CrossMark

New Test. Stud. 61, pp. 113–143. © Cambridge University Press, 2015
doi:10.1017/S0028688514000344

Das frühe Christentum und die Bildung*

UDO SCHNELLE
Theologische Fakultät, Martin-Luther-Universität, D-06099 Halle, Germany.
Email: Udo.Schnelle@theologie.uni-halle.de

Early Christianity is often regarded as an entirely lower-class phenomenon, and thus characterised by a low educational and cultural level. This view is false for several reasons. (1) When dealing with the ancient world, inferences cannot be made from the social class to which one belongs to one's educational and cultural level. (2) We may confidently state that in the early Christian urban congregations more than 50 per cent of the members could read and write at an acceptable level. (3) Socialisation within the early congregations occurred mainly through education and literature. No religious figure before (or after) Jesus Christ became so quickly and comprehensively the subject of written texts! (4) The early Christians emerged as a creative and thoughtful literary movement. They read the Old Testament in a new context, they created new literary genres (gospels) and reformed existing genres (the Pauline letters, miracle stories, parables). (5) From the very beginning, the amazing literary production of early Christianity was based on a historic strategy that both made history and wrote history. (6) Moreover, early Christians were largely bilingual, and able to accept sophisticated texts, read them with understanding, and pass them along to others. (7) Even in its early stages, those who joined the new Christian movement entered an educated world of language and thought. (8) We should thus presuppose a relatively high intellectual level in the early Christian congregations, for a comparison with Greco-Roman religion, local cults, the mystery religions, and the Caesar cult indicates that early Christianity was a religion with a very high literary production that included critical reflection and refraction.

Keywords: education, cultural level, reading and writing, early Christian congregations, literary production

1. Einleitung

Ein Gedanke hat sich tief in das kollektive Gedächtnis der Exegese eingebrannt: Die große Mehrzahl der frühen Christen stammt aus der Unterschicht und war deshalb auch literatur- und bildungsfern. Durch Friedrich Nietzsche (1844–1900) wurde dieses Modell zu einem Mythos der Neuzeit: „Das Christentum hat

* Presidential Address given at the 69th Annual Meeting of SNTS held in Szeged (Hungary), 5–8 August 2014.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Missratenen genommen“,[1] in ihm „kommen die Instinkte Unterworfner und Unterdrückter in den Vordergrund: es sind die niedrigsten Stände, die in ihm ihr Heil suchen“.[2] Eine „Verachtung des Geistes und der Kultur“ prägt diese Bewegung, die aus der „Unterwelt der antiken Welt“[3] kommt. Nietzsches Polemik ist schon längst verhallt, aber die Sachfrage wurde von Exegeten durch Generationen hindurch ähnlich beantwortet. Für einen hervorragenden Kenner der antiken Welt wie Adolf Deissmann (1866–1937) zeigt sich uns in den unliterarischen Worten Jesu und den unliterarischen Briefen des Paulus „das Christentum der schöpferischen Urzeit aufs engste verwachsen mit den unteren Schichten, noch ohne wirksame Verbindung mit der kleinen Oberschicht der Macht und der Bildung“.[4] Dieses Bild fand Eingang in die Geschichtswissenschaften[5] und in der gegenwärtigen Forschung ist es vor allem die sozialgeschichtliche Exegese, die an dem Modell des frühen Christentums als überwiegend ökonomischer, literarischer und bildungsmäßiger Unterschicht festhält. Eine Art jüdischer Subkultur, die aufgrund ihrer begrenzten sozialen und bildungsmäßigen Voraussetzungen keine „wirkliche“ Literatur produzieren konnte: „Das Neue Testament ist *Kleinliteratur*, d. h. Literatur literaturferner Kreise, aber sie lässt sich nicht allein als Ausdruck literaturferner Unterschichten erklären.“[6] Man kann für die Klassifizierung des frühen

1 F. Nietzsche, *Der Antichrist* (Hg. I. Frenzel; Werke in zwei Bänden, Bd. II; München: Hanser, 1967) 488.

2 Nietzsche, *Der Antichrist*, 500.

3 Nietzsche, *Der Antichrist*, 500.

4 A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1923[4]) 209; vgl. 208: „Das Christentum beginnt nicht als literarische Bewegung. Sein schöpferisches Zeitalter ist unliterarisch.“

5 Vgl. als ein Beispiel J. Christes, „Art. Bildung“, *DNP* II (Stuttgart: Metzler, 1997) 671: „Jesus und seine Jünger standen der antiken Bildung fern. Die ‚Fischersprache’ der Bibel und *rusticitas* und *simplicitas* der Christen – überwiegend einfacher Leute – blieben lange geschmäht. Erst im Verlauf des 2. Jh. traten vermehrt Personen mit höherer Bildung dem Christentum bei.“

6 G. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* (Heidelberg: Winter, 2007) 349 (355: „Das Neue Testament ist unableitbare *Urliteratur*, unliterarische *Kleinliteratur*, jüdisch-hellenistische *Koineliteratur*“). Theißens Position ist merkwürdig unausgeglichen; auf der einen Seite hält er an den Dogmen der klassischen Formgeschichte fest (33: „Die urchristlichen Schriften waren gewiss *Kleinliteratur*. Das haben die Formgeschichtlicher richtig erkannt“), auf der anderen Seite sieht er klar, dass dieses Modell dem tatsächlichen literarischen Charakter der Schriften nicht gerecht wird, denn die urchristliche Literatur ist durch Grenzüberschreitungen gekennzeichnet: „Sie entwickelte sich an der Grenze von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Charisma und Institution, Unter- und Oberschicht, Juden und Heiden“ (355). Aus dem englischsprachigen Bereich vgl. z. B. R. A. Horsley, „Unearthing a People’s History“, *Christian Origins* (Hg. R. A. Horsley; Minneapolis: Fortress, 2005) 12: „It also calls into question the frequent assumption that early Christians were also literate and quickly also became a people of the book.“

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Christentums als einer (anfänglich) eher defizitären Erscheinung eine ganze Reihe von Argumenten anführen: Die ländlichen und unliterarischen Ursprünge der Jesusbewegung;[7] die (vermutete) mangelnde Fähigkeit zum Lesen und Schreiben und zur Rezeption von Literatur; der (rhetorisch stilisierte) Abschnitt 1 Kor 1.26–31 als Abbild wirklicher Gemeindeverhältnisse; das relativ „einfache" Griechisch vieler ntl. Schriften; die wirkliche oder vermeintliche Nachbildung vorgegebener Formen der jüdischen Literatur; die Größe oder besser die Kleinheit der Gemeinden, die von vornherein wirklich kreative Prozesse gar nicht erwarten lässt.[8] So verwundert es nicht, dass die Frage nach dem Bildungsstand der frühen Christen, ihren sprachlichen und literarischen Fähigkeiten in der gegenwärtigen Exegese fast überhaupt keine Rolle spielt.[9]

Doch ist dieses Modell des frühen Christentums als in jeder Hinsicht beschränkter Kleinstgruppe, die dann langsam ab der Mitte des 2. Jh. n. Chr. den Anschluss an das geistige Niveau der Umwelt schaffte, wirklich überzeugend? Sofort stellen sich Fragen: Kann man eine Bewegung als unliterarisch und indirekt bildungsfern klassifizieren, die bereits in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens so viele Schriften und neue Gattungen geschaffen hat wie keine andere Religion in ihrer Entstehungsphase? Machen die Schriften selbst den Eindruck, von „Ungebildeten" oder „Literaturfernen" verfasst oder rezipiert worden zu sein? Welcher Bildungs- und Literaturbegriff wird hier eigentlich vorausgesetzt? Lassen sich das Überschreiten von Kultur- und Normengrenzen (vgl.

