matthäus an seiner Seite auf der Reise nach Achaia und von dort in andere Städte Kleinasiens nachgezeichnet zu werden, doch wird aus den vielen Wunder- und Bekehrungsberichten deutlich, dass es sich bei dieser Literatur um eine erhebliche Ausweitung der triumphalistischen Beschreibung der Bekehrungsdynamik des frühen Christentums handelt. Atemberaubend werden Missionserfolg auf Missionserfolg an all den Orten berichtet, in denen Andreas den schrecklichsten Bedrohungen durch die Einwohner und ihre Umgebung ausgesetzt ist. Auffallend ist auch der bewusst kreative Umgang Gregors mit dem Text, indem er erklärtermaßen „nur das Tugendhafte bewahren und herausstellen wollte, doch alles, was Geschmackloses hervorbringt, übergehen möchte“.[[1033]](#footnote-1033) Dies verdeutlicht ein Vergleich seiner Version mit anderen Textzeugen, die möglicherweise ältere Versionen der Andreasakten wiedergeben. So gestaltet Gregor etwa Episoden um, um ältere, ehefeindliche, enkratitische Züge dieser Erzählung zu tilgen und sie geradezu in ihr Gegenteil zu verkehren, indem er Andreas etwa die folgende Aussage in den Mund legt: „Wir verabscheuen die Ehe nicht und meiden sie nicht, denn Gott hat von Anfang an angeordnet, dass sich Mann und Frau vereinigen sollen. Aber wir verwerfen die Blutschande ... Behütet ohne Beschmutzung das, was Ihr gehört habt, auf dass Gott mit Euch sei“.[[1034]](#footnote-1034)

Gregor scheut sich folglich nicht, seine Vorlage an ihm wichtigen Stellen ins Gegenteil zu verkehren, auf seine eigene Gegenwart – wie mit dem Hinweis auf die Blutschande[[1035]](#footnote-1035) – hin zu adaptieren und diese Änderung mit der Mahnung des Apostels zu versehen, man dürfe das, was hier (von Gregor!) in den Mund des Apostels gelegt wurde, nicht verändern. Es ist eine Mahnung, die an die oben zu Gregor angeführten Worte am Ende seiner „Zehn Bücher Geschichten“ erinnert.

Wie wichtig Gregor die Andreasakten sind, verdeutlicht er am Ende seiner Erzählung der Andreasakten an. Er selbst habe die Tugendtaten des Andreas berichtet, da er am Geburtstag bzw. dem Tag des Martyriums des Andreas geboren und dank seines Schutzes der Hölle entronnen und folglich als dessen Schüler angenommen worden sei, Andreas halte auch bei der Wiederkunft des Herrn für ihn Fürsprache.[[1036]](#footnote-1036) Das Wort am Ende zeigt, wie persönlicher Glaube, eigene Biographie und Geschichte in Auswahl und Darstellung der Vorstellungen von den Anfängen des Christentums einfließen. Wie bereits in den „Zehn Bücher Geschichten“ überblenden die wortreichen Ausführungen zu Andreas die Berichte der Evangelien und der Apostelgeschichte und werden gegenüber der Kritik ihrer Unzuverlässigkeit und Apokryphität mit Hinweis auf den eigenen unversehrten Glauben, aber auch die Stimmigkeit der Gedankenführung und die Reinheit des Gedankens dieser Schrift in Schutz genommen und für die eigene literarische Arbeit, vielleicht auch Katechese und Lehre genutzt.

Ohne hier auf ältere Vorformen der Andreasakten und auch andere Akten einzugehen – die Beispiele könnten vielfach vermehrt werden –, so zeigen doch bereits die wenigen Ausführungen, in welch durchgreifender Weise die eigenen Vorstellungen von den Anfängen des Christentums aus dem jeweiligen biographischen und historisch-geographischen Umfeld der Autoren und Redaktoren heraus gestaltet wurden, und zwar nicht ohne ausdrückliche Reflektion über dieses Vorgehen. Hier von Rezeption zu sprechen würde dem Akteur Gregor (wie auch anderen) nicht gerecht und führte dazu, dass diese Schriften bei aller Anerkennung ihres „Wertes und der eigenen Interessen“ lediglich als Versionen gelesen würden, durch die hindurch – wie in der Forschung meist üblich – das „Ausgangsdokument, der ihnen gemeinsame Ahne, die älteste Schrift“ gesucht und untersucht wird, während „alle anderen (Schriften) unter dieser Perspektive (als Versionen)“ blieben.[[1037]](#footnote-1037) Mehr noch, sobald man sich dieser Art von Quellenarchäologie verschrieben hat, versucht man, die so eruierten Destillate auf historische Spurenelemente zu untersuchen, um von diesen aus eine faktische Geschichtsschreibung zu entwickeln. Sosehr dieser Versuch gar nicht zu kritisieren ist und von großen Gelehrten auch meisterlich zu verlässlichen Theorien geführt wurde,[[1038]](#footnote-1038) so sollte er doch nicht dazu verleiten, diese Texte nur als „Zeugen“ zu lesen, die „nützlich sind für die Rekonstitution und Edition“ von „ursprünglichen“ Akten.[[1039]](#footnote-1039)

Andererseits ist es wichtig, dass die Apostelakten wie die des Andreas und die des Johannes inzwischen mit guten Gründen und Argumenten in die zweite Hälfte des 2. Jh.s datiert werden, weil dies dokumentiert, dass einige Jahre nach dem zweiten jüdischen Krieg und in der Zeit, aus der wir das Genre der christlichen Apologien kennen, eine Fülle von Literatur entsteht, die auf den Schriften des Neuen Testaments wie den Evangelien, dem Praxapostolos, den Paulusbriefen und der Offenbarung entweder aufbaut oder diesen bisweilen konkurrierend zur Seite tritt. Es ist eine Literatur die, wie wir gerade sahen, eigene Vorstellungen – etwa asketische, enkratitische, dualistische, auch die Autorität verschiedener Protagonisten betreffende – entwickeln, die kaum oder nur selten von den Schriften des Neuen Testaments gedeckt werden. Wie wir in den nachfolgenden Abschnitten zu Paulus entdecken werden, waren es gerade Paulustraditionen, die ähnlich der Apostelgeschichte oder den Apostelakten dazu anregten, eigene Vorstellungen von den Anfängen des Christentums zu entwickeln und sie durch Pseudonymie, kreative Schriftstellerei und auch durchgreifende Bearbeitungen älterer Zeugnisse abzusichern und diese Ergebnisse mit Ewigkeitswert zu versehen, wie das uns bei Gregor wiederholt begegnet ist.

# Kapitel 6: Paulustraditionen und Ignatianen

Welches Paulusbild finden wir heute vor? Wenn man den Kunsthistorikern folgt, wird Paulus in der Antike „klein m(it) Glatze u(nd) langem Bart, stark hervortretender Stirne u(nd) gebogener Nase“ gezeigt. Da wir weder aus den Paulusbriefen noch aus der Apostelgeschichte eine Angabe zur Physiognomie des Paulus besitzen, kann diese Vorstellung den kanonischen Schriften nicht entnommen sein.[[1040]](#footnote-1040) Hingegen findet sich eine auf dieses Porträt passende Beschreibung in den sogenannten Paulusakten, die schon oben anklangen und weiter unten nochmals gesondert betrachtet werden sollen. Hier nämlich heißt es:

„Er sah Paulus kommen, einen Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit; denn bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Angesicht.“[[1041]](#footnote-1041)

Bereits früheren Leserinnen und Lesern dieser Akten ist aufgefallen, dass dieses Porträt des Paulus, wie der Text selbst angibt, eine Mischung von weniger vorteilhaften, also eher normal menschlichen, Zügen ist und einem engelhaften Aussehen. Jan Bremmer vermutet, dass die negativen Elemente erwähnt werden, um in der Erzählung zu verdeutlichen, dass die weitere Protagonistin Thekla nicht dem Äußeren des Paulus verfallen war, sondern von seiner Botschaft verzückt wurde.[[1042]](#footnote-1042) Unverkennlich scheint die Beschreibung dieser (oder einer ähnlichen) nichtkanonischen Schrift die Ikonographie des Paulus anfangs geprägt zu haben.

In der Neuzeit hingegen wird Paulus dargestellt mit Zügen von einem „kräftigen, hochgewachsenen Mann i(m) Ausdruck stärkster Körperkraft ... Dieses P(aulus)-Bild besitzt dann e(ine) Christus nicht unähnl(iche) Kopfform, gescheiteltes o(der) gerolltes Haar, längeren Bart m(it) 2 Strähnen u(nd) betagtere Gesichtszüge ... Der längere, spitz zulaufende Bart leitet sich her v(om) Bart d(er) Philosophen“.[[1043]](#footnote-1043) Gerade jüngst wurde die Nähe des Paulus zur Philosophie, insbesondere der zeitgenössischen Form der Stoa, erneut deutlich herausgestellt und überhaupt seine Relevanz für die Philosophie diskutiert.[[1044]](#footnote-1044) Doch auch wenn das jüngere ikonographische Bild noch deutlicher die Züge des Philosophen Paulus hervorhebt, so kennzeichnet doch auch das ältere bereits den Apostel als Philosophen, auch wenn die meisten seiner Briefe, wie wir sie heute besitzen, stärker von seiner Christusoffenbarung und der nahe geglaubten Wiederkunft des Herrn geprägt sind denn von philosophischen Überlegungen.[[1045]](#footnote-1045) Vergessen wir aber nicht den weiter oben in Kapitel 2 besprochenen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus, der nicht unerheblich auf das Bild von Paulus als dem Philosophen gewirkt hatte.

Hier nun aber schließen wir das Porträt des Paulus an, wie es uns in den genannten Paulusakten begegnet.

## Die *Paulusakten*

Die Acta Pauli (Πράξεις Παύλου) „sind in der Kirche früh und gut bezeugt“.[[1046]](#footnote-1046) Auch wenn Tertullian sie zu Beginn des 3. Jh.s theologisch kritisiert, weil sie offenkundig von Frauen benutzt wurden, die mit diesem Text ihre Autorität verteidigen „zu lehren und zu taufen“, so verwirft er diese Schrift doch „nicht als häretisch“.[[1047]](#footnote-1047) Mehr noch, „sein Zeitgenosse Hippolyt (benutzt) das Werk offenbar ohne Bedenken“ als Ergänzung dessen, was wir über Paulus wissen.[[1048]](#footnote-1048) Origenes dient dieses Werk sogar dazu, ein in der kanonischen Literatur nicht bezeugtes, sondern nur in den Paulusakten präsentes Wort des Herrn zu zitieren. In seinem Johanneskommentar schreibt er: „Wenn es jemandem beliebt, das anzunehmen, was in den Taten des Paulus aufgeschrieben ist, wo der Herr sagt: ‚Ich bin im Begriff, von neuem gekreuzigt zu werden‘, der ...“ Offenkundig gestand Origenes seiner Leserschaft zu, dieses Werk als autoritative Quelle zu nutzen und Gewinn aus ihm zu ziehen. Erst im 4. Jh. wird bei Eusebius von Cäsarea Kritik laut, wenn er die Paulusakten nicht zu den „unbestrittenen“ Werken zählt und sie schließlich zu den „unechten Schriften“ stellt, zusammen mit dem Hirten des Hermas und der Petrusapokalypse.[[1049]](#footnote-1049) Diese Einschätzung spiegelt sich auch in dem *Codex Claramontanus* (4. Jh.) wider, wo die Paulusakten „zwischen dem Hermasbuch und Petrusapokalypse stehen“.[[1050]](#footnote-1050)

Trotz einer Bezeugung dieses Werkes in Griechisch und Koptisch, liegt bis heute kein Zeuge vor, der uns einen vollständigen Text bietet. Mit einiger Berechtigung werden die individuellen Stücke, die erkennbar auch getrennt zirkulierten, in der Forschung auch getrennt betrachtet.[[1051]](#footnote-1051) Traut man der Angabe im gerade genannten *Codex Claramontanus*, war dieses Werk etwa ein Drittel länger als die vergleichbare Apostelgeschichte. Eine etwaige Vorstellung vom Inhalt ergibt sich jedoch aus dem im Jahr 1894 entdeckten koptischen Fragmenttext, der zwar sorgfältig und wenig fehlerbehaftet geschrieben, aber in annähernd 2.000 Fragmentstücke zerfallen war und anzeigt, dass die bisher getrennt bekannten Stücke früher zu einer größeren Erzählung gehörten (die Akten der Thekla, 3Korinther, das Martyrium des Paulus).[[1052]](#footnote-1052) Im Unterschied zur kanonischen Apostelgeschichte, die von drei Missionsreisen des Paulus berichtet, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob die Paulusakten seine Aktivitäten in eine einzige Reise gepresst haben.[[1053]](#footnote-1053)

Leider ist der Anfang des Werkes verschollen, doch lässt sich aus einem späteren, vermutlich dem letzten uns erhaltenen Stück ein wenig Licht auf die Vorgeschichte des Christusläubigen werfen. In diesem koptischen Fragment wird eine Rede des Paulus an die Epheser angeführt, in denen Paulus auf sein Damaskuserlebnis reflektiert:

„(Ihr) Männer (und) Brüder! Vernehmt, was mir widerfuhr, als ich zu Damaskus war, zu der Zeit, als ich den Glauben an Gott verfolgte; als (dann) der Geist mich traf, vom Vater her, der mir seinen Sohn ankündigte, damit ich in ihm lebe, denn es gibt kein Leben außer dem, das in Christus ist. Ich trat in eine große Kirche ein, durch (?) den seligen Judas, den Bruder des Herrn, der mir von Anfang an die hohe Liebe des Glaubens gegeben hat. Ich führte meinen Wandel in der Gnade, durch (?) den seligen Propheten, und in der Enthüllung des Christus, desjenigen, der vor <allen> Zeiten erzeugt ward. Während man ihn mir predigte, erfreute ich mich in dem Herrn, genährt durch seine Worte. Als ich es dann vermochte, wurde ich <für> würdig <befunden> zu reden; ich sprach zu den Brüdern – Judas trieb mich dazu – dergestalt, daß ich geliebt wurde von denen, die mich hörten.“[[1054]](#footnote-1054)

Es fällt auf, dass dieser Abschnitt das Bekehrungsgeschehen des Paulus nicht auf dessen Weg nach Damaskus verlegt, wie wir dies in der Apostelgeschichte gelesen haben, sondern direkt in die große Kirche von Damaskus.[[1055]](#footnote-1055) Außerdem spielt ausdrücklich Judas, der „Bruder des Herrn“. die Rolle dessen, der Paulus in den Glauben einführt und ihn zu diesem anstachelt. Im selben, hier nicht mehr zitierten Teil dieses koptischen Fragments wird schließlich auf Aquila und Priscilla verwiesen, was andeutet, dass wir es hier mit einer zur Apostelgeschichte parallelen Tradition, vielleicht aber auch mit einer bewussten Überarbeitung derselben zu tun haben. Aquila, nach Apg 18,1-3 in Pontus geboren, wird in der Apostelgeschichte zusammen mit seiner Frau Priscilla als Zeltmacher in Korinth beschrieben, die nach der Verweisung aller Juden aus Rom von Italien durch Kaiser Claudius in diese Stadt gekommen seien und bei denen Paulus geblieben und gearbeitet habe. Schließlich erwähnt auch das 16. Kapitel im Römerbrief (16,3-5) Prisca (so die Namensform hier) und Aquila als „Mitarbeiter“ des Paulus, die „ihr eigenes Leben aufs Spiel gesetzt haben“ für ihn und die einer eigenen Gemeinde in Rom vorstehen. Auch wenn von diesem literarisch-biographischen Hintergrund in den Paulusakten nicht berichtet wird, scheint doch eine Verknüpfung der Paulusakten mit dem Praxapostolos und der Paulusbriefsammlung in der uns bekannten Form des Neuen Testaments vorzuliegen,[[1056]](#footnote-1056) die diese Akten näher ausgestalten und auch korrigieren. Dass Paulus entgegen seiner Beteuerung im Galaterbrief hier der Einführung des Herrenbruders in den Glauben bedarf, ist eine Steigerung seiner Abhängigkeit von den zwölf Aposteln, wie sie die Apostelgeschichte vornahm, bereits in der *Epistula Apostolorum* radikalisiert worden war und im sogenannten Dritten Korintherbrief, den die Paulusakten enthalten, noch unterstrichen wurde.

Ohne hier auf alle Reisedetails der erhaltenen Fragmente einzugehen, fällt doch auf, dass der Text die Geschichte des Paulus als antihäretische Apologie schildert. Gleich zu Beginn des Heidelberger Papyrus beteuert Paulus seinen monarchianischen Glauben, der an das Bekenntnis des römischen Bischofs Zephyrin (ca. 198-217) erinnert: „und (auch) ich (glaube), meine (Brüder), dass kein anderer Gott ist, außer Christus, der Sohn des Gepriesenen, welchem ist die Ehre.“[[1057]](#footnote-1057)

Mehr noch, Paulus, so heißt es in einem weiteren Stück dieser Akten, habe seinen Reisegefährten „alle Worte des Herrn sowohl von der Geburt wie von der Auferstehung des Geliebten süß zu machen“ versucht, „und die großen Taten Christi ihnen, wie sie ihm selbst offenbart worden waren, Wort für Wort erzählt“.[[1058]](#footnote-1058) Damit behaupten die Akten natürlich etwas, was nicht in den Paulusbriefen zu lesen ist, in denen nur ganz spärliche Informationen über das Wirken des irdischen Jesus zu finden sind, sondern allenfalls, was in Paulusansprachen der Apostelgeschichte (wie etwa 13,15-41) zu lesen ist und offenkundig als Mangel der Paulusbriefe wahrgenommen wurde. Ähnlich ergänzen die Paulusakten auch die fehlende Information über die Physiognomie des Paulus, auf die weiter oben bereits hingewiesen wurde.[[1059]](#footnote-1059) Als wichtigsten Zug dieser Paulusakten aber dienen die Themen „Fasten“ und „Enthaltsamkeit“. Sie lassen Paulus die Seligpreisungen zitieren, doch in einer Fassung, die Elemente aus dem Matthäusevangelium mit solchen des Paulus ergänzen, jedoch enkratitisch zuspitzen:

„Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.

Selig sind, die ihr Fleisch rein bewahrt haben, denn sie werden ein Tempel Gottes werden.

Selig sind die Enthaltsamen, denn Gott wird zu ihnen reden.

Selig sind, die dieser Welt entsagt haben, denn sie werden Gott wohlgefallen.

Selig sind, die Frauen haben als hätten sie nicht, denn sie werden Gott beerben.

Selig sind, die Gottesfurcht haben, denn sie werden Enegl Gottes werden.

Selig sind, die vor den Worten Gottes zittern, denn sie werden getröstet werden.

Selig sind, die die Weisheit Jesu Christi ergriffen haben, denn sie werden Söhne des Höchsten heißen.

Selig sind, die die Taufe bewahrt haben, denn sie werden bei dem Vater und dem Sohn ausruhen.

Selig sind, die das Verständnis Jesu Christi erfaßt haben, denn sie werden im Lichte sein.

Selig sind, die um der Liebe Gottes willen das weltliche Wesen verlassen haben, denn sie werden Engel richten und zur Rechten des Vaters gesegnet werden.

Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen, und den bitteren Tag des Gerichts werden sie nicht sehen.

Selig sind die Leiber der Jungfrauen, denn sie werden Gott wohlgefallen, und sie werden den Lohn ihrer Keuschheit nicht verlieren. Denn das Wort des Vaters wird ihnen zum Werk der Rettung auf den Tag des Sohnes werden, und sie werden Ruhe finden in alle Ewigkeit.“[[1060]](#footnote-1060)

Enthaltsamkeit, Entsagung, Keuschheit und Reinheit werden gepaart mit Wissen, Kenntnis und einem engelhaften Leben. Tatsächlich werden denn auch die Widerstände gerade gegenüber der Enthaltsamkeit lebhaft geschildert, wenn von Paulus gesagt wird, er betrüge „die Seelen der Jünglinge und Jungfrauen ..., daß sie nicht heiraten, sondern so bleiben sollen“.[[1061]](#footnote-1061) Andererseits schildern die Paulusakten ausführlich die Geschichte von Thekla, die Paulus nachfolgt und von wilden Tieren in der Tierkampfarena das Martyrium erleiden soll, aber auf wunderbare Weise vor dem Tod bewahrt wird und Zeugnis davon gibt, sich selbst taufen zu wollen, ein Ansinnen, das Tertullian heftig kritisiert und damit diese Akten problematisiert, auch wenn er ihre asketische Botschaft sicher gerne gelesen hatte:

„Wenn sie die Schriften, welche verkehrterweise für Schriften Pauli gelten, und das Beispiel der Thekla zugunsten der Statthaftigkeit des Lehrens und Taufens durch Weiber vorschützen, so mögen sie wissen, daß jener Priester in Asien, welcher die genannte Schrift gefertigt hat und so den Ruhm des Paulus gleichsam durch seinen eigenen vervollständigte, seiner Stelle entsetzt worden ist, nachdem er überführt war und gestanden hatte, es aus Liebe zu Paulus getan zu haben. Wie wahrscheinlich wäre es wohl, daß der, welcher dem Weibe beharrlich die Erlaubnis zu lehren verweigert hat, ihm die Macht, zu lehren und zu taufen, sollte eingeräumt haben? ,Sie sollen schweigen‘, drückte er sich aus, ,und zu Hause ihre Ehemänner befragen‘ (1Kor 14,34f.).“[[1062]](#footnote-1062)

Schließlich liefern die Akten auch den Bericht über das Martyrium des Paulus, das offenkundig in der Apostelgeschichte vermisst wurde.[[1063]](#footnote-1063) Dass das Martyrium unter Nero stattfand, verbindet diese Akten mit dem bereits besprochenen „Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus“. Wenn in der Erzählung der Akten Paulus voraussagt, dass die ausführenden Soldaten Neros, die mit sich ringen, ob sie nicht doch wie Paulus glauben sollten, als Zeugen an seinem Grab Titus und Lukas vorfinden werden, scheint dies eine Harmonisierung der Position des Paulus mit der der Apostelgeschichtezu sein. Denn während Paulus den unbeschnittenen Titus als „lebendiges Argument für das gesetzesfreie Evangelium an die Heiden“[[1064]](#footnote-1064) nach eigenen Aussagen mit zum sogenannten Apostelkonzil genommen hatte und sich auch später darauf berief, dass ihm die Beschneidung des Titus von den Jerusalemer Autoritäten nicht abverlangt wurde (Gal 2,3), Titus aber vielleicht gerade deshalb in der Apostelgeschichte unerwähnt bleibt, bestehen die Paulusakten auf dieser Verbindung zwischen Titus und Lukas. Eine ähnliche Harmonisierung und Einbindung des Titus in die Geschichte der von den Aposteln und nicht von Paulus angeführten jungen Kirche geschieht in den Titusakten,[[1065]](#footnote-1065) in denen sogar noch deutlicher als in den Paulusakten der Paulusschüler den Aposteln untergeordnet wird, indem berichtet wird, Titus sei „von den Uraposteln zu Jerusalem selbst als Bischof von Kreta eingesetzt“ worden, „wobei dann sein Verhältnis zu Paulus völlig“ übersehen wird.[[1066]](#footnote-1066) Die Erwähnung des Titus scheint wiederum die Abfassung eines weiteren pseudonymen Schreibens initiiert zu haben, einen umfänglichen Brief des Titus, des Paulusschülers, über den Stand der Keuschheit, der in der Tat einen ausgesprochen „ehefeindlichen Charakter“ hat,[[1067]](#footnote-1067) ein glühendes „Lob jungfräulichen Lebens“ darstellt und ein engelhaftes Leben empfiehlt.[[1068]](#footnote-1068)

Die Paulusakten sind ein herausragendes Beispiel der Asketisierung der Welt durch das Christentum,[[1069]](#footnote-1069) die ihm diese auch nach diesem Text nicht unumstrittene Ausrichtung schon in seine Wiege gelegt hat. In dieser Hinsicht sind sie geradezu als Korrektiv zu lesen gegenüber der ganz anderen Tradition der dem Paulus zugeschriebenen sogenannten Pastoralbriefe, die wir als nächstes betrachten wollen.

Zuvor sei jedoch noch auf den erwähnten sogenannten Dritten Korintherbrief eingegangen, der Teil der Paulusakten ist. Der Dritte Korintherbrief (3Kor.) ist „ein außergewöhnliches Pseudepigraph“,[[1070]](#footnote-1070) „ein Pseudo-Briefwechsel zwischen Paulus und der Kirche in Korinth“ in zwei Briefen.[[1071]](#footnote-1071) Wie der Titel schon ausweist, galt er insbesondere „in einigen Regionen des Ostens“ als „authentisches“ Schreiben des Paulus und wurde dort dem Neuen Testament zugerechnet, so etwa auch in einigen armenischen Kirchen.[[1072]](#footnote-1072) Er konnte also durchaus als Bestandteil der paulinischen Tradition angesehen werden, wie wir das aus Ephräm, dem Syrer, ersehen können, der diesen Brief anstelle des Philemonbriefs in seiner Paulusbriefsammlung besaß.[[1073]](#footnote-1073)

Wie die Handschriften ausweisen, muss der 3Kor. vermutlich auch gesondert von den Paulusakten zirkuliert sein.[[1074]](#footnote-1074) Der Verfasser von 3Kor. stellt seinen Brief nicht anders als andere Pseudopaulinen fiktiv unter die Autorität des Paulus, obwohl der Brief auffälligerweise einen ähnlich pauluskritischen Standpunkt einnimmt, wie uns dieses Phänomen bereits in der kanonischen Apostelgeschichte und in der EpAp begegnet ist.

Gleich zum Auftakt der Eröffnungsrede des Stephanus und der anderen „Presbyter“ von Korinth verbinden die Korinther die Autorität des Paulus mit der „der anderen Apostel“. Das hat in der Forschung gar zu dem Urteil geführt, der Verfasser „könne kein Paulinist sein“.[[1075]](#footnote-1075) Stattdessen wird Paulus zum Prediger von Askese. Zu seinen Überzeugungen hatten ihn die Korinther befragt, indem sie ausführten: „Wir haben noch nie solche Dinge von dir oder den anderen Aposteln gehört. Was auch immer du und die anderen Apostel lehren, werden wir glauben.“[[1076]](#footnote-1076)

Worin bestehen nun diese unerhörten Dinge? Die Eröffnungspassage des Briefwechsels zwischen den Korinthern und Paulus enthält sechs Thesen, die die Korinther dem Paulus vorlegen:

1. „Sie sagen, wir dürfen die Propheten nicht benutzen.“

2. „Gott ist nicht allmächtig.“

3. „Es gibt keine Auferstehung des Fleisches.“

4. „Der Mensch wurde nicht von Gott geschaffen.“

5. „Der Herr erschien nicht im Fleisch, noch wurde er von Maria geboren.“

6. „Die Welt entstand nicht durch Gott, sondern durch die Engel.“

Es fällt auf, dass diese Eröffnung nur negative Aussagen enthält. Die Korinther sind verwundert über Dinge, die sie weder mit Paulus noch mit den anderen Aposteln in Verbindung bringen können. Ephräm, der syrische Theologe des 4. Jh.s, der einen Kommentar auch zu 3Kor. schrieb, identifizierte die Gegner mit Nachfolgern des Bardaisan, dem Anführer einer christlichen Gruppe in Syrien, weil ihm zufolge der „Körper schlecht und vergänglich“ sei, „ohne jegliche Hoffnung auf Auferstehung“.[[1077]](#footnote-1077) Allerdings findet man „nirgendwo bei den Häresiologen (die Notiz), Bardaisan habe die Propheten des Alten Testamentes verworfen“.[[1078]](#footnote-1078) Es besteht darum „kein Zweifel, dass die Ansichten des Markion und seiner Nachfolger die nächsten Parallelen zu den falschen Lehren bilden, die in 3 Kor angegriffen werden“.[[1079]](#footnote-1079)

Wie dem auch sei, Paulus antwortet den Korinthern, indem er ausschließlich auf die Themen 1 bis 5 eingeht. Er nennt die Gegner „Fälscher“ der Herrenworte und meint, dass er „von Beginn an weitergereicht habe“, was er „von den Aposteln, die vor mir ‚die ganze Zeit mit Jesus Christus‘ lebten, erhalten habe“ (Apg 1,21). Diese Aussage klingt wie eine deutliche Anleihe an und Übernahme der Strategie der kanonischen Apostelgeschichte, nach der sich Paulus selbst der Autorität der Apostel unterordnet und ihnen unterstellt.[[1080]](#footnote-1080) Die Gebote, denen man zu gehorchen hat, sind nicht aus der von Menschen nicht abzuleitenden Offenbarung des Paulus gewonnen, sondern Paulus hat sie stattdessen selbst „empfangen“, und zwar „von den seligen Propheten und dem heiligen Evangelium“, das heißt aus der Verbindung des prophetischen Teils der Schrift und dem Evangelium.

Der Vorwurf der Fälschung der Herrenworte und die Unterordnung des Paulus unter die übrigen Apostel sind die ersten beiden Themen, die in 3Kor. diskutiert werden, bevor 3Kor. auf die eigentliche, zitierte Thesenliste zu sprechen kommt. Zunächst wird These 5 aufgegriffen. „Unser Herr Jesus Christus“, heißt es, „wurde von Maria aus dem Samen Davids geboren. Der Heilige Geist wurde aus dem Himmel vom Vater in sie herabgesandt, damit er in die Welt käme, und alles Fleisch durch sein eigenes Fleisch erlöse und damit er uns Fleischliche von den Toten auferwecke, wie er selbst sich als Urbild erwiesen hat“.[[1081]](#footnote-1081)

Die Aussage erinnert an die Eröffnung der Paulusbriefsammlung des kanonischen Neuen Testaments, nämlich an die ersten beiden Verse des kanonischen Römerbriefes, in dem es heißt:

„Paulus, Sklave Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, das Evangelium Gottes zu verkünden, das er durch seine Propheten im Voraus verheißen hat in heiligen Schriften: das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn.“ (Röm 1,1–4)

Gerade weil die Berufung durch die Apostel und der Hinweis auf die Propheten in 3Kor. nicht wiederholt werden, lässt sich die Antwort des Paulus in 3Kor. gar nicht ohne diese Eröffnung des Römerbriefes verstehen. 3Kor. nutzt also die innere literarische Anspielung auf Röm als Teil der Argumentation, mit der den Korinthern eine Antwort auf die fünfte und zugleich erste These gegeben wird. Demnach ist „der Herr ins Fleisch gekommen“ und er ist „aus Maria geboren“, wie das schon die Propheten vorhergesagt hatten und Paulus, der Berufene, selbst an anderer Stelle berichtet hat. Das Thema der Propheten wird denn auch gleich in 3Kor. aufgegriffen:

„Denn der allmächtige Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, sandte zuerst die Propheten den Juden, daß sie ihren Sünden entrissen würden; er hatte nämlich beschlossen, das Haus Israel zu retten, deshalb sandte er einen Teil vom Geiste Christi in die Propheten, welche die irrtumslose Gottesverehrung verkündeten zu vielen Zeiten. Aber da der Fürst, der ungerecht war, selbst Gott sein wollte, legte er Hand an sie und tötete sie, und so fesselte er alles Fleisch der Menschen an die Begierden (an seinen Willen, und die Vollendung der Welt trieb dem Gericht entgegen). Aber Gott, der Allmächtige, der gerecht ist und sein eigenes Geschöpf nicht verstoßen wollte, sandte den (heiligen) Geist (durch Feuer) in Maria, die Galiläerin, die von ganzem Herzen glaubte, und sie empfing im Leibe den heiligen Geist, damit in die Welt Jesus einträte, damit der Böse, durch dasselbe Fleisch, durch das er sein Wesen triebe, besiegt, überführt wurde, daß er nicht Gott sei. Denn durch seinen eigenen Leib hat Jesus Christus alles Fleisch gerettet (und zum ewigen Leben geführt durch den Glauben), indem er den Tempel der Gerechtigkeit darstellte in seinem Leibe, durch den wir erlöst sind.“[[1082]](#footnote-1082)

Es fällt auf, dass zwar von den Sünden der Juden die Rede ist, ihnen jedoch nicht der Mord an den Propheten oder auch an Jesus vorgehalten wird. Diese Untaten werden auf das Böse oder vielmehr den Bösen zurückgeführt, der sich für Gott hielt. Die Macht des Bösen erstreckt sich folglich auch nicht nur auf die Juden, sondern sie hat alle Menschen im Griff und treibt sie zu fleischlichen Begierden. Die Propheten, so die Gegenrede gegen die erste These, sind darum Berufungsinstanzen, da sie am Geist Christi Anteil erhalten haben. Außerdem wiederholt Paulus die Antithese zur fünften These, dass Christus aus Maria geboren wurde.

Damit erweckt 3Kor. den Eindruck, er stütze die historisierenden Geburts- und Kindheitsgeschichten der kanonischen Evangelien, doch wie bereits die Zentrierung auf den Bösen und die ethische Ausrichtung zeigen, schillern diese Angaben und lassen kein historisches, sondern ein heilsdramatisches und antihäretisches Interesse durchscheinen.

Ohne hier nocheinmal auf die Auferstehungsthesen einzugehen, wird die antihäretische Ausrichtung, die zugleich eine deutliche Verknüpfung von alttestamentlicher Prophetie und Botschaft des Evangeliums darstellt, erneut gegen Ende des 3Kor. herausgestellt:

„Wenn ihr nun etwas anderes aufnehmt, so fallt mir nicht zur Last; denn ich habe diese Fesseln an mir, daß ich Christus gewinne, und seine Wundmale an meinem Leibe, daß ich gelange zur Auferstehung von den Toten. Und wer immer in dieser Regel, die er durch die seligen Propheten und das heilige Evangelium empfangen hat, wird Lohn empfangen, (und wenn er von den Toten aufersteht, das ewige Leben erlangen). Wer aber hiervon abweicht, Feuer gibt es für ihn und für die, welche darin vorangegangen sind, die da sind Menschen ohne Gott, Otterngezücht; von denen wendet euch ab in der Kraft des Herrn, und Friede, (Gnade und Liebe) wird mit euch sein. Amen.“[[1083]](#footnote-1083)

Paulus stellt seine Hörerinnen und Hörer vor eine klare Wahl, entweder die durch die Propheten und das heilige Evangelium gegebene Regel anzuerkennen und bei ihr zu bleiben, oder „Menschen ohne Gott“ zu sein.

## Die Ignatianen

Die Ignatianen oder Briefe des Ignatius von Antiochien sind ein komplexes Phänomen einer Sammlung von Briefen eines Ignatius an verschiedene Gemeinden von Kleinasien und Rom und an ein oder mehrere Individuen – je nachdem, welche Sammlung man betrachtet. Die heute als genuin betrachtete Siebenersammlung von Briefen gilt weithin als die älteste, nichtkanonische und wird von Andreas Lindemann zurecht in die „Rezeption des Paulus“ eingeordnet.[[1084]](#footnote-1084) An anderer Stelle habe ich den verschiedenen Sammlungen der Ignatiana jüngst eine eigene längere Untersuchung gewidmet, so dass ich mich hier kürzer fassen kann und diese Studie nur ergänze.[[1085]](#footnote-1085) Dass der folgende Abschnitt gleichwohl nicht kurz ausfällt, hängt mit der Bedeutung zusammen, die die Ignatianen für das Bild der Anfänge des Christentums bis zum heutigen Tag besitzt.[[1086]](#footnote-1086)

In der Forschung besteht derzeit Konsens – einer der wenigen in Fragen der Ignatiana – darüber, dass die Sammlung von sieben Briefen die früheste ist, die dem Bischof von Antiochien aus dem 2. Jh. zuzuschreiben ist, und zwar in der sogenannten „mittleren Rezension“. Denn es existiert noch eine kürzere Fassung dreier dieser Briefe in syrischer Sprache, außerdem gibt es noch eine längere Fassung aller sieben Briefe, die mit weiteren sechs Briefen verbunden ist. Sowohl die kürzere, kleine, wie die längere, größere Sammlung gilt als inauthentisch und dem 4. Jh. zugehörig. Umstritten ist lediglich die Frage, ob die sieben Briefe in der „mittleren Rezension“ authentisch sind oder von einem Fälscher stammen und ob sie nach der Datierung des Eusebius von Cäsarea zwischen 107 und 116 entstanden sind oder, wie Lindemann und andere vorschlagen, um die Jahre 130 oder erst, wie wieder andere in der Forschung argumentieren, erst im letzten Drittel des 2. Jh.s.[[1087]](#footnote-1087)

Wie Briefsammlungen in der Antike kreiert werden, hat David Trobisch mit seiner Durchsicht von „ungefähr 200 Briefsammlungen zwischen 300 v.Chr. und 400 n.Chr.“ untersucht, „die aus der Feder von mehr als hundert verschiedenen Verfassern stammen und insgesamt mehr als 3000 Briefe umfassen“.[[1088]](#footnote-1088) Dabei gewann er die Einsicht, dass Briefsammlungen überlicherweise „nicht auf einen Schlag“ entstehen, sondern sie sich „entwickeln“, und zwar in der Regel in drei Stufen:

„1. Autorenrezensionen  
Der Verfasser der Briefe veröffentlicht ausgewählte Briefe.  
2. Erweiterte Ausgaben  
Nach dem Tod des Verfassers werden die Autorenrezensionen um weitere Briefe ergänzt. Es kommt auch zu zusätzlichen Ausgaben unveröffentlichter Briefe.  
3. Gesamtausgaben  
Alle erreichbaren Sammlungen werden kombiniert.“[[1089]](#footnote-1089)

Diese Übersicht verbindet Trobisch mit folgendem wichtigen Kommentar:

„Womit ich persönlich nicht gerechnet hatte, war, daß so gut wie alle Sammlungen, die ich untersuchte und die sich auf tatsächlich geführte Korrespondenzen zurückführen ließen, in ihrer Urform von den Briefautoren selbst herausgegeben worden waren. Die Verfasser wählten Briefe aus und bearbeiteten sie. Wenn sie dabei auf Leserinteresse stießen, ließen sie weitere Sammlungen folgen. Diese Ursammlungen nenne ich Autorenrezensionen.  
Die zweite Entwicklungsstufe beginnt häufig mit dem Tod des Briefautors. Weitere unveröffentlichte Briefe werden gesammelt. Wenn diese Briefe mit den umlaufenden Autorenrezensionen thematisch verwandt sind, werden sie im Anhang dazu veröffentlicht. Falls sich die neuen Briefe aber nicht ohne weiteres damit in Verbindung bringen lassen, werden die Briefe als eigenständige Sammlungen veröffentlicht, wobei meist Briefe ähnlichen Inhalts oder an gleiche Adressaten zusammengestellt werden. In diesem Stadium gelangen auch schon die ersten unechten Briefe in die Sammlungen. Diese Ausgaben der zweiten Entwicklungsstufe nenne ich erweiterte Ausgaben.  
Die letzte Entwicklungsstufe einer Briefsammlung ist dann erreicht, wenn die Herausgeber versuchen, eine Ausgabe herzustellen, die alle bekannten Briefe enthält. Solche Ausgaben nenne ich im Folgenden Gesamtausgaben.“[[1090]](#footnote-1090)

Will man nun diese Erkenntnisse auf die sogenannten Ignatianen anwenden, wird man nicht den chronologisch-idealistischen Weg von einem Autor und seinen „echten“ Briefen hin zu den Sammlungen gemischten Inhalts von echtem und „unechtem“ Material bis hin zu „Gesamtausgaben“ gehen, sondern nach den Profilen fragen, die einer bestimmten Sammlung und den Teilen derselben im Lauf der Zeit gegeben wurden, und die daraus abgeleiteten Projektionen erarbeiten auf die mit ihr verknüpfte Verfasserfigur.

Ignatius ist diesbezüglich ein wunderbares Beispiel, das zugleich die mit seiner Person und Sammlung verbundene Vorstellung von der frühen Geschichte, wenn auch nicht unmittelbar von den Anfängen des Christentums erhellt.

Wie ich bereits in einem retrospektiven Gang durch die Geschichte andernorts zu zeigen versucht habe, ist die fast ausschließliche Fokussierung der Forschung auf die Siebenbriefesammlung des Ignatius ein Phänomen der letzten circa 150 Jahre. Diese Sicht wurde zementiert mit den Arbeiten vor allem zweier Forscher, nämlich Joseph Barber Lightfoot (1828–89) und vor ihm Theodor Zahn (1838–1933),[[1091]](#footnote-1091) die die bereits früher entstandenen Zweifel an der Authentizität etwa der allein lateinisch erhaltenen vier Briefe an und von Ignatius, die erst im Mittelalter belegt sind, untermauerten. Außerdem widersprachen sie erneut der Authentizität der Sammlung der auch griechisch erhaltenen zwölf Briefe, die eine lange Fassung der auch in kürzerer Fassung erhaltenen sieben Briefe des heute akzeptierten Korpus beinhaltete. Vor allem aber verwarfen sie die von ihrem Entdecker William Cureton (1808–64) behauptete Authentizität der kurz gefassten drei dieser sieben Briefe.[[1092]](#footnote-1092) Die Arbeiten Lightfoots und Zahns führten schließlich dazu, dass die jüngste und letzte „Gesamtausgabe“ der Ignatianen von eben diesem Lightfoot aus dem Jahr 1889 stammt[[1093]](#footnote-1093) und seit 1904 die Briefe in vielen weiteren Editionen und Übersetzungen ausschließlich nurmehr als Siebenerausgabe angelegt und gedruckt wurden.[[1094]](#footnote-1094)

Die Reduktion der Zahl der Ignatianen setzte allerdings bereits früher ein. Während der *Codex Monacensis Graecus 394* aus dem 10./11. Jh. noch eine griechische Sammlung von 13 Briefen aufweist, in der lediglich die vier ausschließlich lateinisch überlieferten Briefe fehlen, begegnet im aus derselben Zeit stammenden *Codex Reginensis 81* lediglich eine lateinische Übersetzung von zwölf dieser Briefe. Einer der Briefe der Sammlung des *Codex Monacensis Graecus 394* fehlt, und zwar gerade der Eröffnungsbrief, vielleicht, weil er nicht die Autorschaft des Ignatius behauptet, sondern an Ignatius adressiert ist. Eine nähere Untersuchung dieses Eröffnungsbriefes aber zeigt, dass dieser Brief eventuell von Schreibern und späteren Editoren ausgeschieden wurde, nicht nur weil er nicht von Ignatius selbst stammt, sondern zudem noch von einer resoluten Frau, Maria Kassobolites, zu stammen vorgibt, auch wenn der dann verbleibende erste Brief des Ignatius eine unmittelbare Antwort auf diesen Brief der Maria darstellt und ohne den Vorabbrief der Maria gewissermaßen in der Luft hängt, nämlich Antworten gibt auf Fragen, die durch Weglassung des Briefes der Maria in der Sammlung nicht mehr vorhanden sind.

### Die Siebenbriefesammlung

Die Siebenbriefesammlung der Gegenwart bietet uns folglich einen Ignatius, der von den Anfragen, Wünschen und Belangen der Maria Kassobolites befreit ist, sie enthalten auch nicht mehr die Fragen und Einlassungen, die in den nur lateinisch erhaltenen Briefen zwischen Ignatius und Johannes, dem Evangelisten, zwischen Ignatius und der Jungfrau Maria und der Jungfrau Maria und Ignatius verhandelt werden. Trotz des gerade durch diese ausschließlich lateinischen Briefe eingebrachte, auch für damalige Leserschaft sicher nicht völlig verborgene anachronologische Pseudonymie, genossen diese Briefe doch in den darauffolgenden Jahrhunderten über ihre kritische Beurteilung und Eliminierung aus den Handschriften und Editionen der Reformationszeit hinaus eine gewisse Autorität für das Bild und die Auffassung, die man mit Ignatius und der frühen Kirche verband. Überdies stellen sowohl der Brief der Maria Kassobolites wie auch die lateinischen Briefe Schätze der Frömmigkeitsgeschichte dar, die es noch zu heben gilt.[[1095]](#footnote-1095)

Hier aber möchte ich mich auf das Bild der Anfänge des Christentums beschränken, die sich aus den verschiedenen Sammlungstypen der Ignatianen sehr unterschiedlich ergeben, wobei ich erneut retrospektiv vorgehe und mit der heute in Geltung stehenden Siebenersammlung der „mittleren Rezension“ beginne.

Schoedel fasst den Forschungsstand zusammen: Es spreche „alles dafür, daß die mittlere Rezension“ dieser Siebenersammlung der Briefe nach der herrschenden Mehrheitsmeinung der Forschung „als das anerkannt bleiben wird, was der wissenschaftliche Konsens heute in ihr sieht: eine Sammlung echter Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien, die (wie Eusebius angibt) während der Regierungszeit Trajans (110-118; Lightfoot II, 21889, 435-472) oder kurz danach (Harnack II/1, 388-406)[[1096]](#footnote-1096) verfaßt wurden.“[[1097]](#footnote-1097)

Wenn dem so wäre, dann stellten die Ignatiusbriefe nicht nur, wie angedeutet, unsere erste außerkanonische christliche Briefsammlung dar, die bald nach der des Paulus oder parallel zu ihr entstanden ist, sondern durch sie würden die Anfänge des Christentums bereits folgende Charakteristika aufweisen, die uns ohne diese Briefe verschlossen blieben:

Sie bilden ein deutliches Zeugnis dafür, dass spätestens im ersten Jahrzehnt des 2. Jh.s das „Christentum“ (IgnRom 3; IgnMag 10) als Entität nicht nur in den Köpfen von Nichtchristen, sondern gerade auch in denen der Mitgliedern dieser Institution existierte, und zwar in scharfem Kontrast zu einem gleichermaßen verstandenen religiösen und kulturellen Gegenüber, dem so bezeichneten „Judentum“ (IgnMag 10; IgnPhilad 6). In diesem Christentum gab es Mitglieder, die dazu neigten zu „judaisieren“ (IgnMag 10).

Zu diesem Kontrast zwischen Christentum und Judentum gehört die weitere Antithese zwischen dem Gesetz Christi und dem jüdischen Gesetz des Mose (IgnPhilad 6). Das Christentum hatte sich folglich während des 1. Jh.s, vermutlich entweder schon während Jesu Wirken, also zu seiner Lebzeit, oder spätestens bald nach seinem Tod – vielleicht seit dem Edikt des Claudius in den vierziger Jahren – zu einer eigenständigen Größe neben und außerhalb des Judentums entwickelt. Gleichwohl hatte es sich nicht vollständig als nichtjüdische Religionsgemeinschaft verstanden, da zumindest Abraham, Isaak und Jakob im Christentum zusammen mit den jüdischen Propheten, die Jesus, die Apostel und die Kirche vorausgesagt haben, einen herausragenden Platz in Schrift und Selbstverständnis der Kirche besaßen (IgnPhilad 9; 5-6; IgnMag 8).

In der Gemeindevorstellung wurde das Lob der Priester gesungen, doch höheres Lob noch galt dem Hohepriester, der als Tür zu Abraham und den anderen genannten Autoritäten galt (IgnPhilad 9; 5-6). Zu dieser hierarchischen Vorstellung im Christentum gehört schließlich die Existenz eines einzigen Bischofs als des alleinigen Vorstehers einer Kirche (IgnPhilad 4; IgnMag 4). Dieser Monepiskopos ist es, der ihr an Stelle Gottes vorsteht (IgnMag 6), selbst wenn der Bischof als junge Person im Kontrast zu einem Presbyterium, also dem Gremium der Ältesten, auftritt (IgnMag 3). Wie es in Ignatius von Antiochien bereits einen Bischof für Syrien gibt (IgnRom 2), so wird insinuiert, dass wohl auch andere Gemeinden durch einen einzigen Bischof geleitet werden sollten. Trotz einer Sonderstellung des Christentums gegenüber dem Judentum, reklamiert das Christentum dieses Ignatius doch, dass die christlichen Ältesten als der jüdische „Sanhedrin Gottes“ verstanden werden sollen (IgnTral 3). Überhaupt ist grundlegend für die Selbsteinschätzung des Christentums dessen Neuheitscharakter, ausgedrückt in der Antithese zwischen der alten Ordnung der Dinge und der neuen Hoffnung (IgnMag 9-10), zwischen der Sabbatobservanz und dem Leben in der Observanz des Herrentags (IgnMag 9). Denn für die Christen richtet sich das Leben nicht mehr auf den jüdischen Sabbat aus, sondern diese feiern den Sonntag (IgnMag 8-9).

Die genannten Elemente bilden unikate Züge dieses frühen Christentums, die uns so weder in den Schriften des Neuen Testaments, noch in anderen Zeugnissen aus dem 1. oder der ersten Hälfte des 2. Jh.s belegt sind. Hinzu kommen weitere Charakteristika, die sich auch in anderen Zeugnissen des frühen Christentums finden, welche allerdings oftmals schwierig zu datieren sind.

So unterstreicht diese Siebenerbriefesammlung die Existenz der eucharistischen Feier mit Brot und Wein. Sie steht auch für die herausragende Bedeutung der Paulusbriefe, auf die oben bereits eingangen wurde. Denn das erste Zitat bei Lindemann aus IgnEph 12, das „sehr überschwenglich formuliert“ ist und in dem „überraschend“ davon die Rede ist, „Paulus erwähne die Epheser ‚in jedem Brief‘“, findet sich in dieser „mittleren Rezension“ der sieben Briefe. Hingegen „wirkt“ die mit der „kurzen Rezension“ gemeinsame zweite Stelle aus IgnRom 4 „demgegenüber eher beiläufig“.[[1098]](#footnote-1098) Die Siebenerbriefsammlung ist auch ein Kronzeuge für die herausragende Bedeutung des Martyriumsgedankens in der frühen Christenheit, die nicht nur in Distinktion vom Judentum, sondern auch von dem es bedrohenden griechisch-römischen Heidentum steht. Gewiss weist das Christentum Elemente auch römischer Kultvorstellungen auf, adaptierte Begriffe und liturgische Praktiken aus dem paganen Umfeld,[[1099]](#footnote-1099) doch existiert bereits eine ausgesprochen eigene christliche Kultur und Theologie, dessen Zentrum Christi Auferstehung ist, die Begründung für die Auferstehung der Menschen. Zwar findet sich auch in der „mittleren Rezension“ nur ein einziges Zitat aus Erzählungen der kanonischen Evangelien (IgnSm 1,1 mit Parallele in Mt 3,15, wenn auch immer noch eher ein Herrenwort als ein Teil einer Erzählung), doch verleiht die oft paulusnahe Sprache den Briefen eine Nähe zur kanonischen Literatur.

Es ist also nicht verwunderlich, warum seit den Arbeiten von Zahn und Lightfoot Kritiker der Authentizität und frühen Datierung der Ignatianen auf den hartnäckigen Widerstand ihrer Kolleginnen und Kollegen gestoßen sind, da diese Briefe der „mittleren Rezension“ einerseits so markant und oft unikate Züge des frühen Christentums vermitteln, die anderweitig nicht begegnen, und zugleich eine der wichtigsten Stützen für das Bild vom frühen Christentum bilden, wie es in den Standardwerken heute tradiert wird.[[1100]](#footnote-1100)

Denn sollte man der kritischen Forscherposition beitreten, dass diese Briefe erst zur Spätzeit Hadrians, also in den 130er Jahren oder gar noch später, nämlich im letzten Drittel des 2. Jh.s entstanden wären, dann bildete Ignatius nicht den in vielen Fragen weit in das dunkle Meer hinausreichenden Einzelleuchtturm, sondern er fügte sich, wenn auch selbst dann nicht in allen, so doch in vielerlei Hinsichten in eine Reihe anderer Leuchttürme am Uferrand ein, Zeugen wie Justin, der Märtyrer, der Sophist Lukian von Samosata und Irenäus von Lyon. Für diese Forschungslandschaft stellt sich demnach die Frage, ob Ignatius der große Einzelgänger und die historische Ausnahme und Vorläufer ist oder ob er zumindest ein immer noch außergewöhnlicher Repräsentant eines sich allmählich konsolidierenden Christentums bildet.

### Die Dreibriefesammlung

Unmittelbar vor Lightfoot und Zahn hatte William Cureton den syrischen Fund dreier Briefe dieser Siebenbriefesammlung gemacht, die eine wesentlich kürzere Fassung aufweisen. Nachdem Lightfoot und Zahn diese „kurze Rezension“ ins 4. Jh. als Abbreviation der „mittleren Rezension“ verwiesen hatten, war es in der Forschung um diese Rezension bis heute weithin still geworden. Vergleicht man aber einmal die „kurze Rezension“ mit der „mittleren“ fällt auf, wie sehr sich beide inhaltlich unterscheiden und welch’ anderes Bild, gerade auch vom christlichen Glauben, sich für die Frühzeit des Christentums ergibt.

Die „kurze Rezension“ umfasst lediglich drei Briefe, Ignatius’ Brief an Polykarp (IgnPol), sein Brief an die Epheser (IgnEph) und sein Brief an die Römer (IgnRom), die ihrerseits gegenüber der „mittleren Rezension“ erheblich kürzer ausfallen, auch wenn sie über die Kürze hinaus einzelne Eigenarten aufweisen. So findet sich etwa das Schlusskapitel IgnRom 8 der „kurzen Rezension“ in zwei Kapitel aufgeteilt in IgnTral der „mittleren Rezension“ (oder umgekehrt, je nachdem wie man die Abhängigkeit sieht), während das Kapitel IgnRom 8 der „mittleren Rezension“ anderen Inhalts ist, gefolgt von zwei weiteren Schlusskapiteln. Schließlich ist zu bemerken, dass sich feststellen ließ, dass auch diese „kurze Rezension“ frühestens im 6. Jh. bezeugt ist und bereits Spuren der Kontamination mit der „mittleren Rezension“ aufweist. Oft allerdings finden sich Parallelen und Spuren der „kurzen Rezension“ in der lateinischen Übersetzung ausgerechnet der „längeren Rezension“, und, wie schon die Forschung früher richtig gesehen hat,[[1101]](#footnote-1101) muss man zur kritischen Texterstellung immer auch ein waches Auge auf diese lateinische Übersetzung wie überhaupt auf alle Textzeugen auch der orientalischen Übersetzungen werfen. Leider liegt bis heute keine große kritische Edition der Ignatiana vor, die eine unerlässliche Notwendigkeit für jede künftige Arbeit mit diesem Textkorpus darstellt.[[1102]](#footnote-1102) Insofern können auch meine Ausführungen hier nur vorläufig sein.

Dennoch lassen sich einige Bemerkungen machen, welche Vorstellungen der Anfänge des Christentums die „kurze Rezension“ im Unterschied zu dem Bild der „mittleren Rezension“ vermittelt.

In der „kurzen Rezension“ wird das Verhältnis zur jüdischen Tradition überhaupt nicht thematisiert. Ja, der Brief an Polykarp liest sich in dieser Rezension zunächst wie ein jüdisches Schreiben, das mit aller Deutlichkeit und zugleich Bescheidenheit vor Irrlehrern warnt. Diese scheinen den monarchianischen Glauben an Gott zu bestreiten, der da lautet:

„Erwarte den, der über den Zeiten ist, ihn, für den es keine Zeiten gibt, ihn der unsichtbar ist, der für Euch gesehen ward, ihn, der unfassbar ist, ihn, der ungreifbar ist, ihn der leidensunfähig ist, ihn, der für euch gelitten hat, ihn, der alles für Euch ertragen hat.“ (IgnPol 3,2)

Der Name Jesu Christi wird im Brieftext nicht erwähnt – die eine Erwähnung im Vorwort ist textkritisch unsicher, wie die lateinische Übersetzung der „längeren Rezension“ belegt –, sondern es ist nur von diesem einen Gott die Rede, der paradoxerweise sowohl über den Zeiten ist, für den es keine Zeiten gibt, der sich aber für die Menschen all dem Zeitlichen unterworfen hat. Traut man der lateinischen Übersetzung der „langen Rezension“, dann scheint der Brief an Polykarp mit dieser Bekenntnisformel, die auf den kleinasiatischen Lehrer Noët von Smyrna des 2. Jh.s zurückgeht,[[1103]](#footnote-1103) geschlossen zu haben. Wenn dem so wäre, fehlt diesem Brief auch jegliche Betonung des Bischofsamtes, die man in den späteren Kapiteln dieses Briefes (IgnPol 4-6) und noch stärker in den weiteren Kapiteln der „mittleren Rezension“ liest (IgnPol 7-8), wo etwa auch die Sukzessionswahl des Bischofs angesprochen wird (IgnPol 7). Die Institutionalisierung des „Christentums“ ist geradzu ein Kennzeichen der „mittleren Rezension“, die etwa die auf die menschliche Existenz bezogenen Ausführungen, wie man sie noch in der lateinischen Übersetzung der „längeren Rezension“ zu IgnRom 3 lesen kann.[[1104]](#footnote-1104)

Während folglich die „mittlere Rezension“ das Christentum als abstrakte Selbstbeschreibung der Christen kennt und diese sowohl gegenüber den anderen abstrakten Institutionen von Judentum und Heidentum absetzt, findet sich in der „kurzen Rezension“ weder diese Form der Institutionalisierung noch der selbstbewussten Differenzierung. Christliche Glaubenspraxis ist nicht als Antithese zwischen dem Gesetz Jesu, dem „neuen Menschen“, und der alten Lebensweise nach dem jüdischen Gesetz des Mose formuliert. Umgekehrt wird den Glaubens- und Lebensvollzügen der Kirche auch keine jüdische Typologie von Priester- oder Hohepriestertum unterlegt, der Abrahams- oder Davidbezug fehlt, und selbst die obsessive Zuordnung von Gemeinde und Bischof findet sich in der „kurzen Rezension“ nicht. Umgekehrt wird das Verhältnis gegenüber den in die Irre Gehenden werbend und sorgend und nicht abgrenzend beschrieben.

### Vergleich der Dreibriefe- und der Siebenbriefesammlung

An die generellen Unterschiede, die mit den Besonderheiten der „kurzen Rezension“ der Dreibriefesammlung und der „mittleren Rezension“ der Siebenbriefesammlung zu tun haben, lassen sich noch weitere Detailbeobachtungen anschließen.

Im Brief an die Epheser der Dreibriefesammlung drückt Ignatius seinen Wunsch aus, von den Tieren in Rom verzehrt zu werden (IgnEph 1), womit der Brief bereits die Verknüpfung mit dem nachfolgenden Brief an die Römer herstellt (IgnRom 2; 4-5). Auch wenn in IgnEph der Bischof erwähnt wird, liest man doch nichts von einem Fokus auf das Bischofsamt, einer hierarchischen Unterwerfung der Mitglieder der Gemeinde unter den Bischof und vom Bischofsamt als des in allen Gemeinden vorhandenen Organs, wie dies die „mittlere Rezension“ kennzeichnet (IgnEph 2-6, „mittlere Rezension“). Im Unterschied zur „mittleren Rezension“ liest man hier auch nicht die Diatribe gegen die Irrlehrer, die mit wilden Tieren verglichen und mit dem „Prinz dieser Welt“ in Verbindung gebracht werden (IgnEph 7; 9; 16-18; IgnRom 7). Auf dem Hintergrund des vorangegangenen Wunsches, von wilden Tieren in Rom verzehrt zu werden, wirkt dieses Häretikerbild in der „mittleren Rezension“ eher befremdlich und stößt sich auch mit dem in beiden Rezensionen vorhandenen Kapitel 10 des Briefes, der die barmherzige Zuwendung zu und das Gebet für diejenigen empfiehlt, die irre gegangen sind, harte Worte haben und Gotteslästerungen vortragen (IgnEph 10).

Auch wenn in der Dreibriefesammlung der Brief an die Epheser und der Brief an die Römer immer noch deutlich auf Gott, den Vater, ausgerichtet sind, besitzt doch Christus auch eine gewisse Bedeutung. Man nehme etwa das Bild der Baustelle in IgnEph 9[[1105]](#footnote-1105) oder das damit parallele Bild von Ignatius, der an Christus festgezurrt ist (IgnRom 1). vergleicht man ABER die Fassung dieser Briefe mit der der „mittleren Rezension“, stellt man eine stärkere Christologisierung fest,[[1106]](#footnote-1106) die gar darin gipfelt, dass der Verfasser ein eigenes, künftig zu schreibendes Buch in Aussicht stellt – wie passt dies auf die Reise eines Märtyrers zum Ort seines Martyriums? –, das sich mit dem „neuen Menschen“, Jesus Christus, seinem Glauben, seiner Liebe, seinem Leiden und Auferstehen befassen soll (IgnEph 20).

Ignatius’ „erstaunliche Dichte“ mit seinen „quasi-bekenntnisartigen Erzählungen“ (IgnTral 9,1-2), die „abstrakten und schematischen“ Formeln (IgnMag 7,2), seine „quasi-poetische Art“ (IgnEph 7,2), „Christus zu erlernen“ (IgnPhilad 8,2), oder das Zusammenbinden der Titel „Menschensohn“ und „Gottes Sohn“ (IgnEph 20,2) entstammen allein der „mittleren Rezension“. Wenn etwa Gregory Vall als „Hauptthema der Briefe des Ignatius“, die „Wirklichkeiten“ betrachtet „wie Jesus Christus, der ‚Gott im Menschen‘ ist“ (IgnEph 7,2), die Taten, die „wirklich und gewiss erfüllt wurden“ von Christus (IgnMag 11,1) unter Betonung der „katholischen Kirche“ (IgnSmyr 8,2), so sind auch dies alles Spezifika, die der „mittleren Rezension“ entstammen.[[1107]](#footnote-1107) Tatsächlich finden sich alle Zitate, die Vall als typisch Ignatianisch im Überblick seiner detaillierten Studie gibt, ausschließlich in der „mittleren Rezension“.[[1108]](#footnote-1108)

Noch deutlicher wird die Besonderheit der „kurzen Rezension“ gegenüber der „mittleren Rezension“, wenn man die Theologie im strengen Sinn betrachtet:[[1109]](#footnote-1109) Christus ist in der „mittleren Rezension“ der „perfekte Mensch“ (τέλειος ἄνθρωπος, IgnSm 4,2), der „neue Mensch“ (… τὸν καινὸν ἄνθρωπον, IgnEph 20,1),[[1110]](#footnote-1110) der vom Samen des Stammes David abstammt (IgnEph 18,2; 20,2; IgnTral 9,1; IgnRom 7,3; IgnSm 1,1) und wahrhaft von der Jungfrau Maria geboren wurde (Ign 7,2; 18,2; 20,2; IgnTral 9,1; IgnSm 1,1), während die „kurze Rezension“ lediglich die Jungfrau Maria kennt (IgnEph 19,1).[[1111]](#footnote-1111) Allein die „mittlere Rezension“ fügt das Detail aus dem Leben Jesu hinzu, dass er von Johannes getauft wurde (IgnSm 1,1; IgnEph 18,2), dass er wahrhaft gegessen und getrunken hat (IgnTral 9,1), dass er gekreuzigt wurde (IgnTral 9,1; IgnSm 1,1; 2; IgnMag 11; IgnEph 19), auch wenn das Kreuz zweimal als Heilsmittel in der „kurzen Rezension“ genannt wird. Die „mittlere Rezension“ kennt aber weitere historische Details, nämlich dass die Kreuzigung unter Pontius Pilatus (IgnTral 9,1) und dem Tetrarchen Herodes geschah (IgnSm 1,1), dass Christus auferstanden ist (IgnTral 9,2) oder sich selbst auferweckt hat (IgnSm 2; 3,1-3) und dass er andere aufwecken wird (IgnMag 9,2).[[1112]](#footnote-1112) Nur die „mittlere Rezension“ nennt ihn manchmal schlicht „Jesus“ (IgnEph 2,2; IgnMag 1,2; IgnPhilad 5,1) oder „Christus“ (IgnEph 18,2; IgnMag 13,2; IgnRom 7,3[?]), auch einfach „Gott“ (IgnEph 7,2; 19,3; IgnTral 7,1; IgnSm 10,1), „der Gott“ (IgnSm 1,1; 6,1), „unser Gott“ (IgnEph praef., 15,3; 18,2; IgnRom praef. [2 x]; 3,3; 9,1; IgnPol 8,3) oder „mein Gott“ (IgnRom 6,3).[[1113]](#footnote-1113) Er ist mit dem Vater vereint (IgnSm 3,3) und auch eins mit ihm (IgnMag 7,1; IgnEph 5,1). Zweimal liest man die triadische Formel.[[1114]](#footnote-1114) Er ist der, der die Welt geschaffen hat (IgnEph 15,1), er ist der eine, der alles weiß und von dem nichts verborgen ist.[[1115]](#footnote-1115) Während die „kurze Rezension“ Gott als Adressaten der Gebete hat, ist es in der „mittleren Rezension“ Jesus Christus (IgnRom 4,2; IgnSm 4,1; IgnEph 20,1), er ist das Objekt von Glaube, Liebe und Hoffnung (IgnEph 14; IgnPhilad 11,2).[[1116]](#footnote-1116) Doch ordnet die „mittlere Rezension“ trotz der Gleichsetzung von Christus mit Gott und seinen göttlichen Attributen diesen dem Vater unter,[[1117]](#footnote-1117) auch wenn diese Unterordnung nur im Fleisch erfolgt (IgnMag 13,2; 7,1; 8,2; IgnSm 8,1). Hingegen finden wir den „patripassianischen“ Abschnitt in IgnPol 3,2 in beiden Rezensionen, der bereits den Tertullianherausgeber Emil Kroymann an das Bekenntnis des Noët von Smyrna erinnerte.[[1118]](#footnote-1118)

Eine der herausragendsten christologischen Unterschiede zwischen der „mittleren“ und der „kurzen Rezension“ ist der Titel „Sohn des Vaters“, „Sohn Gottes“ oder einfach „Sohn“ in der „mittleren Rezension“ und der schlichte Titel „Sohn“ in der „kurzen Rezension“ (IgnEph 4,2; 20,2; IgnRom praef. [2x]; IgnMag 8,2; 13,1; IgnSm 1,1).[[1119]](#footnote-1119) Gleichermaßen spricht nur die „mittlere Rezension“ von Christus als „Logos“ (IgnMag 8,2; IgnTral 7,1; IgnSm 1,1)[[1120]](#footnote-1120) und einer „Gnosis“ Gottes (IgnEph 17,2) oder des Vaters (IgnEph 3,2).[[1121]](#footnote-1121) Ebenfalls benennt nur diese Rezension Christus wiederholt mit dem anderen johanneischen Titel „das Leben“ (IgnEph 3,2; IgnMag 1,2; IgnSm 4,1; IgnTral 9,2) und „die Hoffnung“, obwohl dieser Titel gleich sechsmal in fünf der Briefe begegnet (IgnEph 21,2; IgnMag 11,1; IgnTral praef.; 2,2; IgnPhilad 11,2; IgnSm 10,2). Diese Häufigkeit deutet daraufhin, dass wir es hier mit einer „spezifischen Frische und Emphase in Ignatius’ Vorstellung von Jesus“ zu tun haben.[[1122]](#footnote-1122) Der absolute Gebrauch von ὄνομα („Name“) bei der Beschreibung von „Christen“ findet sich nur in der „mittleren Rezension“ (IgnEph 3,1; siehe 7,1; IgnMag 10,1; IgnPhilad 10,1), was, wie Lightfoot bemerkte, spätere Schreiber dazu veranlasste, Genitive wie τοῦ Κυρίου hinzuzufügen.[[1123]](#footnote-1123)

### Die Bezeugungen der Dreibriefe- und der Siebenbriefesammlung

Erneut führt unser retrospektiver Blick nicht unmittelbar zu der Frage, welche der beiden Rezensionen die ältere oder die jüngere ist, sondern zu der wichtigeren nach dem Zeitpunkt und dem kulturellen und soziopolitischen Umfeld, in welchem die Rezensionen ihre Wirkung zeigen oder auch aufgegriffen wurden. Diese Frage hatte bereits, wie meine frühere Studie ausführt, die Kontrahenten Cureton, Zahn und Lightfoot beschäftigt, auch wenn sie nicht zu gemeinsamen Schlüssen gekommen waren. Heute befinden wir uns in einer besseren Ausgangslage, weil es kritische Editionen vieler Schriften gerade des 2. Jh.s gibt und eine Fülle von Einzelstudien vorliegen, die sich mit den einschlägigen Werken und ihren Autoren befassen. Die Auseinandersetzung mit Quellen und Studien ermöglicht es, die ältere Kontroverse des 19. Jh.s fortzuführen, wobei ich zu der Auffassung gekommen bin, dass die Position Curetons wenigstens in Teilen rehabilitiert werden muss.

Cureton hatte insofern recht, dass bis hin zu Eusebius und zum Teil noch später diejenigen Stellen, die aus den Ignatianen von Autoren des 2. bis 4. Jh.s, Eusebius eingeschlossen, wörtlich zitiert und zum Teil ausdrücklich den Briefen des Ignatius zugewiesen wurden, solche Textstücke sind, die sich in der „kurzen“ und in der „mittleren Rezension“ finden, jedoch keine, die ausschließlich der „mittleren Rezension“ entstammen.

Einen interessanten Fall bildet das Martyrium des Polykarp. Während die älteste greifbare Fassung des Martyriums, dessen Datum zwar umstritten ist, jedoch aus der Zeit nach der Mitte des 2. Jh.s stammen könnte, lediglich eine Passage aus IgnRom aufweist, die bereits in der „kurzen Rezension“ zu finden ist,[[1124]](#footnote-1124) bietet die Überarbeitung dieses Martyriums durch Pionius im 4. Jh. ein solches Stück, das nicht in der „kurzen“, dafür aber in der „mittleren“ Rezension steht.[[1125]](#footnote-1125) Weitere Zeugen für Parallelen mit der „kurzen Rezension“ vor dem 4. Jh. sind Melito von Sardes, der IgnPol 3 kennt.[[1126]](#footnote-1126)

Eine Sonderstellung haben diejenigen Parallelen, die sich im Werk des satirischen Kritikers der Christen, des Schriftstellers Lukian von Samosata, finden, und zwar in seinen Schriften „Peregrinus“ und „Alexander oder der Lügenprophet“. Die Parallelen haben zur Diskussion in der Forschung geführt, ob Lukian ein Zeuge der „mittleren Rezension“ ist[[1127]](#footnote-1127) oder ob die „mittlere Rezension“ Anleihen von Lukian genommen hat.[[1128]](#footnote-1128) Insofern die erste Option hier mir die wahrscheinlichere zu sein scheint, würde sich daraus ergeben, dass der erste Leser der „mittleren Rezension“ der Christenkritiker Lukian war, vielleicht ein Grund dafür, dass bis hin zu Eusebius von Cäsarea im 4. Jh. niemand andere Texte als die, die sich in den drei Briefen der „kurzen Rezension“ finden, dem Ignatius explizit zugeschrieben hat. Selbst wenn Irenäus von Lyon im letzten Dritten des 2. Jh.s die Siebenbriefesammlung des Ignatius zu kennen scheint,[[1129]](#footnote-1129) findet sich doch das einzige ausdrückliche Zitat IgnRom 4,1 einem Brief der „kurzen Rezension“ entnommen (auch wenn dieser wieder in der „mittleren Rezension“ begegnet). Und, was schon befremdet hat, ist die Tatsache, warum Irenäus zwar geheimnisvoll den Autor als anonymen Märtyrer, „einen der unseren“, bezeichnet, doch seinen Namen verschweigt: „Person und Briefe des Ignatius müssen dem Irenäus höchst rätselhaft, wenn nicht suspekt erschienen sein.“[[1130]](#footnote-1130)

Von Origenes, wohl dem besten Kenner der christlichen Literatur bis zu seiner Zeit, wissen wir, dass er ein Stück, das wir heute im Brief an die Smyrnäer, also der „mittleren Rezension“ finden, von diesem ausdrücklich einer anderen Schrift, nämlich der *Doctrina Petri* zuschreibt, meines Erachtens ein deutliches Zeichen dafür, dass er die Briefe des Ignatius nur in der Dreibriefesammlung kannte.[[1131]](#footnote-1131)

Folglich erscheint die „mittlere Rezension“ erstmals in Kleinasien im letzten Drittel des 2. Jh.s (Lukian, Irenäus) und mag mit Irenäus von dort nach Lyon gelangt sein, wo sich in dem „Schreiben der Kirchen von Lyon und Vienne“ Anklänge zu ihr finden.[[1132]](#footnote-1132)

Die äußere Bezeugung spricht folglich für die Möglichkeit, die Cureton vorgeschlagen hat, dass die Dreibriefesammlung des Ignatius der Siebenbriefesammlung vorausgegangen ist. Dies wird gestützt durch die zuvor beschriebenen inhaltlichen, theologischen und sprachlichen Unterschiede, auf die ich in der genannten Untersuchung in größerem Detail eingegangen bin. Wenn diese Beobachtungen richtig wären, dann könnte man sie zu denjenigen von David Trobisch zu Briefsammlungen der Antike stellen und schlussfolgern, dass es vermutlich zunächst eine kleine Ausgabe von drei, relativ kurzen Briefen gegeben hat, die unter dem Namen des Ignatius von Antiochien gesammelt und, soweit unsere Zeugen ein Urteil zulassen, erstmals nach der Mitte des 2. Jh.s bekannt wurden. Ob diese Briefe authentisch oder pseudonym als Sammlung publiziert wurden, lässt sich an dieser Stelle nicht entscheiden, ist aber aus einer Retrospektive auch weniger von Bedeutung als die Tatsache, dass und wann diese Sammlung unter dem Namen des Ignatius bekannt geworden ist. Zu diesen Briefen scheinen einige Jahre später, gemäß der zweiten Stufe von Trobisch, in einer erweiterten Ausgabe nicht nur vier weitere pseudonyme Briefe hinzugestellt worden zu sein mit Material, gesponnen, wie der Brief an die Trallianer aus dem achten Kapitel des älteren Briefes an die Römer, oder unter Verwendung von Materialien anderer Schriften wie der *Doctrina Petri*, das im Brief an die Smyrnäer genutzt wurde. Überdies lässt sich Trobischs Modell ergänzen, denn mit der Hinzunahme der neuen Briefe wurden auch die der „kurzen Rezension“ dem Stand des Diskurses im letzten Drittel des 2. Jh.s inhaltlich angepasst, sie wurden sprachlich überarbeitet, an vielen Stellen erweitert, stärker paulinisiert, mit den älteren Briefen verzahnt und insbesondere durch die Hinzunahme von Personennamen insgesamt zu einem Korpus verlinkt.[[1133]](#footnote-1133)

Auffallenderweise lässt sich das Phänomen der Erweiterung und weiteren Überarbeitung der älteren und neueren Sammlungen auch im Verlauf der nächsten Jahrhunderte für die Ignatiusbriefe verfolgen. Im Unterschied zu der Dreigliedrigkeit von Trobischs Modell lässt sich bei den Ignatiusbriefen erkennen, dass mit erheblich mehr Stufen gerechnet werden kann, ja dass vielleicht überhaupt von einer deutlichen Differenzierung späterer Stufen Abstand genommen werden muss. Mir scheint, dass man mit Bezug auf die Ignatianen und der bislang, auch hier, „kurzen“, „mittleren“ und „langen“ Rezensionen genannten Versionen besser von einer „kurzen“ (3 Briefe), einer „mittleren“ (7 Briefe), einer „langen“ (13 Briefe), einer „gesonderten“ (4 lateinische mittelalterliche Briefe) und einer „Gesamtausgabe“ (17 Briefe), also von verschiedenen Sammlungen statt von textbezogenen Rezensionen sprechen sollte.

Will man an dem Begriff der Rezensionen festhalten, sollte man vielmehr von einer „ursprungsnahen“ (3 Briefe, nicht immer identisch mit der heutigen, syrisch erhaltenen „kurzen“ Rezension), einer „überarbeiteten“ (= „mittleren“) und dann von vielen Stufen der „weiteren“ Rezension(en) sprechen. Auf der Basis dieser klar auseinanderzuhaltenden Perspektiven der Entwicklung müsste künftig eine *editio critica maior* erstellt werden.

Die historische, retrospektive Betrachtung der Ignatianenhat ergeben, dass die Sammlung der „kurzen Rezension“ wie die der „mittleren Rezension“ eine gewisse Zeit parallel existiert zu haben scheinen, bevor schließlich die „mittlere Rezension“ sich deutlich durchgesetzt hat, ohne allerdings die „kurze Rezension“ völlig zu verdrängen. Zur Komplexität trägt bei, dass die „mittlere Rezension“ auch Rückwirkungen und Einflüsse auf die „kurze Rezension“ gehabt haben muss. Dann aber stellten wir fest, dass im Zuge der weiteren Abschriften, Übersetzungen und Bearbeitung dieser Sammlungen, die „kurze Rezension“ insbesondere eine Traditionslinie mit Gewicht besessen haben muss, die zu einer Form der „langen Rezension“ führte, deren Übersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische noch deutlich den Textbestand der „kurzen Rezension“ erkennen lässt, auch wenn sie diese mit der „mittleren Rezension“ verschmolz und dabei weiterbearbeitete und mit sechs Briefen ergänzte. Leider ist der heute vorliegende griechische Text der „langen Rezension“, die erstmals vermutlich im 4. Jh. im *Codex Borgensis* 248 begegnet,[[1134]](#footnote-1134) deutlicher der „mittleren“ Rezension verpflichtet und stellt eine Überarbeitung und Erweiterung der Siebenbriefesammlung dar, die wie die lateinische Übersetzung mit denselben sechs weiteren pseudonymen Briefen ergänzt wurde. Hinzu kommt, dass der Brief an die Römer vor allem als integriertes Kapitel eines Ignatiusmartyriums eine Sondertradierung erlebte, die jedoch nicht völlig unabhängig von den genannten Sammlungs- und Rezensionsstufen erfolgt sein kann. Doch gerade an diesem Brief lässt sich noch stärker die Vielfalt der Zwischenstufen ablesen, die auf die „überarbeitete“ („mittlere“) Rezension gefolgt ist, denn hier gibt es weitere griechische und arabische Zeugen, die die Brücke zwischen all den genannten Sammlungen und Rezensionen des ersten Jahrtausend bilden.

Was sich dieser komplexen Untersuchung, auf die ich hier nur verweisen kann, summarisch entnehmen lässt: Trobischs Entwicklungsbild von Briefsammlungen hat sich bestätigt, wenn es auch gerade für die Spätantike und das frühe Mittelalter noch nuanciert und erweitert werden muss. Briefsammlungen wie die Ignatianen werden (auch pseudonym) angelegt, unterliegen aber weiteren Stufen der Bearbeitung, sowohl der Sammlung wie des Textbestandes, werden adaptiert, revidiert, neuen Themenstellungen angepasst und auch in ihrem Umfang neu bestimmt Ja, es entstehen neue pseudonyme Sammlungen unter demselben Verfassernamen, die später in „Gesamtausgaben“ integriert werden. Weitere Ausgaben ordnen diese Sammlungen aus verschiedenen Gründen neu, verkleinern sie, stellen um, kommentieren, wobei die Frage der Authentizität durch all die Jahrhunderte ein wichtiger Aspekt bei den Bearbeitungen darstellt, auch und im Falle der Ignatianen paradoxerweise obwohl hier vielleicht von vorneherein, sicher aber im Lauf der Zeit weitere pseudonyme Schriften dem Korpus zugewachsen sind, die alle die Autorität des Ignatius beanspruchen.

### Die Dreizehnbriefesammlung

Waren bisher vornehmlich die beiden Sammlungen der drei Briefe und der sieben Briefe diskutiert worden, soll doch wenigstens noch ein Blick auf die Dreizehnbriefesammlung geworfen werden.

Nach der Untersuchung der Paulusakten wird es uns wenig erstaunen, wenn die Siebzehnbriefesammlung, die erstmals im 4. Jh. begegnet, wie angedeutet, um einen Schwerpunkt von Ehe und Askese zirkuliert.[[1135]](#footnote-1135) Allerdings hat sich die Forschung bislang überhaupt wenig um diese Sammlung bemüht, und, wenn überhaupt, dann standen Fragen der Authentizität und Nichtauthentizität, der Autorschaft und der Datierung im Vordergrund, kaum jedoch die der sozialen und religionshistorischen Funktion.[[1136]](#footnote-1136) Erst vor Kurzem ist sie in dieser Hinsicht etwas ins Gesichtfeld gerückt worden durch Stephanie Cobb:

„Ignatius von Antiochien, dieser hartnäckige Verteidiger der Protoorthodoxie des 2. Jh.s, eine eifrige Stütze des monarchischen Bischofsamtes und vielleicht ein masochistischer Märtyrer ... schrieb zwölf Briefe, während er von Syrien nach Rom reiste, um dem Tod ins Auge zu schauen: an neun Gemeinden – die der Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnäer, Tarsier, Philippier und Antiochener– und an drei Individuen – Polykarp, Maria Kassobolites und Hero. Oder wenigstens war dies das Bild, das den größten Teil von 1200 Jahren Geschichte bestimmt hatte. Tatsächlich zirkulierten diese zwölf Briefe und ein Brief von Maria Kassobolites an Ignatius als das ignatianische Briefcorpus vom späten 4. Jh. bis auf das Jahr 1644.“[[1137]](#footnote-1137)

Diese 12 Briefe plus 1 Brief der Maria, die dann im Mittelalter nocheinmal mit vier lateinischen mittelalterlichen Briefen ergänzt wurde, bildete eine Ignatiussammlung, mit der Ignatius sehr lange identifiziert wurde. Welches Bild nun vermittelte diese Sammlung nicht nur von Ignatius, sondern vor allem von den Anfängen des Christentums?

Nachdrücklich tritt die Briefesammlung für eine lediglich moderate christliche Askese ein und spricht deutlicher als viele andere Schriften für eine sexuelle Intimität, die nicht einmal ausschließlich auf die Zeugung von Nachwuchs hin angelegt ist, sondern einfach als bedeutsam für ein sinnvolles Leben erachtet wird:

„Widme Dich Fasten und Gebet, aber nicht über die Maßen hinaus, damit Du Dich hierdurch nicht ruinierst. Enthalte Dich nicht vollständig von Wein und Fleisch, denn diese Dinge sollen nicht mit Abscheu betrachtet werden, da es heißt: ‚Du sollst die guten Dinge der Erde essen‘ (Jes 1,19). Und wiederum: ‚Du sollst Fleisch genauso wie Pflanzen essen‘ (Gen 9,3). Und wiederum: ‚Wein erfreut das Herz des Menschen, und Öl beschwingt und Brot stärkt ihn‘ (Ps 104,15). Doch alles ist mit Maß zu gebrauchen, da es eine Gabe Gottes ist. Denn wer mag essen und wer mag trinken ohne ihn?“ (IgnHer 1)

Unmittelbar am Anfang seines Briefes empfiehlt der Autor nicht nur einen moderaten Genuss aller lebenswichtigen Güter, sondern warnt auch vor einer Überaskese und Überspiritualität, die selbstzerstörend wäre. Außerdem wird der Asket ausdrücklich gemahnt, sich nicht völlig von Wein und Fleisch zu enthalten.

Die Verbindung von Wein und Fleisch findet sich nicht nur in der zitierten Schriftstelle, sondern begegnet auch als Thema im 4. Jh. bei anderen Autoren wie etwa Hieronymus. In dessen Brief an Eustochium etwa lesen wir:

„Wein und Jugend stacheln sich gegenseitig zu sinnlicher Lust an. Warum schütten wir Öl in die Flammen? Warum fügen wir frischen Zündstoff dem armseligen Körper zu, der bereits lodert? Noah trank Wein und wurde trunken ... auf seine Trunkenheit folgte, dass sein Körper entblöst wurde; Schwelgen führte zur Lust (Gen 9,20-21). Erst wird der Bauch vollgeschlagen, dann werden die anderen Glieder stimuliert. Ähnlich heißt es an späterer Stelle: ‚Die Leute setzten sich zum Essen und Trinken und standen auf zum Spiel‘ (Ex 32,6).“[[1138]](#footnote-1138)

In „einer Seitenbemerkung ... zeigt Chrysostomus, dass Hieronymus nicht der einzige war, der bemerkte, dass Weingenuss die sexuelle Beherrschung bedrohte, insbesondere die sexuelle Beherrschung der Frauen“.[[1139]](#footnote-1139) Im Unterschied zu Chrysostomus, der männlich-chauvinistisch die sexuelle Unbeherrschtheit vor allem Frauen zuschreibt und Hieronymus, der zunächst an die Jugend denkt, die sich nicht beherrschen könne, steht die Dreizehnbriefesammlung der Kritik gegenüber dem Genuss von Wein und Fleisch wie auch gegenüber der an jungen Leuten und Frauen reserviert gegenüber. Denn gerade für diese beiden in der Spätantike in der Sozialhierarchie gegenüber älteren Männern weit tiefer stehenden Gruppen tritt diese Sammlung energisch ein. Ihr zufolge ist das frühe Christentum eine Bewegung, die gerade diese hierarchischen Strukturen aufbricht, wie wir sehen werden.

Das zeigt in Ansätzen bereits die zitierte Stelle aus dem Anfang von IgnHer. Die beiden ersten biblischen Zitate sprechen nicht nur für den Genuss von Fleisch als Lebensmittel, sondern auch im übertragenen Sinn für sexuelle Betätigung, wie die Verknüpfung mit „Öl“, das beschwingt, andeutet. Dieser übertragene Sinn wird weiter entfaltet durch den Hinweis darauf, dass man Fleisch wie Pflanzen genießen soll. Sexualität ist demnach nicht etwas, was ausschließlich zielgerichtet, etwa zum Erhalt des physischen Lebens, dienen,[[1140]](#footnote-1140) sondern das auch das Leben erfreuen soll. Wie der Wein das Herz des Menschen erfreut und Öl beschwingt,[[1141]](#footnote-1141) sind auch alle anderen Dinge Gottes Gaben. Diese sind fundamental für die Dreizehnbriefesammlung, sie sind „gute Dinge der Erde“, die Gott uns bietet.

Nun war die Kritik an übertriebener Askese keine Sonderheit im späten 4. Jh., wie man dem sechsten Buch der Apostolischen Konstitutionen entnehmen kann, auch wenn, wie schon gesehen, es ein wachsendes Interesse und Bemühen um immer rigorosere Formen der praktizierten Askese gab. Diese Formen asketischer und spiritueller Übungen und die Frage ihres Verhältnisses zu Gottes Gnadengabe kulminierte in dem Streit zwischen Pelagius und Augustinus. Nun ist die Dreizehnbriefesammlung stark von den paulinischen Pastoralbriefen beeinflusst, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, insbesondere vom 1Tim, in dem in einer „deutlich anti-asketischen“ Tendenz Weingenuss und Sexualität verteidigt werden. Es verwundert folglich nicht, dass gerade 1Tim in dieser Sammlung eine besondere Rolle spielt. Wie der Paulus der Pastoralbriefe unterstreicht die Dreizehnbriefesammlung die Bedeutung der Ehe und des Essens, verweist zur Stütze des Arguments auf Gottes Schöpfung, auch wenn sie sich nicht auf Gebet und Eucharistie bezieht.[[1142]](#footnote-1142) Überdies ist in 1Tim Sexualität strikt auf die Zeugung von Nachwuchs hin orientiert,[[1143]](#footnote-1143) während man in der Dreizehnbriefesammlung und gerade wieder im Brief an Hero liest, dass der Geschlechtsakt, so lange er dem Gesetz gemäß ist, „nicht verabscheut werden sollte“. Doch nicht nur Sexualität und Diät sind Themen, in denen diese Briefsammlung über die Pastoralbriefe gegen den asketischen Trend hinausgeht. Auch die Stellung der Frau im frühen Christentum ist eine gänzlich andere und viel angesehener als diejenige, der einem in vielen frühchristlichen Schriften begegnet. Im Brief an Hero heißt es:

„Verachte Frauen nicht, denn sie haben Euch geboren, auch groß gezogen. Darum ist es mehr als recht, diejenigen zu lieben, die die Urheber Eurer Geburt waren, wenn auch einzig im Herrn, denn ein Mann kann ohne eine Frau kein Kind zeugen. Darum ist es rechtens, dass wir diejenigen ehren müssen, die dazu beigetragen haben, uns zur Welt zu bringen. Weder ist ein Mann ohne eine Frau, noch eine Frau ohne ein Mann (vgl. 1Kor 11,11), außer denjenigen, die ganz zu Anfang geschaffen wurden. Denn der Leib Adams war aus den vier Elementen geschaffen, und derjenige Evas aus der Seite Adams. Und tatsächlich war die überaus besondere Geburt des Herrn eine solche allein aus einer Jungfrau. Sie geschah nicht, damit die gesetzmäßige Vereinigung (von Mann und Frau) verabscheut werden soll, sondern diese Art der Geburt kam nur einem Gott zu. Denn es war Sache des Schöpfers, sich nicht einer gewöhnlichen Geburtsweise zu bedienen, sondern einer solchen, die einzig und fremd war, weil er eben der Schöpfer war.“ (IgnHer 4)

In dieser mutigen Passage behauptet der Autor, dass Gottes „fremde“ und „einzige“, vielleicht gar „sonderbare“ Geburt des Herrn durch eine Jungfrau und die Erschaffung des ersten Mannes „aus den vier Elementen“ und Evas „aus der Seite Adams“ außerordentliche Geschehnisse und Ausnahmen gewesen sind, aber nicht der gewöhnlichen Art des Gebärens durch die sexuelle Vereinigung von Frau und Mann entspricht. Doch auch an dieser Stelle führt die Dreizehnbriefesammlung weiter, indem sie auf diesen Beobachtungen aufbauend formuliert, gestützt auf 1Kor 11,11, dass das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein von Mann und Frau, ja, deren Intimität, die absolute Voraussetzung für die Existenz der Adressaten ist, eine Relation, die jeden Nachkömmling zur Ehre denen gegenüber verpflichtet, die sie gezeugt haben, allen voran, der Mutter oder Frau, die darum, wie die Passage eröffnet, nicht gering geachtet, sondern hochgeschätzt werden soll. Ehelicher Geschlechtsverkehr ist eben nicht zu verabscheuen.[[1144]](#footnote-1144)

Wie die Ermahnung im Anfang des Zitats, die Frauen zu schätzen, zeigt, richtet sich dieser Text vornehmlich an eine männliche Leserschaft, eine Charakteristik, die auch für das Verständnis des Eröffnungsbriefes der Sammlung von Maria an Ignatius wichtig ist. Wenn in IgnAnt 9 zuerst Männer genannt werden, die „ihre Frauen lieben sollen“, wie auch umgekehrt Frauen ihren Männern treu sein sollen als einzige Partner, dann ist dies ein kleiner Hinweis darauf, dass nicht nur außereheliche Beziehungen beider Geschlechter bekannt waren, sondern in erster Linie Männer ermahnt werden mussten.

In IgnHer 9 wird Maria mit einem deutlicheren Lob bedient als etwa Nympha in dem paulinischen Kol 4,15. Im Brief an Hero liest man: „Maria, meine Tochter, ist herausgehoben für ihre Würde und Bildung wie überhaupt ihre Kirche, die sich in ihrem Haus befindet.“ Der Höhpunkt des Lobes einer Frau ist gewiss das höchst stilisierte Vorwort von Ignatius’ Brief an Maria (IgnMarC), auf das ich hier noch näher eingehen werde.

Weil die Dreizehnbriefesammlung ein frauen- und jugendfreundliches Bild der ersten Christen und, wie die Argumentation verrät, sicher ein bewusst kontrastierendes Bild gegenüber der zeitgenössischen Erwartung zeichnet, soll noch etwas näher gerade auf den bald aus den Sammlungen ausgeschiedenen Brief der Maria Kassobolites an Ignatius eingegangen werden.

Maria, die als Proselytin bezeichnet wird, beginnt ihren Brief an Ignatius mit einer Bitte, wonach „Maris, unser Freund, Bischof unserer Geburtsstadt Neapolis, nahe (Ana)zarbus,[[1145]](#footnote-1145) Eulogius und Sobelus, der Presbyter, zu uns geschickt werden soll, so dass wir nicht von solchen beraubt sein sollen, die dem göttlichen Wort vorstehen.“ (MarCIgn 2) Es klingt, als versuche Maria, sich bei Bischof Maris von Neapolis für Männer einzusetzen, Eulogius (und Sobelus), die ihrer Kongregation in Kassobola vorstehen sollen.[[1146]](#footnote-1146) Das Problem mit diesen ist jedoch ihre Jugend und die Tatsache, dass sie offensichtlich erst vor kurzer Zeit Priester geworden sind (MarCIgn 3).

Hier beginnen die Besonderheiten dieses Eröffnungsbriefes der Sammlung. Erstens ist es eine Frau, die als Wortführerin auftritt und an Ignatius schreibt, zweitens geht es ihr darum, die Ehrwürdigkeit des Alters zu untergraben, das auf dem traditionellen Argument „je älterer, desto wertvoller“ (*presbyteron kreitton*) aufbaute (wie die gleich genannten „grauen Häupte“ belegen),[[1147]](#footnote-1147) und nicht nur für diese Männer allein, sondern mit einer Reihe ausgewählter biblischer Beispiele überhaupt für die Jugend eine Stange bricht, und zwar gerade, was Fragen der sexuellen Enthaltsamkeit betrifft:

„Sie sind erfahren in Sachen Fleisch und unempfänglich für seine Lüste, selbst aber glänzen sie mit all dem Glanz eines ergrauten Hauptes aufgrund all ihrer inneren Verdienste, auch wenn sie erst jüngst zum Priestertum berufen wurden.“ (MarCIgn 3)

Bedenkt man die Bedeutung und Wertschätzung des Alters einer Person und die damit oft verbundene soziale Stellung in Familie und Gesellschaft in der Antike und teilweise bis heute, so wirken Forderung und Begründungen von Maria auch für die heutige Leserschaft noch außerordentlich, auch wenn sie erneut die Botschaft der Pastoralbriefe anklingen lassen, jedoch über diese weit hinausführen (1Tim 4,12; 5,1-2; 2Tim 2,22; Tit 2,7). Aus der Schrift führt Maria berühmte Beispiele an, in denen die göttliche Wahl auf junge Männer als erfolgreiche und herausragende Rollenmodelle fiel. Diese Beispiele sind von solcher Radikalität, dass sich ältere männliche Leser vermutlich angegriffen wussten, was die Reaktion erklären würde, dass solche Leser, Schreiber, Redaktoren und Kopisten diesen Brief aus ihrer Ignatiussammlung als deren Vorrede entfernt haben. Umso erstaunlicher ist es allerdings, dass gerade diese Ausführungen sogar in zweifacher Version innerhalb der Sammlung begegnen, einmal in Marias Brief an Ignatius (MarCIgn 3-4) und nochmals wiederholt mit redaktionellen Veränderungen im Brief des Ignatius an die Magnesier (IgnMag 3), ein Passus, der in der „mittleren Rezension“ noch fehlt.[[1148]](#footnote-1148)

Das erste ihrer biblischen Beispiele ist der „weise Daniel“, der „als junger Mann sein Urteil über bestimmte, energische alte Männer fällte, indem er ihnen aufzeigte, dass sie vielmehr einsame Schufte sind, die nicht wert seien, als Ältere angesehen zu werden“ (MarCIgn 3). Wer von der Leserschaft möchte sich mit diesen „einsamen Schuften“ identifizieren? Leider ist unklar, auf welche biblische Geschichte sich Maria genau bezieht, vielleicht war sie angeregt durch 2Sam 12,5-11 und Lev 18,19-27,[[1149]](#footnote-1149) vielleicht auch durch Röm 1,28 – 2,1.[[1150]](#footnote-1150)

Wenn sich der Text von Marias Brief auf die erste Stelle beziehen sollte, dann ist das Lob des jungen Davids ein kritisches Selbsturteil über sich als älter Gewordener. Während ihn in der Jugend die weisheitliche Einsicht prägte, ist er als älterer Mensch der sexuellen Zügellosigkeit verfallen. Wenn wir zu dem Text aus dem Brief der Maria die Parallelstelle aus IgnMag 3 hinzunehmen, wird das Urteil noch deutlicher: Im „Alter von zwölf Jahren überführte“ David „die Alten, die vergebens ihre grauen Haare trugen, als Anschuldiger und Schürzenhelden, die voller Lust hinter der Schönheit von Frauen anderer Männer hinterherliefen“.

Nach dem Beispiel des David folgt in IgnMag 3 noch das des Samuel, das in Marias Brief nicht zu lesen ist. Samuel steht für das „kleine Kind“, das den großen, alten Propheten des Nepotismus beschuldigt. Als weiteres Beispiel, das sich wieder in beiden Versionen findet, figuriert der Prophet Jeremia. In Jer 1,7 heißt es, dass Jeremia den Ruf Gottes mit Blick auf die eigene Jugend ablehnen will, doch dass Gott ihm hierauf antwortet: „Sag nicht: Ich bin noch so jung. Wohin ich dich auch sende, dahin sollst du gehen, und was ich dir auftrage, das sollst du verkünden.“ Mit diesen und weiteren Beispielen bestätigt die Schrift für Maria, dass Gott den jungen Presbytern seinen Beistand zusagte und formuliert hieraus ihre Bitte wie einen göttlichen Befehl an Ignatius.

In diesem Brief, der sich als Schreiben einer Frau gibt, die mit dem Bischof ihrer Geburtsstadt in enger Verbindung steht, hört man die weibliche Stimme,[[1151]](#footnote-1151) die mit göttlicher und prophetischer Autorität spricht und sich auf die Schrift zu berufen weiß, wobei auffällt, dass sie sich hierbei nicht oder zumindest nicht explizit auf neutestamentliche Stellen stützt.

Dass Maria die jungen Männer zuerst verteidigt, indem sie darauf hinweist, sie seien gegenüber sexuellen Verlockungen gewappnet, wirft einen moralischen Schatten auf die mit den jungen Männern kontrastierenden Älteren. Abweichendes moralisches Verhalten und religiöse Praxis gehen Hand in Hand. Beides wird in Marias Brief angesprochen. Als leuchtende Gegenbeispiele dienen die jungen Männer, die von Gott berufen wurden und all den Alten weit überlegen sind, sowohl ihren Eltern wie ihren Beratern.

Kehren wir unser Augenmerk jedoch noch auf die Antwort des Ignatius in seinem Brief an Maria. Zunächst stimmt er mit Marias deutlicher Anfrage und Aufforderung überein. In einem durchgearbeiteten Vorwort heißt es in IgnMarC 1:

„Sehen ist tatsächlich besser als Schreiben, insofern dieses als ein Teil der Sinne nicht nur denjenigen ehrt, der die ihm übermittelten Zeichen der Freundschaft empfängt, sondern auch selbst dadurch empfängt und der Wunsch nach mehr geweckt wird. Doch der zweite Rückzugshafen, wie der Ausdruck besagt, ist das Schreiben, das wir aufgrund Deines Glaubens als einen nützlichen Zufluchtsort erhalten haben, und zwar aus so großer Ferne, so dass wir vermittels eines Briefes die Vorzüglichkeit erkannt haben, die Dich beseelt. Denn die Seelen der Guten, oh Du weiseste der Frauen, gleichen Quellen reinsten Wassers. Denn sie ziehen die Vorbeigehenden durch ihre Schönheit an, aus ihnen zu trinken, selbst wenn sie nicht durstig sind. Auch Deine Klugheit lädt uns wie durch einen Befehl ein, bei den göttlichen Ergüssen teilzuhaben, die in Deiner Seele so überschäumend hervorschießen.“

Rhetorisch verkleidet, sehnt sich Ignatius danach, Maria physisch zu sehen, doch vielleicht auch verleidet durch die Kritik an alten, sich nicht zurückhalten könnenden Amtsinhabern und alten Voyeuren, drückt Ignatius in höchst eleganter Weise aus, dass er sich mit dem zweitbesten Zufluchtsort zufriedengibt, nämlich dem schriftlichen Austausch zwischen ihnen. Von Anbeginn an ist er voller Bewunderung ihrer Intelligenz, benennt auch den deutlichen Befehlston, den er im Brief verspürt hat, und sagt, dass er sich hingezogen fühlt zu Marias göttlichen Ergüssen, ihrer Weisheit, ihrem Glauben, ihrer Außergewöhnlichkeit und ihren Einsichten. So nennt er sie emphatisch bei dem Ehrentitel der „weisesten der Frauen“, die den „Quellen reinsten Wassers“ gleiche.

In diesem Vorwort verbirgt sich allerdings auch nicht wenig männlicher Chauvinismus, wenn er auf die Schönheit dieser Quellen anspielt, die den Vorübergehenden auch gegen dessen Willen anziehen.[[1152]](#footnote-1152) Als Lob verpackt ist es eine männliche Zurückweisung der im Brief Marias geäußerten Kritik an den alten Männern, die sich unredlich benehmen. Nach Ignatius ist es nicht deren Schuld, wenn sie sich als Asketen in der Nähe von Frauen aufhalten und dann zu Fall kommen, sondern er kehrt weibliche Schönheit in Anziehung und Anziehung in Verführung, worin er die Natur der Frau zu fassen sucht. Es fragt sich, ob solche Nuancen lediglich das Resultat eines gelehrten männlichen Literaten sind, oder ob diesem Briefwechsel nicht doch eine historische Quelle zugrunde gelegt wurde, so dass der erste Brief tatsächlich von einer weiblichen Autorin stammt, der von einem männlichen Amtsträger beantwortet wurde, ein Briefwechsel, der danach von einem Redaktor in den größeren Ignatiuszusammenhang gebracht wurde. Die deutliche Botschaft Marias und ihrer Stimme, die die jungen Männer lobt und empfiehlt, doch auch die subtile, doch nicht weniger energische Kritik des Ignatius bildeten schließlich vielleicht die Gründe, warum in der späteren Tradition der erste Brief der Maria aus dem Korpus der Ignatianen ausgeschlossen wurde, insbesondere in der lateinischen, westlichen Tradition, während Ignatius’ Antwort Teil auch dieser geblieben ist, auch wenn Marias Beispiele noch Eingang in IgnMag gefunden haben. Vielleicht spricht dies wiederum dafür, dass die Briefsammlung nicht auf einen einzigen Redaktor zurückzuführen ist, sondern in verschiedenen Geographien und zu verschiedenen Zeiten, verschiedene Hände und Köpfe versucht haben, sich diese Sammlung zu eigen zu machen und ihre ein eigenes Gesicht dabei zu geben.

Ohne hier im Einzelnen diesem Briefwechsel weiter nachzuspüren – eine etwas ausführlichere Deutung habe ich in der bereits genannten Studie vorgelegt[[1153]](#footnote-1153) – will ich doch kurz auf das Bild von den Anfängen des Christentums eingehen, das dieser Briefwechsel und dann auch die Dreizehn- bzw. Zwölfbriefsammlung der Ignatianen vermittelt.

Zunächst ist bereits deutlich geworden, dass die beiden Briefsammlungen eine unterschiedliche Botschaft haben. Die Dreizehnbriefesammlung vermittelt das seltene Bild eines Christentums, dessen erste Stimme die einer Frau ist und dessen von Gott berufenen Propheten, Priester und König junge Männer sind. Auch wenn dies an die Funktion von Geschichten und Legenden erinnert, die gerade für sozial diskriminierte Gruppen destabilisierende Funktionen haben,[[1154]](#footnote-1154) so lässt sich doch nicht schnell auf ein feministisches Bild des frühen Christentums schließen, nichts wäre weiter von der literarischen Wirklichkeit dieser Sammlung entfernt, sondern sie zeigt, dass auch selbstbewusste, kluge, hochgeschätzte und vermutlich hochgebildete und best liierte Frauen sich massiv zur Stütze eines männlich organisierten und von männlicher Hierarchie geleiteten Kirche eingesetzt haben. Ob gerade der Briefwechsel zwischen Maria und Ignatius zur Eröffnung der Sammlung historisch oder nicht historisch ist, ist dabei weniger bedeutsam als die Tatsache, dass selbst das Bild der selbstbewussten, geradezu prophetischen Frau dieser hierarchisch-männlichen Organisation als höchst dienlich gezeigt wird. In gleicher Weise wie Frauen institutionell eingebunden sind, geschieht es in dieser Sammlung auch mit den jungen Männern. Sie besitzen keine eigene Stimme, sondern für sie spricht die weiblich Stimme mit der Autorität Gottes, die berufende Stimme Gottes selbst und die Stimme des Bischofs.

Der Zwölfbriefsammlung ist es dann darüber hinaus eigen, dass auch die anfragende und anfordernde Frauenstimme ausfällt und mit der Antwort des Ignatius dessen subtile, aber männlich-chauvinistische Frauenauffassung die gesamte Briefsammlung eröffnet. In den weiteren Briefen, die in beiden Sammlungen gleich sind, wird dieses Bild einer vom Bischof dominierten Kirche und dem Netzwerk zwischen diesen Bischöfen zusammen mit anderen Mitgliedern der Hierarchie und im Verbund mit sie unterstützenden Gemeindemitgliedern fortentwickelt. Gerade die dämonische Bedrohung kommt am deutlichsten zum Ausdruck in IgnPhil. Das Leben der ersten Christen ist beherrscht vom Kampf, dem asketischen, dem antihäretischen und dem antidämonischen. Auch wenn diese Briefe Moderation in alldem predigen, zeigt doch gerade diese deutliche Empfehlung, dass dieses Christentum umgeben ist von sehr viel radikaleren christlichen Vorstellungen, von denen sich diese Orthodoxie als Mittelweg absetzen will.

Das Christentum wird schon anfänglich als feste Institution vorgestellt, die sich mit ihrer Schrift, die das Alte und das Neue Testament umfasst, deutlich vom Judentum und von der paganen Umwelt unterscheidet. Die Juden gelten als diejenigen, die Christen wie Stephanus ermorden (IgnTar 3). Mehr noch, im Unterschied zur „mittleren Rezension“, wird hier behauptet, dass „das Judentum ein Ende gefunden hat“, ja dass, „wo das Christentum existiert, es kein Judentum geben kann“ (IgnMag 10). Es wird ersichtlich, wie weit sich die Paulustradition hier von einer „ursprungsnahen“ Version der Ignatianen, die noch stark jüdisch geprägt war, zu einer „überarbeiteten“ gelangt ist, in der man sich als eigene Größe „Christentum“ bereits neben und außerhalb des „Judentums“ begreift (IgnMag 10), bevor man in der „weiteren“ oder „langen“ Rezension zu einer Zurückweisung und Ersetzung des Judentums durch das Christentum gekommen ist.

Es stellt sich die Frage, ob die Briefsammlungen der Ignatianen, die grundsätzlich der Struktur von Trobischs Ergebnis seiner Untersuchung antiker Briefsammlungen und deren historischen Entwicklungen entsprechen, ein Einzelfall im Christentum darstellen, oder ob etwa die kanonisch gewordene Paulusbriefsammlung ähnliche Merkmale in ihrer Genese aufweist.

## Die Paulusbriefe

Diese Frage, ob sich das Werden der Paulusbriefsammlung ähnlich gestaltete wie die anderer antiker Briefsammlungen, hat schon David Trobisch in einer kleinen Monographie positiv beantwortet.[[1155]](#footnote-1155) Diese Position wurde nochmals von Eric Scherbenske durch seine größere Studie zum Kanonisierungsprozess der Schriften des Paulus im Laufe der Geschichte der verschiedenen Sammlungen gestützt und nuanciert.[[1156]](#footnote-1156)

Wenn man jedoch heute die Paulusforschung befragt, wie das spezifische Profil von Paulus’ Botschaft, seinem Denken, seiner Ethik, seiner religiösen Praxis aussieht, werden die Antworten in der Regel ausschließlich aus sieben der kanonisch gewordenen vierzehn Paulusbriefe gewonnen,[[1157]](#footnote-1157) nämlich aus dem Römerbrief, dem Ersten und Zweiten Korintherbrief, dem Galaterbrief, dem Philipperbrief, dem Ersten Thessalonicherbrief, und dem Philemonbrief, während der Zweite Thessalonicherbrief, der Epheserbrief und der Kolosserbrief, sowie die Pastoralbriefe (Erster und Zweiter Timotheusbrief, Titusbrief) als pseudonyme Paulusbriefe gelten und der Hebräerbrief nur bedingt in die Paulustradition eingeordnet wird. Inhaltlich wird aus den sieben Briefen etwa geschlossen, Paulus habe geglaubt,

„Jesus sei als der lange von den Juden erwartete Messias ..., der jetzt durch seinen Tod und seine Auferstehung allen Menschen Freiheit von Sünde und Wiederversöhnung mit Gott angeboten hatte. Was in diesen zwei welterschütternden Ereignissen begonnen hatte, wird bald in der Auferstehung aller, die auf Jesus vertrauen, und in der vollen Verwirklichung von Gottes Königreich in einer erlösten Schöpfung erfüllt werden.“[[1158]](#footnote-1158)

Doch man braucht nur in den Werken eines der frühen Pauluslesers wie etwa Klemens von Alexandrien zu blättern, der Paulus zum „göttlichen Apostel“ stilisierte und „ständig aus seinen Briefen zitiert“, um ein „erheblich anderes Summarium“ zu erhalten.[[1159]](#footnote-1159) Klemens „betont die Kenntnis Gottes als zentrales Bemühen des Christen, das Streben nach Vervollkommnung und die Hoffnung auf den Aufstieg durch die himmlischen Sphären zu dem vollkommenen Ziel der unendlichen Kontemplation Gottes“.[[1160]](#footnote-1160) Diese Ideen, sind gerade aus denjenigen Briefen gewonnen, die die moderne Forschung Paulus selber abgesprochen und Paulusimitatoren zugeschrieben hat, also aus den Stellen Kol 1-2, Eph 3, Hebr 5 „die Betonung der himmlischen Realitäten, die Feier der Geheimnisse des göttlichen Wissens“, aus Kol 1,15-20 „die Überlegungen zur Präexistenz Christi als Schöpfer von allem“, und aus Hebr 4,14; 6,20 „seine Rolle als Vorreiter im Aufstieg der Gläubigen zum Himmel“.[[1161]](#footnote-1161) Klemens las folglich Paulus in der größeren Sammlung, die uns aus dem kanonischen Neuen Testament bekannt ist und bezog hieraus das Bild eines platonisierenden philosophischen Paulus und eines Christentums, das für ihn von den Anfängen an „Erkenntnis“ oder „Gnosis“ war und eher einer Philosophenschule glich denn einem Netzwerk von Kirchengemeinden.

Ähnlich wie bei Ignatius stellt sich folglich die Frage, welche Briefsammlungen des Paulus es gab, und welche Vorstellungen von den Anfängen des Christentums diese Sammlungen uns vermitteln.

Die bekannteste Briefsammlung des Paulus findet sich natürlich in der kanonischen Ausgabe des Neuen Testaments. Wir brauchen hier nicht mehr auf die unterschiedliche Stellung der Paulusbriefe in den verschiedenen Bibelhandschriften einzugehen, weil sie bereits weiter oben angesprochen wurde. Folglich richten wir hier gleich das Augenmerk auf die unterschiedliche Anzahl, Zuschnitt und Stellung der Briefe innerhalb dieser einen von vier neutestamentlichen Untersammlungen und prüfen anschließend, wie die Paulusbriefe außerhalb der kanonischen Sammlung vorgelegen haben.

Im Neuen Testament finden sich die vierzehn Paulusbriefe, die hier bereits aufgezählt wurden, nämlich die sieben in der heutigen Forschung weithin anerkannten authentischen, dann die drei Deuteropaulinen, die Pastoralbriefe und schließlich der Hebräerbrief, der nicht den Namen des Paulus als Absender aufweist. Die Reihenfolge, in der diese Briefe im Neuen Testament stehen, begegnet bereits in den großen Kodizes der Vollbibeln des 4. und 5. Jh.s, sie lautet: Röm, 1-2Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, 1-2Thess, 1-2Tim, Tit, Phlm, Hebr.

Eine ältere Paulusbriefsammlung ist für die Zeit vor der Mitte des 2. Jh.s für den Paulussammler und möglicherweise Redaktor Markion von Sinope bezeugt, und zwar durch zwei Autoren: Epiphanius von Salamis aus dem 4. Jh. und Tertullian von Karthago von Anfang des 3. Jh.s. Sie wird weiter gestützt durch zwei weitere Zeugen, der erste ist bekannt als Kommentator des syrischen Neuen Testaments, Ephräm der Syrer, der in der Forschung oft für die Bezeugung markionitischer Lesarten des Lukasevangeliums und der Paulusbriefe herangezogen wird, und ein weiteres syrisches Zeugnis, der *Canon* oder *Catalogus Sinaiticus* aus der Zeit um 400, der eine „Mischung zwischen der Anordnung wie der des Markion, der Prologe für die ersten vier Briefe und einer Anordnung, die eher der unserer griechischen Handschriften für die restlichen Briefe gleicht“.[[1162]](#footnote-1162)

Die Hauptzeugen für diese ältere Sammlung des Markion geben folgende Anordnung der Briefe:

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **Tertullian** | *Gal* | 1-2*Kor* | *Röm* | 1-2*Thess* | *Laod/Eph* | *Kol* | *Phil* | *Phlm* |  |  |  |  |
| **Epiphanius** | *Gal* | 1-2*Kor* | *Röm* | 1-2*Thess* | *Eph* | *Kol* | *Phlm* | *Phil* | *Load* |  |  |  |
| **Canon Sinaiticus** | *Gal* | 1-2*Kor* | *Röm* | *Hebr* | *Kol* | *Eph* | *Phil* | *Phil* | 1-2*Thess* | 2*Tim* | *Tit* | *Phlm* |

Außer den beiden Sammlungsanordnungen (Tertullian und Epiphanius) gibt es noch solche, die leichte Varianten ihnen gegenüber aufweisen. So findet sich trotz der Nähe von Ephräms Paulusbriefsammlung, die sein Kommentar bezeugt, eine Änderung gegenüber der des Markion, denn bei Ephräm ist der nach Tertullian letzte Paulusbrief, Phlm, ersetzt durch den sogenannten Dritten Korintherbrief, der uns weiter oben bereits als Teil der Paulusakten begegnet ist.

### Die kanonische Vierzehnbriefesammlung

Nehmen wir zunächst die weitere Paulusbriefsammlung des kanonischen Neuen Testaments. Hier lassen sich einige generelle Bemerkungen machen, bevor auch bei dieser Sammlung noch einmal unterschieden werden muss, welche Form derselben wir betrachten, sei es die in griechischer Sprache, die altlateinische(n) Übersetzunge(en) oder deren Revision im späten 4. Jh., die mit dem Namen Hieronymus und dem Titel „Vulgata“ in Verbindung gebracht wird, eine Version, die jedoch während der nächsten Jahrhunderte beständig fortentwickelt und überarbeitet wurde und zu einer Geschichte von Editionen und Korrekturen führte, die höchst komplex und bis heute im Detail nicht erforscht ist.[[1163]](#footnote-1163)

Diese neutestamentliche Paulusbriefsammlung, die mit dem Röm eröffnet, auf den 1-2 Kor und dann erst der Gal folgt, gibt Paulus ein markantes inhaltliches Profil. Insbesondere Anfang und Ende dieses Röm in der kanonischen Fassung bietet „den einfachsten Einstiegspunkt“, um Paulus zu verstehen und zu sehen, „wie Paulus von sich selbst dachte, wer er war“, wie überhaupt der Röm „eines der einflussreichsten Dokument der westlichen Geschichte“ wurde.[[1164]](#footnote-1164)

Dass der Eph gefolgt wird von Phil und dann Kol, verknüpft zwei heute als Deuteropaulinen bezeichnete Briefe über einen Brief, den die Forschung für authentisch hält. Abgeschlossen wird die Reihe der an Gemeinden gerichteten Briefe bei dieser Sammlung mit 1-2Thess, bevor zunächst die Pastoralbriefe vor dem heute für authentisch angesehenen Phlm angefügt werden, und die Sammlung mit Hebr schließt.

Vergleicht man hiermit die Sammlung des Markion, fällt auf, dass Gal und Röm in vertauschter Stellung stehen, außerdem finden sich die Deuteropaulinen Laodizener/Eph und Kol zusammen. Die Stellung der übrigen Briefe schwankt, wobei in den unmittelbaren Zeugen für Markions Sammlung belegt ist, dass die Pastoralbriefe und der Hebr in dieser Sammlung gefehlt haben. Keine der beiden Sammlungen allerdings besitzt ausschließlich Briefe, die heute von der Forschung als authentische Briefe betrachtet werden, d.h. soweit Paulusbriefsammlungen sich historisch greifen lassen, haben wir es bereits mit einem Paulus zu tun, der nicht dem Paulus der Siebenbriefesammlung entspricht.

Betrachten wir als erstes die weitere Paulusbriefsammlung, die uns das kanonische Neue Testament bezeugt.

Das Vorwort dieser Sammlung bildet, wie angedeutet, Röm als erster der auf ihn folgenden großen Briefe an Gemeinden. Durch diese Voranstellung der Gemeindebriefe vor die Briefe an Einzelpersonen, wird Paulus bereits von vorneherein als Autorität vorgestellt, der Gemeinden instruiert, bisweilen durch direkte Anwesenheit, zumeist aber vermittels seiner Briefe aus der Ferne. Diese Fernbelehrung ist dienlich, um über Geographie und vor allem zeitliche Abstände hinweg, eine bleibende Lehrtradition zu bilden. Im Röm sind es insbesondere dessen Eröffnung und Schluss, in dem Paulus selbstreflektierend vorgestellt wird. Gleich zu Beginn stellt Paulus heraus, dass „Paulus, Sklave Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, das Evangelium Gottes zu verkünden“ (Röm 1,1) ist, das heißt, er begreift sich nicht als zweiter Gründer oder gar Begründer einer religiösen Bewegung, Übermittler einer eigenen Botschaft und Überzeugung, sondern als Diener eines anderen, Christi Jesu, von dem er sich berufen weiß als dessen Gesandter, Ausgesonderter, als Verkünder von Gottes Evangelium.[[1165]](#footnote-1165)

In den bereits zitierten Versen Röm 1,5-6 betont er vorweg, dass er „Gnade und Apostelamt“ erhalten habe, um „Glaubensgehorsam“ einzufordern. Doch erst in Kapitel 15 dieses Briefes macht er seine Rolle klarer.[[1166]](#footnote-1166) Hier schreibt er, dass Christus selbst der „Diener der Beschnittenen geworden ist, um die Verheißungen an die Väter zu bestätigen“ (Röm 15,8), so dass die Heiden „den Gott Israels verehren“ können.[[1167]](#footnote-1167) Als „Diener Christi Jesu für die Heiden“ bezeichnet sich Paulus, der „das Evangelium Gottes wie ein Priester verwaltet“ (Röm 15,18). Diese Rede vom Priestersein des Paulus ist die einzige in den als authentisch angesehenen Briefen und wird wie diese priesterliche Sprache überhaupt von der Forschung als „höchst ungewöhnlich“ bezeichnet.[[1168]](#footnote-1168)

„Der Kontext ... zeigt deutlich, daß Paulus seinen apostolischen Dienst, die Verkündigung des Evangeliums, feierlich im Bilde eines priesterlichen Opferdienstes darstellt ... und im Finalsatz V 16b wird die Evangelisation des Paulus als eine Opferhandlung beschrieben, in der der Apostel die Heidenvölker Gott darbringt als ein ihm wohlgefälliges Opfer.“[[1169]](#footnote-1169)

Diese Sprache und Gedanken sind auch deshalb für Paulus ungewohnt, weil er an keiner Stelle in seinen sieben Briefen, in denen er verschiedentlich von Leitungsstrukturen und Ämtern spricht, je einen Priester oder überhaupt ein priesterliches Amt erwähnt, nicht einmal das eines jüdischen Presbyters.

Weiters wird immer wieder auf Röm 9-11 hingewiesen, in denen Paulus das Verhältnis zwischen Juden und denen, die „ungläubig geworden sind“, beschreibt.[[1170]](#footnote-1170) Gewiss kann man den Bezug zu Röm 3,1-8 herstellen mit der Frage, was der „Vorzug des Juden“ sei (Röm 3,1), den Paulus zunächst darin sieht, dass diesem „die Worte Gottes anvertraut sind“ (Röm 3,2). Und man kann auch an die langen Ausführungen in Röm 6,1 – 8,39 denken, in denen Paulus auffordert, sich „in den Dienst der Gerechtigkeit“ zu stellen (Röm 6,19), allerdings wissend, dass man vom Gesetz frei geworden ist (vgl. Röm 7,6). Doch wird deutlich, dass „diese drei Kapitel“, Röm 9-11, „einen in sich geschlossenen Gedankengang bilden“,[[1171]](#footnote-1171) weshalb manche Forscher gar der Meinung waren, dass diese Kapitel sinnvollerweise „auch ohne den Rest des Briefes gelesen werden können“, ja dass umgekehrt „der Brief ohne Bruch gelesen werden könnte, wenn diese drei Kapitel ausgelassen wären“.[[1172]](#footnote-1172)

Mit diesen drei Kapiteln aber werden die Anfänge des Christentums in ein Licht gestellt, in denen es bereits eine fundamentale Spannung gibt zwischen auf der einen Seite Juden, denen die Worte Gottes anvertraut sind und die sich unter dem Gesetz wissen, und auf der anderen Seite denjenigen, die Paulus als „ungläubig“ Gewordene bezeichnet. Allerdings wird diese Spannung gerade mit Röm 9-11 gemindert, indem Paulus sowohl der bleibenden Berufung Israels Ausdruck verleiht (Röm 11,2: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen“), wie auch den Christus Nachfolgenden Bescheidenheit ins Gewissen ruft (Röm 11,18: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“).

Die Auseinandersetzung, die im Anschluss an 1-2Kor im nachstehenden Gal geführt wird, ist demnach bereits in einen Rahmen gestellt, in dem das Verhältnis von Beschnittenen und Unbeschnittenen grundsätzlich erörtert und einer vermittelnden Lösung von Paulus zugeführt wurde.

Nun kann hier nicht auf alle Einzelheiten des Bildes eingegangen werden, das die kanonische Paulusbriefsammlung von den Anfängen des Christentums vermittelt. Doch soll kurz die Frage behandelt werden, wie Paulus, soweit sich dies aus dieser Sammlung erheben lässt, uns von diesen berichtet.

Es ist schon längst aufgefallen, dass Paulus kein „Interesse an den Erzählungen und Worten Jesu“ hat, wie sie uns in den Evangelien berichtet werden.[[1173]](#footnote-1173) Doch meist wurde dieses Phänomen in den größeren Rahmen der Kontinuität oder Nichtkontinuität zwischen Jesus und Paulus gestellt, eine Problematik, die zu sehr unterschiedlichen Antworten unter den berühmtesten Neutestamentlern geführt hat. Während Rudolf Bultmann (1884–1976)[[1174]](#footnote-1174) ein eher minimalistisches Verständnis dieser Kontinuität hat,[[1175]](#footnote-1175) Ernst Käsemann (1906–98) stärkere Verbindungen sieht,[[1176]](#footnote-1176) Werner Georg Kümmel (1905–95) noch weitere[[1177]](#footnote-1177) und Joachim Jeremias (1900–79) eine ausgeprägte Kontinuität annimmt,[[1178]](#footnote-1178) sei wenigstens kurz auf dieses Thema eingegangen.[[1179]](#footnote-1179)

Da Paulus in Gal 1,11-16 darüber berichtet, wie heftig er die Kirche bekämpft hat, nimmt Bultmann an, dass er mit der Überlieferung dieser Kirche befasst gewesen sein muss, um überhaupt gewusst zu haben, warum er diese Kirche bekämpfen sollte (vgl. Phil 3,4-6; 2Kor 11,22); nach Bultmann war es das Wissen, das Paulus in seinen Briefen wiederholt, nämlich dass diese Gemeinden gesetzeskritisch waren,[[1180]](#footnote-1180) und dass man darin glaubte, dass Gott den gekreuzigten Jesus von Nazaret auferweckt und zum Messias gemacht habe, der kommen wird, um Gericht zu halten und die Rettung zu bringen.[[1181]](#footnote-1181) Doch macht Bultmann die Einschränkung, dass es sich hierbei schon nicht mehr um das einfache Evangelium handele, sondern man bereits einen Christusmythos fasst, der über Jesu eigene Botschaft hinausging. Wenn Paulus hier von Christus spreche, denke er nicht an die historische Persönlichkeit Jesu, sondern an den präexistenten Christus.[[1182]](#footnote-1182) Außerdem fügt er hinzu, dass Paulus in seinen Briefen diese Inhalte nicht auf eine Kenntnis durch Menschen oder Gemeindeerfahrung zurückführt, sondern ausschließlich auf eine Offenbarung (Gal 1,1.11f).[[1183]](#footnote-1183)

Paulus vermittelt in seinen Briefen nicht den Anschein, er sei physisch und unmittelbar mit dem historischen Jesus zusammengetroffen.[[1184]](#footnote-1184) Ja, er sagt in Gal 1,22 „den Gemeinden Christi in Judäa aber blieb ich persönlich unbekannt“. Er scheint also weder länger in Jerusalem gewesen, noch von Gamaliel ausgebildet worden zu sein, auch wenn die Apostelgeschichte beides von ihm behauptet.[[1185]](#footnote-1185) Von Jesus selbst berichtet Paulus wenig. Ihm zufolge ist Jesus von einer jüdischen Frau geboren (Gal 4,4; vgl. Röm 1,3), keine außergewöhnliche Information, gerade weil Paulus nichts von einer Jungfrau oder einer Jungfrauengeburt sagt. Er meint, Jesus habe Jakobus als Bruder und Apostel gehabt (Gal 1,19), auch einige Jünger, Petrus und die Zwölf (1Kor 15,5), er sei gekreuzigt worden (Gal 3,1; 1Kor 2,2 u.ö.) und sei auferstanden (1Kor 15 u.ö.), wobei gerade Kreuz und Auferstehung eher als „eschatologische, nicht als historische Ereignisse“ erwähnt werden.[[1186]](#footnote-1186) An Jesusworten überliefert er gerade vier, davon die ersten drei in ein und demselben Brief, dem Ersten Korintherbrief:

1Kor 7,10-11: „10 Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen 11 - wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit dem Mann - und der Mann darf die Frau nicht verstoßen.“

1Kor 9,14: „14 So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkünden, geboten, vom Evangelium zu leben.“

1Kor 11,23-25: „23 Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, 24 sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!2 25 Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!“

1Thess 4,15-17: „15 Denn dies sagen wir euch nach einem Wort des Herrn: Wir, die Lebenden, die noch übrig sind bei der Ankunft des Herrn, werden den Entschlafenen nichts voraushaben. 16 Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; 17 dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt zur Begegnung mit dem Herrn. Dann werden wir immer beim Herrn sein.“

Wenn Paulus in 1Kor 7,25 sagt, „was aber die Unverheirateten betrifft, so habe ich kein Gebot vom Herrn“, dann scheint dies zu verdeutlichen, dass Paulus dann, wenn er Herrenworte kennt, sich auf diese auch beruft, doch angesichts der schmalen Überlieferung, die er uns von diesen Wort gibt, vielleicht auch nicht viele solcher Worte kannte. Überhaupt fällt auf, dass die ersten beiden Worte ethisch-praktische Ausrichtung haben und dass gerade, was das erste Zitat betrifft, die engste inhaltliche Verbindung zwischen der Gesetzesinterpretation des Paulus und der Jesu festgestellt wurde.[[1187]](#footnote-1187) Das nächste Wort ist das einzige, das an eine historische Handlung Jesu erinnert, das Abendmahl „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“. Paulus zeigt hier eine Kenntnis von einem Stück aus der Leidensgeschichte Jesu, ohne dass wir wissen können, wie weit er Details dieser Geschichte selbst kannte.[[1188]](#footnote-1188) Anders das letzte Wort, das einen apokalyptischen Ausblick auf die Wiederkunft des Herrn gibt, die Paulus hiernach noch zu seinen Lebzeiten erwartet.

Auch wenn es eine Reihe weiterer Anklänge zwischen Passagen bei Paulus und solchen der Evangelien gibt,[[1189]](#footnote-1189) ist doch das Schweigen über Kindheit, Taufe, Wundertaten und Gleichnisse Jesu wie überhaupt über Leben und Wirken der Jünger zu Jesu Lebzeiten und zu den Anfängen bei Paulus unübersehbar und die geringe Kenntnis, die Paulus vermittelt, als „erstaunlich“[[1190]](#footnote-1190) und „peinlich dürftig“ empfunden worden.[[1191]](#footnote-1191)

„Was die Zeugnisse seiner Briefe betrifft, müssen wir sagen, dass er (Paulus) wenig oder kein Interesse an ihm (dem historischen Jesus) hatte und dass insofern Bultmanns Urteil unbestreitbar scheint, wonach Paulus um das *das*, nicht aber um das *was* von Jesu Existenz besorgt war.“[[1192]](#footnote-1192)

Die Gründe, die seit Ferdinand Christian Baur angeführt werden, dass Paulus sein eigenes Hinzustoßen zur Jesusbewegung mit einer Offenbarung Christi, nicht mit einer Begegnung mit dem historischen Jesu zu tun hatte, und dass er möglicherweise kaum Zugang zu den Jesustraditionen der Jerusalemer Gemeinde besaß, weil er mit dieser ein eher gespanntes Verhältnis hatte, mag bis zu einem gewissen Grade überzeugen,[[1193]](#footnote-1193) doch erstens scheint er aufgrund seiner eschatologischen Naherwartung der Wiederkunft des Herrn nach vorne und selten nach hinten in der Zeit zu schauen, und außerdem kann man seinen Briefen entnehmen, dass auch eine von ihm als historisch geschilderte Verfolgung den Kontakt mit dieser Bewegung voraussetzte und er auch von einem solchen mit Jerusalem und den dortigen Autoritäten berichtet.

Vielmehr wird aus der Retrospektive deutlich, dass in der Forschung meist schon die ganze Tradition dessen, was in den kanonischen Evangelien als Bestand angenommen wird,[[1194]](#footnote-1194) und die Briefe des Paulus als Hinweisgeber daraufhin gelesen werden. Nach den bisherigen Ausführungen wird man umgekehrt annehmen, dass es in den Gruppen von Jesusanhängern, mit denen Paulus Kontakt hatte, eben kaum mehr Informationen und kein anderes Interesse als das des Paulus gab, und dass erst mit wachsender Distanz zu dem historischen Geschehen und der Abnahme der Naherwartung der Wunsch wuchs, eher rückwärts als vorwärts sich zu strecken und sich der Anfänge der Geschichte der eigenen Bewegung zu vergewissern. Allerdings spricht hiergegen, dass nicht einmal die Apostelgeschichte durch ihre ersten Leser als ein solches historisches Dokument betrachtet, sondern sie vielmehr als antihäretische Apologie gelesen wurde.

Allerdings können wir den Briefen des Paulus zumindest so viel entnehmen, dass er die Jesusanhänger als identifizierbare Größe vorstellt, die, wie er schrieb, hart verfolgt hatte, wobei er mehr über sich als über Jesus und über diejenigen sagt, die er verfolgte:

„5 Ich wurde am achten Tag beschnitten, bin aus Israels Geschlecht, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetz ein Pharisäer; 6 ich verfolgte voll Eifer die Kirche und war untadelig gemessen an der Gerechtigkeit, die im Gesetz gefordert ist.“ (Phil 4,5-6)

„22 Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch.“ (2Kor 11,22)

Auch wenn Paulus sich später dieser Kirche verschreibt, scheint dies doch nicht zur Selbsteinschätzung geführt zu haben, er sei nicht mehr „Hebräer“, „Israelit“, „Nachkomme Abrahams“ oder gemessen an der Gerechtigkeit, die das Gesetz forderte, als tadelig zu bezeichnen.

Da die großen Gemeindebriefe mit den Deuteropaulinen in eine Sammlung gebunden sind, lässt sich fragen, wie sich das Bild von den Anfängen des Christentums erweitert, wenn wir insbesondere zunächst auch Eph, 2Thess und Kol betrachten, bevor wir die sogenannten Pastoralbriefe hinzuziehen?

Eph ist ein aufs Ganze „rätselhaft(er)“,[[1195]](#footnote-1195) „schwieriger“ Brief.[[1196]](#footnote-1196) Er greift gleich mehrere Themen aus dem voranstehenden Gal auf, wirkt also in gewisser Hinsicht wie eine Fortführung und Vertiefung dieser Gedanken, sei es die herausragende Rolle von Gottes Geist bei unserer Errettung, sei es, dass die Erwählten seine Söhne werden sollen, sei es, dass die Menschen Gottes Erbe sein werden. Diese wichtigen Gedanken finden sich gleich nach der Grußadresse im Hymnus von Eph 1,3-14 aufgegriffen.[[1197]](#footnote-1197) Doch der Hymnus geht weit über Gal hinaus. Hier im Eph werden diese Vorstellungen in die Vorzeit ausgedehnt. Schon „vor der Grundlegung der Welt hat er uns erwählt, damit wir heilig und untadelig leben vor ihm. Er hat uns aus Liebe im Voraus dazu bestimmt“ (Eph 1,4-5). Auch „das Geheimnis seines Willens ... hat er gnädig im Voraus bestimmt“ (Eph 1,9). Selbst die Berufung als Erben wurde „vorherbestimmt nach dem Plan dessen, der alles so bewirkt, wie er es in seinem Willen beschließt“ (Eph 1,11). „In seinem geliebten Sohn“ erfolgte diese vorzeitliche Berufung (Eph 1,6). Wie ein Refrain geht diese Vorausbestimmung durch diesen Hymnus, als ob der Autor gewusst hätte, dass er hiermit ein wichtiges, gegenüber den vorangegangenen Briefen neues Thema einführt. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass hiermit die Geschichte der Jesusnachfolger nicht nur auf die prophetische Ansage in den jüdischen Schriften zurückgeführt wird, sondern über diese, über David und Abraham hinaus, in den vorzeitlichen Christus und damit in den vorhersehenden und planenden Willen Gottes selbst verlegt wird, was seine Wirkung nicht verfehlen wird, wie wir unter anderen bei Gregor von Tours, Orosius und Eusebius gesehen haben.

Auch im weiteren Verlauf des Eph klingen Themen an, die bereits zuvor in den früheren Briefen begegneten und zum Teil breit diskutiert waren, so vor allem das Verhältnis von Beschnittenen und Unbeschnitten, das Gal diskutierte und in Röm 9-11 bedacht wurde. In andere Bilder gekleidet, nicht mehr mit Bezug zu Stamm und eingepropftem Ast wie im Röm, dafür aber mit dem Beispiel des Hausbaus bzw. des Bürgerrechts in der Stadt verdeutlicht:

„14 ... Er vereinigte die beiden Teile und riss die trennende Wand der Feindschaft in seinem Fleisch nieder ... 19 Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde und ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes. 20 Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Eckstein ist Christus Jesus selbst. 21 In ihm wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. 22 Durch ihn werdet auch ihr zu einer Wohnung Gottes im Geist miterbaut.“ (*Eph* 2,14-22)

Der Eph ist redaktionell und literarisch verknüpft mit dem nachfolgenden Phil, denn dieser beginnt gleich wie jener mit der Grußformel, in der nicht nur Paulus, sondern auch Timotheus als „Diener Jesu Christi“ und Absender eingeführt werden. Diese Doppelnennung begegnet auch in anderen Paulusbriefen, 2Ko, 1-2Thess und Phlm, also sowohl in Briefen, die die Forschung dem Paulus zuweist, aber auch solchen, die sie ihm abspricht. Timotheus verweist aber auch über die Paulusbriefsammlung auf die Apg, wo er keine unbedeutende Rolle als Begleiter des Paulus spielt.

Auffallenderweise berichtet die Apg in der letzten Erwähnung des Timotheus zwar, dass er unter anderen mit Paulus zusammen war, als dieser von Griechenland aus über Mazedonien nach Kleinasien reisen wollte, doch es wird nicht gesagt, dass sie in Ephesus einen Aufenthalt haben würden (Apg 20,3-5). Diese Information konnte eine Leserschaft erst aus der vorliegenden Paulusbriefsammlung beziehen. Denn erst 1Tim bietet die Information, wenn Paulus dort von und an Timotheus schreibt: Er „bat ihn, in Ephesus zu bleiben, um die Brüder vor falschen Lehrern zu warnen“ (1Tim 1,3). Was es mit diesen falschen Lehrern auf sich hat, lässt sich aus dem Profil des Timotheus gewinnen. Denn er bildete nach der Apg das Modell, mit dem die Apg Paulus als denjenigen zeichnet, der Unbeschnittene und Beschnitte in einem Haus zusammenbringt:

„1 Er (Paulus) kam auch nach Derbe und nach Lystra. Und siehe, dort lebte ein Jünger namens Timotheus, der Sohn einer gläubigen Jüdin und eines Griechen. 2 Er war Paulus von den Brüdern in Lystra und Ikonion empfohlen worden. 3 Paulus wollte ihn als Begleiter mitnehmen und ließ ihn mit Rücksicht auf die Juden, die in jenen Gegenden wohnten, beschneiden; denn alle wussten, dass sein Vater ein Grieche war. 4 Als sie nun durch die Städte zogen, überbrachten sie ihnen die von den Aposteln und den Ältesten in Jerusalem gefassten Beschlüsse und trugen ihnen auf, sich daran zu halten.“ (Apg 16,1-4)

Timotheus wird hier deutlich mit dem sogenannten Apostelkonzil und der Frage der Beschneidung in Verbindung gebracht. Er kommt, so heißt es, aus einer gemischten Familie einer jüdischen Mutter und eines griechischen Vaters, wobei er selbst nicht beschnitten, aufgrund seiner Mutter aber jüdisch war.[[1198]](#footnote-1198) Von Paulus wird gesagt, dass er Timotheus „mit Rücksicht auf die Juden“ beschneiden ließ, er wird also nicht als der Kompromisslose geschildert, als der er sich selbst im Gal darstellt, und das, obwohl die Juden „das Volk aufwiegeln und aufhetzen“, Paulus sich zum Meer retten muss, von dort nach Athen in Sicherheit gebracht wird und ihm mit Silas auch Timotheus nachgeschickt wird (Apg 17,13-15). Schließlich berichtet Paulus gegen Ende des 1Thess, dass er von Athen aus „Timotheus, unseren Bruder und Gottes Mitarbeiter am Evangelium Christi“ als Kundschafter und Boten den Thessalonichern schickte, um sie „zu stärken und im Glauben aufzurichten“ (1Thess 3,2):

„5 Darum ertrug ich es auch nicht länger; ich schickte Timotheus, um über euren Glauben Kenntnis zu erhalten, ob nicht der Versucher euch in Versuchung geführt hat und unsere Mühe vergeblich war. 6 Inzwischen ist aber Timotheus von euch zu uns zurückgekommen und hat uns gute Nachricht von eurem Glauben und eurer Liebe gebracht, auch dass ihr uns stets in guter Erinnerung bewahrt und euch danach sehnt, uns zu sehen, wie auch wir euch sehen möchten.“ (1Thess 3,5-6)

Die Eröffnung des Phil in Verbindung mit dem des Eph und der anderen Briefe, in denen Paulus zusammen mit Timotheus als Briefautor gegeben ist, stützen das Bild der harmoniserend und integrierend wirkenden Figuren Paulus und Timotheus aus der Apg. Diese Funktion der beiden wird noch weiter untermauert durch die Pastoralbriefe, in denen Paulus direkt mit Timotheus in Kontakt steht, er ihn „sein echtes Kind im Glauben“ (1Tim 1,2) und „sein geliebtes Kind“ (2Tim 1,2) nennt, vertraut mit Timotheus’ jüdischem Teil der Familie zu sein scheint, wenn er von dem „aufrichtigen Glauben“ spricht, „der schon in deiner Großmutter Loïs und in deiner Mutter Eunike lebendig war“ (2Tim 1,5) und solche Details in Auftrag gibt, die den Leser von der Historizität des Geschriebenen überzeugen sollten:

„9 Beeil dich, bald zu mir zu kommen! 10 Denn Demas hat mich aus Liebe zu dieser Welt verlassen und ist nach Thessalonich gegangen, Crescens ging nach Galatien, Titus nach Dalmatien. 11 Lukas ist als Einziger bei mir. Nimm Markus und bring ihn mit; denn er ist für mich nützlich zum Dienst. 12 Tychikus habe ich nach Ephesus geschickt. 13 Wenn du kommst, bring den Mantel mit, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, auch die Bücher, vor allem die Pergamente!“ (2Tim 4,9-13).

Dass Paulus Lukas als einzigen nennt, der bei ihm geblieben ist, zeigt die besondere Nähe des mit dem Autor der Apg identifizierten Lukas, zu dem gleich auch Markus gestellt wird, der als „nützlich“ bezeichnet wird, womit eine weitere Brücke zur Petrustradition und auch eine Verbindung mit dem Mk entsteht. Außerdem deuten die Bücher und Pergamente auf das gelehrte Umfeld, in dem Paulus verkehrt und in dem sich auch die anderen genannten, insbesondere der Briefadressat Timotheus, bewegt. Den Hinweis auf Karpus, bei dem Paulus nicht nur den Mantel, sondern auch Bücher und Pergamente gelassen hat, deutet David Trobisch auf Polykarp und sieht darin gar einen versteckten Hinweis auf den Verfasser der Pastoralbriefe und Redaktor der Paulusbriefe.[[1199]](#footnote-1199) Schließlich weiß der Hebr, „dass unser Bruder Timotheus freigelassen worden ist; sobald er kommt, werde ich euch mit ihm zusammen besuchen“ (Hebr 13,23). Also auch der letzte Brief in der Paulusbriefsammlung trägt ganz am Ende dieser Sammlung zum weiteren Wissen über Timotheus’ Nähe zu Paulus bei. Timotheus teilt mit seinem bedeutenden Bruder Paulus auch das Schicksal der Verhaftung. Ähnlich wie er Timotheus den Thessalonichern schickte, hatte er auch die Absicht, ihn zu den Philippern zu schicken, wie er im Phil schreibt:

„19 Ich hoffe aber in Jesus, dem Herrn, Timotheus bald zu euch schicken zu können, damit auch ich ermutigt werde, wenn ich erfahre, wie es um euch steht. 20 Denn ich habe keinen Gleichgesinnten, der so aufrichtig um eure Sache besorgt ist; 21 denn alle suchen ihren Vorteil, nicht, was Jesu Christi ist. 22 Ihr wisst ja, wie er sich bewährt hat: Wie ein Kind dem Vater - so hat er mit mir zusammen dem Evangelium gedient. 23 Diesen also hoffe ich schicken zu können, sobald ich meine Lage übersehe.“ (Phil 2,19-23)

Umgekehrt gilt Timotheus auch als Sachwalter des Paulus, auch wenn er nicht die Dynamik des Paulus zu besitzen scheint. So muss Paulus in 1Kor 16,10-11 für ihn eintreten: „10 Wenn Timotheus kommt, achtet darauf, dass ihr ihn nicht entmutigt; denn er arbeitet im Dienst des Herrn wie ich. 11 Keiner soll ihn gering schätzen.“ Dies wird verdeutlicht in 1Tim 5,23, indem er als anfällig für Krankheiten gezeichnet wird: „Trink nicht nur Wasser, sondern nimm auch etwas Wein, mit Rücksicht auf deinen Magen und deine häufigen Krankheiten!“ Dennoch klingt es gegen Ende des Briefes, wie wenn ihn Paulus als den rechten Sachwalter sehe gegenüber einer falschen Interpretation, die die Forschung öfter mit Gnosis und Markion in Verbindung gebracht hat: „Timotheus, bewahre, was dir anvertraut ist! Halte dich fern von dem gottlosen Geschwätz und den Antithesen der fälschlich sogenannten Erkenntnis!“ (1Tim 6,20)

Was hier nur an diesem einen Beispiel exemplifiziert ist, aber an anderen nachexerziert werden könnte, verweist darauf, dass die Briefe der Paulusbriefsammlung des kanonischen Neuen Testaments in sich vielfach miteinander verwoben sind und über die Briefsammlung hinaus auch mit dem weiteren Rahmen, vor allem der Apg und den Evangelien des Lukas und Markus verbunden wurden.

Werfen wir aber noch einen speziellen Blick innerhalb dieser Paulusbriefsammlung auf die sogenannten Pastoralbriefe. Wir haben gerade gesehen, wie sie der Apg und den Paulusbriefen Kolorit, historische Details und persönliche Nähe geben. Sie konturieren auch das ethisch-religiöse Denken des Paulus und stellen es in ein verändertes Licht. Der Neutestamentler Harry Maier bezeichnet die Pastoralbriefe deshalb als die „dramatischste Bearbeitung des Paulus im Neuen Testament“.[[1200]](#footnote-1200) Dabei bedienen diese sich Maiers und einiger anderer Kolleginnen und Kollegen Meinung nach einer zweifachen Pseudonymität,[[1201]](#footnote-1201) weil nicht nur der angebliche Verfasser Paulus literarisch neu erfunden wird, sondern auch seine vermeintlichen Adressaten Timotheus und Titus, an die diese Briefe als eine Art letzter Wille und Testament[[1202]](#footnote-1202) gerichtet sind. Allerdings rätselt die Forschung, was diese Pastoralbriefe eigentlich sind, denn zum einen ist diese Art der Pseudepigraphie „weit entfernt von dem, was man akzeptierte Schulpseudepigraphie nennen kann, sondern vielmehr der literarischen Fälschung mit einer auch im Altertum negativ beurteilten Täuschungsabsicht zuzuordnen“, zum anderen stellt sich die Frage, „warum sie geschrieben wurden und wem sie galten“.[[1203]](#footnote-1203)

Während sich die Forschung in der Vergangenheit weithin mit Fragen der Authentizität und Datierung der Pastoralbriefe beschäftigte und der Vorschlag gemacht wurde, jeder einzelne der drei Briefe stärker vom „eigenen Profil und Anspruch“ her zu interpretieren,[[1204]](#footnote-1204) hat man auch auf die Bedeutung der Sammlungszusammenhänge hingewiesen[[1205]](#footnote-1205) und den Weg eingeschlagen, indem man die Pastoralbriefe als Trilogie liest, die „,im Zuge einer Neuedition des bisherigen Corpus‘ der Paulusbriefe geschaffen und über eine solche Neuedition – jetzt um das eigene Corpus erweitert – auch verbreitet“ worden ist.[[1206]](#footnote-1206) Ähnlich diesem Ansatz soll es auch hier wiederum darum gehen, von Erscheinen und Wirkmächtigkeit dieser Briefe auszugehen.

Wie die Sammlungszusammenhänge im *Codex Sinaiticus* und im *Codex Alexandrinus* zeigen,[[1207]](#footnote-1207) liegen die Pastoralbriefe in der Reihenfolge 1-2Tim – Tit vor[[1208]](#footnote-1208) und stehen nach den Briefen des Paulus, die an Gemeinden gerichtet sind; ihnen folgt der andere an eine Einzelperson gerichtete Phlm. Wir finden die Pastoralbriefe folglich als Teil der Briefe an Individuen innerhalb der größeren Sammlung der Paulusbriefe, die „in vielen Handschriften der Byzantinischen Rezension auf dem Deckblatt vor dem Römerbrief“ den Titel trägt: „Vierzehn Briefe des Paulus“,[[1209]](#footnote-1209) eine der vier Sammlungseinheiten, die das Neue Testament in unseren frühen großen Bibelausgaben bilden.

Sie richten sich unter anderen aber auch deutlich gegen solche Personen, die, wie die vorangegangenen Zeugnisse belegen, als radikale Asketen Paulus gelesen haben, „ganze Häuser verwirren“ (Tit 1,11), „sich in die Häuser einschleichen und gewisse Frauen einfangen, die von Sünden beherrscht und von Begierden aller Art umgetrieben werden, Frauen, die immer lernen und die doch nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen können“ (2Tim 3,6-7). Diese Briefe „verbieten die Heirat und fordern den Verzicht auf bestimmte Speisen“ (1Tim 4,3). Schon Maier sieht die Verbindung von diesen Gegnern der Pastoralbriefe mit den Positionen, die sich in den Paulusakten finden.[[1210]](#footnote-1210) Doch führt er darüber hinaus, indem er insbesondere Markion als einen möglichen Gegner dieser Briefe ins Auge fasst, und sich hierbei der älteren Position von Hans von Campenhausen anschließt, der „Markion für den eigentlichen (allerdings nicht alleinigen) Gegner“ in diesen Briefen ansah.[[1211]](#footnote-1211) Eine Anspielung auf dessen Vorwort zu seinem Neuen Testament, *Antitheses* genannt, könnte 1Tim 6,20 sein, wo von den „Antithesen der fälschlich sogenannten Gnosis“ die Rede ist. Weil die Texte auch die Beschäftigung mit Mythen kritisieren (1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14) und mit Genealogien (1Tim 1,4; Tit 3,9), die Markion fremd waren, muss man wohl auch an andere Gegner wie etwa die „gnostischen“ Vertreter von genealogischen Systemen denken, die etwa von Irenäus vorgeführt und attackiert wurden.[[1212]](#footnote-1212) Der Tit allerdings spezifiziert, dass die Gegner „zumeist Leute aus der Beschneidung“ sind (Tit 1,10), das heißt sie sind Juden, wenn auch nicht ausschließlich.

Nun geben uns die Pastoralbriefe zwar kein Entwicklungsbild des Werdens der jungen Bewegung, wie wir dies vor allem in der Apg gefunden haben, doch stellen sie Paulus in eine Welt, von der dieser nicht mehr eschatologisch distanziert ist wie etwa noch in 1Kor 7,29-31. Im Gegenteil, es geht um die Lehre, die in rechter Tradition weiterzugeben ist:

„1 Du also, mein Sohn, sei stark in der Gnade, die dir in Christus Jesus geschenkt ist. 2 Was du vor vielen Zeugen von mir gehört hast, das vertrau zuverlässigen Menschen an, die fähig sind, auch andere zu lehren.“ (2Tim 2,1-2)

Und:

„1 Du aber verkünde, was der gesunden Lehre entspricht. 2 Die älteren Männer sollen nüchtern sein, achtbar, besonnen, stark im Glauben, in der Liebe, in der Ausdauer. 3 Ebenso seien die älteren Frauen würdevoll in ihrem Verhalten, nicht verleumderisch und nicht trunksüchtig; sie müssen fähig sein, das Gute zu lehren, 4 damit sie die jungen Frauen dazu anhalten können, ihre Männer und Kinder zu lieben, 5 besonnen zu sein, ehrbar, häuslich, gütig und ihren Männern gehorsam, damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt.“ (Tit 2,1-5)

Man wird erinnert an die „selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilands Jesus Christus“ (Tit 2,13), eine „Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, welche uns zeigen wird zu seiner Zeit der Selige und allein Gewaltige, der König aller Könige und Herr aller Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnt in einem Licht, zu dem niemand kommen kann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“ (1Tim 6,14-16), ein Kommen von Christus Jesus „zu richten die Lebenden und die Tote“ (2Tim 4,1), doch „von Naherwartung und eschatologischer Spannung“ ist in den Pastoralbriefen „nichts zu spüren“.[[1213]](#footnote-1213) Mehr noch, es konnte in der Forschung gezeigt werden, dass die Pastoralbriefe auch andere theologische Themen, die wir in der kanonischen Form der paulinischen Briefe finden, nicht wahrnehmen (etwa die Bedeutung Israels), und es ist wahrscheinlich, dass diese Pastoralbriefe die für Markions Zehnbriefesammlung belegte Kurzfassung des Römerbriefes (ohne Kapitel 15-16) gekannt haben.[[1214]](#footnote-1214)

### Die Zehnbriefesammlung

Kommen wir zurück auf die Paulusbriefsammlung im Ganzen, wie sie uns in der Geschichte begegnet. Nachdem wir diese als Vierzehnbriefesammlung im kanonischen Neuen Testament näher beleuchtet haben, müssen wir uns auch der Zehnbriefesammlung widmen, wie sie früher in der Version des Markion zu finden ist.

Betrachten wir zunächst die darin aufgenommenen Briefe und ihre Anordnung in der Sammlung. Wie wir bereits feststellen konnten, beinhaltet diese Sammlung nach den übereinstimmenden Zeugen Tertullian und Epiphanius folgende Briefe in der hier gegebenen Anordnung: Gal, 1-2Kor, Röm, 1-2Thess, Laod (in der Vierzehnbriefesammlung Eph genannt[[1215]](#footnote-1215)), Kol, Phil, Phlm. Lediglich die Stellung der letzten beiden Briefe ist verschieden bezeugt, nach Tertullian steht Phil vor Phlm, nach Epiphanius ist es umgekehrt. Wegen der inhaltlichen Verknüpfung von Kol und Phlm mag Epiphanius hier entsprechend geordnet haben, falls diese Anordnung nicht der älteren Ordnung entsprach. Die moderne Forschung nimmt darum häufig Kol und Phlm in der Kommentierung zusammen. Man nehme nur die einleitenden Worte von James D.G. Dunn in seinem Kol-Kommentar:

„Kolosser kann man rechterdings als den faszinierendsten Paulusbrief bezeichnen. Vor allem deshalb, weil er die Brücke zwischen den unbestrittenen Paulinen und den Stücken des paulinischen Korpus bildet, die allgemein als deuteropaulinisch betrachtet werden. Das heißt, er ist einerseits in vielen Punkten dem Epheser erstaunlich nahe, dessen deuteropaulinische Autorschaft von einem breiten Konsens in der Paulusforschung getragen wird. Doch insbesondere seine Christologie und Ekklesiologie sind zugleich deutlich weniger entwickelt als in Epheser und in den Pastoralbriefen. In deuteropaulinischer Perspektive müsste man Kolosser sehr nahe an den Anfang stellen. Andererseits plazieren ihn einige Details in große Nähe zu Philemon, dessen Autorschaft des Paulus im Lauf der Geschichte des Christentums selten bezweifelt worden ist. Und doch scheint zugleich seine Christologie und Ekklesiologie und auch die Paränese erheblich über das hinaus fortentwickelt zu sein, was man in den unbezweifelten Paulinen findet.“[[1216]](#footnote-1216)

Es spricht folglich vieles für die von Epiphanius bezeugte Reihenfolge, in der Eph, Kol, Phlm in einer Reihe stehen. Epiphanius weist schließlich noch ein weiteres, besonderes Phänomen auf, da er sowohl Eph nennt und dann am Ende nochmals auf Laod hinweist, während Tertullian behauptet, dass Markion den Eph als Laod gekannt habe.

Da im Unterschied zur Vierzehnbriefesammlung, in der vor dem Kol der Phil steht, in der hier zu besprechenden Zehnbriefesammlung Kol unmittelbar auf den Laod folgt, leuchtet dessen ausdrückliche Bezugnahme nicht nur auf Laodizea, sondern auch auf einen „Brief aus Laodizea“ ein. Mit der Aufforderung zur Lektüre des Kol auch in Laodizea, wird eine unmittelbare Verbindung zu dem voranstehenden Laod hergestellt, der ja gerade an diese Gemeinde gerichtet war. Die Stelle im Kol ist überdies eine ausdrückliche Referenz zur Praxis des Briefelesens vor verschiedenen Hörerkreisen und vom Austausch von Briefen zwischen Gemeinden im Christentum, die Kol eine gewisse Autorität und Bedeutung gibt. Wenn demnach in der Forschung Kol und Laod (als Eph) gemeinsam betrachtet werden, ist dies nicht erst eine neuzeitliche Perspektive,[[1217]](#footnote-1217) auch wenn Kol heute als der ältere Text betrachtet wird:[[1218]](#footnote-1218)

„14 Es grüßen euch Lukas, der geliebte Arzt, und Demas. 15 Grüßt die Brüder in Laodizea, auch Nympha und die Gemeinde in ihrem Haus! 16 Und wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, dass er auch in der Gemeinde von Laodizea vorgelesen wird und dass ihr auch den aus Laodizea lest!“ (Kol 4,14-16)

Dieser Stelle zufolge soll der Kol in dem gerade einmal 16 Kilometer von Kolossä entfernt gelegenen Laodizea vorgelesen werden.[[1219]](#footnote-1219) Eingeleitet ist die Passage mit dem Hinweis auf Lukas, was in diesem Fall jedoch wieder eine Verbindung zu Apg und zu Lk herstellen würde. Doch sind diese beide Schriften in der markionitischen Sammlung des Neuen Testaments nicht vorhanden, und es verwundert darum wohl nicht, dass der Kommentar des Tertullian des Kol der Zehnbriefsammlung auch nur bis Kol 3,10 reicht.[[1220]](#footnote-1220) Die Verbindung, die folglich mit Kol 3,11-4,17 zur Apg und zum Lk gezogen wird, dürfte mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine spätere redaktionelle Bearbeitung dieses Briefes zurückgehen, die auch in Kol 1,1 den Namen des Timotheus einfügte, der auffallenderweise in Kol 4,18 fehlt. Dieses Phänomen zeigt, dass die Paulusbriefsammlung wohl nicht anders als die Ignatianen erweitert und hierbei die existierenden Briefe jeweils neu überarbeitet wurden, ein Thema, das uns weiter unten an einem Beispiel wieder beschäftigen wird.

Bewegen wir uns zurück an den Anfang der Briefsammlung. Tertullian zeigt durch seinen Kommentar ausdrücklich, dass Markions Sammlung mit dem Galaterbrief (mGal = Version des Galaterbriefes in der Zehnbriefesammlung des Markion) begann, und zwar genau mit der herausfordernden Behauptung, mit der Paulus seine Autorität nicht auf andere Apostel, nicht auf eine Gemeinde und nicht auf eine Institution, sondern alleine auf Jesus Christus zurückführt: „Paulus, zum Apostel berufen, nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus“ (mGal 1,1).[[1221]](#footnote-1221) Wie bei Tertullian bereits angedeutet und von Hieronymus noch deutlicher herausgestellt wird, fand sich in Markions Galatertext nicht das im kanonischen Text auf „Christus“ folgende „und durch Gott, den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat“.[[1222]](#footnote-1222) Nachdem der Bezug zu Jesu Nachkommenschaft des David für Markion nicht bezeugt ist und höchstwahrscheinlich in seinem Exemplar des Röm gefehlt hat,[[1223]](#footnote-1223) stimmt der Anfang des Röm in mehrerlei Weise mit der Eröffnung des Gal überein. Beide Anfänge sind christusorientiert, sie bestätigen, dass Paulus Apostel ist, ja in Röm 1,1 wird gar hinzugefügt, dass er als ein solcher „berufen“ wurde. Nach der Angabe des Tertullian scheint schließlich der nachfolgende Vers anders als im kanonischen Röm gelautet zu haben. Denn in diesem Text wurde, wie oben bereits vermerkt, gleich zu Anfang der Vierzehnbriefesammlung die Verbindung zu den Propheten und den jüdischen Schriften hergestellt: „1 Paulus, Sklave Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, das Evangelium Gottes zu verkünden, 2 das er durch seine Propheten im Voraus verheißen hat in heiligen Schriften“ (Röm 1,1-2). Hingegen scheint Markions Exemplar nach Tertullians Angabe so gelautet zu haben, dass Paulus zur Predigt des Evangeliums ausgesondert und berufen wurde, das Gott in Christus verkündete – also nicht in den Propheten und der jüdischen Schrift: „1 Paulus, (Sklave Christi Jesu), berufen zum Apostel, ausgesondert, das Evangelium Gottes zu verkünden, 2 das er verkündet hat in Christus“ (mRöm. 1,1-2).[[1224]](#footnote-1224)

Der fehlende Bezug zu den Propheten und der jüdischen Schrift stimmt mit der sonst von Markion berichteten Position überein, wonach er sein Neues Testament als bewusste Antithese zum Alten Testament zusammengestellt hat, dessen Geltung er auf das Judentum beschränkte. Stattdessen eröffnet mGal seine Paulusbriefesammlung, in der Paulus am deutlichsten seine Haltung in der Frage der Nichtbeschneidung der Unbeschnittenen, die sich dem Evangelium zuwenden, formuliert hat. Die Gegenposition sah er als einen Abfall vom Evangelium und einen Rückfall unter die Dominanz des Gesetzes. Nach Markion galten „die Propheten und das Gesetz nur bis zu Johannes (dem Täufer)“,[[1225]](#footnote-1225) worauf Tertullian gleich zu Anfang seines Kommentars zu dem von Markion bezeugten Paulustext hinweist, ein Zitat aus dem Evangelientext des Markion (Mcn 16,16).[[1226]](#footnote-1226)

Diese Sammlung der zehn Paulusbriefe gibt uns folglich eine sehr verschiedene Vorstellung von den Anfängen des Christentums, einen Anfang, der nicht wie in der Vierzehnbriefesammlung mit der Geschichte Israels beginnt,[[1227]](#footnote-1227) nicht mit dessen Schöpfergott, nicht mit den Propheten, nicht mit David, sondern mit einem unbekannten Gott. Es ist ein Beginn, der am ehesten noch erinnert an die Präexistenz des Logos im Joh, in die dieses Evangelium den Beginn der Geschichte Jesu zurückverlegt hat. Doch über dieses Evangelium geht die Vorstellung Markions hinaus, dass der Anfang von allem über den Schöpfer und die Schöpfung hinausführt zu einem „neuen und unbekannten Gott“, einem „fremden Gott“ und „einer exotischen Gottheit“ („novus et ignotus deus“; „alius deus“; „peregrina divinitas“).[[1228]](#footnote-1228) Diese Gottheit hat nicht die Schöpfung ins Sein gehoben, auch nicht die Geschichte, da diese von einem minderen Demiurgen fabriziert wurden, wie es das „Alte Testament“ beschreibt. Um den in dieser Schöpfung und Geschichte verfangenen Menschen zu retten, bricht unerwartet und plötzlich von oben Gott in Schöpfung und Geschichte ein, um sich als Retter zu offenbaren, ein Christus, der nicht verwechselt werden darf mit dem politischen Christus, den die Juden von ihrem Schöpfergott erwarten.