7 Die neuere Diskussion im Umfeld der Entstehung der Logienquelle skizziert M. Labahn, *Der Gekommene als Wiederkommender: Die Logienquelle als erzählte Geschichte* (ABG 32; Leipzig: EVA, 2010) 73–93; er betont die Bedeutung von Schreibern in galiläischen Dörfern und Kleinstädten für die Entstehung der Logienquelle: „Die Literalisierung dieser im dörflichen Sozialleben zu verortenden Schreiberkaste ist höher einzustufen, als es gemeinhin geschieht" (84).

8 Hinzu kommt der Einfluss der paganen Polemik gegen die Christen, die das Denken von Exegeten und Kirchengeschichtlern wesentlich bestimmt hat; vgl. exemplarisch Minucius Felix (spätes 2. Jh. n. Chr.): „Aus dem untersten Abschaum der Gesellschaft sammeln sich da die Ungebildeten und die leichtgläubigen Frauen, die wegen der Schwäche ihres Geschlechtes leicht zu beeinflussen sind; sie bilden eine gemeine Verschwörerbande, die sich in nächtlichen Zusammenkünften, bei regelmäßigem Fasten und unmenschlicher Speise nicht im Kult, sondern im Verbrechen verbrüdert; eine obskure, lichtscheue Brut, stumm in der Öffentlichkeit, nur in den Winkeln geschwätzig, … Welch unfassliche Dummheit, welch unglaubliche Frechheit" (Octavius 8.4); zitiert nach M. Fiedrowicz, *Christen und Heiden: Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004) 260.

9 Vgl. aber P. Müller, „Das frühe Christentum und die Bildung", *Zukunftsfähige Bildung und Protestantismus* (Hg. H. Rupp u.a.; Stuttgart: Calwer, 2002) 17–28; K. Haacker, „Bildungsvoraussetzungen der urchristlichen Mission", *Zeitumstände: Bildung und Mission. FS J. Ohlemacher* (Hg. M. Herbst/R. Rosenstock/F. Bothe; Frankfurt: Lang, 2009) 13–29; Th. Söding, „Das Urchristentum als Bildungsreligion" (Universitätsreden 30; Bochum: Universitätsverlag, 2010) 1–31.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Gal 3.28) und die Schaffung neuer sozialer Einheiten (wie der frühchristlichen Gemeinden) ohne nennenswerte Bildungsvoraussetzungen erklären? Sind die einzigartige Ausbreitungsgeschwindigkeit und die Erfolge des frühen Christentums überhaupt erklärbar ohne hohe soziale und intellektuelle Fähigkeiten? Spielen die Bildung und damit verbunden die Errichtung neuer geistiger Welten und die daraus resultierende Literaturproduktion nicht eine entscheidende Rolle bei der Formierung des frühen Christentums? Müssen sie deshalb nicht in die Beschreibung seiner Geschichte miteinbezogen werden?

2. Der Begriff „Bildung" und: Wer konnte lesen und schreiben?

Die Beantwortung dieser Fragen setzt zunächst eine Klärung des dominierenden Bildungsbegriffes voraus.[10] In der Antike zielt die Bildung auf die Formung und Reifung des Menschen im Hinblick auf seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten. Es geht neben dem Erlernen grundlegender Techniken (Schreiben, Lesen, Grammatik, Einführung in die Rhetorik, Rechnen)[11] in erster Linie um die Vermittlung und Einübung ethischer Wertvorstellungen,[12] die ein ausgeglichenes Leben in Genügsamkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit ermöglichen.[13] Schon in der Antike geht der Bildungsbegriff über technische Fertigkeiten weit hinaus und findet vor allem in ethischen Orientierungsleistungen sein eigentliches Ziel. So ist für Seneca allein die sittliche Vollkommenheit (*virtus perfecta*) das Ziel der Bildung, auf das selbst die Fächer der *septem artes liberales* (Grammatik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Dialektik/Logik, Musik) nur vorbereiten.[14] Eine solche Fassung des Bildungsbegriffes ist durchaus anschlussfähig für moderne Bildungstheorien, für die auf der Basis einer notwendigen

10 Zu den verschiedenen antiken Bildungskonzeptionen im griechischen und römischen Bereich vgl. J. Christes/R. Klein/Chr. Lüth, Hg., *Handbuch der Bildung und Erziehung in der Antike* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006).

11 Vgl. dazu Quint., *Inst.* 1.4–10.

12 Vgl. Plut., *Mor.* 2A, wonach zur Erlangung der Tugend drei Aspekte zu vereinigen sind: „Natur, Unterricht und Gewohnheit (φύσιν καὶ λόγον καὶ ἔθος). Unter dem Unterricht verstehe ich das Erlernen, unter der Gewohnheit die Übung."

13 Vgl. *Socr. Epist.* 6.5: „Den einzigen Ausgangspunkt für ein glückliches Leben bildet in meinen Augen die Einsicht."

14 Vgl. Sen., *Ep.* 88.20: „Weshalb erziehen wir also unsere Söhne in den freien Studien? Nicht weil sie sittliche Vollkommenheit vermitteln, sondern weil sie die Seele zur Aufnahme der sittlichen Vollkommenheit vorbereiten"; 88.29–33: „Ich will die einzelnen Bereiche der sittlichen Vollkommenheit durchmustern. Die Tapferkeit (*fortitudo*) … Die Treue (*fides*) … Die Mäßigung (*temperantia*) … Die Menschlichkeit (*humanitas*) … (33) Eine große und umfassende Sache ist die Weisheit; sie braucht freien Raum; man muss etwas über Göttliches und Menschliches lernen, über Vergangenes und Zukünftiges, über Vergängliches und Ewiges, über die Zeit."

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Wissensvermittlung vor allem Identitätsbildung, Erwerb von Lebens- und Handlungsorientierungen, Kritikfähigkeit und Entwicklung eines Persönlichkeitsprofils im Mittelpunkt stehen.[15] Persönlichkeitsentwicklung und -profil, ethische Orientierungsleistungen, Urteils- und Kritikvermögen (vgl. Röm 12.2; Phil 4.8) und insbesondere Identitätsbildung (vgl. 2 Kor 5.17), all das steht zweifellos auch im Mittelpunkt des frühchristlichen Glaubens- und Gemeindelebens und insofern sind die frühen Gemeinden auch Orte der Bildung. Was aber ist mit den technischen Fähigkeiten, wer konnte in der Antike und speziell in den Gemeinden lesen und schreiben?

Hier zeigen sich besondere Probleme, denn die Quellenbasis ist zufällig und diffus! Deshalb verwundert es nicht, dass die optimistischen älteren Einschätzungen[16] von William Harris stark reduziert wurden, der mit *ca.* 10–15% der Gesamtbevölkerung rechnet, die einigermaßen lesen und schreiben konnten.[17] In der neueren[18] und neuesten Forschung ändert sich das Bild wieder, denn hier dominiert mit dem „everyday writing" eine veränderte

15 Aus der Unzahl von Definitionen ein Beispiel: „Bildung ist der Erwerb eines Systems moralisch erwünschter Einstellungen durch die Vermittlung und Aneignung von Wissen derart, dass Menschen im Bezugssystem ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Welt wählend, wertend und stellungnehmend ihren Standort definieren, Persönlichkeitsprofil bekommen und Lebens- und Handlungsorientierung gewinnen. Man kann stattdessen auch sagen, Bildung bewirke *Identität* und hat damit den Zusammenhang vor Augen, den das Thema ‚Bildung und Identität' herstellen will"; H. Kössler, „Bildung und Identität", in ders., *Identität: Fünf Vorträge* (Erlangen: Universitätsverlag, 1989) 56.

16 Vgl. E. Hatch, *Griechentum und Christentum* (Freiburg: Mohr, 1892) 25–35 (für das 1. Jh. n. Chr. gilt: „Aus den vorhandenen Zeugnissen kann man schließen, dass fast in jeder Stadt Elementarschulen bestanden. Dort erhielt die gesamte Jugend die Elemente ihrer Bildung", 25); H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München: dtv, 1977² = 1948/1955) 493, wonach „für die größte Zahl der Kinder die Schule die Regel ist. Die kleinen Mädchen, so scheint es, besuchen sie genauso wie die Knaben." Dafür verweist er auf Martial 9.68: „Verdammter Lehrer du, was haben wir dir bloß getan? Ein Greuel bist du allen Knaben, allen Mädchen! Kaum fangen früh die Hähne zu krähen an, da tönst du schreiend, prügelnd durch das Städtchen."

17 Vgl. W. V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989) 328–9 (für das 5. Jh. v. Chr. rechnet er mit 15% der männlichen Gesamtbevölkerung, für den Zeitraum ab 100 v. Chr. mit 10% der Gesamtbevölkerung, in einzelnen hellenistischen Städten 30–40% der freigeborenen Männer). Sein Fazit: „The written culture of antiquity was in the main restricted to a privileged minority – though in some places it was quite a large minority – and it coexisted with elements of an oral culture" (337).

18 Vgl. A. R. Millard, *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton: Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu* (Gießen: Brunnen, 2000) 155–6, der gegenüber einer Beschränkung des Lesens und Schreibens auf Eliten betont: „In diesem Kapitel werden wir versuchen, eine positivere Sicht darzustellen, unter Berücksichtigung von Hinweisen aus griechisch-römischen Texten aller Art."

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Perspektive:[19] Weg von der Fixierung auf das Buch hin zu den vielfältigen schriftlichen und mündlichen Formen von Kommunikation in einer antiken Stadt. Hier zeigt auch die in den letzten Jahrzehnten sprunghaft angestiegene Menge archäologischer Funde, dass es eine Vielzahl von Äußerungen (Urkunden, Kurztexte jeder Art, Quittungen, Notizen, Graffiti aller Art, Programme für öffentliche Veranstaltungen,[20] religiöse/öffentliche Inschriften, öffentliche Bekanntmachungen auf Stadt-, Provinz- oder Reichsebene) auf sehr verschiedenen Materialien (Papyrus, Ostraka, Pergament, Stein, Tierhäute, Holz) und an sehr unterschiedlichen Orten (z. B. öffentliche Plätze, Theater, Marktplätze, Geschäfte, Heiligtümer, Parkanlagen, Hauseingänge) gab.[21] Seit Augustus stieg nicht nur die Literaturproduktion, sondern auch die Zahl der öffentlichen Inschriften enorm an.[22] Ohne rudimentäre Lese- und Schreibkenntnisse konnte man sich in einer antiken Stadt eigentlich nicht bewegen, was speziell die Inschriften und Graffiti von Pompeii bis heute eindrucksvoll bestätigen.[23] Da in antiken Städten wahrscheinlich die Mehrheit der Kinder die Elementarschule besuchte[24] und mit sehr verschiedenen Graden von Lese- und Schreibfähigkeit zu rechnen ist, wird man auf jeden Fall bei *ca.* 30–50% der Bevölkerung mittlerer und größerer Städte elementare Schreib- und Lesekenntnisse voraussetzen dürfen.[25]

Für die frühchristlichen Gemeinden gibt es ebenfalls keinen Grund, zu pessimistisch zu sein. Folgende Gründe sprechen für eine im Vergleich mit der

19 Vgl. dazu R. S. Bagnall, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East* (Berkeley: University of California Press, 2010); ferner W. A. Johnson/H. N. Parker, Hg., *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

20 Ein Beispiel: Cic. *Phil.* 2.97, erwähnt Schuldscheine und sagt dann: „Dafür gibt es schon Händler, die das Zeug wie Programme/Eintrittskarten (*libellos*) für Gladiatorenkämpfe öffentlich feilbieten."

21 Vgl. dazu B. Dreyer, „Medien für Erziehung, Bildung und Ausbildung in der Antike", *Handbuch der Bildung und Erziehung in der Antike* (Hg. Christes/Klein/Lüth) 223–50.

22 Vgl. R. von den Hoff/W. Stroh/M. Zimmermann, *Divus Augustus* (München: Beck, 2014) 190: „Aus allen 450 Jahren der römischen Republik ist ungefähr die gleiche Anzahl von inschriftlichen Texten erhalten wie aus den 44 Jahren der Herrschaft des Augustus; auf eine alte kamen mithin zehn neue Inschriften."

23 Vgl. dazu A. Hüttemann, Hg., *Pompejanische Inschriften* (Stuttgart: Reclam, 2010); V. Huninck, Hg., *Glücklich ist dieser Ort! 1000 Graffiti aus Pompeji* (Stuttgart: Reclam, 2011).

24 Vgl. K.-W. Weeber, *Alltag im Alten Rom*, Bd. I (Düsseldorf: Patmos, 2003[7]) 312: „Der Alphabetisierungsgrad der Stadtbevölkerung war relativ hoch; der größere Teil der Kinder hat wohl eine Elementar-Schule besucht und zwar etwa vier Jahre lang im Alter zwischen ungefähr 7 und 11."

25 Vgl. R. Baumgarten, „Elementar- und Grammatikunterricht: Griechenland", *Handbuch der Bildung und Erziehung in der Antike* (Hg. Christes/Klein/Lüth) 89–100, hier 94, wonach „verhältnismäßig viele Menschen in der besagten elementaren Form alphabetisiert waren, ein selbständiges Lesen oder gar Verfassen längerer Texte aber einer Minderheit vorbehalten blieb."