Die Geschichte des Christentums beginnt nach diesem Neuen Testament und dem einen Evangelium und der Zehnbriefesammlung, in dem weder die Apg noch die katholischen Briefe noch die Offb zu lesen waren, mit dem unbekannten Gott und seiner unvorhergesehenen Offenbarung in Christus, der mit seinem „neuen Edikt“ das „alte Gesetz“ ablöste, oder, wie Tertullian Markions Vorwort zu seinem Neuen Testament zusammenfasst:

„Markion behauptet, der Christus, der zur Zeit des Tiberius von einem unbekannten Gott offenbart wurde, sei ein anderer als der, der vom Schöpfergott zur Wiederherstellung des jüdischen Staates bestimmt worden ist und der dereinst erst kommen soll. Zwischen diesen beiden reißt er die Kluft des Gegensatzes so groß und so allgemein, wie zwischen streng gerecht und gütig, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Judentum und Christentum.“[[1229]](#footnote-1229)

Während für Markion der Demiurg der Schöpfung und der Begründer der politischen Geschichte „streng gerecht“ ist, ist der vor der Offenbarung unbekannte wahre Gott „gütig“. Wohl aus Paulus heraus, aber auch aus der Botschaft der Seligpreisungen muss Markion den Gegensatz herausgelesen haben zwischen dem Demiurgen, der den Juden das Gesetz gegeben und auferlegt hat, während der wahre Christus des unbekannten Gottes das „neue Edikt“ des Evangeliums gebracht hat – dem Wort nach ein „Eu-angelion“, eine gute Botschaft oder auch eine Engelsbotschaft. Damit wurde nach Markion auch der Gegensatz geschaffen zwischen „Judentum“ und „Christentum“. Hier wird – wohl zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums, soweit wir wissen – klar zwischen zwei sich einander entgegengesetzten Institutionen oder „Religionstümern“ unterschieden.[[1230]](#footnote-1230)

Sosehr sich Tertullian den paulinisch-markionitischen Gedanken der Neuheit des Christentums zu eigen macht, auch die Kritik am Gesetz aufnimmt, so lehnt er doch die radikale Distanzierung zwischen Judentum und Christentum ab, wie er sie in Markion las und wie er sie ähnlich auch in Markions Zeitgenossen Aristides von Athen und seiner Apologie hätte lesen können. Schon wie etwas später Justin und Irenäus nach der Mitte des 2. Jh.s am Erbe Israels festhalten wollten und das Kommen Christi bei den Propheten des „Alten Testaments“ vorverkündet sahen, so wollte auch Tertullian nicht zwischen einem Gott der Christen und einem solchen der Juden, zwischen einem Christus der Christen und einem solchen der Juden unterscheiden.[[1231]](#footnote-1231)

Tertullian liest die Paulusbriefesammlung des Markion als Herausstellung der alleinigen Autorität des Paulus. Ihm zufolge kritisiert Paulus im ersten Brief dieser Sammlung, dem mGal, zu unrecht alle anderen Apostel und Autoritätsträger, als ob sie diese Ankunft Gottes in Christus, im großen Propheten und Lehrer, verkannt hätten. Tertullian hält dagegen. Er macht deutlich, dass es in dieser Argumentation zum einen um die Quellenfrage ging, also legt man wie Tertullian das kanonische Neue Testament der vier Evangelien und der vierzehn Paulusbriefe, der Apostelgeschichte, der katholischen Briefe und der Offenbarung zugrunde, oder wie Markion das Neue Testament des einen Evangeliums und der zehn Paulusbriefe. Zum anderen ging es aber auch um die Frage, auf welche Tradition man sich stützen konnte. War es die der zwölf Apostel, allen voran des Jakobus, Petrus und Johannes, deren Schriften Tertullian ja zu lesen glaubte, oder war es ausschließlich die des Paulus als des einzigen Garanten der Offenbarung, wie Markion dies in seinem Neuen Testament las – boten doch sowohl die Paulusbriefe wie auch sein Evangelium reichlich Zeugnisse dafür, dass allen voran Petrus, aber auch alle anderen Apostel immer wieder versagten, Jesus missinterpretierten, und gerade Petrus schließlich Jesus gar verleugnete. Auch gegenüber Paulus stellte sich Petrus als Wendehals heraus, so dass Paulus ihm „ins Angesicht widerstand“ (Gal 2,11) und ihn zusammen mit Barnabas verließ und seine eigenen Wege der Mission gehen musste.

Wenn Tertullian sich gerade auf die Tradition der von diesen Aposteln gegründeten Kirchen beruft und mit ihnen die Evangelien, die Apg, die katholischen Briefe, die Vierzehnbriefesammlung des Paulus und die Offb verbindet,[[1232]](#footnote-1232) wird umso deutlicher, welch andere Geschichte von den Anfängen des Christentums jenes Neue Testament des einen Evangeliums und der Zehnbriefesammlung des Paulus erzählt, das Markion in Händen hält, sei es, dass dieses Neue Testament von ihm lediglich zusammengestellt, genutzt und als älteste Sammlung erstmals von ihm mit diesem zu seiner Vorstellung passenden Namen „Neues Testament“ versehen wurde,[[1233]](#footnote-1233) wie manche Forscher meinen,[[1234]](#footnote-1234) sei es, dass er anhand der Paulusbriefe und der mündlichen Traditionen zu Jesus von Nazaret, die er gesammelt hatte, aber in Ermangelung einer älteren schriftlichen Fassung der Traditionen über Jesus im Unterschied zu den schriftlich verfassten Briefen das Evangelium selbst niederschrieb und in eine biographische Form gebracht hatte, wie ich vorschlug.[[1235]](#footnote-1235)

### Die Entwicklung der Briefsammlungen

„Den einzigen Paulus, den wir haben, ist derjenige, der von späteren Leserschaften gelesen wurde“.[[1236]](#footnote-1236) Überdenkt man aber nochmals die Beobachtung David Trobischs zum Werden von Briefsammlungen in der Antike und die nuancierende Bestätigung, die diese durch unsere Betrachtung der Ignatianen erhalten hat, wird man auch für die Paulusbriefesammlung schließen dürfen, dass wir es nicht nur mit einem Paulus zu tun haben, den spätere Leserschaften vor sich hatten. Wir werden womöglich mit einem ähnlichen Entwicklungsprozess der Sammlungen zu rechnen haben, und uns werden unterschiedliche Profile des Paulus begegnen, je nach Sammlung. Texte und Sammlungen waren nicht amorph oder flüssig, sie waren allerdings auch nicht starr, sondern wurden von weiteren Autoren und Redaktoren mit neuen Briefen ergänzt, der existierende Bestand wurde textlich bearbeitet und so zu einem neuen Gefüge zusammengebracht.

Auf Trobisch aufbauend dürfen wir annehmen, dass die erste Sammlung dieser Briefe eventuell von ihrem Autor Paulus oder einem seiner Anhänger zusammengebracht worden ist,[[1237]](#footnote-1237) wenn man nicht der Radikalkritik folgen will und in Analogie zu den Ignatianen grundsätzlich von einer Pseudonymie auch dieser Texte ausgehen will.[[1238]](#footnote-1238) Gegen eine solche Pseudonymie der in der Forschung für authentisch erarchteten Briefe spricht jedoch, dass man noch einmal zwischen den sieben, heute für eher dem Paulus zuschreibbaren Briefen und den Deuteropaulinen (Eph, Kol, 2Thess) unterscheiden kann und von diesen nocheinmal die Pastoralbriefe sich abheben lassen. Dass Markion bereits die sieben plus drei Briefe in einer Frühfassung kennt, denen offenkundig die Pastoralbriefe noch nicht angehängt waren und man eine Redaktionsstufe, wie oben zu Kol und weiter unten zu Röm und 1Kor, auf der Stufe der Hinzufügung der Pastoralbriefe unterscheiden kann, spricht zumindest dafür, dass dem historischen Paulus eine Frühform der sieben Briefe zugeordnet werden kann.

Wir dürfen folglich annehmen, dass Paulus nicht nur die bislang weithin unbestrittenen Briefe verfasst hatte, sondern vielleicht auch eine erste Sammlung hergestellt hat. Hierfür ist öfters auch die Notiz im 2Petr beansprucht worden:[[1239]](#footnote-1239)

„14 Deswegen, Geliebte, die ihr dies erwartet, bemüht euch darum, von ihm ohne Makel und Fehler in Frieden angetroffen zu werden! 15 Und die Geduld unseres Herrn betrachtet als eure Rettung. Das hat euch auch unser geliebter Bruder Paulus mit der ihm geschenkten Weisheit geschrieben; 16 es steht in allen seinen Briefen, in denen er davon spricht. In ihnen ist einiges schwer zu verstehen und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, werden diese Stellen ebenso verdrehen wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben.“ (2Petr 3,14-16)

„Alle seine Briefe“ spricht für eine Briefsammlung, die zur Zeit der Abfassung von 2Petr existiert hat. Leider wissen wir nicht genau, wann 2Petr geschrieben wurde und warum in diesem Brief Bezug auf Paulus genommen wird, doch es gibt inzwischen hinreichende Argumente, dass 2Petr auf die Petrusapokalypse reagiert und darum nach dieser, die jüngst um 150 nC. datiert wurde, entstanden ist.[[1240]](#footnote-1240) Der Text wird allerdings bewusst mit dem Hinweis rückdatiert, dass er nach der ersten Generation von Christen entstanden sei, auf die der Verfasser zurückblicke. Im gleichen Atemzug wendet er sich gegen Leute, die das Ausbleiben der (von Paulus noch zu seinen Lebzeiten erwarteten) Wiederkunft Christi als problematisch empfanden. Im folgenden Zitat, das dem zuvor Zitierten unmittelbar voransteht, heißt es:

„1 Das ist schon der zweite Brief, Geliebte, den ich euch schreibe. In beiden will ich eure klare Einsicht wachrufen und euch erinnern: 2 Denkt an die Worte, die von den heiligen Propheten im Voraus gesprochen worden sind, und an das Gebot des Herrn und Retters, das eure Apostel euch überliefert haben! 3 Dies sollt ihr vor allem wissen: In den letzten Tagen werden Spötter kommen, die ihren Spott treiben, ihren eigenen Begierden nachgehen 4 und sagen: Wo bleibt seine verheißene Ankunft? Denn seit die Väter entschlafen sind, bleibt alles wie von Anfang der Schöpfung an. 5 Wer das behauptet, übersieht, dass es einst die Himmel gab und eine Erde, die aus dem Wasser entstand und durch das Wasser Bestand hatte auf das Wort Gottes hin. 6 Durch dieses wurde die damalige Welt vom Wasser überflutet und ging zugrunde. 7 Die jetzigen Himmel aber und die Erde sind durch dasselbe Wort für das Feuer aufgespart worden. Sie werden bewahrt für den Tag des Gerichts und des Verderbens der gottlosen Menschen. 8 Dies eine aber, Geliebte, soll euch nicht verborgen bleiben, dass beim Herrn ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind. 9 Der Herr der Verheißung zögert nicht, wie einige meinen, die von Verzögerung reden, sondern er ist geduldig mit euch, weil er nicht will, dass jemand zugrunde geht, sondern dass alle zur Umkehr gelangen. 10 Der Tag des Herrn wird aber kommen wie ein Dieb. Dann werden die Himmel mit Geprassel vergehen, die Elemente sich in Feuer auflösen und die Erde und die Werke auf ihr wird man nicht mehr finden. 11 Wenn sich das alles in dieser Weise auflöst: Wie heilig und fromm müsst ihr dann leben, 12 die Ankunft des Tages Gottes erwarten und beschleunigen! An jenem Tag werden die Himmel in Flammen aufgehen und die Elemente im Feuer zerschmelzen. 13 Wir erwarten gemäß seiner Verheißung einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt.“ (2Petr 3,1-13)

Der Brief nimmt ausdrücklich Bezug auf einen ersten Brief desselben Absenders an dieselben Adressaten,[[1241]](#footnote-1241) auch wenn in der Briefadresse des vorliegenden Briefes die Adressatengruppe nicht so deutlich umrissen wird, wie dies im erhaltenen 1Petr geschieht.[[1242]](#footnote-1242) Die Unbestimmtheit der Adressatengruppe im 2Petr mag aber gerade mit Blick auf die bewusste pseudonyme Verknüpfung des 2Petr mit 1Petr erfolgt sein.[[1243]](#footnote-1243) Die Forschung führt eine Reihe von Gründen an, die auf unterschiedliche Autorschaft von 1Petr und 2Petr hindeuten.[[1244]](#footnote-1244)

Wie der Text verdeutlicht, geht es dem Verfasser um die Absicherung seiner Vorstellung sowohl durch die petrinische wie die paulinische Tradition. Mit beiden durchaus unterschiedlichen[[1245]](#footnote-1245) will er den „Spöttern“ entgegentreten, die wegen des Ausbleibens der Wiederkunft des Herrn fragen. Ihr Argument scheint gewichtig genug gewesen zu sein, dass es der Verfasser in diesem Brief wiederholt. Wenig einleuchtend ist, wenn Wolfgang Schrage bei seiner Kommentierung des 2Petr zu bestreiten versucht, dass das Ausbleiben der Wiederkunft des Herrn „für die ersten Christen“ keine „Rolle spielte“, spricht doch der Text gerade vom Gegenteil.[[1246]](#footnote-1246)

Dieser Überlegung zufolge bezieht sich die Kritik nicht nur auf das Ausbleiben der Ankunft Christi, sondern auch darauf, dass nichts Neues eingetreten sei. Wie sehr es um diese Neuheit geht, zeigt das Zitat am Ende, wenn der Verfasser auf den verheißenen, erwarteten, künftigen „neuen Himmel“ und die „neue Erde“ verweist und man weder Ankunft noch Zukunft des Eintritts des Neuen berechnen dürfe.

Dieses Thema der ausgebliebenen Wiederkunft erinnert an die weiter oben diskutierten Ausführungen der *Epistula Apostolorum*. Eine Parallele zu den Pastoralbriefen bietet die Betonung der apostolischen Lehrtradition.[[1247]](#footnote-1247) Gemäß unserem retrospektiven Blick lässt sich fragen, wann 2Petr erstmals gelesen und diskutiert wurde. Im allerdings selbst zeitlich umstrittenen *Canon Muratori* wird der Brief nicht erwähnt.[[1248]](#footnote-1248) Er wird auch nicht ausdrücklich in Eusebius von Cäsarea zusammen mit den Schriften des Neuen Testaments aufgezählt, die Klemens von Alexandrien in seinen „Hypotyposen“ gegen Ende des 2., Anfang des 3. Jh.s ausgelegt hat.[[1249]](#footnote-1249) In der Tat fehlt dann auch dieser Brief „in den erhaltenen Kommentaren des Clemens“.[[1250]](#footnote-1250) Einer der frühesten Zeugen – bei aller Problematik ihrer Datierung– scheint, wie erwähnt, die Petrusapokalypse zu sein, die die Forschung vor oder um die Mitte des 2. Jh.s datiert wegen ihrer möglichen Anspielung auf den jüdischen Rebellen Bar Kokhba.[[1251]](#footnote-1251) Später, um die Mitte des 3. Jh.s, kennt Origenes den Text. Nach Eusebius von Cäsarea soll er ihm gegenüber kritisch eingestellt gewesen sein, wenn Eusebius Origenes aus dessen fünften Buch seines Johanneskommentars zitiert:

„Petrus, auf den die Kirche Christi gebaut ist, welche von den Toren der Hölle nicht überwältigt werden wird, hat nur einen allgemein anerkannten Brief hinterlassen. Er mag noch einen zweiten hinterlassen haben, doch wird derselbe bezweifelt.“[[1252]](#footnote-1252)

Doch findet sich bei Origenes die Notiz, dasss er beide Petrusbriefe für reputable Werke hält.[[1253]](#footnote-1253) Vielleicht hatte Eusebius sich seinen Lehrer zu Diensten gemacht, da er selbst in der Tat 2Petr für „unpetrinisch“[[1254]](#footnote-1254) und „umstritten“ hält, auch wenn er zugibt, dass „er bei den meisten in Ansehen steht“.[[1255]](#footnote-1255) In der Tat war er denn auch bei verschiedenen Autoren des 3. Jh.s bekannt (Firmilian von Cäsarea, Methodius von Olymp; er war auch Teil des wohl aus dem 3. Jh. stammenden Papyrus Bodmer VII = P72).[[1256]](#footnote-1256)

Mit Blick auf 2Petr, der den Hinweis auf die Briefsammlung des Paulus enthält, lässt sich also so viel sagen, dass er vermutlich nach der Zeit Bar Kokhbas, und auch nach der auf diesen Rebellenführer bezugnehmenden Petrusapokalypse bekannt geworden ist. Es erstaunt also nicht, dass in diesem Brief von einer Sammlung der paulinischen Briefe die Rede ist, die bereits seit Markion um das Jahr 140 vorlag. Ob nun Markion eine gerade in Umlauf befindliche Paulusbriefsammlung aufgegriffen hatte, die vielleicht in Teilen noch auf ihren Verfasser selbst zurückgegangen ist – dem Modell Trobischs folgend – oder, was mir schon früher in diesem Fall wahrscheinerlicher erschien, dass Markion es war, der die Sammlung zusammengestellt und sie nach Rom gebracht hat, wird künftig unter Gelehrten noch zu diskutieren sein. Um Briefe zu sammeln, musste man jedoch nicht nur lesen können, ein gewisses Maß an Bildung genossen haben, sondern auch über finanzielle Mittel und ein entsprechendes Netzwerk verfügen, um Manuskripte kopieren zu lassen oder sie selbst zu kopieren, das Schreibmaterial für solche Kopien zur Verfügung zu stellen, den Transport dieser Materialien und Manuskripte zu sichern und vieles andere mehr. Da Markion nach Auskunft Tertullians als Geschäftsmann und Schiffseigner über mehr als ausreichende Mittel verfügte, in Rom lehrte und zu dem bald meist diskutierten Lehrer des 2. Jh.s avancierte, liegt es nahe, auch in ihm denjenigen zu erkennen, der diese Sammlung zusammengebracht hat.[[1257]](#footnote-1257) Hierfür spricht auch, dass es Vorworte für die Paulusbriefe gibt, die Markion zuletzt nocheinmal von Erik Scherbenske zugesprochen wurden.[[1258]](#footnote-1258)

Wie es sich mit dieser Frage verhält, wird sich besser erhärten lassen, wenn wir den Charakter der paulinischen Briefe noch näher ins Auge gefasst haben, wie sie uns in dieser Sammlung vorliegen. Verbunden hiermit ist die weitere, nicht weniger gewichtige Frage, welche der beiden Sammlungen mit der nicht nur verschiedenen Anzahl von Briefen, sondern wie wir schon aus Röm 1,1 oben erkennen konnten, auch nicht unerheblich verschiedenen Textrezensionen der in ihnen gemeinsam enthaltenen Briefe, die ältere und nähere an Paulus darstellt.

Für die zeitgenössische Leserschaft sticht bereits auf den ersten Blick die Zehnbriefesammlung gegenüber der Vierzehnbriefesammlung dadurch hervor, dass in ihr nach heutiger Auffassung die meisten, nämlich sieben von zehn Briefen als authentisch angesehen werden und die drei anderen trotz aller vermerkten Differenzen zumindest eine nicht zu leugnende Nähe zu Denken, Sprache und Stil des Paulus nachgesagt werden. Gegenüber dieser Sammlung weist die Vierzehnbriefesammlung nicht einen weiteren Brief auf, den die moderne Forschung als authentisch bezeichnen würde, sondern besitzt gegenüber der Zehnbriefesammlung lediglich weitere vier Pseudopaulinen. Dieser Erstvergleich erhöht nicht das Vertrauen in die Vierzehnbriefesammlung. Wenn man, wie die Apologeten seit Irenäus gegen Ende des 2. Jh.s bis auf unsere Zeit, Markion für denjenigen hält, der Texte weggelassen und die Texte, die er bewahrt hat, verkürzt hat, dann sollte man ihm zumindest zugestehen, dass er mit einem fast modern-kritischen Blick und Gespür genau diese Texte in seine Sammlung aufgenommen hat, die auch wir heute für am stärksten paulinisch halten. Methodologischund historisch scheint es darum schon aus diesen Überlegungen heraus wahrscheinlicher zu sein, dass der Zehnbriefesammlung, wie sie uns bei Markion begegnet, größeres Vertrauen entgegenzubringen ist als der gegenüber ihr erweiterten Pseudepigraphen anhäufenden Vierzehnbriefesammlung; hier halten sich ja die als authentisch betrachteten Paulusbriefe gerade noch die Waage mit den Pseudepigraphen.

Nun gilt es aber auch zu fragen, ob sich dieser erste, äußere Eindruck bei den Textversionen bestätigt oder nicht. Die Antwort hierauf kann leider lediglich an wenigen Beispielen gegeben werden, die natürlich nicht einen umfänglichen Vergleich ersetzen können. Doch mit Blick auf das Ziel unserer Untersuchung, die Vorstellungen von den Anfängen des Christentums zu erarbeiten, müssen wir uns mit wenigen historisch und ethisch orientierten Passagen begnügen, die zum einen diese Vorstellungen erhellen, uns zum anderen möglicherweise einen Einblick erlauben, wie sich mit dem Verhältnis der Versionen untereinander auch die Vorstellung von den Anfängen wesentlich verändert hat oder sogar verändern sollte.

Ein kleines, auf das Apostelsein des Paulus bezogenes Beispiel aus Röm 1,1 wurde bereits angeführt. Im Appendix werden das erste und Teile des zweiten Kapitels des Gal erörtert (s.u. xxx).

Wie dieser Vergleich zeigt, bietet uns der rekonstruierte Text der Zehnbriefesammlung einen in mancherlei Hinsicht anderen Paulus als die Vierzehnbriefesammlung. Er ist einerseits selbstbewusster, andererseits bescheidener. Seine Christusorientierung ist noch deutlicher, und den Anfang seiner eigenen Berufung sieht er nicht in der Geschichte begründet, nicht in der Begegnung mit dem historischen Jesus, auch nicht mit Aposteln oder anderen Traditionsträgern. Seine Berufung stammt nicht von und erfolgte nicht durch Menschen, sondern ausschließlich durch Jesus Christus, und zwar durch den Sohn des Gottes, der Paulus schon von Mutterleib ausgesondert[[1259]](#footnote-1259) und durch seine Gnade berufen hat. Dieser Beginn führt ihn dazu, den Sohn „unter den Völkern zu verkünden“, und zwar ausdrücklich ohne Rückbindung an die Apostel in Jerusalem.

Paulus kennt die Apostel in Jerusalem, doch er wendet sich nicht an sie, was offenkundig die Leserschaft seines Briefes erwartete – die Apg lässt ihn tatsächlich zur Gemeinde nach Damaskus reisen (9,6, auf ausdrücklichen Befehl Jesu!) –, um sich sein Apostolat bestätigen zu lassen. Stattdessen schlägt er eine solche Überlegung aus und bewegt sich aufgrund seiner unmittelbaren göttlichen Berufung „nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück“. Das „wieder“ deutet hier daraufhin, dass die Verfolgung der Kirche, von der Paulus zuvor gesprochen hat, auch in Damaskus stattgefunden hatte. Anders berichtet die Apostelgeschichte, die Paulus die Gemeinde in Jerusalem verfolgen lässt (8,3) und erst danach diese Verfolgung auf die Synagogen von Damaskus ausdehnt (9,2), wie überhaupt in der Apg die Aktionen des Paulus nicht mehr Disziplinierung und Auslöschung der Kirche sind, sondern zu Mord, Totschlag und Verhaftung verfolgter Individuen führen.[[1260]](#footnote-1260)

Die Galater warnt Paulus vor der Gefahr, sich von ihm und dem von ihm gepredigten Evangelium ab- und einem anderen Evangelium zuzuwenden, das er selbst für verfälscht hält. Wie sich bald herausstellt, geht es nicht nur um die Art der Gesetzesauslegung, sondern überhaupt um die Stellung und Bedeutung des Gesetzes. Im Unterschied hierzu vermittelt die Vierzehnbriefesammlung, dass Paulus in den Überlieferungen der Väter[[1261]](#footnote-1261) nicht nur bewandert, sondern sich für diese auch „mit dem größten Eifer“ eingesetzt hatte, also seine Position nicht nur durch die Berufung Gottes, sondern auch aus dem Studium dieses Gesetzes geflossen sei. Dieser vermittelnden Tendenz dient denn auch, wenn nach der Vierzehnbriefesammlung Paulus das persönliche Verhältnis zu Petrus in Jerusalem sucht und aufbaut, wenn er auch mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, in Kontakt tritt. Mehr noch, seine Reise nach Syrien und Kilikien erfolgt erst nach diesem Besuch bei Petrus und Jakobus. Wenn sogar die Gemeinden in Judäa, denen Paulus demzufolge unbekannt geblieben war, ihn loben, dass „er, der uns einst verfolgte“, jetzt „den Glauben, den er vernichten wollte“, verkündet und sie Gott um seinetwillen loben, dann klingt es, wie wenn dies auch die Meinung der Jerusalemer, des Petrus und des Jakobus wiedergibt. Paulus gilt dieser Sammlung zufolge als ein integrierter und integrierender Teil einer harmonischen großen Bewegung von Gemeinden, während die Zehnbriefesammlung ihn vielmehr als einzelnen Verkünder vorstellt.

Ich möchte in der vorliegenden Studie diese historischen Beispiele nicht weiter ausführen, weil es eines bislang nicht unternommenen ausführlichen Vergleiches bedürfte, um beide Versionen im Detail und, soweit heute noch feststellbar, in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu bestimmen. Doch scheint mir bereits dieser kurze Einblick zu genügen, um erahnen zu lassen, dass die kanonische Form des Gal nicht anders als die des Röm, des 1Kor, ja sogar des deuteropaulinen Kol und auch der anderen, zur Zehnbriefesammlung gehörenden Briefe, in ihrer Einfügung in die Vierzehnbriefesammlung eine erhebliche redaktionelle Überarbeitung erfahren haben. Wenn Theobald mit seinen Beobachtungen zur Nutzung der Zehnbriefesammlung durch die Pastoralbriefe richtig liegt und sie die markionitische Version dieser Zehnbriefesammlung benutzt hatten, dann scheint auch die Vierzehnbriefesammlung eine ähnliche redaktionelle Überarbeitung und etwa mit Blick auf Röm 14-16 eine Erweiterung gefunden zu haben, als diese Sammlung mit der Apg zusammengebracht und – wenn auch nicht vollends – harmonisiert worden ist.[[1262]](#footnote-1262) Ein Stück weit wurden diese Sammlungen schließlich an die kanonischen Evangelien angepasst. Von diesem Befund aus müsste man auch die beiden Schlusskapitel des Röm erneut lesen, die in der Zehnbriefesammlung diesem Brief fehlten, und ebenfalls, wie oben schon angedeutet, eine Verknüpfung wiederum mit der Apg und anderen Texten des kanonischen Neuen Testaments herstellen.

Doch sei abschließend zu den Paulusbriefen noch ein weiteres Beispiel einer solchen Verzahnung gegeben, dieses Mal zum Thema Ethik bei Paulus, auf das ich von einer meiner Studierenden aufmerksam gemacht wurde, Janelle Priya Mathur. Das Beispiel wird auch belegen, dass uns trotz Markions ethischem Rigorismus in seiner Sammlung ein Paulus begegnet, der gerade in der Frage der Homosexualität eine gegenüber der mit den Pastoralbriefen erweiterten Zehnbriefsammlung entgegengesetzte Position bezieht, die vielmehr im Einklang steht mit der auch sonst im ersten und 2. Jh. zu beobachtenden Toleranz in dieser Frage.[[1263]](#footnote-1263)

Das Beispiel ist schon deshalb von Bedeutung, weil mit der zuvor öfter beobachteten wachsenden asketischen Tendenz des Christentums gerade auch dessen Umgang mit Homosexualität zu einer Position geführt hat, die bis heute verheerende Auswirkungen hat, wird Homosexualität doch immer noch in vielen Kirchen als schwere Sünde betrachtet. Bis heute wird mit Berufung auf den kanonischen Paulus behauptet, „Paulus und die späteren Nachfolger Christi haben die Grenzen ihrer Bewegung durch sexuelle Vorstellungen festgelegt.“[[1264]](#footnote-1264) Im ersten offiziellen Dokument der katholischen Kirche zu diesem Thema, *Homosexualitas problema* (1986), reagiert die Kirche energisch gegen „eine neue Exegese der Heiligen Schrift, die verschiedentlich behauptet, dass die Schrift nichts zum Thema der Homosexualität zu sagen habe, oder dass sie sie schweigend befürworte.“[[1265]](#footnote-1265) In der Tat findet sich in der jüdischen Schrift eine einschlägige Belegstelle; in Lev 20,13 heißt es:

„Wenn ein Mann mit einem Mann schläft, so, wie man mit einer Frau schläft, tun beide, was zu verabscheuen ist. Sie müssen mit dem Tod bestraft werden; ihr Blut wird an ihren eigenen Köpfen kleben.“

Nun finden sich allerdings auch im kanonischen Neuen Testament drei einschlägige Stellen, interessanterweise keine in den Evangelien, sondern alle innerhalb der Vierzehnbriefesammlung (Röm 1,26-27; 1Kor 6,9-10; 1Tim 1,9-10),[[1266]](#footnote-1266) doch, wie unten im Appendix gezeigt wird, scheint keine davon in der Zehnbriefesammlung enthalten gewesen zu sein. Blickt man in das historische Umfeld, entspricht diese Zehnbriefesammlung eher dem damaligen Bild. Denn die geringe Zahl der Belegstellen gegen Homosexualität in den jüdischen Schriften und im Neuen Testament spiegelt die weithin fehlende Kritik außerhalb der kanonischen Literatur. Das eine Mal, dass Homosexualität in dieser Zeit problematisiert wird, ist einer bestimmten Situation geschuldet.

Kurz nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nämlich schreibt Justin in einer an den Kaiser Antoninus Pius (und den römischen Senat) gerichteten Apologie: „Wir, die wir uns vor nicht langer Zeit an Hurerei erfreuten, haben nun allein Zurückhaltung umarmt“ (1Apol. 14). Doch mit dieser Schrift kritisiert Justin den Vorgänger dieses Kaisers für ein bekannt gewordenes immoralisches Verhalten desselben. Denn Hadrian hatte sich in einen jungen Mann verliebt, den er vermutlich auf seiner Reise nach Bithynien im Jahr 124 n.Chr. getroffen hatte, bevor der Kaiser weiter nach Athen gereist war. Doch von dem unglücklichen Knaben wurde berichtet, dass er später im Jahr 130 auf Hadrians zweiter Reise nach Ägypten im Nil ertrank.[[1267]](#footnote-1267) Auch eine zweite harsche Kritik an Homosexualität scheint sich ebenfalls auf diesen prominenten Fall zu beziehen und findet sich in der syrischen Version eines anderen christlichen Apologeten, Aristides von Athen.[[1268]](#footnote-1268) Offensichtlich kritisierte auch er Hadrians zweifelhaften Umgang mit dem Jüngling, und wie Justin richtete er seine Schrift nach dem Tod Hadrians auch an dessen Nachfolger Antoninus Pius.[[1269]](#footnote-1269) Vielleicht ist es dieselbe Homosexualitätskritik, die sich im Timotheusbrief wieder findet und die infolge der Pastoralbriefredaktion von Röm und 1Kor auch in diese Briefe des Paulus eingetragen wurde als eine weitere zeitgleiche Reaktion auf diesen offenkundig weithin berühmten Vorfall.

Ziehen wir den weiteren Schluss aus diesen kleinen Beispielen auf die Vorstellungen von den Anfängen des Christentums. Paulus hat zwar nach der Zehnbriefesammlung durchaus moralische Verfehlungen innerhalb der jungen Gemeinde gesehen (intimes Zusammensein mit der Frau des Vaters), und entschieden die Gemeinde aufgefordert, solche Personen aus der Gemeinde auszuschließen, doch hat er diese Forderung weder als Richtspruch und schon gar nicht als göttliches Urteil vorgetragen. Mehr noch, göttliches Richten ist diesem Paulus fremd, ein Paulus, der göttliches Lob und eine Rettung aller Menschen vertritt.

Wenn wir zu diesem Bild des Paulus noch die Frage der Autorität des Paulus gegenüber den übrigen Aposteln hinzunehmen, wird uns die Nähe dieses Paulus zu den theologischen Positionen des Markion noch deutlicher. Nicht erst Tertullian hat in seinem Kommentar zu der Zehnbriefesammlung auf deren ständige Nähe zu Markion hingewiesen und argumentierte darum vehement gegen Markions Auffassungen. Ihm fehlte in Markions Zehnbriefesammlung unter anderem vor allem die Vorstellung von dem richtenden Gott, die Autorität der zwölf Apostel und deren apostolische Tradition, die er in den nach Aposteln und Apostelschülern benannten Evangelien, aber eben nicht in Markions Neuem Nestament bewahrt sah.

Nun lässt sich fragen – falls der kürzere Text der geringeren Anzahl von Paulusbriefen, wie es sich nahezulegen scheint, der ältere Text gegenüber der kanonischen Version darstellt – wie kann dieser Text so sehr die Theologie des Sammlers widerspiegeln? Hatte Markion diese Briefe gefunden und sie lediglich in eine gewisse Ordnung gebracht, zusammengebunden und publiziert und aus ihnen seine eigene Auffassung gezogen? Oder liegt es nicht näher, dass Markion – nicht anders als die Redaktoren nach ihm ihre Querverweise, inhaltlichen Bearbeitungen und neuen Briefe, die wiederum ihre moralischen und theologischen Positionen durchscheinen lassen – seine eigenen Vorstellungen in seinen Paulus eingetragen wie er sie auch in seinem Evangelium niedergelegt hat? Wäre dem so, ist die älteste, wenn auch nur durch Zweitzeugen und bestenfalls durch abweichende Lesarten in unseren Handschriften und von antiken Lesern bezeugte Form der Schriften des Neuen Testamentes die Rezension des Markion, über die hinweg nur noch hypothetisch auf ältere Traditionen geschlossen werden kann.

Wenn man sich an die Rezension des Markion hält, wird man sie jedenfalls mit großer Vorsicht lesen, aus dem Vorwort heraus auf die Intention des Autors schließen und sich immer fragen müssen, inwieweit sie, wie bei den vorgenannten und behandelten Autoren, sich seine Sicht der Anfänge des Christentums darin spiegelt. Schon die Tatsache, dass in Markions Neuem Testament die Briefe des Paulus auf das Evangelium folgten und diesen voraus das Vorwort der *Antitheses* stand, verdeutlicht, dass Markion bewusst der Leserschaft seine Brille aufsetzen wollte, damit durch sie diese Sammlung entsprechend wahrgenommen wurde, nämlich durch die Brille der „Gegensätze“, wie sie weiter oben bereits im Detail beschrieben wurden.

Entgegen dem vermutlich geringen Interesse an rückblickender Geschichte des vielmehr auf das nahende Ende und die Wiederkunft des Herrn ausgerichteten Paulus, setzte Markion dennoch den Evangelienbericht von Herabkunft, Wirken, Sterben und Auferweckung Jesu voran. Hierin vermittelte er ein Bild von den Anfängen des Christentums, wonach vom Himmel des unbekannten, fremden Gottes dessen großer Prophet, Sohn und Geist plötzlich und unerwartet in die römisch-jüdische Geschichte hineingebrochen ist. Von Anfang an blieb der Herr selbst unerkannt, verkannt von den Autoritäten der Römer und von den führenden Personen der Juden. Ja nicht einmal die von Jesus ausgewählten Jünger, die berufenen Apostel, hatten einen Blick für das Neue. Das neue Gesetz, das neue Edikt der Seligpreisung aller, das richterlose, allgütige Rettungshandeln Gottes, sein Opfern des eigenen Sohnes am Kreuz und die Befreiung aller Menschen, ja selbst die Auferstehung Christi weckten bei all diesen Autoritäten nichts als Zweifel, Argwohn und Eifersucht.

Allein diejenigen am Rand der traditionellen Gesellschaft, die Armen, die Huren, die Kranken, die Verstoßenen, die Zöllner usw. waren der Offenbarung zugänglich. In dieser Reihe findet für Markion auch Paulus seinen Platz. Er ist derjenige, der von Gott allein als Apostel berufen und auserwählt ist, er, der die Gemeinde aus Blindheit, mit der ihn sein Eifer für das Gesetz des jüdischen Gottes geschlagen hat, verfolgt hatte.

Insgesamt hat Markions Neues Testament eine historische Anlage – es beginnt nach den systematischen Gedanken des Vorworts mit der Biographie des Protagonisten, dann folgen nach dessen Auferweckung die Briefe des einen von ihm berufenen Apostels, der uns Einblick in den Beginn der Gemeinden gibt. Mit dieser historisierenden Sammlung legte Markion den Grundstein für die spätere historisierende Nachfolgesammlung des kanonischen Neuen Testaments, auch wenn es noch Jahrzehnte und Jahrhunderte brauchte, bis diese Text mit historischen Augen und aus historischen Interessen und nicht mit apologetischen gelesen wurden.

Gleichwohl wäre das Neue Testament des Markion missverstanden, wenn es uns selbst ein historisierendes Bild von den Anfängen des Christentums hätte liefern wollen. Vielmehr brachte Markion eine Sammlung zusammen, mit der er jede Geschichte des Fleisches, also jede physisch-zeitliche Geschichte, als vorläufige bloßlegen wollte. Diese Geschichte war für ihn lediglich das Produkt eines richtenden und eher armselig-eifersüchtigen Demiurgen, dessen Urteilslust, Wankelmütigkeit, Kurzsichtigkeit und Selbstbezogenheit in den jüdischen Schriften niedergelegt war. Die geschaffene Zeit bildete für Markion keine Heils- sondern eine Unheilsgeschichte, in die der Unbekannte und dieser Geschichte gegenüber Fremde, der gänzlich Andere eindringen musste, um die Menschen in ihrer Welt und ihrer Geschichte von den eigenen Fesseln und Verstrickungen zu befreien. Doch die Befreiung geschah selbst nur durch denjenigen, den man fesselte, kreuzigte und opferte. Nicht besser erging es Paulus, auch wenn die Sammlung nichts von seinem Martyrium berichtet. Die Weltsicht, die die Sammlung vermittelt, ist eine düstere, deren Licht allein in Gottes rettender Offenbarung besteht.

# Ausblick: Wie es wirklich gewesen ist?

Wenn die ältesten Zeugen, die uns eine Vorstellung von den Anfängen des Christentums vermitteln können, weder Jesus noch Paulus sind, und nicht über die Zeit vor Ende des zweiten jüdischen Krieges, also vor das Jahr 135 nC., zurückführen, wie war es dann wirklich gewesen? Können wir, wie oft in der Forschung versucht wurde und wird, durch diese Zeugen hindurchsehen und die Worte und Taten Jesu, die Worte und das Leben des Paulus, die Ideen und Entwicklungen der ersten Christen aus ihren Schriften herausdestillieren?

Wie die Darstellung zuvor zeigt, haben selbst die späteren christlichen Historiker Gregor von Tours, Orosius und Eusebius, aber auch noch der Chronist Iulius Africanus die christlichen Schriften des Neuen Testaments kaum als historische Quellen genutzt, sondern sich vielmehr außerchristlicher und sogenannter apokrypher Texte bedient, obwohl sie ein dezidiertes Interesse nicht nur an theologischen, sondern auch an Fragestellungen hatten, die wir als zeitgesteuert-historische beschreiben können. Gewiss wollten sie Geschichte schreiben. Sie schrieben christliche Geschichte oder auch eine Geschichte des Christentums.

Darin unterscheiden sie sich gewissermaßen von den großen Autoren des 3. und 2. Jh.s, Origenes, Tertullian, Irenäus und auch Markion, die zwar ihrerseits vergleichsweise stärker die neutestamentlichen Schriften nutzten, hingegen ein eher geringeres Interesse an einer historischen Darstellung hatten, sondern vielmehr Geschichte als Apologie oder mit Blick auf eine intendierte religiöse Praxis schrieben.

Überhaupt unterscheidet sich die heutige, so auch die ältere und gar die älteste Geschichtsschreibung darin von unseren Zeugnissen der ersten 150 Jahre, dass sie die Anfänge als eine solche des „Christentums“ begreift. Selbst wenn heute die Frage gestellt wird, „ob christliche Quellen einen Platz innerhalb der Erforschung von Juden und Judentum haben“ und „ob christliche Sekten und Quellen per definitionem nicht jüdisch sind“, führt die durch und durch christliche Geschichtswissenschaft zu einer solchen Rückblende, dass selbst die Anfänge des Christentums nicht einfach als „jüdische Geschichte“ begriffen werden,[[1270]](#footnote-1270) sondern hierfür die eher verschleiernde als erhellende Bezeichnung „Judenchristentum“, die in der Moderne erfunden wurde, genutzt wird.[[1271]](#footnote-1271)

Origenes war der große Gelehrte der Schrift, sowohl der jüdischen wie der christlichen Werke, die in der Bibel, im Alten und Neuen Testament, zusammengebracht waren. Doch auch er las diese Texte weniger aus dem Blickwinkel des Historikers, sondern zielte auf ihre geistliche Lektüre. Ihn interessierte nicht die Faktizität und auch nicht die physischen oder psychischen Anfänge des Christentums, sondern dessen spirituelle Ebene.

Tertullian hingegen kannte sowohl eine charismatisch-prophetische Lektüre der Schriften des Alten wie des Neuen Testaments, doch war ihm wohl bewusst, dass die Schriften insbesondere des Neuen Testaments von seinen Gegnern, den Häretikern, ins Feld geführt, von ihnen studiert wurden und deren Argumentationsbasis bildeten. Darum wollte Tertullian in erster Linie nicht auf die Schrift gestützte Debatten führen, auch wenn er mehr als die Hälfte seines Lebenswerks der Diskussion mit Markion und dem von diesem zusammengestellten Neuen Testament eines Evangeliums und von zehn Paulusbriefen samt einer Einleitung der *Antitheses* widmete. Stattdessen verwies Tertullian auf die kirchliche Tradition, die ihm allein die Zugehörigkeit zur Orthodoxie zu gewähren schien. Die von Christus den Aposteln übergebene Autorität sah er durch diese in den von ihnen gegründeten apostolischen Gemeinden tradiert, die diese Autorität ihrerseits wieder den auf sie zurückgehenden Gemeinden weitergaben.

Irenäus hat sowohl für Origenes wie für Tertullian die Grundlagen gelegt, indem er das zu seiner Zeit zusammengestellte neue Format des Neuen Testaments, das vier Evangelien, die 13 oder 14 Paulusbriefe, die Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen und die Offenbarung umfasste, propagierte und diesem Korpus Autorität zu schaffen versuchte. Wie Tertullian wusste Irenäus noch von der Bedeutung des Neuen Testaments als Autoritätsträger für seine Gegner, weshalb er seine Argumentation für das neue Format des Neuen Testaments gerade in seinem Werk „Gegen die Häresien“ entwickelte, wenn er auch dem Titel „Neues Testament“ noch kritisch gegenüberstand. So machte er sich die gegenüber Markion erweiterte Fassung des Neuen Testaments zunutze, um auf dieser Basis seine eigene Konstruktion von den Anfängen des Christentums zu entwickeln. Im Unterschied zu dem anti-historischen Entwurf des Markion (und der Valentinianer) ist es für Irenäus das heilsgeschichtliche Christusereignis, das sich in die Schriften des Alten und Neuen Testaments eingeschrieben hat und das durch diese den Menschen offenbart wird. Für Irenäus ist diese Schrift sowohl eine spirituelle Lektüre als auch eine gegen die Häretiker gerichtete historische Quelle, die die Grundlage für die Autorität in der Kirche legt und die Orthodoxie gegenüber jeglicher Häresie absichert. Wie bei Origenes und Tertullian sind es die Gelehrten, die diese Schriften richtig lesen und auslegen und das rechte Bild von den Anfängen des Christentums schaffen.

Wie es wirklich gewesen ist? Nicht anders als die vorgeführten verschiedenen und oft kontroversen Rekonstruktionen der Anfänge des Christentums durch die unterschiedlichen frühchristlichen Autorinnen und Autoren zeigen, ist auch meine eigene Antwort auf diese Frage eine subjektive Rekonstruktion. Jan Bremmer hat mich dazu inspiriert, diesen letzten Ausblick zu schreiben und ihm den Titel „Wie es wirklich gewesen ist?“ zu geben. Selbstverständlich deutet bereits das Fragezeichen darauf hin, dass es sich hierbei um leichte Ironie handelt, das oft missverstandene Diktum des großen Historikers Ranke fortzuschreiben.[[1272]](#footnote-1272) Wenn niemand im frühen Christentum an einer historischen Vorstellung von den Anfängen des Christentums interessiert war, können wir uns dann selbst ein eigenes Bild von diesen Anfängen auf der Basis von solchen Zeugnissen erarbeiten? Ein solches Bild kann sich schon aufgrund der Art der Zeugnisse nicht in das „klassische Ideal des Historismus“ einschreiben, sondern, wie in den vorangegangenen Seiten überdeutlich geworden ist, Vergangenheit „im Modus der Gegenwart“ und zwar „in interpretierter und selektierter“ Wahrnehmung skizzieren,[[1273]](#footnote-1273) und muss die Vergangenheit selbst als offenen Anfang deuten.

Ich komme hiermit nicht nur auf eine gemeinsame Ebene mit der neutestamentlichen Forschung, sondern auch auf den Ausgangspunkt zurück, den Wunsch meines Cambridger Kollegen James Carleton-Paget, doch vorzulegen, welche Konsequenzen meine bisherigen Forschungen zum frühen Christentum hätten. Ich will mich dem auch nicht verweigern, auch wenn ich ausdrücklich auf die hypothetische Konstruktion dieser Vorstellung hinweise.

Wenn wir nicht hinter Markions Zeugnisse zurückkommen, beginne ich bei ihm. Wie ich in einem früheren Beitrag versucht habe nachzuweisen, scheint mir Markion aus einem hellenistisch-jüdischen Milieu zu stammen,[[1274]](#footnote-1274) schon Adolf von Harnack rückte ihn in die Nähe von jüdischen Proselyten. Wer sonst hätte solch detailliertes Wissen über die jüdischen Schriften und eine Passion für deren Interpretation, auch wenn er mit einer eigenwilligen Meinung von diesen hervortrat? Wer sonst würde sich von zwei anderen Juden zutiefst berühren lassen, zu allererst von Paulus und seinen Schriften und vermutlich durch diese von Worten und Taten des in diesen Schriften benannten Jesus, den er als Prophet und Messias, Christus, verehrt?

Dass wir nicht hinter die Jahre des jüdischen Aufstandes unter Bar Kokhba zurückgehen können und auch erstmals danach von christlichen Lehrern in Rom hören und lesen, ja, dass zeitgleich mit Markion offenkundig nach diesem jüdischen Krieg der Jahre 132 bis 135 eine Übersiedlung von Lehrern aus Kleinasien und Griechenland nach Rom stattgefunden hat, und wir seit dieser Zeit eine schnell aufblühende christliche Literatur erkennen können, deutet darauf hin, dass dieser jüdische Krieg eine sozio-politische Situation darstellte, in der das jüdische wie auch das römische Leben vor neuen, außerordentlichen Herausforderungen stand und entsprechende Neuerungsschübe angestoßen wurden. Das soll nicht heißen, dass diese Bedingungen ohne Vorbedingungen waren. Geschichte entwickelt sich selten in Sprüngen, auch wenn es in der Geschichtswissenschaft, wie zuvor geschildert, die Tendenz gab (und gibt), Zäsuren herauszuheben und bestimmte Momente kultureller Schübe zu markieren.[[1275]](#footnote-1275)

Geschichte hat darum auch keinen Anfang, zumindest keinen solchen, der nach zwei Seiten hin geschlossen wäre. Weder ist er eindeutig und monolithisch mit Blick auf das, was sich im Lauf der Geschichte entwickelt – wir haben weiter oben von der Vielfalt dessen gesprochen, das sich über die Jahrzehnte entwickelt hatte –, doch er ist auch nicht geschlossen gegenüber der Vergangenheit. Denn wenn ich vom „offenen Anfang“ spreche, dann beziehe ich diese Offenheit auch auf die Vorgeschichte dieser Entwicklungen. Hier haben gerade die Universalhistoriker bereits den Weg gewiesen, da sie ihre Geschichte in die Vergangenheit ausgezogen haben, doch auch wenn man in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung diesen Ansatz aufgreifen will, muss die bisher chronologisch-zielstrebige Narration einer triumphalistischen Erfolgsgeschichte als ideologische Teleologie vermieden werden. Stattdessen ist die Geschichte des Christentums am Anfang eine Marginale innerhalb der jüdischen Geschichte, und zwar in einer jüdischen Geschichte, die selbst tief eingebunden ist in die der hellenistisch-römischen Welt.

Wenn wir die überlebende kanonische und nichtkanonische Literatur von Juden und Christen wie auch die außerjüdischen und -christlichen Zeugnisse betrachten, wird nur schwer zu bestreiten sein, dass sich im griechisch-römisch-jüdischen Raum des 1. Jh.s mit der Gestalt Jesu von Nazaret eine Bewegung gebildet hatte, die, wenn auch zunächst schlecht, so doch hinreichend historisch greifbar ist. Auch wenn sie selbst Teil eines vielgestaltigen jüdischen Lebens war, scheint sie doch zunächst noch auf Jahrzehnte sehr überschaubar geblieben zu sein. Ihre Insider schienen sich auf lange Zeit als jüdisch empfunden und vielleicht nicht einmal als irgendetwas anderes, nicht einmal als Bewegung oder Gruppe, begriffen zu haben, während sie von Outsidern und Nichtjuden leichter identifiziert worden sind und für diese eher sichtbar und greifbar waren. Doch noch Justin nach der Mitte des 2. Jh.s will „wahres Israel“ („verus Israel“) sein, auch wenn es damals bereits Stimmen wie die des Markion oder zeitgleich auch die des Aristides von Athen gab, die die Christen als eigene Größe zu propagieren versuchten.

Gleichwohl – wenn man den wenigen Zeugnissen vertrauen darf – scheinen die von den Outsidern als solche bezeichneten „Christen“ in den späten vierziger und den sechziger Jahren des 1. Jh.s an manchen Orten wie etwa in Rom bereits von anderen Juden unterscheidbar und zu benennen gewesen zu sein,[[1276]](#footnote-1276) in den siebziger Jahren werden sie als „Christen“ in Titus’ Kriegsrat im selben Atemzug als „eine Religion“ („superstitio“) und dann mit Blick auf Juden als zwei miteinander rivalisierende „Religionen“ („superstitiones“) bezeichnet und mit dem Bild von Wurzel und Zweig beschrieben. In Bithynien schließlich begegnet nach dem Jahr 110 im Briefwechsel zwischen dem dortigen Prokurator, Plinius dem Jüngeren, und dem römischen Kaiser Trajan der Bericht von lokalen Verunglimpfungsfällen, in denen Menschen als „Christen“ angeschwärzt wurden. Doch diese Fälle sind weder geographisch noch zeitlich repräsentativ für die Outsiderbeschreibung, geschweige denn für die Existenz einer sich selbst ihrer Sonderstellung bewussten Bewegung, und schon gar nicht sprechen die verstreuten Zeugnisse für eine konstante Verfolgungssituation dieser „Christen“. Ganz im Gegenteil: dass der erfahrene, nach vielen Leitungsposten in der römischen Justiz in seiner letzten Aussendung sich befindende Plinius auf keinerlei Präzedenzfälle im Umgang mit „Christen“ zurückgreifen kann, sondern sich direkt an den Kaiser mit der Bitte um eine Anweisung wenden muss, spricht sowohl gegen die Bedeutung dieser „Christen“ in Rom oder sonstwo im römischen Reich als auch gegen die Annahme, dass es bereits eine juristische Vorlage gab, wie man mit ihnen umzugehen hätte. Die Bewegung, wenn es denn eine solche war, war für die Römer nicht von Bedeutung, und für Juden, falls sie diese überhaupt wahrgenommen hatten, allenfalls für pharisäisch-orientierte Gelehrte wie Paulus ein Ärgernis oder für Josephus eine Erscheinung unter vielen anderen.

Der historische Jesus von Nazaret, weder sein Leben, noch seine Taten, auch nicht seine später behauptete Auferstehung scheinen für die Bewegung im 1. Jh. eine größere Rolle gespielt zu haben, zumindest nicht außerhalb der Lektüre des Paulus und pharisäischen Kreisen. Anders war es mit einigen von Jesu Torahinterpretationen, mit seinen markanten und pointierten, oft sozialkritischen und spirituellen Aphorismen und mit seinem Tod.

Gerade Jesu Tod provozierte verschiedene Antworten. Einige Juden, die der sadduzäisch-priesterlichen Tradition verpflichtet waren, aber sich auch von Jesus inspirieren ließen, sahen in ihm einen Kritiker und ein Opfer der pharisäischen Interpretation des mosaischen Gesetzes. Der gelehrte Pharisäer Paulus betrachtete ihn dagegen als Teil der eigenen, pharisäischen Bewegung, dessen Tod durch die sadduzäisch-römische Kollaboration herbeigeführt wurde, der allerdings durch seine Auferweckung bezeugte, dass die pharisäische Lehre das Ende des physischen Tempels und der politischen Führung der römisch eingesetzten jüdischen Marionettenkönige und -hohepriester bedeutete. Menschen, die der Qumrangemeinde näher standen, sahen vielleicht eine Nähe zu ihren Reinheitsvorstellungen, Übereinstimmungen mit ihrer Fasten- und Kalenderpraxis und auch ihrer Tempelkritik.

Seit dem ersten jüdischen Krieg der Jahre 66 bis 70 nC. wuchs der Solidaritätsdruck unter Juden und eher unfreiwillig auch eine jüdische Identität. Denn mit der Zerstörung des jüdischen Tempels von Jerusalem in diesem Krieg wurden nicht nur Tempelgeräte, die Menorah, Gold und andere Wertgegenstände von Rom konfisziert und in einem Triumphzug als Siegestrophäen nach Rom gebracht, sondern von diesen Mitteln auch das Kolosseum von Titus erbaut und finanziert. Zynischerweise wurde die von Juden sich selbst auferlegte Tempelsteuer nun von Römern weitererhoben, diese Steuer allerdings nicht mehr dem Tempel, sondern einer neu geschaffenen Abteilung der römischen Staatskasse zugeführt. Auch wenn diese Steuer kaum mit der Gründlichkeit deutscher Steuerbehörden und polizeilichen Durchschlagskraft durchgesetzt worden ist, gab es doch Fälle, in denen Menschen auf ihre jüdische Zugehörigkeit amtlich gestoßen wurden, nicht, um des Privilegs willen, am Sabbat nicht arbeiten zu müssen, sondern aufgrund ihrer religiösen Praxis oder sozialen Zugehörigkeit eine Zusatzsteuer an die römische Finanzkasse abzuführen. Wir kennen keinen Fall, in denen ein Christ eine solche Steuer verweigert hätte, sondern, ganz im Gegenteil, steht uns das Wort Jesu aus dem Evangelium vor Augen, wonach dem Kaiser das des Kaisers gegeben werden soll (Mt 22,21).

Es verwundert deshalb nicht, dass während des Bar Kokhba-Krieges der jüdische Rebellenführer, wenn Justin richtig berichtet, Christen den härtesten Strafen, vielleicht der Todesstrafe, unterwarf. Dies ist nur plausibel, wenn Bar Kokhba grundsätzlich davon ausging, dass Christen wie andere Juden seine Rebellion mitunterstützen sollten, und er Renegaten deshalb bestrafen ließ, auch wenn wir von anderen Juden wissen wie etwa dem Gelehrten Rabbi Akiba, dem nachgesagt wird, er habe ebenfalls die Revolte nicht unterstützt, auch wenn er ungestraft blieb.

Vielleicht war es diese kriegerische Auseinandersetzung, die an Brutalität und Grausamkeit, vor allem aber an Vernichtung von römischen Soldaten und jüdischen Revolutionären den ersten jüdischen Aufstand bei weitem übertraf, die Juden und Römer vor eine neue Herausforderung stellten. Von Kaiser Hadrian wird berichtet, dass er nach dem Krieg der erste römische Feldherr der Geschichte gewesen war, der vor den Senat trat und das Ende des Krieges nicht mit der Siegesbotschaft: „Der Kaiser und seine Soldaten sind wohlauf“ ankündigte, sondern mit einem Schweigen den dunklen Eindruck vermittelte, dass Rom erstmals in der Geschichte eine Niederlage hatte hinnehmen müssen. Jedenfalls gab es keinen Triumphzug in Rom, stattdessen drakonische Strafmaßnahmen gegenüber Juden. Zum einen wurde ihnen die Präsenz in Jerusalem verboten – mit Ausnahme eines Tages im Jahr, an denen sie den Sieg der Römer feiern sollten –, sodann wurde der Tempelberg gerodet und an dessen Stätte eine Zeusstatue für die römische Garnisonsstadt Aelia Capitolina errichtet, die die heilige Stadt Jerusalem ersetzen sollte. Ob in der Zeit danach nichtjüdische Christen deshalb in Aelia Capitolina leben durften, weil Christen als Nichtunterstützer des Aufstandes bekannt wurden, scheint eher ausgeschlossen, da Eusebius berichtet, die Christen hätten damals erstmals einen unbeschnittenen Bischof in Jerusalem erhalten. Es scheint also möglicherweise eher so gewesen zu sein, dass Christen dem Präsenzverbot entkommen sind, weil ihre jüdischen Gemeindemitglieder Jerusalem verlassen hatten, aber aufgrund der Aufnahme auch von Unbeschnittenen in die christlichen Gemeinden diese nicht unter das Judenverbot fielen.

In diese Zeit jedenfalls passt die älteste uns erhaltene Apologie des Aristides, in der dieser erstmals die Menschheit in drei oder vier verschiedene Kulturvölker teilt, Barbaren, Griechen, Juden, Christen. Während die beiden ersten ihre Identität auf ihre Götter zurückführen, berufen sich die Juden nach Aristides nicht auf ihren Gott, sondern auf die Patriarchen, auf Abraham, Isaak, Jakob, dessen zwölf Söhne und schließlich den Gesetzgeber Mose, auch auf deren geographische Heimat, weil sie nach ihrem Exil in Ägypten Hebräer und nach ihrer Ankunft im gelobten Land Juden genannt wurden. Die Christen aber sieht er ohne Bezug auf diese Tradition der Juden, denn nach Aristides leiten sie ihren Ursprung allein von Jesus Christus her und bilden gerade kein geographisch begrenztes, sondern ein universal ausgerichtetes messianisches Volk. Allein die Geburt Jesu von einer jüdischen Jungfrau bildet noch die Verbindung zu den Juden. Auffallend ist, dass Aristides die Römer in seiner Aufteilung der Menschheit nicht erwähnt. Die Romanitas scheint folglich wie selbstverständlich die Universalität als sozio-politischer Raum zu bilden, innerhalb dessen die verschiedenen Kulturvölker leben. Mit der Fiktion des römischen Kaisers als Adressaten dieser Apologie wird dieser Lebensrahmen als autoritativ stillschweigend und unangefragt vorausgesetzt.

Nicht weniger radikal bestimmt Markion in seinem Vorwort zum Neuen Testament das Verhältnis von Judentum und Christentum, auch wenn sein Evangelium doch auch deutlich eine Distanz zum römisch-politischen Raum markiert. Im Vorwort allerdings geht es ihm ausschließlich um die Distanzierung von Judentum und Christentum, die er als Antithesen konstruiert. Überhaupt scheint Markion der erste in der Geschichte zu sein, der im Gegensatz zur Benennung „Judentum“ den Namen „Christentum“ der „neuen“ Religion verleiht. Und vermutlich war er es auch, der nicht nur das erste Evangelium aufgefunden, sondern es verfasst und die Schriften des Paulus in seiner Zehnbriefesammlung zusammengebracht und mit diesem Evangelium verbunden hat.

Wie bereits dargelegt, besaß Markion als Schiffseigner die Finanzmittel und das entsprechende Netzwerk in Häfen des Mittelmeeres und des Schwarzen Meeres, die Briefe des Paulus zu finden, sie abschreiben zu lassen und sie physisch in einen Kodex kopieren zu lassen. Vielleicht durch sie angeregt, vielleicht aber auch angestoßen durch eine bereits existierende Affiliation mit einer jüdischen Gemeinde, in der Jesus eine Lehrautorität darstellte, machte er sich im Zusammenhang mit der sich ausprägenden christlichen Identität in Bithynien und weiter durch die christlichen Märtyrer im Bar Kokhba-Krieg veranlasst daran, die mündlichen Traditionen zu Jesus von Nazaret zu sammeln. Im Unterschied zu Paulus, auf dessen Autorschaft der Briefe er verweist, scheinen ihm die Jesustraditionen nicht als schriftliche Vorlagen zur Verfügung gestanden zu haben. Darum brachte er diese namenlos zusammen in einem so von ihm genannten „Eu-angelion“, der „guten Botschaft eines Engels“ – da es ihm zufolge die Offenbarung des Engels bzw. Gesandten Gottes an die Menschen war. Dieser Text mag die Grundlage für alle anderen, späteren Evangelien gewesen sein, die Voraussetzung dafür, dass alle Evangelien in diesem Jesus nicht mehr primär einen historischen Rabbi sahen, sondern die jüdisch-historische Wurzel überlagert und oft ersetzt wurde durch einen vorzeitigen, zeitlosen, engelhaften oder göttlichen Wundertäter und -heiler, der aus der Präexistenz in die Zeit und aus dieser Zeit wieder in die Zeitlosigkeit auferstand. Gegen die markionitische Vorlage wurde diese engelhafte Gestalt mit der Vorstellung eines apokalyptischen drohenden Gerichts ergänzt, eine Vorstellung, genährt aus den jüdischen Schriften, gegen die Markion explizit die Botschaft eben dieses nichtrichtenden Jesus formuliert hatte. Oder, um es anders zu formulieren, ohne die markionitische Vorstellung eines unhistorischen Retters, der von dem unbekannten Gott in die Geschichte gesandt wurde, um aus dieser von einem Demiurgen geschaffenen schrecklichen Weltgeschichte die Menschen zu retten, wäre der jüdische Rabbi Jesus das geblieben, was er von Geburt bis Tod und lange Zeit darüber hinaus war, ein Mensch, der für seine gelehrte Freiheit im Umgang mit seiner Tradition Menschen charismatisch begeisterte und offenkundig Juden verschiedenster religiöser Richtungen von dieser Freiheit und Hinordnung der Torahinterpretation weit über den liberaleren Rabbi Hillel hinaus für seine Interpretation zu gewinnen suchte. Zugleich scheint er gerade einen quasineurotischen Pharisäer wie Paulus von einem Gegner dieser freien mündlich-pharisäischen Interpretation der Torah zu einem der überzeugtesten, nicht weniger eifrigen Anhänger und Promotor dieser Überzeugung gewonnen zu haben. Allerdings hatte er selbst diesen Paulus nicht mehr kennengelernt – auch wenn Paulus behauptet zu haben scheint, dass ihm kein anderer, als gerade dieser Jesus als Christus und Herr den Anstoß und die Offenbarung für diese Lebenswende gegeben hatte. Doch auch diese Konstruktion ist leider nur mehr den markionitischen Zeugnissen zu entnehmen, und ich bin mir bewusst, dass viele der emphatischen Vorstellungen von Paulus und Jesus durch den nicht weniger charismatischen Markion geprägt sind.

Niedergelegt hatte der gelehrte und nicht unbemittelte Markion seine Schriften nicht in der von Juden benutzten Form der Rolle, sondern sei es aus antithetischen, sei es aus praktischen Gründen in der innovativen, schulgebundenen Form des Kodex. Bereits in seinem Exemplar scheint er für die Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes, Jesus Christus und den Geist Abkürzungen verwendet zu haben. Dass weithin alle späteren Handschriften christlicher Texte sich dieser Abkürzungen bedienen, spricht dafür, dass sie auf eine solche ursprüngliche Innovation zurückgehen. Doch vielleicht verleitet das Material den Historiker hier zu einem Tunnelblick, der die Dinge zu systematisch und zu monokausal zu erklären versucht.

Wie es wirklich gewesen ist? Würde es unsere Welt verändern, wenn wir dies wüssten? Wie auch immer die Vorstellung von den Anfängen des Christentums konstruiert wird, sie kann nicht als dogmatisch geschlossener Beginn verstanden werden, weil wir über die Erstbezeugung des Christentums um die Mitte des 2. Jh.s hinaus nur eine Black Box besitzen, in die wir weitere Vorstellungen von uns einstellen können. Diese aber sollten einer Welt dienen, in der es weniger darum geht, sich voneinander abzugrenzen und miteinander zu konkurrieren, weniger um Religionen, Konfessionen, Ideologien und „fake news“, weniger darum, wer sich wovon herleitet im Unterschied zu anderen, wer in der Wahrheit des Lichts und wer in der Dunkelheit des Irrtums wandelt, sondern im Unterschied zu Aristides und Markion böte eine zeitgenössische Beschreibung dieser Anfänge die Gelegenheit, trotz unterschiedlicher Kulturen und Religionen Gegensätze zu beschreiben und ihre Vertreter miteinander ins friedliche Gespräch zu bringen.

Doch scheint schon früh der Richter dem Allesretter überlegen gewesen zu sein, der benennbare Gott dem unbenennbaren, und der männliche dem nichtgeschlechtlich bestimmten und der asketische dem freizügigen. Wie gerne würde ich in das 1. Jh. hineinblicken, doch hier öffnet sich der Abstand zwischen der Kärrnerarbeit interpretierender Lektüre und der noch hypothetischeren Imagination.

# Appendix

## Chronologische und ana-chronologische Geschichtsschreibung

Wer eine der Studieneinführungen aufschlägt, um sich über den gegenwärtigen Stand der Forschung zu den Anfängen des Christentums zu erkundigen, von Wikipedia angefangen bis hin zu den Standardwerken im deutschsprachigen Raum, wird auf folgendes, chronologisch entwickelte Bild treffen:[[1277]](#footnote-1277)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Allgemeine Geschichte** | **Palästinisches Judentum und Christentum** | **Kultur** |
| 14-37 Tiberius (röm. Kaiser) | 18-36 Kajaphas Hohepriester | 20-45 Philo von Alexandrien schreibt seine Hauptwerke |
|  | 26-36 Pontius Pilatus Präfekt  30 KREUZIGUNG JESU |  |
| 37-41 Caligula (röm. Kaiser) | 39 Caligula befiehlt erfolglos die Aufstellung eines Kaiserstandbilds im Jerusalemer Tempel |  |
| 41-54 Claudius (röm. Kaiser) | 41-44 Agrippa I. König der Juden  43 Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus durch Agrippa I.  44 Palästina unter direkter Verwaltung von Rom (Prokuratoren)  48 Apostelkonvent |  |
| 49 Claudius vertreibt die Juden aus Rom |  |  |
|  | 51 Paulus verlässt Korinth  52-(60) Felix Prokurator | 51 1Thess  53-56/58 Gal, 1-2Kor, Phlm, Phil, Röm |
| 54-68 Nero (röm. Kaiser) |  |  |
|  | (60)-62 Festus Prokurator  62 Martyrium des Herrnbruders Jakobus |  |
| 64 Brand Roms, Christenverfolgung durch Nero |  |  |
|  | 66-73 Erster jüdischer Krieg |  |
| 70-81 Titus (röm. Kaiser) | 70 Eroberung Jerusalems und Verwüstung des Tempels | 70/90 Synoptische Evangelien, Apg, deuteropaulinische Briefe Kol, Eph |
|  | 69/79 Schule in Jamnia gegründet (Rabbi Jochanan) | 70-95 Quintilian als Rhetoriklehrer in Rom |
|  |  | 78/94 Josephus schreibt den Jüdischen Krieg, und die Jüdischen Altertümer |
| 81-96 Domitian (röm. Kaiser) |  | 80/100 2Thess, 1-2Tim, Tit, 1Petr, Jud; 4Esra |
|  |  | 90/95 Grenzen des jüdischen Kanons der Schrift zeichnet sich ab (*Tanakh* = christliches Altes Testament)  90/110 Didache  um 95 Offb |
| 96-98 Nerva (röm. Kaiser) |  | 96/100 1Clem (von Rom nach Korinth) |
| 98-117 Trajan (röm. Kaiser) |  | um 100 Joh, 1-3Joh, 2Petr |
|  |  | Tacitus (in Rom) u. Plutarch aus Chaironeia (in Athen) schreiben ihre Hauptwerke  110-114 Ignatius von Antiochien schreibt seine Briefe  111 Korrespondenz von Plinius d. J. mit Kaiser Trajan  110-130 Die Sammlung der christlichen liturgischen Schriften (späteres Neues Testament) ist im groben Umfang festgelegt |
| 117-138 Hadrian (röm. Kaiser) |  | 120-130 Sueton schreibt seine Kaiserbiographien  120/140 Das Nazoräer-, Ägypter- und Hebräer-Evangelium  130/132 Barn |
|  | 132-135 Bar Kochba-Aufstand (Rabbi Aquiba bezeichnet ihn als Messias) | 130/140 älteste Berichte über Mk und Mt bei Papias von Hierapolis  130/150 2Clem, Thomasevangelium / erste Apologeten; Valentinus in Rom |
| 138-161 Antoninus Pius (röm. Kaiser) |  | 144 Markion verlässt die christliche Gemeinde in Rom |

In dem umfangreichen Standardwerk, dem viel genutzten UTB-Band von Udo Schnelle „Die ersten 100 Jahre des Christentums 30 bis 130 n. Chr.“[[1278]](#footnote-1278) wird ein historisches Porträt gezeichnet, das weithin der hier von Pokorný und Heckel gelieferten Datierung der frühchristlichen Schriften folgt und ihr entspricht. Schnelle lässt sich also entnehmen, wozu Pokorný und Heckel im Ergebnis führen, und das, obwohl Schnelle intensiv über die Methodologie von „Geschichte als Gegenwarts- und Vergangenheitsdeutung“ reflektiert; er bedenkt das Erkenntnisinteresse beim Schreiben von Geschichte, die Unterscheidung von Fakten und Fiktion, das Vorgegebene, Quellen und ihren chronologischen Ansatz, bezieht auch den kulturellen Kontext mit ein und schreibt über Handlungsträger, Ideen- und Sozialgeschichte oder die Differenz zwischen Mikro- und Markogeschichte. Gleichwohl zeigt er mit der im Titel seines Buches geführten Abgrenzung eines Zeitraums vom Jahr 30 und 130 nC., dass er die Geschichte auf die ersten 10 Dekaden nach dem Tod Jesu begrenzt, sie folglich vor dem zweiten jüdischen Krieg enden lässt, also gerade den Zeitabschnitt behandelt,[[1279]](#footnote-1279) den ich als Black Box der Imagination bezeichne, weil wir meines Erachtens aus dieser Zeit keine gesicherten Zeugnisse zur Verfügung haben, und erst danach die sammelnde und produktive Phase beginnt, die uns erstmals Schriften auch aus der vorausliegenden Zeit wie die Briefe des Paulus vermittelt.

Folgt man dennoch Pokorný, Heckel und Schnelle, dann beginnt die eigentliche Geschichte der „neue(n) Bewegung der Christusgläubigen“[[1280]](#footnote-1280) mit den „Osterereignisse(n)“, oder näherin mit dem „Begräbnis Jesu“, den „Erfahrungen des Auferstandenen“ und der Erfahrung des „leere(n) Grab(es)“. Diese Glaubenserfahrungen mit dem Auferstandenen bilden die Grundlage für die baldige „Entstehung der Christologie“ in den Köpfen der „neue(n) Diskursgründer“, die „das neue Denken“ hervorbringen. Schnelle gibt einen Einblick in „die Jerusalemer Gemeinde“ mit ihren „Anfänge(n)“, mit „Gruppen und Personen“ und ihrem wichtigsten Ort, dem „Tempel“. „Konflikte“ werden geschildert, „theologische Institutionen und Diskurse“ und Texte wie etwa „die Passionsgeschichte“ behandelt. Diese provozieren „theologische Entwicklung(en) der frühen Jerusalemer Gemeinde“, in den „frühe(n) Gemeinden“ und führen zur „frühe(n) Mission außerhalb Jerusalems“, dem „Apostelkonvent“ und der „eigenständige(n) paulinische(n) Mission“. In die „Krise“ gerät das frühe Christentum „um das Jahr 70“, was zu seiner „Etablierung“ führt.

Bildete folglich das Osterereignis den Anstoß für die Entwicklung der neuen Bewegung, stellten der erste jüdische Krieg und die Zerstörung Jerusalems den sozio-politischen Rahmen für die inhaltliche und kommunikative Verfestigung dar. „Eine neue Gattung für eine neue Zeit“ entstand mit den Evangelien, „Meistererzählungen“ wie die ebenfalls fast parallellose Apostelgeschichte, die sich insgesamt auch in andere Schriften fügen, die „das bleibende Erbe des Paulus“ bewahrten. Als „vierte große Strömung“ schält sich „das johanneische Christentum“ heraus, wobei neben diesem, das immer stärker von heidnischen Mitgliedern geprägt ist, weiterhin „das Judenchristentum als bleibende Kraft“ überlebt. Nach weiteren Details fokussiert die Darstellung Schnelles in den beiden Schlusskapiteln auf den „Übergang zur Alten Kirche“ mit dem Entstehen von „Machtansprüche(n) und feste(n) Strukturen“, wie sie sich niederschlugen etwa im 1. Klemensbrief und den sieben Briefen des Ignatius von Antiochien. Daneben verweist er auf „die Herausbildung einer anderen Botschaft“, die das Label der „frühe(n) Gnosis“ auszeichnet. Aufs Ganze gesehen ist diese Geschichte der ersten 100 Jahre Christentum ein „Erfolg“, und im Grunde ist sie nur die erste Etappe im Siegeszug einer Weltreligion über das pagane Griechen- und Römertum, aber auch gegenüber dem nur noch rudimentär im Christentum präsenten Judentum.[[1281]](#footnote-1281)

Nicht, weil ich mich auf Schnelle allein beziehen will, sondern lediglich, weil sein Buch ein umsichtiges, den gegenwärtigen Stand der Forschung nutzendes und weiterführendes Werk darstellt, das auch methodisch reflektiert ist, nehme ich hier im Appendix zunächst darauf Bezug, um die Alternative zu dem von mir zuvor gewählten Ansatz folgen zu lassen.

Schnelle gesteht im methodischen Vorspann ein, dass Geschichte nicht rekonstruiert, sondern immer nur konstruiert werden kann, weil der „Zeitabstand ... Abständigkeit in jeder Hinsicht“ bedeutet und „historisches Erkennen im Sinne einer umfassenden Wiederherstellung dessen, was geschehen ist“, verwehrt. Darum kann es nicht um subjektive oder objektive Geschichtsschreibung gehen, sondern vielmehr um deren „Angemessenheit“ oder „Plausibilität“. Denn Geschichtsschreibung ist „eine Form von Sinndeutung und Sinnstiftung“,[[1282]](#footnote-1282) in die der persönliche Horizont der Schreibenden unverwehrbar einfließt.

Wenn ich im Vorausgehenden ebenfalls dieses Eingeständnis ernst genommen habe, so wollte ich doch darüber hinausgehen, weil ich noch stärker als Schnelle darauf achten wollte, dass Geschichte, wie wir sie in der Gegenwart schreiben können, weit mehr als oft wahrgenommen, auf einem Rückgriff auf vorangegangene Konstruktionen und Retroprojektionen beruht. Es geht nicht nur um ein Bewusstwerden der eigenen Konstruktivität von Geschichtsschreibung, sondern auch der unserer Konstruktion vorausliegenden vielfältigen Konstruktionen. Wer mit diesem Vorbehalt an Geschichtsschreibung herangeht, wird auch die Geschichtsbilder der Vergangenheit mit höchster Vorsicht betrachten und jeweils zunächst nach den konstruktiven Elementen fragen, in die Interessen und Kontexte der jeweiligen Zeit eingeflossen sind, bevor nach möglichen historischen Reflexen in diesen Konstruktionen gefragt werden kann. Damit behaupte ich nicht wie in der Postmoderne, dass wir es ausschließlich mit Konstruktionen und Fiktionen innerhalb der Historiographie zu tun haben. Doch bevor nach möglichen Fakten gefragt werden kann, gilt es das Fiktionale als Erstschicht jeder sogenannten Fakten zu bestimmen. Zu welchem methodologischen Vorgehen dieser Ansatz führt, haben hoffentlich die voranstehenden Kapitel verdeutlicht.

An dieser Stelle möchte ich jedoch noch transparenter machen, was meine eigenen Voraussetzungen bezüglich des behandelten Materials betrifft. Zu vielen der wichtigsten Zeugnisse (Texte, Inschriften, kunsthistorische Spolien usw.) habe ich in der Vergangenheit bereits Einzelinterpretationen vorgetragen und diese publiziert, habe auch die kritischen Reaktionen der Forschung zu meinen Hypothesen zur Kenntnis genommen und mich mit ihnen inhaltlich auseinandergesetzt, halte aber an folgenden Einsichten fest, auf deren Basis ich die voranstehende Geschichte der Anfänge des Christentums entworfen habe. Diese Einsichten sind natürlich weiterhin hypothetisch und der weiteren Diskussion bedürftig, und mir ist, wie bereits angedeutet, klar, dass viele Kolleginnen und Kollegen, im Fall von Neutestamentlerinnen und Neutestamentlern wohl sogar fast die gesamte Zunft, meinen Einsichten kritisch oder ablehnend gegenüberstehen werden, doch konnte in der Vergangenheit gegen diese Einsichten keine mir plausiblen Gegenargumente vorgetragen werden. Umgekehrt gestehe ich gerade wegen der Tatsache, dass die Hypothesen noch keine Mehrheit in der Forschung für sich gewinnen konnten, die Vorläufigkeit der auf ihnen ruhenden Ausführungen ein, denke aber, dass ein alternatives Bild der Entstehung und der Anfänge des Christentums nicht nur ebenso plausibel ist wie das überkommene, sondern dass eine alternative Sicht, wie sie hier entwickelt wurde, auch dann die Forschung anregen wird, wenn sie am überkommenen Bild festhalten möchte und sie das neue Bild nicht als angemessener ansieht. Erst die Zukunft wird zeigen, welches hypothetische Bild von den Anfängen des Christentums als das plausiblere weiterentwickelt werden wird. Auch hier sind die Anfänge meines Erachtens offen.

Aus meiner Sicht müsste die oben gegebene Übersicht wie folgt geändert werden, wobei ich von einer Retro-Chronologie ausgehe, die nicht mehr eine solche der „neutestamentlichen Zeitgeschichte“ ist, sondern die eine Unterteilung zwischen kanonischer und nichtkanonischer Historie bewusst unterläuft:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Allgemeine Geschichte[[1283]](#footnote-1283)** | **Religion und Politik** | **Kultur** |
| 30.4.311 Toleranzedikt des Galerius (röm. Kaiser) (und Anfang Mai Tod des Galerius) |  | Eusebius von Cäsarea vollendet die ersten 8 Bücher seiner Kirchengeschichte |
|  | 23.2.303 Beginn der großen Christenverfolgung unter Kaiser Diocletian |  |
| 253-260 Valerian (röm. Kaiser) | 257 Beginn einer Christenverfolgung |  |
| 249-251 Decius (röm. Kaiser) | 249 Religionsedikt  Christenverfolgung |  |
| 244-249 Philippus Arabs (röm. Kaiser) | 248 Tausendjahrfeier Roms |  |
| 218-222 Elagabal (röm. Kaiser) | 220 Sol Elagabal zum höchsten Staatsgott erhoben |  |
| 211-217 Caracalla (röm. Kaiser) | 212/213 *Constitutio Antoniniana*  Christenverfolgung in Afrika |  |
| 193-211 Septimius Severus (röm. Kaiser) |  | Tertullian schreibt seine Werke |
| 180-192 Commodus (röm. Kaiser) | 192 Neugründung Roms als Colonia Commodiana, Umbenennung der römischen Monatsnamen |  |
| 161-180 Marc Aurel (röm. Kaiser) | 177 Christenverfolgung in Lyon | Irenäus von Lyon schreibt seine Werke  174/189 Hegesipp; 2Petr  170/180 “Mittlere Rezension” von IgnEph, IgnMag, IgnTral, IgnRom, IgnPhilad, IgnSm, IgnPol  um 160 “Kurze Rezension” von IgnPol, IgnEph, IgnRom |
| 138-161 Antoninus Pius (röm. Kaiser) |  | Justin der Märtyrer  ProtJac  nach 144 Die Zehnbriefesammlung des Paulus wird redaktionell überarbeitet und Abfassung von Apg, 1-2Tim, Tit, 1Petr, Jud; 4Esra  Nazoräer-, Ägypter- und Hebräer-Evangelium; 2Clem; Thomasevangelium; Didache  erste Apologeten, 1-3Joh, PolPhil; ApocPetr  144 gründet Markion eine eigene Gemeinde und publiziert zur Kritik an der vierfachen Appropriation seines Evangeliums sein „Neues Testament“: eine Einleitung, in denen er auf die genannten vier Evangelien eingeht *(Antitheses)*, ein Evangelium und eine Briefesammlung mit 10 Briefen des Paulus;  älteste Berichte über Mk und Mt bei Papias von Hierapolis  140/144 entstehen die Synoptischen Evangelien und Joh in Nachahmung von Mcn  138-144 Markion wird Mitglied einer Gruppe von Jesusanhängern in Rom und gründet eine Schule, nach ihm auch Valentinus, Ptolemaeus, Justin u.a. in dieser Zeit sammelt er die Paulusbriefe und schreibt sein Evangelium (Mcn)  136/144 1Clem (von Rom nach Korinth) |
| 117-138 Hadrian (röm. Kaiser) | 132-135 Bar Kochba-Aufstand (Rabbi Aquiba bezeichnet ihn als Messias) | 130/138 Barn, Offb  120-130 Sueton schreibt seine Kaiserbiographien |
| 98-117 Trajan (röm. Kaiser) | 111 Korrespondenz von Plinius d.J. mit Kaiser Trajan | 110-130 deuteropaulinische Briefe Kol, Eph |
| 96-98 Nerva (röm. Kaiser)  81-96 Domitian (röm. Kaiser) |  | 90/100 Tacitus (in Rom) und Plutarch aus Chaironeia (in Athen) schreiben ihre Hauptwerke  80/100 2Thess |
| 79-81 Titus (röm. Kaiser) |  | 78/94 Josephus schreibt den Jüdischen Krieg, und die Jüdischen Altertümer |
| 69-79 Vespasian (röm. Kaiser) | 70 Eroberung Jerusalems und Verwüstung des Tempels  69/79 Schule in Jamnia gegründet (Rabbi Jochanan)? | 70-95 Quintilian als Rhetoriklehrer in Rom |
| 64 Brand Roms, Christenverfolgung  54-68 Nero (röm. Kaiser) | 66-73 Jüdischer Krieg  62 Martyrium des Herrnbruders Jakobus  (60)-62 Festus Prokurator |  |
| 41-54 Claudius (röm. Kaiser) | 52-(60) Felix Prokurator  51 Paulus verlässt Korinth  49 Claudius vertreibt Juden aus Rom  48 Apostelkonvent  44 Palästina unter direkter Verwaltung von Rom (Prokuratoren)  43 Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus durch Agrippa I.  41-44 Agrippa I. König der Juden | 53-56/58 Gal, 1-2Kor, Phlm, Phil, Röm  51 1Thess (alle in der Form, die Markion vorlag oder in einer uns nicht mehr greifbaren älteren Rezension) |
| 37-41 Caligula (röm. Kaiser) | 39 Caligula befiehlt Aufstellung eines Kaiserstandbilds im Jerusalemer Tempel |  |
| 14-37 Tiberius (röm. Kaiser) | 30 KREUZIGUNG JESU  26-36 Pontius Pilatus Präfekt  18-36 Kajaphas Hohepriester | 20-45 Philo von Alexandrien schreibt seine Hauptwerke |

Eine Begründung dieser neuen Retro-Chronologie v.a. der verschiedenen frühchristlichen Schriften wurde oben entwickelt. Auch wenn sie nicht zu einer wesentlich anderen Datierung der von Pokorný und Heckel gebotenen historischen Ereignisdaten in der Spalte zu Religion und Politik/Palästinisches Judentum und Christentum geführt hat, zeigte sich doch, dass sich die retrospektive Geschichte von der bekannten in vielerlei Hinsicht wesentlich unterscheidet.