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Gesamtbevölkerung relativ hohe Alphabetisierung in den frühen Gemeinden (auf jeden Fall mehr als 50%):

(1) Es handelte sich in der Anfangszeit vorwiegend um Stadtgemeinden[26] und in den Städten war der Alphabetisierungsgrad deutlich höher als auf dem Land.
(2) Ein erheblicher Teil der Gemeindeglieder kam aus dem Einflussbereich des Judentums, das eine höhere Alphabetisierungsrate als der Durchschnitt des Römischen Reiches aufwies.[27] Auch die Haussklaven (vgl. Phlm), die sich frühen Gemeinden anschlossen, dürften über einen überdurchschnittlichen Bildungsgrad verfügt haben.
(3) In den frühen Gemeinden herrschte ein reges literarisches und geistiges Leben: die Septuaginta wurde studiert, d. h. vorgelesen, gelesen und diskutiert. Paulus bediente sich eines Sekretärs (vgl. Röm 16.22), die Paulusbriefe wurden nicht nur verlesen (vgl. 1 Thess 5.27), sondern der Apostel setzt auch voraus, dass man seine Briefe mit eigenen Augen zur Kenntnis nahm, also las (vgl. Gal 6.11: „Seht, mit wie großen Buchstaben ich euch mit eigener Hand schreibe"; ferner 1 Kor 16.21; Phlm 19).
(4) Die Texte zeigen, dass in den Gemeinden – wie in der Antike üblich[28] – überwiegend laut gelesen oder vorgelesen wurde, was der mündlichen Überlieferung eine besondere Stellung gab, so dass auch Gemeindeglieder mit geringeren Schreib- und Lesefähigkeiten sich intensiv am Gemeindeleben beteiligen konnten. Hinzu kommt, dass Bildung nicht identisch war (und ist) mit Lese- und Schreibkompetenz, denn wer nicht (oder nur eingeschränkt) lesen und schreiben konnte, war nicht automatisch ungebildet.
(5) Zudem war Bildung im 1. Jh. n. Chr. nicht an Schichtenzugehörigkeit gebunden.[29]

26 Vgl. hier zuletzt M. Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012); R. v. Bendemann/M. Tiwald, Hg., *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198; Stuttgart: Kohlhammer, 2012); P. Pilhofer, „Städtische Wurzeln des frühen Christentums", *ThPQ* 161 (2013) 158–65.

27 Zum Stellenwert von Bildung vgl. z. B. Philo, *Spec. leg.* 2.61–2, wo er das Arbeitsverbot am Sabbat mit der Aufforderung verbindet, sich an diesem Tag mit der Philosophie zu beschäftigen: „Es stehen nämlich an den Sabbaten in allen Städten zahllose Lehrhäuser der Einsicht, der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden offen." Zum zeitgenössischen jüdischen Unterrichtswesen vgl. S. Safrai, „Education and the Study of the Torah", *The Jewish People in the First Century* (Hg. S. Safrai/M. Stern; CRINT 1/2; Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1976) 945–70; R. Riessner, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2.7; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988[3]) 97–245. Kritisch hingegen C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (TSAJ 81; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), die vermutet, dass in Palästina noch weniger Menschen lesen und schreiben konnten als im Rest des Römischen Reiches.

28 Vgl. z. B. Sen. *Ep.* 95.2; Plin. *Ep.* 1.13.

29 So gehörten z. B. zu den Studenten Epiktets hauptsächlich Mittellose, denen er zuruft: „Wenn ihr euch heute satt gegessen habt, sitzt ihr und weint wegen des morgigen Tages, woher ihr zu essen bekommen sollt" (*Diss.* 1.9.19). Vgl. aus althistorischer Sicht: A. Weiß, „Deissmann und

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

(6) Von Anfang an waren Lehrer in den Gemeinden tätig (1 Kor 12.28; Gal 6.6; Röm 12.7b; Apg 13.1).[30] Ihre Aufgaben konzentrierten sich auf die Interpretation des (mündlichen oder schriftlichen) Kerygmas sowie der Auslegung der Schrifttexte.

(7) Besonders die Mehrsprachigkeit (Griechisch/Latein/Hebräisch/Aramäisch/lokale Sprachen) vieler Gemeindeglieder,[31] die Schaffung neuer literarischer Gattungen (Evangelien) und die in den Briefen behandelten hochstehenden Themen (vornehmlich in den Paulusbriefen) lassen deutlich erkennen, dass eine große sprachliche und denkerische Kreativität in der neuen Bewegung herrschte. Diesen zentralen Aspekten soll nun nachgegangen werden.

3. Die Stellung der ntl. Schriften in der antiken Literaturgeschichte

Der Text- und Literaturproduktion kam innerhalb der frühchristlichen Identitätsfindung eine entscheidende Rolle zu. Zugleich sind die Schaffung neuer Gattungen (Evangelium) und die kreative Erweiterung bestehender Gattungen (z. B. die Paulusbriefe) Ausdruck von Sprach- und Literaturkompetenz und natürlich auch das Resultat von Bildungsprozessen. Dieser Aspekt wurde in den grundlegenden Entwürfen von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann[32] nicht wirklich wahrgenommen. Ihre Klassifizierung des Neuen Testaments als volkstümliche nichtliterarische Kleinliteratur, die überwiegend von anonymen unteren Schichten getragen wurde,[33] ist vor allem aus zwei Gründen unzutreffend: (1) Nicht ein

---

die Unterschichtentheorie", *Adolf Deissmann – ein (zu Unrecht) fast vergessener Theologe und Philologe* (Hg. C. Breytenbach/Chr. Markschies; Berlin: De Gruyter, 2015) 1–19, hier 14: „Bildung ist kein tragfähiges Schichtungskriterium für die römische Gesellschaft" (zitiert nach MS).

30 Vgl. ferner Eph 4.11; Jak 3.1; Did 11–15; zur Sache vgl. A. E. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer* (WUNT 2.12; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984).

31 So sprachen z. B. die in Rom und Kleinasien tätigen Prisca und Aquila (vgl. Apg 18.2; 1 Kor 16.19; Röm 16.3) mit Sicherheit Latein und Griechisch. Mehrsprachigkeit (Latein/Griechisch) galt in der Antike als ein hervorstechendes Bildungsmerkmal, das von Anfang an Ziel gehobener Erziehung und Bildung war, vgl. Quint. *Inst.* 1.1.12–14: „Mit der griechischen Sprache soll der Knabe am besten anfangen, weil er das Lateinische, sowieso … in sich aufsaugen wird"; vgl. dazu auch E. Fantham, *Literarisches Leben im antiken Rom* (Stuttgart/Weimar: Metzler, 1998) 21–30.

32 Vgl. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1971^6 = 1919); ders., *Geschichte der urchristlichen Literatur* (TB 58; München: Kaiser, 1975 = 1926); R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970^8 = 1921).

33 Vgl. Dibelius, *Formgeschichte*, 2: „Die urchristliche Literatur hat sich aus privaten Niederschriften bis an die Grenze der großen Literatur entwickelt; nur zwei oder drei ihrer Texte gehören in die Nähe eines Philon oder Josephus. Alles übrige ist nichtliterarisch oder Klein-Literatur. Diese Entwicklung verläuft ohne direkte Fühlung mit der großen Literatur."

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Vergleich mit der klassischen attischen Literatursprache des 5. oder 4. Jh. v. Chr.[34] sollte der Ausgangspunkt sein, sondern allein die Literatur zur Zeit des Neuen Testaments. Autoren wie Philo, Josephus, Seneca, Epiktet, Plutarch, Dion von Prusa, pseudepigraphische Briefe[35] und nichtliterarische Texte sind dann der Vergleichspunkt. Die hellenistische Koine ist zwar von der hohen Literatursprache zu unterscheiden, was aber keineswegs heißt, dass sie eine unliterarische Sprache war und ausschließlich von Ungebildeten gesprochen wurde.[36] (2) Die Texte des Neuen Testaments selbst zeigen, dass sie weit mehr als „Kleinliteratur"[37] sind, was sich vor allem an den Evangelien und den Paulusbriefen demonstrieren lässt.