Viele weitere Autoren und deren Vorstellungen konnten in unserer Untersuchung wegen einer Begrenzung nicht Eingang finden, auch wenn ich diese gerne vorgestellt hätte. Hegesipp etwa aus dem 2. Jh., der vermutlich älteste Kirchenhistoriker, wäre von Interesse gewesen, doch sind leider nur wenige Textauszüge aus seinem Werk erhalten, und sie sind alle von Eusebius von Cäsarea exzerpiert, der weiter oben ausführlich zu Wort kam. Hegesipps Geschichte, die auf Jerusalem konzentriert zu sein schien, ist dennoch nicht unbedeutend, gerade in der Zusammenschau der Informationen, die er uns etwa aus den jüdischen Autoren des 1. Jh.s von Josephus und Philo erhalten hat, doch ist sie so lückenhaft, dass ihr in vorliegendem Buch kein eigener Abschnitt gewidmet wurde. Leider fehlen auch andere Werke, die man vielleicht hätte untersuchen können, etwa die syrische, armenische, arabische oder koptische Tradition, auch die Tradition der apokalyptischen und der gnostischen Schriften.[[1284]](#footnote-1284) Doch die Apokalyptik blickt eigentlich nach vorne, auch wenn sie Bilder der Vergangenheit liefert, und die Gnosis – soweit man von einer solchen Größe sprechen will – ignoriert oder konterkariert Geschichte, folglich ist sie ebenfalls in dieser Studie weithin unberücksichtigt geblieben, auch wenn gerade eine solche Ungeschichte (man erinnere sich an Markion) für eine historische Studie eine besondere Herausforderung dargestellt hätte. Letztlich bleiben auch die vornehmlich apologetischen Schriften außen vor – doch auch sie, wie etwa die erwähnte Apologie des Aristides, wären ein interessantes Studienobjekt gewesen. Allerdings habe ich letzterer gerade kürzlich andernorts ein ausführlicheres Kapitel gewidmet.[[1285]](#footnote-1285)

Wer Schnelle und andere Einführungen in die Anfänge des Christentums liest, wird bald erkennen, wie sehr diese Werke den hier behandelten Autoren – allen voran Eusebius – in ihren Darstellungen trotz aller methodologischen Reflexionen und historischen Kritik vertrauen und folgen. Eine der Folgen eines skeptischen Umgangs mit diesen Gewährsmännern ist die vorgeführte andere Datierung und soziohistorische Verortung insbesondere der von ihnen als kanonisch stilisierten Werke, die bis heute von den sogenannten apostolischen Schriften unterschieden werden. Während die kanonischen Werke als von Gott inspiriert betrachtet wurden, verfasst von den unmittelbaren Nachfolgern Jesu (und in vielen christlichen Denominationen noch heute als göttlich inspiriert gelten), wurden die sogenannten apostolischen Schriften seit dem 17. Jh. als „Apostolische Väter“ bezeichnet und galten als Zeugnisse der zweiten oder dritten Generation von Christen, die im 2. Jh. die Apostel des 1. Jh.s abgelöst hätten. Im Unterschied zur vor allem neutestamentlichen Forschung bin ich jedoch der Meinung, dass fast alle Schriften des Neuen Testaments nicht, wie oft behauptet, aus dem 1., sondern erst aus der Mitte des 2. Jh.s stammen. Eine Ausnahme machen die genuinen Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Gestalt. Denn auch die in der Forschung weitgehend allgemein anerkannten sieben „echten“ Briefe des Paulus (1Thess, 1-2Kor, Gal, Röm, Phil, Phlm)[[1286]](#footnote-1286) liegen im *textus receptus*, also in der heute uns bekannten Form vor, die, wie gezeigt, meines Erachtens eine überarbeitete Fassung ist, die vielfach erweitert und verändert wurde gegenüber derjenigen Rezension, in der die Briefe von Paulus formuliert und diktiert worden waren.[[1287]](#footnote-1287) Im Unterschied zu der auf den genannten Gewährsmännern basierenden Annahme einer fast universellen Verbreitung und frühen Sammlung der Briefe des Paulus gehe ich davon aus, dass einige der Briefe nur lokal verfügbar waren, es allenthalben eine kleine Zusammenstellung einzelner Briefe durch Paulus selbst oder mehrere solcher Sammlungen gab, dass jedoch bereits im frühen 2. Jh. spätestens den ursprünglichen Briefen zumindest zwei weitere Briefe, der Laodicener- oder Epheserbrief und der Kolosserbrief hinzugefügt worden waren. Die sogenannten Pastoralbriefe (1-2Tim, Tit) scheinen – auch mit der neueren kritischen Forschung – ein Produkt der Mitte des 2. Jh.s zu sein, sie sind also in derselben Zeit entstanden, in der auch die übrige „christliche“ Schriftstellerei ihren Anfang und Aufschwung genommen hat. Mit der Hinzufügen dieser Pastoralbriefe wie auch der Abfassung der Apostelgeschichte zur Erweiterung von Markions Neuen Testament hin zum uns bekannten kanonischen Neuen Testament wurden meines Erachtens jedoch die Zehnbriefesammlung des Paulus gründlich überarbeitet.

Mit dieser Datierung der apostolischen und kanonischen Literatur lässt sich grundsätzlich auch nicht mehr zwischen den Schriften der Apostel, der Apostelschüler bzw. zwischen kanonischer und nichtkanonischer, orthodoxer und apokrypher Literatur aufgrund einer bereits von den Gewährsmännern vorgegebenen Chronologie unterscheiden. Stattdessen müssen innere und äußere Gründe gesucht werden, wie diese Texte in ein Bild von den Anfängen des Christentums passen. Verloren geht folglich die Sonderstellung etwa auch der Apostelgeschichte gegenüber den vielen anderen Apostelakten, die ich eher als sich zum Teil gegenseitige inspirierende, ignorierende und manchmal auch konkurrierende Dokumente sehe, nicht aber in einem Verhältnis von ursprünglichen Akten und epigonaler Imitation. Sowohl die Überarbeitung und Ergänzung der Paulusbriefe wie auch die Produktion „christlicher“ Literatur sehe ich als apologetische Versuche, in der Zeit nach dem zweiten jüdischen Krieg der bis dahin noch weithin marginalen und nur in einigen Nestern sich beheimatenden, vorwiegend griechisch geprägten Jesus-Messianismusjuden eine eigenständige Identität zu verleihen.

## Eusebius, „Kirchengeschichte“– Quellen und Inhalte

Im Folgenden gebe ich einen Überblick über Quellen und Inhalte von Eusebs „Kirchengeschichte“, der sich allerdings auf den Teil der Anfänge seiner „Kirchengeschichte“ beschränkt (im Detail Bücher I-IV, summarisch Buch V), also bis zum Ende des 2. Jh.s reicht. Ich bediene mich hierzu der Tabelle weiter oben, in die ich das von Eusebius Berichtete eintrage und das von ihm Nichterwähnte in eckigen Klammern hinzufüge. Unter „Eusebs Quellen“ setze ich jene Angaben in Klammern, die keine Hauptquellen darstellen, sondern nur zusätzlich auf sie verwiesen wird. Der Tabelle oben schalte ich folglich zwei weitere Spalten vor, in denen auf Buch- und Kapitelangabe von Eusebs „Kirchengeschichte“ und die darin verwendeten Hauptquellen verwiesen wird.

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| ***Hist. eccl.*** | **Eusebs Quellen** | **Allgemeine Geschichte** | **Palästinisches Judentum und Christentum** | **Kultur** |
| I 2-4 | Joh 1; Spr 8; Gen 1; 18; 19; 32; Ex; Lev; Num; Jos; Ps; Jes; Dan; Hebr |  | VOR DER ZEIT |  |
| I 5 | Josephus; Lk; KThom | 27-14 Augustus (röm. Kaiser) Quirinius | ERSCHEINUNG UND INKARNATION |  |
| I 6 | Josephus | Herodes |  |  |
| I 7 | Lk, Mt; Julius Africanus;  Josephus Josephus (Mt) |  | Christi Genealogie |  |
| I 8 | Josephus |  | Kindermord |  |
| I 9–12 |  | 14-37 Tiberius (röm. Kaiser) | 18-36 Kajaphas Hohepriester |  |
|  | Apg |  | 26-36 Pontius Pilatus Präfekt |  |
|  | ? Nach Eusebius |  | Die Apostel, 70 und mehr Jünger |  |
|  |  |  | [30 Kreuzigung] |  |
| I 13 | Archivmaterial von Edessa |  | Thomas sendet Thaddäus nach Edessa, heilt Abgar und bekehrt Edessa |  |
|  | Klemens von Alexandrien, Hypotyposen; |  | HIMMELFAHRT |  |
| II 1 | Apg (Gal); Tert., Apol.;  (Pilatusakten) |  | Die Apostel nach Christi Himmelfahrt |  |
| II 2-3 |  |  | Pilatus’ Bericht an Tiberius; Tiberius gefällt die „Lehre aus Palästina“  Rapide Ausbreitung der Heilslehre |  |
| II 4-7 | Josephus;  Philo von Alexandrien (Joh)  Apg | 37-41 Caligula (röm. Kaiser) | [39 Caligula befiehlt erfolglos die Aufstellung eines Kaiserstandbilds im Jerusalemer Tempel] |  |
| II 8 |  | 41-54 Claudius (röm. Kaiser) | Hungersnot, Paulus und Barnabas als Gesandte nach Judäa |  |
| II 9–12 | Josephus;Apg; Klemens von Alexandrien, Hypotyposen; |  | 41-44 Agrippa I. König der Juden  43 Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus durch Agrippa I. |  |
|  | Justin; Irenäus |  | Magier Theudas  Helena von Adenabene |  |
| II 13 |  |  | Simon Magus |  |
|  | Philo; (Petrusakten) |  | [44 Palästina unter direkter Verwaltung von Rom (Prokuratoren)  48 Apostelkonvent] |  |
| II 14–16 | Klemens von Alexandrien, Hypotyposen  (Papias von Hierapolis; 1Petr)  Gerücht;  Philo; Apg |  | Petrus in Rom;  Markus in Rom und Alexandrien |  |
| II 17 |  |  | Philo und Petrus in Rom  Philo und die Therapeuten |  |
| II 18 | Josephus |  |  | Philos Schriften |
| II 19 | Josephus | 49 Claudius vertreibt die Juden aus Rom | [51 Paulus verlässt Korinth] |  |
| II 20-21 | Apg; 2Tim | 54-68 Nero (röm. Kaiser) | 52-(60) Felix Prokurator |  |
| II 22 |  |  | (60)-62 Festus Prokurator |  |
|  | Apg; Hegesipp (Klemens von Alexandrien) |  | Paulus als Gefangener nach Rom geschickt |  |
| II 23 | Josephus |  | 62 Martyrium des Herrnbruders Jakobus |  |
| II 24 | Tertullian (Gaius); Dionys von Korinth |  | Anianus folgt Mark als Verantwortlicher der Kirche von Alexandrien |  |
| II 25 | Josephus | 64 Brand Roms, Christenverfolgung |  |  |
| II 26 |  |  | 66-73 Der jüdische Krieg  [70 Eroberung Jerusalems und Verwüstung des Tempels] |  |
| III 1 | 1Petr; Petrusakten; Origenes  2Tim  Papias von Hierapolis |  | Zerstreuung der Apostel und Jünger, Thomas zu den Parthern, Andreas den Skythen, Johannes nach Asien, Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadozien, Asien, Petrus und Paulus in Rom ermordet |  |
| III 2 | Röm; Apg; Gal; 1Petr; |  | Linus Bischof von Rom |  |
| III 3-4 | Phlm; 1Tim; Tit.; Kol  Lk; Apg; Röm;  2Tim |  | Paulus | 1Petr; Kritik an Petrusakten; Petrusevangelium; Kerygma Petri; Apokalypse des Petrus |
|  | Apg; Mt |  | Lukas  Paulusschüler | 14 Briefe des Paulus, Hebr umstritten; Kritik an Paulusakten |
|  | Josephus |  |  | Pastor Hermas umstritten |
| III 5 | JosephusMt; Lk  Josephus; Ps | 69-79 Vespasian (röm. Kaiser) | Verfolgung der Apostel durch Juden  Flucht nach Pella  Jüdischer Krieg, Zerstörung des Tempels |  |
| III 6 |  |  | Hungersnot und ihre Vorhersage durch Christus |  |
| III 7 | Josephus |  |  |  |
| III 8  III 9 | Hegesipp; ? Lk; Joh |  | Vorzeichen  Josephus  [69/79 Schule in Jamnia gegründet (Rabbi Jochanan)] | 78/94 Josephus schreibt den „Jüdischen Krieg“, und die „Jüdischen Altertümer“  4Makk |
| III 10 |  |  | Josephus über den Kanon der jüdischen Schriften |  |
| III 11-12 |  |  | Simeon folgt Jakobus als Inhaber des Thrones der Gemeinde während die Juden verfolgt werden |  |
| III 13 |  | 79-81 Titus (röm. Kaiser) | Anaklet folgt Linus als Bischof von Rom |  |
| III 14 | Phil; Hegesipp  Meliton von Sardes; Hegesipp, Tertullian | 81-96 Domitian (röm. Kaiser) | Abilius folgt Annianus als Bischof von Alexandrien |  |
| III 15-16 | Offb; Irenäus |  | Klemens folgt Anaklet in Rom |  |
| III 17-20 |  |  | Verfolgung der Christen durch Domitian | 1Klem*.* |
| III 20 | Irenäus; Klemens von Alexandrien; | 96-98 Nerva (röm. Kaiser) | Johannes auf Patmos | Offb |
| III 21-31 | Justin; Gaius; Apg; Papias von Hierapolis | 98-117 Trajan (röm. Kaiser) | Cerdo folgt Abilius in Alexandria |  |
|  |  |  | Ignatius von Antiochien;  Johannes;  Menander; die Ebioniten; Kerinth; | Die unwiderspro-chenen Schriften:  Joh; Mt; Mk; Lk; 1Joh; 2-3Joh sind umstritten; Offb, unterschiedlich beurteilt; Apg; Paulusbriefe; 1Petr.; bestritten, aber von vielen geschätzt: Jak.; Jud.; 2Petr.; 2-3Joh; unecht: Paulusakten; Pastor Hermas; Petrusapokalypse; Barnabasbrief; Didache; Offb; Hebräerevangelium |
|  | Hegesipp |  |  | häretische: Petrusevangelium; Thomasevangelium; Matthiasevangelium; Andreasakten; Johannesakten; weitere Akten |
|  | Tertullian |  |  |  |
| III 33 |  | Plinius d.J. – Trajan Briefwechsel | Simeon wird Märtyrer |  |
| III 34 | Ignatiana; Irenäus; Polykarp |  | Evaristus folgt Klemens in Rom |  |
| III 35 | Gerücht oder Antimontanist (V 17) |  | Justus folgt Symeon in Jerusalem |  |
|  | 1Klem. |  | Polykarp, Papias, Ignatius und Heros |  |
| III 37 |  |  | Quadratus und Apostelschüler; Tradierung der Evangelien |  |
| III 38 | Irenäus; Apg |  | Klemens von Rom | 1Klem.; Hebr; 2Klem., Hom. und Recog. nicht anerkannt; |
| III 39 |  |  | Papias von Hierapolis | „Erklärungen von Herrenworten“; Mk; Mt; Joh; 1Joh; 1Petr; Hebräerevangelium |
| IV 1 |  |  | Primus folgt Cerdo in Alexandrien; Alexander dem Evaristus in Rom |  |
| IV 2 |  | 115 Jüdischer Aufstand in Ägypten |  |  |
| IV 3 | Hegesipp (?); Ariston von Pella; Justin | 117-138 Hadrian (röm. Kaiser) | Quadratus; Aristides  Xystus Bischof von Rom; Justus Bischof von Alexandrien | Quadr., Apol.; Arist., Apol. |
| IV 5 |  | 132–135 Jüdischer Aufstand von Bar Kokhba | Bischofsliste von Jerusalem; Telesphorus Bischof von Rom; |  |
|  | Irenäus |  | Emenes von Alexandrien; Markus (erster unbeschnittener) Bischof von Jerusalem |  |
|  | Hegesipp |  | Menander und Satorninus von Antiochien; Hegesipp; |  |
| IV 7-14 | Justin  Irenäus  Meltio von Sardes |  | Basilides aus Alexandrien; Karpokrates | Agrippa Kastor, „Widerlegung des Basilides“ |
|  |  | 138-161 Antoninus Pius (röm. Kaiser) | Justin;  Valentinus, Cerdo, Markion und Markus in Rom | Heges., Memoranda  Justin, 1-2Apol.; Adv. Marc.; |
|  | Irenäus |  | Hyginus, dann Pius, Anicet und Eleutherus Bischof von Rom |  |
| IV 15 | MartPol. | 161-180 Mark Aurel (röm. Kaiser) |  |  |
| IV 16-20 | Justin; Tatian |  | Markus Bischof von Alexandrien |  |
|  | Irenäus |  | Polykarp in Rom zum Osterfeststreit und Martyrium |  |
|  |  |  | Justins Martyrium | PolPhil  Tatian, Orat.  Justin, 2Apol.; Ref.; De mon.; Ps.; De an.; Dial.; Adv. Marc. |
| IV 19 |  |  | Soter Bischof von Rom; Agrippinus von Alexandrien; Theophilus von Antiochien |  |
| IV 21  IV 25 | Hegesipp  Dionysius |  | Wichtige Autoren: Hegesipp, Dionysius von Korinth; Pinytus von Kreta; Philippus, Apollinarius, Melito, Musanus, Modestus, Irenäus  Hegesipp |  |
| IV 23-25 | Theophilus |  | Dionysius von Korinth, auch über Fälschung seiner Briefe und der „Schriften des Herrn“ | Heg., Memoranda  Dion., Epp.; 1Klem. |
|  | Dionysius |  | Theophilus von Antiochien |  |
| IV 25 | Klemens von Alexandrien |  | Philipp von Gortyna | Theoph., Ad Aut., Adv. Hermog., Adv. Marc. u.a.; Offb |
| IV 26-27 | Irenäus |  | Melito von Sardes; Apollinarius von Hierapolis | Phil, Adv. Marc. wie Iren. und Modestus  Melitos Werkkatalog |
| IV 28 |  |  | Musanus |  |
| IV 29-30 |  |  | Tatian, unter Severus werden Paulus und die Apg abgelehnt  Bardesanes  Hauptthema:  Irenäus, Klemens von Alexandrien, Rhodon über Markioniten; die Phrygier, Osterfeststreit | Apollinarius’ Werkkatalog  Gg. Enkratiten  Tat., Diat., Ad Graec.  Dial. adv. Marc. u.a. |

## Gal 1-2 in der Zehnbriefe- und Vierzehnbriefesammlung

Da der Galaterbrief die Zehnbriefesammlung eröffnet, die Tertullian kommentiert, ist er mit seinem Kommentar gerade zu diesem Brief auch recht ausführlich, während bei den späteren Briefen doch deutlich eine Autorenmüdigkeit bei ihm einzusetzen scheint[[1288]](#footnote-1288) – auch wenn er gleichwohl mit diesem Kommentar von Markions Neuem Testament, nämlich dessen Vorwort der Antitheses, seinem Evangelium und der zehn Paulusbriefe, ein so umfängliches Werk geschaffen hat (und es stellt lediglich zwei der fünf Bücher seiner Schrift Gegen Markion dar), dass der deutsche Übersetzer dieses Werks für die Bibliothek der Kirchenväter, veröffentlicht im Jahr 1882, Heinrich Kellner, im vierten Buch seine Übersetzung die Müdigkeit mit Tertullian zu teilen begann. Kellner gab mitten in der Übersetzung des Buches vier auf und vermerkte nur noch:

„Die ganze folgende Auseinandersetzung ist daher, sozusagen, eine Mosaik von Bibelstellen, die nur selten durch eine kurze Erörterung von allgemeinem Interesse unterbrochen ist. Im V. Buche wird dann dasselbe Verfahren an den Marcionitischen Paulusbriefen durchgeführt. Aus diesem Grunde wurde von einer vollständigen Übersetzung dieser beiden Bücher Abstand genommen.“[[1289]](#footnote-1289)

Leider ist ihm und vielen deutschsprachigen Lesern damit der Text vorenthalten geblieben, aus dem man einen Einblick in das Evangelium und die Zehnbriefesammlung des Markion hätte erhalten können.

Wenden wir uns Gal 1 zu:[[1290]](#footnote-1290) Da Tertullian nicht jeden Vers des Briefes kommentiert, dürfen wir nicht übereilig von Nichterwähnung auf Nichtvorhandensein einer Passage in dem von ihm kommentierten Text schließen.[[1291]](#footnote-1291) In diesem Fall jedoch spricht zumindest einiges dafür, dass wir es mit einem abweichenden Text zwischen Markions Zehnbriefesammlung und der Vierzehnbriefesammlung des kanonischen Neuen Testaments zu tun haben:[[1292]](#footnote-1292)

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **mGal 1** | **mGal 1** | **Gal 1** | **Gal 1** |
| 1 **Paulus, zum Apostel berufen, nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus**,  **der sich von den Toten auferweckt**  **hat**, | 1 **Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ**  **Ἰησοῦ**  **Χριστοῦ**  **τοῦ ἐγείραντος αØτὸν ἐκ νεκρῶν**, | 1 Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων  οὐδὲ δι' ἀνθρώπου  ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ  Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς  τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, | 1 Paulus, zum Apostel berufen, nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und durch Gott, den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat, |
| 2 und alle Brüder, die bei mir sind, an die Gemeinden **in Galatien**: | 2 καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί, ταῖς ἐκκλησίαις  **τῆς Γαλατίας**: | 2 καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας: | 2 und alle Brüder, die bei mir sind, an die Gemeinden in Galatien: |
| 3 Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, | 3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, | 3 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, | 3 Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, |
| 4 der sich für unsere Sünden hingegeben hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien, nach dem Willen unseres Gottes und Vaters. | 4 τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, | 4 τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, | 4 der sich für unsere Sünden hingegeben hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien, nach dem Willen unseres Gottes und Vaters. |
| 5 Ihm sei Ehre in alle Ewigkeit. Amen. | 5 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων: ἀμήν. | 5 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων: ἀμήν. | 5 Ihm sei Ehre in alle Ewigkeit. Amen. |
| 6 **Ich bin erstaunt, dass ihr euch so schnell von dem abwendet, der euch durch die Gnade** **berufen hat, und dass ihr euch einem anderen Evangelium zuwendet.** | 6 **Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον**, | 6 Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, | 6 Ich bin erstaunt, dass ihr euch so schnell von dem abwendet, der  euch durch die Gnade  berufen hat, und dass  ihr euch einem anderen Evangelium zuwendet. |
| 7 **Es gibt kein anderes Evangelium**, es gibt nur einige Leute, die euch verwirren und die **das Evangelium**  **Christi** **verfälschen** wollen. | 7 **ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο**: εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες **μεταστρέψαι** **τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ**. | 7 ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο: εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον  τοῦ Χριστοῦ. | 7 Es gibt kein anderes Evangelium, es gibt nur einige Leute, die euch verwirren und die das Evangelium  Christi verfälschen wollen. |
| 8 **Jedoch, auch wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkünden werden als das, das wir verkündet haben – er sei verflucht.** | 8 **ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται [ὑμῖν] παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.** | 8 ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται [ὑμῖν] παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. | 8 Jedoch, auch wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündeten als das, das wir verkündet haben – er sei verflucht. |
| 9 Was ich gesagt habe, **das sage ich noch einmal**: Wer euch **ein anderes Evangelium verkündet** im Widerspruch zu dem, das wir verkündet haben – er sei verflucht. | 9 ὡς προειρήκαμεν, **καὶ ἄρτι** **πάλιν λέγω**, εἴ τις ὑμᾶς **εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε**, ἀνάθεμα ἔστω. | 9 ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται  παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω. | 9 Was ich gesagt habe, das sage ich noch einmal: Wer euch ein anderes Evangelium verkündet im Widerspruch zu dem, das wir verkündet haben – er sei verflucht. |
| 10 Geht es mir denn um die Zustimmung der Menschen oder geht es mir um Gott? Suche ich etwa Menschen zu gefallen? Wollte ich noch den Menschen gefallen, dann wäre ich kein Sklave Christi. | 10 Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην. | 10 Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην. | 10 Geht es mir denn um die Zustimmung der Menschen oder geht es mir um Gott? Suche ich etwa Menschen zu gefallen? Wollte ich noch den Menschen gefallen, dann wäre ich kein Sklave Christi. |
| 11 Ich erkläre euch, Brüder und Schwestern: Das Evangelium, das ich verkündet habe, stammt nicht von Menschen; | 11 Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον: | 11 Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον: | 11 Ich erkläre euch, Brüder und Schwestern: Das Evangelium, das ich verkündet habe, stammt nicht von Menschen; |
| 12 ich habe es ja nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen. | 12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. | 12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. | 12 ich habe es ja nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen. |
| 13 Ihr habt doch von **meinem früheren Lebenswandel im Judentum gehört und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte.** | 13 Ἠκούσατε γὰρ τὴν **ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν**, | 13 Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, | 13 Ihr habt doch von meinem früheren Lebenswandel im Judentum gehört und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. |
|  |  | 14 καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων. | 14 Im Judentum machte ich größere Fortschritte als die meisten Altersgenossen in meinem Volk und mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein. |
| 15 Als es aber Gott[[1293]](#footnote-1293) gefiel, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, | 15 ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ | 15 ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ | 15 Als es aber Gott gefiel, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, |
| 16 in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkünde, da zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate; | 16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, | 16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, | 16 in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkünde, da zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate; |
| 17 ich ging auch nicht nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir **Apostel** waren, sondern zog nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück. | 17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ **ἀποστόλους**, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν. | 17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν. | 17 ich ging auch nicht nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück. |
|  |  | 18 Ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι Κηφᾶν, καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε: | 18 Drei Jahre später ging ich nach Jerusalem hinauf, um Kephas kennenzulernen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. |
|  |  | 19 ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. 20 ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι. 21 ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας. 22 ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ, 23 μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι Ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει, 24 καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν. | 19 Von den anderen Aposteln sah ich keinen, nur Jakobus, den Bruder des Herrn. 20 Was ich euch hier schreibe - siehe, bei Gott, ich lüge nicht. 21 Danach ging ich in das Gebiet von Syrien und Kilikien. 22 Den Gemeinden Christi in Judäa aber blieb ich persönlich unbekannt, 23 sie hörten nur: Er, der uns einst verfolgte, verkündet jetzt den Glauben, den er früher vernichten wollte. 24 Und sie lobten Gott um meinetwillen. |

Der Anfang ist gut bezeugt, und Hieronymus verweist ausdrücklich darauf, dass in Markions Text die Formulierung „und durch Gott, den Vater“ gefehlt habe, „weil er damit sagen wollte, dass Christus nicht von Gott, dem Vater, sondern von sich selbst erweckt worden sei“. Das lässt zwar offen, ob der zweite Teil („der ihn von den Toten auferweckt“) ebenfalls nicht vorhanden war oder Hieronymus hier lediglich seinen eigenen Schluss zieht. Doch da wegen der Einheit von Gott und Christus bei Markion und der parallelen Vorstellung bei Ignatius eine Selbstauferweckung Christi für das 2. Jh. belegt ist, die für das 4. Jh. eines Hieronymus eher fremd war, scheint er doch einen entsprechenden Text bei Markion gelesen zu haben, zumal dies ohne Buchstabenänderung (lediglich der griechische *spiritus* über dem υ ändert sich) möglich war.

Paulus wird bei dieser Eröffnung der gesamten Paulusbriefsammlung als der von dem sich selbst erweckenden Christus berufene Apostel eingeführt und vorgestellt. Er ist „nicht von Menschen oder durch einen Menschen“ zum Apostel berufen, womit bereits eine Frontstellung aufgemacht wird, die später als die Unabhängigkeit des Paulus gegenüber den übrigen Autoritäten, vor allem gegenüber Petrus, Jakobus und Johannes in Jerusalem, verdeutlicht wird. Es ist gerade diese Überbetonung des Paulus gegenüber den übrigen Aposteln, die Tertullian kritisiert, weshalb er auf die Apg verweist und deren Darstellung der Position des Paulus bevorzugt. Mehr noch, er zweifelt an der Selbstinszenierung des Paulus und vermag ihn nur durch die Brille der Apg überhaupt zu lesen: „Gewiss, die Apg hat mir die Geschichte des Paulus überliefert, und Du kannst es nicht leugnen. Hieraus ergibt es sich für mich, dass er vom Verfolger zum Apostel wurde, nicht von Menschen noch durch Menschen; von dieser mag ich auch ihm selbst glauben.“[[1294]](#footnote-1294) Keine Frage, ohne die Darlegung der Apg hätte Tertullian den Briefen des Paulus, insbesondere diesem Gal keinen Glauben geschenkt. Der eigene Bericht des Paulus wird folglich in den Rahmen gestellt, den für Tertullian die Apg bildet. Wir wir sehen, hatte dies offensichtlich nicht nur Konsequenzen für die Interpretation von Markions Paulusbriefen. Vielleicht spiegelt Tertullian lediglich Bedenken, die bereits vor ihm Leserinnen und Leser von Markions Paulusausgabe hatten. Nicht anders als die Leserschaft des Ignatius, die Briefe des Ignatius nicht nur mit neuen pseudonymen Elaboraten ergänzten, sondern zugleich auch die existierenden Briefe überarbeitet hatten, hatte auch die Leserschaft von Markions Paulusausgabe dessen Paulusbriefe nicht nur mit neuen Briefen ergänzt, sondern auch dessen Paulustext revidiert.

Unklar ist, ob V. 10 in Markions Paulustext stand, oder ob dieser Vers später ergänzt wurde. Wie wir weiter unten sehen werden, ist eine Besonderheit der Überarbeitungstendenz die stärkere Herausstellung von einem „Ich“ des Paulus gegenüber einer fiktiven oder realen Hörerschaft. Aus diesem Grund mag dieser Vers eventuell eine spätere Zutat sein.

Wichtiger aber für die Vorstellung von den Anfängen ist das offenkundige Fehlen der langen Passage Gal 1,14-24. Dass Tertullian hier nicht einfach diese Passage unerwähnt ließ, zeigt sein ausdrücklicher Hinweis, dass Paulus nach Markion die eigene „Konversion vom Verfolger zum Apostel“, gemessen wohl an der Apg, vielleicht aber auch am kanonischen Text, lediglich „im Vorbeigehen“ oder „in Kürze berichtete“ („decurrens ordinem conversionis suae de persecutore in apostolum“).[[1295]](#footnote-1295) Auch wenn nicht mit Sicherheit auszumachen ist, welche Teile seiner Bekehrungsgeschichte, die wir heute im Gal finden, in Markions Gal standen, so lässt sich doch mit größerer Wahrscheinlichkeit ausschließen, dass Tertullian darin V. 14 gelesen hat, da ihm dieser Vers Öl in das Feuer seiner Argumentation gegossen hätte, lässt er doch sonst die Gelegenheit nicht verstreichen, darauf hinzuweisen, wenn Paulus sich auf die Tradition beruft.[[1296]](#footnote-1296) Und obwohl er den erheblich später behandelten Phil weniger intensiv kommentiert als den Eröffnungsbrief an die Galater hier, greift er doch ausdrücklich und ausführlich die Passage Phil 3,5-6 heraus, in der sich Paulus als Beschnittener, aus dem Stamm Benjamins, als Hebräer von Hebräern und als dem Gesetz der Pharisäer verpflichtet vorstellt.[[1297]](#footnote-1297) Vielleicht wurde dieser Vers hier aus jenen Versen des Phil herausgesponnen.

Die Verse 15-17 müssen in irgendeiner Weise vorhanden gewesen sein, weil sie nach der Verfolgung der Kirche von V. 13, die Tertullian erwähnt, „in einem Nebensatz“[[1298]](#footnote-1298) von der Konversion des Paulus „zum Apostel“ berichten, die Tertullian ebenfalls anführt. Außerdem unterstreicht Paulus mit V. 15, dass er aus Gottes Gnade berufen ist, und fügt mit V. 16 hinzu, dass ihn die „Offenbarung“ Gottes zur Mission unter den Völkern bestimmte,[[1299]](#footnote-1299) ohne dass er einen Menschen („Fleisch und Blut“) „zu Rate“ zog. Dass er dann ausdrücklich darauf hinweist, dass er „nicht nach Jerusalem hinauf(ging)“ zu denen, die vor ihm „Apostel waren“, unterstreicht wie die übrigen dieser Verse, die Eröffnung des Gal.

Dass wiederum die Verse 18-24 höchstwahrscheinlich gefehlt haben, ist sowohl aus Tertullians Bemerkung, dieser Bericht des Paulus vom Verfolger zum Apostel sei kurz gewesen, zu entnehmen, schließlich aber auch aus dem Inhalt heraus. Zum einen steht er zumindest in Spannung dazu, dass Paulus gerade ausdrücklich seine Selbständigkeit betont hat mit dem Hinweis darauf, dass er nicht zu den Aposteln nach Jerusalem gegangen ist, zum anderen hätte Tertullian diese Ergebenheitsreise des Paulus wohl mit Genuss aufgegriffen, um zu zeigen, dass sich Paulus im Gal nicht als der einzige Apostel stilisiert, den Markion sah, sondern von Anfang an Rat sucht bei den Säulen der jerusalemer Gemeinde, allen voran Kephas (= Petrus). Auch der ausdrückliche literarische Hinweis in V. 20 („Was ich euch hier schreibe, siehe, bei Gott, ich lüge nicht“) ist einer der typischen Topoi, mit denen sich ein Redaktor verrät, ein Phänomen, das uns weiter unten wieder begegnen wird. Der Redaktor wusste wohl, dass die Bemerkung des Adliminabesuchs von Paulus bei Petrus und Jakobus wohl etwas zu dick aufgetragen war,[[1300]](#footnote-1300) so dass er sie mit einer solch emphatischen Bekräftigung unterstreichen musste. Doch für die kritische Leserschaft heute dient sie eher als Fragezeichen hinter seiner Behauptung.

Ähnlich unglaublich – und ein anderes potentielles Argument – hätten die Verse 23-24 dem Tertullian geliefert, sprechen sie doch dagegen, dass Paulus von keinem Menschen Berufung und Bestätigung erhielt oder auch nur suchte. Hier ist es nämlich die Gemeinde, die ihm bestätigt: „der uns einst verfolgte, verkündet jetzt den Glauben, den er früher vernichten wollte. Und sie lobten Gott um meinetwillen“.

Auch in Gal2, dem Text, der unmittelbar auf die vorausgegangene Passage folgt, gibt es einen Unterschied.[[1301]](#footnote-1301) Selbst wenn er zunächst subtil wirkt, hat er doch für die Position des Paulus mit Blick auf die übrigen Apostel eine enorme Auswirkung.

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **mGal 2** | **mGal 2** | **Gal 2** | **Gal 2** |
| 1 **Vierzehn Jahre später ging ich nach Jerusalem hinauf,** **zusammen mit Titus**. | 1 **Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν**   **ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα** **μετὰ Τίτον**: | 1 Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρναβᾶ, συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον: | 1 Vierzehn Jahre später ging ich wieder nach Jerusalem  hinauf, zusammen mit Barnabas; ich nahm auch Titus mit. |
| 2 Ich ging hinauf aufgrund einer Offenbarung, **legte** **ihnen und im Besonderen den Angesehenen das Evangelium vor**, das ich unter den Völkern verkünde; **ich wollte sicher sein, dass ich nicht ins Leere laufe oder gelaufen bin.** | 2 ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν: καὶ **ἀνεθέμην  αὐτοῖς  τὸ εὐαγγέλιον**  ὃ κηρύσσω  ἐν τοῖς ἔθνεσιν,  **κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω  ἢ ἔδραμον.** | 2 ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν: καὶ ἀνεθέμην  αὐτοῖς  τὸ εὐαγγέλιον  ὃ κηρύσσω  ἐν τοῖς ἔθνεσιν,   κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω  ἢ ἔδραμον. | 2 Ich ging hinauf aufgrund einer Offenbarung, legte der Gemeinde und im Besonderen den Angesehenen das Evangelium vor, das ich unter den Völkern verkünde; ich wollte sicher sein, dass ich nicht ins Leere laufe oder gelaufen bin. |
| 3 **Doch nicht einmal** **mein Begleiter Titus, der Grieche ist, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen** | 3 **ἀλλ' οὐδὲ Τίτος** **ὁ σὺν ἐμοί, Ελλην ὤν, ἠναγκάσθη** **περιτμηθῆναι** | 3 ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ελλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι: | 3 Doch nicht einmal mein Begleiter Titus, der Grieche ist, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen. |
| 4 **wegen der falschen Brüder, jene Eindringlinge, die sich eingeschlichen hatten, um die Freiheit, die wir in Christus  haben, auszuspähen, um uns zu versklaven** | 4 **διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ**,   **ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν:** | 4 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν | 4 Denn was aber die falschen Brüder betrifft, jene Eindringlinge, die sich eingeschlichen hatten, um die Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, auszuspähen, um uns zu versklaven, |
| 5 **Wir haben uns aber keinen Augenblick unterworfen**, damit euch die Wahrheit des Evangeliums erhalten bleibe. | 5 **οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ**, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. | 5 οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. | 5 so haben wir uns ihnen keinen Augenblick unterworfen, damit euch die Wahrheit des Evangeliums erhalten bleibe. |

Auf die vorliegende Stelle in den Versen 4-5 mit ihrer wesentlichen Differenz zwischen dem Text der Vierzehnbriefesammlung und dem der Zehnbriefesammlung hat Tertullian in seinem Kommentar aufmerksam gemacht, so wichtig war ihm diese Unterschiedlichkeit, auch wenn sie sich zunächst eher subtil ausnimmt. Wir werden gleich auf sie zu sprechen kommen.

Im ersten Vers bestätigt bereits das offenkundig in Markions Galatertext fehlende „wieder“ (πάλιν) die von uns vermutete Auslassung von Gal 1,18-24. Nach dieser Version war Paulus nicht zu Petrus und Jakobus nach Jerusalem gereist, sondern nach vierzehn Jahren machte er seine erste Reise nach Jerusalem. Die Information, dass Barnabas bei dieser Reise mit dabeigewesen wäre, scheint wahrscheinlich im Text gefehlt zu haben, denn trotz mehrerer Gelegenheiten kommt Tertullian auf ihn nicht zu sprechen und in den Zitaten, die er aus dem Text gibt, wird nur Titus erwähnt. Da von Titus gesagt wird, dass er ein unbeschnittener Grieche war, spitzt die Mitnahme nur von ihm durch Paulus die konfrontative Situation noch zu. Paulus hatte also dieser Erzählung zufolge bewusst nur einen Unbeschnittenen mitgenommen. Auch diese Reise, so betont Paulus wohl, hat er unternommen nicht auf Geheiß, auch nicht, wie die Apg betont, beauftragt durch die Gemeinde von Antiochien, die ihn und Barnabas schickte – hier bleibt Titus unerwähnt! –, sondern aufgrund einer Offenbarung. Den Jerusalemern, insbesondere den in Ansehen dort Stehenden, legte er sein Evangelium vor, um nicht vergebens zu arbeiten. Nun wurde nach Meinung des Paulus von Titus nicht seine Beschneidung gefordert, die die offensichtlich verdeckt eingeschmuggelten Falschbrüder eingefordert hatten. Er gibt auch die weitere Begründung, dass mit diesem heimtückischen Versuch überhaupt, „die Freiheit, die wir in Christus haben“, abgeschafft und damit eine Möglichkeit zur Versklavung gebracht werden sollte. Paulus besteht aber darauf, dass diese Reise zu den Jerusalemern und ihrer Leitung nicht zu seiner Unterwerfung geführt hat, ja er betont, dass „wir uns aber keinen Augenblick unterworfen“ haben.

Nun ist Tertullian im Vergleich mit seinem Gal die feine Textdifferenz aufgefallen, die er – weil er natürlich von dem eigenen Text als dem autoritativen ausging – für eine absichtliche Korruption des Textes durch Markion hielt („vitiatio scripturae“).[[1302]](#footnote-1302) Auch wenn Tertullians Argumentation dieser Differenz im Detail nicht leicht zu verstehen ist,[[1303]](#footnote-1303) so wird doch soviel klar, dass er auf den verschiedenen Bezug von V. 5 hinweist, womit auch der andere Anschluss der Verse 3-4 zusammenhängt. In Markionstext haben wir es bei diesen Versen 3-4 mit folgendem Gedankengang zu tun. Titus wurde nicht einmal wegen der falschen Brüder zur Beschneidung gezwungen, doch nicht, weil deren Aktion etwa in Jerusalem keinen Eindruck hinterlassen hätte, sondern weil Paulus mit Titus sich keinen Augenblick den Forderungen der Jerusalemer und ihrer Leitung unterworfen hatten. Damit ist die Konfrontation glasklar. Von vornherein hatte Paulus seine Reise nach Jerusalem unternommen, nicht um klein bei zu geben, auch nicht, um sich sein Evangelium und dessen Predigt der Freiheit bestätigen zu lassen, sondern um seiner freiheitlichen Botschaft mit all ihren Konsequenzen auch in Jerusalem Gehör zu verschaffen. Sein Wunsch, sicherzustellen, dass er nicht ins Leere läuft oder gelaufen ist, war eine Absicherung gegenüber etwaigen Versuchen aus Jerusalem, in sein Wirken und sein Wirkfeld einzugreifen und es womöglich zu zerstören. Hingegen versucht Tertullian in gewundener Argumentation eine Stange für den kanonischen Text zu brechen, indem er als Zielgruppe des V. 5 gemäß dem kanonischen Text nicht die Jerusalemer, auch nicht deren Leitung, Petrus und Jakobus, die in dieser Version in den vorangegangenen Versen Gal 1,18-24 ausdrücklich genannt waren, sondern ausschließlich die Falschbrüder benennt, eine Opposition, die Tertullian gerne mitträgt.

Es wird folglich deutlich, dass durch die verschiedenen Textbezüge, bewirkt durch kleine Textbausteine, die Stoßrichtung des Textes eine gewichtig andere geworden ist. Statt der in Markionstext deutlichen Konfrontation zwischen Paulus und Jerusalem, liest man im kanonischen Text nur mehr eine Kritik an den Falschbrüdern. Tertullian versäumt es denn auch nicht, herauszustellen, dass diese Lesart Paulus vielmehr in Übereinstimmung mit dem Bericht desselben Geschehens in der Apg hält, wo von der Beschneidung des Timotheus durch Paulus gesprochen wird (Apg 16,2), davon, dass er Naziriten in den Tempel gebracht hatte (Apg 21,23) und dass er den Juden Jude geworden sei, auf dass er die Juden gewinne, und dass er unter dem Gesetz lebte, um derer Willen, die unter dem Gesetz lebten, und dass er schließlich allen alles geworden sei (1Kor 9,20-22). Nun wird man sich natürlich nicht wundern, dass Tertullians Kommentar zu der einzigen Paulusbelegstelle hier aus dem 1Kor nicht Markions Paulustext zugrunde liegt, sondern der des kanonischen Neuen Testaments. Denn, soweit Tertullian in seinem Kommentar zur Stelle Markions Paulustext zitiert, lautete dieser Text lediglich: „Denen, die frei vom Gesetz sind, bin ich jemand geworden, der frei vom Gesetz ist. Ich bin allen alles geworden, so dass ich alle mit allen Mitteln rette“.

## Homosexualität und Paulus

Wenn wir uns den Belegen, die eine Homsexualitätskritik des Paulus bieten, zuwenden, müssen wir vorweg berücksichtigen, dass Tertullian nicht nur der erste lateinisch schreibende christliche Schriftsteller war, sondern dass er auch einer der leidenschaftlichsten, kämpferischen und hartnäckigsten Kritiker moralischen Fehlverhaltens war.[[1304]](#footnote-1304) Wir dürfen also zurecht erwarten, dass er Passagen, die moralisches Fehlverhalten kritisieren, aufgreift und entsprechend hervorhebt. Doch wird sich zeigen, dass Tertullian in seinem Kommentar der Paulusbriefe, wie sie in der Zehnbriefesammlung vorliegen, keinerlei Hinweise dafür liefert, dass er eine solche Kritik vor Augen hatte. Doch gerade, weil man nicht von seinem Schweigen auf ein Nichtvorhandensein dieser Kritik in dieser Sammlung ohne weitere Argumente schließen darf, sollen solche im Folgenden zumindest in geraffter Form vorgeführt werden.[[1305]](#footnote-1305) In der Vierzehnbriefesammlung lesen wir in Röm 1,26-27:

„26 Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; 27 ebenso gaben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer treiben mit Männern Unzucht und erhalten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung.“[[1306]](#footnote-1306)

Paulus definiert hier sehr genau, welche Art sündigen Wandels er ablehnt. Anstatt einfach den bekannten griechischen Begriff für den Beischlaf eines Mannes mit einem Mann zu verwenden (ἀρσενοκοίτης), spricht er ausdrücklich über Lust und Benehmen. Auch an der zweiten Stelle argumentiert Paulus sehr spezifisch:

„9 Wisst ihr denn nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Homosexuelle, noch Sodomiten, 10 noch Diebe, noch Habgierige, keine Trinker, keine Lästerer, keine Räuber werden das Reich Gottes erben.“ (1Kor 6,9-10)[[1307]](#footnote-1307)

Im Unterschied zur vorigen Stelle fällt hier nun die Bezeichnung „Homosexuelle“ (ἀρσενοκοῖται), und dieser wird eingereiht in eine ganze Liste von Vergehen verdammenswerter „Ungerechten“, das heißt Menschen, die nicht „das Reich Gottes erben“ werden.

Auffällig ist nun, dass Tertullian in seinem Kommentar sowohl zum Römerbrief wie auch zum Ersten Korintherbrief diese beiden Stellen stillschweigend übergeht, obwohl er in beiden Fällen zuvor eine ganze Reihe von wörtlichen Zitaten aus diesen Briefen anführt und diskutiert.[[1308]](#footnote-1308) Das ist desto erstaunlicher, wenn man die Zitiergewohnheit des Tertullian betrachtet,[[1309]](#footnote-1309) der gerne jede mögliche Gelegenheit aufgreift, um seine moralisch rigorosen Reinheitsvorstellungen herauszustellen, Themen, denen er ganze Bücher gewidmet hat.[[1310]](#footnote-1310)

Um im Detail zu prüfen, wie sich die Zitate aus der Zehnbriefesammlung des Tertullian zu dem Paulustext der Vierzehnbriefesammlung verhält, sei folgende Übersicht gegeben. Hier die längere Passage aus 1Kor 4,5 – 6,14:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **m1Kor 4,5-6,14** | **m1Kor 4,5-6,14** | **1Kor 4,5-6,14** | **1Kor 4,5-6,14** |
| 4,5   **Er wird das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen** und die Absichten der **Herzen** aufdecken! Dann wird **jeder** **sein Lob** von Gott erhalten. | 4,5     **ὃς φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους** καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς **τῶν καρδιῶν**:  καὶ τότε **ὁ ἔπαινος** γενήσεται **ἑκάστῳ** ἀπὸ τοῦ θεοῦ. | 4,5 ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν:  καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. | 4,5 Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird!  Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten. |
|  |  | 6 Ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ Μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. 7 τίς γάρ σε διακρίνει; τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών; 8 ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ: ἤδη ἐπλουτήσατε: χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε: καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν. | 6 Brüder und Schwestern, aber, ich habe das auf mich und Apollos bezogen, und zwar euretwegen, damit ihr an uns lernt: Nicht über das hinaus, was in der Schrift steht, dass also keiner zugunsten des einen und zum Nachteil des andern sich wichtig machen darf. 7 Denn wer räumt dir einen Vorrang ein? Und was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen? 8 Ihr seid schon satt, ihr seid schon reich geworden, ohne uns seid ihr zur Herrschaft gelangt. Wäret ihr doch nur zur Herrschaft gelangt! Dann könnten auch wir mit euch zusammen herrschen. |
| 9 **Ich glaube**,  **wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen.** | 9 **δοκῶ**,  **ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.** | 9 δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. 10 ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ: ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί: ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. 11 ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν 12 καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν: λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα,  13 δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν: ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα, ἕως ἄρτι. 14 Οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα, ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ[ν]: 15 ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας, ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ | 9 Ich glaube nämlich, Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, wie Todgeweihte; denn wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen. 10 Wir stehen als Toren da um Christi willen, ihr dagegen seid kluge Leute in Christus. Wir sind schwach, ihr seid stark; ihr seid angesehen, wir sind verachtet. 11 Bis zur Stunde leiden wir Hunger und Durst und Blöße und werden mit Fäusten geschlagen und sind heimatlos. 12 Wir mühen uns ab, indem wir mit eigenen Händen arbeiten; wir werden beschimpft und segnen; wir werden verfolgt und halten stand; 13 wir werden geschmäht und reden gut zu. Wir sind sozusagen der Unrat der Welt geworden, der Abschaum von allen bis heute.  14 Nicht um euch zu beschämen, schreibe ich das, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen. 15 Hättet ihr nämlich auch unzählige Erzieher in Christus, so doch nicht viele Väter. |
| **durch das Evangelium habe ich euch gezeugt**. | **διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα**. | διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. 16 παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε. 17 διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ], καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω.  18 ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς ἐφυσιώθησάν τινες: 19 ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων ἀλλὰ τὴν δύναμιν, 20 οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει. 21 τί θέλετε; ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραΰτητος; | Denn in Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt.  16 Darum ermahne ich euch: Haltet euch an mein Vorbild!  17 Deswegen habe ich Timotheus zu euch geschickt, mein geliebtes und treues Kind im Herrn. Er wird euch erinnern an meine Wege in Christus Jesus, wie ich sie überall in jeder Gemeinde lehre. 18 In der Annahme, dass ich nicht selber zu euch komme, haben sich einige wichtig gemacht. 19 Ich werde aber bald zu euch kommen, wenn der Herr will. Dann werde ich diese Wichtigtuer nicht auf ihre Worte prüfen, sondern auf ihre Kraft. 20 Denn nicht in Worten erweist sich die Herrschaft Gottes, sondern in der Kraft.  21 Was zieht ihr vor: Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder mit Liebe und im Geist der Sanftmut? |
| 5,1 **Allgemein hört man** | 5,1 **“Ολως ἀκούεται** | 5,1 “Ολως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, | 5,1 Allgemein hört man von Unzucht unter euch, und zwar von Unzucht, wie sie nicht einmal unter den Heiden vorkommt, |
| **dass nämlich einer die Frau des Vaters hat** | **ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν.** | ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν. | dass nämlich einer die Frau des Vaters hat. |
|  |  | 2 καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστέ, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας; | 2 Und da macht ihr euch noch wichtig, statt traurig zu werden und den aus eurer Mitte zu stoßen, der so etwas getan hat. |
| 3 **Was mich angeht, so habe ich - leiblich zwar abwesend, geistig aber anwesend - mein Urteil über den, der sich so vergangen hat, schon jetzt gefällt, als ob ich persönlich anwesend wäre:** | 3 **ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον.** | 3 ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον | 3 Was mich angeht, so habe ich - leiblich zwar abwesend, geistig aber anwesend - mein Urteil über den, der sich so vergangen hat, schon jetzt gefällt, als ob ich persönlich anwesend wäre: |
| 4 **Im Namen Jesu, unseres Herrn, wollen wir uns versammeln, ihr und mein Geist, und zusammen mit der Kraft Jesu, unseres Herrn,** | 4 **ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ, συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ,** | 4 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ, συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, | 4 Im Namen Jesu, unseres Herrn, wollen wir uns versammeln, ihr und mein Geist, und zusammen mit der Kraft Jesu, unseres Herrn, |
| 5 **diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird.** | 5 παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. | 5 παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.  6 Οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; | 5 diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird.  6 Zu Unrecht rühmt ihr euch. Wisst ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? |
| 7 **Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid! Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot;** **denn** **als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden** | 7 **ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι. καὶ** **γὰρ** **τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός,** | 7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι. καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός: | 7 Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid! Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. |
| 8  **im ungesäuerten Brot.** | 8  **ἐν ἀζύμοις.** | 8 ὥστε ἑορτάζωμεν, μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας. | 8 Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit! |
| 9 Ich habe euch in meinem Brief geschrieben, **dass ihr nichts mit Unzüchtigen zu schaffen haben sollt.** | 9 Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ **μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις,** | 9 Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, | 9 Ich habe euch in meinem Brief geschrieben, dass ihr nichts mit Unzüchtigen zu schaffen haben sollt. |
| 10 Gemeint waren damit nicht alle Unzüchtigen dieser Welt oder alle Habgierigen und Räuber und Götzendiener; sonst müsstet ihr ja aus der Welt auswandern. | 10 οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. | 10 οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. | 10 Gemeint waren damit nicht alle Unzüchtigen dieser Welt oder alle Habgierigen und Räuber und Götzendiener; sonst müsstet ihr ja aus der Welt auswandern. |
|  |  | 11 νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ᾖ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν. | 11 Nun aber habe ich euch geschrieben: Habt nichts zu schaffen mit einem, der sich Bruder nennt und dennoch Unzucht treibt, habgierig ist, Götzen verehrt, lästert, trinkt oder raubt; mit einem solchen Menschen sollt ihr auch keine Tischgemeinschaft haben. |
|  |  | 12 τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; | 12 Was geht es mich denn an, die Außenstehenden zu richten? Habt ihr nicht die zu richten, die zu euch gehören? |
| 13  **Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!** | . 13  **ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.** | 13 τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ. ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν  αὐτῶν. | 13 Die Außenstehenden wird Gott richten. Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte! |
|  |  | 6,1 Τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων; 2 ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; 3 οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτι γε βιωτικά;  4 βιωτικὰ μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τούτους καθίζετε; 5 πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω. οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφὸς ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; 6 ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων;  7 ἤδη μὲν [οὖν] ὅλως ἥττημα ὑμῖν ἐστιν ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν: διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; 8 ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς. 9 ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε: οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται  10 οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.  11 καὶ ταῦτά τινες ἦτε: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. 12 Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος. | 6,1 Wagt es einer von euch, der mit einem anderen einen Rechtsstreit hat, vor das Gericht der Ungerechten zu gehen, statt zu den Heiligen? 2 Wisst ihr denn nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, seid ihr dann nicht zuständig, einen Rechtsstreit über Kleinigkeiten zu schlichten? 3 Wisst ihr nicht, dass wir über Engel richten werden? Also erst recht über Alltägliches. 4 Wie könnt ihr dann jene, die im Urteil der Gemeinde nichts gelten, als Richter einsetzen, wenn ihr einen Rechtsstreit über Alltägliches auszutragen habt? 5 Ich sage das, damit ihr euch schäMt Gibt es denn unter euch wirklich keinen, der über die Weisheit verfügt, zwischen Brüdern zu entscheiden? 6 Stattdessen zieht ein Bruder den andern vor Gericht, und zwar vor Ungläubige. 7 Ist es nicht überhaupt schon ein Versagen, dass ihr miteinander Prozesse führt? Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum lasst ihr euch nicht lieber übervorteilen? 8 Nein, ihr selber begeht Unrecht und übervorteilt, und zwar Brüder. 9 Wisst ihr denn nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Homosexuelle, noch Sodomiten,  10 noch Diebe, noch Habgierige, keine Trinker, keine Lästerer, keine Räuber werden das Reich Gottes erben.  11 Und solche gab es unter euch. Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes.  12 Alles ist mir erlaubt - aber nicht alles nützt mir. Alles ist mir erlaubt - aber nichts soll Macht haben über mich. |
| 13 **Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen; der Herr wird beide vernichten. Der Leib ist aber nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn und der Herr für den Leib.** | 13 **τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν:**  **τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι,** | 13 τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν: ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι: | 13 Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen; Gott wird beide vernichten. Der Leib ist aber nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn und der Herr für den Leib. |
| 14 **Der den Herrn auferweckt hat,  er wird** **auch uns auferwecken.** | 14 **ὁ δὲ καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ.** | 14 ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ  ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. | 14 Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken. |
| 15 Wisst ihr nicht, **dass eure Leiber Glieder Christi sind?** Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? | 15οὐκ οἴδατε **ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν;** ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; | 15 οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. | 15 Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Auf keinen Fall! |
| 16 **wisst ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr? Denn es heißt: Die zwei werden ein Fleisch sein.** | 16 **οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; Ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.**[[1311]](#footnote-1311) | 16[ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; Ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. | 16 Oder wisst ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr? Denn es heißt: Die zwei werden ein Fleisch sein. |

Diese ausführliche Stelle in der Vierzehnbriefesammlung, in der Paulus sich kritisch gegen sexuelle Verfehlungen und insbesondere gegen Homosexualität wendet, zeigt im Vergleich zu dem Textbestand, der für die Zehnbriefesammlung bezeugt wird, wichtige Differenzen. Auch wenn wir nicht einfach davon ausgehen, dass der bei Tertullian nicht bezeugte Textbestand im Markiontext gefehlt hat, zeigt diese Übersicht, dass es eine Reihe von Stellen gibt, die es nahelegen, dass der Markiontext vermutlich diese Passagen nicht aufgewiesen hat.

Ein erstes Beispiel ist der mit einem Neueinsatz markierte Abschnitt, der auf 4,6 („Brüder und Schwestern, aber“; Ταῦτα δέ, ἀδελφοί) folgt. Er stellt in gewisser Weise eine Dublette dar zu dem, was später im Brief genannt wird (1Kor 3,21-23: „21 Daher soll sich niemand eines Menschen rühmen. Denn alles gehört euch; 22 Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: Alles gehört euch; 23 ihr aber gehört Christus und Christus gehört Gott“). In dieser Passage bezieht Paulus die vorweggestellte, allgemein formulierte Aussage unmittelbar auf sich (und Apollos). Selbstverständlich hätte dieser Wortlaut auch im markionitischen Text stehen können, doch aufgrund des Neueinsatzes, der gewissen Duplizierung und der direkten Ansprache des adressierten „Du“, könnte hierin auch ein redaktioneller Zusatz vorhanden sein. Vielleicht ist auch die Passage der Verse 4,10-15, die bei Tertullian nicht erwähnt wird, in Markions Text nicht vorhanden gewesen, auch wenn die Wahrscheinlichkeit hier höher ist, da man sich eine Erklärung für die Aussage, „wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen“, erwarten würde. Doch auch hier fällt der dialektische Teil auf, in der fast Zwiesprache mit der Zuhörerschaft gehalten wird, während vielleicht nur der in V. 15 bezeugte Teil den markionitischen Textbestand repräsentiert. In dieser Fassung stilisiert sich Paulus nicht zum Vorbild – die Selbstvorstellung als Vorbild, wird auch in den Versen 4,16-21 fortgesetzt –, sondern er plädiert dafür, dass alle, auch er selbst, sich das, was im Dunkeln verborgen liegt, von Gott aufdecken lassen wollen, damit auch jeder sein Lob von Gott erhält (4,5). Durch diese Erhellung des Dunklen kann Paulus dann sagen, „wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen“, also zu Menschen, die alle von Gott ins Licht gestellt worden sind. Dieses Ins-Licht-Stellen wird dann in dem in V. 15 bezeugten Versteil als Zeugung durch das Evangelium erläutert („durch das Evangelium habe ich euch gezeugt“).

Wie man diese Passage für Markions Paulustext auch immer rekonstruieren will, noch auffälliger als Stil und Inhalt ist der ausdrückliche Hinweis in V. 17, dass er eigens einen Mahner an seine Vorbildrolle in der Person des „Timotheus“, sein „geliebtes und treues Kind im Herrn“, geschickt habe. Diese Ermahnung bezieht sich sonderbarerweise gar nicht auf das, was Paulus nach dem kanonischen Text gerade im Detail vorgetragen hat, sondern es heißt, dass er die Hörerschaft an seine „Wege in Christus Jesus“ erinnern soll, „wie ich sie überall in jeder Gemeinde lehre“. Diese Ausweitung seiner Botschaft, die die Argumentationslinie verlässt und schließlich zu einer erzieherischen Frage in V. 21 führt: „Was zieht ihr vor: Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder mit Liebe und im Geist der Sanftmut?“ mutet noch befremdlicher an. Will Paulus hier mit Timotheus und seiner Anwesenheit drohen? Es scheint, dass der Redaktor an dieser Stelle nicht nur Timotheus als Mahner warnend einführt, sondern auch deutlich einen Querverweis auf die Pastoralbriefe oder zumindest auf den 1Tim setzt. Denn in den folgenden Passagen des 1Kor folgen jetzt die Ausführungen zum unzüchtigen Verhalten von Menschen der Gemeinde. Während in Markions Text auch das Problem eines Menschen, der mit der Frau seines Vaters intim lebt, angesprochen wird, und Paulus dieses Verhalten im Brief ablehnt und den so lebenden Menschen hart verurteilt („... diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird“), weil er der Meinung ist, dass man „nichts mit Unzüchtigen zu schaffen haben sollte“, wird diese enge Thematik im kanonischen Text zu einer Gelegenheit genutzt, weitere sexuelle Laster anzuprangern. Und hier fällt auf, dass nach der Einführung des Timotheus innerhalb der breiten Liste der „Ungerechten“, die „das Reich Gottes nicht erben werden“ auch Homosexuelle genannt werden.

Nun ist Janelle Priya Mathur aufgefallen, dass ausgerechnet die einzige weitere Stelle im ganzen kanonischen Neuen Testament, die ebenfalls gegen Homosexualität argumentiert, ausgerechnet in 1Tim zu finden ist. Dort, in 1,9-10 liest man:

„9 ... bedenkt, dass das Gesetz nicht für den Gerechten bestimmt ist, sondern für Gesetzlose und Ungehorsame, für Gottlose und Sünder, für Menschen ohne Glauben und Ehrfurcht, für solche, die Vater oder Mutter töten, für Mörder, 10 Unzüchtige, Knabenschänder, Menschenhändler, für Leute, die lügen und Meineide schwören und all das tun, was gegen die gesunde Lehre verstößt.“[[1312]](#footnote-1312)

Unmittelbar fallen die Parallelen auf. Wie in 1Kor geht es auch an dieser Stelle um die Frage von Gerechten und Ungerechten, wiederum fällt der Begriff der „Homosexuellen“ (ἀρσενοκοίται), und wie in 1Kor wird eine Liste von Ungerechten gegeben, wobei an beiden Stellen im engeren Zusammenhang Unzüchtige (πόρνοι) miterwähnt werden. Diese Nähe der Überlegungen und der ausdrückliche Hinweis auf Timotheus legen nahe, dass der Redaktor oder einer der Redaktoren bei der Ausweitung der Zehnbriefesammlung zu einer Vierzehnbriefesammlung absichtlich einen Querverweis eingefügt hat und den Paulus von 1Kor auf Timotheus und 1Tim verweisen lässt.

Auch hier mag man im Detail bei der Rekonstruktion des markionitischen Paulustextes zu anderen Ergebnissen neigen, doch es sprechen die zentrale Parallele zwischen dieser Passage und 1Tim wie auch die weiter oben festgestellten Bezüge und Berührungen zwischen der Apg und der Vierzehnbriefesammlung dafür, dass eine Überarbeitung der Zehnbriefesammlung durch Redaktoren, die ihrerseits die Apg geschrieben oder überarbeitet haben bzw. diejenigen, die für die Abfassung und Einfügung der Pastoralbriefe verantwortlich waren, keine weniger grundlegende Revision und Erweiterung der Paulusbriefsammlung vorgenommen haben als diejenigen, die bei der Erweiterung der Dreibriefesammlung des Ignatius zur Siebenbriefesammlung und dann der Siebenbriefesammlung zu der Dreizehnbriefesammlung den Textbestand jeweils nicht nur mit weiteren Briefen ergänzt, sondern auch die existierenden Briefe gründlich bearbeitet haben.

Wenn diese Überlegungen richtig wären, hätte Paulus der Zehnbriefesammlung zufolge am Anfang in Kapitel vier darauf verwiesen, dass der Unbekannte der Offenbarer ist, der „das im Dunkeln Verborgene ans Licht“ bringt, „die Absichten der Herzen“ aufdeckt, doch nicht richtet, nicht urteilt wie dies in dem darum wohl fehlenden V. 4,5 des kanonischen Textes angemahnt wird, sondern alle Menschen lobt. Markions Paulus führt eben keinen Richtergott vor. V. 9 drückt denn auch dieses Ins-Licht-Gehoben-Sein aus, wenn Paulus sagt: „Ich glaube, wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen“. In der kanonischen Redaktion ist auch dieser Vers in die Dramatik des Gerichts gewendet worden, wenn es darin heißt: „Ich glaube nämlich, Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt wie Todgeweihte; denn wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen“, und wenn es im nächsten Vers 10 im Anschluss hieran heißt, „Wir stehen als Toren da um Christi willen, ihr dagegen seid kluge Leute in Christus“. Mehr noch, die Dramatik erhöht sich, weil die Verse 11-13 nun auf die bedrohte Gegenwart der Christuszeugen hinlenken, wobei erstaunlicherweise die Angeredeten gar nicht mehr die Gemeindeglieder sind, sondern offenkundig die Verfolger angeredet werden, auch wenn in V. 14 wieder kurioserweise die Gemeindemitglieder die Adressaten sind:

„11 Bis zur Stunde leiden wir Hunger und Durst und Blöße und werden mit Fäusten geschlagen und sind heimatlos. 12 Wir mühen uns ab, indem wir mit eigenen Händen arbeiten; wir werden beschimpft und segnen; wir werden verfolgt und halten stand; 13 wir werden geschmäht und reden gut zu. Wir sind sozusagen der Unrat der Welt geworden, der Abschaum von allen bis heute.“

Sowohl die inkohärente Adressatenschaft und damit die Unausgewogenheit des hier Vorgetragenen sprechen für eine redaktionelle Einfügung von Passagen bei der Erweiterung des kürzeren Textes der Zehnbriefesammlung. Darin bestätigt Paulus lediglich, dass diejenigen, die von Gott mit Lob ausgestattet wurden und darum leuchtende Personen auf der Bühne der Welt, für Engel und Menschen geworden sind, von Paulus durch das Evangelium gezeugt wurden, er also der von Gott berufene Zeuge und Zeuger geworden ist.

Erneut verkehren die Verse 16-21, in denen dann auch Timotheus eingeführt wird, diese positive Ausrichtung ins Dramatische. Es beginnt gleich in V. 16 mit der Ermahnung, die dann in V. 21 mit der Wahl zwischen Stock und Liebe endet.

Erst zu Beginn von Kapitel 5 kommt Paulus in der Zehnbriefesammlung auf zu kritisierende Verhalten zu sprechen. Hier hat Paulus ein Urteil gefällt und lädt die Zuhörer ein, im Namen Jesu, das Urteil zu vollstrecken, doch es soll dieses Urteil sich auf den äußeren Menschen beziehen, „damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird“ (1Kor 5,5). Auch wenn uns dies heute als harsch und richtend wirkt, so hat doch selbst diese Bemerkung noch die zuversichtliche Ausrichtung, dass der fehlende Mensch nicht verloren geht, sondern zum Heil gelangt. Was hier als „generelle“ Überlegung eingeführt wurde („allgemein hört man“) und sich darum wohl nicht auf einen spezifischen Einzelfall zu beziehen scheint, verleidet Paulus zu dem daraus abgeleiteten Wunsch, man solle „den alten Sauerteig“ wegschaffen, um „neuer Teig“ zu werden, vor allem weil der Mensch durch Christi Opfer als Paschalamm im ungesäuerten Brot bereits „ungesäuertes Brot“ geworden sei (1Kor 5,7). Diese Antithese zwischen Fleisch und Geist, zwischen altem Sauerteig und neuem Teig ist überbrückt durch das Opfer Christi, der damit die Menschen für die Rettung vorbereitet hat. In der kanonischen Form sind diese Überlegungen moralisierend zugespitzt worden („mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit“, „mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit“).

Wenn Paulus in V. 9 sich nun kurz zurückwendet, indem er darauf hinweist, er habe den Adressaten bereits geschrieben, sie sollen „nichts mit Unzüchtigen zu schaffen haben“, dann ist gerade die vorgenannte Stelle aus V. 5 gemeint, wonach Menschen, die dem Fleisch nach unzüchtig sind und etwa mit der Frau des Vaters intim zusammenleben, physisch gemieden werden sollen, damit sie geistig gerettet würden. Dies ist lediglich eine Bestärkung, nochmals aufgegriffen in dem sich anschließenden V. 13.

Ob V. 10 in Markions Paulustext vorhanden war, ist unklar. Hier verdeutlicht Paulus, dass mit dieser Kritik „nicht alle Unzüchtige dieser Welt oder alle Habgierige und Räuber und Götzendiener“ gemeint sein können, weil man sonst „aus der Welt auswandern“ müsste. Man kann sich also nicht von allen Sündern trennen, solange man in dieser Welt wohnen will. Dies ist zwar kein unvernünftiger Gedanke, unterbricht jedoch die Argumentation und den Fluss der Gedanken, wie sie in den durch Tertullian bezeugten Versen vorliegen.

Die ebenfalls unbezeugten Verse 11-13 stehen wiederum in einer gewissen Spannung zu Vers 10 (verdeutlicht durch das anfängliche „nun aber“ in V. 11), weil hier ja ausdrücklich darauf hingewiesen wurde, dass man sich nicht von allen Unzüchtigen trennen könne, nun aber wird dennoch auf eine ganze Reihe von unzüchtigen Verhalten von Menschen hingewiesen, mit denen man keine Tischgemeinschaft haben soll. Und mit der dreimaligen Erwähnung des „Richtens“, wobei ausdrücklich auf Gott als Richter hingewiesen wird, greift die kanonische Version die oben bereits für sie charakteristische Betonung der Richtertätigkeit Gottes auf.

Mit diesem Gedanken des Rechtsstreits, der Einsetzung von nicht zur Gemeinde gehörenden Richtern über Streitigkeiten in der Gemeinde, der Kritik an der gegenseitigen Übervorteilung beginnt dann schließlich Kapitel 6 in der kanonischen Form, um schließlich das Summarium der Unzüchtigen in den Versen 9-10 vorzuführen, die als Parallele zu 1Tim erkannt wurde, worauf noch zwei Verse 11-12 folgen. Insgesamt aber wirken all die in Tertullian nicht bezeugten Verse wie eine nicht recht passende Einfügung, während im Zehnbriefetext der Gedanke von V. 13, dass „die Speisen für den Bauch“ da sind „und der Bauch für die Speisen“, dass aber der Herr „beide vernichten“ wird, unmittelbar an den Gedanken anschließt, dass man den alten Sauertei wegschaffen und neuer Teig sein soll und man besser das unzüchtige Fleisch dem Satan übergibt, dafür aber den Geist für den Herrn rettet. Paulus fährt mit dem Gedanken fort, dass da Speisen und Bauch zwar vom Herrn vernichtet werden, aber dennoch für einander geschaffen sind, so auch der Leib „nicht für die Unzucht da“ sei, sondern „für den Herrn und der Herr für den Leib“. Auch wenn dieser Gedanke (in beiden Versionen) zunächst nicht nachvollziehbar ist, weil der Vergleich zu hinken scheint, so kommt er doch in die Balance, weil Paulus hinzufügt, dass derjenige, der „den Herrn auferweckt hat“ auch „uns auferwecken“ wird. Das heißt, Paulus spricht hier in einer hyperbolischen Form. Obwohl Speisen und Bauch füreinander da sind und beide vom Herrn vernichtet werden, desto mehr soll der Leib sich auf den ausrichten, für den er da ist, nämlich den Herrn, und nicht auf Unzucht schielen. Denn im Unterschied zu Speise und Bauch wird der nicht unzüchtige Leib nicht nur nicht vernichtet, er wird auch von dem auferweckt, der den Herrn – gemeint ist der Herr mit seinem Leib – auferweckt hat. Daran schließt sich die einsichtige Frage an: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?“ Dieser Leib und diese Glieder dürfen darum auch nicht zu „Gliedern einer Dirne“ gemacht werden, denn „wer sich an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr“. Der Schriftverweis kann hier ein Wort Jesu einführen – man könnte etwa an das Jesuswort bei Mk 10,8 denken, Paulus dachte aber auch vielleicht an Gen 2,28.

Diese kurze Deutung unterstreicht, dass die von Tertullian bezeugten Verse zumindest in diesen Kapiteln ein sinnvolles Ganzes ergeben, das der Weiterungen, wie sie in der kanonischen Version vorliegen, nicht bedürfen. Umgekehrt lässt sich feststellen, dass diese Weiterungen öfter in Spannung zu diesem Text und zueinander stehen, in der Adressatenebene nicht immer schlüssig sind und auch eine sehr verschiedene Vorstellung von Moral besitzt, die deutlich auf einen Richtergott hingeordnet ist.

Die Deutung dieses Befundes ist oben im Haupttext gegeben, doch es scheint mir deutlich, in welch tendenzieller Weise die Redaktion im Sinne der Pastoralbriefe die Zehnbriefesammlung des Paulus überarbeitet wurde.

# Bibliographie

Aageson, James W., The Pastoral Epistles, Apostolic Authority, and the Development of the Pauline Scriptures, in Stanley E. Porter (ed.), The Pauline Canon (Leiden u.a. 2004), 5-26.

———, Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church (Peabody, Mass 2008).

Adler, William, Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus (Washington, D.C. 1989).

———, Eusebius' *Chronicle* and Its Legacy, in Harold W. Attridge and Gohei Hata (eds.), Eusebius, Christianity, and Judaism (Detroit 1992), 467-491.

Akinean, Nersês, Srboyn Ep̕remi Asorioy Meknowt̕iwn gorcoc̕ aṙak̕eloc̕ (Vienna 1921).

Aland, Barbara, Marcion: Versuch einer neuen Interpretation, Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973), 420-447.

Aland, Kurt, Kirchengeschichtliche Entwürfe alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung (Gütersloh 1960).

———, Der Schluss und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes, in Kurt Aland (ed.), Neutestamentliche Entwürfe (München 1979), 284-301.

———, Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken (Gütersloh 1991).

Alexandrinus, Cyrillus, Gegen Julian (Berlin 2016).

Allen, Pauline, Evagrius Scholasticus, the Church Historian (Leuven 1981).

Alsup, John E., The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition: A History-of-Tradition Analysis with Text-Synopsis (Stuttgart 1975).

Altaner, Berthold, und Günter Glockmann, Kleine patristische Schriften (Darmstadt 1967).

Altmann, Johann Georg, Disquisitio historico-critica De epistola Pontij Pilati ad Tiberium, qua Christi miracula, mors et resurrectio recensebantur (Bern 1755).

Amelungk, Arnold, Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. Ein Beitrag zur Geschichte einer litterarischen Fälschung (Leipzig 1899).

Ankersmit, Frank R., Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language (The Hague [u.a.] 1983).

———, The Reality Effect in the Writing of History. The Dynamics of Historiographical Topology (Amsterdam [u.a.] 1989).

Anonymous, Bern, Göttingische Gelehrte Anzeigen 2 (1755), 780-783.

Aristides, und Bernard Pouderon, Apologie (Paris 2003).

Armstrong, Jonathan J., The Paschal Controversy and the Emergence of the Fourfold Gospel Canon, Studia Patristica 45 (2010), 115-123.

Arnal, William, What branches grow out of this stony rubbish? Christian origins and the study of religion, Studies in Religion / Sciences Religieuses 39 (2010), 549–572.

Backus, Irena, Calvin's Judgment of Eusebius of Caesarea. An Analysis, The Sixteenth Century Journal 22 (1991), 419-437.

Bakhtin, M. M., Caryl Emerson, und Michael Holquist, Speech Genres and Other Late Essays (Austin 1986).

Baldwin, Matthew C., Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses (Tübingen 2005).

Balfour, Ian L.S., Tertullian and Roman law – what do we (not) know? , Studia Patristica 94 (2017), 11-22.

Balz, Horst, und Wolfgang Schrage, Die "Katholischen" Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas (Berlin 1982).

Bardenhewer, Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur (Freiburg im Breisgau [u.a.] 1923).

Barnard, L.W., Bede and Eusebius as Church Historians, in Gerald Bonner (ed.), Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Vereable Bede (London 1976), 106-124.

Barnes, Timothy David, Constantine and Eusebius (Cambridge, Mass. [u.a.] 1981).

———, Tertullian: A Historical and Literary Study (1985).

———, Constantine and Eusebius (Cambridge, Mass. [u.a.] 1996).

Barthes, Roland, Essais critiques. Le bruissement de la langue (Paris 1984).

Barton, Carlin A., und Daniel Boyarin, Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities (New York 2016).

Baur, Ferdinand Christian, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (Stuttgart 1845).

Bauspieß, Martin, Christof Landmesser, und David Lincicum, Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums (Tübingen 2014).

Beatrice, Pier Franco, De Rufin à Cassiodore. Le réception des Histoires ecclésiastiques grecques dans l’Occident Latin, in B. Pouderon and Y.-M. Duval (eds.), L'Historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 237-257.

Beck, Alexander, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte (Halle 1930).

Becker, Eve-Marie, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (Tübingen 2006).

Becker, Eve-Marie, und Markus Vinzent, Marcion and the Dating of Mark and the Synoptic Gospels, Studia Patristica 99 (2018), (forthcoming).

BeDuhn, Jason, The First New Testament: Marcion’s Scriptural Canon (Salem, OR 2013).

Behr, John, Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity (Oxford 2013).

Berry, Paul, The Encounter between Seneca and Christianity (Lewiston, N.Y.[u.a.]r 2002).

Berry, Paul, Lucius Annaeus Seneca, und Paulus, Correspondence between Paul and Seneca A.D. 61 - 65 (Lewiston [u.a.] 1999).

Bertrand, Dominique, Chronologie et exégèse chez Sulpice Sévère, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 451-467.

Best, Ernest, A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians (Edinburgh 1998).

Bick, Josef, Wiener Palimpseste. Bd. 1: Cod. Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis: Lucanus, Pelagonius, Acta Apostolorum, Epistulae Iacobi et Petri, Epistula apocrypha Apostolorum, Dioscurides, Fragmentum medicum (Wien 1908).

Bingham, Jeffrey D., und Billy R. Jr. Todd, Irenaeus's Text of the Gospels in *Adversus haereses*, in Charles E. Hill and Michael J. Kruger (eds.), The Early Text of the New Testament (Oxford 2012), 370-392.

Bird, Michael F., Paul and the Second Century (London [u.a.] 2011).

Blanchetière, François, De l’importance de l’an 135 dans l’évolution respective de la synagogue et du christianisme, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001).

Blumenbach, Heinrich, De Senatusconsulto Q. Septimio. Flor. Presbytero Et. Iureconsulto Tertullianis Liber Viro. Illustri Gottfrido. Leonardo Baudisio Dedicatus (Lipsiae 1735).

Bocciolini Palagi, Laura, Lucius Annaeus Seneca, und Paulus, Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo introd., testo, commento (Firenze 1978).

Boismard, M.-E., Paul's Letter to the Laodiceans, in Stanley E. Porter (ed.), The Pauline Canon (Leiden u.a. 2004), 45-58.

Bokedal, Tomas, The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon. A Study in Text, Ritual and Interpretation (London [u.a.] 2014).

Bollandus, Johannes, Acta sanctorum (Januarius, Teil 1) zu IV. Januarii "De S. Tito Episcopo Cretensium Apostolo" (Antwerpen 1643).

Boston, J.S., Oral Tradition and the History of Igala, The Journal of African History 10 (1969), 29-43.

Botermann, Helga, Das Judenedikt des Kaisers Claudius (Stuttgart 1996).

Bouffartigue, Jean, Le texte de Théodoret et le texte de ses documents, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 315-327.

Bouwman, Gijs, Der Anfang der Apostelgeschichte und der 'westliche' Text, in T. u.a. Baarda (ed.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. KIijn (Kampen 1988), 46-55.

Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas 1. Teilbd: Lk 1,1 - 9,50 (1989 1989).

Bovon, François, Michel Van Esbroeck, und Richard Goulet, Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde pai͏̈en (Genève 1981).

Bowersock, Glen W., Fiction as History. Nero to Julian (Berkeley [u.a.] 1994).

Boyarin, Daniel, A radical Jew. Paul and the Politics of Identity (Berkeley [u.a.] 1997).

Brandt, Hartwin, Historia magistra vitae. Orosius und die spätantike Historiographie, in Andreas Goltz, Hartmut Leppin and Heinrich Schlange-Schöningen (eds.), Jenseits der Grenzen (Berlin 2009), 121-133.

Braun, René, Aux origines de la Chrétienté d'Afrique : un homme de combat, Tertullien, Bulletin de l'Association Guillaume Budé 2 (1965), 189-208.

Braun, René, Devs Christianorvm. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (Paris 1977).

———, Tertullien et le montanisme. Église institutionelle et Église spirituelle, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 21 (1985), 245-257.

Bray, Gerald Lewis, Holiness and the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian (London 1979).

Bremmer, Jan, The Onomastics and Provenance of the Acts of Paul, in Francesca P. Barone, Caroline Macé and Pablo A. Ubierna (eds.), Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu (Turnhout 2017), 527-547.

———, The emergence of the Christian martyr in the second and third centuries ((forthcoming)).

Bremmer, Jan N., The Apocalypse of Peter (Leuven 2003).

———, Bibliography of the *Visio Pauli* and the Gnostic *Apocalypse of Paul*, in Jan N. Bremmer and István Czachesz (eds.), The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Leuven 2007), 211-236.

———, From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity, in M. Popović (ed.), Authoritative Scriptures in Ancient Judaism (Leiden 2010), 327-360.

———, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (Tübingen 2017).

———, Man, Magic, and Martyrdom in the *Acts of Andrew*, in Jan N. Bremmer (ed.), Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity. Collected Essays I (Tübingen 2017), 115-131.

———, The Portrait of the Apostle Paul in the Apocryphal Acts of Paul, in Thierry Greub and Martin Roussel (eds.), Figurationen des Porträts (Paderborn 2018), 415-434.

———, The *Apocalypse of Peter* as the First Christian Martyr Text: Its Date, Provenance and Relationship with 2 Peter, in Matthijs den Dulk Jörg Frey, Jan G. van der Watt (ed.), 2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective (Leiden, Boston 2019), 75-98.

———, Lucian on Peregrinus and Alexander of Abonuteichos: A sceptical view of two religious entrepreneurs (forthcoming).

———, Simon Magus: A Pagan Magician in a Christian Context (forthcoming).

Bremmer, Jan N., und István Czachesz, The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Leuven ; Dudley, MA 2007).

Brennecke, Hanns Christof, Die Kirche als ΔΙΑΔΟΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Das Programm der ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I 1), in Oda Wischmeyer and Eve-Marie Becker (eds.), Wast ist ein Text? (Tübingen, Basel 2001), 81-93.

Brenner, Athalya, und Carole R. Fontaine, The Song of Songs: A Feminist Companion to the Bible (Sheffield 2000).

Brent, Allen, Ignatius of Antioch and the Second Sophistic : A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture (2006).

———, Ignatius’ Pagan background in Second Century Asia Minor, Zeitschrift für Antikes Christentum 10 (2007), 207-232.

———, Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Monarchial Episcopacy (London 2009).

Breukelaar, Adriaan H.B., Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context (Göttingen 1994).

Brock, Sebastian P., Eusebius and Syriac Christianity, in Harold W. Attridge and Gohei Hata (eds.), Eusebius, Christianity, and Judaism (Leiden u.a. 1992), 212-234.

Brown, Milton Perry, The Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria (Durham, N.C. 1963).

Brown, Peter, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum (München 1994).

———, Gregory of Tours: Introduction, in Kathleen Mitchell and Ian Wood (eds.), The World of Gregory of Tours (Leiden a.o. 2002), 1-28.

Brown, Raymond Edward, An Introduction to the New Testament (New York [u.a.] 1997).

Brox, Norbert, Die Pastoralbriefe (Regensburg 1969).

———, Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius, Vigiliae Christianae 30 (1976), 181-188.

———, Der erste Petrusbrief (Zürich Einsiedeln Köln 1979).

Bruner, Jerome, The Narrative Construction of Reality, Critical Inquiry 18 (1991), 1-21.

Bucur, Bogdan G., The Place of the Hypotyposeis in the Clementine Corpus: An Apology for "The Other Clement of Alexandria", Journal of Early Christian Studies 17 (2009), 313-335.

Bultmann, Rudolf, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in Rudolf Bultmann (ed.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I (Tübingen 1929), 188-213.

———, Jesus and Paul, in, Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann (London 1961 (1936)), 183-201.

———, The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul, in Rudolf Bultmann (ed.), New Testament Questions of Today (London 1969 (1929)), 16-58.

Burckhardt, Jacob, Die Zeit Constantin's des Großen (Basel 1853).

Burgess, R. W., Jerome Explained: An Introduction to his Chronicle and a Guide to its Use, Ancient History Bulletin 16 (2002), 1-32.

Burgess, Richard W., Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography. 1. The Chronici canones of Eusebius of Caesarea: Structure, Content, and Chronology, AD 282-325. 2. The Continuatio Antiochiensis Eusebii: A Chronicle of Antioch and the Roman Near East during the Reigns of Constantine and Constantius II, AD 325-350 (Stuttgart 2018).

Burnet, Régis, Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien (Turnhout 2014).

Burrus, Virginia, Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts (Lewiston [u.a.] 1987).

Butterweck, Christel, Art. Tertullian, TRE 33 (2002), 93-107.

Cameron, Ron, The Other Gospels. Non-Canonical Gospel Texts (Philadelphia (Pa.) 1982).

———, Alternate Beginnings - Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins, in Lukas Bormann, Kelly Del Tredici and Angela Standhartinger (eds.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World (Leiden 1994), 501-525.

———, Redescribing Christian Origins (Leiden [u.a.] 2004).

———, Redescribing Paul and the Corinthians (Atlanta 2011).

Campenhausen, Hans Freiherr von, Das Bekenntnis im Urchristentum, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 63 (1972), 210-253.

———, The Formation of the Christian Bible (London 1972).

Campenhausen, Hans von, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe (Heidelberg 1951).

———, Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen 1968).

Camplani, Alberto, Traditions of Christian Foundation in Edessa. Between Myth and History, Studi e materiali della religioni 75 (2009), 251-278.

———, Mosè, Elia e Abramo nel Vangelo di Marcione, Quaderni di Vicino Oriente 11 (2017), 55-75.

———, John the Baptist According to Marcion's Gospel and Early Syriac Texts, in J. Harold Ellens, Isaac W. Oliver, Jason von Ehrenkrook, James Waddell and Jason M. Zurawski (eds.), Wisdom Poured Out Like Water: Studies on Jewish and Christian Antiquity in Honor of Gabriele Boccaccini (Berlin, Boston 2018), 556-574.

Carleton Paget, James, Some Observations on Josephus and Christianity, The Journal of Theological Studies 52 (2001), 539-624.

Carleton Paget, James Marcion and the Resurrection: Some Thoughts on a Recent Book, Journal for the Study of the New Testament 35 (2012), 74-102.

Carriker, Andrew, The Library of Eusebius of Caesarea (Leiden Boston 2003).

Carroll, Kenneth L., The Creation of the Fourfold Gospel, Bulletin of the John Rylands Library 37 (1954-1955), 68-77.

Cavallin, Hans C., Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2 19/1 (1979), 240-345.

Chadwick, Henry, History and Thought of the Early Church (London 1982).

Chester, Andrew, und Ralph P. Martin, The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude (Cambridge [u.a.] 1996).

Chilton, Bruce, The Brother of Jesus. James the Just and his Mission (Louisville, KY 2001).

Cobb, L. Stephanie, Neither "Pure Evangelic Manna" nor "Tainted Scraps": Reflections on the Study of Pseudo-Ignatius, in Todd D. Still and David E. Wilhite (eds.), The Apostolic Fathers and Paul (London a.o. 2016), 181-202.

Cohen, Shaye J. D. , Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent, Journal of Biblical Literature 105 (1986), 251-268.

Collins, Raymond F., und Paulus, 1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary (Louisville [u.a.] 2003).

Compton, Michael Bruce, Introducing the Acts of the Apostles: A Study of John Chrysostom's *On the Beginning of Acts*. PhD diss. (Charlottesville 1996).

Contreni, John J., Reading Gregory of Tours in the Middle Ages, in Kathleen Mitchell and Ian Wood (eds.), The World of Gregory of Tours (Leiden a.o. 2002), 419-434.

———, Gregory's Works in the High Medieval and Early Modern Periods, in Alexander Callander Murray (ed.), A Companion to Gregory of Tours (Leiden, Boston 2016), 566-581.

Conybeare, Frederick C., The Commentary of Ephrem on Acts, in James Hardy Ropes (ed.), The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles (London 1926).

Corke-Webster, James, A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical History, The Harvard Theological Review 110 (2017), 563-587.

———, Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History (Cambridge 2018).

Corsini, Eugenio, und Paulus Orosius, Introduzione alle Storie di Orosio (Torino 1968).

Couchoud, Paul Louis, The First Edition of the Paulina. Translated by Frans-Joris Fabri and Michael Conley, Journal (2002 (1928)).

Cranfield, Charles E. B., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (Edinburgh 1979).

Crawford, Barry S., und Merrill P. Miller, Redescribing the Gospel of Mark (Atlanta, GA 2017).

Cureton, William, The Antient Syriac Version of the Epistles of Saint Ignatius to Saint Polycarp, the Ephesians, and the Romans (London 1845).

———, Vindiciae Ignatianae; or the Genuine Writings of St. Ignatius, as Exhibited in the Antient Syriac Version Vindicated from the Charge of Heresy (London 1846).

———, Corpus Ignatianum: A Complete Collection of the Ignatian Epistles, Genuine, Interpolated, and Spurious (London 1849).

Cyzicus, Anonymus von, Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte, hg. v. Günther Christian Hansen (Turnhout 2008).

Dahl, Nils Alstrup, Studies in Ephesians (Tübingen 2000).

Daly, Cahal B., Tertullian the puritan and his influence : an essay in historical theology (Blackrock 1993).

Davids, Peter H., The Letters of 2 Peter and Jude (Grand Rapids, Mich. ; Cambridge 2006).

Davies, Stevan L., The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts (Carbondale [u.a.] 1980).

De Vries, Simon John, Bible and Theology in the Netherlands Dutch Old Testament Criticism under Modernist and Conservative Auspices 1850 to World War I (Wageningen 1968).

Dehandschutter, Boudewijn, L’Authenticité des épîtres d’Ignace d’Antioche, in Johan Leemans (ed.), Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays (Leuven 2007), 145-151.

Deissmann, Gustav Adolf, Paul: A Study in Social and Religious History ([S.l.] 1926).

DeStrycker, Émile, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une ed. critique du texte grec et une trad. annotée. En appendice Les versions arméniennes traduites en Latin (Bruxelles 1961).

Detering, Hermann, Paulusbriefe ohne Paulus? Die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik (Frankfurt am Main [u.a.] 1992).

———, Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielicht (Düsseldorf 1995).

Dibelius, Martin, und Heinrich Greeven, Aufsätze zur Apostelgeschichte (Berlin 1953).

Dicken, Frank, The Author and Date of Luke-Acts: Exploring the Options, in Sean A. Adams and Michael Pahl (eds.), Issues in Luke-Acts (Piscataway 2012), 7-26.

Dobschütz, Ernst von, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1900), 423-486.

Dobschütz, Ernst von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (Leipzig 1899).

Dodd, Charles H., The Epistle of Paul to the Romans (London Glasgow 1959).

Dodson, Joseph R., und David E. Briones, Paul and Seneca in Dialogue (Leiden Boston 2017).

Doering, Lutz, Apostle, Co-Elder, and Witness of Suffering. Author Construction and Peter Image in First Peter, in Jörg Frey, Jens Herzer and Martina Janssen (eds.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen (Tübingen 2009), 645-681.

Donelson, Lewis R., From Hebrews to Revelation: A Theological Introduction (Louisville, Ky. 2001).

Dorival, Gilles, L’argument de la réussite historique du christianisme, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 37-56.

Downs, David J., The Pauline Concept of Union with Christ in Ignatius of Antioch, in Todd D. Still and David E. Wilhite (eds.), The Apostolic Fathers and Paul (London u.a. 2017), 143-161.

Droge, Arthur J. , The Apologetic Dimensions of the *Ecclesiastical History*, in Harold W. Attridge and Gohei Hata (eds.), Eusebius, Christianity, and Judaism (Detroit 1992), 492-509.

Duensing, Hugo, Epistula apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Texte (Bonn 1925).

Dunn, Geoffrey D., Tertullian (London [u.a.] 2004).

Dunn, James D. G., The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text (Grand Rapids, Mich., Carlisle 1996).

———, The Cambridge Companion to St. Paul (Cambridge [u.a.] 2003).

———, Beginning from Jerusalem (Grand Rapids, Mich. [u.a.] 2009).

Duval, Yves-Marie, Jérôme et l’histoire de l’Église du IVe siècle, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 381-408.

Edwards, Mark, Markus Vinzent on the Resurrection, in Andreas Merkt Joseph Verheyden, Tobias Nicklas (ed.), “If Christ has not been raised ...” Studies on the Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church (Göttingen, Bristol 2016), 123-134.

Ehrman, Bart D., Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics (New York ; Oxford 2013).

Elliott, John Hall, 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary (New York [u.a.] 2000).

Eusebius, Sophronius Eusebius Hieronymus, und Rudolf Helm, Eusebius Werke 7 Die Chronik des Hieronymus = Hieronymi Chronicon (Berlin 1956).

Eusebius, und Thomas P. Scheck, Apology for Origen (Washington, D.C 2010).

Eusebius, Kelley McCarthy Spoerl, und Markus Vinzent, Against Marcellus and On ecclesiastical theology (Washington, D.C. 2017).

Evagrius, und Adelheid Hübner, Historia ecclesiastica = Kirchengeschichte [griechisch-deutsch] (Turnhout 2007).

Fabbrini, Fabrizio, Paolo Orosio: uno storico (Roma 1979).

Fau, Guy, Eusèbe de Césarée et son histoire de l’église, Cahier du cercle Ernest-Renan 24 (1976), 1-32.

Fédou, Michel, L’historien Socrate et la controverse origéniste du ive siècle, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 271-280.

Feldman, Louis H., Josephus and Modern Scholarship (1937-1980) (Berlin 1984).

Ferguson, Everett, Tertullian, Scripture, Rule of Faith, and Paul, in Todd D. Still and David Wilhite (eds.), Tertullian and Paul (London 2012), 22-34.

Fischer, Karl Martin, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (Göttingen 1973).

Foakes-Jackson, Frederick J., Eusebius Pamphili Bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian. A Study of the Man and his Writings (Cambridge 1933).

Frank, Karl Suso, und Elisabeth Grünbeck, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (Paderborn [u.a.] 1997).

Franklin, Eric, Luke Interpreter of Paul, Critic of Matthew (Sheffield 1994).

Frederiksen, Paula, What “Parting of the Ways”? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City, in Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed (eds.), The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Tübingen 2003), 35-63.

Fredouille, Jean-Claude, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972).

Frey, Jörg, Matthijs den Dulk, und Jan G. van der Watt (ed.)^(eds.), 2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective (Leiden, Boston 2019).

Fuchs, Rüdiger, Unerwartete Unterschiede müssen wir unsere Ansichten über "die" Pastoralbriefe revidieren? (Wuppertal 2003).

Fujita, Neil S., Introducing the Bible (New York 1981).

Funk, F. X. von, und Franz Diekamp, Patres apostolici (Tübingen 1901).

Furnish, Victor Paul, The Jesus-Paul Debate: from Baur to Bultmann, in Alexander J.M. Wedderburn (ed.), Paul and Jesus. Collected Essays (Sheffield 1989), 17-50.

Fürst, Alfons, Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder (Tübingen 2006).

Gamble, Harry Y., Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts (New Haven, Conn. [u.a.] 1995).

Geest, J. E. van, Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien recherche terminologique (Nijmegen 1972).

Gelzer, Johann Heinrich, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie. Die Nachfolger des Julius Africanus (Leipzig 1885).

Gerber, Christine, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus Untersuchungen zu seiner Schrift "Contra Apionem" (Leiden [u.a.] 1997).

Gerlach, Ernst Dr of Schwerin, und Flavius Appendix Josephus, Die Weissagungen des Alten Testaments in die Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugniss von Christo (1863).

Gleede, Benjamin, Parabiblica latina. Studien zu den griechisch-lateinischen Übersetzungen parabiblischer Literatur unter besonderer Berücksichtigung der apostolischen Väter (Leiden 2016).

Gnilka, Joachim, Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief, in Paul Gerhard Müller (ed.), Kontinuität und Einheit. Für Franz Mußner zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Freiburg i.Br. 1981), 179-193.

Gödecke, Monika, Geschichte als Mythos. Eusebs "Kirchengeschichte" (Frankfurt am Main u.a. 1987).

Goetz, Hans-Werner, Die Geschichtstheologie des Orosius (Darmstadt 1980).

———, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter, in Orbis mediaevalis, Berlin 2008, Online-Ressource (505 S.).

Goffart, Walter A., The Narrators of Barbarian History (A.D. 550 - 800), Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon (Notre Dame, Ind. 2009).

Goltz, Eduard Alexander von der, Das Gebet in der ältesten Christenheit eine geschichtliche Untersuchung (Leipzig 1901).

Goltz, Eduard Alexander von der, und Erich Klostermann, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes (Leipzig 1894).

Gonnet, Dominique, L’acte de citer dans l’Histoire ecclésiastique d’Eusèbe, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 181-193.

Goodacre, Mark S., The Synoptic Problem. A Way through the Maze (London [u.a.] 2001).

Goodspeed, Edgar J., The Formation of the New Testament (Chicago 1927).

———, An Introduction to the New Testament (Chicago 1939).

Goulder, Michael D., The Two Roots of the Christian Myth, in John Hick (ed.), The Myth of God Incarnate (London 1977), 64-86.

———, Five Stones and a Sling: Memoirs of a Biblical Scholar (Sheffield 2009).

Grant, Robert M., The Bible of Theophilus of Antioch, Journal of Biblical Literature 66 (1947), 173-196.

———, Early Alexandrian Christianity, Church History 40 (1971), 133-144.

———, Eusebius as Church Historian (Oxford 1980).

———, Greek apologists of the second century (1988).

Graumann, Thomas, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (Tübingen 2002).

Gregor, Wilhelm von Giesebrecht, und Rudolf Buchner, Zehn Bücher und Geschichten = Historiarum libri decem (Darmstadt 1977).

Gregory, Andrew F., The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus (Tübingen 2003).

———, The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus: Looking for Luke in the Second Century (Tübingen 2003).

———, The *Acts of Paul* and the Legacy of Paul, in Michael F. Bird and Joseph R. Dodson (eds.), Paul and the Second Century (London, New York 2011), 169-189.

Griffith, Sidney H., The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century, Hugoye: Journal of Syriac Studies 6 (2003).

Grosse, Sven, Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen; die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift (Wien Berlin Münster 2011).

Grünstäudl, Wolfgang, Geschätzt und bezweifelt. Der zweite Petrusbrief im kanongeschichtlichen Paradgomenstreit, in Jan Heilmann and Matthias Klinghardt (eds.), Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (Tübingen 2018), 57-88.

Grünstäudl, Wolfgang, Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes (Tübingen 2013).

———, Petrus, das Feuer und die Interpretation der Schrift. Beobachtungen zum Motiv des Weltenbrandes im zweiten Petrusbrief, in Luke Neubert and Michael Tilly (eds.), Der eine Gott und die Völker in eschatologischer Perspektive. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus (Neukirchen 2013), 183-208.

Grünstäudl, Wolfgang, Uta Poplutz, und Tobias Nicklas, Der zweite Petrusbrief und das Neue Testament (Tübingen 2017).

Guerrier, L., Le testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Paris 1913).

Guignard, Christophe, Marcion et les Évangiles canoniques à propos d’un livre récent, Études théologiques et religieuses 88 (2013), 347-363.

Guinot, Jean-Noël La place et le rôle de l’histoire événementielle dans l’exégèse de Thédoret de Cyr, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles Théologie historique (Paris 2001), 329-348.

Gustafsson, B., Eusebius' Principles in handling his Sources, as found in his Church History, Books I-VII, Studia Patristica 4,2 (1961), 429-441.

Haenchen, Ernst, Die Apostelgeschichte (Göttingen 1977).

Häfner, Gerd, Die Pastoralbriefe (1 Tim/2 Tim/Tit), in Martin Ebner and Stefan Schreiber (eds.), Einleitung in das Neue Testament (Stuttgart 2013), 450-473.

Hammann, Konrad, Rudolf Bultmann. Eine Biographie (Tübingen 2012).

Hammann, Konrad, und Albrecht Beutel, Rudolf Bultmann und seine Zeit. Biographische und theologische Konstellationen (Tübingen 2016).

Hansen, Günther Christian, Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034) (Berlin New York 2002).

Hardwick, Michael E., Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius (Atlanta, Ga. 1989).

Harnack, Adolf, Tertullian in der Litteratur der alten Kirche Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse (1895), 545-579.

———, Tertullians Bibliothek christlicher Schriften, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 10 (1914), 303-334.

———, Rez. zu Edgar J. Godspeed, New Solutions of New Testament Problems, Chicago 1927, Theologische Literaturzeitung 53 (1928), 124-128.

Harnack, Adolf von, Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung (Leipzig 1914).

———, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2. erweiterte Auflage mit einem Vorwort von Kurt Aland (Leipzig 1958).

———, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Darmstadt 2018).

Hartenstein, Judith, Geschichten von der Erscheinung des Auferstandenen in nichtkanonischen Schriften und die Entwicklung der Ostertradition, in Tobias Nicklas, Andreas Merkt and Joseph Verheyden (eds.), Gelitten, Gestorben, Auferstanden (Tübingen 2010), 123-142.

Hartmann, Karl, Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen (Stuttgart 1980).

Hauser, Daniel C., Origen and the Historicity of the Church, in Robert J. Daly (ed.), Origeniana Quinta (Leuven 1992), 467–473.

Heather, Peter J., Goths and Romans 332 - 489 (Oxford 1991).

———, The Goths (Oxford [u.a.] 1996).

———, The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians (Oxford [u.a.] 2006).

———, Empire and Barbarians (London 2009).

Heiden, Gerrit Jan van der, George Henry Van Kooten, und Antonio Cimino, Saint Paul and Philosophy. The Consonance of Ancient and Modern Thought (Berlin Boston 2017).

Heilmann, Jan, Die These einer *editio princeps* des Neuen Testaments im Spiegel der Forschungsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte, in Jan Heilmann and Matthias Klinghardt (eds.), Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (Tübingen 2018), 21-56.

Heilmann, Jan, und Matthias Klinghardt, Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (Tübingen 2018).

Heinzelmann, Martin, Bischofsherrschaft in Gallien zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert; soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (München [u.a.] 1976).

———, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (Darmstadt 1994).

———, Gregory of Tours: The Elements of a Biography, in Alexander Callander Murray (ed.), A Companion to Gregory of Tours (Leiden, Boston 2016), 7-34.

———, The Works of Gregory of Tours and Patristic Tradition, in Alexander Callander Murray (ed.), A Companion to Gregory of Tours (Leiden, Boston 2016), 281-336.

Hengel, Martin, Zwischen Jesus und Paulus: Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6, 1-15; 7,54-8,3), Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975), 151-206.

———, Probleme des Markusevangeliums, in Peter Stuhlmacher (ed.), Das Evangelium und die Evangelien (Tübingen 1983), 221-265.

———, Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien (Tübingen 2006).

———, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung (Tübingen 2008).

Henige, David P., Oral Tradition and Chronology, Journal of African History 12 (1971), 371-389.

Hering, James P., The Colossian and Ephesian Haustafeln in Theological Context. An Analysis of their Origins, Relationship, and Message (New York [u.a.] 2007).

Herzer, Jens, Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft, Theologische Literaturzeitung 129 (2004), 1267-1282.

Herzog, Reinhart, Orosius oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs, in P. Habermehl (ed.), Spätantike. Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur (Göttingen 2002), 293-320.

Hill, Charles E., Regnum Caelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity (Oxford 1992).

Hine, Harry, Seneca and Paul: The First Two Thousand Years, in Joey Dodson and David Briones (eds.), Paul and Seneca in Dialogue (Leiden 2017), 22-48.

Hoh, Josef, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (Münster i. W. 1919).

Holmes, Peter, The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion, in Alexander Roberts and James Donaldson (eds.), The Ante-Nicene Christian Library (Edinburgh 1868).

Horn, Cornelia, The Protoevangelium of James and Its Reception in the Caucasus: Status Quaestionis, Scrinium 14 (2018), 223-238.

Horn, Friedrich Wilhelm, Das *Testamentum Flavianum* aus neutestamentlicher Perspektive, in Christfried Böttrich and Jens Herzer (eds.), Josephus und das Neue Testament. Wechelseitige Wahrnehmungen (Tübingen 2007), 117-136.

Hornschuh, Manfred, Studien zur Epistula Apostolorum (Berlin 1965).

Hovhanessian, Vahan S., Third Corinthians Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy (New York [u.a.] 2000).

Howard, George, The Teaching of Addai (Chico, Calif. 1981).

Howe, Chrissie, Establishing Orthodoxy: Irenaeus’ Use of Apostolic Kerygma and the Acts of the Apostles in *Adversus haereses* ((forthcoming)).

Hübner, Hans, Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht, in Wolfgang Haase (ed.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) (Berlin, New York 1987), 2649-2840.

Hübner, Reinhard M., und Markus Vinzent, Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (Leiden, Boston 1999).

Hultgren, Arland J., Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature, Journal of Biblical Literature 95 (1976), 97-111.

Humfress, Caroline, Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity (Oxford 2007).

Hurtado, Larry W., The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins (Grand Rapids, Mich. [u. a.] 2006).

Hvidt, Niels Christian, Christian Prophecy. The Post-Biblical Tradition (Oxford [u.a.] 2007).

Iba, Eberhard Michael, und Thomas L. Johnson, The German Fairy Tale Landscape: The Storied World of the Brothers Grimm (Hameln 2015).

Illert, Martin, Doctrina addai, de imagine edessena = Die Abgarlegende, das Christusbild von Edessa (Turnhout 2007).

Inglebert, Hervé, Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive, IIIe-Ve siècles (Paris 1996).

———, Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30-630 après J.-C (Paris 2001).

———, L’histoire des hérésies chez les hérésiologues, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 105-125.

Iulius Africanus, Sextus, und Martin Wallraff, Cesti. The extant fragments (Berlin [u.a.] 2012).

Jacobs, Grit, „Ein treues Bild aus früher Zeit.“ Das Werk des Architekten Hugo von Ritgen auf der Wartburg Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2015.

Jaschke, Hans-Jochen, Art. Irenäus von Lyon, Theologische Realenzyklopädie 16 (1987), 258-268.

Jenkins, Claude, Origen on I Corinthians, The Journal of Theological Studies 9 (1908), 231-247.

Jeremias, Joachim, The Present Position in the Controversy Concerning the Problem of the Historical Jesus, The Expository Times 69 (1958), 336-338.

Johnson, Luke Timothy, The First and Second Letters to Timothy. A New Translation with Introduction and Commentary (New York [u.a.] 2001).

———, The Writings of the New Testament. An Interpretation (London 2005).

Jülicher, Adolf, und Erich Fascher, Einleitung in das Neue Testament (Tübingen [u.a.] 1906).

———, Einleitung in das Neue Testament (Tübingen 1931).

Junod, Éric, De l’introduction de l’historiographie dans la littérature apocryphe ancienne: les Actes de Jean à Rome, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 97-104.

Kaestli, J.-D., Les scènes d’attribution des champs de mission et de départ de l’apôtre dans les Actes apocryphes, in François Bovon (ed.), Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païens (Genève 1981), 249-264.

Karmann, Thomas R., "Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!" Zur Rezeption neutestamentlicher Texte und Motive im *Protevangelium Jacobi*, in Jean-Michel Roessli and Tobias Nicklas (eds.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (Göttingen 2014), 61-104.

Käsemann, Ernst, Blind Alleys in the 'Jesus of History' Controversy, in Ernst Käsemann (ed.), New Testament Questions of Today (London 1969), 23-65.

Käsemann, Ernst, An die Römer (Tübingen 1973).

Keene, Thomas, Luke-Acts and "Early Catholicism": Eschatological and Ecclesiological Trajectories in the Early Church, in Sean A. Adams and Michael Pahl (eds.), Issues in Luke-Acts (Piscataway 2012), 287-310.

Keener, Craig, Edict of Claudius, in David G. Hunter, Paul J.J. vn Geest and Bert Jan Lietaert Peerbolte (eds.), Brill Encyclopedia of Early Christianity Online (Leuven 2019).

Kienast, Dietmar, Werner Eck, und Matthäus Heil, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie (Darmstadt 2017).

Kinzig, Wolfram, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (Göttingen 1994).

———, Καινὴ διαϑήκη: The title of the New Testament in the second and third centuries, The Journal of Theological Studies n.s. 45 (1994), 519-544.

———, "Gründungswunder" des Christentums? Die Auferstehung Christi in der altkirchlichen Diskussion, in Wolfram Kinzig and Jochen Schmidt (eds.), Glaublich - aber unwahr? (Un-)Wissenschaft im Christentum (Würzburg 2013), 41-60.

———, Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts (Oxford 2017).

———, Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (Berlin 2017).

Klijn, A.F.J., A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts, Utrecht, 1949.

Klinghardt, Matthias, Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (Tübingen 2015).

Knox, John, Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon (Chicago, Ill. 1942).

Knust, Jennifer Wright, Abandoned to Lust. Sexual Slander and Ancient Christianity (New York Chichester 2006).

Kraft, Heinrich (ed.)^(eds.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (Darmstadt 1989).

Krodel, Gerhard, The General Letters: Hebrews, James, 1-2 Peter, Jude, 1-2-3 John (Minneapolis 1995).

Krusch, Bruno, Die Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregors von Tours, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 45 (1931), 486-490.

———, Die handschriftlichen Grundlagen der Historia Francorum Gregors von Tours, Historische Vierteljahrschrift 27 (1932), 673-723.

———, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung: I, Victorius : Ersatz der fehlerhaften Ausgabe Mommsens in den M. G.; II, Dionysius Exiguus, der Begründer der christlichen Ära (Berlin 1938).

Kümmel, Werner Georg, Jesus und Paulus, in Werner Georg Kümmel (ed.), Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964 (Marburg 1965), 81-106, 439-456.

Kümmel, Werner Georg, Das Neue Testament im 20. Jahrhundert ein Forschungsbericht (Stuttgart 1970).

Kürzinger, Josef, und Papias, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze, Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, kommentierte Bibliographie (Regensburg 1983).

Lacroix, Benoît, Orose et ses idées (Montréal, Paris 1965).

Lampe, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (Tübingen 1989).

Landmesser, Christof, Ferdinand Christian Baur als Paulusinterpret. Die Geschichte, das Absolute und die Freiheit, in Martin Bauernspieß, Christof Landmesser and David Lincicum (eds.), Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums (Tübingen 2014), 161-194.

Lang, Bernhard, Die Taten des Petrus (Göttingen [u.a.] 2015).

Larson, Jason T., Rev. of David Trobisch, The First Edition of the New Testament (Oxford, New York, 2000) TC 6 (2002), s.p.

Laymon, Charles M., und Warren A. Quanbeck, Revelation and the General Epistles: A Commentary on Hebrews, James, I & II Peter, I, II & III John, Jude, Revelation (Nashville [Tenn.] 1983).

Lechner, M., Art. Paulus, Lexikon christlicher Ikonographie 8 (1976), 128-147.

Ledit, Joseph Henry, Marie dans la liturgie de Byzance (Paris 1976).

Lenclud, Gérard, Qu’est-ce que la tradition?, in Marcel Detienne (ed.), Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité (Paris 1994), 25-44.

Leppin, Hartmut, Die frühen Christen von den Anfängen bis Konstantin (München 2018).

Lietzmann, Hans, Geschichte der alten Kirche.- Bd.1 (3.Aufl.) Bd.2-4 (2.Aufl.) (Berlin 1953).

Lieu, Judith, The Enduring Legacy of Pan-Marcionism, Journal of Ecclesiastical History 64 (2013), 557-561.

———, Review of Vinzent, Markus, Tertullian’s Preface to Marcion’s Gospel, Studia Patristica Supplements 5 (Leuven, 2016), Augustiniana 67 (2017), 397-400.

Lightfoot, Joseph Barber Bishop of Durham, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius, S. Polycarp. Second edition (London 1889).

Lincoln, Andrew T., und Alexander J. M. Wedderburn, The Theology of the Later Pauline Letters (Cambridge 2010).

Lindemann, Andreas, Paulus im ältesten Christentum. Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über die frühe Paulusrezeption (Tübingen 1979).

———, Der Kolosserbrief (Zürich 1983).

———, Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis (Tübingen 1999).

Lips, Hermann von, Die Timotheus- und Titusakten und die Leidensthematik in den Pastoralbriefen. Aspekte zur Entstehungszeit und Intention der Pastoralbriefe, Early Christianity 2 (2011), 219-241.

Lona, Horacio E., Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (Berlin New York 1993).

Lührmann, Dieter, Gal 2,9 und die katholischen Briefe, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 72 (1981), 65-87.

Lüke, Johannes Nathanael, Über die narrative Kohärenz zwischen Apostelgeschichte und Paulusbriefen. Diss. , Dresden, 2017.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilbd: Mt 1 - 7 (Zürich, Einsiedeln, Köln 1985).

Lyon, Irenäus von, und Norbert Brox, Epideixis. Adversus Haereses I. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I (Freiburg i.Br. 1993).

———, Adversus Haereses III. Gegen die Häresien III (Freiburg i. Br. 1995).

M.B., Zweifel am historischen Weltenheiland, Accessed 23.02.2019. <http://radikalkritik.de/zweifel-am-historischen-weltenheiland>.

MacDonald, Dennis Ronald, The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon (Philadelphia 1983).

Mack, Burton L., A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins (Philadelphia 1988).

———, On redescribing Christian origins, Method & Theory in the Study of Religion 8 (1996), 247-269.

———, The Rise and Fall of the Christian Myth: Restoring our Democratic Ideals (New Haven, London 2017).

Maier, Harry O., Paul, Ignatius and Thirdspace: A Socio-Geographic Exploration, in Todd D. Still and David E. Wilhite (eds.), The Apostolic Fathers and Paul (London u.a. 2017), 162-180.

———, Marcion the Circumsizer, Studia Patristica 99 (2019), (forthcoming).

Maraval, Pierre, Socrate et la culture greque, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 281-291.

Markschies, Christoph, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie (Tübingen 2009).

———, Das antike Christentum, Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen (München 2016).

Markschies, Christoph, Edgar Hennecke, und Wilhelm Schneemelcher, Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (Tübingen.

Marshall, J.W., ‘I Left You in Crete’: Narrative Deception and Social Hierarchy in the Letter to Titus, Journal of Biblical Literature 127 (2008), 781-803.

Mason, Steve, Flavius Josephus und das Neue Testament (Tübingen, Basel 2000).

Masuzawa, Tomoko, The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism (Chicago [u.a.] 2005).

Mathur, Janelle Priya, und Markus Vinzent, Pre-canonical Paul. His Views Towards Sexual Immorality, in Markus Vinzent (ed.), Marcion of Sinope as Religious Entrepreneur (Leuven 2018), 157-175.

Maurer, Alexander, Rez. zu David Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 31 (Fribourg, Göttingen 1996), Theologische Literaturzeitung 127 (2002), 56-58.

McDonald, Lee Martin, The Formation of the Biblical Canon (London 2017).

McGrath, Alister E., Christian History. An Introduction (Chichester 2013).

McNicol, Allan J., The importance of the Synoptic Problem for Interpreting the Gospels, Kairos. Evangelical Journal of Theology 1 (2007), 13-24.

Mees, M., Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien (Bari 1970).

Mendels, Doron, The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History (Grand Rapids, Mich. [u.a.] 1999).

———, The Sources of the *Ecclesiastical History* of Eusebius: The case of Josephus, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 195-205.

Merk, August, Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte, Zeitschrift für Katholische Theologie 48 (1924), 37-58.

Merkel, Helmut, Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion, in Wolfgang Haase (ed.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) (Berlin, New York 1987), 3156-3246.

Merkt, Andreas, Reading Paul and Drinking Wine, in Hans-Ulrich Weidemann (ed.), Asceticism and Exegesis in Early Chrsitianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses (Göttingen 2013), 69-77.

Merz, Annette, Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (Göttingen, Fribourg 2004).

Miller, J.C., Listening for the African Past, in J.C. Miller (ed.), The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History (Folkestone 1980), 1-59.

Mirkovic, Alexander, Prelude to Constantine. The Abgar Tradition in Early Christianity (Frankfurt am Main [u.a.] 2004).

Mitchell, Kathleen, Marking the Bounds: The Distant Past as a Key to the Shape of Gregory's *History*, in Kathleen Mitchell and Ian Wood (eds.), The World of Gregory of Tours (Leiden a.o. 2002), 295-306.

Momigliano, Arnaldo, Heidnische und christliche Geschichtsschreibung im 4. Jh., in W. Nippel (ed.), Ausgewählte Schriften zur Geschichte und Geschichtsschreibung. Übers. v. K. Broderson und A. Wittenburg (Stuttgart, Weimar 1963), 351-372.

Moss, Candida R., The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom (New York, NY 2014).

Mosshammer, Alden A., The *Chronicle* of Eusebius and Greek Chronographic Tradition (Lewisburg 1979).

Müller-Abels, Susanne, Der Umgang mit "schwierigen" Texten der Apostelgeschichte in der Alten Kirche, in Tobias Nicklas and Michael Tilly (eds.), The Book of Acts as Church History. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte (Berlin, New York 2003), 347-371.

Mußner, Franz, Der Galaterbrief. Auslegung (Freiburg [u.a.] 1974).

Mutschler, Bernhard, Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von *Adversus Haereses* (Tübingen 2006).

Myllykoski, Matty, James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I), Currents in Biblical Research 5 (2006), 73-122.

———, James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part II), Currents in Biblical Research 6 (2007), 11-98.

Nasrallah, Laura Salah, Archaeology and the letters of Paul (Oxford 2019).

Nautin, Pierre, La continuation de l'«Histoire ecclésiastique» d'Eusèbe par Gélase de Césarée, Revue des études byzantines 50 (1992), 163-183.

Nestle, Eberhard, Barbara Aland, und Kurt Aland, Novum Testamentum Graece (Stuttgart 2013).

Neville Birdsall, J., The Georgian versions of the Acts of the Apostles, in T. u.a. Baarda (ed.), Text and Testimony (Kampen 1988), 39-45.

Nicklas, Tobias, The Book of Acts as Church History. Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations = Apostelgeschichte als Kirchengeschichte = Text, Texttraditionen und antike Auslegungen (Berlin [u.a.] 2003).

———, Die Akten des Titus: Rezeption 'apostolischer' Schriften und Entwicklung antik-christlicher 'Erinnerungslandschaften', Early Christianity 8 (2017), 458-480.

Niederwimmer, Kurt, Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 58 (1967), 172-188.

Nienhuis, David R., Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (Waco, Tex. 2007).

Nongbri, Brent, The Use and Abuse of P52, Harvard Theological Review 98 (2005), 23-48.

Noormann, Rolf, Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon (Tübingen 1994).

Norelli, Enrico, La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L'Historiographie de l'Église des premiers siècles (Paris 2001), 1-22.

———, Papias di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti (Milano 2005).

Oliver, Isaac W., Torah Praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts (Tübingen 2013).

Olson, Kenneth A., Eusebius and the *Testamentum Flavianum*, Catholic Biblical Quarterly 61 (1999), 305-322.

Origen, und Joseph T. Lienhard, Homilies on Luke ; Fragments on Luke (Washington, D.C. 1996).

Origenes, und Karin Metzler, Werke mit deutscher Übersetzung Bd. 1,1. Die Kommentierung des Buches Genesis (Berlin [u.a.] 2010).

Orosius, Paulus, und Adolf Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (Zürich [u.a.] 1986).

Orsini, Pasquale, und Willy Clarysse, Early New Testament Manuscripts and Their Dates:  A Critique of Theological Palaeography, Ephemerides Theologicae Lovanienses 88 (2012), 443-474.

Overbeck, Franz, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung (Basel 1892).

Overbeck, Franz, und Johann-Christoph Emmelius, Werke und Nachlass 9. Aus den Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche bis zum Konzil von Nicaea 325 n. Chr (Stuttgart, Weimar 2006).

Painter, John, Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition (Columbia, S. C. 1998).

Painter, John, und David Arthur DeSilva, James and Jude (Grand Rapids, Mich. 2012).

Parker, D. C., The Palaeographical Debate, in D. C. Parker and Christian-Bernard Amphoux (eds.), Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium (Leiden 1996), 329-336.

———, Rev. of David Trobisch, The First Edition of the New Testament (New York, Oxford, 2002), Journal of Theological Studies n.s. 53 (2002), 298-305.

Parker, Pierson, Once More, Acts and Galatians, Journal of Biblical Literature 86 (1967), 175-182.

Parkin, Tim G., Age in antiquity, in Paul Johnson and Pat Thane (eds.), Old Age from Antiquity to Modernity (London 1998), 19-42.

Parvis, Paul, Who was Irenaeus? An Introduction to the Man and his Work, in Sara Parvis and Paul Parvis (eds.), Irenaeus. Life, Scripture, Legacy (Minneapolis 2012), 13-24.

Pellegrini, S., Das Protevangelium des Jakobus, in Christoph Markschies and Jens Schröter (eds.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 2 (Tübingen 2012), 903-929.

Pérès, Jacques-Noël, Das lebendige Wort. Zu einem Agraphon in der *Epistula apostolorum*, in Jean-Michel Roessli and Tobias Nicklas (eds.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (Göttingen 2014), 125-132.

Perkins, Pheme, First and Second Peter, James, and Jude (Louisville, Ky. 1995).

Perowne, Stewart, Hadrian (London 1960).

Pervo, Richard I., The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary (Eugene, Oregon 2014).

Peterson, Erik, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Rom [u.a.] 1959).

Phillips, George, The Doctrine of Addai, the Apostle (London 1876).

Philostorgius, Joseph Bidez, und Friedhelm Winkelmann, Kirchengeschichte (Berlin 1981).

Pietri, Luce (ed.)^(eds.), Die Zeit des Anfangs (Freiburg, Basel, Wien 2003).

Pilhofer, Peter, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (Tübingen 1990).

Piovanelli, Perluigi, La *Prière* et *Apocalypse de Paul* au sein de la littérature apocryphe d’attribution paulinienne, Apocrypha 15 (2004), 31-40.

Pokorný, Petr, und Ulrich Heckel, Einleitung in das Neue Testament seine Literatur und Theologie im Überblick (Tübingen 2007).

Popper, Karl R., The Logic of Scientific Discovery (New York, NY 1959).

———, Logik der Forschung (Tübingen 1989).

Porter, Stanley E., The Pauline canon (Leiden [u.a.] 2004).

———, When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories, in Stanley E. Porter (ed.), The Pauline Canon (Leiden u.a. 2004), 95-127.

Powell, Douglas, Tertullianists and Cataphrygians, Vigiliae Christianae 29 (1975), 33-54.

Price, Robert M., The Amazing Colossal Apostle: The Search for the Historical Paul (Salt Lake City 2012).

Prieur, Jean-Marc, Acta Andreae: textus. Liber de miraculis beati Andreae apostoli (Turnhout 1989).

Puech, Émile, La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? histoire d'une croyance dans le Judai͏̈sme ancien (Paris 1993).

Punt, Jeremy, Paul, hermeneutics and the Scriptures of Israel, Neotestamentica 30 (1996), 377-425.

Rackl, Michael, Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Voelter (Freiburg i.Br. [u.a.] 1914).

Radtke, Bernd, Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam (Stuttgart 1992).

Räisänen, Heikki, Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens, in Wolfgang Haase (ed.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) (Berlin, New York 1987), 2891-2939.

Ramelli, Ilaria, L'epistolario apocrifo Seneca-san Paolo: alcune observazioni, Vetera Christianorum 34 (1997), 299-310.

Ramsay, William Mitchell, The Teaching of Paul in Terms of the Present Day. The Deems Lectures in New York University (London, New York, Toronto 1913).

Ranke, Leopold von, Sämmtliche Werke (Leipzig 1877).

Rankin, David, Tertullian and the Church (Cambridge 1995).

Rankin, David I., Was Tertullian a Jurist?, Studia Patristica 31 (1997), 335-342.

Raven, Susan, Rome in Africa (London, New York 1993).

Reed, Annette Yoshiko, The Afterlives of New Testament Apocrypha, Journal of Biblical Literature 134 (2015), 401–425.

———, Jewish-Christianity and the History of Judaism. Collected Essays (Tübingen 2018).

Reed, Annette Yoshiko Christian Origins and Religious Studies, Studies in Religion / Sciences Religieuses 44 (2015), 307–319.

Regul, Jürgen, Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Freiburg 1969).

Reichardt, Walther, und Sextus Iulius Africanus, Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes (Leipzig 1909).

Reicke, Bo, The Epistles of James, Peter, and Jude Apostulus. Introduction, Translation, and Notes (Garden City, NY 1973).

Reimitz, Helmut, The Early Medieval Editions of Gregory of Tours' *Histories*, in Alexander Callander Murray (ed.), A Companion to Gregory of Tours (Leiden, Boston 2016), 519-565.

Resch, Alfred, Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht (Leipzig 1904).

Richardson, Neil, Paul for Today: New Perspectives on a Controversial Apostle (London 2008).

Rist, Martin, Pseudepigraphic Refutations of Marcionism, JR 22 (1942), 39-62.

Röhser, Günter, Review of Markus Vinzent, Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament (Farnham, 2011), Theologische Revue 109 (2013), 287-289.

Roig Lanzillotta, Lautaro, Acta Andreae apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text (Genève 2007).

Rollens, Sarah E., The Rewards of Redescription: An Assessment of Burton Mack's Influence on the Study of Christian Origins, in Aaron W. Hughes (ed.), Theory and Method in the Study of Religion (Leiden, Boston 2017), 171-176.

Rollmann, Hans, Paulus alienus: William Wrede on Comparing Jesus and Paul, in Peter Richardson and John C. Hurd (eds.), From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare (Waterloo 1984), 23-45.

Rordorf, Willy, In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen, in T. u.a. Baarda (ed.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn (Kampen 1988), 225-241.

Rordorf, Willy u.a., Actes de Paul, in François Bovon and Pierre Geoltrain (eds.), Écrits apocryphes chrétiens (Paris 1997), 1127-1177.

Rosa, Hartmut, Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels. Konsequenzen und Grenzen (Würzburg 2008).

———, Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality (Malmö 2010).

———, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung (Berlin 2016).

Ross, Alex, The Rest is Noise: Listening to the Twentieth Century (London 2008).

Ross, Steven K., Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114 - 242 CE (London [u.a.] 2001).

Roth, Dieter T., The Text of Marcion's Gospel (Leiden, Boston 2015).

Rothschild, Clare K., Hebrews as Pseudepigraphon. The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews (Tübingen 2009).

Ruinart, Thierry, und Henry Dodwell, Acta primorum martyrum sincera et selecta. His præmittitur præfatio generalis, in qua refellitur Dissertatio xi. Cyprianica H. Dodwelli de paucitate martyrum (Par. 1689).

Runia, David T., Philo in Early Christian Literature. A Survey (Assen, Minneapolis 1993).

Rüpke, Jörg, Pantheon. Geschichte der antiken Religionen (München 2016).

Rüpke, Jörg, und Karoline Koch, Römische Geschichtsschreibung. Eine Einführung in das historische Erzählen und seine Veröffentlichungsformen im antiken Rom, in Nova Classica : Reihe A, Studienliteratur, Marburg 2015.

Sabbah, Guy, Sozomène et la politique religieuse des Valentiniens, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L’historiographie de l’église des premiers siècles (Paris 2001), 293-314.

Sanders, E. P., Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (Göttingen 1985).

———, Paul (Oxford 2001).

Sanders, Jack T., Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations (Valley Forge, Penn. 1993).

Santos Otero, Aurelio de, Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen (Berlin [u.a.] 1981).

Saydon, P.P., The Order of the Gospels, Scripture 4 (1950), 196.

Scharer, Anton, und Georg Scheibelreiter, Historiographie im frühen Mittelalter (Wien [u.a.] 1994).

Schärtl, Monika, Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die "Höllenfahrt Christi", in Christoph Markschies and Jens Schröter (eds.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (Tübingen 2012), 231-261.

Schärtl, Monika, "Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe". Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike (Frankfurt am Main u.a. 2011).

Schelkle, Karl Hermann, Die Petrusbriefe, der Judasbrief (Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1976).

———, Die Petrusbriefe, der Judasbrief (Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1980).

Schenk, Wolfgang, Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1845-1985), in Wolfgang Haase (ed.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) (Berlin, New York 1987), 3327-3364.

Scherbenske, Eric W., Canonizing Paul. Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum (Oxford [u.a.] 2013).

Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg im Breisgau [u.a.] 1975).

———, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Freiburg Basel Wien 1977).

———, Menschen. Die Geschichte von Gott (Freiburg im Breisgau [u.a.] 1990).

Schlier, Heinrich, Grundzüge einer Paulinischen Theologie (Freiburg, Basel, Wien 1978).

Schmid, Ulrich B., Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (Berlin New York 1995).

Schmidt, Carl, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts; nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire (Leipzig 1919).

Schmidt, Kurt Dietrich, Gerhard Ruhbach, und Horst Reller, Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte. Beigefügt: Synoptische Zeittafeln (Göttingen 1979).

Schmithals, Walter, Einleitung in die drei ersten Evangelien (Berlin [u.a.] 1985).

Schmitt, Carl, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie (Berlin 1970).

Schnabel, Paul, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur (Leipzig [u.a.] 1923).

Schnackenburg, Rudolf, Der Brief an die Epheser (Zürich Köln 1982).

Schneider, Gerhard, Die Apostelgeschichte. I. Teil (Freiburg i. Br. 1980).

Schnelle, Udo, Paulus. Leben und Denken (Berlin [u.a.] 2003).

———, Einleitung in das Neue Testament (Göttingen 2013).

———, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30 - 130 n. Chr.; die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (Göttingen [u.a.] 2015).

———, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (Göttingen 2016).

———, Einleitung in das Neue Testament (Göttingen Bristol 2017).

Schoberg, Gerald Robert Cormack, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus, James Clarke & Co.

Schoedel, William R., Art. Ignatius von Antiochien, Theologische Realenzyklopädie 16 (1987), 40-45.

Schoeps, Hans-Joachim, Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History (London 1961).

Schöndorf, Kurt Arthur, Die Geschichtstheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia adversus paganos des Orosius (München 1952).

Schreckenberg, Heinz, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (Leiden 1972).

Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium (Freiburg, Basel, Wien 1984).

Schwartz, Eduard, Eusebios von Caesarea, in Eduard Schwartz (ed.), Griechische Geschichtschreiber (Berlin 1959), 495-598.

———, Über Kirchengeschichte, in Eduard Schwartz (ed.), Gesammelte Schriften (Berlin 1963), 110-130.

Schwartz, Seth, How Many Judaisms Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization, Journal of Ancient Judaism 2 (2011), 208-238.

Schwarzbauer, Fabian, Geschichtszeit über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising (Berlin 2005).

Schweitzer, Albert, Die Mystik des Apostels Paulus (Tuebingen 1930).

Schweizer, Eduard, Der Brief an die Kolosser (Zürich 1976).

———, The Letter to the Colossians: A Commentary (London 1982).

Seneca, Lucius Annaeus, Paulus, und Claude W. Barlow, Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur) (Rome 1938).

Sevenster, Jan Nicholaas, Paul and Seneca (Leiden 1961).

Shuve, Karl, The Patristic Reception of Luke and Acts: Scholarship, Theology, and Moral Exhortation in the Homilies of Origen and Chrysostom, in Sean A. Adams and Michael Pahl (eds.), Issues in Luke-Acts: Selected Essays (2012), 263-286.

Sirinelli, Jean-François, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (Dakar 1961).

Skeat, T. C., Irenaeus and the Four-Gospel Canon, Novum Testamentum 34 (1992), 194-199.

———, The Oldest Manuscript of the Four Gospels?, New Testament Studies 43 (1997), 1-34.

Smith, D.L., Questions and Answers in the *Protevangelium of James* and the *Gospel of Peter*, in J.H. Charlesworth and L.M. McDonald (eds.), Sacra Scriptura: How "Non-Canonical" Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity (London u.a. 2014), 171-185.

Snyder, Glenn E., Acts of Paul. The Formation of a Pauline Corpus (Tübingen 2013).

Snyder, Julia, Acts of John, Acts of Peter, Acts of Thekla, 3 Corinthians, Martyrdom of Paul, in Jens Schröter and Christine Jacobi (eds.), The Reception of Jesus in the First Three Centuries (London, New York (forthcoming)).

———, Relationships between the Acts of the Apostles and Other Apostle Narratives, in Jörg Frey, Claire Clivaz and Tobias Nicklas (eds.), Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity (Tübingen (forthcoming)).

Socrates, Günther Christian Hansen, und Manja Širinjan, Kirchengeschichte (Berlin 2011).

Sonntag, Regine, Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des Mittelalters: Die Decem Libri Historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm (Kallmünz 1987).

Souter, Alexander, The Text and Canon of the New Testament (London 1954).

Sozomenus, Salaminius Hermias, und Joseph Bidez, Kirchengeschichte (Berlin 1995).

Sozomenus, Salaminius Hermias, und Günther Christian Hansen, Historia ecclesiastica = Kirchengeschichte [griechisch, deutsch] (Turnhout 2004).

Specht, Harald, Jesus? Tatsachen und Erfindungen ([Leipzig] 2010).

Speyer, Wolfgang, Angebliche Übersetzungen des heidnischen und christlichen Altertums, Jahrbuch für Antike und Christentum 11/12 (1968/69), 26–41.

———, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit (Göttingen 1970).

———, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung (München 1971).

———, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum, in Norbert Brox (ed.), Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike (Darmstadt 1977), 195-263.

Spiegel, Gabrielle M., The past as text. The theory and practice of medieval historiography (Baltimore [u.a.] 1999).

Standhartinger, Angela, Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs (Leiden, Boston, Köln 1999).

Steinwenter, Artur, Rez. Alexander Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Halle, 1930), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung 52 (1932), 412-416.

Stevens, George B., Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistles to the Romans, in, Nicene and Post-Nicene Fathers (Peabody, MA 1999 [1889]), 1/328.

Stevens, Luke J., The Evangelists in Clement’s Hypotyposes, Journal of Early Christian Studies 26 (2018), 353-379.

Still, Todd D., Ignatius and Paul on Suffering and Death: A Short, Comparative Study, in Todd D. Still and David E. Wilhite (eds.), The Apostolic Fathers and Paul (London u.a. 2017), 136-142.

Stirnimann, Joseph K., Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie (Freiburg in der Schweiz 1949).

Strecker, Georg, Paulus in nachpaulinischer Zeit, Kairos N.F. 12 (1970), 208-216.

Strutwolf, Holger, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte, in, Göttingen 1999.

Synek, Eva Maria, Oikos. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Wien 1999).

Taussig, Hal, Review Essay Roundtable, Journal of the American Academy of Religion 83 (2015), 826–857.

Tertullian, Tertullians sämtliche Schriften (Köln 1882).

Tertullianus, Quintus Septimius Florens, und Ernest Evans, Adversus Marcionem (Oxford 1972).

Tertullianus, Quintus Septimius Florens, und Emil Kroymann, Adversus Praxean (Tübingen 1907).

Tertullianus, Quintus Septimius Florens, François Refoulé, und Pierre Champagne de Labriolle, Traité de la prescription contre les hérétiques (Paris 1957).

Tertullien, und Antoine-Eugène Genoude, Oeuvres de Tertullien (Paris 1852).

Tertullien, Claudio Moreschini, und René Braun, Contre Marcion T. IV Livre IV texte critique par Claudio Moreschini,... introd., trad. et commentaire par René Braun (Paris 2001).

Tetz, Martin, Christenvolk und Abrahamsverheißung. Zum "kirchengeschichtlichen" Programm des Eusebius von Caesarea, in Theodor Klauser (ed.), Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für A. Stuiber (Münster 1982), 30-46.

Theißen, Gerd, The New Testament. History, Literature, Religion (London [u.a.] 2003).

———, Wie wurden urchristliche Texte zur Heiligen Schrift? Kanonizität als literaturgeschichtliches Problem, in Eve-Marie Becker and Stefan Scholz (eds.), Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion: Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart: Ein Handbuch (Berlin, Boston 2012), 423-448.

Theissen, Gerd, Literaturgeschichte und Literaturästhetik. Zu D. Trobisch: Das Neue Testament als literaturgeschichtliches Problem, in Gerd Theissen (ed.), Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt. "Neutestamentliche Grenzgänge" im Dialog (Göttingen 2011), 128-137.

Thelamon, F., Écrire l’histoire de l’Église: Eusèbe de Césarée à Rufin d’Aquilée, in Bernard Pouderon and Yves-Marie Duval (eds.), L'historiographie de l’Église des premiers siècles (Paris 2001), 207-235.

Theobald, Michael, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (Stuttgart 2016).

Theodoretus, Günther Christian Hansen, und Léon Parmentier, Kirchengeschichte (Berlin 1998).

Thomas, Christine M., The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past (Oxford New York 2003).

Thornton, Claus-Jürgen, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (Tübingen 1991).

Timpe, Dieter, Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der Historia ecclesiastica des Eusebius, in W. Dahlheim and u.a. (eds.), Festschrift R. Werner (Konstanz 1988), 171-204.

Tischendorf, Konstantin von, Evangelia apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus (Lipsiae 1853).

Tours, Gregor von, Fränkische Geschichte, übers. von Wilhelm von Giesebrecht, neu bearb. von Manfred Gebauer (Essen, Stuttgart 1988).

Towner, Philip H., The Letters to Timothy and Titus (Grand Rapids, Mich. Cambridge 2006).

Trebilco, Paul R., Self-designations and Group Identity in the New Testament (Cambridge 2014).

———, Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity (Cambridge 2017).

Trobisch, David, Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik (Gütersloh 1994).

———, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (Freiburg 1996).

———, The First Edition of the New Testament (Oxford 2000).

———, Who Published the New Testament, Free Inquiry 28 (2007/2008), 30-33.

Trummer, Peter, Corpus Paulinum - Corpus Pastorale, in Karl Kertelge (ed.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften (Freiburg i.Br. 1981), 122–145.

Turonensis, Gregorii Folrentii Gregorii Episcopi, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli, in Scriptores rerum merovingicarum I/II, edited by M. Bonnet, Hannover 1885, 371-396.

Tyson, Joseph B., Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (Columbia, SC 2006).

Tzamalikos, Panagiōtēs, Origen. Philosophy of History & Eschatology (Leiden [u.a.] 2007).

Ulrich, Jörg, Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea (Berlin [u.a.] 1999).

Urbainczyk, Theresa, Socrates of Constantinople. Historian of Church and State (Ann Abor, Mich. 1997).

———, Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man (Ann Arbor 2002).

Urbán, Angel, Polycarpi et secundae epistulae Clementis romani concordantiae (Hildesheim ; New York 2001).

Vall, Gregory, Learning Christ. Ignatius of Antioch & the Mystery of Redemption (Washington, D.C. 2013).

Van Damme, Dirk, ΜΑΡΤΥΡ - ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23 (1976), 286-303.

van der Lans, Birgit, und Jan N. Bremmer, Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?, Eirene 53 (2017), 299-331.

Van Nuffelen, Peter, Orosius and the Rhetoric of History (Oxford 2012).

Vannutelli, Primo, Actorum Pilati textus synoptici (Romae 1938).

Vassiliev, Aleksandr Aleksandrovich, Kitab al-'Unvan. Histoire universelle (1910, 1911, 1912, 1915).

Verdoner, Marie, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (Frankfurt am Main 2011).

Verheyden, Joseph, The Unity of Luke-Acts: One Work, One Author, One Purpose?, in Sean A. Adams and Michael Pahl (eds.), Issues in Luke-Acts. Selected Essays (Piscataway 2012), 27-50.

Verheyden, Joseph, Andreas Merkt, Tobias Nicklas, Symposium of the Novum Testamentum Patristicum project (NTP), und Université catholique de Louvain, "If Christ has not been raised..." studies on the reception of the resurrection stories and the belief in the resurrection in the early church (Göttingen, Bristol, CT 2016).

Verhoef, Eduard, Die holländische radikale Kritik, in Reimund Bieringer (ed.), The Corinthian correspondence (1996), 427-432.

Vermès, Géza, und Thomas Ganschow, Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende (Darmstadt 2007).

Vielhauer, Philipp, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (Berlin, New York 1975).

Vinzent, Loris Sturlese and Markus (ed.)^(eds.), Index Eckhardianus I, Die Bibel : Meister Eckhart und seine Quellen (Stuttgart 2015).

Vinzent, Markus, 'Ich bin kein körperloses Geistwesen'. Zum Verhältnis von *Kerygma Petri*, "Doctrina Petri" und *IgnSm* III, in Reinhard M. Hübner and Markus Vinzent (eds.), Monarchianismus im 2. Jahrhundert (Leiden 1999), 241-286.

———, Origenes als Postscriptum. Paulinus von Tyrus und die origenistische Diadoche, in W.A. Bienert and U. Kühneweg (eds.), Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts (Leuven 1999), 149-157.

———, Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung (Göttingen 2006).

———, Give and Take amongst Second Century Authors: The *Ascension of Isaiah*, the *Epistle of the Apostles* and Marcion of Sinope, Studia Patristica 50 (2010), 105-129.

———, Re-modernities: or the Volcanic Landscapes of Religion, Journal of Beliefs & Values 32 (2011), 143-160.

———, From Zephyrinus to Damasus. What did Roman Bishops Believe?, Studia Patristica 63 (2013), 273-286.

———, Marcion the Jew, Judaisme Ancien 1 (2013), 159-201.

———, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (Freiburg im Breisgau Basel Wien 2014).

———, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (Leuven 2014).

———, Earliest 'Christian' Art is Jewish Art, in Uzi Leibner and Catherine Hezser (ed.), Jewish Art in Its Late Antique Context, Texts and Studies in Ancient Judaism (Tübingen 2016), 263-277.

———, Embodied Early and Medieval Christianity: Challenging its “Canonical” and “Institutional” “Origin”, Religion in the Roman Empire 2 (2016), 203-216.

———, Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (Leuven 2016).

———, Review of Judith Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (New York: Cambridge University Press, 2015), The Journal of Theological Studies 68 (2017), 345–348.

——— (ed.)^(eds.), Marcion of Sinope as Religious Entrepreneur (Leuven, Paris, Bristol 2018).

———, Methodological Assumptions in the Reconstruction of Marcion’s Gospel (Mcn). The Example of the Lord’s Prayer, in Jan Heilmann and Matthias Klinghardt (eds.), Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (Tübingen 2018), 183-222.

———, Rez. zu Wolfram Kinzig (Hg.), Faith in Formula (2017) und Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (2017), Theologische Literaturzeitung 143 (2018), 1287-1290.

———, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (Cambridge 2019).

Vinzent, Markus, und Wolfram Kinzig, Recent Research on the Origin of the Creed, Journal of Theological Studies 50 (1999), 535-559.

Vittinghoff, Friedrich, Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike, Historische Zeitschrift 198 (1964), 529-573.

Vogt, Hermann Josef, Das Kirchenverständnis des Origenes (Köln [u.a.] 1974).

Vogt, Hermann Josef, und Wilhelm Geerlings, Origenes als Exeget (Paderborn [u.a.] 1999).

Völter, Walther, Von welchen Tendenzen ließ sich Eusebius bei der Abfassung seiner "Kirchengeschichte" leiten, Vigiliae Christianae 4 (1950), 157-180.

Vouga, François, Geschichte des frühen Christentums (Tübingen [u.a.] 1994).

Vuong, Lily C., Gender and Purity in the Protevangelium of James (Tübingen 2013).

Waldner, Katharina, ‘Ignatius’ Reise von Antiochia nach Rom: Zentralität und lokale Vernetzung im christlichen Diskurs des 2. Jahrhunderts, in Hubert Cancik et al. (ed.), Zentralität und Religion (Tübingen 2006), 95-121

Walker, William O. Jr., Acts and the Pauline Corpus Reconsidered, JSNT 24 (1985), 3-23.

———, Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference, in Richard P. Thompson and Thomas E. Phillips (eds.), Literary Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Joseph B. Tyson (Macon 1998), 77-86.

Wall, Robert W., The Function of the Pastoral Letters within the Pauline Canon of the New Testament: A Canonical Approach, in Stanley E. Porter (ed.), The Pauline Canon (Leiden u.a. 2004), 27-44.

Wallace-Hadrill, David S., Eusebius of Caesarea (London 1960).

Wallraff, Martin, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (Göttingen 1997).

———, Julius Africanus und die christliche Weltchronik = Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (Berlin ; New York 2006).

Wallraff, Martin, und Sextus Iulius Africanus, Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments (Berlin [u.a.] 2007).

Walter, Nikolaus, Paul and the Early Christian Jesus-Tradition, in Alexander J.M. Wedderburn (ed.), Paul and Jesus. Collected Essays (Sheffield 1989), 51-80.

Wasmuth, Jennifer, Die Abgarlegende, in Christoph Markschies and Jens Schröter (eds.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (Tübingen 2012), 222-230.

Wechsler, Andreas, Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11 - 14) (Berlin [u.a.] 1991).

Wehnert, Jürgen, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (Göttingen 1989).

Weidemann, Hans-Ulrich, Engelsgleiche, Abstinente - und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief, in Hans-Ulrich Weidemann (ed.), Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses (Göttingen 2013), 21-68.

Weigand, Rudolf, Vinzenz von Beauvais scholastische Universalchronistik als Quelle volkssprachiger Geschichtsschreibung (Hildesheim [u.a.] 1991).

Weingarten, Hermann, und Carl Franklin Arnold, Weingartens Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte (Leipzig 1905).

Weiss, Johannes, Paul and Jesus ([S.l.] 1909).

Wenham, David, Paul and the Historical Jesus (Cambridge 1998).

Werner, Karl Ferdinand, Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhunderts), in Ernst-Dieter Hehl, Hubertus Seibert and Franz Staab (eds.), Devs qvi mvtat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. FS Alfons Becker (Sigmaringen 1987), 1-31.

Westerholm, Stephen, Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics (Grand Rapids, Mich. [u.a.] 2004).

Whealey, Alice, Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium Flavianum*, in Christfried Böttrich and Jens Herzer (eds.), Josephus und das Neue Testament. Wechelseitige Wahrnehmungen (Tübingen 2007), 73-116.

Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer (Neukirchen-Vluyn 2014).

Wilhite, David E., Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities (Berlin 2007).

———, Introduction, in Todd D. Still and David E. Wilhite (eds.), The Apostolic Fathers and Paul (London u.a. 2017), xv-xxii.

Wilken, Robert Louis, The Myth of Christian Beginnings (Notre Dame, IN. 1980).

Williams, Rowan, Origenes/Origenismus, Theologische Realenzyklopädie 25 (1995), 397-420.

Wilson, S.G., From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate, in Peter Richardson and John C. Hurd (eds.), From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare (Waterloo 1984), 1-21.

Winkelmann, Friedhelm, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (Berlin 1991).

Wischmeyer, Oda, Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (Tübingen Basel 2006).

——— (ed.)^(eds.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (Tübingen Basel 2012).

Wolff, Christian, True Apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5.14ff., in Alexander J.M. Wedderburn (ed.), Paul and Jesus. Collected Essays (Sheffield 1989), 81-98.

Wolter, Michael, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie (Neukirchen-Vluyn 2011).

———, Der Brief an die Römer (Neukirchen-Vluyn, Ostfildern 2014).

Young, Frances M., The Non-Pauline Letters, in John Barton (ed.), The Cambridge Companion to Biblical Interpretation (Cambridge 1998), 290-304.

Zahn, Theodor, Ignatius von Antiochien (1873).

———, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur (Erlangen 1888/1892).

———, Einleitung in das Neue Testament (Leipzig 1906).

Zerwick, Max, Rezension zu Primus Vannutelli, Actorum Pilati textus synoptici (Roma, 1938), Biblica 20 (1939), 348-349.

Zimmermann, Jens, Hermeneutics of Unbelief: Philosophical Readings of Paul, in Douglas Harink (ed.), Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others (Eugene, Oregon 2017), 227-253.

Zugmann, Michael, "Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (Tübingen 2009).

Zwierlein, Otto, Petrus in Rom, die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (Berlin, New York 2009).

———, Der Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus (3 Kor) im Papyrus Bodmer X und die apokryphen Paulusakten, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 175 (2010), 73-97.

———, Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse: mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (Berlin ; New York 2010).

———, Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum (Berlin a.o. 2014).