Die Evangelien verfügen über eine hohe literarische Qualität.[38] Sie zeigt sich in einem hochkomplexen literarischen und theologischen Gesamtplan, einem

---

Bultmann übernimmt diese Sicht und will den Evangelien keine literarische Gattungsqualität zusprechen. So gilt: „Mk ist eben noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden, daß er eine Gliederung wagen könnte" (Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 375) und alle Evangelisten verfügen „nicht über die für die hohe Literatur ausgebildete Kompositionstechnik" (397). Diesem Konzept verhaftet bleiben Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin: de Gruyter, 1975), und sein Schüler G. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments*.

34 Vgl. Thukydides, Xenophon, Isokrates, Demosthenes, Lysias und deren Nachahmer, die Eduard Norden als „Kunstprosa" klassifiziert hatte; vgl. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (2 Bde.; Leipzig: Teubner, 1898).

35 Zum Beispiel die Kynikerbriefe; vgl. hier A. J. Malherbe, Hg., *The Cynic Epistles* (Atlanta: SBL, 1977); E. Müseler, Hg., *Die Kynikerbriefe* (2 Bde.; Paderborn: Schöningh, 1994).

36 R. Browning, „Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch", *Einleitung in die griechische Philologie* (Hg. H.-G. Nesselrath; Stuttgart/Leipzig: Teubner 1997) 156–62 unterscheidet zwischen der volkssprachlichen und der literarischen Koine, zu der er z. B. das Neue Testament und Epiktet zählt. Vgl. ferner M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments* (Paderborn: Schöningh, 2001) 29–30: „Die Autoren des Neuen Testaments zeigen durchweg beachtliche literarische Fähigkeiten und sind sich ihres Griechisch vollkommen sicher"; vgl. ferner S. E. Porter/A. W. Pitts, Hg., *Language of the New Testament: Context, History and Development* (Leiden: Brill, 2013).

37 Zur neueren Formgeschichte vgl. einerseits S. Byrskog, *Story as History – History as Story* (WUNT 123; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); R. Riesner, „Die Rückkehr der Augenzeugen", *TheolBeitr* 38 (2007) 337–52; A. D. Baum, *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage* (TANZ 49; Tübingen: Francke, 2008), die jeweils die stabile mündliche Überlieferung betonen; andererseits K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984); D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993), die die Stabilität der hellenistischen Gattungen hervorheben. Weiterführend ist vor allem die Konzentration auf einzelne Gattungen; vgl. R. Zimmermann, Hg., *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007); ders., Hg., *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013).

38 Zur Literaturgattung Evangelium vgl. zuletzt R. A. Burridge, *What are the Gospels?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004²); D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie* (TANZ 22;

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

überlegten Aufbau, der durchdachten Textabfolge innerhalb der Unterabschnitte, der zahlreichen sprachlichen und inhaltlichen Vernetzungen innerhalb des Gesamtwerkes, den behandelten theologischen, ethischen, anthropologischen Themen und schließlich in der Schaffung und Ausformung der neuen Literaturgattung „Evangelium" selbst: Sie ist ein höchst kreativer Akt innerhalb der antiken Literaturgeschichte. Die Evangelien sind der gehobenen antiken Erzählliteratur zuzuordnen, in der religiöse, philosophische, ethische und kulturgeschichtliche Themen behandelt werden (vgl. vor allem Plutarch). Die Evangelien haben die Qualität eines Gründungsnarrativs, einer Groß- oder Meistererzählung,[39] die sich in die Kultur der Menschheit eingeschrieben hat und bis heute Menschen erreicht und bewegt. Das Besondere solcher Gründungsnarrative besteht darin, „dass sie die Bedingungen ihrer eigenen Erzählbarkeit" selbst herstellen müssen, indem „sie so etwas wie eine Zeitschleife durchlaufen, die sie gegenüber den Außenbedingungen ihres Zustandekommens abschließt".[40] Sie kreieren innerhalb der Erzählung verschiedene Zeit- und Wirklichkeitsebenen, die ihre Plausibilitäten aus sich selbst heraussetzen und nicht auf äußere Interpretationsleistungen angewiesen sind. „Das Erzählen gewinnt hier, in seiner ganzen Widersprüchlichkeit, seinerseits eine transzendentale Qualität."[41] Die Evangelien verfügen genau über diese Qualität und dies macht eine Frage notwendig, die selten gestellt wird und wo der lange Schatten von Dibelius und Bultmann nach wie vor zu spüren ist: Die Frage nach der Bildung der Evangelisten und ihrer Hörer/Leser. Wenn die Evangelien das Potential kultureller Anfangserzählungen haben und erzähltheoretisch über eine einzigartige Leistungsfähigkeit verfügen, dann wird man auch für ihre Verfasser ein hohes Bildungsniveau annehmen müssen. Ebenso dürften die Leser/Hörer der Evangelien in den Gemeinden über eine

Tübingen: Francke, 1997); D. Dormeyer, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBB 43; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999); D. Wördemann, *Das Charakterbild des bíos nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus* (Paderborn: Schöningh, 2002); Ph. Perkins, *Introduction to the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); M. E. Boring, *An Introduction to the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2012) 467–519 (Zwei-Quellen-Theorie und Entstehung der markinischen Gattung „Evangelium").

39 Vgl. J. Rüsen, „Kann gestern besser werden? Über die Verwandlung der Vergangenheit in Geschichte", in ders., *Kann gestern besser werden?* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2003) 29–30, wonach „Meistererzählungen" den Menschen „eine Vorstellung von ihrer Zugehörigkeit, ihrer kollektiven Identität, vermitteln: nationale Begründungs- und Erfolgsgeschichten, religiöse Heilsgeschichten".

40 A. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung: Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie* (Frankfurt: S. Fischer, 2012) 396.

41 Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, 397.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

gewisse Bildungskompetenz verfügt haben, denn sie waren in der Lage, ihre neue Ursprungserzählung zu rezipieren.