1. Vgl. auch die verschiedenen Arbeiten und vor allem gewichtigen methodologischen Anregungen von Burton L. Mack, Ron Cameron, Merrill P. Miller, Barry Crawford, Jonathan Z. Smith, Hartmut Leppin, Christoph Markschies u.a. (siehe Bibliographie), auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Obwohl auf der alten Narration der grundlegenden Bedeutung der Auferstehung Christi aufbauend, wurde die Vielfalt der frühchristlichen Vorstellungen und Praktiken jüngst aus ganz anderer Perspektive meisterhaft entwickelt in Leppin, Die frühen Christen von den Anfängen bis Konstantin (2018). [↑](#footnote-ref-1)
2. Vgl. Röhser, Review of Markus Vinzent, Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament (Farnham, 2011), Theologische Revue (2013). [↑](#footnote-ref-2)
3. Vgl. hierzu die aufgeführten Rezensionen etwa zu meinem eigenen Buch, die noch ergänzt werden können, Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (2014), 3; Guignard, Marcion et les Évangiles canoniques à propos d’un livre récent, Études théologiques et religieuses (2013); Edwards, Markus Vinzent on the Resurrection (2016). [↑](#footnote-ref-3)
4. So Guignard, Marcion et les Évangiles canoniques à propos d’un livre récent, Études théologiques et religieuses (2013), 350. [↑](#footnote-ref-4)
5. Email vom 22.2.2019 an den Autor. [↑](#footnote-ref-5)
6. Eine Frucht dieses Gesprächs bildet der jüngst veröffentlichte Band Vinzent (ed.), Marcion of Sinope as Religious Entrepreneur (2018). [↑](#footnote-ref-6)
7. Rüpke, Pantheon. Geschichte der antiken Religionen (2016), 362. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibid. 357. [↑](#footnote-ref-8)
9. Vgl. Vinzent, Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung (2006). [↑](#footnote-ref-9)
10. Ruf., Comm. in symb. apost.2 (CChr.SL 20,134f.). [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. Kinzig, Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (2017), 287. [↑](#footnote-ref-11)
12. Vgl. Vinzent, Rez. zu Wolfram Kinzig (Hg.), Faith in Formula (2017) und Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (2017), Theologische Literaturzeitung (2018). [↑](#footnote-ref-12)
13. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019). [↑](#footnote-ref-13)
14. Zur methodologischen Betrachtung, die weit über einen „Rezeptionsprozess“ hinausführt, vgl. die im Druck befindliche wichtige Studie von Snyder, Relationships between the Acts of the Apostles and Other Apostle Narratives ((forthcoming)). Ein herzliches Dankeschön auch an Jan Bremmer, der mich auf diese Studie hinwies. [↑](#footnote-ref-14)
15. Vgl. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014). [↑](#footnote-ref-15)
16. Vgl. hierzu Heather, Goths and Romans 332 - 489 (1991), 6; Miller, Listening for the African Past (1980), 19; Boston, Oral Tradition and the History of Igala, The Journal of African History (1969), 35; Henige, Oral Tradition and Chronology, Journal of African History (1971), 375. [↑](#footnote-ref-16)
17. M.B., Zweifel am historischen Weltenheiland (2016); Specht, Jesus? Tatsachen und Erfindungen (2010). [↑](#footnote-ref-17)
18. Jacobs, „Ein treues Bild aus früher Zeit.“ Das Werk des Architekten Hugo von Ritgen auf der Wartburg (2015), Friedrich-Schiller-Universität Jena, 3. [↑](#footnote-ref-18)
19. Iba and Johnson, The German Fairy Tale Landscape: The Storied World of the Brothers Grimm (2015), 121. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibid. [↑](#footnote-ref-20)
21. Eine inspirierende und vertiefende Reflexion über “Anfänge” des Christentums im Licht der Religionswissenschaft findet sich bei Reed, Christian Origins and Religious Studies, Studies in Religion / Sciences Religieuses (2015). Sie antwortet hiermit auf einen nicht weniger anregenden, auch provokativen Beitrag von Arnal, What branches grow out of this stony rubbish? Christian origins and the study of religionibid. (2010). [↑](#footnote-ref-21)
22. Carleton Paget, Marcion and the Resurrection: Some Thoughts on a Recent Book, Journal for the Study of the New Testament (2012), 76-77. [↑](#footnote-ref-22)
23. Vgl. in Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014); Vinzent, Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (2016); Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019). [↑](#footnote-ref-23)
24. „The Christian construction of the apostolic age is that the past is *authoritative* and *normative* for the present and future. Paul, Matthew, and John are the judges of Athanasius, Augustine, Bonaventure, Thomas, Calvin, and Schleiermacher. The apostolic age is not simply the first period in the history of Christianity; it is the definitive statement of what ‘should’ and ‘ought’ to be the case in every Generation“, so Wilken, The Myth of Christian Beginnings (1980), 24. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ibid. 25. [↑](#footnote-ref-25)
26. Vgl. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019); Vinzent, Re-modernities: or the Volcanic Landscapes of Religion, Journal of Beliefs & Values (2011); Vinzent, Embodied Early and Medieval Christianity: Challenging its “Canonical” and “Institutional” “Origin”, Religion in the Roman Empire (2016). [↑](#footnote-ref-26)
27. „The more a statement forbids, the more it says about the world of experience” (dt. Übers. adaptiert) Popper, The Logic of Scientific Discovery (1959), 119; Popper, Logik der Forschung (1989), 83. [↑](#footnote-ref-27)
28. Vgl. Popper, The Logic of Scientific Discovery (1959), 112-113; Popper, Logik der Forschung (1989), 77. Vgl. hierzu auch Ankersmit, Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language (1983), 3. [↑](#footnote-ref-28)
29. „Scholars have, of course, been aware for some time now of the diversity of early Christianities ... (and) even though scholars recognize that the beginnings of Christianity were pluriform, most constructions of Christian origins remain the same“, so Cameron, Redescribing Christian Origins (2004), 1. Auf eine rühmliche Ausnahme wurde anfangs bereits hingewiesen, Leppin, Die frühen Christen von den Anfängen bis Konstantin (2018). Dieses Buch behandelt die Anfänge des Christentums im Rahmen der antiken Religionsgeschichte auf erfrischende Weise und liest die Quellen in vielerlei Hinsicht neu, und doch kritisiert diese Geschichte nicht die chronologischen Grundlinien, wie sie uns etwa Eusebius von Cäsarea vorgegeben hat. [↑](#footnote-ref-29)
30. Vgl. Mack, A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins (1988); Cameron, Redescribing Christian Origins (2004); Cameron, Redescribing Paul and the Corinthians (2011); Crawford and Miller, Redescribing the Gospel of Mark (2017), ibid. [↑](#footnote-ref-30)
31. Mack selbst erwähnt die Bedeutung, die Ron Cameron, Merrill Miller und Jonathan Z. Smith für ihn hatten, Mack, The Rise and Fall of the Christian Myth: Restoring our Democratic Ideals (2017), 8. Seine Biographie vom eng erzogenen Nazarener zu einem historisch-kritischen Religionshistoriker erinnert an die andere Geschichte von Michael Goulder, vgl. seinen Beitrag im Klassiker meines früheren Departments, Goulder, The Two Roots of the Christian Myth (1977); Goulder, Five Stones and a Sling: Memoirs of a Biblical Scholar (2009). [↑](#footnote-ref-31)
32. „... sifting through the layers of accumulated constructions upon a certain site“, so Mack, A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins (1988), xi. [↑](#footnote-ref-32)
33. „It was Mark’s fiction of a fantastic infringement on human history that created Christianity’s charter ... to invest in Jesus an authority that, historically, Jesus could not have possessed“, so ibid. 353. [↑](#footnote-ref-33)
34. Mack, The Rise and Fall of the Christian Myth: Restoring our Democratic Ideals (2017), 10. [↑](#footnote-ref-34)
35. „The older picture of Christian origins according to the gospel story, largely Lukan, is still in everyone’s mind. It is as if the accumulation of critical information within the discipline of New Testament studies cannot compete with the gospel’s mystique ... These results of our critical inquiry seem to be floating free in the archives of a guild that has no log or registry to keep track of the knowledge it produces. It is as if everyone secretly hopes that the core of the gospel’s account will eventually be shown still to be true“, Mack, On redescribing Christian origins, Method & Theory in the Study of Religion (1996), 248. Vgl. hierzu Rollens, The Rewards of Redescription: An Assessment of Burton Mack's Influence on the Study of Christian Origins (2017). Vgl. auch die kritische Studie von Cameron, Alternate Beginnings - Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins (1994). Ein zeitgenössisches Beispiel dieses an Lukas sich orientierenden Bildes von der Entstehung des Christentums ist Dunn, Beginning from Jerusalem (2009). [↑](#footnote-ref-35)
36. Vgl. ähnlich Cameron, Alternate Beginnings - Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins (1994). [↑](#footnote-ref-36)
37. Vgl. etwa die kritisch-konstruktive Diskussion in Taussig, Review Essay Roundtable, Journal of the American Academy of Religion (2015). Vgl. auch Rollens, The Rewards of Redescription: An Assessment of Burton Mack's Influence on the Study of Christian Origins (2017). [↑](#footnote-ref-37)
38. „... flawed hypothesis ... simply runs out of steam, floundering in a swamp of further implausible hypotheses“, so Dunn, Beginning from Jerusalem (2009), 87, Anm. 135. [↑](#footnote-ref-38)
39. Vgl. die Kritik an Vouga (der nach den paulinischen Briefen auf die Logienquelle und das Thomasevangelium zu sprechen kommt, bevor er nach 1Petr, Kol und Eph auf Mk, Joh., dann auch auf weitere nichtkanonische Quellen eingeht und keine Trennung zwischen kanonisch und nichtkanonisch vornimmt) und Sanders in ibid. ; Vouga, Geschichte des frühen Christentums (1994); Sanders, Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations (1993). [↑](#footnote-ref-39)
40. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019). Gewissermaßen unternehme ich hier eine Meta-analyse, wie sie etwa Sarah E. Rollens im Anschluss an Mack einfordert, vgl. Rollens, The Rewards of Redescription: An Assessment of Burton Mack's Influence on the Study of Christian Origins (2017), 174. [↑](#footnote-ref-40)
41. Becker and Vinzent, Marcion and the Dating of Mark and the Synoptic Gospels, Studia Patristica (2018). [↑](#footnote-ref-41)
42. Lieu, The Enduring Legacy of Pan-Marcionism, Journal of Ecclesiastical History (2013); Lieu, Review of Vinzent, Markus, Tertullian’s Preface to Marcion’s Gospel, Studia Patristica Supplements 5 (Leuven, 2016), Augustiniana (2017); Edwards, Markus Vinzent on the Resurrection (2016). Vgl. auch Vinzent, Review of Judith Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (New York: Cambridge University Press, 2015), The Journal of Theological Studies (2017). [↑](#footnote-ref-42)
43. Vinzent and Kinzig, Recent Research on the Origin of the Creed, Journal of Theological Studies (1999); Kinzig, Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts (2017); Heilmann and Klinghardt, Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (2018); Klinghardt, Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (2015). [↑](#footnote-ref-43)
44. Vgl. die Arbeiten meines Erfurter Kollegen Rosa, Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels. Konsequenzen und Grenzen (2008); Rosa, Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality (2010); Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung (2016). [↑](#footnote-ref-44)
45. Vgl. etwa Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie (2009); Markschies, Das antike Christentum, Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen (2016). [↑](#footnote-ref-45)
46. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019). [↑](#footnote-ref-46)
47. Zur Kritik am Konzept der „Weltreligionen“ vgl. Masuzawa, The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism (2005). [↑](#footnote-ref-47)
48. Vgl. Ross, The Rest is Noise: Listening to the Twentieth Century (2008). [↑](#footnote-ref-48)
49. Weigand, Vinzenz von Beauvais scholastische Universalchronistik als Quelle volkssprachiger Geschichtsschreibung (1991), 49. [↑](#footnote-ref-49)
50. Pace Keene, Luke-Acts and "Early Catholicism": Eschatological and Ecclesiological Trajectories in the Early Church (2012), 295. [↑](#footnote-ref-50)
51. Zu weiteren Universalchroniken und Weltgeschichten vgl. etwa Schwarzbauer, Geschichtszeit über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising (2005); Scharer and Scheibelreiter, Historiographie im frühen Mittelalter (1994); Goetz, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter (2008). Überhaupt einen listenartig, kurzkommentierten Überblick zur Universalhistorik gibt Radtke, Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam (1992). [↑](#footnote-ref-51)
52. Vgl. Weigand, Vinzenz von Beauvais scholastische Universalchronistik als Quelle volkssprachiger Geschichtsschreibung (1991), 49. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid. 50. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ibid. [↑](#footnote-ref-54)
55. Sonntag, Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des Mittelalters: Die Decem Libri Historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm (1987). [↑](#footnote-ref-55)
56. So (in eigener Übers.) Contreni, Reading Gregory of Tours in the Middle Ages (2002). Vgl. auch Contreni, Gregory's Works in the High Medieval and Early Modern Periods (2016). [↑](#footnote-ref-56)
57. „To Gregory’s notion *historia* is a product of literary skills“, so Breukelaar, Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context (1994), 95. [↑](#footnote-ref-57)
58. Mitchell, Marking the Bounds: The Distant Past as a Key to the Shape of Gregory's *History* (2002), 295. [↑](#footnote-ref-58)
59. Goffart, The Narrators of Barbarian History (A.D. 550 - 800), Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon (2009), 231. [↑](#footnote-ref-59)
60. Als „Historiker der Gegenwart“, der seine „pastoralen Ziele“ verfolgend, „zeitgenössische Geschichte nutzt“, um eher mit Erfahrung denn mit Worten „zu überzeugen“, bezeichnet ihn ibid. 227-228. [↑](#footnote-ref-60)
61. Vgl. Brown, Gregory of Tours: Introduction (2002), 7. [↑](#footnote-ref-61)
62. Vgl. auch ibid. 6. [↑](#footnote-ref-62)
63. Greg. Tur., Histor.Ipraef.: „me non dubitet esse catholicum“ (eigene Übers.). Die Edition des Textes mit einer deutschen Übersetzung, auf die ich zurückgreife, jedoch mit erheblichen Abweichungen, liegt vor in Gregor, Giesebrecht and Buchner, Zehn Bücher und Geschichten = Historiarum libri decem (1977). [↑](#footnote-ref-63)
64. Zu diesem Bekenntnis vgl. Heinzelmann, The Works of Gregory of Tours and Patristic Tradition (2016), 306-310. [↑](#footnote-ref-64)
65. Vgl. hierzu Heather, The Goths (1996), 312-317, 315 mit der Abbildung einer Seite von Viliarics Handschrift des Kirchenhistorikers Orosius, der weiter unten begegnen wird. [↑](#footnote-ref-65)
66. Vgl. Heather, Empire and Barbarians (2009), 310. [↑](#footnote-ref-66)
67. Vgl. den Nachweis bei Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert; soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (1976). [↑](#footnote-ref-67)
68. Zu Gregors Verwandtschaft und ihrer Stellung in staatlichen und kirchlichen Ämtern vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 12; Heinzelmann, Gregory of Tours: The Elements of a Biography (2016). [↑](#footnote-ref-68)
69. Das ist desto erstaunlicher, als die jüngere Historiographie doch deutlich auf den „kohärenten Prozess der Disintegration des westlichen Reiches“ hinweist, so Heather, The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians (2006), 433. [↑](#footnote-ref-69)
70. Tours, Fränkische Geschichte, übers. von Wilhelm von Giesebrecht, neu bearb. von Manfred Gebauer (1988), 15. [↑](#footnote-ref-70)
71. Zur weiteren Differenzierung seiner Reichs- und Weltvorstellung vgl. weiter unten in Kapitel 5 den Abschnitt zu Gregor und den Andreasakten. [↑](#footnote-ref-71)
72. Vgl. Greg. Tur., Histor. II 11. [↑](#footnote-ref-72)
73. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* IV 40. [↑](#footnote-ref-73)
74. Greg. Tur., Histor*.* V 19. [↑](#footnote-ref-74)
75. Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 2. Vgl. zur frühmittelalterlichen Geschichte von Gregors „Geschichten“ Reimitz, The Early Medieval Editions of Gregory of Tours' *Histories* (2016). [↑](#footnote-ref-75)
76. Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 2. Vgl. zur hochmittelalterlichen Geschichte und zur frühen Moderne Contreni, Gregory's Works in the High Medieval and Early Modern Periods (2016). [↑](#footnote-ref-76)
77. Vgl. hierzu Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 93-94. Weitere Autoritäten, insbesondere Augustinus, sind aufgeführt und z.T. näher behandelt in Heinzelmann, The Works of Gregory of Tours and Patristic Tradition (2016), 282-283. 287-292 (hier zu Augustinus). [↑](#footnote-ref-77)
78. Zu Eusebius und Orosius folgen weiter unten eigene Abschnitte da sie, wie dieser Verweis hier zeigt, für Gregor und die weitere Geschichtsschreibung der Anfänge des Christentums grundlegend blieben. Viktor legte dem Bischof von Rom im Jahr 457 eine Harmonisierung der Osterberechnung vor, in der er die römischen Daten mit dem 19jährigen Zyklus der Alexandriner abglich, sie wurden seit dem Konzil von Orléans im Jahr 451 „in ganz Gallien eingeführt“, so Gregor, Giesebrecht and Buchner, Zehn Bücher und Geschichten = Historiarum libri decem (1977), 10. Vgl. zu Viktors Osterberechnung und –harmonisierung Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung: I, Victorius : Ersatz der fehlerhaften Ausgabe Mommsens in den M. G.; II, Dionysius Exiguus, der Begründer der christlichen Ära (1938). [↑](#footnote-ref-78)
79. Greg. Tur., Histor*.* I praef. [↑](#footnote-ref-79)
80. Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 93-94. Zur christlichen *historia* verweist Heinzelmann zu Recht auf Werner, Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhunderts) (1987), 7-11. [↑](#footnote-ref-80)
81. Greg. Tur., Histor*.* X 31. Vgl. zur Zahlenspekulation bei Gregor Sonntag, Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des Mittelalters: Die Decem Libri Historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm (1987). [↑](#footnote-ref-81)
82. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 1. [↑](#footnote-ref-82)
83. Vgl. hierzu Heinzelmann, The Works of Gregory of Tours and Patristic Tradition (2016), 299-305. [↑](#footnote-ref-83)
84. Zur theologischen Bedeutung der Auferstehung vgl. Kinzig, "Gründungswunder" des Christentums? Die Auferstehung Christi in der altkirchlichen Diskussion (2013); Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (2014); Verheyden, Merkt, Nicklas, Symposium of the Novum Testamentum Patristicum project (NTP) and Louvain, "If Christ has not been raised..." studies on the reception of the resurrection stories and the belief in the resurrection in the early church (2016). [↑](#footnote-ref-84)
85. Greg. Tur., Histor. I 18. [↑](#footnote-ref-85)
86. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 19-20. [↑](#footnote-ref-86)
87. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 20. [↑](#footnote-ref-87)
88. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 21-23. [↑](#footnote-ref-88)
89. So die Überlegung von Mitchell, Marking the Bounds: The Distant Past as a Key to the Shape of Gregory's *History* (2002). [↑](#footnote-ref-89)
90. Vgl. das Ende von Greg. Tur., Histor*.* I 23: „Von der Einnahme Jerusalems aber und der Zerstörung des Tempels bis zum Leiden unsres Herrn Jesus Christus, das heißt bis zum siebzehnten Jahre des Tiberius, rechnet man 668 Jahre.“ [↑](#footnote-ref-90)
91. Greg. Tur., Histor*.* I 24. [↑](#footnote-ref-91)
92. Greg. Tur., Histor*.* I 25. [↑](#footnote-ref-92)
93. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 26. [↑](#footnote-ref-93)
94. Ibid. [↑](#footnote-ref-94)
95. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 28. [↑](#footnote-ref-95)
96. Ibid. [↑](#footnote-ref-96)
97. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 30-31. [↑](#footnote-ref-97)
98. Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 116. [↑](#footnote-ref-98)
99. Greg. Tur., Histor*.* I 35. [↑](#footnote-ref-99)
100. Greg. Tur., Histor*.* I 36. [↑](#footnote-ref-100)
101. Greg. Tur., Histor*.* I 39. [↑](#footnote-ref-101)
102. Vgl. Greg. Tur., Histor*.* I 39-48. Heinzelmann sieht Martin den Platz einnehmen, den Orosius Christus zugewiesen hatte, vgl. Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 116-117. [↑](#footnote-ref-102)
103. Gregor, Giesebrecht and Buchner, Zehn Bücher und Geschichten = Historiarum libri decem (1977), xx. [↑](#footnote-ref-103)
104. Krusch, Die Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregors von Tours, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (1931), 490. [↑](#footnote-ref-104)
105. Vgl. zu dieser eschatologischen Ausrichtung, die bereits zu Beginn des Werkes anklingt Heinzelmann, Gregor von Tours (538 - 594) "Zehn Bücher Geschichte"; Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (1994), 71-72. [↑](#footnote-ref-105)
106. Greg. Tur., Histor*.* X 31. [↑](#footnote-ref-106)
107. Vgl. *Gesta Silvestri papae*, prol. (BHL 7725, ed. Mombritius); vgl. hierzu Heinzelmann, The Works of Gregory of Tours and Patristic Tradition (2016), 284-285. [↑](#footnote-ref-107)
108. Vgl. hierzu Contreni, Reading Gregory of Tours in the Middle Ages (2002). [↑](#footnote-ref-108)
109. „Gregory, who had also presented himself in the role of a prophet, anticipated with these words how later historians and compilers would deal with his historiographical legacy“, Reimitz, The Early Medieval Editions of Gregory of Tours' *Histories* (2016), 520. [↑](#footnote-ref-109)
110. So Krusch, Die handschriftlichen Grundlagen der Historia Francorum Gregors von Tours, Historische Vierteljahrschrift (1932), 710. [↑](#footnote-ref-110)
111. Angedeutet etwa im Vorwort von Goetz, es gehe ihm nicht darum „Orosius von irgendwelchen Vorwürfen reinzuwaschen“, so Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (1980), vii. Vgl. auch Fabbrini, Paolo Orosio: uno storico (1979), 6-7. [↑](#footnote-ref-111)
112. Vgl. Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History (2012), 170-176. [↑](#footnote-ref-112)
113. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (1980), 1 (mit ebd. 1-7 einem Überblick über ältere Lit.). Vgl. auch Fabbrini, Paolo Orosio: uno storico (1979), 9-20. [↑](#footnote-ref-113)
114. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (1980), 148. [↑](#footnote-ref-114)
115. Ibid. 149. [↑](#footnote-ref-115)
116. Schöndorf, Die Geschichtstheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia adversus paganos des Orosius (1952), 7-8. [↑](#footnote-ref-116)
117. Oros., Histor*.* I 3,3 („evidentissime veracissimi scriptores docent“). [↑](#footnote-ref-117)
118. Vgl. etwa auch Theodoret von Kyrrhos und seine „Kirchengeschichte“, hierzu Guinot, La place et le rôle de l’histoire événementielle dans l’exégèse de Thédoret de Cyr (2001), 340-341. [↑](#footnote-ref-118)
119. Vgl. zu Orosius und Rhetorik, insbesondere auch zu diesem Vorwort Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History (2012), 31-41. [↑](#footnote-ref-119)
120. Genn., De vir. ill.39. [↑](#footnote-ref-120)
121. Insofern kann man der Kritik von Schöndorf doch etwas abgewinnen, vgl. Schöndorf, Die Geschichtstheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia adversus paganos des Orosius (1952), 11. 70-73. [↑](#footnote-ref-121)
122. „Heute noch sind über 200 Handschriften erhalten, und das Werk hat nicht weniger als 230 gedruckte Ausgaben gekannt“, so Werner, Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhunderts) (1987), 10. [↑](#footnote-ref-122)
123. Ibid. [↑](#footnote-ref-123)
124. Ibid. 12. [↑](#footnote-ref-124)
125. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (1980), 14. [↑](#footnote-ref-125)
126. Vgl. hierzu Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History (2012), 196-197. [↑](#footnote-ref-126)
127. Vgl. hierzu Heather, The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians (2006), 191-250. [↑](#footnote-ref-127)
128. Vgl. Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History (2012), 2. 154-155. [↑](#footnote-ref-128)
129. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (1980), 80. [↑](#footnote-ref-129)
130. Oros., Histor*.* V 19,22. Vgl. hierzu ibid. 14. [↑](#footnote-ref-130)
131. Vgl. Ibid. 21-22. [↑](#footnote-ref-131)
132. Hier stimme ich gegen Lacroix mit Goetz überein, vgl. Ibid. 6; Lacroix, Orose et ses idées (1965), 87. 111. [↑](#footnote-ref-132)
133. Vgl. hierzu Corsini and Orosius, Introduzione alle Storie di Orosio (1968), 53. [↑](#footnote-ref-133)
134. Oros., Histor*.* VII 1,2 (Übers. Adolf Lippold, öfters leicht korrigiert), Orosius and Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (1986). [↑](#footnote-ref-134)
135. Oros., Histor*.* VII 1,2. [↑](#footnote-ref-135)
136. Vgl. hierzu insbesondere Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (1980), 4; Lacroix, Orose et ses idées (1965), 87. 111. [↑](#footnote-ref-136)
137. Oros., Histor*.* VII 1,3. [↑](#footnote-ref-137)
138. Oros., Histor*.* VII 1,4-5. [↑](#footnote-ref-138)
139. Vgl. Oros., Histor*.* VII 1,11. [↑](#footnote-ref-139)
140. Oros., Histor*.* VII 2,16. [↑](#footnote-ref-140)
141. Euseb. Caes., Hist. eccl*.* I 5. [↑](#footnote-ref-141)
142. Bovon, Das Evangelium nach Lukas 1. Teilbd: Lk 1,1 - 9,50 (1989), 119. Vgl. auch Schürmann, Das Lukasevangelium (1984), 99 Anm. 94 (mit älterer Lit.). Geza Vermès stützt die Datierung des Josephus: “Josephus beschreibt den Vorgang der Steuerschätzung, der im Jahr 6 n. Chr. von Quirinius, dem Statthalter von Syrien, im früheren Reich des Archelaos in Gang gesetzt wurde. Das war eine so beispiellose Neuerung und für die Juden so empörend, dass es zu einem größeren Volksaufstand kam, geschürt von Judas von Gamala mit dem Beinamen der Galiläer. Aber der Erlass von 6 n. Chr. wäre nicht als derartige Neuerung angesehen worden, wenn es schon ein paar Jahre zuvor, in den letzten Regierungsjahren von Herodes, einen Zensus gegeben hätte. Außerdem betraf dieser besondere Zensus im Jahr 6 n. Chr. nur das Gebiet, das zuvor von Archelaos regiert wurde, also Judäa, und hätte auf Galiläa, das von Herodes Antipas beherrscht wurde und wo nach Lukas Josef und Maria ihren Wohnsitz hatten, keine Auswirkungen gehabt. Es ist festzustellen, dass im Protoevangelium des Jakobus 17,1 versucht wird, diese Schwierigkeit zu umgehen, indem der römische Zensus ausschließlich auf die Bürger von Bethlehem beschränkt wird, wenn man mit Matthäus annimmt, dass die Eltern Jesu dort lebten!”, so Vermès and Ganschow, Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende (2007), 78-79. [↑](#footnote-ref-142)
143. Vgl. weiter unten [↑](#footnote-ref-143)
144. Oros., Histor*.* V 2,3-6. [↑](#footnote-ref-144)
145. Oros., Histor*.* VII 3,2. [↑](#footnote-ref-145)
146. Oros., Histor*.* VII 3,4. [↑](#footnote-ref-146)
147. Oros., Histor*.* III 8,8. Vgl. auch die Einleitung von Carl Andresen in Orosius and Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (1986). [↑](#footnote-ref-147)
148. Vgl. Oros., Histor*.* VII 4. [↑](#footnote-ref-148)
149. Oros., Histor*.* VII 4,5. [↑](#footnote-ref-149)
150. Das lateinische Schreiben der *Epistula Pontii Pilati* findet sich in Tischendorf, Evangelia apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus (1853), 411-412. Die Pilatusakten sind ediert durch Vannutelli, Actorum Pilati textus synoptici (1938). Vgl. hierzu Zerwick, Rezension zu Primus Vannutelli, Actorum Pilati textus synoptici (Roma, 1938), Biblica (1939). Sie finden sich auch mit einer gründlichen Einleitung und Literatur in Schärtl, Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die "Höllenfahrt Christi" (2012), 240-256. [↑](#footnote-ref-150)
151. Zu der Verwechslung der Kaisernamen vgl. die Erläuterung von M. Schärtl: „Die Verwechslung der Kaiser muss schon früh erfolgt sein, da die Überlieferung einheitlich ist. Eine Frühfassung dieses Textes stammt vermutlich aus dem zweiten Jh.. Der Brief ist der ersten lateinischen Fassung der Höllenfahrt Christi angehängt, entstammt aber ursprünglich der griechischen Fassung der *Acta Petri et Pauli* ... In den *Acta Petri et Pauli* wird der Brief in der Auseinandersetzung zwischen Petrus und dem Magier Simon verlesen. Diese fand nach der ursprünglichen Legende unter Kaiser Claudius statt, der damit auch zum Empfänger des Schreibens wurde“, Schärtl, "Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe". Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike (2011), 23 Anm. 60. [↑](#footnote-ref-151)
152. Justin, 1Apol*.* 35,9: „Daß das so geschehen ist, könnt ihr aus den unter Pontius Pilatus angefertigten Akten ersehen“ (Übers. Gerhard Rauschen, BKV, hier und später ggfls. etwas abgewandelt); 48,3: „Dass ferner unser Christus alle Krankheiten heilen und Tote erwecken werde, das entnehmet folgenden Worten: ‚Bei seinem Erscheinen wird springen der Lahme wie ein Hirsch und deutlich wird reden die Zunge des Stummen. Blinde werden sehen, Aussätzige rein werden, Tote auferstehen und umhergehen‘. Dass er das wirklich getan hat, könnt ihr aus den unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten ersehen“ (Übers. ebd.). [↑](#footnote-ref-152)
153. Tert., Apol*.* 5: „Tiberius also, zu dessen Zeit der Christenname in der Welt aufkam, berichtete über die ihm aus dem palästinensischen Syrien überbrachten Tatsachen, durch welche daselbst die Wahrheit in Betreff dieser in Frage stehenden Gottheit geoffenbart worden war, an den Senat und gab als erster seine Stimme zu Gunsten derselben ab. Der Senat verwarf sie, weil er sie nicht selbst geprüft hatte; der Kaiser blieb aber bei seiner Meinung und drohte den Anklägern der Christen mit Nachteilen. Befragt eure Archive“ (Übers. Heinrich Kellner, BKV, hier und später ggfls. etwas abgewandelt); ebd. 21: „Die Lehrer und Vornehmen der Juden waren aber gegen seine Lehre, durch welche sie widerlegt wurden, so erbittert, am meisten deswegen, weil sich eine sehr große Menge von ihnen weg ihm zuwandte, dass sie ihn zuletzt dem Pontius Pilatus, damaligem Prokurator Syriens von römischer Seite, überlieferten ... Und doch hat er, ans Kreuz geheftet ... noch Wunder getan ... In demselben Augenblick verschwand das Tageslicht, obwohl die Sonne Mittagshöhe zeigte. Das hielten die, welche nicht wussten, dass auch dies in betreff Christi vorhergesagt war, natürlich für eine bloße Sonnenfinsternis. Und doch findet sich auch dieser Zwischenfall im Weltall in euren geheimen Archiven berichtet ... Dies alles hat Pilatus, selbst schon in seinem Innersten ein Christ, dem damaligen Kaiser Tiberius über Christus gemeldet. Aber auch die Kaiser hätten hinsichtlich Christi geglaubt, wenn nicht einesteils die Kaiser für den Weltlauf notwendig wären, oder wenn andererseits Christen Kaiser sein könnten“ (Übers. ebd.). [↑](#footnote-ref-153)
154. Vgl. die Ausführungen des Berner Johann Georg Altmann (1695-1758) zu dieser Schrift, Altmann, Disquisitio historico-critica De epistola Pontij Pilati ad Tiberium, qua Christi miracula, mors et resurrectio recensebantur (1755). Vgl. auch hierzu die Rezension Anonymous, Bern, Göttingische Gelehrte Anzeigen (1755). [↑](#footnote-ref-154)
155. Schärtl, "Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe". Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike (2011), 17. 19. Vgl. auch Schärtl, Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die "Höllenfahrt Christi" (2012). In der altslavischen Literatur ist es überhaupt das Apokryphon mit der „größte(n) Anzahl von Textzeugen“, Santos Otero, Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen (1981), 61. [↑](#footnote-ref-155)
156. Schärtl, "Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe". Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike (2011), 11. 23. Zu einer Kritik am Umgang mit Apokryphen vgl. Reed, The Afterlives of New Testament Apocrypha, Journal of Biblical Literature (2015). [↑](#footnote-ref-156)
157. Oros., Histor*.* VII 4,6. [↑](#footnote-ref-157)
158. Oros., Histor*.* VII 4,6. [↑](#footnote-ref-158)
159. Oros., Histor*.* VII 4,7. [↑](#footnote-ref-159)
160. Oros., Histor*.* VII 4,8. [↑](#footnote-ref-160)
161. Oros., Histor*.* VII 4,10. [↑](#footnote-ref-161)
162. Orosius and Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (1986), 21. [↑](#footnote-ref-162)
163. Oros., Lib. apol. 3, vgl. hierzu Altaner and Glockmann, Kleine patristische Schriften (1967), 61. [↑](#footnote-ref-163)
164. Oros., Histor*.* VII 29,18. [↑](#footnote-ref-164)
165. Oros., Histor*.* VII 4,11-12. [↑](#footnote-ref-165)
166. Oros., Histor*.* VII 4,13. [↑](#footnote-ref-166)
167. Oros., Histor*.* VII 4,18. [↑](#footnote-ref-167)
168. Oros., Histor*.* VII 5,1. [↑](#footnote-ref-168)
169. Oros., Histor*.* VII 5,6. [↑](#footnote-ref-169)
170. Vgl. Oros., Histor*.* VII 5,6-11. [↑](#footnote-ref-170)
171. Vgl. Oros., Histor*.* VII 6,2-3 *ad loc.* ibid. 271. [↑](#footnote-ref-171)
172. Oros., Histor*.* VII 6,12. Die Legende der Helena basiert wohl auf der Information des Josephus, wonach Helena zum Judentum übergetreten sei, vgl. Jos., Ant*.* 20,17. [↑](#footnote-ref-172)
173. Oros., Histor. VII 6,14; vgl. Hier., Chron. 180e; Jos., Ant. 20,105; ders., De bell. Iud. 2,223. [↑](#footnote-ref-173)
174. Oros., Histor. VII 6,15. [↑](#footnote-ref-174)
175. Orosius’ Auffassung wird auch heute noch vertreten, etwa von Peter Lampe und Udo Schnelle, die als ältestes Zeugnis für diese Ereignisse nicht Sueton, *De vita XII Caesarum libri*, Claudius 25,4: ‘Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit’ annehmen, sondern Apg18,2: διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης und hieraus ableiten, dass das Claudiusedikt die frühe Trennung manifestiere (Lampe) oder zumindest beschleunigt habe (Schnelle), vgl. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (1989), 5; Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 196-197. Doch sind auch kritische Stimmen laut geworden, vgl. Botermann, Das Judenedikt des Kaisers Claudius (1996), 25. Kritisch ist auch Frederiksen, What “Parting of the Ways”? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City (2003); Keener, Edict of Claudius (2019). [↑](#footnote-ref-175)
176. Oros., Histor*.* VII 7,4. [↑](#footnote-ref-176)
177. Euseb./Hieron., Chron*.* 183g; 185c; Euseb./Rufin., Hist. eccl*.* II 25. [↑](#footnote-ref-177)
178. Orosius and Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (1986), 273. [↑](#footnote-ref-178)
179. Vgl. bereits Ruinart and Dodwell, Acta primorum martyrum sincera et selecta. His præmittitur præfatio generalis, in qua refellitur Dissertatio xi. Cyprianica H. Dodwelli de paucitate martyrum (1689). [↑](#footnote-ref-179)
180. Vgl. etwa die nicht immer sachliche Diskussion der Publikation von Moss, The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom (2014). Dankenswerterweise erhielt ich Anregungen durch einen noch unveröffentlichten Vortrag Bremmer, The emergence of the Christian martyr in the second and third centuries ((forthcoming)). Vgl. auch van der Lans and Bremmer, Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?, Eirene (2017). [↑](#footnote-ref-180)
181. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche.- Bd.1 (3.Aufl.) Bd.2-4 (2.Aufl.) (1953), 200. [↑](#footnote-ref-181)
182. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 25,1-8; Tac., *Ann.* XV 44. [↑](#footnote-ref-182)
183. Vouga, Geschichte des frühen Christentums (1994), 246. [↑](#footnote-ref-183)
184. Pietri (ed.), Die Zeit des Anfangs (2003), 176-180; Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 436-443. [↑](#footnote-ref-184)
185. Oros., Histor*.* VII 7,10. [↑](#footnote-ref-185)
186. Vgl. jetzt die deutsche Übersetzung und Einleitung, in der auch auf die Quellen der Petrusakten (Apostelgeschichte, 1-2Petrus, Justins erste Apologie) eingegangen wird, Lang, Die Taten des Petrus (2015). Vgl. auch Baldwin, Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses (2005); Thomas, The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past (2003). Etwas früher datiert Jan Bremmer die Petrusakten, nämlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, vgl. Bremmer, The *Apocalypse of Peter* as the First Christian Martyr Text: Its Date, Provenance and Relationship with 2 Peter (2019). [↑](#footnote-ref-186)
187. Vgl. Zwierlein, Petrus in Rom, die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (2009), 31-35. [↑](#footnote-ref-187)
188. Vgl. Baldwin, Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses (2005), 63-133. [↑](#footnote-ref-188)
189. Oros., Histor*.* VII 8,2. [↑](#footnote-ref-189)
190. Oros., Histor*.* VII 8,5. Ähnlich argumentiert auch Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 437. [↑](#footnote-ref-190)
191. Vgl. Oros., Histor. VII 9,9. [↑](#footnote-ref-191)
192. Vgl. Oros., Histor. VII 10,5. [↑](#footnote-ref-192)
193. Oros., Histor. VII 11,2. [↑](#footnote-ref-193)
194. Oros., Histor. VII 12,3. [↑](#footnote-ref-194)
195. Oros., Histor. VII 12,3. [↑](#footnote-ref-195)
196. Oros., Histor. VII 13,2. [↑](#footnote-ref-196)
197. Oros., Histor. VII 13,4. [↑](#footnote-ref-197)
198. Vgl. Oros., Histor. VII 13,5. [↑](#footnote-ref-198)
199. Oros., Histor. VII 14,2. [↑](#footnote-ref-199)
200. Vgl. Oros., Histor. VII 15,4. [↑](#footnote-ref-200)
201. Oros., Histor. VII 15,8-11. [↑](#footnote-ref-201)
202. Vgl. Orosius and Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (1986), 278. [↑](#footnote-ref-202)
203. Oros., Histor. VII 15,12. [↑](#footnote-ref-203)
204. Vgl. Oros., Histor. VII 17,4. [↑](#footnote-ref-204)
205. Oros., Histor. VII 18,7. [↑](#footnote-ref-205)
206. Vgl. Oros., Histor. VII 19,1-2. [↑](#footnote-ref-206)
207. Oros., Histor. VII 20,2-3. [↑](#footnote-ref-207)
208. Euseb./Rufin., Hist. eccl. VI 34. [↑](#footnote-ref-208)
209. Aurelius Victor, De caes. hist. abbrev. 28,3-5. [↑](#footnote-ref-209)
210. Vgl. Oros., Histor. VII 21,2. [↑](#footnote-ref-210)
211. Oros., Histor. VII 21,5. [↑](#footnote-ref-211)
212. Vgl. Oros., Histor. VII 22,3. [↑](#footnote-ref-212)
213. Vgl. Oros., Histor. VII 23,6. [↑](#footnote-ref-213)
214. Vgl. Oros., Histor. VII 25,13. [↑](#footnote-ref-214)
215. Oros., Histor. VII 26,9. [↑](#footnote-ref-215)
216. Oros., Histor. VII 27,3. [↑](#footnote-ref-216)
217. Orosius and Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (1986), 285. Oros., Histor. VII 27,4-16. [↑](#footnote-ref-217)
218. Aug., De civ. dei 18,52. [↑](#footnote-ref-218)
219. Zu Sulpicius Severus der als „Anti-Eusebius” gekennzeichnet wird, v.a. weil er in seiner Chronologie nicht mit Abraham, sondern mit der Schöpfung beginnt, keine allegorische Lesart der Theophanien vornimmt und Christus, seine Geburt und sein Leben, noch stärker reduziert als Eusebius, vgl. Bertrand, Chronologie et exégèse chez Sulpice Sévère (2001), 454-460. [↑](#footnote-ref-219)
220. Orosius and Lippold, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Eingeleitet von Carl Andresen (1986), 285. [↑](#footnote-ref-220)
221. Oros., Histor. VII 28,1-2.27-28 [↑](#footnote-ref-221)
222. Vgl. Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History (2012), 155. [↑](#footnote-ref-222)
223. Vgl. Schöndorf, Die Geschichtstheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia adversus paganos des Orosius (1952), 35-36. [↑](#footnote-ref-223)
224. Oros., Histor. VII 29,2. [↑](#footnote-ref-224)
225. Oros., Histor. VII 35,6. [↑](#footnote-ref-225)
226. Oros., Histor. VII 35,9. [↑](#footnote-ref-226)
227. Oros., Histor. VII 43,17. [↑](#footnote-ref-227)
228. Dass Orosius für seine Gegenwart von Bedeutung war, wurde besonders herausgearbeitet von Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History (2012), 156-167; Brandt, Historia magistra vitae. Orosius und die spätantike Historiographie (2009), 128; Herzog, Orosius oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs (2002), 316. [↑](#footnote-ref-228)
229. Oros., Histor. V 2,3.8. [↑](#footnote-ref-229)
230. Fabbrini, Paolo Orosio: uno storico (1979), 415-422. [↑](#footnote-ref-230)
231. Vgl. etwa Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie (2011); Dunn, The Cambridge Companion to St. Paul (2003); Schnelle, Paulus. Leben und Denken (2003); Boyarin, A radical Jew. Paul and the Politics of Identity (1997); Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (1985). Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398.Wischmeyer, Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 131. 382. 398. [↑](#footnote-ref-231)
232. Vgl. Einleitung, Text und Übersetzung von Fürst, Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder (2006). Vgl. auch Bocciolini Palagi, Seneca and Paulus, Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo introd., testo, commento (1978); Seneca, Paulus and Barlow, Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur) (1938). [↑](#footnote-ref-232)
233. Hier., De vir. inl. 12. [↑](#footnote-ref-233)
234. NTApo6 II (1990), 45. [↑](#footnote-ref-234)
235. Vgl. etwa Übers. NTApo6 II (1990), 44-50. [↑](#footnote-ref-235)
236. Vgl. die historiographischen skizzenhaften Überlegungen zur Konstruktivität jeder geschichtlichen Darstellung bei Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie (2011), 2-3. Ausführlicher hierzu die anregenden, geschichtstheoretischen Überlegungen von Schnelle, Paulus. Leben und Denken (2003), 2-25. [↑](#footnote-ref-236)
237. Zum Beispiel wird er als Unterhaltungsliteratur zur Seite geschoben in Dodson and Briones, Paul and Seneca in Dialogue (2017), 1. Vgl. hingegen im selben Sammelband den Versuch, diesen Text in seinem sozio-historischen Kontext zu verstehen, Hine, Seneca and Paul: The First Two Thousand Years (2017). Dass der Briefwechsel nicht zwingendermaßen pseudonym sei, vertritt Ramelli, L'epistolario apocrifo Seneca-san Paolo: alcune observazioni, Vetera Christianorum (1997). Auch in das erste Jahrhunderte wird er datiert durch Berry, Seneca and Paulus, Correspondence between Paul and Seneca A.D. 61 - 65 (1999); Berry, The Encounter between Seneca and Christianity (2002); Sevenster, Paul and Seneca (1961). [↑](#footnote-ref-237)
238. Nasrallah, Archaeology and the letters of Paul (2019), 246-247. [↑](#footnote-ref-238)
239. Fürst, Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder (2006), 16. [↑](#footnote-ref-239)
240. Ibid. 19. [↑](#footnote-ref-240)
241. Ibid. 20-21. [↑](#footnote-ref-241)
242. Vgl. zu den ergänzten Begriffen ibid. 3. [↑](#footnote-ref-242)
243. Hier., De vir. inl. 12; Übers. NTApo6 II (1990), 45. [↑](#footnote-ref-243)
244. Fürst, Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder (2006), 21. [↑](#footnote-ref-244)
245. NTApo6 II (1990), 45. [↑](#footnote-ref-245)
246. Fürst, Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder (2006), 19-20. [↑](#footnote-ref-246)
247. *Epistolae Senecae ad Paulum* I. Übersetzung, leicht verändert, von ibid. 25. [↑](#footnote-ref-247)
248. Vgl. zu dieser Identifizierung die Anmerkung 17 bei ibid. 38. [↑](#footnote-ref-248)
249. *Epistolae Senecae ad Paulum* VII. Übersetzung, leicht verändert, von ibid. 29. [↑](#footnote-ref-249)
250. Ibid. 38. [↑](#footnote-ref-250)
251. *Epistolae Senecae ad Paulum* II. Übersetzung, leicht verändert, von ibid. 25. [↑](#footnote-ref-251)
252. *Epistolae Senecae ad Paulum* V. Übersetzung, leicht verändert, von ibid. 27. [↑](#footnote-ref-252)
253. *Epistolae Senecae ad Paulum* XIV. Übersetzung, leicht verändert, von ibid. 35. [↑](#footnote-ref-253)
254. Man vgl. auch Brief XIII. [↑](#footnote-ref-254)
255. *Epistolae Senecae ad Paulum* VII. Übersetzung, leicht verändert, von Fürst, Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder (2006), 29. [↑](#footnote-ref-255)
256. *Epistolae Senecae ad Paulum* VIII. Übersetzung, leicht verändert, von ibid. [↑](#footnote-ref-256)
257. *Epistolae Senecae ad Paulum* XIV. Übersetzung, leicht verändert, von ibid. 35. [↑](#footnote-ref-257)
258. So W. Kinzig in der Einleitung zu Alexandrinus, Gegen Julian (2016), cxlviii. [↑](#footnote-ref-258)
259. *Precatio Pauli*, steht vorweg im Codex I der Nag-Hammadi-Kodizes (NHC I); vgl. hierzu Piovanelli, La *Prière* et *Apocalypse de Paul* au sein de la littérature apocryphe d’attribution paulinienne, Apocrypha (2004). [↑](#footnote-ref-259)
260. Sie findet sich in Codex V der Nag-Hammadi-Kodizes (NHC V/2). [↑](#footnote-ref-260)
261. Vgl. Bremmer, Bibliography of the *Visio Pauli* and the Gnostic *Apocalypse of Paul* (2007). [↑](#footnote-ref-261)
262. Vgl. hierzu Rothschild, Hebrews as Pseudepigraphon. The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews (2009). [↑](#footnote-ref-262)
263. So auch der Titel von Kapitel 2 bei Wilken, The Myth of Christian Beginnings (1980), 27-51. [↑](#footnote-ref-263)
264. Die Liste der Literatur zu Eusebius ist lange, schon wegen seiner Bedeutung für die christliche Historiographie, es seien darum nur einige wenige Titel hier erwähnt, man vgl. insbesondere Barnes, Constantine and Eusebius (1996); Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea (1960). Weitere wichtige Literatur ist in den weiteren Fußnoten gegeben. [↑](#footnote-ref-264)
265. R.W. Burgess schreibt: „Vom späten vierten bis zum frühen einundzwanzigsten Jh. wurde unsere Sicht von der Vergangenheit geprägt durch die Art und Weise, in der Eusebius und Hieronymus sie anfänglich beschrieben“ („From the late-fourth to the early-twenty-first century, our view of the past has been shaped by the way Eusebius and Jerome originally described it“), so Burgess, Jerome Explained: An Introduction to his Chronicle and a Guide to its Use, Ancient History Bulletin (2002). [↑](#footnote-ref-265)
266. Mosshammer, The *Chronicle* of Eusebius and Greek Chronographic Tradition (1979), 33. [↑](#footnote-ref-266)
267. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (1997), 136. [↑](#footnote-ref-267)
268. „Ce que nou savons ou croyons savoir des trois premiers siècles de l’Eglise repose presque entièrement sur une œuvre: ,l’histoire ecclésiastique‘ d’Eusèbe“, so Fau, Eusèbe de Césarée et son histoire de l’église, Cahier du cercle Ernest-Renan (1976), 1. [↑](#footnote-ref-268)
269. Mosshammer, The *Chronicle* of Eusebius and Greek Chronographic Tradition (1979), 30. Zur „Chronik“ vgl. auch Burgess, Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography. 1. The Chronici canones of Eusebius of Caesarea: Structure, Content, and Chronology, AD 282-325. 2. The Continuatio Antiochiensis Eusebii: A Chronicle of Antioch and the Roman Near East during the Reigns of Constantine and Constantius II, AD 325-350 (2018); Burgess, Jerome Explained: An Introduction to his Chronicle and a Guide to its Use, Ancient History Bulletin (2002); Barnes, Constantine and Eusebius (1996), 106-125; Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 3-9; Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (1961), 31-63; Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea (1960), 155-167. [↑](#footnote-ref-269)
270. Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea (1960), 155. [↑](#footnote-ref-270)
271. „The impression made by the *Chronography* that it is an historian’s note-book rather than a finished work is heightened by the lengthy quotation of sources“, so ibid. [↑](#footnote-ref-271)
272. Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 4. [↑](#footnote-ref-272)
273. „Part of Eusebius’ purpose in writing his two-volume chronological work was to oppose what had become a popular eschatological view that the world would last 6,000 years from Creation and that Christ had been born in the year 5,500 (half-way through the metaphorical ‘sixth day’ of Creation)“, Burgess, Jerome Explained: An Introduction to his Chronicle and a Guide to its Use, Ancient History Bulletin (2002), 8. [↑](#footnote-ref-273)
274. Hierauf verweist Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (1961), 38-39. [↑](#footnote-ref-274)
275. Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 4. 22. [↑](#footnote-ref-275)
276. Vgl. Adler, Eusebius' *Chronicle* and Its Legacy (1992). [↑](#footnote-ref-276)
277. Mosshammer, The *Chronicle* of Eusebius and Greek Chronographic Tradition (1979), 15. [↑](#footnote-ref-277)
278. Mendels, The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History (1999), 2-11. [↑](#footnote-ref-278)
279. Lediglich die beiden letzten Bücher sind etwas kürzer als die ersten acht. [↑](#footnote-ref-279)
280. Hierzu und überhaupt zum Zeitverständnis von Eusebius und der Antike vgl. Vittinghoff, Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike, Historische Zeitschrift (1964). [↑](#footnote-ref-280)
281. So Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 1. [↑](#footnote-ref-281)
282. Seine „Chronik“ hat dieses Schicksal nicht geteilt. Auch wenn Euseb etwa von dem Chronographen Johannes Malalas der „weiseste und gottgeliebteste Chronograph“ genannt wird, vgl. Ioh. Mal., *Chron.* (PG 97,133A, 149A, 353B, 396A), so wird ihm neuerdings doch kein einziges Wort mehr gewidmet in Frank and Grünbeck, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (1997). [↑](#footnote-ref-282)
283. Cicero, *De legibus* B 1,1,5. [↑](#footnote-ref-283)
284. So Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991). [↑](#footnote-ref-284)
285. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur (1923), 243. [↑](#footnote-ref-285)
286. Frank and Grünbeck, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (1997), 401. [↑](#footnote-ref-286)
287. Schwartz, Eusebios von Caesarea (1959), 497. [↑](#footnote-ref-287)
288. Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie (1970), 69. [↑](#footnote-ref-288)
289. Auch wenn Eusebius Livius vielleicht nicht gelesen hat, vgl. Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991), 60. [↑](#footnote-ref-289)
290. Rüpke and Koch, Römische Geschichtsschreibung. Eine Einführung in das historische Erzählen und seine Veröffentlichungsformen im antiken Rom (2015), 146. [↑](#footnote-ref-290)
291. Ibid. Hierauf verweist auch Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 1. [↑](#footnote-ref-291)
292. Vgl. hierzu Schwartz, Eusebios von Caesarea (1959), 496-497. Eine Monographie zu Pamphilus wäre ein dringendes Desiderat der Forschung, für eine erste Annäherung vgl. die Einführung zu Eusebius and Scheck, Apology for Origen (2010), 3-33. [↑](#footnote-ref-292)
293. Euseb. Caes., De mart. Pal. 11,1 (932,8-9 Schwartz). [↑](#footnote-ref-293)
294. Euseb. Caes., C. Marc. I 4,3 (GCS 14,18,10-12); De eccl. theol. I 14 (GCS 14,74,10-27); vgl. hierzu Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (2002), 58. 66-71. [↑](#footnote-ref-294)
295. „Bis an die Schwelle des vierten Jahrhunderts ist der Versuch, sich der Richtigkeit bestimmter Lehraussagen durch einen Rückgriff auf das Zeugnis von ‚Vätern‘ zu vergewissern, nicht nachweisbar. Im Gegenteil scheint eine merkliche Zurückhaltung gegenüber einer Bindung an die Autorität von Vätern oder auch nur der Zuschreibung des Vatertitels für einen christlichen Lehrer vorzuherrschen“, so ibid. 17. In der Auseinandersetzung zwischen Asterius von Kappadokien, Markell von Ankyra und Eusebius von Cäsarea wird die erste Diskussion um Väterautoritäten greifbar, vgl. hierzu auch Vinzent, Origenes als Postscriptum. Paulinus von Tyrus und die origenistische Diadoche (1999). [↑](#footnote-ref-295)
296. Vgl. hierzu und den auf Mikhail Bakhtin ruhenden Überlegungen zu ähnlichen Väterstrategien des Mittelalters Spiegel, The past as text. The theory and practice of medieval historiography (1999), xiv; Bakhtin, Emerson and Holquist, Speech Genres and Other Late Essays (1986). [↑](#footnote-ref-296)
297. Vgl. Duval, Jérôme et l’histoire de l’Église du IVe siècle (2001); Burgess, Jerome Explained: An Introduction to his Chronicle and a Guide to its Use, Ancient History Bulletin (2002). [↑](#footnote-ref-297)
298. Hieron., *Vita Malchi* I (PL 23, 55). [↑](#footnote-ref-298)
299. Interessanterweise ist auch Seneca aufgeführt; zu diesem Phänomen siehe oben xxx zum Briefwechsel von Seneca und Paulus. [↑](#footnote-ref-299)
300. Zur Differenzierung der Vorgehensweisen dieser Autoren vgl. die nuancierte Studie von Nautin, La continuation de l'«Histoire ecclésiastique» d'Eusèbe par Gélase de Césarée, Revue des études byzantines (1992). [↑](#footnote-ref-300)
301. So nach Éric Junod etwa die Johannesakten, wobei Eusebius ein „Modell der Narration“ dieser Akten ist, vgl. Junod, De l’introduction de l’historiographie dans la littérature apocryphe ancienne: les Actes de Jean à Rome (2001), 103. [↑](#footnote-ref-301)
302. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (1997). [↑](#footnote-ref-302)
303. Abgedruckt in Nautin, La continuation de l'«Histoire ecclésiastique» d'Eusèbe par Gélase de Césarée, Revue des études byzantines (1992), 163. [↑](#footnote-ref-303)
304. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (1997), 136. Vgl. Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 4-5. [↑](#footnote-ref-304)
305. Vgl. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (1997); Fédou, L’historien Socrate et la controverse origéniste du ive siècle (2001); Maraval, Socrate et la culture grequeibid.; Urbainczyk, Socrates of Constantinople. Historian of Church and State (1997); Socrates, Hansen and Širinjan, Kirchengeschichte (2011). [↑](#footnote-ref-305)
306. Was die Unsicherheit der Titulatur dieses Werkes betrifft vgl. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (1997), 135. [↑](#footnote-ref-306)
307. Socr., Hist. eccl. II 2,1. [↑](#footnote-ref-307)
308. Vgl. Sozomenus and Hansen, Historia ecclesiastica = Kirchengeschichte [griechisch, deutsch] (2004); Sozomenus and Bidez, Kirchengeschichte (1995); Sabbah, Sozomène et la politique religieuse des Valentiniens (2001). [↑](#footnote-ref-308)
309. Soz., Hist. eccl. I 1,12; vgl. Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991), 13-14. [↑](#footnote-ref-309)
310. Vgl. Urbainczyk, Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man (2002); Theodoretus, Hansen and Parmentier, Kirchengeschichte (1998); Bouffartigue, Le texte de Théodoret et le texte de ses documents (2001); Guinot, La place et le rôle de l’histoire événementielle dans l’exégèse de Thédoret de Cyr (2001). [↑](#footnote-ref-310)
311. Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991), 14. Vgl. auch Theod., *Haereticarum fabularum compendium* (PG 83,340A-B). [↑](#footnote-ref-311)
312. Theod., Hist. eccl. I 1. [↑](#footnote-ref-312)
313. Vgl. Philostorgius, Bidez and Winkelmann, Kirchengeschichte (1981). [↑](#footnote-ref-313)
314. Vgl. Schmidt, Ruhbach and Reller, Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte. Beigefügt: Synoptische Zeittafeln (1979), 9; Thelamon, Écrire l’histoire de l’Église: Eusèbe de Césarée à Rufin d’Aquilée (2001); Beatrice, De Rufin à Cassiodore. Le réception des Histoires ecclésiastiques grecques dans l’Occident Latin (2001), 238-239. [↑](#footnote-ref-314)
315. Vgl. zu diesem Werk mit Edition Hansen, Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034) (2002). Die Übersetzung des Textes mit Einleitung bietet Cyzicus, Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte, hg. v. Günther Christian Hansen (2008). [↑](#footnote-ref-315)
316. Vgl. die Einleitung in Evagrius and Hübner, Historia ecclesiastica = Kirchengeschichte [griechisch-deutsch] (2007), ibid. Vgl. auch Allen, Evagrius Scholasticus, the Church Historian (1981). [↑](#footnote-ref-316)
317. „Bede ... intended to write a British and Anglo-Saxon supplement to Eusebius’s *Ecclesiastical History* and so produce the first local history of an occidental people“, Barnard, Bede and Eusebius as Church Historians (1976). [↑](#footnote-ref-317)
318. Vgl. Eusebius, Spoerl and Vinzent, Against Marcellus and On ecclesiastical theology (2017). [↑](#footnote-ref-318)
319. Besonders etwa Fau, Eusèbe de Césarée et son histoire de l’église, Cahier du cercle Ernest-Renan (1976), 31. [↑](#footnote-ref-319)
320. Vgl. Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991), 13-15. [↑](#footnote-ref-320)
321. Vgl. Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 60-83. [↑](#footnote-ref-321)
322. Zu dieser Bibliothek und ihrer wiederholten Erweiterung und Erneuerung vgl. Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (2003), 23-29. [↑](#footnote-ref-322)
323. Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 32,3. [↑](#footnote-ref-323)
324. Sein längstes Zitat in der „Kirchengeschichte“ stellt in der Tat ein Selbstzitat dar, wenn er in Buch X sein eigenes Lob auf Paulinus von Tyrus anführt, vgl. hierzu Gonnet, L’acte de citer dans l’Histoire ecclésiastique d’Eusèbe (2001), 183. [↑](#footnote-ref-324)
325. Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 20,1; vgl. Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (2003), 69-72. [↑](#footnote-ref-325)
326. Zu diesem Titel vgl. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (1997), 135. [↑](#footnote-ref-326)
327. Einen Einblick gewinnt man aus der Einleitung von Rudolf Helm, Eusebius, Hieronymus and Helm, Eusebius Werke 7 Die Chronik des Hieronymus = Hieronymi Chronicon (1956), xxvi. [↑](#footnote-ref-327)
328. Gelasius, Decr*.* 4,4; Cassiodor, Inst*.* I 17,1-2 (Cassidor zufolge seien Eusebs „Kirchengeschichte“ und „Chronik“ nach den Werken des Josephus zu lesen). [↑](#footnote-ref-328)
329. Vgl. die Übersicht bei Beatrice, De Rufin à Cassiodore. Le réception des Histoires ecclésiastiques grecques dans l’Occident Latin (2001), 241-247. [↑](#footnote-ref-329)
330. Backus, Calvin's Judgment of Eusebius of Caesarea. An Analysis, The Sixteenth Century Journal (1991), 422. [↑](#footnote-ref-330)
331. Vgl. etwa Grant, Eusebius as Church Historian (1980). Grant geht wie viele andere vor allem auf die verschiedenen Eusebschen Überarbeitungen der „Kirchengeschichte“ ein, die uns hier weniger beschäftigen; vgl. auch Barnes, Constantine and Eusebius (1996), 126-147. [↑](#footnote-ref-331)
332. Udo Schnelle ist hier gewählt, weil seine Einführungsbücher in der UTB Serie verlegt sind, zu den Standardwerken für Studierende bei der Vorbereitung auf ihre Examina zählen und mit ihrer Materialfülle auch eine ausgezeichnete kritische historiographische Reflexion verbinden. [↑](#footnote-ref-332)
333. Dass das Markusevangelium das älteste, genrebildende gewesen sei, scheint fast universal akzeptiert zu sein, vgl. etwa Becker, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (2006). [↑](#footnote-ref-333)
334. Euseb. Caes., Hist. eccl.III 3. „We should not expect to find in Eusebius the idea of an authoritative canon of Scriptures ... the writings which had at various times been claimed as ,scripture‘ were seen by him to fall into three vaguely defined groups: first, the books about which there was no doubt at all, such as the gospels; secondly, books about which there was still some discussion, such as the Apocalypse and some of the Epistles; thridly, books which were plainly to be rejected. The fact that a book was disputed or rejected does not mean that Eusebius would not use it“, so Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea (1960), 64. [↑](#footnote-ref-334)
335. Eusebius weist ausdrücklich daraufhin, dass er sich hierin von dem früheren Hegesippus unterscheidet, dessen „Erzählungen er chronologisch ändern“ musste (Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 22,8), weil dieser in seinen „Erinnerungen“ die Anfänge der Kirche offenkundig nicht chronologisch angeordnet hatte. [↑](#footnote-ref-335)
336. Auf diese Parallele hat mich Bruno Steimer aufmerksam gemacht, wenn Goethe im Gespräch mit Wagner (Faust I, 575–579) schreibt: „Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit sind uns ein Buch mit sieben Siegeln“, und er fügt weise an: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“ [↑](#footnote-ref-336)
337. Euseb. Caes., Chron. praef. (1-2 Karst). [↑](#footnote-ref-337)
338. Euseb. Caes., Chron. praef. (2 Karst). [↑](#footnote-ref-338)
339. „The truth about the dating of ancient history as Eusebius sees it is not to be learned from any one nation alone, not even from the Hebrews. Greek chronology is a hotch-potch of corrupt texts, late in date and faulty in detail. Egyptian writers, for all their multiplicity, give an exaggerated picture, as do the Chaldeans. The origin of the Roman people is much in doubt. The Hebrews are guilty of plain dishonesty, for in his comparison of three texts of the Scriptures, the Jewish Hebrew (later called the Massoretic), the Samaritan, and the Greek LXX, Eusebius finds that the first of these deliberately falsifies the dating by ascribing the begetting of children to the patriarchs to too early a date in their lives, in the interest of inculcating early marriage. The LXX and the Massoretic often agree on the number of years a man lived after begetting, and differ on the number of years he lived before doing so; the Samaritan often supports the LXX against the Massoretic. It is unreasonable, Eusebius claims, to suppose that the longer a man lived the earlier in life he begat children – ,what kind of logic is this?‘“ Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea (1960), 157. [↑](#footnote-ref-339)
340. Euseb., Chron*.* praef. (3 Karst). Hierauf verweist nochmals Rudolf Helm etwa mit dem Hinweis auf Aristides, der ohne nähere Angabe von Jahren lediglich der Regierungszeit des Hadrian zugewiesen wird Eusebius, Hieronymus and Helm, Eusebius Werke 7 Die Chronik des Hieronymus = Hieronymi Chronicon (1956), xliv. [↑](#footnote-ref-340)
341. Ibid. xlv. [↑](#footnote-ref-341)
342. Wenn ich nichts übersehen habe, gehen auf diese einschränkenden Bemerkungen des Eusebius nicht ein Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011); Gödecke, Geschichte als Mythos. Eusebs "Kirchengeschichte" (1987); Mosshammer, The *Chronicle* of Eusebius and Greek Chronographic Tradition (1979). [↑](#footnote-ref-342)
343. Vgl. Inglebert, Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30-630 après J.-C (2001), 300-301; Inglebert, Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive, IIIe-Ve siècles (1996), 153-154. [↑](#footnote-ref-343)
344. Seine Lebenszeit unbekannt, er muss älter als Eusebius sein und später als Alexander von Milet, den er benutzt, vgl. Schnabel, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur (1923), 164-165. [↑](#footnote-ref-344)
345. Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991), 62-68. [↑](#footnote-ref-345)
346. Vgl. zu Theoph., Ad Autol. und seiner chronographischen Apologetik, mit der er das höhere Alter der biblischen Traditionen gegenüber den griechischen Philosophen unter Nutzung von Josephus zu belegen versucht, vgl. Hardwick, Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius (1989), 10-14. [↑](#footnote-ref-346)
347. Vgl. zu seiner chronologischen Apologetik, ebenfalls auf Josephus gestützt, ibid. 30-32. [↑](#footnote-ref-347)
348. Zu Iulius Africanus vgl. weiter unten XXX. [↑](#footnote-ref-348)
349. Inglebert, Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive, IIIe-Ve siècles (1996), 153 (eigene Übers.). [↑](#footnote-ref-349)
350. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1,3. Die Übersetzung folgt der von Philipp Häuser, 1932, mit leichten Korrekturen. Die Übersetzung findet sich, durchgesehen von Hans Armin Gärtner in Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989).Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989). [↑](#footnote-ref-350)
351. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1,3. [↑](#footnote-ref-351)
352. Ibid. [↑](#footnote-ref-352)
353. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1,4. [↑](#footnote-ref-353)
354. Vgl. Gustafsson, Eusebius' Principles in handling his Sources, as found in his Church History, Books I-VII, Studia Patristica (1961), 430.434. Auffallend ist, dass er bei den meisten Quellen, die er benutzt, auch Autor, Werk und Buch (wir würden heute sagen: Kapitel) angibt, aus dem das Zitat genommen ist (vgl. ibid. 431-432). Im Fall, dass er es nicht tut – etwa bei seinen Zitaten aus Papias von Hierapolis – mag dies ein Hinweis darauf sein, dass er aus einer Sekundärquelle zitiert (vgl. ibid. 432-433). Wie außergewöhnlich Eusebius im Vergleich zu älteren Historikern ist, hat Mendels herausgestellt, vgl. Mendels, The Sources of the *Ecclesiastical History* of Eusebius: The case of Josephus (2001), 201-202. [↑](#footnote-ref-354)
355. „His description of the rapid spread of Christianity in *HE* II 3, without any reference to a single source, is quite exceptional“, so Gustafsson, Eusebius' Principles in handling his Sources, as found in his Church History, Books I-VII, Studia Patristica (1961), 429. [↑](#footnote-ref-355)
356. Vgl. etwa seine Skepsis gegenüber der Christusstatue aus Cäsarea Philippi, Euseb. Caes., Hist. eccl. VII 18, hierzu und zu mündlichen Quellen vgl. Ibid. 435-436. [↑](#footnote-ref-356)
357. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1,5-6. [↑](#footnote-ref-357)
358. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1,8. [↑](#footnote-ref-358)
359. So die Meinung von Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991), 70. [↑](#footnote-ref-359)
360. Zu dieser Einführung und auch zu Eusebs Programm gibt es eine reiche Literatur. Man vgl. z.B. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung (1892); Schwartz, Über Kirchengeschichte (1963); Momigliano, Heidnische und christliche Geschichtsschreibung im 4. Jh. (1963); Tetz, Christenvolk und Abrahamsverheißung. Zum "kirchengeschichtlichen" Programm des Eusebius von Caesarea (1982); Timpe, Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der Historia ecclesiastica des Eusebius (1988); Brennecke, Die Kirche als ΔΙΑΔΟΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Das Programm der ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I 1) (2001). [↑](#footnote-ref-360)
361. Winkelmann, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (1991), 62. [↑](#footnote-ref-361)
362. Auf diesen intentional verschiedenen Unterschied verweist auch Wallraff, Julius Africanus und die christliche Weltchronik = Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (2006), v. [↑](#footnote-ref-362)
363. Euseb. Caes., Chron*.* praef. (3 Karst). Vgl. hierzu Inglebert, Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive, IIIe-Ve siècles (1996), 155-164. [↑](#footnote-ref-363)
364. Die Liste der Könige in Euseb. Caes., Chron*.* (144-154 Karst). Die letztgenannten sind „Pulpinios“ (= Pupienus) und „Barbinios“ (= Balbinus), Kaiser des Mehrkaiserjahres 238 nC. [↑](#footnote-ref-364)
365. Euseb. Caes., Chron. (212 Karst). [↑](#footnote-ref-365)
366. Iren., Adv. haer. I praef. (Übers. E. Klebba, BKV). [↑](#footnote-ref-366)
367. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1,1 (Übers. P. Häuser, BKV). [↑](#footnote-ref-367)
368. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1,1. [↑](#footnote-ref-368)
369. Brennecke, Die Kirche als ΔΙΑΔΟΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Das Programm der ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I 1) (2001), 84 Anm. 83; Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 34; Cameron, Alternate Beginnings - Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins (1994). [↑](#footnote-ref-369)
370. Vgl. die aufmerksame philologische Beobachtung von Norelli, La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe (2001), 4. Dieser zufolge weist schon rein sprachlich gesehen Eusebius auf die Vorwortstellung der in Kapitel 1-4 von Buch I behandelten Themen „die Gottheit des erlösenden Wortes, das Alter unserer Glaubenslehren, die Altehrwürdigkeit des evangelischen Wandels der Christen“ hin, von denen er die folgenden Themen unterscheidet, nämlich „die erst kürzlich erfolgte Erscheinung Christi, sein Leiden, die Auswahl seiner Apostel“; siehe auch die Eröffnung von Euseb., Hist.eccl. I 5. [↑](#footnote-ref-370)
371. Zu den termini technici, mit denen Eusebius seine „Kirchengeschichte“ beschreibt (etwa als διήγησις) vgl. Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 23. [↑](#footnote-ref-371)
372. Inglebert, L’histoire des hérésies chez les hérésiologues (2001), 105. [↑](#footnote-ref-372)
373. Sein Bemühen, das Alter des Christentums zu betonen, scheint also nicht nur eine Reaktion auf Kritiker wie Kelsus oder Porphyrius gewesen zu sein, so Droge, The Apologetic Dimensions of the *Ecclesiastical History* (1992), 493-494. [↑](#footnote-ref-373)
374. Wunderbar dargelegt in Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (1994), 517-566. [↑](#footnote-ref-374)
375. Ibid. 521-522. [↑](#footnote-ref-375)
376. Euseb., Praep. ev. I 5,12 (eigene Übers.). [↑](#footnote-ref-376)
377. Vgl. hierzu Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (1994), 523. [↑](#footnote-ref-377)
378. Vgl. bereits Droge, The Apologetic Dimensions of the *Ecclesiastical History* (1992). [↑](#footnote-ref-378)
379. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1. [↑](#footnote-ref-379)
380. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 1. [↑](#footnote-ref-380)
381. So die richtige Interpretation bei Brennecke, Die Kirche als ΔΙΑΔΟΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Das Programm der ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I 1) (2001), 85. Vgl. auch zur Nutzung fast ausschließlich rechtgläubiger Quellen (Ausnahme ist Euseb. Caes., Hist. eccl. III 38,5) Gustafsson, Eusebius' Principles in handling his Sources, as found in his Church History, Books I-VII, Studia Patristica (1961), 438-439; Gonnet, L’acte de citer dans l’Histoire ecclésiastique d’Eusèbe (2001), 186. [↑](#footnote-ref-381)
382. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 2. [↑](#footnote-ref-382)
383. Tert., De praescr. 3; 4,2-3; Adv. Marc. V 1,8 vgl. auch Mt 7,15. [↑](#footnote-ref-383)
384. Iren., Adv. haer. III 14,2-4. [↑](#footnote-ref-384)
385. Justin, 1Apol. 16,7-14; Dial. 35. [↑](#footnote-ref-385)
386. So Brennecke, Die Kirche als ΔΙΑΔΟΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Das Programm der ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I 1) (2001), 86. [↑](#footnote-ref-386)
387. Vgl. Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 79. [↑](#footnote-ref-387)
388. Euseb. Caes., Hist.eccl. III 3,3. [↑](#footnote-ref-388)
389. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 24-25 u.a. Stellen, verschiedene Listen finden sich bei Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 79. [↑](#footnote-ref-389)
390. Hierauf verweist ibid. 80. [↑](#footnote-ref-390)
391. Vgl. Mendels, The Sources of the *Ecclesiastical History* of Eusebius: The case of Josephus (2001). [↑](#footnote-ref-391)
392. Wie sehr dieses Geschichtsbild prägte, lässt sich an der Eröffnung von Harnacks berühmten Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten“ (1902) ablesen, wo es heißt: „Unter welchem Titel ist die Erscheinung der christlichen Religion in die Weltgeschichte einzustellen? Die christliche Betrachtung war darüber niemals im Zweifel: das Auftreten dieser Religion bezeichnet den Eintritt der wahren und vollkommenen Religion gegenüber der Herrschaft der falschen (Heidentum) und der unvollkommenen (Judentum) und damit die Botschaft von der vollzogenen Erlösung des Menschengeschlechts aus der Gewalt der Sünde und des Todes.“ [↑](#footnote-ref-392)
393. Ulrich, Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea (1999), 58-59; Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (1994), 532. [↑](#footnote-ref-393)
394. So die Zusammenfassung bei Ulrich, Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea (1999), 51; Tetz, Christenvolk und Abrahamsverheißung. Zum "kirchengeschichtlichen" Programm des Eusebius von Caesarea (1982), 38. [↑](#footnote-ref-394)
395. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 5,1-2. [↑](#footnote-ref-395)
396. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 5,2. [↑](#footnote-ref-396)
397. Blanchetière, De l’importance de l’an 135 dans l’évolution respective de la synagogue et du christianisme (2001), 92. [↑](#footnote-ref-397)
398. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 3,1. [↑](#footnote-ref-398)
399. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 3,9. [↑](#footnote-ref-399)
400. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 4,1. [↑](#footnote-ref-400)
401. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 4,4. [↑](#footnote-ref-401)
402. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 4,10. [↑](#footnote-ref-402)
403. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 4,15. [↑](#footnote-ref-403)
404. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 5,1. [↑](#footnote-ref-404)
405. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 5,2. [↑](#footnote-ref-405)
406. Vgl. Mendels, The Sources of the *Ecclesiastical History* of Eusebius: The case of Josephus (2001). [↑](#footnote-ref-406)
407. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 5,3. [↑](#footnote-ref-407)
408. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 5,4. [↑](#footnote-ref-408)
409. Euseb. Caes., Hist.eccl. I 6,1. [↑](#footnote-ref-409)
410. Zu Iulius Africanus vgl. das nachfolgende Kapitel, sein Brief ist editiert in Reichardt and Iulius Africanus, Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes (1909). [↑](#footnote-ref-410)
411. Ibid. 1-2. [↑](#footnote-ref-411)
412. Zu modernen Exegeten vgl. etwa Bovon, Das Evangelium nach Lukas 1. Teilbd: Lk 1,1 - 9,50 (1989), 186-191; Luz, Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilbd: Mt 1 - 7 (1985), 91-97. [↑](#footnote-ref-412)
413. Vgl. zum Vorschlag des Augustin, stattdessen an Adoption zu denken, und die weitere Rezeption und Kritik Luz, Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilbd: Mt 1 - 7 (1985), 96-97. [↑](#footnote-ref-413)
414. Vgl. Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea (1960), 74-77. [↑](#footnote-ref-414)
415. Vgl. Reichardt and Iulius Africanus, Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes (1909), 63-64. [↑](#footnote-ref-415)
416. Vgl. Ibid. 64-65. [↑](#footnote-ref-416)
417. Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 31. [↑](#footnote-ref-417)
418. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 8,16; I 9,1. [↑](#footnote-ref-418)
419. Der Herausgeber Kraft denkt *ad loc*. an „die heidnischen, zur Zeit des Maximinus entstandenen Pilatusakten“, vgl. Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 181.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81.Kraft, Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 107 Anm. 81. [↑](#footnote-ref-419)
420. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 10,6. [↑](#footnote-ref-420)
421. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 11,7-8. [↑](#footnote-ref-421)
422. Schon 1863 muss sich E. Gerlach verteidigen, dass er ein Buch zu einem Thema schreibt, das schon ausführlich diskutiert war, vgl. Gerlach and Josephus, Die Weissagungen des Alten Testaments in die Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugniss von Christo (1863), 5. Die Josephusbibliographie von L.H. Feldman weist für die Jahre 1937–80 87 weitere Studien zum *Testamentum Flavianum* auf, Feldman, Josephus and Modern Scholarship (1937-1980) (1984), 689-691. Vgl. auch Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament (2000), 247; Carleton Paget, Some Observations on Josephus and Christianity, The Journal of Theological Studies (2001). [↑](#footnote-ref-422)
423. So Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament (2000), 245-259, 259: "Josephus [hat] irgend etwas über Jesus geschrieben", doch man sollte "sich nicht allzu sehr auf die Angaben des Josephus über Jesu Heilungen, sine Lehren und die Umstände seines Prozesses stützen"; Olson, Eusebius and the *Testamentum Flavianum*, Catholic Biblical Quarterly (1999). [↑](#footnote-ref-423)
424. So Whealey, Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium Flavianum* (2007). [↑](#footnote-ref-424)
425. Orig., C. Cels. I 47. [↑](#footnote-ref-425)
426. Vgl. Orig., C. Cels. 2,13; Comm. in Mt. X 17. [↑](#footnote-ref-426)
427. Hier., De vir. inl. 13. [↑](#footnote-ref-427)
428. Vgl. Whealey, Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium Flavianum* (2007); Horn, Das *Testamentum Flavianum* aus neutestamentlicher Perspektiveibid.; Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament (2000). Vgl. hingegen Grant, der fälschlicherweise behauptet, Eusebius beziehe sich für die Zeit des frühesten Christentums auf das Neue Testament, insbesondere auf die Apostelgeschichte, und auf Josephus, was nahelegt, als sei die Apostelgeschichte das *master narrative* für Eusebius, was jedoch nicht der Fall ist, wie gezeigt; allerdings gesteht er sogleich zu, dass für die Darstellung des ganzen 1. Jh.s Eusebius auf „Josephus, Philo, Tertullian und Clemens von Alexandria“ (eigene Übers.) zurückgreift, so Grant mit Blick auf die „Chronik“, wobei das Bild im Vergleich zur „Kirchengeschichte“ nicht wesentlich differiert; die Bedeutung des Josephus schiebt er denn auch nach, wenn er schreibt: „Wie wenig würde von der *Chronik* übrigbleiben, wenn die Liste der Kaiser und Bischöfe und der Beitrag des Josephus für die Zeit bis zum Ende des ersten Jahrhunderts fehlen würde“, so Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 5; vgl. auch 40-41. [↑](#footnote-ref-428)
429. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 13,3. [↑](#footnote-ref-429)
430. Vgl. Hardwick, Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius (1989), 1; Barnes, Constantine and Eusebius (1996), 129-130, 346 Anm. 115. Lediglich Origenes vor ihm referiert öfter aus Josephus, vgl. Whealey, Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium Flavianum* (2007), 74-75; Hardwick, Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius (1989), 59-64. Zur kritischen Übernahme und Applikation auf Christus vgl. etwa Euseb. Caes., Hist. eccl. III 8,10-11, wo Josephus das Orakel, demzufolge ein Herrscher aus Judäa entspringen wird, auf Vespasian hin liest, während es Eusebius auf Christus hin ummünzt, vgl. hierzu Mendels, The Sources of the *Ecclesiastical History* of Eusebius: The case of Josephus (2001), 203-204. [↑](#footnote-ref-430)
431. Vgl. Hardwick, Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius (1989), 121; Mendels, The Sources of the *Ecclesiastical History* of Eusebius: The case of Josephus (2001), 202-203; Schreckenberg, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (1972). [↑](#footnote-ref-431)
432. Schreckenberg, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (1972), 79. [↑](#footnote-ref-432)
433. Vgl. Whealey, Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium Flavianum* (2007), 74-76. [↑](#footnote-ref-433)
434. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 11,9. [↑](#footnote-ref-434)
435. Euseb. Caes., Hist. eccl. IX 5,1. [↑](#footnote-ref-435)
436. Euseb. Caes., Hist. eccl. IX 7,1. [↑](#footnote-ref-436)
437. Meines Erachtens ist manch frühere Diskussion zu möglichen Addressaten von Eusebs „Kirchengeschichte“ zu schematisch, vgl. etwa mit älterer Literatur Gödecke, Geschichte als Mythos. Eusebs "Kirchengeschichte" (1987), 27-31. Etwas nuancierter ist Corke-Webster, auch wenn die Alternative eingangs zwischen „heidnischer“ und „christlicher“ Leserschaft m.E. fehlgeleitet ist, vgl. Corke-Webster, A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical History, The Harvard Theological Review (2017), 569. Allerdings stimme ich ihm zu, wenn er ebd. von „provincial elites“ spricht und diese nuanciert: „diese Christen waren sowohl römische Bürger wie Bewohner des kulturellen und intellektuellen griechischen Ostens. Eusebius schrieb nicht für Leser mit ausschließlich ,christlicher‘ Identität; ihre Werte waren zugleich römisch und ihre kulturellen Normen griechisch“ (eigene Übers.). [↑](#footnote-ref-437)
438. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 12,1. [↑](#footnote-ref-438)
439. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 12,2. [↑](#footnote-ref-439)
440. Corke-Webster, A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical History, The Harvard Theological Review (2017), 563 (eigene Übers.). [↑](#footnote-ref-440)
441. Euseb. Caes., Hist. eccl.I 13,5. Vgl. hierzu mit weiterer Lit. Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (2003), 74. 179-180. Wieso Carriker (ibid. 179) darauf insistieren kann, Eusebius „habe nicht behauptet, den Text selbst aus dem Syrischen übersetzt zu haben“ („... that Eusebius translated the text himself, and he does not claim to have done so“), ist mir schleierhaft, da es Eusebius doch expressis verbis, wie zitiert, sagt. Man kann darüber wie Carriker nachdenken, ob Eusebius vielleicht behaupten wollte, ein Bote oder Helfer habe ihm den Text aus Edessa besorgt. [↑](#footnote-ref-441)
442. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 13,5. [↑](#footnote-ref-442)
443. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 13,21. [↑](#footnote-ref-443)
444. Vgl. Brock, Eusebius and Syriac Christianity (1992); Mirkovic, Prelude to Constantine. The Abgar Tradition in Early Christianity (2004); Griffith, The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century, Hugoye: Journal of Syriac Studies (2003). Es gibt eine umfangreiche Literatur zu diesem Briefwechsel, der später in die *Doctrina Addai* weiterentwickelt worden ist, vgl. hierzu Phillips, The Doctrine of Addai, the Apostle (1876); Howard, The Teaching of Addai (1981); Illert, Doctrina addai, de imagine edessena = Die Abgarlegende, das Christusbild von Edessa (2007); Camplani, Traditions of Christian Foundation in Edessa. Between Myth and History, Studi e materiali della religioni (2009). Zu Edessa vgl. Ross, Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114 - 242 CE (2001). [↑](#footnote-ref-444)
445. Schärtl, "Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe". Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike (2011), 33. Sie verweist auf die Untersuchung Speyer, Angebliche Übersetzungen des heidnischen und christlichen Altertums, Jahrbuch für Antike und Christentum (1968/69). [↑](#footnote-ref-445)
446. So Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit (1970), 76-81, 81. [↑](#footnote-ref-446)
447. Eine differenzierte Definition von literarischer Fälschung legte vor Speyer, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum (1977); Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung (1971), 18-21. Kritisch zu Speyer ist Standhartinger, Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs (1999), 29-59. Vgl. jetzt auch Ehrman, Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics (2013). [↑](#footnote-ref-447)
448. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 13,3. [↑](#footnote-ref-448)
449. Vgl. die zuvor genannte Literatur zur *Doctrina Addai*, außerdem: Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1900), 485; Corke-Webster, A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical History, The Harvard Theological Review (2017), 564. Corke-Webster führt an (mit weiterführenden bibliographischen Angaben), dass Walter Bauer und Helmut Koester die Briefe und die Legende als reine Fiktion bezeichnet hatten, eine Position, die er selbst mitvertritt, während er auch die Position von Francis Burkitt und Judah Segal nennt, die der Geschichte als historischen Kern die Konversion Abgar VIII (Ende des 2. Jh.) zuschreiben, während Han J.W. Drijvers meinte, die Korrespondenz sei eine bewusste Antwort auf den Manichäismus, oder nach Alberto Camplani auf Bardesanes reagiere (auch diese Lit. bei Corke-Webster). [↑](#footnote-ref-449)
450. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1900), 486. [↑](#footnote-ref-450)
451. Wasmuth, Die Abgarlegende (2012), 223-224 (dort mit bibl. Angaben). [↑](#footnote-ref-451)
452. „It reflects nothing so much as an anachronistic retrojection into the early Christian period of Edessa's history, of the political and ecclesiological ideas of the kind articulated in Syriac by Ephraem the Syrian in the second half of the fourth century, complete with the paradigmatic role of Peter“, so Griffith, The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century, Hugoye: Journal of Syriac Studies (2003). [↑](#footnote-ref-452)
453. Vgl. mit Abdruck des Textes Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1900). Vgl. auch Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (1899). [↑](#footnote-ref-453)
454. Vgl. Egeria, Pereg*.* 17,1; 19,2-19. [↑](#footnote-ref-454)
455. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1900), 483. [↑](#footnote-ref-455)
456. Ibid. 484. [↑](#footnote-ref-456)
457. Ibid. [↑](#footnote-ref-457)
458. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 13,20. [↑](#footnote-ref-458)
459. Die Abgarlegende passt deshalb sehr wohl zu Buch I von Eusebs „Kirchengeschichte“ und stellt sogar einen guten Übergang zu Buch II dar, in welchem Eusebius die Zeit nach der Himmelfahrt beschreiben will; sie ist in der Tat Teil der programmatischen Eröffnung dieser „Kirchengeschichte“, so auch Corke-Webster, A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical History, The Harvard Theological Review (2017), 570. [↑](#footnote-ref-459)
460. Vgl. Euseb. Caes., Dem. ev. IV 3,1. [↑](#footnote-ref-460)
461. Vgl. Euseb. Caes., Dem. ev. III 4,26-29; IV 12,1-3 und VIII 1,59-62; vgl. hierzu Strutwolf, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte (1999), 292-293. [↑](#footnote-ref-461)
462. Die Bedeutung des Kreuzes spielt in Eusebs „Kirchengeschichte“ zwar tatsächlich eine geringere Rolle, sicher geringer als die Inkarnation (wie überhaupt bei Eusebius), doch gerade in der Predigt des Thaddäus ist es im Unterschied zur Auferstehung doch als eine deutliche Station im Leben Jesu erwähnt. Auf diesen Unterschied zwischen der Predigt des Thaddäus und Eusebius geht Corke-Webster nicht ein, wenn er die geringe Bedeutung des Kreuzesthemas in der „Kirchengeschichte“ herausstellt, vgl. Corke-Webster, A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical History, The Harvard Theological Review (2017), 575-578. [↑](#footnote-ref-462)
463. Zwar ist auch bei Eusebius die Auferstehung Christi marginal im Vergleich zur Inkarnation, dennoch geht Eusebius auf sie ein, vgl. Euseb., Dem. ev. VIII 1,65-67 und hierzu Strutwolf, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte (1999), 308-311. [↑](#footnote-ref-463)
464. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 13,16. [↑](#footnote-ref-464)
465. Man vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. VII 30,21; VIII 1,7-9; IX 8,15; X 4,14.33-34.59. [↑](#footnote-ref-465)
466. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 6,8, hierzu Corke-Webster, A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea’s Ecclesiastical History, The Harvard Theological Review (2017), 579. [↑](#footnote-ref-466)
467. Ibid. 566. [↑](#footnote-ref-467)
468. Vgl. die Argumente in ibid. 580-581. [↑](#footnote-ref-468)
469. Euseb. Caes., Hist. eccl. II praef. 2. Dass das „außerhalb“ (τὰ δ’ἔξωθεν) nicht notwendigerweise „profan“ (so die Übersetzung von Kraft) bedeutet, lässt sich an der Reihe der zitierten christlichen Autoren belegen. [↑](#footnote-ref-469)
470. Euseb. Caes., Hist. eccl. II tab., eine Angabe, die Rufin ausgelassen hat. [↑](#footnote-ref-470)
471. Ein typisches Beispiel ist Euseb. Caes., Hist. eccl. II 21. [↑](#footnote-ref-471)
472. So auch richtig bemerkt von Verdoner, wenn sie feststellt, dass die Apostelgeschichte nur „to a limited degree“ in Buch II zitiert wird, auch wenn sie einige Seiten zuvor erstaunlicherweise geurteilt hatte, die Apostelgeschichte sei die Hauptquelle für Buch II, so Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 41; 59. [↑](#footnote-ref-472)
473. Man vgl. auch die Parallelen in Eusebs Chronik, vgl. Runia, Philo in Early Christian Literature. A Survey (1993), 216. [↑](#footnote-ref-473)
474. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 14. [↑](#footnote-ref-474)
475. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 15; zu diesem Text mehr weiter unten, wo ich auf die Stellung der Evangelien in Eusebs Geschichtsbild eingehen werde. [↑](#footnote-ref-475)
476. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 15,2; 1Petr 5,13. [↑](#footnote-ref-476)
477. Vgl. hierzu Grant, der das Schweigen jedoch auf rein editorische Fragen reduziert und die Spannung über die Entwicklungsgeschichte der Versionen der „Kirchengeschichte“ des Eusebs lösen will. Doch selbst wenn dieses Schweigen in den ersten beiden Büchern auf das Werden des Werks zurückzuführen wäre, so müsste dennoch erklärt werden, was Eusebius mit dieser Version der letzten Hand ausdrücken wollte, vgl. Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 126. [↑](#footnote-ref-477)
478. Grant in seiner Betrachtung von Eusebius und dem Kanon der Schrift geht auf diesen möglichen Zusammenhang nicht ein, vgl. Ibid. 126-141. [↑](#footnote-ref-478)
479. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. V 16,13-15. [↑](#footnote-ref-479)
480. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 13,5, auch wenn er hier das moderne Kriterium außer Acht lässt, dass solche Übereinstimmung von Quellen deren Unabhängigkeit voraussetzt. Zu Simon Magus vgl. Bremmer, Simon Magus: A Pagan Magician in a Christian Context (forthcoming). [↑](#footnote-ref-480)
481. Vgl. zu diesen und weiteren Kriterien Gödecke, Geschichte als Mythos. Eusebs "Kirchengeschichte" (1987), 32-53. [↑](#footnote-ref-481)
482. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 23,2. [↑](#footnote-ref-482)
483. Gödecke, Geschichte als Mythos. Eusebs "Kirchengeschichte" (1987), 51. [↑](#footnote-ref-483)
484. Ibid. 53. [↑](#footnote-ref-484)
485. Vgl. Norelli, La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe (2001), 4. [↑](#footnote-ref-485)
486. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,1. [↑](#footnote-ref-486)
487. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,1. [↑](#footnote-ref-487)
488. Iren, Adv. haer. I 26,3; IV 15,1. [↑](#footnote-ref-488)
489. Iren, Adv. haer. III 12,10. [↑](#footnote-ref-489)
490. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,8. [↑](#footnote-ref-490)
491. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,2. [↑](#footnote-ref-491)
492. Mt 10,3, Mk 3,18, Lk 6,13 und Apg 1,13 (jeweils “Sohn des Alphäus”; bekannt ist auch noch ein „Levi, Sohn des Alphäus“, so Mk 2,14). Zu Jakobus, dem Herrenbruder, vgl. die Reihe der Brüder Jesu bei Mt 13,55 (Jakobus, Josef, Simon, Judas) und Mk 6,3 (Jakobus, Jose, Judas, Simon); auch die Erwähnung in Apg 12,17; 15,13; 21,18 und Gal 1,19; 2,9. R. Burnet spricht von einem Identitätsdiebstahl der Geschichte, indem Jakobus, der Sohn des Alphäus, zugunsten des Bruders Jesu seiner Persönlichkeit in der Erinnerung der Späteren verlustig ging, und wiederum mit Jakobus, dem Kleinen (Mk 15,40), verwechselt wurde, vgl. Burnet, Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien (2014), 591-615, 591. Zur Rezeptionsgeschichte des Herrenbruders Jakobus vgl. Myllykoski, James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I), Currents in Biblical Research (2006); Myllykoski, James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part II), Currents in Biblical Research (2007); Painter, Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition (1998); Painter and DeSilva, James and Jude (2012); Chilton, The Brother of Jesus. James the Just and his Mission (2001). [↑](#footnote-ref-492)
493. ProtevJac 17; vgl. aber auch die davon vielleicht abhängigen KThom 16; HistIos 2,4. Die Angabe in SC 31, 49 Anm. 6 wonach diese Vorstellung auch im Petrusevangelium begegnet, führt zurück auf Orig., Comm. in Mt. X 17, der dies dort gelesen haben will. Zum ProtevJac vgl. die textkritische Edition, DeStrycker, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une ed. critique du texte grec et une trad. annotée. En appendice Les versions arméniennes traduites en Latin (1961). Vgl. auch die Studien mit älterer Lit. Horn, The Protoevangelium of James and Its Reception in the Caucasus: Status Quaestionis, Scrinium (2018); Karmann, "Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!" Zur Rezeption neutestamentlicher Texte und Motive im *Protevangelium Jacobi* (2014); Smith, Questions and Answers in the *Protevangelium of James* and the *Gospel of Peter* (2014); Vuong, Gender and Purity in the Protevangelium of James (2013); Pellegrini, Das Protevangelium des Jakobus (2012). [↑](#footnote-ref-493)
494. DeStrycker, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une ed. critique du texte grec et une trad. annotée. En appendice Les versions arméniennes traduites en Latin (1961), 37-48. [↑](#footnote-ref-494)
495. Siehe das Fest von Mariä Empfängnis (8.12. katholische Kirche; 9.12. orthodoxe Kirche); Mariä Geburt (8.9.); Mariä Opferung oder Gedenktag Unserer Lieben Frau in Jerusalem (21.11.); das Fest der Eltern Marias Joachim und Anna (25.7. Osten; 26.7. Westen); vgl. Ledit, Marie dans la liturgie de Byzance (1976); Horn, The Protoevangelium of James and Its Reception in the Caucasus: Status Quaestionis, Scrinium (2018), 225. [↑](#footnote-ref-495)
496. Orig., In Mt. X 17. Dann hätte er dort aber den Widerspruch zur Kenntnis nehmen müssen, auf den weiter oben hingewiesen wurde, wonach Josephus nicht anerkennt, dass Jesus der Christus ist. Eusebius hätte diesen Widerspruch dann bewusst übergangen. [↑](#footnote-ref-496)
497. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,2. [↑](#footnote-ref-497)
498. Vgl. hierzu Stevens, The Evangelists in Clement’s Hypotyposes, Journal of Early Christian Studies (2018). Stevens führt aus, dass Eusebius nicht unmittelbar die „Hypotyposen“ las, sondern eine Zwischenquelle einsah, die „die Erzählungen der Quelle nicht nur paraphrastisch nacherzählte, sondern sie auch erweiterte“ („Eusebius’s source not only retold the stories paraphrastically but also expanded them“). [↑](#footnote-ref-498)
499. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,3. [↑](#footnote-ref-499)
500. Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 123. [↑](#footnote-ref-500)
501. Ibid. 216. [↑](#footnote-ref-501)
502. Ibid. 123. [↑](#footnote-ref-502)
503. Angedeutet in dem οὐχ ἥκιστα (Rufin: „nihilominus“), Euseb. Caes., Hist. eccl. I 12,1. [↑](#footnote-ref-503)
504. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,2. [↑](#footnote-ref-504)
505. Vgl. Apg. 8,1. [↑](#footnote-ref-505)
506. Vgl. Apg. 11,19. [↑](#footnote-ref-506)
507. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,8. [↑](#footnote-ref-507)
508. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,12. Zu Simon Magus siehe weiter oben. [↑](#footnote-ref-508)
509. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 1,13-14. [↑](#footnote-ref-509)
510. Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 110-111, 110. [↑](#footnote-ref-510)
511. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 2,1-2. [↑](#footnote-ref-511)
512. Vgl. etwa Euseb. Caes., Hist. eccl. III 31,6. [↑](#footnote-ref-512)
513. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 2,3.6; Tert., Apol. 5. Dass diese Tradition vermutlich eine Mischung aus Elementen der *Epistula Pontii Pilati*, einem gleichnamigen pseudonymen Schreiben, das an den Kaiser Claudius gerichtet ist und welches Teil der Petrus- und Paulusakten ist, und aus den sogenannten Pilatusakten, die den ersten Teil des Nikodemusevangelium bilden, wurde zuvor bei Orosius schon angegeben. [↑](#footnote-ref-513)
514. Kraft (ed.), Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (1989), 121, Anm. 117. ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 117.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17.ibid. 121 Anm. 17. [↑](#footnote-ref-514)
515. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 2,6. [↑](#footnote-ref-515)
516. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 3,2. [↑](#footnote-ref-516)
517. Man denke etwa an die 2018 wieder aufgelegte und immer noch nicht überholte Arbeit, etwa mit ihrer wirkungsvollen Liste der „Orte, in denen christliche Gemeinden vor dem Jahr 180 (Tod des Marc Aurel) nachweisbar sind“, Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (2018), 626-628. [↑](#footnote-ref-517)
518. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 17,2. [↑](#footnote-ref-518)
519. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 18,1. [↑](#footnote-ref-519)
520. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 16,2-17,2; vgl. hierzu Runia, Philo in Early Christian Literature. A Survey (1993), 217-218. [↑](#footnote-ref-520)
521. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 17,10-12. [↑](#footnote-ref-521)
522. Runia, Philo in Early Christian Literature. A Survey (1993), 218. [↑](#footnote-ref-522)
523. Zu vergleichen ist auch Clem. Alex., Adumbr. ad 1Petr. 5,13 (GCS III 206,17-21): “Marcus, Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his, quae a Petro dicta sunt, evangelium quod secundum Marcum vocitatur.” Zu diesem Vergleich vgl. Norelli, La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe (2001), 6. [↑](#footnote-ref-523)
524. Vgl. Ibid. [↑](#footnote-ref-524)
525. Über die Vernachlässigung berichtet mit weiterer Literatur Bucur, The Place of the Hypotyposeis in the Clementine Corpus: An Apology for "The Other Clement of Alexandria", Journal of Early Christian Studies (2009). [↑](#footnote-ref-525)
526. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 39,15. [↑](#footnote-ref-526)
527. So z.B. Niederwimmer, Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1967), 186. [↑](#footnote-ref-527)
528. So etwa Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe (1969), 96. Auch wenn man diese Position ablehnen mag, ist es schleierhaft, wie man behaupten kann, dass die Angabe des Papias „unabhängig“ von der des „Ersten Petrusbriefes“ sein kann und sich beide Zeugnisse „gegenseitig“ „bestätigen“, wenn aus dem Text des Papias hervorgeht, dass er 1Petr gekannt hatte, *pace* Hengel, Probleme des Markusevangeliums (1983), 246 Anm. 256. [↑](#footnote-ref-528)
529. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (2013), 267. Z.B. der gerade genannte Hengel, Probleme des Markusevangeliums (1983); Hengel, Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien (2006), 58-78. [↑](#footnote-ref-529)
530. So Niederwimmer, Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1967), 186. [↑](#footnote-ref-530)
531. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (2013), 267. [↑](#footnote-ref-531)
532. Vgl. die Liste der Positionen zur Datierung dieses Evangeliums in Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014), 161-163. [↑](#footnote-ref-532)
533. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 16,1. [↑](#footnote-ref-533)
534. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 17,3. [↑](#footnote-ref-534)
535. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 17,17. [↑](#footnote-ref-535)
536. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 23. [↑](#footnote-ref-536)
537. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 23,19. [↑](#footnote-ref-537)
538. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 23,20. [↑](#footnote-ref-538)
539. Euseb. Caes., Hist. eccl. II 26,2. [↑](#footnote-ref-539)
540. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 1,1. [↑](#footnote-ref-540)
541. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 1,2. [↑](#footnote-ref-541)
542. Vgl. zu diesem Brief weiter unten XXX. [↑](#footnote-ref-542)
543. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 1,5. [↑](#footnote-ref-543)
544. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 39,17. [↑](#footnote-ref-544)
545. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 23,6-19; 24,7-13. [↑](#footnote-ref-545)
546. So Norelli, La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe (2001), 12. [↑](#footnote-ref-546)
547. So richtig ibid. 10-11. [↑](#footnote-ref-547)
548. So scharf beobachtet von ihm ibid. 18. [↑](#footnote-ref-548)
549. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 25,6-7. Vgl. auch ibid. III 31,6; 32,8. [↑](#footnote-ref-549)
550. Vgl. Grant, Eusebius as Church Historian (1980), 84-96. [↑](#footnote-ref-550)
551. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 6,4. [↑](#footnote-ref-551)
552. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 7-11. [↑](#footnote-ref-552)
553. Vgl. bereits Blanchetière, De l’importance de l’an 135 dans l’évolution respective de la synagogue et du christianisme (2001), 93; Chadwick, History and Thought of the Early Church (1982), 3-17. [↑](#footnote-ref-553)
554. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 1,3 zu Quadratus und Aristides; vgl. Aristides and Pouderon, Apologie (2003). [↑](#footnote-ref-554)
555. Vgl. die Liste bei Inglebert der Häresiologen in West und Ost, die um das Jahr 150 mit Justin einsetzt, der insbesondere in Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 8 vorgestellt wird Inglebert, L’histoire des hérésies chez les hérésiologues (2001), 113. [↑](#footnote-ref-555)
556. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 1,3. [↑](#footnote-ref-556)
557. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 7,9. [↑](#footnote-ref-557)
558. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 24, reicht auch in Buch V hinein. [↑](#footnote-ref-558)
559. Euseb. Caes., Hist. eccl. IV 14; 26. [↑](#footnote-ref-559)
560. Völter, Von welchen Tendenzen ließ sich Eusebius bei der Abfassung seiner "Kirchengeschichte" leiten, Vigiliae Christianae (1950), 180. [↑](#footnote-ref-560)
561. „La modestie même de ce patient collectionneur qui s’effaça sans cesse derrière sa documentation“ (eigene Übers.), Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (1961), 11. [↑](#footnote-ref-561)
562. Vgl. Barnes, Constantine and Eusebius (1981), 141. [↑](#footnote-ref-562)
563. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen (1853), 346. [↑](#footnote-ref-563)
564. Schwartz, Über Kirchengeschichte (1963), 116-117. [↑](#footnote-ref-564)
565. „Though here and there he indulges in rather turgid rhetoric he has no eye, either for historic effect, or for picturesque description. In short, he is rather a compiler of extracts than a writer of history“, Foakes-Jackson, Eusebius Pamphili Bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian. A Study of the Man and his Writings (1933), 73. [↑](#footnote-ref-565)
566. „Nearly everything that is recorded about the early history of Alexandrian Christianity lies in the *Church History* of Eusebius ... Now the basic difficulty with Eusebius’ work is that it has to be classified as ‘official history.’ It therefore contains a judicious mixture of authentic record with a good deal of suppression of fact and occasional outright lies” (eigene Übers.), Grant, Early Alexandrian Christianity, Church History (1971), 133. Zu Eusebs gestalterischem bis fragwürdig-tendenziösem Umgang mit Quellmaterial vgl. auch Gödecke, Geschichte als Mythos. Eusebs "Kirchengeschichte" (1987), 35-53. [↑](#footnote-ref-566)
567. Vgl. Barthes, Essais critiques. Le bruissement de la langue (1984), 167; Ankersmit, The Reality Effect in the Writing of History. The Dynamics of Historiographical Topology (1989), 18-19. [↑](#footnote-ref-567)
568. Vgl. zu diesen narrativen Strategien Bruner, The Narrative Construction of Reality, Critical Inquiry (1991), 9. [↑](#footnote-ref-568)
569. Vgl. hierzu Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 150-151. [↑](#footnote-ref-569)
570. Vgl. hierzu ibid. 89-98. Ich bin nicht sicher, inwiefern man aus der vielfach bezeugten Bezugnahme auf ein „wir“ oder „uns“ auf eine „Gemeinde“ schließen kann, die Eusebs „Erinnerungen erfahren und miteinander geteilt“ hatten, so Norelli, La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe (2001), 1-2. [↑](#footnote-ref-570)
571. Damit ist nicht gesagt, die „Kirchengeschichte“ sei „einfach“ und deshalb „überzeugend“, oder, wie Wilken es ausdrückt: „The Eusebian construction of the Christian past was, because of its very simplicity, extraordinary compelling for Christians of his own time“, Wilken, The Myth of Christian Beginnings (1980), 67. [↑](#footnote-ref-571)
572. Einen guten Überblick mit Diagramm zur narrativen Struktur findet sich in Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 44-51. [↑](#footnote-ref-572)
573. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 5,2-3. [↑](#footnote-ref-573)
574. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 5,3. [↑](#footnote-ref-574)
575. Es heißt lediglich: „Damit stimmt der erwähnte Josephus im 18. Buch seiner ,Altertümer‘ überein. Er berichtet wörtlich ... Bald darauf schreibt er ... Über diesen Judas bemerkt Josephus im zweiten Buch seines ,Jüdischen Krieges‘ ... Soweit Josephus“. [↑](#footnote-ref-575)
576. Euseb. Caes., Hist. eccl. I 5-6. [↑](#footnote-ref-576)
577. Vgl. etwa Euseb. Caes., Hist. eccl. I 7,11: „Dieser Bericht ist keineswegs unbegründet und aus der Luft gegriffen ...“; oder I 11,9 sein Kommentar: „Da ein Schriftsteller, der von den Hebräern selbst abstammte (Josephus Flavius), in dieser Weise über Johannes den Täufer und über unseren Erlöser in seiner Schrift berichtet, wie können da noch diejenigen, welche Erinnerungen gegen beide erdichtet haben, dem Vorwurf der Frechheit entgehen?“ [↑](#footnote-ref-577)
578. Vgl. etwa Euseb. Caes., Hist. eccl. II 25,8, wo allerdings die französische Übersetzung (SC I 93 eine Personalisierung („*mon* récit“) einfügt, die durch den griechischen Text nicht gedeckt ist (πιστωθείη τὰ τῆς ἱστορίας). [↑](#footnote-ref-578)
579. Vgl. etwa Euseb. Caes., Hist. eccl. III 1,1: „Was die Heiligen, die Apostel und die Schüler *unseres* Retters betrifft ...“; ebd. III 3,1: „Was den (Brief des Petrus) betrifft, den man als zweiten bezeichnet, haben *wir* übernommen ...“ usw. [↑](#footnote-ref-579)
580. „... filled with colourful and surprising stories from early Christian history that I had never encountered before. Here was the historical Jesus responding to rozal fan mail; an emperor solemnly suggesting to the Senate that the god Christ be admitted to the Roman pantheon; a church father forced to remain in his house because his mother had hidden his clothes. But at the same time, the fact that I had not encountered them intrigued me. These stories sit side by side with some of the most firmly held traditions of early Christianity, in a source that much scholarship seemed, upon inspection, to persist in using uncritically, despite occasional explicit warnings that it should be treated with care. The taller tales of the *History* were for the most part simply sidelined or ignored. They were for me, on the contrary, a gateway to the author who has kept me by turns entertained and exasperated for the past eight years”, Corke-Webster, Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History (2018), ix. [↑](#footnote-ref-580)
581. „It was the received account of the past that reached into mythical times without a break“, Bowersock, Fiction as History. Nero to Julian (1994), 7. [↑](#footnote-ref-581)
582. Da ich hauptsächlich am Nachwirken Eusebs interessiert bin, habe ich hier die Frage der verschiedenen Auflagen etwa der „Kirchengeschichte“ übergangen. Vgl. hierzu die Ausführungen mit älterer Lit. bei Verdoner, Narrated Reality: The 'Historia ecclesiastica' of Eusebius of Caesarea (2011), 11-12; Gödecke, Geschichte als Mythos. Eusebs "Kirchengeschichte" (1987), 20-21. [↑](#footnote-ref-582)
583. Vgl. zu Einleitungsfragen (mit weiterführender Lit.) Wallraff and Iulius Africanus, Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments (2007). [↑](#footnote-ref-583)
584. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie. Die Nachfolger des Julius Africanus (1885); Adler, Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus (1989). [↑](#footnote-ref-584)
585. Wallraff and Iulius Africanus, Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments (2007), xxxv-xxxvi; Adler, Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus (1989). [↑](#footnote-ref-585)
586. Vgl. hierzu die Einleitung in Wallraff and Iulius Africanus, Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments (2007). [↑](#footnote-ref-586)
587. Vassiliev, Kitab al-'Unvan. Histoire universelle (1910, 1911, 1912, 1915). [↑](#footnote-ref-587)
588. Vgl. hierzu Hardwick, Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius (1989), 34-36. [↑](#footnote-ref-588)
589. Iulius Afric., *Chron*., F14 in Wallraff and Iulius Africanus, Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments (2007), 23. [↑](#footnote-ref-589)
590. Zur Anzahl der Jahre vgl. Anm. 4 in ibid. 13. [↑](#footnote-ref-590)
591. Philostratus, Lebensbeschreibungen der Sophisten I 481. [↑](#footnote-ref-591)
592. Ebd. [↑](#footnote-ref-592)
593. Wallraff and Iulius Africanus, Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments (2007). [↑](#footnote-ref-593)
594. Vgl. Iulius Afric., Chron., T88 in ibid. 260. [↑](#footnote-ref-594)
595. Der Nachweis ist nicht zweifelsfrei, da in den Fragmenten selten auf die Bücher der *Chronographiae* des Iulius verwiesen werden, aus dem die Fragmente entnommen sind. Das letzte Fragment, das noch Buch IV nennt, ist T64e ibid. 191. [↑](#footnote-ref-595)
596. So Iulius Afric., Chron., F96 in ibid. 290. Für die Nähe des Iulius zu Edessa und dem Hof des Abgar VIII (176 – 213 nC.) vgl. auch sein Werk *Cesti* 1,20 und hierzu ibid. 261 Anm. 261. Vgl. z.B. Iulius, *Cesti*, F12 Iulius Africanus and Wallraff, Cesti. The extant fragments (2012), 101. [↑](#footnote-ref-596)
597. Iulius Afric., Chron., F89 in Wallraff and Iulius Africanus, Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments (2007), 262-268. [↑](#footnote-ref-597)
598. Iulius Afric., Chron., T92 in ibid. 274. [↑](#footnote-ref-598)
599. Vgl. Iulius Afric., Chron., F90 in ibid. 270-272. Der Brief an Aristides (CPG 1693), überhaupt scheint sich Iulius mit exegetischen Fragen beschäftigt zu haben, wie ein anderer Brief an Origenes zur Susannageschichte im Buch Daniel zeigt (CPG 1692). Zu diesen Texten und der Antwort des Origenes, vgl. Ibid. xvi. [↑](#footnote-ref-599)
600. Iulius Afric., Chron., T91 in ibid. 274. [↑](#footnote-ref-600)
601. Iulius Afric., Chron., F22 und T93b in ibid. 46-48. 286. [↑](#footnote-ref-601)
602. Vgl. etwa Iulius Afric., Chron., F93 und F94 in ibid. 288-290. [↑](#footnote-ref-602)
603. Etwa eine kurze Information über das ungeklärte Verbleiben von Johannes, nachdem dieser sich vom Lehren und seinem Dienst als Bischof zurückgezogen habe, Iulius Afric., Chron., F95 in ibid. 290. [↑](#footnote-ref-603)
604. Orig., C. Cels. I 14 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 219). [↑](#footnote-ref-604)
605. Vgl. Orig., C. Cels. I 14-16; ebd. I 16 wird auch die Schrift des Josephus Flavius erwähnt „Über das hohe Alter der Juden“ = *Contra Apionem*; vgl. hierzu Gerber, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus Untersuchungen zu seiner Schrift "Contra Apionem" (1997). [↑](#footnote-ref-605)
606. Orig., C. Cels. I 16 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 223, hier und im Folgenden öfter leicht verändert und angepasst). [↑](#footnote-ref-606)
607. Orig., C. Cels. I 16 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 225). [↑](#footnote-ref-607)
608. Orig., C. Cels. I 18 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 228–229). [↑](#footnote-ref-608)
609. Die Bibliographie zu Origenes ist Legion, ein erster guter Einstieg bietet der Artikel Williams, Origenes/Origenismus, Theologische Realenzyklopädie (1995). [↑](#footnote-ref-609)
610. Ibid. 403-404. [↑](#footnote-ref-610)
611. Ibid. 413. [↑](#footnote-ref-611)
612. Ibid. [↑](#footnote-ref-612)
613. Orig., De princ. praef. 1 (Übers. Heinrich Karpp, hier und später verändert). [↑](#footnote-ref-613)
614. Orig., De princ. IV 3,6. [↑](#footnote-ref-614)
615. Williams, Origenes/Origenismus, Theologische Realenzyklopädie (1995), 413. [↑](#footnote-ref-615)
616. Orig., De princ. IV 3,6. [↑](#footnote-ref-616)
617. Orig., De princ. IV 3,6. [↑](#footnote-ref-617)
618. Arist., Apol. 2 (Arm.). [↑](#footnote-ref-618)
619. Ebd.; vgl. Gal 4,1. [↑](#footnote-ref-619)
620. Zu den Anstrengungen des Origenes, was die Schrift betrifft, vgl. Barnes, Constantine and Eusebius (1996), 90-93. [↑](#footnote-ref-620)
621. Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 25,11-14. [↑](#footnote-ref-621)
622. Orig., De princ. IV 1,1. [↑](#footnote-ref-622)
623. Vogt and Geerlings, Origenes als Exeget (1999), 179. [↑](#footnote-ref-623)
624. Orig., C. Cels. I 26 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 245). [↑](#footnote-ref-624)
625. Orig., C. Cels. I 26 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 245-247). [↑](#footnote-ref-625)
626. Orig., C. Cels. I 28 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 249). [↑](#footnote-ref-626)
627. Orig., C. Cels. I 29 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 251). [↑](#footnote-ref-627)
628. Orig., C. Cels. I 31 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/1, 255). [↑](#footnote-ref-628)
629. Dieses Argument findet sich bis auf den heutigen Tag im Repertoire derer, die die Anfänge des Christentums beschreiben, meisterhaft ausgeführt in der Trilogie systematischer Theologie von Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (1975); Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (1977); Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott (1990). [↑](#footnote-ref-629)
630. Orig., De princ. IV 1,2. [↑](#footnote-ref-630)
631. Hier zitiert nach Orig., De princ. IV 1,3. [↑](#footnote-ref-631)
632. Ebd. [↑](#footnote-ref-632)
633. Orig., De princ. IV 1,3. Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, ob er hiermit jüdische Realität spiegelt. [↑](#footnote-ref-633)
634. Orig., De princ. IV 1,4. [↑](#footnote-ref-634)
635. Orig., De princ. IV 1,5. [↑](#footnote-ref-635)
636. Orig., De princ. IV 1,6. [↑](#footnote-ref-636)
637. Ebd. [↑](#footnote-ref-637)
638. Ebd. [↑](#footnote-ref-638)
639. Orig., De princ. IV 1,7. [↑](#footnote-ref-639)
640. Vgl. Orig., De princ. IV 1,8. [↑](#footnote-ref-640)
641. Ebd. [↑](#footnote-ref-641)
642. Vgl. ebd. [↑](#footnote-ref-642)
643. Orig., De princ. IV 1,9. [↑](#footnote-ref-643)
644. Ebd. [↑](#footnote-ref-644)
645. Orig., Hom. in Luc. 19,5 (hier und später eigene Übers.). [↑](#footnote-ref-645)
646. Vgl. etwa die lange Liste in Orig., De princ. IV 1,7: „als Hauptsache (zu untersuchen) ist aufgestellt worden: die Lehre von Gott und von seinem Eingebornen: welche Natur, dieser habe, und in welchem Sinn er Gottes Sohn sei, welches die Ursachen seien, dass er bis zum menschlichen Fleisch sich herabließ und in allem Menschheit annahm: was endlich die Wirkung davon, und auf wen und wann sein müsse? Notwendig musste auch die Lehre von den mit uns verwandten und den andern vernünftigen Wesen, welche Gott näher standen und aus ihrer Seligkeit gefallen sind, so wie über die Ursachen dieses Falles in die Schriften der göttlichen Offenbarung aufgenommen werden. Ferner müssen wir auch belehrt werden über die Verschiedenheit der Seelen, und woher diese Verschiedenheit rühre: was die Welt sei, und wie sie entstanden: woher diese Menge des Bösen auf der Erde, und ob es auf der Erde nicht allein, sondern auch anderswo sei. Bei diesen und ähnlichen Fragen hatte der Geist, der die Seelen der heiligen Diener der Wahrheit erleuchtete, noch eine zweite Absicht, um derer willen, die sich der Mühe der Erforschung solcher Geheimnisse nicht unterziehen können, die Offenbarung des Vorgenannten in Ausdrücke zu hüllen, welche anscheinend eine Beschreibung der sichtbaren Werke der Schöpfung, der Erschaffung des Menschen und der Fortpflanzung desselben vom ersten Paar bis zur Menge enthalten. Auch in andern Geschichten, welche die Taten der Frommen, bisweilen auch Übertretungen von ihnen, als Menschen, die Laster der Gottlosen und Ungerechten, ihre Zügellosigkeit und Unersättlichkeit erzählen, ganz besonders aber in der Geschichte der Kriege, sowohl der Sieger als der Besiegten, werden einige außerordentliche Geheimnisse für den, der sie zu erforschen versteht, angedeutet. Noch wunderbarer ist die Verkündigung der Gesetze der Wahrheit vermittels der geschriebenen Gesetzgebung, indem alles dieses mit einer der göttlichen Weisheit wahrhaft zukommenden Bedeutsamkeit im Zusammenhang verfasst ist. Denn es sollte auch die Hülle des Geistigen (diese nenne ich das Leibhafte der Schrift) vielen nützlich werden, und die Menge, so wie sie es fasst, bessern können.“ [↑](#footnote-ref-646)
647. Orig., Hom. in Luc. 9,1. [↑](#footnote-ref-647)
648. Orig., Hom. in Luc. 11,6. [↑](#footnote-ref-648)
649. „They were not interested in objectively reconstructing the life and thought of earlier communities of Christians (and Jews). Their sole concern was to make Scripture immediately relevant to the lives of their congregations, and they did so by collapsing the distinction between text and interpretive community that is so sacrosanct in modern biblical scholarship“ (eigene Übers.), so Shuve, The Patristic Reception of Luke and Acts: Scholarship, Theology, and Moral Exhortation in the Homilies of Origen and Chrysostom (2012), 265. [↑](#footnote-ref-649)
650. Vgl. Orig., Hom. 4 in Acta (PG 14, 829-832). [↑](#footnote-ref-650)
651. Vgl. Pamphil., Exp. capitum Actuum apostolorum (PG 10, 1549-53), der die Apg. offenkundig historisch liest, jedoch die Spannung zwischen Paulus und Petrus etwa übergeht. [↑](#footnote-ref-651)
652. Vgl. Euseb. Emes., In Acta apostolorum (PG 86, 561). Auch hier scheint eine historisch orientierte Lesart durch. [↑](#footnote-ref-652)
653. Akinean, Srboyn Ep̕remi Asorioy Meknowt̕iwn gorcoc̕ aṙak̕eloc̕ (1921). Eine englische Übersetzung bietet Conybeare, The Commentary of Ephrem on Acts (1926). Zu den Besonderheiten der Auffassung von den Anfängen des Christentums, in denen Ephräm sich etwa von Irenäus unterscheidet vgl. Merk, Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte, Zeitschrift für Katholische Theologie (1924). [↑](#footnote-ref-653)
654. Zu den zwei Reihen von Homilien: Ioh. Chrys., Hom. in Acta (PG 60, 13-384); eine englische Übersetzung findet sich Stevens, Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistles to the Romans (1999 [1889]). Die kommentarartige Einleitung: Ioh. Chrys., In principium actorum (PL 51, 67-112); eine englische Übersetzung findet sich Compton, Introducing the Acts of the Apostles: A Study of John Chrysostom's On the Beginning of Acts. PhD diss. (1996), 248-312. [↑](#footnote-ref-654)
655. Ioh. Chrys., Hom. in Luc. 1 (PG 60, 11). [↑](#footnote-ref-655)
656. Vgl. ebd. (PG 60, 12). [↑](#footnote-ref-656)
657. Zu Kommentaren und Homilien zur Apostelgeschichte in der frühen Kirche vgl. Schneider, Die Apostelgeschichte. I. Teil (1980), 164-165. Vgl. auch Nicklas, The Book of Acts as Church History. Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations = Apostelgeschichte als Kirchengeschichte = Text, Texttraditionen und antike Auslegungen (2003). [↑](#footnote-ref-657)
658. „Eine sichere Bezeugung der Apostelgeschichte findet sich erst nach etwa 140, doch sie mag sicher bis wahrscheinlich nicht viel später als zur Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein, wenn sie – was höchstwahrscheinlich – ist, vom selben Autor stammt, der auch das Lukasevangelium verfasst hat, was wiederum dazu passt, dass die Apostelgeschichte zur Zeit des Irenäus bekannt ist und genutzt wird.“ („Certain attestation for *Acts* is later [than c140], but it may be dated securely to probably not much later than the middle of the second century if it was written – as seems all but certain – by the same author as *Luke*, and this coheres with *Acts* being known and used by the time of Irenaeus“), so Gregory, The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus: Looking for Luke in the Second Century (2003), 353. [↑](#footnote-ref-658)
659. Vgl. Jenkins, Origen on I Corinthians, The Journal of Theological Studies (1908). [↑](#footnote-ref-659)
660. Orig., In I Cor. 3,9-15 (243-244 Jenkins). [↑](#footnote-ref-660)
661. Ebd. 244 [↑](#footnote-ref-661)
662. Ebd. [↑](#footnote-ref-662)
663. Ebd. [↑](#footnote-ref-663)
664. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes (1974), 14. [↑](#footnote-ref-664)
665. Orig., In I Cor. 3,9-15 (244-245 Jenkins). [↑](#footnote-ref-665)
666. Trotz seinen früheren Ausführungen, wonach die genannten Amtsträger gar keine Funktion in diesem Text am Bau der Kirche zugeordnet werden, sondern diese alleine Christus, den Aposteln und den Lehrern zukommt, spricht er mit Blick auf den richtig gesehenen Trennungsstrich von einem solchen zwischen „Aposteln und den kirchlichen Amtsträgern“, was nach dieser Origenesstelle korrekter ein solcher zwischen Aposteln und Lehrern ist. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes (1974), 15. [↑](#footnote-ref-666)
667. Ibid. 13. [↑](#footnote-ref-667)
668. Siehe zu einem detaillierten Nachweis ibid. 16-22. [↑](#footnote-ref-668)
669. Orig., In Mt. 22,2-4 (GCS 12, 197) ibid. 23. [↑](#footnote-ref-669)
670. Vgl. Orig., In Mt. 22,2-4 (GCS 12, 197) ibid. 24. [↑](#footnote-ref-670)
671. Vgl. hierzu, insbesondere zu den Frauen als *feminas minstras in ecclesia* Orig., In Rom. 10,17 (PG 14, 1278B); 8,10 (PG 14, 1188f.); vgl. Ibid. 55-58. [↑](#footnote-ref-671)
672. Vgl. Orig., De princ. IV 2,2 (GCS 5, 308, 15); vgl. Ibid. 24-29. [↑](#footnote-ref-672)
673. Vgl. Orig., In Cant. 3 (GCS 8, 189, 6f.); ibid. 37. [↑](#footnote-ref-673)
674. Orig., Hom. in Lev. 6,6 (GCS 6, 369, 21-23); Übers. (leicht angepasst) von ibid. 40. [↑](#footnote-ref-674)
675. Vgl. Orig., Orat. 28,9 (GCS 2, 381, 2ff.); vgl. hierzu ibid. 157. [↑](#footnote-ref-675)
676. Ibid. 6-7. [↑](#footnote-ref-676)
677. Ibid. 7-8. [↑](#footnote-ref-677)
678. Ibid. 9. [↑](#footnote-ref-678)
679. Vgl. Orig., Hom. in Num. 11,2 (GCS 7, 78, 22f.); vgl. hierzu ibid. 46. [↑](#footnote-ref-679)
680. Vgl. Orig., Hom. in Jes. Nav. 17,3 (GCS 7, 405, 13f.); vgl. Ibid. [↑](#footnote-ref-680)
681. Vgl. Orig., Hom. in Ier. XI,3. [↑](#footnote-ref-681)
682. Orig., Hom. in Luc. 1 (GCS Origenes 9, 4,11-12); vgl. hierzu Origen and Lienhard, Homilies on Luke ; Fragments on Luke (1996), 5. [↑](#footnote-ref-682)
683. Orig., Hom. in Luc. 1 (GCS Origenes 9, 7, 16-8,8); vgl. hierzu ibid. 6. [↑](#footnote-ref-683)
684. Vgl. Orig., Hom. in Luc. 1 (GCS Origenes 9, 10, 4-11,10), ibid. 8-9. [↑](#footnote-ref-684)
685. Orig., C. Cels. II 64 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/2, 475). [↑](#footnote-ref-685)
686. Vgl. Orig., C. Cels. II 69 (Übers. Claudia Barthold, FC 50/2, 491); vgl. hierzu Hauser, Origen and the Historicity of the Church (1992), 469-470. [↑](#footnote-ref-686)
687. Orig., Sel. in Num. (PG 12, 577); vgl. hierzu Tzamalikos, Origen. Philosophy of History & Eschatology (2007), 362-363. [↑](#footnote-ref-687)
688. Vgl. Orig., In Ioh. 6, 60. [↑](#footnote-ref-688)
689. So Orig., In Gen. Frg. zu Gen. 1,1-5 Origenes and Metzler, Werke mit deutscher Übersetzung Bd. 1,1. Die Kommentierung des Buches Genesis (2010), 60-61. [↑](#footnote-ref-689)
690. Müller-Abels, Der Umgang mit "schwierigen" Texten der Apostelgeschichte in der Alten Kirche (2003), 348. [↑](#footnote-ref-690)
691. Hierauf weist auch das einzige erhaltene Fragment hin, Orig., In Acta. Hom. 4(PG 14, 829-832). [↑](#footnote-ref-691)
692. Vgl. meine Studie Vinzent, Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (2016). [↑](#footnote-ref-692)
693. Ibid. [↑](#footnote-ref-693)
694. Vgl. Tert., De praescr. 14,14; 15,4. [↑](#footnote-ref-694)
695. Vgl. hierzu mit ähnlicher Formulierung und Bezug auf Paul Ricœur Lenclud, Qu’est-ce que la tradition? (1994), 33. [↑](#footnote-ref-695)
696. „The earliest Christians to write in Latin“ he poses „a special problem“, as the surviving Christian church historians show „little interest in the development of Christianity in the western half of the Roman Empire, except when it impinged on the eastern half“, so Barnes, Tertullian: A Historical and Literary Study (1985), 5. [↑](#footnote-ref-696)
697. Euseb. Caes., De eccl. hist. II 2,4. [↑](#footnote-ref-697)
698. „Tertullian’s life remains hidden in obscurity“, vgl. Dunn, Tertullian (2004), 3. Vgl. zu Tertullians Leben auch Wilhite, Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities (2007), 18-27; Rankin, Tertullian and the Church (1995). [↑](#footnote-ref-698)
699. Barnes, Tertullian: A Historical and Literary Study (1985), 246-247. [↑](#footnote-ref-699)
700. Tert., Ad uxor. I 5,1. [↑](#footnote-ref-700)
701. Tert., De res. 59,3. [↑](#footnote-ref-701)
702. Vgl. Tert., De spect. 1,1-4. [↑](#footnote-ref-702)
703. So Euseb. Caes., De eccl. hist.II 2,4: ταῦτα Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς, ἀνὴρ τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, ἐν τῇ γραφείσῃ μὲν αὐτῷ Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δ' ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογίᾳ τίθησιν, κατὰ λέξιν τοῦτον ἱστορῶν τὸν τρόπον ... Es ist unklar, was Eusebius mit Tertullians juristischen Kenntnissen meint, Jurist (*iurisconsultus*), so etwa Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte (1930). Ein *causidicus* (von *causas dicere*, den Fall anderer als Anwalt vor Gericht vertreten), so Becks Rezensent Steinwenter, Rez. Alexander Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Halle, 1930), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung (1932), 415. Oder ob Tertullian schlicht ein Rhetoriker mit einigen juristischen Kenntnissen war? Hier., De vir. inl.53.1 gibt hierzu keine weitere Angaben, doch die Diskussion über Tertullian und das römische Recht begann mit Blumenbach, De Senatusconsulto Q. Septimio. Flor. Presbytero Et. Iureconsulto Tertullianis Liber Viro. Illustri Gottfrido. Leonardo Baudisio Dedicatus (1735), 1-20. Einen jüngeren Überblick über die Diskussion gibt Rankin, Was Tertullian a Jurist?, Studia Patristica (1997). Er fasst 19 Studien zusammen aus den Jahren 1904 bis 1997 (Tertullian als Jurist: Harnack, 1904; de Labriolle, 1906; Beck, 1930; Evans, 1959; Rambaux, 1978; Hallonsten, 1984 und Quasten, 1992; Tertullian als Anwalt: von Campenhausen, 1964 und Rankin selbst, 1997; Tertullian als Rhetor: Schlossman, 1906; Colson, 1924; Daly, 1947; Hanson, 1961; Sider, 1971; Barnes, 1971; Fredouille, 1972; Bray, 1977; Aziza, 1977 und Waszink, 1979); vgl. jetzt Balfour, Tertullian and Roman law – what do we (not) know? Ibid. (2017). Er gibt diese Liste von Rankin und fügt ihr noch hinzu Stirnimann, Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie (1949), 4, 82 (sehr wahrscheinlich ein Jurist); Braun, Devs Christianorvm. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (1977), 18 (ein causidicus). Vgl. generell hierzu Humfress, Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity (2007). [↑](#footnote-ref-703)
704. Hier., De vir. inl. 53; vgl. zu Tertullian als Laie: Tert., De exhort. cast. 7,3; De mon. 12,2. [↑](#footnote-ref-704)
705. Vgl. Tert., De spect. 23. [↑](#footnote-ref-705)
706. „Never [been] the subject … of artistic representation ... remains a faceless figure“, so Dunn, Tertullian (2004), 6. [↑](#footnote-ref-706)
707. Wilken, The Myth of Christian Beginnings (1980), 45. [↑](#footnote-ref-707)
708. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique (1972), 17. [↑](#footnote-ref-708)
709. „A borderline figure“, „a trenchant yet elusive controversialist“, Bray, Holiness and the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian (1979), 1. [↑](#footnote-ref-709)
710. „An orator, polemicist, pamphleteer and satirist“, so Barnes, Tertullian: A Historical and Literary Study (1985), vii. Zur Polemik Tertullians vgl. Braun in Tertullien, Moreschini and Braun, Contre Marcion T. IV Livre IV texte critique par Claudio Moreschini,... introd., trad. et commentaire par René Braun (2001), 43-46. [↑](#footnote-ref-710)
711. „A firebrand, a puritan, a misogynist, a rigorist“, „impatient, uncompromising, fiery, passionate, ardent, harsh, sarcastic and even cruel“, so that „it has been said that it is not easy to like Tertullian“, so Dunn, Tertullian (2004), 10. Mit Bezug auf Daly, Tertullian the puritan and his influence : an essay in historical theology (1993), 3; Raven, Rome in Africa (1993), 156. Er hätte auch noch anfügen können Braun, Aux origines de la Chrétienté d'Afrique : un homme de combat, Tertullien, Bulletin de l'Association Guillaume Budé (1965). [↑](#footnote-ref-711)
712. Vgl. Harnack, Tertullian in der Litteratur der alten Kirche Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse (1895). [↑](#footnote-ref-712)
713. Butterweck, Art. Tertullian, TRE (2002), 104. [↑](#footnote-ref-713)
714. Tert., *Adv. Marc.* IV 22. Zu diesem Ausdruck vgl. Geest, Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien recherche terminologique (1972), 85-90. [↑](#footnote-ref-714)
715. Vgl. Tert., De praescr. 33,9. [↑](#footnote-ref-715)
716. Vinc., Comm*.* 18,24(46) (74,9-78,5 Moxon): „Nam sicut ille [sc. Origenes] apud Graecos, ita hic [sc. Tertullianus] apud Latinos nostrorum omnium facile princeps iudicandus est. Quid enim hoc uiro doctius, quid in diuinis atque humanis rebus exercitatius? Nempe omnem philosophiam et cunctas philosophorum sectas, auctores adsertoresque sectarum omnesque eorum disciplinas, omnem historiarum ac studiorum uarietatem mira quadam mentis capacitate complexus est. Ingenio uero none tam graui ac uehementi excelluit ut nihil sibi paene ad expugnandum proposuerit, quod non aut acumine inruperit aut pondere eliserit? Iam porro orationis suae laudes quis exsequi ualeat? Quae tanta nescio qua rationum necessitate conserta est, ut ad consensum sui, quos suadere non potuerit, impellat; cuius, quot paene uerba, tot sententiae sunt, quot sensus, tot uictoriae. Sciunt hoc Marciones, Apelles, Praxeae, Hermogenes, Iudaei, gentiles, gnostici ceterique, quorum ille blasphemias multis ac magnis uoluminum suorum molibus uelut quibusdam fulminibus euertit. Et tamen hic quoque post haec omnia, hic, inquam, Tertullianus, catholici dogmatis, id est, uniuersalis ac uetustae fidei parum tenax, ac disertior multo quam fidelior, mutate deinceps sententia fecit ad extremum, quod de eo beatus confessor Hilarius quodam loco scribit: *Sequenti*,inquam, *errore detraxit scriptis probabilibus auctoritatem*; et fuit ipse quoque in ecclesia magna temptatio. Sed de hoc nolo plura dicere. Hoc tantum commemorabo quod contra Moysei praeceptum exsurgentes in ecclesia nouellas Montani furias et insana illa insanarum mulierum nouicii dogmatis somnia ueras prophetias adseuerando meruit ut de se quoque et scripturis suis diceretur: *Si surrexerit in medio tui propheta,* et mox: *non audies uerba prophetae illius.* Quare? *quia,* inquit, *temptat uos dominus uester, utrum diligatis eum an non.*“ (Übers. Gerhard Rauschen) [↑](#footnote-ref-716)
717. Hil., In Mt. 5: „Quamquam et Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit: sed consequens error hominis, detraxit sriptis probabilibus auctoritatem“). [↑](#footnote-ref-717)
718. „Tertullian has not the least interest in a history of the early church; but the language he employs as well as the ideas he presents have the effect of creating a historical as well as theological picture of the first two centuries“, so Wilken, The Myth of Christian Beginnings (1980). [↑](#footnote-ref-718)
719. Vgl. Tert., De praescr. 4,1-4. [↑](#footnote-ref-719)
720. Vgl. Tert., Adv. Prax. 18,2; 20,2-3. Zu diesem Prinzip, das Tertullian mit den Rabbinen teilt, vgl. zu dieser „innerbiblischen Exegese“ Punt, Paul, hermeneutics and the Scriptures of Israel, Neotestamentica (1996). [↑](#footnote-ref-720)
721. Diese Unterscheidung fehlt etwa in Dunn, Tertullian (2004), 19-23. [↑](#footnote-ref-721)
722. Vgl. Tertullianus, Refoulé and Labriolle, Traité de la prescription contre les hérétiques (1957), 107-108, Anm. 101. [↑](#footnote-ref-722)
723. Vgl. Tert., De praescr. 14,5. [↑](#footnote-ref-723)
724. Tert., De praescr. 19,2. [↑](#footnote-ref-724)
725. Grosse, Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen; die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift (2011), 31. [↑](#footnote-ref-725)
726. Siehe ibid. [↑](#footnote-ref-726)
727. „The heretics have no right to challenge the Church’s appeal to Scripture, because Christians own the Scriptures“, while heretics „have nothing to do with the Scriptures“, so die Zusammenfassung bei Ferguson, Tertullian, Scripture, Rule of Faith, and Paul (2012), 28. [↑](#footnote-ref-727)
728. Tert., De praescr. 9,2-4. [↑](#footnote-ref-728)
729. Tert., De praescr. 12,5. [↑](#footnote-ref-729)
730. Tert., De praescr. 13,2-6. [↑](#footnote-ref-730)
731. Tert., De praescr. 14,4: „Fides in regula posita est, habet legem et salutem de obseruatione legis. Exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio“. [↑](#footnote-ref-731)
732. Tert., De paescr. 20,2-6. [↑](#footnote-ref-732)
733. Tert., De praescr. 21,4. [↑](#footnote-ref-733)
734. Vgl. Tert., De praescr. 22,10: „probantibus actis Apostolorum“. [↑](#footnote-ref-734)
735. Tert., De praescr. 20,7. [↑](#footnote-ref-735)
736. Apg 4,32-37: 32 Die Menge derer, die gläubig geworden waren, war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. 33 Mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung Jesu, des Herrn, und reiche Gnade ruhte auf ihnen allen. 34 Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös 35 und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte. 36 Auch Josef, ein Levit, gebürtig aus Zypern, der von den Aposteln Barnabas, das heißt übersetzt: Sohn des Trostes, genannt wurde, 37 verkaufte einen Acker, der ihm gehörte, brachte das Geld und legte es den Aposteln zu Füßen. [↑](#footnote-ref-736)
737. Vgl. Tert., De praescr. 35,1. [↑](#footnote-ref-737)
738. Vgl. Tert., De praescr. 29,6. [↑](#footnote-ref-738)
739. Vgl. Tert., De praescr. 30,2. [↑](#footnote-ref-739)
740. Vgl. Tert., De praescr. 36,2. [↑](#footnote-ref-740)
741. Vgl. ebd. [↑](#footnote-ref-741)
742. Vgl. hierzu Aland, Kirchengeschichtliche Entwürfe alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung (1960), 105-148, 120. [↑](#footnote-ref-742)
743. Vgl. Braun, Tertullien et le montanisme. Église institutionelle et Église spirituelle, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (1985), 247. [↑](#footnote-ref-743)
744. Vgl. Tert., Adv. Marc. III 24,4 (Übers. hier und später Heinrich Kellner, z.T. abgewandelt). [↑](#footnote-ref-744)
745. Tert., Adv. Marc. III 24. [↑](#footnote-ref-745)
746. Tert., Adv. Prax. 1,7. [↑](#footnote-ref-746)
747. Vgl. Braun, Tertullien et le montanisme. Église institutionelle et Église spirituelle, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (1985), 250-251. Die Minimierung findet sich bei Powell, Tertullianists and Cataphrygians, Vigiliae Christianae (1975). Powell wird man allerdings recht geben, dass die Frage eines formellen Schismas zwischen Tertullian und „den Anderen“ mit Blick auf die damals erst in Ansätzen entwickelte Formalisierung von Trennungsprozessen beantwortet werden muss. [↑](#footnote-ref-747)
748. Barnes, Tertullian: A Historical and Literary Study (1985), 66-67. [↑](#footnote-ref-748)
749. Vgl. zu Irenäus mit weiterer Lit. vgl. Parvis, Who was Irenaeus? An Introduction to the Man and his Work (2012). [↑](#footnote-ref-749)
750. Vgl. McDonald, The Formation of the Biblical Canon (2017), 65. [↑](#footnote-ref-750)
751. Vgl. Vinzent, Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (2016). [↑](#footnote-ref-751)
752. Die übrigen Quellen, die von der gesamten Forschung dem 2. Jh. zugeordnet werden, sprechen ausschließlich vom Evangelium nach Lukas, nicht aber von der Apostelgeschichte; das gilt für Markion von Sinope und für die anti-markionitischen Prologe. Der Kanon Muratori, der beide erwähnt, ist in seiner Datierung umstritten, und Tertullian ist von Irenäus abhängig. Vgl. hierzu, allerdings mit einer Datierung des Kanon Muratori in das 2. Jh., Dicken, The Author and Date of Luke-Acts: Exploring the Options (2012), 9-10. Harnack urteilt: „Unseres Wissens bleibt die Apostelgeschichte bis zur Zeit des Irenäus im Verborgenen (man beachte die Schriftstellerei Justins und der Gnostiker), und wir spüren gar keine Wirkungen“, so Harnack, Rez. zu Edgar J. Godspeed, New Solutions of New Testament Problems, Chicago 1927, Theologische Literaturzeitung (1928), 126. Die vier Wortanklänge, die Haenchen zwischen Justin und der Apostelgeschichte sieht, können natürlich in zwei zeitliche Richtungen gelesen werden, doch Haenchen meint, nicht die Apostelgeschichte folge Justin, sondern die Anklänge deuteten auf eine Abhängigkeit des Justin von der Apostelgeschichte hin, so dass „erst bei Justin dem Märtyrer ... sich eine Kenntnis und Benutzung des lukanischen Doppelwerkes nachweisen“ lässt, so Haenchen, Die Apostelgeschichte (1977), 22. Vgl. auch Dicken, The Author and Date of Luke-Acts: Exploring the Options (2012), 21-25. Nach Dicken ist die Apostelgeschichte bereits in die Jahre 70-90 zu datieren, doch basiert dieses Urteil auf Parallelomanie, die gegen Harnack und Haenchen überdies auf Datierungen von Schriften beruht (1 Klemens und Ignatianen), die in ihrer zeitlichen Ansetzung höchst umstritten sind. Verschiedene Positionen zur Frage der Einheitlichkeit oder Verschiedenheit der Autorschaft des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte sind zusammengefasst mit älterer Lit. in Verheyden, The Unity of Luke-Acts: One Work, One Author, One Purpose? (2012). [↑](#footnote-ref-752)
753. Vgl. Iren., Adv. haer. II 27,1; I 3,6; II 28,3: „corpus veritatis“. [↑](#footnote-ref-753)
754. Vgl. Iren., Adv. haer. III 2,1; 12,6: κανὼν τῆς ἀληθείας, „regula veritatis“. [↑](#footnote-ref-754)
755. Iren., Adv. haer. III 2,1 (Übers. hier und später Norbert Brox, FC 8, öfter leicht adaptiert und verändert). [↑](#footnote-ref-755)
756. Irenäus von Lyon and Brox, Epideixis. Adversus Haereses I. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I (1993), 63, Anm. 65. [↑](#footnote-ref-756)
757. Iren., Adv. haer. III 11,7. [↑](#footnote-ref-757)
758. Iren., Adv. haer. III 11,7. [↑](#footnote-ref-758)
759. Vgl. Iren., Adv. haer. III 11,9. [↑](#footnote-ref-759)
760. Vgl. Iren., Adv. haer. I 28. [↑](#footnote-ref-760)
761. Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 20. [↑](#footnote-ref-761)
762. Basil., De Spiritu Sancti 29. [↑](#footnote-ref-762)
763. Hieron., In Is. XVII 64; vgl. Theod., Haeret. fab. I 5; Aug., C. Iul. I 3. [↑](#footnote-ref-763)
764. Jaschke, Art. Irenäus von Lyon, Theologische Realenzyklopädie (1987), 266. [↑](#footnote-ref-764)
765. Ibid. 259. [↑](#footnote-ref-765)
766. „The corridors of canon research are dimly lit and the kind of evidence that one would hope to find is strangely missing, namely a credible ancient document that tells what led the church to acknowledge a NT canon of Scriptures“ (eigene Übers.), so McDonald, The Formation of the Biblical Canon (2017), 60. [↑](#footnote-ref-766)
767. Justin, Dial. 81,4. Vgl. hierzu ibid. 60-64. [↑](#footnote-ref-767)
768. Justin, 1Apol. 28,1 [↑](#footnote-ref-768)
769. Justin, Dial. 10,2; 100,1, auch wenn er in Dial. 100,1 die Einleitungsformel benutzt „wie es im Evangelium geschrieben steht“, worauf ein Jesuswort folgt, das jedoch nicht in der Version wiedergegeben ist, wie wir es aus Mt 11,27 kennen, sondern wie es am ehesten dem Markionevangelium nahekommt! [↑](#footnote-ref-769)
770. Klinghardt, Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (2015), 374-375. [↑](#footnote-ref-770)
771. Heilmann, Die These einer *editio princeps* des Neuen Testaments im Spiegel der Forschungsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte (2018). [↑](#footnote-ref-771)
772. Zu den neutestamentlichen Papyri und deren aktuelle Diskussion, auch zur materiellen Basis der Buchkultur des frühen Christentums vgl. meine Ausführungen in Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014), 215-224. Hier beziehe ich mich auf Hurtado, The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins (2006); Gamble, Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts (1995); Nongbri, The Use and Abuse of P52, Harvard Theological Review (2005). Vgl. jetzt auch Orsini and Clarysse, Early New Testament Manuscripts and Their Dates:  A Critique of Theological Palaeography, Ephemerides Theologicae Lovanienses (2012); Bremmer, From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity (2010). [↑](#footnote-ref-772)
773. Vgl. Tert., Adv. Marc. V 2,7, wonach Paulus „bestätigt, was in der Apostelgeschichte geschrieben ist“, auch wenn sie Markion „verwirft“ („in Apostolum scripturam Apostolicorum confirmat, apud quam ipsa etiam epistulae istius materia recognoscitur ... ea respuatis“). [↑](#footnote-ref-773)
774. Tert., De praescr. 38,8: „Neque enim si Valentinus integro instrumento uti uidetur“ („Bedient sich Valentinus scheinbar der unverstümmelten heiligen Urkunde“, Übers. H. Kellner). [↑](#footnote-ref-774)
775. Vgl. Tert., Adv. Marc. IV 3,2. [↑](#footnote-ref-775)
776. Vgl. hierzu Vinzent, Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (2016), 117-118. [↑](#footnote-ref-776)
777. Jülicher and Fascher, Einleitung in das Neue Testament (1906), 467. [↑](#footnote-ref-777)
778. Harnack, Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung (1914), 50. [↑](#footnote-ref-778)
779. Schmithals, Einleitung in die drei ersten Evangelien (1985), 2. [↑](#footnote-ref-779)
780. Vgl. Kenneth L. Carroll, der kurz formulierte: „Das vierfache Evangelium war eine Antwort auf Markion, nicht dessen Stütze“ („The fourfold gospel was an answer to Marcion and not an aid“), Carroll, The Creation of the Fourfold Gospel, Bulletin of the John Rylands Library (1954-1955), 75. John Knox hatte vorgeschlagen, dass das vierfache Evangelium im Rom der Jahre 150 bis 170 in Reaktion auf Markion entstanden sei, Knox, Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon (1942), 152. Auch wenn Edgar J. Goodspeed eine noch ältere Entstehung des vierfachen Evangelienkanons angenommen hat (zwischen 115 und 125), so gibt er doch zu, dass „die meisten Bücher um die Mitte des 2. Jh.s oder bald danach eine Bekanntschaft mit dem vierfachen Evangelium aufweisen“ („most of the books written toward the middle of the second century or soon after it show aquaintance with the fourfold gospel“), eine Beobachtung, die die hier vorgetragene Hypothese stützt, Goodspeed, The Formation of the New Testament (1927), 37; Goodspeed, An Introduction to the New Testament (1939), 314. [↑](#footnote-ref-780)
781. So Armstrong, The Paschal Controversy and the Emergence of the Fourfold Gospel Canon, Studia Patristica (2010), 117. [↑](#footnote-ref-781)
782. Vgl. Kinzig, Καινὴ διαϑήκη: The title of the New Testament in the second and third centuries, The Journal of Theological Studies n.s. (1994). [↑](#footnote-ref-782)
783. Vgl. Ibid. [↑](#footnote-ref-783)
784. Klinghardt, Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (2015), 375. [↑](#footnote-ref-784)
785. Vgl. hierzu Justin, Dial. 81,4 und 82,1. [↑](#footnote-ref-785)
786. Wie die anderen wenigen Belege aus dem zweiten Jh. zeitlich näher einzuordnen sind, gilt es noch näher zu untersuchen, vgl. 2Klem. 8,5 („Der Herr sagt in dem Evangelium“), IgnPhilad. 9,2; IgnSm. 5,1; 7,2, und schließlich Did. 8,2; 11,3; 15,3–5. [↑](#footnote-ref-786)
787. Vgl. hierzu Kinzig, Καινὴ διαϑήκη: The title of the New Testament in the second and third centuries, The Journal of Theological Studies n.s. (1994). Im Gegensatz dazu urteilt McDonald, der den Aufsatz von Kinzig nicht zu kennen scheint, „Markion ... hatte seine Sammlung nie einen biblischen Kanon oder ein Neues Testament genannt“ („Marcion ... never called his collection a biblical canon or a New Testament“), McDonald, The Formation of the Biblical Canon (2017). Wenn Heilmann meint, Markions Benutzung des Titels „Neues Testament“ sage nicht „zwingend ..., dass er diesen Titel auch erstmalig für eine Schriftensammlung geprägt hat“, so hat er natürlich richtig gesehen, da wenig Hypothesen zur Geschichte des zweiten Jh.s zwingend sein können, doch bringt er für den angemeldeten Zweifel an der Richtigkeit von Kinzigs Hypothese keinen Beleg und kein Argument. [↑](#footnote-ref-787)
788. Vgl. Grant, The Bible of Theophilus of Antioch, Journal of Biblical Literature (1947), 188. [↑](#footnote-ref-788)
789. Vgl. das jetzt gesammelte Material zu all diesen Evangelien in Markschies, Hennecke and Schneemelcher, Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. [↑](#footnote-ref-789)
790. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 158. [↑](#footnote-ref-790)
791. Ibid. 159. [↑](#footnote-ref-791)
792. Iren., Adv. haer. III 11,8. [↑](#footnote-ref-792)
793. Hengel, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung (2008), 103. Gleichwohl behauptet Hengel ohne nähere Begründung, dass die Vierzahl der Evangelien bereits vor Irenäus „weitgehend“ anerkannt gewesen sei. Mit dieser Behauptung hat er Vorgänger, vgl. etwa Skeat, The Oldest Manuscript of the Four Gospels?, New Testament Studies (1997); Skeat, Irenaeus and the Four-Gospel Canon, Novum Testamentum (1992). [↑](#footnote-ref-793)
794. Skeat, The Oldest Manuscript of the Four Gospels?, New Testament Studies (1997), 31. [↑](#footnote-ref-794)
795. Walter Schmithals nennt sie eine „künstliche Argumentation“, Schmithals, Einleitung in die drei ersten Evangelien (1985), 1. Viele Anomalien sind aufgelistet und diskutiert in Skeat, Irenaeus and the Four-Gospel Canon, Novum Testamentum (1992). Hier folgt er auch Theodor Zahn, der diese Passage für eine von Irenäus genutzte ältere Tradition hält, während Hans von Campenhausen diesen Vorschlag abgelehnt hatte. Campenhausen, The Formation of the Christian Bible (1972), 189. 199. Bernhard Mutschler bietet zwar einen detaillierten Kommentar zu der Stelle, problematisiert diese aber nicht, Mutschler, Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von *Adversus Haereses* (2006), 249-280. [↑](#footnote-ref-795)
796. Vgl. Hvidt, Christian Prophecy. The Post-Biblical Tradition (2007), 191. [↑](#footnote-ref-796)
797. „... the rule of truth, affirming that there is but one God, the Father and Creator, who has revealed himself in and through his one Son, Jesus Christ, made known by the one Holy Spirit through the prophets. Read in this way ... Scripture describes and the Hands of God, that is, Christ and the Holy Spirit, effect the one all/embracing economy, or arrangement, of God, which begins with his stated intention to create a human being in his own image and likeness and is completed at the end in Christ himself, who by the Spirit enables all men and women to become living human beings in the image and likeness of God”, so Behr, Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity (2013), 121. [↑](#footnote-ref-797)
798. Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 16. [↑](#footnote-ref-798)
799. Vgl. Iren., Adv. haer. III 1,1. [↑](#footnote-ref-799)
800. Iren., Adv. haer. III 1,1. [↑](#footnote-ref-800)
801. Vgl. Papias von Hierapolis nach Euseb. Caes., Hist. eccl. III 39,15-16: „‚Auch das sagte der Presbyter: Markus hat alles, was er als Hermeneut des Petrus aufzeichnete, mit Sorgfalt niedergeschrieben – allerdings nicht in literarischer Form – sowohl das, was vom Herrn gesagt, als auch das, was von ihm getan wurde. Denn er hatte den Herrn weder gesehen noch war er ihm gefolgt, später aber, wie ich sagte, dem Petrus, der nach Art der Chreiai seine Unterweisungen zu machen pflegte, nicht aber so, als habe er in literarischer Form die Worte über den Herrn mitteilen wollen. Daher hat er keinen Fehler begangen, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es aufgezeichnet hat. Denn nur auf eines war er bedacht: nichts von dem auszulassen, was er gehört hatte, oder dabei etwas Unwahres zu sagen.‘ Dies also ist von Papias berichtet über Markus. Über Matthäus ist folgendes gesagt: ‚Matthäus nun hat in hebräischem Stil die Worte (über den Herrn) in literarische Form gebracht. Es stelle sie ein jeder so dar, wie er dazu in der Lage war‘“, Übers. von Kürzinger and Papias, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze, Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, kommentierte Bibliographie (1983). [↑](#footnote-ref-801)
802. Iren., Adv. haer. III 1,1. [↑](#footnote-ref-802)
803. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 16-17. [↑](#footnote-ref-803)
804. Ähnlich auch Armstrong, The Paschal Controversy and the Emergence of the Fourfold Gospel Canon, Studia Patristica (2010). [↑](#footnote-ref-804)
805. Zahn, Einleitung in das Neue Testament (1906), 185. [↑](#footnote-ref-805)
806. Der Befund in Iren., Dem. ist nicht so eindeutig, auch wenn er am Anfang dieser katechetischen Schrift dem Buch Genesis zu folgen scheint. Auffallend aber ist, wie sehr Irenäus auch in diesem Buch die „neutestamentlichen“ Schriften deutlich den „alttestamentlichen“ (beide Begriffe fehlen auch hier) Schriften nachordnet und die Heilsgeschehen von Gott in der Geburt, dem Leben und Sterben Jesu, der zweifelsohne der Protagonist auch dieser Schrift ist, aus den „alttestamentlichen“ Schriften zu belegen sucht. [↑](#footnote-ref-806)
807. Vgl. Irenäus von Lyon and Brox, Epideixis. Adversus Haereses I. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I (1993), 29. [↑](#footnote-ref-807)
808. Irenäus von Lyon and Brox, Adversus Haereses III. Gegen die Häresien III (1995), 12. [↑](#footnote-ref-808)
809. Ibid. [↑](#footnote-ref-809)
810. Vgl. Iren., Adv. haer. III 4,2. [↑](#footnote-ref-810)
811. Iren., Adv. haer. III 5,1. [↑](#footnote-ref-811)
812. Vgl. Iren., Adv. haer. III 6,1-15,3. [↑](#footnote-ref-812)
813. Iren., Adv. haer. III 12,7. [↑](#footnote-ref-813)
814. Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 38. [↑](#footnote-ref-814)
815. Was er zum Apostelkonzil auch tut, Iren., Adv. haer. III 13,3. [↑](#footnote-ref-815)
816. Iren., Adv. haer. III 12,9. [↑](#footnote-ref-816)
817. Iren., Adv. haer. III 14,1-4, 14,1. Weitere Belege Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 38. [↑](#footnote-ref-817)
818. Vgl. Iren., Adv. haer. III 14,4. [↑](#footnote-ref-818)
819. Vgl. Iren., Adv. haer. III 15,1. Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 28-30. [↑](#footnote-ref-819)
820. Vgl. Iren., Adv. haer. III 16,2. [↑](#footnote-ref-820)
821. Vgl. Iren., Adv. haer. III 16,3. [↑](#footnote-ref-821)
822. Vgl. Iren., Adv. haer. III 16,5 [↑](#footnote-ref-822)
823. Vgl. Iren., Adv. haer. III 16,6-25,7. Vgl. auch den Inhalt der Bücher IV und V. [↑](#footnote-ref-823)
824. Vgl. Iren., Adv. haer. V 33,1 – 36,3. [↑](#footnote-ref-824)
825. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. V 26; hierzu Parvis, Who was Irenaeus? An Introduction to the Man and his Work (2012), 14. 21-22. [↑](#footnote-ref-825)
826. Vgl. die Ausführungen in Hill, Regnum Caelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity (1992), 19. [↑](#footnote-ref-826)
827. Overbeck and Emmelius, Werke und Nachlass 9. Aus den Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche bis zum Konzil von Nicaea 325 n. Chr (2006), 162-172. [↑](#footnote-ref-827)
828. Vgl. Kinzig, Καινὴ διαϑήκη: The title of the New Testament in the second and third centuries, The Journal of Theological Studies n.s. (1994). [↑](#footnote-ref-828)
829. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur (1888/1892), 103. [↑](#footnote-ref-829)
830. Sowohl die gängigen deutschen wie englischen Übersetzungen des Irenäus sind hier nicht immer präzise, außerdem gibt es Zweifelsfälle, in denen es schwer zu entscheiden ist, welche der Übersetzung zu verwenden ist. Als Beispiele dienen Iren., Adv. haer. IV 17,5 und 28,1-2 wo es in der englischen Übersetzung (ANL) für „hic et illic“ „both Testaments“ und schließlich für „in novo testamento“ „New Testament“ heißt, während die deutsche Übersetzung hier korrekt von „Bund“ spricht. Ähnlich gelagert ist der Fall in Iren., Adv. haer. V 34,1. Der gleiche Befund begegnet in der Übersetzung von Epid. 91. Ein schwieriger Fall ist Iren., Adv. haer. IV 32, wo innerhalb langer Überlegungen zum Thema altem und neuem Bund dieses Kapitel kommt, in denen doch wohl eher von „beiden Testamenten“ die Rede ist, so auch die englische und deutsche Übersetzung. [↑](#footnote-ref-830)
831. Vgl. Iren., Adv. haer. IV 12,3; 28,1; 32,1-2. [↑](#footnote-ref-831)
832. Iren., Adv. haer. IV 12,3. [↑](#footnote-ref-832)
833. Iren., Adv. haer. IV 32,2. [↑](#footnote-ref-833)
834. Vgl. Iren., Adv. haer. IV 15,2. [↑](#footnote-ref-834)
835. Iren., Adv. haer. I 3,6; I 27,2 (mit Blick auf Markion); IV 3,31. Vgl. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 3. 80-82. [↑](#footnote-ref-835)
836. Iren., Adv. haer. V 9,4. [↑](#footnote-ref-836)
837. Hoh meint sogar, dass Irenäus mit „novum testamentum“ immer nur den „neuen Bund“ meint, und schreibt, dass „zur Gewißheit erhoben“ ist, „was Zahn vermutete“, dass nämlich „Irenäus niemals die beiden Hälften der Bibel so (A und NT) benannt“ habe, so Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 3; Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur (1888/1892), I 104. [↑](#footnote-ref-837)
838. Iren., Adv. haer. IV 13,1. [↑](#footnote-ref-838)
839. Der Bericht findet sich Iren., Adv. haer. IV 27-32; vgl. zu diesem Bericht mit älterer Literatur Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014), 52-55. [↑](#footnote-ref-839)
840. Iren., Adv. haer. IV 33,1. [↑](#footnote-ref-840)
841. Kinzig, Καινὴ διαϑήκη: The title of the New Testament in the second and third centuries, The Journal of Theological Studies n.s. (1994). [↑](#footnote-ref-841)
842. Entgegen Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 69. [↑](#footnote-ref-842)
843. Kinzig, Καινὴ διαϑήκη: The title of the New Testament in the second and third centuries, The Journal of Theological Studies n.s. (1994), 528. Dort auch ältere Literatur. [↑](#footnote-ref-843)
844. So Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 69; Heilmann, Die These einer *editio princeps* des Neuen Testaments im Spiegel der Forschungsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte (2018), 39 Anm. 105 als indirekten Beleg für den Titel "Neues Testament". [↑](#footnote-ref-844)
845. Iren., Adv. haer. V 9,4. [↑](#footnote-ref-845)
846. In Euseb. Caes., Hist. eccl. V 16,3. [↑](#footnote-ref-846)
847. Heilmann, Die These einer *editio princeps* des Neuen Testaments im Spiegel der Forschungsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte (2018), 40-41. [↑](#footnote-ref-847)
848. Mir scheint auch Clem. Alex., Strom. II 2,29,2-3 noch den alten und neuen Bund zu meinen. [↑](#footnote-ref-848)
849. „The uniform evidence of the extant tradition, however, strongly suggests that this was the title of the archetype“, so Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 43-44. Etwas schwächer liest sich die deutsche Ausgabe, in der es heißt: „Auch in diesem Fall ist die Einheitlichkeit der Überlieferung wohl so zu interpretieren, daß der Titel aus dem Archetyp der handschriftlichen Überlieferung stammt“, so Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 68-69. [↑](#footnote-ref-849)
850. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 95. [↑](#footnote-ref-850)
851. Ibid. [↑](#footnote-ref-851)
852. Bingham and Todd, Irenaeus's Text of the Gospels in *Adversus haereses* (2012), 372. [↑](#footnote-ref-852)
853. Parker, The Palaeographical Debate (1996), 333. [↑](#footnote-ref-853)
854. „Wir haben keine Zeugnisse für die Art, in welcher die ursprünglichen Handschriften der Evangelien, oder die ersten Abschriften gesammelt und in einem Buch vereinigt waren.“ („We have no evidence of the manner in which the original manuscripts of the Gospels, or the first copies, were collected and united into one book.“), so Saydon, The Order of the Gospels, Scripture (1950), 190. [↑](#footnote-ref-854)
855. *Codex Sinaiticus*, *Codex Vaticanus*, *Codex Alexandrinus*; die ersten beiden Handschriften stammen vermutlich aus dem 4. Jh., die dritte aus dem 5. Jh.. Diese Reihenfolge findet sich auch in dem häufig gelesenen und gewichtigen Werk des Augustinus, *De consensu evangelistarum* I 2,3. [↑](#footnote-ref-855)
856. *Codex Bezae* und *Codex Washingtonianus*, beide evtl. 5. Jh., bieten die Reihenfolge Mt, Joh, Lk, Mk. Diese Reihenfolge findet sich auch in den altlateinischen Versionen. Im Unterschied zu beiden Reihenfolgen bietet eine syrische Version aus dem 5. Jh. die Reihenfolge Mt, Mk, Joh, Lk, vgl. hierzu Saydon, The Order of the Gospels, Scripture (1950), 190. Im *Canon Muratori*, auch wenn dieser am Anfang eine Lücke hat (Datierung schwankt zwischen dem 2. und dem 4. Jh.), bietet an dritter Stelle Lk und an vierter Joh, und zu vermuten ist, dass voranstanden Mt und Mk. [↑](#footnote-ref-856)
857. Tert., Adv. Marc. IV 2 bietet die Reihenfolge Joh, Mt, Lk, Mk; Origenes bietet an verschiedenen Stellen, etwa Hom. in Jos. 7,1 und Hom. in Gen. 13,2: Mt, Mk, Lk, Joh, vgl. hierzu Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 25. Diese Form findet sich auch öfter bei den Autoren des 4. Jh.s (Athanasius, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium). Zu diesen und weiteren vgl. Ibid. 191. Mit Blick auf diese Vielfalt der Reihenfolgen, ist unverständlich, wie man behaupten kann, dass Mt „in der Reihung der Manuskripttradition überall an erster Stelle steht“, so McNicol, The importance of the Synoptic Problem for Interpreting the Gospels, Kairos. Evangelical Journal of Theology (2007), 15. [↑](#footnote-ref-857)
858. Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014). [↑](#footnote-ref-858)
859. Nestle, Aland and Aland, Novum Testamentum Graece (2013). [↑](#footnote-ref-859)
860. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 39. [↑](#footnote-ref-860)
861. Ibid. Vgl. aber auch das Bedenken, mit dem David C. Parker (und vor ihm schon J.K. Elliott) darauf verwiesen hat, dass wir nicht sicher sein können, dass der *Codex Vaticanus* die Offenbarung enthielt, so Parker, Rev. of David Trobisch, The First Edition of the New Testament (New York, Oxford, 2002), Journal of Theological Studies n.s. (2002), 302. [↑](#footnote-ref-861)
862. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 39.; hier in Anm. 79 noch nähere Details. [↑](#footnote-ref-862)
863. Die Abkürzungen stammen von den Herausgebern des *Novum Testamentum Graece*, vgl. NTG27, 40\*. [↑](#footnote-ref-863)
864. Zum Nachweis vgl. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 40-58. Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von Trobisch vgl. jetzt Heilmann, Die These einer *editio princeps* des Neuen Testaments im Spiegel der Forschungsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte (2018). Bei aller berechtigten Kritik an Trobischs Hypothese der „Endredaktion des Neuen Testaments“ wird die Existenz der vier Blöcke von den meisten Forscherinnen und Forschern nicht kritisiert, vgl. Maurer, Rez. zu David Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 31 (Fribourg, Göttingen 1996), Theologische Literaturzeitung (2002); Larson, Rev. of David Trobisch, The First Edition of the New Testament (Oxford, New York, 2000) TC (2002). Im Gegenteil, gerade dieser Teil von Trobischs Argument wurde sogar produktiv aufgegriffen und als wichtiger Baustein für die Kanongeschichte weiterentwickelt und stärker als bei Trobisch verzahnt etwa mit dem Befund zu den vier Evangelien bei Irenäus von Bokedal, The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon. A Study in Text, Ritual and Interpretation (2014), 128-129. Lediglich Schnelle meinte, Trobisch habe die von ihm angeführten Abweichungen als „nicht aussagekräftige“ abgetan, doch zeigt Heilmann, dass davon „keine Rede sein“ kann, sondern Trobisch vielmehr „begründet, wie sowohl die Abweichungen der Reihenfolge innerhalb der Sammlungseinheiten als auch insb. die Abweichungen in P46, D05, D06 und W032 zum Teil auf bewusste editorische Entscheidungen zurückgehen und sich als redaktionelle Umordnungen einer *editio princeps* interpretieren lassen“, so Heilmann, Die These einer *editio princeps* des Neuen Testaments im Spiegel der Forschungsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte (2018), 25 mit weiteren Argumenten ebd. 25-42; Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (2013), 440. [↑](#footnote-ref-864)
865. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (2013), 440. [↑](#footnote-ref-865)
866. Heilmann, Die These einer *editio princeps* des Neuen Testaments im Spiegel der Forschungsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte (2018), 27. [↑](#footnote-ref-866)
867. Iren., Adv. haer. III 1,1. [↑](#footnote-ref-867)
868. Iren., Adv. haer. III 7. [↑](#footnote-ref-868)
869. Iren., Adv. haer. III 12. [↑](#footnote-ref-869)
870. Vgl. Iren., Adv. haer. III 7. [↑](#footnote-ref-870)
871. Die Abkürzungen stammen von den Herausgebern des *Novum Testamentum Graece*, vgl. NTG27, 40\*. [↑](#footnote-ref-871)
872. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (1845); Bauspieß, Landmesser and Lincicum, Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums (2014); Landmesser, Ferdinand Christian Baur als Paulusinterpret. Die Geschichte, das Absolute und die Freiheit (2014), 165. [↑](#footnote-ref-872)
873. Ansätze gibt es in Bokedal, The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon. A Study in Text, Ritual and Interpretation (2014), 150-153. [↑](#footnote-ref-873)
874. Vgl. etwa die Übersicht über einige Beispiele, die ich oben mit anführe, in Nienhuis, Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (2007), 4. [↑](#footnote-ref-874)
875. Vgl. etwa Gregory, The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus (2003); Verheyden, The Unity of Luke-Acts: One Work, One Author, One Purpose? (2012); Shuve, The Patristic Reception of Luke and Acts: Scholarship, Theology, and Moral Exhortation in the Homilies of Origen and Chrysostom (2012); Tyson, Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (2006); Keene, Luke-Acts and "Early Catholicism": Eschatological and Ecclesiological Trajectories in the Early Church (2012); Dicken, The Author and Date of Luke-Acts: Exploring the Optionsibid. [↑](#footnote-ref-875)
876. Vgl. Chester and Martin, The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude (1996); Perkins, First and Second Peter, James, and Jude (1995); Reicke, The Epistles of James, Peter, and Jude Apostulus. Introduction, Translation, and Notes (1973). [↑](#footnote-ref-876)
877. So Laymon and Quanbeck, Revelation and the General Epistles: A Commentary on Hebrews, James, I & II Peter, I, II & III John, Jude, Revelation (1983); Donelson, From Hebrews to Revelation: A Theological Introduction (2001); Krodel, The General Letters: Hebrews, James, 1-2 Peter, Jude, 1-2-3 John (1995). [↑](#footnote-ref-877)
878. So Johnson, The Writings of the New Testament. An Interpretation (2005). [↑](#footnote-ref-878)
879. Brown, An Introduction to the New Testament (1997). [↑](#footnote-ref-879)
880. Young, The Non-Pauline Letters (1998). [↑](#footnote-ref-880)
881. Theißen, The New Testament. History, Literature, Religion (2003). [↑](#footnote-ref-881)
882. „Compared to the Gospel and Pauline collections, mainstream contemporary scholarship apparently finds it difficult to think of these seven letters as much more than an amorphous grouping of ,other‘ writings with a limited sense of internal coherence“, Nienhuis, Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (2007). [↑](#footnote-ref-882)
883. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (1975), 377-409; Schneider, Die Apostelgeschichte. I. Teil (1980), 76-121. Vgl. auch den Fokus genau auf diese Fragen bei Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 38. [↑](#footnote-ref-883)
884. Vgl. etwa die unter meiner Supervision entstandene PhD dissertation Howe, Establishing Orthodoxy: Irenaeus’ Use of Apostolic Kerygma and the Acts of the Apostles in *Adversus haereses* ((forthcoming)). [↑](#footnote-ref-884)
885. Vgl. Pérès, Das lebendige Wort. Zu einem Agraphon in der *Epistula apostolorum* (2014). [↑](#footnote-ref-885)