Nicht nur die Evangelien, sondern auch die Paulusbriefe stellen einen kreativen Akt innerhalb der antiken Literaturgeschichte dar.[42] Ihre literarisch-rhetorische Qualität wurde in den letzten Jahrzehnten überzeugend herausgearbeitet und ist unumstritten.[43] Aus der Vielzahl möglicher antiker Briefgattungen sind für die paulinischen Briefe vor allem der Freundschaftsbrief und der philosophische Brief vergleichbar. Zugleich variiert und erweitert Paulus aber die antiken Briefgattungen eigenständig. Eine Erweiterung stellt bereits die Länge der Briefe dar, denn mit Ausnahme des Philemonbriefes übertreffen alle Paulusbriefe die Länge normaler antiker Privatbriefe bei weitem.[44] Sie sind eher mit Leander Keck als Diskurse in brieflicher Form („discourse as letter") zu bezeichnen.[45] Ein Diskurs ist eine durch Argumentation gekennzeichnete Kommunikationsform, die sich mit Rechtfertigungs- und Geltungsansprüchen verbindet.[46] Die argumentative Grundstruktur und die Bearbeitung ständig neuer Themen in einem komplexen theologischen und historischen Kontext

42 Zu den paulinischen Briefen vgl. Deissmann, *Licht vom Osten*; O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe* (BWANT 4.6; Stuttgart: Kohlhammer, 1933); J. L. White, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986); S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Fortress, 1986); F. Schnider/W. Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS XI; Leiden: Brill, 1987); H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (Paderborn: Schöningh, 1998); P. Eckstein, *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft: Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur* (HBS 42; Freiburg: Herder, 2004); S. E. Porter, Hg., *Paul and the Ancient Letter Form* (FAST 6; Leiden: Brill, 2010); Th. J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie* (WUNT 276; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); L. Doering, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (WUNT 298, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012); Chr. Hoegen-Rohls, *Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten: Eine Einführung in die paulinische Epistolographie* (BThSt 135; Neukirchen: Neukirchener, 2013); C. Breytenbach, „Die Briefe des Paulus: Kreuzpunkt griechisch-römischer Traditionen", *Paul's Graeco-Roman Context* (Hg. C. Breytenbach; CBL 62; Leuven: Peeters, 2015) 1–19.

43 Vgl. als Initialzündung H. D. Betz, „The Literary Composition and Function on Paul's Letter to the Galatians", *NTS* 21 (1975) 352–79, der eine Fragestellung des ausgehenden 19. Jh. wieder fruchtbar machte (vgl. J. Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897).

44 Nach P. Arzt-Grabner, *2. Korinther* (PKNT 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014) 54–61 ist der längste dokumentierte Papyrusbrief (*P. Ammon* I.3 mit *BL* XII.4), so lang wie der Galaterbrief. Der 2 Korintherbrief wiederum ist doppelt so lang wie der Galaterbrief, der 1 Korinther- und der Römerbrief sind entsprechend länger; eine Auflistung findet sich bei J. C. O'Neill, „Paul Wrote Some of All, but Not All of Any", *The Pauline Canon* (Hg. S. Porter; Pauline Studies I; Leiden: Brill 2004) 169–88, hier 171.

45 Vgl. L. E. Keck, *Romans* (Nashville, TN: Abingdon, 2005) 20–5.

46 Zur Diskurs-Theorie vgl. R. Keller, *Diskursforschung* (Wiesbaden: VS, 2004²); M. u. S. Jäger, *Deutungskämpfe: Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse* (Wiesbaden: VS, 2007); A. Landwehr, *Historische Diskursanalyse* (Frankfurt: Campus, 2008).

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

machen insgesamt die Besonderheiten der paulinischen Briefe im Vergleich zur antiken Briefliteratur aus.

Eine weitere Besonderheit wird aber in den Eröffnungs- und Schlussteilen der Briefe sichtbar,[47] wo Paulus über die antiken Konventionen hinaus charakteristische Erweiterungen vornimmt, indem er eine dreidimensionale Kommunikation installiert: Neben den Apostel als Absender und die Gemeinde als Empfängerin treten Gott bzw. Christus als die eigentlichen Subjekte des Geschehens (vgl. nur 1 Kor 1.1: „Paulus, berufener Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes … der Gemeinde Gottes in Korinth …"). Auffällig ist vor allem das gehäufte Vorkommen von christologischen Hoheitstiteln in den Präskripten (allein in 1 Kor 1.1–9 finden sich 15mal christologische Titel).[48] Als Haftpunkte grundlegender theologischer Anschauungen formulieren und aktualisieren sie die neue Wirklichkeit, in der Apostel und Gemeinde leben. An der Stelle von Gesundheits- und Wohlergehenswünschen finden sich bei Paulus theologisch hoch aufgeladene Grüße bzw. Segenswünsche; mit Ausnahme des 1 Thess lautet die *salutatio* stets: „Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus" (für den Briefschluss vgl. z. B. 1 Kor 16.23: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch"). Damit wird die religiöse Dimension für den jeweiligen Brief schon im Präskript aufgerufen und im Postskript bestätigt; sie ereignet sich im Rahmen der von Gott und Jesus Christus bestimmten Wirklichkeit. Die Kommunikation erfährt eine Erweiterung, denn neben das situationsgebundene und von der Briefform bestimmte Gespräch zwischen Apostel und Gemeinde tritt Gott selbst, der als Heilsstifter und Segensspender in Jesus Christus das eigentliche Subjekt einer neuen Wirklichkeit und einer Kommunikation ist. Die paulinischen Briefe vollziehen so eine Vergegenwärtigung Gottes bzw. Jesu Christi,[49] die gleichermaßen Subjekt und Objekt der Heilsbotschaft sind. Damit gehen sie weit über den Anspruch und die Konventionen antiker Briefe hinaus, indem sie aktiv die Gegenwart Gottes bzw. Christi in der gegenwärtigen (brieflichen) Verkündigung des Evangeliums postulieren; die Paulusbriefe sind „kerygmatische Briefe"[50] und stellen insofern eine eigenständige Gattung dar.

Für den Sozial- und Bildungsstatus des Paulus zeichnet sich in neuerer Zeit ein bemerkenswerter Umschwung in der Bewertung ab. Während noch vor nicht allzu langer Zeit Paulus zur sozialen und bildungsmäßigen Unterschicht

47 Zur Analyse vgl. zuletzt Hoegen-Rohls, *Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten*, 25–39.

48 Vgl. U. Schnelle, „Heilsgegenwart: Christologische Hoheitstitel bei Paulus", *Paulinische Christologie: FS Hans Hübner* (Hg. U. Schnelle/Th. Söding /M. Labahn; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000) 178–93.

49 Vgl. Hoegen-Rohls, *Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten*, 90.

50 So treffend Hoegen-Rohls, *Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten*, 92–117 (die Paulusbriefe als „kerygmatische Briefe").

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

gezählt wurde,[51] mehren sich aktuell die Stimmen, die dezidiert von einer Bildung des Paulus sprechen. Paulus war nicht nur in der Lage, traditionelle Briefkonventionen eigenständig abzuwandeln, sondern auch innerhalb der Briefe gekonnt rhetorisch zu argumentieren. Für die Gestaltung solch komplexer Texteinheiten wie der Paulusbriefe war eine literarische Ausbildung unabdingbar.[52] Auch die in den Paulusbriefen benutzten Begriffe und Bilder aus dem Geschäftsleben zeigen deutlich, dass der Apostel ein städtisch geprägter Handwerker war, der andere ausbildete, zur Mittelschicht zählte[53] und über eine breit gefächerte Bildung verfügte. Eine Schrift wie der Römerbrief mit seiner mitreißenden Argumentation, seiner kunstvollen Disposition, der Fülle der behandelten Themen, dem hohen Anteil völlig neuer Gedanken und seiner wirkungsgeschichtlichen Kraft kann es mit jedem Brief Senecas oder jeder Kunstrede eines Dion von Prusa aufnehmen. An die Hörer/Leser des Paulus wurden durch die Briefe höchste intellektuelle Anforderungen gestellt, so dass auch für sie ein beachtliches Bildungsniveau vorauszusetzen ist.