886. Vgl. Mathur and Vinzent, Pre-canonical Paul. His Views Towards Sexual Immorality (2018). [↑](#footnote-ref-886)
887. Vgl. oben xxx zum *Codex Sinaiticus*, *Codex* *Vaticanus*, *Codex Alexandrinus*, *Codex Ephraemi Rescriptus*. [↑](#footnote-ref-887)
888. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996). [↑](#footnote-ref-888)
889. „... one might easily conclude that the collection as a whole is delivered in the ‘embrace’ of letters from Jesus’ brothers according to the flesh“, so Nienhuis, Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (2007), 7. [↑](#footnote-ref-889)
890. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 62. [↑](#footnote-ref-890)
891. Ibid. [↑](#footnote-ref-891)
892. Man bemerke, dass in Tertullians Zitat dieser Stelle das die Juden bevorzugende oder priorisierende „erst“ (τε πρῶτον) fehlt. [↑](#footnote-ref-892)
893. Vgl. etwa die *Acta Scillitana*, auch die anonyme Inschrift aus dem phrygischen Hierapolis (besser bekannt als „Averciusinschrift“), vgl. zur letzteren Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019). Vgl. auch Bird, Paul and the Second Century (2011), xi. [↑](#footnote-ref-893)
894. Die Übersetzung von Schriftzitaten hier und im Folgenden folgt der Einheitsübersetzung, von der in Einzelfällen abgewichen wird. [↑](#footnote-ref-894)
895. Tert., Adv. Marc. V 1. [↑](#footnote-ref-895)
896. Ebd. [↑](#footnote-ref-896)
897. Iren., Adv. haer. IV 41, 4. [↑](#footnote-ref-897)
898. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 62. [↑](#footnote-ref-898)
899. Vgl. hierzu Nienhuis, Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (2007); Lührmann, Gal 2,9 und die katholischen Briefe, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1981). [↑](#footnote-ref-899)
900. Vgl. Schelkle, Die Petrusbriefe, der Judasbrief (1976), 140. [↑](#footnote-ref-900)
901. Vgl. Deissmann, Paul: A Study in Social and Religious History (1926), 6-7. [↑](#footnote-ref-901)
902. Vgl. Richardson, Paul for Today: New Perspectives on a Controversial Apostle (2008). [↑](#footnote-ref-902)
903. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (1919), 49. [↑](#footnote-ref-903)
904. Iren., Adv. haer. IV 9,2; 16,5; V 7,2; vgl. hierzu ibid. 50. [↑](#footnote-ref-904)
905. Iren., Adv. haer. III 16,5.8 zu 1Joh; I 16,3; III 16,5.8 zu 2Joh; vgl. hierzu ibid. 54-55. [↑](#footnote-ref-905)
906. Vgl. hierzu ibid. 55. [↑](#footnote-ref-906)
907. Dass es formale Bezüge gibt, wurde oben gezeigt. [↑](#footnote-ref-907)
908. Vgl. Howe, Establishing Orthodoxy: Irenaeus’ Use of Apostolic Kerygma and the Acts of the Apostles in *Adversus haereses* ((forthcoming)). Vgl. auch Franklin, Luke Interpreter of Paul, Critic of Matthew (1994), 11-32; Fujita, Introducing the Bible (1981), 136. [↑](#footnote-ref-908)
909. Iren., Adv. haer. III 13,3. [↑](#footnote-ref-909)
910. Tert., De iei. 10. [↑](#footnote-ref-910)
911. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 61. [↑](#footnote-ref-911)
912. Ibid. 61-62. [↑](#footnote-ref-912)
913. Dibelius and Greeven, Aufsätze zur Apostelgeschichte (1953), 163. [↑](#footnote-ref-913)
914. Ibid. 80. [↑](#footnote-ref-914)
915. Hierzu oben xxx die Details. [↑](#footnote-ref-915)
916. Ioh. Chrys., Hom. in Luc. 1 (PG 60, 11); s.o. xxx. [↑](#footnote-ref-916)
917. Vgl. hierzu den im Druck befindlichen Artikel mit wichtigen methodologischen Überlegungen von Snyder, Relationships between the Acts of the Apostles and Other Apostle Narratives ((forthcoming)). [↑](#footnote-ref-917)
918. Dibelius and Greeven, Aufsätze zur Apostelgeschichte (1953), 81. Zu verschiedenen Varianten und dem Problem des Textbestandes, vgl. Neville Birdsall, The Georgian versions of the Acts of the Apostles (1988); Bouwman, Der Anfang der Apostelgeschichte und der 'westliche' Text (1988); Klijn, A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts (1949), Utrecht. [↑](#footnote-ref-918)
919. Lüke, Über die narrative Kohärenz zwischen Apostelgeschichte und Paulusbriefen. Diss. (2017), Dresden, 43. Ich danke Herrn Lüke, dass er mir die Vorabversion seiner Dissertation zur Verfügung gestellt hat, die demnächst in der Reihe TANZ erscheinen wird. [↑](#footnote-ref-919)
920. Apg 1,16f. [↑](#footnote-ref-920)
921. Ps 68,26. [↑](#footnote-ref-921)
922. Ps 108,8. [↑](#footnote-ref-922)
923. Iren., Adv. haer. III 12,1. [↑](#footnote-ref-923)
924. Vgl. Noormann, Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon (1994). [↑](#footnote-ref-924)
925. „Petrus, Paulus und die übrigen Apostel“, Iren., Adv. haer. I 25,2; IV 35,2; „Petrus und Paulus“, III 1,1; III 3,2; vgl. auch III 13,1. An einer Stelle, an der die Apostel in kritischem Licht erscheinen, geht Paulus dem Petrus voran, so I 13,6. [↑](#footnote-ref-925)
926. Iren., Adv. haer. III 1,1. [↑](#footnote-ref-926)
927. Iren., Adv. haer. III 12,1. [↑](#footnote-ref-927)
928. Apg 2,14. [↑](#footnote-ref-928)
929. Iren., Adv. haer. III 12,2. [↑](#footnote-ref-929)
930. Iren., Adv. haer. III 12,3; Apg 3,6ff. [↑](#footnote-ref-930)
931. Iren., Adv. haer. III 12,3. [↑](#footnote-ref-931)
932. Apg 4,8ff. [↑](#footnote-ref-932)
933. Iren., Adv. haer. III 12,4. [↑](#footnote-ref-933)
934. Iren., Adv. haer. III 12,5. [↑](#footnote-ref-934)
935. Iren., Adv. haer. III 12,6. [↑](#footnote-ref-935)
936. Apg 17,24f. [↑](#footnote-ref-936)
937. Iren., Adv. haer. III 12,9. [↑](#footnote-ref-937)
938. Iren., Adv. haer. III 12,14. [↑](#footnote-ref-938)
939. Iren., Adv. haer. III 12,11; Apg. 7,2ff. [↑](#footnote-ref-939)
940. Iren., Adv. haer. III 12,11f., Markion „und die von ihm abstammen“, sind in III 12,12 dann auch ausdrücklich genannt, allerdings werden auch die Valentinianer mitkritisiert. [↑](#footnote-ref-940)
941. Iren., Adv. haer. III 12,12. [↑](#footnote-ref-941)
942. Vgl. mit älterer Literatur Maier, Marcion the Circumsizer, Studia Patristica (2019). [↑](#footnote-ref-942)
943. Iren., Adv. haer. III 12,12. [↑](#footnote-ref-943)
944. Lüke, Über die narrative Kohärenz zwischen Apostelgeschichte und Paulusbriefen. Diss. (2017), Dresden, 48. [↑](#footnote-ref-944)
945. Ibid. 295-296. [↑](#footnote-ref-945)
946. Vgl. hierzu Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019). [↑](#footnote-ref-946)
947. Zur Bestimmung anderer, zur Fremdbestimmung und zur Selbstbeschreibung der Christen vgl. Trebilco, Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity (2017); Trebilco, Self-designations and Group Identity in the New Testament (2014), 272-297. [↑](#footnote-ref-947)
948. Dass die Wortbildung „Christianos“ eine römisch-lateinische ist, zeigt Elliott, 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary (2000), 789-793; Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (1959), 73. Peterson weist besonders auf die Spottfunktion dieser Fremdbezeichnung hin. [↑](#footnote-ref-948)
949. Van Damme, ΜΑΡΤΥΡ - ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (1976), 296. Vgl. auch bereits die 1946 erstveröffentlichte Studie von Erik Peterson, wiederabgedruckt in Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (1959), 64-87. Anachronistisch und gegen den Text interpretiert wirken die Gegenargumente bei Norbert Brox, der das „sich schämen“ „gerade nicht als Beleg dafür“ bewerten möchte, „daß die Christen selbst mit dieser ihrer ursprünglichen Fremdbezeichnung (Apg 11,26) als ‚Christen‘ ihre Schwierigkeiten hatten“, so Brox, Der erste Petrusbrief (1979), 221, Anm. 703. [↑](#footnote-ref-949)
950. Vgl. jetzt Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), 7-12; van der Lans and Bremmer, Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?, Eirene (2017), 317-322. [↑](#footnote-ref-950)
951. Vgl. etwa *jMegillah* 4:4. [↑](#footnote-ref-951)
952. Josephus, *Ant.* XVIII 16, vgl. hierzu Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (2014), 59-61. [↑](#footnote-ref-952)
953. Vgl. Puech, La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? histoire d'une croyance dans le Judai͏̈sme ancien (1993), 206-208. [↑](#footnote-ref-953)
954. *Tanchuma Bereshith* 5, vgl. hierzu und zu weiteren Zeugnissen Cavallin, Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2 (1979), 246. [↑](#footnote-ref-954)
955. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus: Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6, 1-15; 7,54-8,3), Zeitschrift für Theologie und Kirche (1975). [↑](#footnote-ref-955)
956. Ibid. 154. [↑](#footnote-ref-956)
957. Ibid. 165-174. [↑](#footnote-ref-957)
958. Ibid. 175. [↑](#footnote-ref-958)
959. Ibid. [↑](#footnote-ref-959)
960. Ibid. [↑](#footnote-ref-960)
961. Zugmann, "Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (2009), 293 mit weiterer Literatur. [↑](#footnote-ref-961)
962. Vgl. Iren., *Adv. haer.* III 12,13. [↑](#footnote-ref-962)
963. Iren., *Adv. haer.* I 26,3. Die deutsche Übersetzung mit „als die ersten Diakone“ von Brox (FC 8/1, 317) ist hier ungenau: „qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt“. [↑](#footnote-ref-963)
964. Iren., *Adv. haer.* V praef. [↑](#footnote-ref-964)
965. Iren., *Adv. haer.* I 23. [↑](#footnote-ref-965)
966. Iren., *Adv. haer.* III 12,9. [↑](#footnote-ref-966)
967. Iren., *Adv. haer.* III 12,14. [↑](#footnote-ref-967)
968. *Apg* 15,23–29: Iren., *Adv. haer.* III 12,14. [↑](#footnote-ref-968)
969. Iren., *Adv. haer.* III 12,15. [↑](#footnote-ref-969)
970. Hier ist nicht entscheidend, ob es um die noachidischen Gebote (*Gen.* 9,4-7) oder das Gesetz für Fremdlinge in Israel ging (*Lev.* 17,10; 18,26). [↑](#footnote-ref-970)
971. Iren., *Adv. haer.* III 13,1. [↑](#footnote-ref-971)
972. Iren., *Adv. haer.* III 13,3. [↑](#footnote-ref-972)
973. Parker, Once More, Acts and Galatians, Journal of Biblical Literature (1967); Walker, Acts and the Pauline Corpus Reconsidered, JSNT (1985); Walker, Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference (1998). [↑](#footnote-ref-973)
974. Vgl. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (1845); Tyson, Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (2006), 3-4. [↑](#footnote-ref-974)
975. „The author of Acts here wishes to have *Peter*, not Paul, express the views more typically associated with *Paul* and, at the same time, to have Peter replace Paul as the pioneer missionary to the Gentiles“, Walker, Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference (1998), 82. [↑](#footnote-ref-975)
976. „There is, of course, real irony in this: in Galatians, it is precisely Peter who is the object of Paul’s scathing criticism for being led astray by ,the circumcision party‘; in Acts, however, it is Peter who, more than anyone else, articulates Paul’s vision of the Gentile mission“, ibid. 85. [↑](#footnote-ref-976)
977. Zu den *Paulusakten* und deren Verhältnis zur *Apostelgeschichte* vgl. Rordorf, In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen (1988). [↑](#footnote-ref-977)
978. Vgl. Pervo, The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary (2014); Rordorf, Actes de Paul (1997). Vgl. zu dieser Schrift Bremmer and Czachesz, The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (2007). [↑](#footnote-ref-978)
979. Vgl. hierzu Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 81-82; Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 128-130. [↑](#footnote-ref-979)
980. Vgl. hierzu Cohen, Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent, Journal of Biblical Literature (1986). [↑](#footnote-ref-980)
981. Vgl. hierzu und überhaupt zur gesetzeskonformen Position der *Apostelgeschichte* Oliver, Torah Praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts (2013), 234. Auffallenderweise sieht Oliver darin eine “Diskrepanz” und einen „Kontrast“ zwischen *Apg* und *Lk*, in dem es eine Fülle von Erzählungen gibt, die von Kontroversen um die Sabbatpraxis handeln (ibid. 194.236). Die Begründung für eine Harmonisierung zwischen den beiden Schriften unter Annahme desselben Autors, wonach dieser „eher Jesu Recht zu heilen ... am Sabbat“ herausstellen wollte, „weniger eine Sabbatpraxis zu promoten“ (ibid. 236), ist jedoch kaum überzeugend, bilder doch Jesu Handeln immer wieder das Vorbild, dem die Jünger nacheifern sollen. [↑](#footnote-ref-981)
982. Iren., *Adv. haer.* III 14,1; Vgl. Thornton, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (1991), 268-269. Dass die Wir-Passagen bis zu *Apg* 28 verfolgt werden können, zeigt Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (1989), 5-46. [↑](#footnote-ref-982)
983. Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (1989), 201. Zitiert ist Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (1968), 383. [↑](#footnote-ref-983)
984. Jan N. Bremmer in einer handschriftlichen Notiz zu meinem Textentwurf. [↑](#footnote-ref-984)
985. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 79. [↑](#footnote-ref-985)
986. Vgl. hierzu Thornton, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (1991), 270-271. Thornton verweist in diesem Zusammenhang auf die wichtige Funktion von 2*Tim.* 4,10f. und *MartPaul* 1, die im Unterschied zur *Apg*, wo der „Kollektenkommissar Titus nicht erwähnt (wird) und die Briefe des Paulus Titus und Lukas nie zusammen nennen“, diese assoziieren (ebd. 271). [↑](#footnote-ref-986)
987. Zu diesen Informationen vgl. Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 84-85; Wolter, Der Brief an die Römer (2014), 28-29. [↑](#footnote-ref-987)
988. Wolter, Der Brief an die Römer (2014), 28. [↑](#footnote-ref-988)
989. Ibid. [↑](#footnote-ref-989)
990. Ibid. 29. [↑](#footnote-ref-990)
991. Das gilt auch dann noch, wenn man bedenkt, dass im *Praxapostolos* nach der *Apg* noch die *katholischen Briefe* folgen und so vor den *Paulusbriefen* stehen. [↑](#footnote-ref-991)
992. Vgl. Guerrier, Le testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1913); Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts; nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire (1919); Duensing, Epistula apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Texte (1925); Hornschuh, Studien zur Epistula Apostolorum (1965); Hartenstein, Geschichten von der Erscheinung des Auferstandenen in nichtkanonischen Schriften und die Entwicklung der Ostertradition (2010), 129-131; Vinzent, Give and Take amongst Second Century Authors: The *Ascension of Isaiah*, the *Epistle of the Apostles* and Marcion of Sinope, Studia Patristica (2010). [↑](#footnote-ref-992)
993. Vgl. Bick, Wiener Palimpseste. Bd. 1: Cod. Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis: Lucanus, Pelagonius, Acta Apostolorum, Epistulae Iacobi et Petri, Epistula apocrypha Apostolorum, Dioscurides, Fragmentum medicum (1908). [↑](#footnote-ref-993)
994. Vgl. meine Ausführungen zu dieser Schrift, die hier zugrundegelegt werden, in Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (2014), 188-205. [↑](#footnote-ref-994)
995. Ich möchte meinem ehemaligen Studenten Samuel Sanders danken, mit dem zusammen ich dieses antimarkionitische Argument entdeckt habe. [↑](#footnote-ref-995)
996. Alsup, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition: A History-of-Tradition Analysis with Text-Synopsis (1975), 128. Vgl. auch Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts; nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire (1919), 202-203. Ein anderer, wenn auch sehr fragmentarischer Dialog mit dem Auferstandenen, finden wir in dem sog. *Straßburger Papyrus*, vgl. Alsup, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition: A History-of-Tradition Analysis with Text-Synopsis (1975), 132. [↑](#footnote-ref-996)
997. Vgl. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts; nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire (1919), 190; Rist, Pseudepigraphic Refutations of Marcionism, JR (1942), 45-46. [↑](#footnote-ref-997)
998. Vgl. das Kapitel zu den „elf Aposteln“ in Hornschuh, Studien zur Epistula Apostolorum (1965), 81-83. [↑](#footnote-ref-998)
999. Eigene Übersetzung, vgl. auch NTApo I6 (1990), 207. – Zu ähnlichen Briefen Gottes vgl. Valentinus, in Epiph., Pan. XXXI 5.6; ActThom 108,40f; EvVer 19,34f. [↑](#footnote-ref-999)
1000. Cameron, The Other Gospels. Non-Canonical Gospel Texts (1982), Introduction. [↑](#footnote-ref-1000)
1001. Apg8,9ff. Vgl. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts; nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire (1919), 195. [↑](#footnote-ref-1001)
1002. Iren., *Adv haer.* I 23; vgl. Zwierlein, Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse: mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (2010), 57-58 mit weiterer Lit. [↑](#footnote-ref-1002)
1003. Iren., *Adv. haer.* I 26; zu Kerinth vgl. den Exkurs bei Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts; nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire (1919), 403-452. [↑](#footnote-ref-1003)
1004. Vgl. Hornschuh, Studien zur Epistula Apostolorum (1965), 9. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. Vgl. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (1993), 81. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. Übersetzung nach Duensing, Epistula apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Texte (1925), 17. [↑](#footnote-ref-1006)
1007. Übersetzung nach ibid. 19-20, leicht verändert. [↑](#footnote-ref-1007)
1008. Vgl. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (1993), 79. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. Übersetzung von Duensing, Epistula apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Texte (1925), 16. [↑](#footnote-ref-1009)
1010. Übersetzung von ibid. 25, leicht verändert. Vgl. auch Joh. 20,29; Mt. 5,48; 13,38; 26,29. [↑](#footnote-ref-1010)
1011. Vgl. Hornschuh, Studien zur Epistula Apostolorum (1965), 84. [↑](#footnote-ref-1011)
1012. Übersetzung von Duensing, Epistula apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Texte (1925), 26-28, leicht verändert. [↑](#footnote-ref-1012)
1013. Vgl. Rist, Pseudepigraphic Refutations of Marcionism, JR (1942), 46. [↑](#footnote-ref-1013)
1014. So Aland, Marcion: Versuch einer neuen Interpretation, Zeitschrift für Theologie und Kirche (1973), 436. 446. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. Vgl. *Jes.* 54,10-11; *Tob.* 13,9–21; 14,7; *Jubil*. 4,26; *syrBar*. 4,1ff.; 32.2ff.; *Or. Sib*. V 420ff.; 4*Esr* 7,26-27; 8,52. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. Vgl. Snyder, Acts of John, Acts of Peter, Acts of Thekla, 3 Corinthians, Martyrdom of Paul ((forthcoming)). [↑](#footnote-ref-1016)
1017. NTApo6 II (1997), 71-367. [↑](#footnote-ref-1017)
1018. NTApo6 II (1990), 439-488. [↑](#footnote-ref-1018)
1019. Knut Schäferdiek in NTApo6 II (1990), 88. [↑](#footnote-ref-1019)
1020. So die Datierung bei Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), Kapitel 14.12. [↑](#footnote-ref-1020)
1021. NTApo6 II (1990), 83-84 (mit Lit. und Quellenverweisen). [↑](#footnote-ref-1021)
1022. Knut Schäferdiek in NTApo6 II (1990), 85. Hier auch zu einer weiteren Benutzung der Sammlung im selben Buch. [↑](#footnote-ref-1022)
1023. So ebd. 82-83. [↑](#footnote-ref-1023)
1024. Photios, *Bibl. cod.* 114, ed. R. Henry II, 84-86; Übers. NTApo6 II (1990), 81-82. [↑](#footnote-ref-1024)
1025. Jean-Marc Prieur, in NTApo6 II (1990), 96. Vgl. Roig Lanzillotta, Acta Andreae apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text (2007). [↑](#footnote-ref-1025)
1026. Jan Bremmer hat darauf verwiesen, dass von allen Apostelakten von denen des Andreas am wenigsten erhalten ist, vgl. Bremmer, Man, Magic, and Martyrdom in the *Acts of Andrew* (2017), 115. [↑](#footnote-ref-1026)
1027. Leider gibt es, soweit ich sehe, keine deutsche Übersetzung von Greg. Tur., *Liber de miraculis*, zurückzugreifen ist auf die Edition von Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846.Turonensis, Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli (1885), 821-846. [↑](#footnote-ref-1027)
1028. Vgl. Greg. Tur., *Liber de miraculis* Praef. (567,3 – 569,13). [↑](#footnote-ref-1028)
1029. Greg. Tur., *Liber de miraculis* Praef. (569,9-11): „... uno tantum parvo volumine miranda clauderentur, quod et legentibus praestare et gratiam et detrahentium auferret invidiam“ (hier und später eigene Übersetzung). [↑](#footnote-ref-1029)
1030. Greg. Tur., *Liber de miraculis* Praef. (569,11-13): „quia inviolatam fidem non exegit multitudo verbositatis, sed integritas rationis et puritas mentis”. [↑](#footnote-ref-1030)
1031. Greg. Tur., *Liber de miraculis* 1 (569,1): „Nach jener Auferstehung des Herrn folglich ...“ („Igitur post illum dominicae ascensionis ...“). [↑](#footnote-ref-1031)
1032. Vgl. Greg. Tur., *Liber de miraculis* 1 (569,1). Vgl. zu der Einteilung in Regionen in anderen Akten Kaestli, Les scènes d’attribution des champs de mission et de départ de l’apôtre dans les Actes apocryphes (1981). Vgl. überhaupt Bovon, Van Esbroeck and Goulet, Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde pai͏̈en (1981). [↑](#footnote-ref-1032)
1033. Greg. Tur., *Liber de miraculis* Praef. (569,7-9): „De quo placuit, ut, retractis enucleatisque tantum virtutibus, praetermissis his quae fastidium generabant”. [↑](#footnote-ref-1033)
1034. Greg. Tur., *Liber de miraculis* 11 (591,25 – 593,35): „Non nos nuptias aut avertimus aut vitamus, com ab initio Deus masculum iungi praecipisset et feminam, sed patius incesta damnamus ... Custodite sine pollutione quae audistis, ut sit Deus vobiscum“. [↑](#footnote-ref-1034)
1035. Zu den Zeitumständen – wenn es auch ältere Vergleichstexte gibt – vgl. Bremmer, Man, Magic, and Martyrdom in the *Acts of Andrew* (2017), 118-119. [↑](#footnote-ref-1035)
1036. Vgl. Greg. Tur., *Liber de miraculis* 38 (651,3-10). [↑](#footnote-ref-1036)
1037. Prieur, Acta Andreae: textus. Liber de miraculis beati Andreae apostoli (1989), v. [↑](#footnote-ref-1037)
1038. Ein solcher Meister, von dessen Gelehrsamkeit, Quellen- und Literaturkenntnis ich unendlich viel gelernt habe und weiterhin beständig lernen darf, ist Jan Bremmer, bei dem ich mich, wie bereits so oft in der Vergangenheit, für kontinuierliche kollegiale Kritik bedanken möchte. [↑](#footnote-ref-1038)
1039. Vgl. Prieur, Acta Andreae: textus. Liber de miraculis beati Andreae apostoli (1989), 2. [↑](#footnote-ref-1039)
1040. Vgl. zum Porträt des Paulus Bremmer, The Portrait of the Apostle Paul in the Apocryphal Acts of Paul (2018). [↑](#footnote-ref-1040)
1041. NTApo6 II (1990), 216. Apg 6,15 spricht lediglich davon, Stephanus habe wie ein Engel ausgesehen. [↑](#footnote-ref-1041)
1042. Vgl. Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), 150-151. [↑](#footnote-ref-1042)
1043. Lechner, Art. Paulus, Lexikon christlicher Ikonographie (1976), 131. [↑](#footnote-ref-1043)
1044. Vgl. Schnelle, Paulus. Leben und Denken (2003), 635-644; Heiden, Van Kooten and Cimino, Saint Paul and Philosophy. The Consonance of Ancient and Modern Thought (2017); Zimmermann, Hermeneutics of Unbelief: Philosophical Readings of Paul (2017). [↑](#footnote-ref-1044)
1045. Vgl. Schnelle, Paulus. Leben und Denken (2003), 635. [↑](#footnote-ref-1045)
1046. So W. Schneemelcher in NTApo6 II (1990), 195. Vgl. zu diesem Text Gregory, The *Acts of Paul* and the Legacy of Paul (2011); Snyder, Acts of Paul. The Formation of a Pauline Corpus (2013). Zur näheren Datierung vielleicht auf das Jahr 198 nC. vgl. Bremmer, The Onomastics and Provenance of the Acts of Paul (2017). [↑](#footnote-ref-1046)
1047. So W. Schneemelcher in NTApo6 II (1990), 195. Zu den Paulusakten (mit reicher Literatuangabe) vgl. Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), 150-151. [↑](#footnote-ref-1047)
1048. Vgl. Hippol., In Dan. III 29 (SC 14, 254). [↑](#footnote-ref-1048)
1049. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 3,5 und 25; vgl. hierzu W. Schneemelcher in NTApo6 II (1990), 196. [↑](#footnote-ref-1049)
1050. So W. Schneemelcher in NTApo6 II (1990), 196. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. Vgl. etwa Snyder, Acts of John, Acts of Peter, Acts of Thekla, 3 Corinthians, Martyrdom of Paul ((forthcoming)). [↑](#footnote-ref-1051)
1052. Vgl. Gregory, The *Acts of Paul* and the Legacy of Paul (2011), 170. [↑](#footnote-ref-1052)
1053. So W. Schneemelcher in NTApo6 II (1990), 198. [↑](#footnote-ref-1053)
1054. So die Übersetzung von Rodolphe Kasser, NTApo6 II (1990), 242. [↑](#footnote-ref-1054)
1055. Julia Snyder weist daraufhin, wie verschieden die Paulusakten (und andere Apostelakten) von der Apostelgeschichte sind, vgl. Snyder, Relationships between the Acts of the Apostles and Other Apostle Narratives ((forthcoming)). Weitere Literatur zum Verhältnis der Paulusakten zur Apostelgeschichte findet sich in Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), 150, Anm. 155. [↑](#footnote-ref-1055)
1056. Auf die sogenannten Pastoralbriefe verweisen die Akten ebenfalls, vgl. NTApo6 II (1990), 216. Außerdem werden wir weiter unten noch andere Verbindungen zur Apostelgeschichte benennen. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. NTApo6 II (1990), 215. Vgl. das Bekenntnis des Zephyrinus, der öffentlich erklärte, „zu glauben an einen einzigen Gott, Jesus Christus, und keinen anderen außer ihm“, so zitiert bei Hippol., Ref. IX 11,3, vgl. hierzu Vinzent, From Zephyrinus to Damasus. What did Roman Bishops Believe?, Studia Patristica (2013), 274. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. NTApo6 II (1990), 216. [↑](#footnote-ref-1058)
1059. Vgl. NTApo6 II (1990), 216. [↑](#footnote-ref-1059)
1060. NTApo6 II (1990), 216-217. [↑](#footnote-ref-1060)
1061. NTApo6 II (1990), 218. [↑](#footnote-ref-1061)
1062. Tert., De bapt. 17,5; Übers. H. Kellner, BKV. [↑](#footnote-ref-1062)
1063. NTApo6 II (1990), 238-241. [↑](#footnote-ref-1063)
1064. Brox, Die Pastoralbriefe (1969), 20. [↑](#footnote-ref-1064)
1065. Vgl. Bollandus, Acta sanctorum (Januarius, Teil 1) zu IV. Januarii "De S. Tito Episcopo Cretensium Apostolo" (1643).Vgl. hierzu mit weiterer Lit. Lips, Die Timotheus- und Titusakten und die Leidensthematik in den Pastoralbriefen. Aspekte zur Entstehungszeit und Intention der Pastoralbriefe, Early Christianity (2011); Nicklas, Die Akten des Titus: Rezeption 'apostolischer' Schriften und Entwicklung antik-christlicher 'Erinnerungslandschaften'ibid. (2017). [↑](#footnote-ref-1065)
1066. Brox, Die Pastoralbriefe (1969), 21. [↑](#footnote-ref-1066)
1067. Aurelio de Santos Otero, NTApo6 II (1990), 51. [↑](#footnote-ref-1067)
1068. Vgl. NTApo6 II (1990), 53; Brox, Die Pastoralbriefe (1969), 21. [↑](#footnote-ref-1068)
1069. Peter Brown beginnt folgerichtig seine umfangreiche Studie mit diesem Text, vgl. Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum (1994), 7. [↑](#footnote-ref-1069)
1070. Rist, Pseudepigraphic Refutations of Marcionism, JR (1942), 47. O. Zwierlein zeigt, dass 3Kor*.* ein integraler Teil der Akten war, so Zwierlein, Der Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus (3 Kor) im Papyrus Bodmer X und die apokryphen Paulusakten, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (2010). Vgl. auch Bremmer, The Onomastics and Provenance of the Acts of Paul (2017). [↑](#footnote-ref-1070)
1071. Hovhanessian, Third Corinthians Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy (2000), praef. 1. [↑](#footnote-ref-1071)
1072. Ibid. 10. Vgl. Zwierlein, Der Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus (3 Kor) im Papyrus Bodmer X und die apokryphen Paulusakten, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (2010). [↑](#footnote-ref-1072)
1073. Dahl, Studies in Ephesians (2000), 195. Vgl. hierzu weiter unten. [↑](#footnote-ref-1073)
1074. Vgl. zu dem komplexen Fragefeld W. Schneemelcher in NTApo6 II (1990), 197-198, 208. [↑](#footnote-ref-1074)
1075. Lindemann, Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis (1999), 68. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. Vgl. Hovhanessian, Third Corinthians Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy (2000), 76-79. [↑](#footnote-ref-1076)
1077. Ibid. 127. [↑](#footnote-ref-1077)
1078. Ibid. [↑](#footnote-ref-1078)
1079. Ibid. 128. Vgl. auch Rist, Pseudepigraphic Refutations of Marcionism, JR (1942). [↑](#footnote-ref-1079)
1080. Vgl. Hovhanessian, Third Corinthians Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy (2000), 101. [↑](#footnote-ref-1080)
1081. Übers. (hier und weiter, mit leichten Änderungen) NTApo6 II (1990), 232. [↑](#footnote-ref-1081)
1082. 3Kor. 3, Übers. NTApo6 II (1990), 232-233. [↑](#footnote-ref-1082)
1083. 3Kor. 3, Übers. NTApo6 II (1990), 233-234. [↑](#footnote-ref-1083)
1084. So in Wischmeyer (ed.), Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2012), 382-383, 388-389; Lindemann, Paulus im ältesten Christentum. Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über die frühe Paulusrezeption (1979); Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016), 289-314. Theobald sieht allerdings in der vielfachen Übereinstimmung der Pastoralbriefe, der Ignatianen und der Paulusakten eine „kleinasiatische Tradition“, die diese miteinander teilen. Die Abfassung der Ignatianen datiert er in die zweite Hälfte des 2. Jh.s, die der Pastoralbriefe vor die Mitte des 2. Jh.s. Vgl. auch Still, Ignatius and Paul on Suffering and Death: A Short, Comparative Study (2017); Downs, The Pauline Concept of Union with Christ in Ignatius of Antiochibid.; Maier, Paul, Ignatius and Thirdspace: A Socio-Geographic Explorationibid. [↑](#footnote-ref-1084)
1085. Vgl. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), Kapitel 5. [↑](#footnote-ref-1085)
1086. Man braucht nur den Stellenwert der Ignatianen in kritischen Rezensionen zu meinen früheren Studien zu betrachten, vgl. etwa Edwards, Markus Vinzent on the Resurrection (2016). [↑](#footnote-ref-1086)
1087. Zur Frage der Datierung und den verschiedenen Vorschlägen vgl. meine gerade genannte Studie. Zu ergänzen sei noch die Beobachtung zur Verwendung des Begriffes „Märtyrer“, der Boudewijn Dehandschutter zu einer Datierung der „mittleren Rezension“ in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts tendieren ließ, vgl. Dehandschutter, L’Authenticité des épîtres d’Ignace d’Antioche (2007). [↑](#footnote-ref-1087)
1088. Trobisch, Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik (1994), 76. [↑](#footnote-ref-1088)
1089. Ibid. 77. [↑](#footnote-ref-1089)
1090. Ibid. 77-78. [↑](#footnote-ref-1090)
1091. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius, S. Polycarp. Second edition (1889); Zahn, Ignatius von Antiochien (1873). [↑](#footnote-ref-1091)
1092. Cureton, The Antient Syriac Version of the Epistles of Saint Ignatius to Saint Polycarp, the Ephesians, and the Romans (1845); Cureton, Vindiciae Ignatianae; or the Genuine Writings of St. Ignatius, as Exhibited in the Antient Syriac Version Vindicated from the Charge of Heresy (1846); Cureton, Corpus Ignatianum: A Complete Collection of the Ignatian Epistles, Genuine, Interpolated, and Spurious (1849). [↑](#footnote-ref-1092)
1093. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius, S. Polycarp. Second edition (1889). [↑](#footnote-ref-1093)
1094. Vgl. die Liste in Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019). [↑](#footnote-ref-1094)
1095. Ein erster Ansatz einer Interpretation wird ibid. geboten. [↑](#footnote-ref-1095)
1096. Gemeint ist Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2. erweiterte Auflage mit einem Vorwort von Kurt Aland (1958). [↑](#footnote-ref-1096)
1097. Schoedel, Art. Ignatius von Antiochien, Theologische Realenzyklopädie (1987). [↑](#footnote-ref-1097)
1098. Lindemann in Wischmeyer, Paulus Leben - Umwelt - Werk - Briefe (2006), 388-389. [↑](#footnote-ref-1098)
1099. Hierauf hat wiederholt mein Freund und Kollege Allen Brent hingewiesen, vgl. Brent, Ignatius’ Pagan background in Second Century Asia Minor, Zeitschrift für Antikes Christentum (2007); Brent, Ignatius of Antioch and the Second Sophistic : A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture (2006); Brent, Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Monarchial Episcopacy (2009). [↑](#footnote-ref-1099)
1100. Vgl. Norelli, La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe (2001); Norelli, Papias di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti (2005); Edwards, Markus Vinzent on the Resurrection (2016), 130-133; Trebilco, Self-designations and Group Identity in the New Testament (2014), 272. [↑](#footnote-ref-1100)
1101. Urbán, Polycarpi et secundae epistulae Clementis romani concordantiae (2001), 9; Funk and Diekamp, Patres apostolici (1901), lvi. [↑](#footnote-ref-1101)
1102. Gleede, Parabiblica latina. Studien zu den griechisch-lateinischen Übersetzungen parabiblischer Literatur unter besonderer Berücksichtigung der apostolischen Väter (2016). [↑](#footnote-ref-1102)
1103. Hübner and Vinzent, Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (1999). [↑](#footnote-ref-1103)
1104. Das Abstraktum ist auch in die syrische Version der „kurzen Rezension“ geflossen. [↑](#footnote-ref-1104)
1105. „Und ihr seid vorbereitet für das Bauwerk von Gott, dem Vater, und werdet hoch emporgehoben durch den Kran Jesu Christi, der das Kreuz ist, und ihr werdet nach oben gezogen durch das Seil, welches der Heilige Geist ist; und euer Zug ist euer Glaube, und eure Liebe ist das Mittel, das Euch hoch zu Gott bringt.“ [↑](#footnote-ref-1105)
1106. Vgl. IgnRom praef. [↑](#footnote-ref-1106)
1107. Vall, Learning Christ. Ignatius of Antioch & the Mystery of Redemption (2013), 19. [↑](#footnote-ref-1107)
1108. Ibid. 23-26. [↑](#footnote-ref-1108)
1109. Vgl. bereits Cureton, Corpus Ignatianum: A Complete Collection of the Ignatian Epistles, Genuine, Interpolated, and Spurious (1849), xxxvii–xxxviii. [↑](#footnote-ref-1109)
1110. Rackl, Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Voelter (1914), 133-135. [↑](#footnote-ref-1110)
1111. Ibid. 136-137. [↑](#footnote-ref-1111)
1112. Ibid. 89-90. [↑](#footnote-ref-1112)
1113. Vgl. Cureton, Corpus Ignatianum: A Complete Collection of the Ignatian Epistles, Genuine, Interpolated, and Spurious (1849), xxxvii. [↑](#footnote-ref-1113)
1114. *IgnMag* 13,1: ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι; *IgnMag* 13,2: τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι. [↑](#footnote-ref-1114)
1115. *IgnEph* 15,3: οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν. Vgl. hierzu Rackl, Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Voelter (1914), 191. [↑](#footnote-ref-1115)
1116. Vgl. Ibid. 194-196. [↑](#footnote-ref-1116)
1117. Vgl. Ibid. 227-228; Goltz and Klostermann, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes (1894); Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit eine geschichtliche Untersuchung (1901). [↑](#footnote-ref-1117)
1118. Tertullianus and Kroymann, Adversus Praxean (1907), xii; Rackl, Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Voelter (1914), 367-368; Hübner and Vinzent, Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (1999). [↑](#footnote-ref-1118)
1119. Rackl, Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Voelter (1914), 233. [↑](#footnote-ref-1119)
1120. Ibid. 70-77, 235. [↑](#footnote-ref-1120)
1121. Ibid. 277-284. [↑](#footnote-ref-1121)
1122. „A distinctive freshness and vigour in Ign’s thought of Jesus“, so Brown, The Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria (1963), 26. [↑](#footnote-ref-1122)
1123. So ibid. 29. Vgl. Lightfoot in seiner Anmerkung zu IgnEph3,1: Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius, S. Polycarp. Second edition (1889), 37. [↑](#footnote-ref-1123)
1124. MartPol 3 begegnet IgnRom 5; vgl. hierzu Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 279; Zwierlein, Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum (2014), I 19. [↑](#footnote-ref-1124)
1125. MartPol 22,1 begegnet IgnEph 12,2; vgl. hierzu Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 279. [↑](#footnote-ref-1125)
1126. Vgl. Ibid. Während Hans von Campenhausen der Meinung war, Ignatius wäre der Schöpfer der bekenntnisartigen Formel von IgnPol 3 (zusammen mit ähnlichen Formulierungen an anderen Stellen seiner Briefe), konnte Reinhard M. Hübner zeigen, dass diese Formel auf diejenige des Noët von Smyrna zurückgeht. Allerdings scheint mir Melito, bei dem ein entscheidender noëtianischer Passus („gezeugt und ungezeugt“) wie in der „kurzen Rezension“ fehlt, eher ein Zeuge für diese „kurze Fassung“ des IgnPol 3 zu sein, während die „mittlere Rezension“ tatsächlich diesen Passus aufweist und durchaus auf Noët zurückgegriffen haben kann. Dafür würde auch sprechen, dass diese noëtianischen Antithesen weitere Spuren in der „mittleren Rezension“ hinterlassen haben, vgl. hierzu die oben angeführte Stelle in meinem jüngeren Werk, aber auch die ältere Forschung bei Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft (1972), 241-246; Hübner and Vinzent, Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (1999), 131-154. [↑](#footnote-ref-1126)
1127. Bremmer, Lucian on Peregrinus and Alexander of Abonuteichos: A sceptical view of two religious entrepreneurs (forthcoming); Brent, Ignatius of Antioch and the Second Sophistic : A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture (2006), 183-207. [↑](#footnote-ref-1127)
1128. So Zwierlein, Petrus in Rom, die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (2009), 194-201; Zwierlein, Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum (2014), II 405-407; Waldner, ‘Ignatius’ Reise von Antiochia nach Rom: Zentralität und lokale Vernetzung im christlichen Diskurs des 2. Jahrhunderts (2006), 118. Vgl. die Diskussion in Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 280. [↑](#footnote-ref-1128)
1129. Hierauf deutet seine Beschreibung der Doketisten in seinem Werk Adv. haer. IV 33,5 hin mit Parallelen in den Schriften der „mittleren Rezension“ IgnTral 10 und IgnSm 2. [↑](#footnote-ref-1129)
1130. Hübner and Vinzent, Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (1999), 143. [↑](#footnote-ref-1130)
1131. Vgl. Vinzent, 'Ich bin kein körperloses Geistwesen'. Zum Verhältnis von *Kerygma Petri*, "Doctrina Petri" und *IgnSm* III (1999), 260-273. [↑](#footnote-ref-1131)
1132. Vgl. in Euseb. Caes., Hist. eccl. V 1 die Parallele zu IgnEph 11,2, vgl. hierzu Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 281; Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius, S. Polycarp. Second edition (1889), 141. [↑](#footnote-ref-1132)
1133. Zur Bedeutung von Personennamen bei der Verlinkung der neuen Briefe miteinander und mit den alten Briefen, ein Phänomen, das ebenfalls in späterer Zeit bei der weiteren Überarbeitung und Erweiterung dieser Briefsammlungen des Ignatius festzustellen ist, vgl. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 393-402. [↑](#footnote-ref-1133)
1134. Vgl. Ibid. 435. [↑](#footnote-ref-1134)
1135. Vgl. Cobb, Neither "Pure Evangelic Manna" nor "Tainted Scraps": Reflections on the Study of Pseudo-Ignatius (2016), 188. [↑](#footnote-ref-1135)
1136. Vgl. Ibid. 186. Zur Frage der Autorschaft vgl. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 379-380. [↑](#footnote-ref-1136)
1137. „Ignatius of Antioch, that second-century staunch defender of proto-orthodoxy, zealous supporter of the monarchial episcopacy, and possible masochist martyr … wrote twelve letters as he traveled from Syria to Rome to face death: nine to churches – *Ephesians*, *Magnesians*, *Trallians*, *Romans*, *Philadelphians*, *Smyrnaeans*, *Tarsians*, *Philippians*, *Antiochians* – and three to individuals – *Polycarp*, *Mary of Cassobola*, *Hero*. Or, at least, such was the thought for the better part of 1200 years. Indeed, these twelve letters, plus a letter from Mary of Cassobola to Ignatius, circulated as the Ignatian epistolary corpus from the late fourth century until 1644,“ so Cobb, Neither "Pure Evangelic Manna" nor "Tainted Scraps": Reflections on the Study of Pseudo-Ignatius (2016), 181. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. Hier., Ep. 22,8,2-4 (CSEL 54,154-155 Hartel). [↑](#footnote-ref-1138)
1139. In „a side remark … Chrysostom demonstrates that Jerome was not alone in noticing that drinking wine might endanger one’s sexual integrity, especially women’s sexual integrity“, Merkt, Reading Paul and Drinking Wine (2013), 75. [↑](#footnote-ref-1139)
1140. Hier sind etwa die Apostolischen Konstitutionen zu nennen, die öfter mit der Dreizehnbriefesammlung inhaltlich und sprachlich in Zusammenhang gebracht und vom selben Autor hergeleitet werden, vgl. hierzu Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 380. [↑](#footnote-ref-1140)
1141. Eine kontrastierende Interpretation dieser Stelle bietet etwa Chrysostomus in Hom. in Eph. 19,1 (PG 62,127-129) und Hom. in Rom. 28,2 (PG 60,652), vgl. hierzu Merkt, Reading Paul and Drinking Wine (2013), 72. [↑](#footnote-ref-1141)
1142. Weidemann, Engelsgleiche, Abstinente - und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief (2013), 58. [↑](#footnote-ref-1142)
1143. Ähnlich auch in den Apostolischen Konstitutionen, vgl. hierzu Synek, Oikos. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (1999), 222. [↑](#footnote-ref-1143)
1144. Cobb, Neither "Pure Evangelic Manna" nor "Tainted Scraps": Reflections on the Study of Pseudo-Ignatius (2016), 191. [↑](#footnote-ref-1144)
1145. Von mehreren Städten in der Antike, die „Neapolis“ heißen, scheint diese das in der Nähe von Antiochien liegende Neapolis zu meinen, denn daraufhin würde die weitere Angabe passen, dass sie in der Nähe von „Zarbus“ – eine Verkürzung von Anazarbus – liegt (vgl. auch IgnHer 9). Allerdings mag der Name auch nur literarisch fiktiv gewählt sein in Erinnerung an den Ort, an dem Paulus und seine Begleiter erstmals in Europa ankamen (Apg 16,11). [↑](#footnote-ref-1145)
1146. Eine der wenigen jüngeren Studien dieses Briefes ist Brox, Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius, Vigiliae Christianae (1976). Eine ältere bietet Amelungk, Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. Ein Beitrag zur Geschichte einer litterarischen Fälschung (1899). [↑](#footnote-ref-1146)
1147. Pilhofer, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (1990). Allerdings kennt man schon in der Antike diese Kritik an den Älteren, etwa bei Juvenal. Auch Cicero musste schon sein hohes Alter verteidigen, vgl. hierzu mit Belegen Parkin, Age in antiquity (1998), 20. [↑](#footnote-ref-1147)
1148. Eine in parallele Spalten gesetzte englische Übersetzung der beiden Versionen findet sich in Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 383-387. [↑](#footnote-ref-1148)
1149. Lev 18,19-27 (das Zitat weiter unten im Haupttext). [↑](#footnote-ref-1149)
1150. Röm 1,28 – 2,1: „28 Und da sie es nicht für wert erachteten, sich gemäß ihrer Erkenntnis an Gott zu halten, lieferte Gott sie einem haltlosen Denken aus, sodass sie tun, was sich nicht gehört: 29 Sie sind voll Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier und Bosheit, voll Neid, Mord, Streit, List und Tücke, sie verleumden 30 und treiben üble Nachrede, sie hassen Gott, sind überheblich, hochmütig und prahlerisch, erfinderisch im Bösen und ungehorsam gegen die Eltern, 31 sie sind unverständig und haltlos, ohne Liebe und Erbarmen. 32 Sie erkennen, dass Gottes Rechtsordnung bestimmt: Wer so handelt, verdient den Tod. Trotzdem tun sie es nicht nur selbst, sondern stimmen bereitwillig auch denen zu, die so handeln. 1 Darum bist du unentschuldbar – wer du auch bist, o Mensch –, wenn du richtest. Denn worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selbst, weil du, der Richtende, dasselbe tust.“ [↑](#footnote-ref-1150)
1151. Brenner and Fontaine, The Song of Songs: A Feminist Companion to the Bible (2000), 28-29. [↑](#footnote-ref-1151)
1152. Vgl. auch IgnPhil 6. [↑](#footnote-ref-1152)
1153. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 379-394. [↑](#footnote-ref-1153)
1154. Burrus, Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts (1987), 84; Davies, The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts (1980), 61-62. [↑](#footnote-ref-1154)
1155. Trobisch, Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik (1994). Es ist erstaunlich, wie wenig man sich bislang dieser Forschungsperspektive gewidmet hat, vergleicht man damit die Berge von theologisch-historischen Forschungen zu Paulus; man lese lediglich den im Jahr 1987 publizierten Überblick der Jahre seit 1945, Hübner, Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht (1987). [↑](#footnote-ref-1155)
1156. Scherbenske, Canonizing Paul. Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum (2013). [↑](#footnote-ref-1156)
1157. Darin unterscheidet sich diese Forschung von der älteren, die oft auf dem Porträt der Apostelgeschichte fußt und auch die pseudopaulinischen Texte des Neuen Testaments berücksichtigt und leicht auf den Philosophen Paulus gestoßen ist, vgl. etwa die berühmten Deems Lectures von Ramsay, The Teaching of Paul in Terms of the Present Day. The Deems Lectures in New York University (1913). Gleichwohl konnte man auf derselben Basis doch auch zur Meinung gelangen, die im Gegensatz zu Ramsay steht, und Paulus als literarisch ungebildeten Juden lesen, vgl. Deissmann, Paul: A Study in Social and Religious History (1926). Zu welch anderem Ergebnis man auch kommen kann, wenn man sich ausschließlich auf die sieben Briefe des Paulus konzentriert, zeigt etwa Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930). [↑](#footnote-ref-1157)
1158. „Jesus came as the messiah long expected by the Jews, who now, by his death and resurrection, offers freedom from sin and death and reconciliation with God to all people. What began in these two earth-shattering events will soon be consummated in the resurrection of all who trust in Jesus and the full realization of God’s kingdom in a redeemed creation.“ So die Zusammenfassung eines Vortrags mit dem Thema „Counsels of perfection: the place of Colossians, Ephesians, and Hebrews in Clement of Alexandria’s reading of Pauline theology “ für die Conference on International Patristic Studies 2019 von Judith Kovacs (Charlottesville, USA). Vgl. auch etwa Schlier, Grundzüge einer Paulinischen Theologie (1978); Schoeps, Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History (1961); Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (1985). Ein Überblick über Paulusstudien findet sich z.B. in Westerholm, Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics (2004). [↑](#footnote-ref-1158)
1159. Ibid. [↑](#footnote-ref-1159)
1160. „Emphasizing knowledge of God as the Christian’s most important concern, the pursuit of perfection, and the hope of ascent through the heavenly spheres to the perfect end of everlasting contemplation of God.“ ibid. [↑](#footnote-ref-1160)
1161. „An emphasis on heavenly realities, celebration of the mysteries of divine knowledge (Col 1-2; Eph 3, Heb 5), and reflections on Christ’s pre-existence as creator of all (Col 1:15-20) and his role as forerunner in the believer’s heavenly ascent (Heb 4:14; 6:20).“, ibid. [↑](#footnote-ref-1161)
1162. Dahl, Studies in Ephesians (2000), 195; Souter, The Text and Canon of the New Testament (1954), 209. [↑](#footnote-ref-1162)
1163. Vgl. die kurzen Bemerkungen, die im Vorwort des von mir mitverantworteten Vinzent (ed.), Index Eckhardianus I, Die Bibel : Meister Eckhart und seine Quellen (2015). [↑](#footnote-ref-1163)
1164. „The letter [to the Romans] became one of the most influential documents of Western history ... We learn, first, who Paul thought he was“ Sanders, Paul (2001), 2. Den Römerbrief als Prätext der Pastoralbriefe stellt heraus Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016), 56-57. [↑](#footnote-ref-1164)
1165. Zu solchen Versuchen (Wilhelm Wrede, Arnold Meyer, Alfred Rosenberg), Paulus zum Gründer oder zweiten Gründer des Christentums zu stilisieren, vgl. Bultmann, Jesus and Paul (1961 (1936)), 183-184. Zu Wrede kritisch Rollmann, Paulus alienus: William Wrede on Comparing Jesus and Paul (1984). Eine Stütze für Wrede bildet noch Weiss, Paul and Jesus (1909). [↑](#footnote-ref-1165)
1166. Vgl. Sanders, Paul (2001), 3. Die beiden Schlusskapitel des Römerbriefes fehlen in Markions Fassung des Römerbriefes, auch in anderen Zeugen und gelten darum als „das schwierigste Problem, welches der neutestamentlichen Textkritik überhaupt gestellt ist“, so Aland, Der Schluss und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes (1979). [↑](#footnote-ref-1166)
1167. Sanders, Paul (2001), 3. [↑](#footnote-ref-1167)
1168. Käsemann, An die Römer (1973), 375. [↑](#footnote-ref-1168)
1169. Wilckens, Der Brief an die Römer (2014), 118. Wohl aus dogmatischen Gründen wird bisweilen bestritten, dass an dieser Stelle priesterliche Opferterminologie gemeint sei, vgl. etwa Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (1979), 754-755. [↑](#footnote-ref-1169)
1170. Vgl. etwa Räisänen, Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens (1987). [↑](#footnote-ref-1170)
1171. Wilckens, Der Brief an die Römer (2014), 181; Räisänen, Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens (1987), 2894-2895. [↑](#footnote-ref-1171)
1172. „Chaps. IX-XI form a compact and continuous whole, which can be read quite satisfactorily without reference to the rest of the epistle ... the epistle could be read without any gap, if these chapters were omitted“, so Dodd, The Epistle of Paul to the Romans (1959), 148-149. Diese Position bestreitet Wilckens, Der Brief an die Römer (2014), 181. Vermittelnd liest sich Räisänen, Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens (1987), 2895. [↑](#footnote-ref-1172)
1173. Wenham, Paul and the Historical Jesus (1998), 17. [↑](#footnote-ref-1173)
1174. Vgl. Hammann and Beutel, Rudolf Bultmann und seine Zeit. Biographische und theologische Konstellationen (2016); Hammann, Rudolf Bultmann. Eine Biographie (2012). [↑](#footnote-ref-1174)
1175. Vgl. Bultmann, The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul (1969 (1929)); Bultmann, Jesus and Paul (1961 (1936)). [↑](#footnote-ref-1175)
1176. Käsemann, Blind Alleys in the 'Jesus of History' Controversy (1969). [↑](#footnote-ref-1176)
1177. Kümmel, Jesus und Paulus (1965). [↑](#footnote-ref-1177)
1178. Jeremias, The Present Position in the Controversy Concerning the Problem of the Historical Jesus, The Expository Times (1958). [↑](#footnote-ref-1178)
1179. Vgl. hierzu auch Wilson, From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate (1984); Furnish, The Jesus-Paul Debate: from Baur to Bultmann (1989); Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014), mit weiterer jüngerer Lit. [↑](#footnote-ref-1179)
1180. Vgl. Bultmann, The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul (1969 (1929)), 221. [↑](#footnote-ref-1180)
1181. Bultmann, Jesus and Paul (1961 (1936)), 185. [↑](#footnote-ref-1181)
1182. Bultmann, The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul (1969 (1929)), 246. [↑](#footnote-ref-1182)
1183. Bultmann, Jesus and Paul (1961 (1936)), 185. [↑](#footnote-ref-1183)
1184. 2Kor 5,16 („Also kennen wir von jetzt an niemanden mehr dem Fleische nach; auch wenn wir früher Christus dem Fleische nach gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so“) scheint dem nicht zu widersprechen, so auch Bultmann, The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul (1969 (1929)), 221; Wolff, True Apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5.14ff. (1989). [↑](#footnote-ref-1184)
1185. Apg 7,58 – 8,3: Paulus sei bei der Steinigung des Stephanus anwesend; Apg 22,3: „hier in dieser Stadt [= Jerusalem] wurde ich erzogen, zu Füßen Gamaliëls genau nach dem Gesetz der Väter ausgebildet, ein Eiferer für Gott, wie ihr alle es heute seid“. So schon frühere Forscher, wenn auch nicht ohne Gegenstimmen, die wiederum Bultmann nicht für überzeugend hielt, vgl. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929). [↑](#footnote-ref-1185)
1186. Wilson, From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate (1984), 7. [↑](#footnote-ref-1186)
1187. Vgl. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929). [↑](#footnote-ref-1187)
1188. Es ist rätselhaft, wenn dies als Kenntnis einer fixierten schriftlichen Quelle bezeichnet wird, wozu es im Text m.E. keinen Anhalt gibt (Paulus spricht doch davon, dass er *vom Herrn* empfangen habe, was er hier weitergibt, nicht aus einer schriftlichen Quelle), so jedoch die Meinung von Walter, Paul and the Early Christian Jesus-Tradition (1989), 54-55. [↑](#footnote-ref-1188)
1189. Vgl. die Aufzählungen bei Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929); Wenham, Paul and the Historical Jesus (1998); Wilson, From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate (1984), 7-8; Walter, Paul and the Early Christian Jesus-Tradition (1989), 56-59. Allerdings ist unklar, ob diese Anklänge in den Evangelien aus Paulus herausgesponnen sind, oder ob Paulus ein Zeuge für Traditionen ist, die unabhängig von Paulus in den Evangelien zu finden sind und für deren frühe Existenz Paulus dann zeuge, wie Wenham annimmt. Wilson bezeichnet die Anführung weiterer Worte des Herrn durch Paulus, wie sie von Resch gesammelt wurden als „Phantasien“, vgl. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht (1904). [↑](#footnote-ref-1189)
1190. Walter, Paul and the Early Christian Jesus-Tradition (1989), 60. [↑](#footnote-ref-1190)
1191. „Embarrasingly few in number“, Wilson, From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate (1984), 8. [↑](#footnote-ref-1191)
1192. „From the evidence of his letters we are bound to say that he showed little or no interest in him and that to this extent Bultmann’s judgment that Paul was concerned with the *that* and not the *what* of Jesus’ existence seems irrefutable“, so ibid. [↑](#footnote-ref-1192)
1193. Vgl. hierzu ibid. 8-9. [↑](#footnote-ref-1193)
1194. Ein Beispiel hierfür ist die jüngere Studie von Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014); ibid. Schoberg, Perspectives of Jesus in the Writings of Paul: A Historical Examination of Shared Core Commitments with a View to Determining the Extent of Paul's Dependence on Jesus (2014). [↑](#footnote-ref-1194)
1195. So Jülicher and Fascher, Einleitung in das Neue Testament (1931), 142. Man vgl. hierzu auch Kümmel, Das Neue Testament im 20. Jahrhundert ein Forschungsbericht (1970), 54. Einen Forschungsüberblick gibt Merkel, Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion (1987). [↑](#footnote-ref-1195)
1196. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (1982), 17. [↑](#footnote-ref-1196)
1197. Vgl. Best, A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians (1998), 103-154 mit reichlich Lit. [↑](#footnote-ref-1197)
1198. Dass dies eine paulinische Vorstellung des Judeseins ist, lässt sich aus Gal.4,4f. ablesen. [↑](#footnote-ref-1198)
1199. Trobisch, Who Published the New Testament, Free Inquiry (2007/2008), 33. [↑](#footnote-ref-1199)
1200. Maier, Marcion the Circumsizer, Studia Patristica (2019). [↑](#footnote-ref-1200)
1201. Ibid. Maier verweist auf Marshall, ‘I Left You in Crete’: Narrative Deception and Social Hierarchy in the Letter to Titus, Journal of Biblical Literature (2008). Zur Pseudonymität der Pastoralbriefe vgl. auch Häfner, Die Pastoralbriefe (1 Tim/2 Tim/Tit) (2013), 459-462; Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016). Allerdings gibt es auch die Forschermeinung, die an der Authentizität der Pastoralbriefe festhält, man vgl. etwa Johnson, The First and Second Letters to Timothy. A New Translation with Introduction and Commentary (2001), 63-64, 89-90; Fuchs, Unerwartete Unterschiede müssen wir unsere Ansichten über "die" Pastoralbriefe revidieren? (2003); Towner, The Letters to Timothy and Titus (2006), 88-89. Siehe die Diskussion in Herzer, Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft, Theologische Literaturzeitung (2004). [↑](#footnote-ref-1201)
1202. So Maier, Marcion the Circumsizer, Studia Patristica (2019). Maier beruft sich hier auf Collins and Paulus, 1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary (2003), 181-183. [↑](#footnote-ref-1202)
1203. Herzer, Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft, Theologische Literaturzeitung (2004), 1267-1268. [↑](#footnote-ref-1203)
1204. Ibid. 1280. [↑](#footnote-ref-1204)
1205. Vgl. etwa mit weiterer Lit. Porter, When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories (2004). Überhaupt ist der gesamte Band von Bedeutung für das vorliegende Kapitel, Porter, The Pauline canon (2004). [↑](#footnote-ref-1205)
1206. Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016), 57. Er beruft sich hierbei auf Trummer, Corpus Paulinum - Corpus Pastorale (1981). [↑](#footnote-ref-1206)
1207. 1-2Tim, Tit, Phlm, Offb fehlen im *Codex Vaticanus*, es lässt sich darum deren Reihenfolge nicht näher bestimmen. [↑](#footnote-ref-1207)
1208. In der modernen Forschung wird auch der Vorschlag gemacht, die ursprüngliche Reihenfolge sei Tit – 1-2Tim gewesen, so mit älterer Lit. Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016), 40-42. [↑](#footnote-ref-1208)
1209. Trobisch, Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik (1994), 43. [↑](#footnote-ref-1209)
1210. Er folgt hierin MacDonald, The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon (1983), 34-77; Merz, Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (2004), 218-222, 318-333, 374-375. Zu vgl. ist auch Aageson, Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church (2008), 7-8; Aageson, The Pastoral Epistles, Apostolic Authority, and the Development of the Pauline Scriptures (2004); Wall, The Function of the Pastoral Letters within the Pauline Canon of the New Testament: A Canonical Approachibid. [↑](#footnote-ref-1210)
1211. Brox, Die Pastoralbriefe (1969), 32. Vgl. Campenhausen, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe (1951). [↑](#footnote-ref-1211)
1212. Vgl. Iren., Adv. haer. I 30,5.9. [↑](#footnote-ref-1212)
1213. Häfner, Die Pastoralbriefe (1 Tim/2 Tim/Tit) (2013), 461. [↑](#footnote-ref-1213)
1214. So mit weiterer Lit. Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016), 155-156. Da Theobald jedoch trotzdem grundsätzlich von dem kanonischen Textbestand der Paulusbriefe ausgeht, nimmt er es ungefragt für selbstverständlich an, dass an anderern Stellen, an denen die Pastoralbriefe Parallelen zu den anderen Paulusbriefen zeigen (etwa 1Tim 1,2 und 1Kor 4,16f., eine Parallele, auf die wir weiter unten zurückkommen werden), die Pastoralbriefe sich an den Paulusbriefen „orientieren“ (ibid. 160), während wir weiter unten als wahrscheinlicher vorschlagen, dass bei der Pastoralbriefredaktion die bestehenden Paulusbriefe überarbeitet wurden, so dass die Pastoralbriefe entsprechend in dieses Korpus eingepasst und eingeschrieben werden konnten. [↑](#footnote-ref-1214)
1215. Vgl. hierzu Boismard, Paul's Letter to the Laodiceans (2004). [↑](#footnote-ref-1215)
1216. „Colossians could fairly be described as the most intriguing of the Pauline letters. This is primarily because it serves as a bridge between the undisputed Paulines and those members of the Pauline corpus that are generally considered post-Pauline. That is to say, on the one hand, it is remarkably close at many points to Ephesians, whose post-Pauline authorship is a matter of substantial consensus in Pauline scholarship. Yet at the same time, particularly in its christology and ecclesiology, it is significantly less developed than Ephesians and the Pastorals. In a post-Pauline trajectory, Colossians would have to be placed very close to the beginning. On the other hand, some of its detail locates it in close proximity to Philemon, whose Pauline authorship has been little questioned in the history of Christianity. Yet at the same time, again particularly in its christology and ecclesiology, and also its parenesis, it seems to be significantly developed beyond what we find in the undisputed Paulines“, so Dunn, The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text (1996), 19. Vgl. auch Lindemann, Der Kolosserbrief (1983), 73-75. [↑](#footnote-ref-1216)
1217. Vgl. Strecker, Paulus in nachpaulinischer Zeit, Kairos N.F. (1970), 210; Fischer, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (1973), 95-108; Lindemann, Paulus im ältesten Christentum. Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über die frühe Paulusrezeption (1979), 40; Gnilka, Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief (1981). [↑](#footnote-ref-1217)
1218. Vgl. etwa Lincoln and Wedderburn, The Theology of the Later Pauline Letters (2010); Hering, The Colossian and Ephesian Haustafeln in Theological Context. An Analysis of their Origins, Relationship, and Message (2007), 107-156. Hering schreibt: „Der große Anteil gemeinsamen Materials wie auch die Übereinstimmung in dessen Anordnung weisen auf eine verschachtelte literarische Beziehung zwischen den beiden Versionen hin“ („The large amount of common material, as well as the coincidence of its ordering, indicate an intricate literary relationship between the two forms“), wobei das Material aus Koladaptiert wurde, so ibid. 154-155. [↑](#footnote-ref-1218)
1219. Schweizer, The Letter to the Colossians: A Commentary (1982), 241; Schweizer, Der Brief an die Kolosser (1976); Standhartinger, Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs (1999), 10-16 mit dem Urteil der Fiktionalität von Verfasser und Adressaten. [↑](#footnote-ref-1219)
1220. Vgl. die ganz andere Bewertung des Kol im Rahmen des kanonischen Neuen Testaments, Schenk, Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1845-1985) (1987), 3338-3349. Allerdings müsste man hier noch die Bezüge zur Apg (oder umgekehrt) ergänzen. [↑](#footnote-ref-1220)
1221. Tert., Adv. Marc. V 1. [↑](#footnote-ref-1221)
1222. Vgl. Hier., Comm. in Gal. (PL 26, 313A): „sciendum quoque in Marcionis apostolo non esse scriptum ‘et per deum patrem’, volentis exponere, Christum non a deo patre, sed per semetipsum suscitatum.“ [↑](#footnote-ref-1222)
1223. Vgl. Schmid, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (1995), I/331. [↑](#footnote-ref-1223)
1224. Dieser Bezug ist Schmid leider entgangen. Auch wenn die Arbeit von Schmid eine sowohl methodologisch wie textkritisch hochgelehrte Studie ist, bedarf sie doch hier und da der Nachbesserungen in Details, wie hier, und es müsste nochmals eine ähnliche Methodendiskussion zur Rekonstruktion des markionitischen Paulustextes geführt werden, wie sie derzeit zur Frage der Rekonstruktion von Markions Evangelium im Gang ist. Man vgl. hierzu zuletzt mit älterer Literatur Heilmann and Klinghardt, Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (2018). [↑](#footnote-ref-1224)
1225. Vgl. Camplani, John the Baptist According to Marcion's Gospel and Early Syriac Texts (2018); Vinzent, Methodological Assumptions in the Reconstruction of Marcion’s Gospel (Mcn). The Example of the Lord’s Prayer (2018). [↑](#footnote-ref-1225)
1226. Tert., Adv. Marc. V 2. Das Kürzel Mcn für Markions Evangelium übernehme ich von Klinghardt, Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (2015). [↑](#footnote-ref-1226)
1227. Die gleiche Beobachtung mit dem erweiterten Hinweis, dass die Pastoralbriefe diese Ansicht teilen, findet sich bei Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016). [↑](#footnote-ref-1227)
1228. So Tert., Adv. Marc. IV 20,5-6. [↑](#footnote-ref-1228)
1229. Tert., Adv. Marc. IV 6,3. [↑](#footnote-ref-1229)
1230. Wie fremd der Begriff „Judentum“ als abstrakte Religion für jüdische Ohren war, wurde nochmals kürzlich herausgestellt von Barton and Boyarin, Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities (2016). [↑](#footnote-ref-1230)
1231. Vgl. hierzu ausführlich meinen Kommentar zu den antimarkionitischen Texten des Tertullian, Vinzent, Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (2016). [↑](#footnote-ref-1231)
1232. Nach Adolf Harnack kannte Tertullian von den „27 Schriften, die heute im N. T. stehen, alle außer II. Pet., II. und III. Joh. und Jacob“, so Harnack, Tertullians Bibliothek christlicher Schriften, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (1914), 304. [↑](#footnote-ref-1232)
1233. Wolfram Kinzig hat m.E. zeigen können, dass der Titel „Neues Testament“ eine Schöpfung Markions ist, Kinzig, Καινὴ διαϑήκη: The title of the New Testament in the second and third centuries, The Journal of Theological Studies n.s. (1994). [↑](#footnote-ref-1233)
1234. Klinghardt, Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (2015); BeDuhn, The First New Testament: Marcion’s Scriptural Canon (2013). Vgl. auch die unterschiedlichen Positionen in dem Sammelband Heilmann and Klinghardt, Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (2018). [↑](#footnote-ref-1234)
1235. So mein Vorschlag in Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014); Vinzent, Tertullian's Preface to Marcion's Gospel (2016). [↑](#footnote-ref-1235)
1236. Wilhite, Introduction (2017). [↑](#footnote-ref-1236)
1237. „Entweder er [Paulus] selbst oder einer seiner Anhänger in Korinth könnten aus diesen vier Briefen [Röm, 1-2Kor, Gal] die älteste Paulusbriefsammlung geschaffen haben. Aber das ist nur eine Möglichkeit und nicht wirklich nachweisbar.“ Selbst wenn man diese Annahme akzeptieren möchte, ist doch zweifelhaft, wenn hieraus geschlossen wird: „Träfe die Annahme einer solchen Ursammlung zu, so wäre das ... Kriterium [Abgeschlossenheit] von Kanonizität schon zu Lebzeiten des Paulus für seine eigenen Briefe (nachträglich) erfüllt gewesen.“ Beide Zitate aus Theißen, Wie wurden urchristliche Texte zur Heiligen Schrift? Kanonizität als literaturgeschichtliches Problem (2012), 436. Trobischs Geschichte der Entwicklung von Briefsammlungen und unser Beispiel der Ignatianen zeigt, dass eine Sammlung noch keinen Kanon darstellt. [↑](#footnote-ref-1237)
1238. Vgl. etwa die historischen Positionen der „holländischen Radikalkritiker“ Allard Pierson (1831–1896), Abraham Dirk Loman (1823–1897), Willem Christiaan van Manen (1842–1905), G.J.P.J. Bolland (1854–1922), Gustaaf Adolf van den Bergh van Eysinga (1874–1957); vgl. hierzu Verhoef, Die holländische radikale Kritik (1996); Wechsler, Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11 - 14) (1991), 99-128; De Vries, Bible and Theology in the Netherlands Dutch Old Testament Criticism under Modernist and Conservative Auspices 1850 to World War I (1968), 52-55. Nachfolger, die diese Radikalkritik noch verstärkten, sind Price, The Amazing Colossal Apostle: The Search for the Historical Paul (2012); Detering, Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielicht (1995); Detering, Paulusbriefe ohne Paulus? Die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik (1992); Couchoud, The First Edition of the Paulina. Translated by Frans-Joris Fabri and Michael Conley, Journal (2002 (1928)). [↑](#footnote-ref-1238)
1239. Zur herausragenden Bedeutung des Zweiten Petrusbriefes in der Frage der Entstehung der „Kanonischen Ausgabe“ des Neuen Testaments vgl. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 125-154; Grünstäudl, Geschätzt und bezweifelt. Der zweite Petrusbrief im kanongeschichtlichen Paradgomenstreit (2018). Auch wenn Grünstäudl eine Reihe von Gegenargumenten zu Trobisch vorbringt, akzeptiert er doch (ibid. 85) die Formulierung des „Editorial-Gedankens“ in folgender Form: „Der 2. Petrusbrief ist ein Editorial in Briefform für eine kanonische Ausgabe des Neuen Testaments im 2. Jh.“, so Theissen, Literaturgeschichte und Literaturästhetik. Zu D. Trobisch: Das Neue Testament als literaturgeschichtliches Problem (2011), 136. Vgl. jetzt auch Frey, Dulk and Watt (ed.), 2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective (2019), 62-65. [↑](#footnote-ref-1239)
1240. Bremmer, The *Apocalypse of Peter* as the First Christian Martyr Text: Its Date, Provenance and Relationship with 2 Peter (2019), 87-88. [↑](#footnote-ref-1240)
1241. „Weil der Brief aber kaum Kenntnis des 1. Petr. erkennen läßt und auch die Charakterisierung nicht recht zum Inhalt und Skopus des 1. Petr. paßt, ist das freilich nicht unbestritten“, daß „dieser erste Brief ... kaum ein verlorenes oder unbekanntes Schreiben, sondern der 1. Petrusbrief“ ist, so Balz and Schrage, Die "Katholischen" Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas (1982), 147. [↑](#footnote-ref-1241)
1242. 2Petr 1,1: „1 Simon Petrus, Sklave und Apostel Jesu Christi, an jene, die durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Retters Jesus Christus den gleichen kostbaren Glauben erlangt haben wie wir“; 1*Petr* 1,1: „1 Petrus, Apostel Jesu Christi, den erwählten Fremden in der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadokien, der Provinz Asia und Bithynien.“ [↑](#footnote-ref-1242)
1243. Zu 2Petr vgl. (mit älterer Lit.) Grünstäudl, Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes (2013); Doering, Apostle, Co-Elder, and Witness of Suffering. Author Construction and Peter Image in First Peter (2009); Grünstäudl, Poplutz and Nicklas, Der zweite Petrusbrief und das Neue Testament (2017); Grünstäudl, Petrus, das Feuer und die Interpretation der Schrift. Beobachtungen zum Motiv des Weltenbrandes im zweiten Petrusbrief (2013). Grünstäudl notiert: „2Petr entwirft ... kunstvoll ein komplexes Petrusbild, verzichtet aber darauf, diese Fiktion mit dem einzigen Petrus-Text abzustimmen, den er explizit erwähnt und damit wohl auch bei seinen Adressaten als bekannt voraussetzt! Es verwundert nicht, dass dieser Befund dahingehend gedeutet wurde, 2Petr wolle seinen pseudepigraphischen Charakter gar nicht verbergen, sondern im Gegenteil in propopischer Manier für seine Leserinnen und Leser offen legen.“ [↑](#footnote-ref-1243)
1244. Vgl. etwa Davids, The Letters of 2 Peter and Jude (2006), 126-130; Schelkle, Die Petrusbriefe, der Judasbrief (1980), 179-181. Man vgl. auch Schrage: „Fast übereinstimmend wird der Brief mit Recht als pseudepigraphisches Schreiben angesehen. Wenn schon der 1. Petrusbrief nicht von Petrus stammt, kann es der 2. Petrusbrief, der sich auf ihn beruft (3,1), noch viel weniger. Dabei ist es unerheblich, ob der Verfasser selbst den 1. Petrusbrief für echt hält oder nicht. Daß beide Briefe nicht von ein und demselben Verfasser herzuleiten sind, erweisen die großen Unterschiede in Sprache und Theologie“, so Balz and Schrage, Die "Katholischen" Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas (1982), 127. Zum Zweiten Petrusbrief vgl. Grünstäudl, Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes (2013). [↑](#footnote-ref-1244)
1245. Auf Harmonisierung und Differenzierung der beiden Traditionen durch 2Petr verweist Frey, Dulk and Watt (ed.), 2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective (2019), 65. [↑](#footnote-ref-1245)
1246. AndersBalz and Schrage, Die "Katholischen" Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas (1982), 152. [↑](#footnote-ref-1246)
1247. Vgl. Ibid. 122. [↑](#footnote-ref-1247)
1248. Vgl. Schelkle, Die Petrusbriefe, der Judasbrief (1980), 182. [↑](#footnote-ref-1248)
1249. Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 14,1; dennoch behauptet Schelkle, Klemens habe nach dieser Stelle „auch 2 Petr erkärt“, ibid. [↑](#footnote-ref-1249)
1250. Ibid. [↑](#footnote-ref-1250)
1251. So C. Detlef G. Müller, in NTApo6 II (1990), 263-264. Vgl. zu diesem Text auch Bremmer, The Apocalypse of Peter (2003). Jetzt auch mit neuen Überlegungen Bremmer, The *Apocalypse of Peter* as the First Christian Martyr Text: Its Date, Provenance and Relationship with 2 Peter (2019). Vgl. überhaupt den neuen Band Frey, Dulk and Watt (ed.), 2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective (2019). [↑](#footnote-ref-1251)
1252. Euseb. Caes., Hist. eccl. VI 25,8. [↑](#footnote-ref-1252)
1253. Vgl. Orig., In libr. Jesu Nave 7,1 (GCS 7,328). [↑](#footnote-ref-1253)
1254. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 3,4. [↑](#footnote-ref-1254)
1255. Euseb. Caes., Hist. eccl. III 3,1; vgl. auch III 25,3. [↑](#footnote-ref-1255)
1256. Vgl. Schelkle, Die Petrusbriefe, der Judasbrief (1980), 182-183. [↑](#footnote-ref-1256)
1257. So mein Vorschlag in Vinzent, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (2014). [↑](#footnote-ref-1257)
1258. Scherbenske, Canonizing Paul. Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum (2013), 71-116. [↑](#footnote-ref-1258)
1259. Vgl. auch Röm 1,1. [↑](#footnote-ref-1259)
1260. Vgl. die Gegenübersetzung der Aktionen, wie sie sich in den Briefen des Paulus und in der Apostelgeschichtedarstellen in Hultgren, Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature, Journal of Biblical Literature (1976). [↑](#footnote-ref-1260)
1261. Vgl. hierzu auch den Sprachgebrauch des Jos., Ant. X 51; XIII 297; XIII 408; XIX 349; aber auch Mk 7,3.5 („die Überlieferung der Älteren“). [↑](#footnote-ref-1261)
1262. Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (2016). [↑](#footnote-ref-1262)
1263. Im Folgenden führe ich aus, was erstmals Janelle Priya Mathur mit mir gemeinsam entworfen haben, vgl. Mathur and Vinzent, Pre-canonical Paul. His Views Towards Sexual Immorality (2018). [↑](#footnote-ref-1263)
1264. „Paul and later followers of Christ frequently defined the boundaries of their movement in sexual terms“, Knust, Abandoned to Lust. Sexual Slander and Ancient Christianity (2006), 51-87, 51. [↑](#footnote-ref-1264)
1265. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben „Homosexualitas problema“ über die Seelsorge für homosexuellen Personen, AAS 79 (1987) 543-554; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 72. [↑](#footnote-ref-1265)
1266. Manche vergleichen Mt 19,4-6 und Mk 10,5-9. [↑](#footnote-ref-1266)
1267. Vgl. Perowne, Hadrian (1960), 100. [↑](#footnote-ref-1267)
1268. Arist., Apol. 8,1; 9,3; 13,5; 17,2. [↑](#footnote-ref-1268)
1269. Vgl. Grant, Greek apologists of the second century (1988), 38-39. [↑](#footnote-ref-1269)
1270. Wie ich das etwa versucht habe zu zeigen in Vinzent, Earliest 'Christian' Art is Jewish Art (2016). [↑](#footnote-ref-1270)
1271. Reed, Jewish-Christianity and the History of Judaism. Collected Essays (2018), xv. 1. [↑](#footnote-ref-1271)
1272. „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will blos zeigen, wie es eigentlich gewesen“, so Ranke, Sämmtliche Werke (1877), 7. [↑](#footnote-ref-1272)
1273. Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 17-18. [↑](#footnote-ref-1273)
1274. Vinzent, Marcion the Jew, Judaisme Ancien (2013); Camplani, Mosè, Elia e Abramo nel Vangelo di Marcione, Quaderni di Vicino Oriente (2017). [↑](#footnote-ref-1274)
1275. Zur Kritik an der zeitgenössischen Neigung, solche „Momente, in denen sich alles veränderte“, herauszuheben vgl. Schwartz, How Many Judaisms Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization, Journal of Ancient Judaism (2011). [↑](#footnote-ref-1275)
1276. Vgl. die Diskussion zur Unterscheidbarkeit von „Christen“ (auch wenn sie sich selbst nicht so genannt haben) in Verbindung mit der Verfolgung unter Nero: van der Lans and Bremmer, Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?, Eirene (2017), 303-304, 308-309. [↑](#footnote-ref-1276)
1277. Die folgende chronologische Übersicht zur neutestamentlichen Zeitgeschichte ist als Auszug entnommen der längeren in Pokorný and Heckel, Einleitung in das Neue Testament seine Literatur und Theologie im Überblick (2007), 745-749, 747-749. Man könnte auch weitere Werke vergleichen, um zu sehen, wie auch diese grundsätzlich dem vorliegenden ähneln, etwa Schmidt, Ruhbach and Reller, Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte. Beigefügt: Synoptische Zeittafeln (1979); Hartmann, Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen (1980); Weingarten and Arnold, Weingartens Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte (1905); Aland, Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken (1991), 8-17; Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (2018), 552-558. Vgl. auch das Standardwerk in Großbritannien meines ehemaligen Kollegen Alistair McGrath zu Rate ziehen, vgl. McGrath, Christian History. An Introduction (2013). [↑](#footnote-ref-1277)
1278. Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30 - 130 n. Chr.; die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2015). [↑](#footnote-ref-1278)
1279. Ibid. 7. [↑](#footnote-ref-1279)
1280. Ibid. 8-14. [↑](#footnote-ref-1280)
1281. Man vgl. zu dieser Argumentationsfigur Dorival, L’argument de la réussite historique du christianisme (2001). Dass dieser „Siegeszug“ ein vor allem medial vorweggenommener war, lässt sich dem Werk von Mendels entnehmen, vgl. Mendels, The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History (1999). [↑](#footnote-ref-1281)
1282. Schnelle, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (2016), 17-18. [↑](#footnote-ref-1282)
1283. Zu Daten und Ereignissen der römischen Geschichte vgl. Kienast, Eck and Heil, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie (2017). [↑](#footnote-ref-1283)
1284. Zumindest einige der sogenannten Apokryphen haben Berücksichtigung gefunden. [↑](#footnote-ref-1284)
1285. Vgl. Vinzent, Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection (2019), 196-265. [↑](#footnote-ref-1285)
1286. Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (2017). [↑](#footnote-ref-1286)
1287. Vgl. Mathur and Vinzent, Pre-canonical Paul. His Views Towards Sexual Immorality (2018). [↑](#footnote-ref-1287)
1288. Zu solcher Müdigkeit vgl. auch Goodacre, The Synoptic Problem. A Way through the Maze (2001), 71. [↑](#footnote-ref-1288)
1289. Tertullian, Tertullians sämtliche Schriften (1882). [↑](#footnote-ref-1289)
1290. Gal 2 in der Interpretation durch Markion und während der ersten Jahrhunderte wurde schon öfter betrachtet und untersucht, darum konzentriere ich mich hier auf das erste, weniger untersuchte Kapitel, vgl. hierzu aber die Bemerkung bei Couchoud, The First Edition of the Paulina. Translated by Frans-Joris Fabri and Michael Conley, Journal (2002 (1928)), 12. [↑](#footnote-ref-1290)
1291. Hierauf haben insbesondere hingewiesen Schmid, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (1995); Roth, The Text of Marcion's Gospel (2015). Zur Probe ist immer auch Epiph., Panarion 42 (GCS 31,156-182) zu vergleichen. [↑](#footnote-ref-1291)
1292. Bei der Textrekonstruktion wurde verglichen Schmid, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (1995), I/315-I/316.  
      Unsicherer, weil unbezeugter, aber möglicher und sinnvoller Text ist normal gesetzt. Gesicherter Text ist fettgedruckt. Text, der nicht bezeugt ist, aber gefehlt zu haben scheint, ist klein gedruckt. Text, der sicher als fehlend bezeugt ist oder wahrscheinlich gefehlt hat, ist ausgelassen. [↑](#footnote-ref-1292)
1293. Die reiche Bezeugung dieses ὁ θεὸς gerade auch in Markion affinen Zeugen (u.a. D, syr, cop, arm., Irenaeus Lt., Adamantius, Epiphanius) spricht dafür, dass diese Lesart auf den markionitischen Text zurückgeht. Die Instabilität in den Zeugen deutet wiederum darauf hin, dass hier der *textus receptus* vom markionitischen Text abwich. [↑](#footnote-ref-1293)
1294. Tert., Adv. Marc.V 1: „certe Acta Apostolorum hunc mihi ordinem Pauli tradiderunt, a te quoque non negandum. Inde apostolum ostendo persecutorem, non ab hominibus neque per hominem; inde et ipsi credere inducor.“ [↑](#footnote-ref-1294)
1295. So verstehen auch die beiden englischen Übersetzer diesen Satz, P. Holmes: „He then cursorily touches on his own conversion from a persecutor to an apostle“, Holmes, The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion (1868). E. Evans: „He briefly describes the course of his conversion from persecutor to apostle“, Tertullianus and Evans, Adversus Marcionem (1972). Weniger deutlich, aber doch indikativ ist die französische Übersetzung: „Passant à sa conversion, et racontant comment l'apôtre avait remplacé le persécuteur“, so Tertullien and Genoude, Oeuvres de Tertullien (1852), 308. [↑](#footnote-ref-1295)
1296. Vgl. etwa Tert., Adv. Marc. V 19,1.7. [↑](#footnote-ref-1296)
1297. Vgl. Tert., Adv. Marc. V 19,20. [↑](#footnote-ref-1297)
1298. Mußner, Der Galaterbrief. Auslegung (1974), 81. [↑](#footnote-ref-1298)
1299. Vgl. auch Gal 2,2; 1Kor 9,1; 15,7; 2Kor 12,1-10. [↑](#footnote-ref-1299)
1300. Man vgl. auch den deutlicheren Bericht in Apg9,26-30; vgl. hierzu Couchoud, The First Edition of the Paulina. Translated by Frans-Joris Fabri and Michael Conley, Journal (2002 (1928)), 12. Als Besuch des Paulus bei Petrus, „um ihn zu sehen und ihn zu ehren“, haben denn auch viele Väter diese Verse verstanden, vgl. Chrys., In Epistolam ad Galatas comm. (PG 61,641A); Theod., Interpr. Epistulae ad Galatas (PG 82, 468C); Hier., Comm. in Epistolam ad Galatas (PL 26,354A-B); Aug., Ep. ad Galatas Expositionis liber unus (PL 35,2110). [↑](#footnote-ref-1300)
1301. Aufmerksam gemacht hat hierauf bereits Couchould, ibid. [↑](#footnote-ref-1301)
1302. Tert., Adv. Marc. V 3,3. [↑](#footnote-ref-1302)
1303. Die Übersetzung von Evans zu dieser Stelle ist kaum verständlich. [↑](#footnote-ref-1303)
1304. Vgl. etwa Tert., De pudic.; De virg. vel. [↑](#footnote-ref-1304)
1305. Eine ausführlichere Argumentation liegt jetzt vor in Mathur and Vinzent, Pre-canonical Paul. His Views Towards Sexual Immorality (2018). [↑](#footnote-ref-1305)
1306. 26 διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας: αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν, 27 ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες. [↑](#footnote-ref-1306)
1307. 9 ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε: οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται 10 οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. [↑](#footnote-ref-1307)
1308. Vgl. Tert., Adv. Marc. V 13,1-3. [↑](#footnote-ref-1308)
1309. Auf die Bedeutung der Zitiergewohnheit hat erstmals hingewiesen Mees, Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien (1970). Ihm folgend verfeinert das Thema Schmid, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (1995), 26-29. [↑](#footnote-ref-1309)
1310. Tert., De virg. vel.; see also his Ad ux. [↑](#footnote-ref-1310)
1311. V. 16 ist bezeugt in Epiph., Pan. 42 (GCS 31,121; 161). [↑](#footnote-ref-1311)
1312. 1:9 εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις, ἀνδροφόνοις, 1:10 πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, ἀνδραποδισταῖς, ψεύσταις, ἐπιόρκοις, καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται. [↑](#footnote-ref-1312)