4. Die Ausbildung einer neuen Sprache

Erzählungen bestimmen das Selbstverständnis von Einzelnen, Gruppen, Staaten, politischen Systemen, Philosophien und Religionen. Ohne eine in den Köpfen der Menschen präsente Erzählung gibt es für weltanschauliche Modelle kein langfristiges Überleben in der Geschichte. Auch das frühe Christentum schuf eine neue Erzählung, um sich selbst und den anderen ein Bild und ein Bewusstsein davon zu vermitteln, woran man glaubt und zu welchem Handeln man sich verpflichtet fühlt. Dabei leistete die Ausbildung einer eigenen, neuen Sprache einen entscheidenden Beitrag, denn Sprache ist das kulturelle Identitätsmerkmal überhaupt.[54] Hier zeigt sich das frühe Christentum überaus kreativ, denn es bildete in aktiver Aufnahme und Umformung sowohl jüdischer

51 Vgl. E. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997²) 260: „Eine Untersuchung der paulinischen Selbstzeugnisse legt demgegenüber zwingend nahe, daß Paulus zur antiken Unterschicht (oberhalb des Existenzminimums, relativ arm) gehörte und sich durchaus auch selbst so verstand."

52 Vgl. T. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen* (BZNW 134; Berlin: de Gruyter, 2006) 423: „Die Erstellung eines abgeschlossenen und hinsichtlich Disposition und Stil durchgearbeiteten Textes setzte eine gründliche Ausbildung in Grammatik- und Rhetorikschule voraus. Die Qualität der paulinischen Texte belegt folglich die solide allgemeine literarische Ausbildung, die Vertrautheit mit Form und Inhalt der rhetorischen und philosophischen Rede ihres Autors."

53 Vgl. P. Arzt-Grabner, „Gott als verlässlicher Käufer: Einige Papyrologische Anmerkungen und bibeltheologische Schlussfolgerungen zum Gottesbild der Paulusbriefe", *NTS* 57 (2011) 392–414.

54 Vgl. dazu J. Straub, „Art. Identität", *Handbuch der Kulturwissenschaften* I (Hg. F. Jaeger/B. Liebsch; Stuttgart: Metzler, 2004) 277–303.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

als auch griechisch-römischer Vorstellungen eine eigenständige und vielfältige neue Sprache des Glaubens aus, die nur an zwei Beispielen kurz dargestellt werden kann.

4.1 *Die Sprache des Kreuzes*

Innerhalb der antiken Welt stellte die Sprache des Kreuzes etwas völlig Neues und Singuläres dar. Die Kreuzigung war die bevorzugte römische Todesstrafe für Sklaven und Aufständische, eine besonders grausame und entehrende Strafe.[55] Von hieraus eine positive Theologie zu entwickeln, muss als provokanter und zugleich äußerst kreativer Akt des frühen Christentums gesehen werden, was Paulus in 1 Kor 1.23 bestätigt: „Wir aber verkündigen Christus als Gekreuzigten, den Juden ein Anstoß, für die Völker eine Torheit." Wo das Kreuz bei Paulus erscheint, umfasst es immer die gesamte Jesus-Christus-Geschichte, die in 1Kor 1.18 als λόγος τοῦ σταυροῦ auf den Begriff gebracht wird.[56] Differenziert man die Belege, dann ist das Kreuz (1) konkreter historischer Ort, denn Paulus löst es nicht von der Geschichte, sondern der Ausgangspunkt ist immer das Kreuz als Ort des Todes des Jesus von Nazareth (vgl. 1 Kor 1.13; 2.8; Röm 6.10; Phil 2.8c). Mit der Wendung σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (1 Kor 1.25; Gal 5.11) nimmt der Apostel Bezug auf die konkrete, entehrende Hinrichtungsart der Kreuzigung, die einen Menschen als Verbrecher, nicht aber als Gottessohn ausweist. Selbst der Auferstandene bleibt dauerhaft der Gekreuzigte (Ptz. Perf. Pass. ἐσταυρωμένος 1 Kor 1.23; 2.2; Gal 3.1; ferner 2 Kor 13.4).[57] Das Kreuz ist (2) ein argumentativ-theologischer Topos, den Paulus

55 Vgl. Dtn 21.22–3; 11Q19 LXIV 16–20; Josephus, *BJ* 7.203; weitere Belege bei H.-W. Kuhn, „Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts", *ZThK* 72 (1975) 1–46, hier 7ff.; zur Kreuzigung in der Antike vgl. ferner M. Hengel, „Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ‚Torheit' des ‚Wortes vom Kreuz'", in *Rechtfertigung: FS E. Käsemann* (Hg. J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher; Tübingen: Mohr Siebeck, 1976) 125–84; H.-W. Kuhn, „Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit" (ANRW II.25/1; Berlin: de Gruyter, 1982) 648–793; J. G. Cook, *Roman Crucifixion in the Mediterranean World* (WUNT 327; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

56 Zum Kreuz in der paulinischen Theologie vgl. E. Käsemann, „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus", in ders., *Paulinische Perspektiven* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1972²) 61–107; H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus* (FRLANT 125; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981); G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); Th. Söding, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997); J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998) 208–12; A. Dettwiler/J. Zumstein, Hg., *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002); U. Schnelle, *Paulus: Leben und Denken* (Berlin: de Gruyter, 2014²) 462–7; N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003).

57 Vgl. F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984¹⁶) §340: das Perfekt drückt „die Dauer des Vollendeten" aus.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

besonders in der Diskussion mit der korinthischen Gemeinde einsetzt.[58] Die Weisheit des Kreuzes verträgt sich nicht mit der Weisheit der Welt (vgl. 1 Kor 1.18ff.). Das Kreuz als Umkehrung aller kulturellen Plausibilitäten lässt sich weder ideologisch noch philosophisch vereinnahmen, es entzieht sich jeder Instrumentalisierung, weil es allein in Gottes Liebe gründet. Schließlich ist das Kreuz (3) ein theologisches Symbol. Es hat Verweischarakter und präsentiert zugleich durch die Kraft des Geistes das Vergangene als Gegenwärtiges. Als Ort des einmaligen Transfers Jesu Christi in das neue Sein prägt das Kreuz auch die gegenwärtige Existenz der Christusgläubigen. Das kulturell eindeutig negativ konnotierte „Mit-Gekreuzigt-Sein" (vgl. Gal 2.19) gewinnt nun einen positiven Sinn. Es benennt jeweils die Statusüberschreitung vom Tod zum Leben und gewinnt in einem rituellen Kontext seine Aktualität: In der Taufe erfolgt die Einbeziehung in die anhaltende Wirklichkeit von Kreuz und Auferstehung, indem die Macht des Todes und der Sünde überwunden und durch den Geist der Status des neuen Seins verliehen wird (vgl. Röm 6.5, 6).

Neben Paulus entwickelt vor allem Markus eine Sprache des Kreuzes.[59] Auf dem Weg nach Jerusalem (Mk 8.27–10.52) unterrichtet Jesus die Jünger in den ethischen Dimensionen des Kreuzes, ein in der Antike völlig neuer Gedanke (Mk 8.34): „Wenn jemand mir nachfolgen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir!" Das Kreuz erscheint so als Signatur des Weges Jesu und christlicher Existenz insgesamt. Zuallererst ist aber auch bei Markus das Kreuz der Ort der Erkenntnis Jesu Christi als Gottessohn. Die kompositionelle Linie Mk 1.11; 9.7 („mein geliebter Sohn") bzw. Mk 12.6 („geliebter Sohn") wird in Mk 15.39 zum Ziel geführt.[60] Erst unter dem Kreuz erkennt, enthüllt und bezeugt mit dem römischen Hauptmann ein Mensch das Geheimnis der Person Jesu Christi: „Dieser war wahrhaftig Gottes Sohn." Am Ende dieses Weges provoziert die Akklamation des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz unwillkürlich auch einen Vergleich mit dem imperialen Kult, denn die höchste Macht auf Erden steht nicht dem als Gottessohn/Gott verehrten Kaiser,[61] sondern dem Gottessohn Jesus Christus zu.

Die neue Sprache des Kreuzes musste im Umfeld der frühen Gemeinden als fremdartig und provokativ verstanden werden, zugleich aber wirkte sie auf viele

58 Vgl. dazu F. Voss, *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft* (FRLANT 199; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002); H.-Chr. Kammler, *Kreuz und Weisheit* (WUNT 159; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

59 Vgl. hier M. Ebner, „Kreuzestheologie im Markusevangelium", *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (Hg. Dettwiler/Zumstein) 151–68.

60 Vgl. R. Weber, „Christologie und ‚Messiasgeheimnis': Ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus", *EvTh* 43 (1983) 108–25.

61 Zum Kaiser als „Sohn Gottes" vgl. die Texte zu Mk 15.39 in *Neuer Wettstein*, Bd. I/1.1 (Hg. U. Schnelle/M. Lang/M. Labahn; Berlin: de Gruyter, 2008); zum Kaiser als Gottheit vgl. M. Clauss, *Kaiser und Gott* (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1999) 217–419.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Menschen anziehend, weil sie geläufige Gottesvorstellungen auf den Kopf stellte und erstmals in der antiken Welt das Leiden direkt im Gottesgedanken verankerte.

4.2 *Die Sprache des Glaubens*

Eine ganze Reihe von neutestamentlichen Autoren (z. B. Paulus, Johannes, Markus,[62] Hebräer[63]) entwickeln eine neue Sprache des Glaubens,[64] wobei Paulus und Johannes ein besonders profiliertes Programm aufweisen. Signifikant ist zunächst der sprachliche Befund: Bei Paulus finden sich 81mal πίστις („Glaube“) und 42mal πιστεύειν („glauben“); bei Johannes ist πιστεύειν („glauben“) 98mal belegt.[65]

Paulus nimmt einerseits den Sprachgebrauch im hellenistischen Judentum und paganen Hellenismus auf,[66] andererseits geht er darüber hinaus, indem nun πίστις/πιστεύειν zur zentralen und exklusiven Bezeichnung für das Gottesverhältnis und damit auch zu dem Identitätsmerkmal wird.[67] Der Glaube ist für Paulus eine Neuqualifikation des Ich, denn im Glauben eröffnet sich für den Menschen Gottes Zuwendung zur Welt. Drei Aspekte dominieren: (1) Grundlage und Ermöglichung des Glaubens ist Gottes Heilsinitiative in Jesus Christus, d. h. die christologisch-theologische Begründung des Glaubens geht seiner anthropologischen Verortung stets voran.[68] Der Glaube ruht nicht in einem Entschluss des Menschen, sondern er ist ein Geschenk, eine

62 Vgl. hier Th. Söding, *Glaube bei Markus* (SBB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987²).

63 Nach wie vor lesenswert: E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (MThSt 2; Marburg: Elwert, 1965).

64 Eine Übersicht vermitteln: D. Lührmann, *Glaube im frühen Christentum* (Gütersloh: Gütersloher, 1976); U. Schnelle, „Glaube“, *Neues Testament: Zentrale Themen* (hg. L. Bormann; Neukirchen: Neukirchener, 2014) 275–93.

65 Vergleichbar ist nur der Hebräerbrief, bei dem sich allerdings von 32 πίστις-Belegen allein 24 in Hebr 11 finden.

66 Vgl. D. Lührmann, „Pistis im Judentum“, *ZNW* 64 (1973) 19–38; G. Barth, ‘Pistis in hellenistischer Religiosität’, in ders., *Neutestamentliche Versuche und Beobachtungen* (Waltrop: Spenner, 1996) 169–94, hier 173–6; G. Schunack, „Glaube in griechischer Religiosität“, *Antikes Judentum und Frühes Christentum: FS H. Stegemann* (Hg. B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel; BZNW 97; Berlin/New York: de Gruyter, 1999) 296–326, hier 299–317. Eine umfassende Darstellung des griechischen, jüdischen und lateinischen Sprachhintergrundes bietet Th. Schumacher, *Zur Entstehung christlicher Sprache: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις* (BBB 168; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012) 199–299.

67 Vgl. G. Barth, ‘Art. πίστις’, *EWNT* III (Stuttgart: Kohlhammer, 1983) 216–31, hier 220.

68 Anders M. Wolter, *Paulus* (Neukirchen: Neukirchener, 2011) 72–96, der die menschliche Deutung bzw. Zustimmung als Ausdruck ihrer „Wirklichkeitsgewissheit“ zum Subjekt des Glaubens macht; vgl. Wolter, *Paulus*, 72, wo es über die paulinische Evangeliumsverkündigung heißt: „Die Botschaft will von den Menschen, denen sie ausgerichtet wird, angenommen werden. Diese Reaktion auf Seiten der Adressaten und Hörer der Verkündigung des Evangeliums nennt Paulus ‚Glaube’ (πίστις) und ‚glauben’ (πιστεύειν).“

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Gnadengabe Gottes (vgl. Röm 4.16; Phil 1.29).[69] Der Glaube ist ein Werk des Geistes (vgl. 1 Kor 12.3b) und zählt zu den Früchten des Geistes (vgl. 1 Kor 12.9; Gal 5.22).[70] Im Glauben eröffnet sich somit eine neue Beziehung zu Gott, die der Mensch nur dankbar hinnehmen kann. (2) Eine zweite Besonderheit zeigt sich in der Ausrichtung des Glaubens auf Jesus Christus. Für Paulus ist der Glaube immer Glaube an den Gott, der Jesus Christus von den Toten auferweckte (vgl. Röm 4.17, 24; 8.11). Jesus Christus ist gleichermaßen der Auslöser und der Inhalt des Glaubens.[71] Zentrum des Glaubens ist somit nicht der Glaubende, sondern der Geglaubte. (3) Schließlich kommt dem Glauben eine überindividuelle, heilsgeschichtliche Dimension zu. Vor dem „Kommen" des Glaubens befanden sich alle Menschen unter der Aufsicht des Gesetzes als Zuchtmeister (Gal 3.23–4); nun aber zeichnet sie ein neuer Status aus: Sie sind Söhne Gottes durch den Glauben in der Taufe (Gal 3.25–6). Die Schrift hat alles unter die Macht der Sünde getan, damit die Verheißung aus dem Glauben kommt (Gal 3.22). „Aus Glauben" befinden sich die Christen nun im Stand der Gerechtigkeit (Röm 5.1; 9.32). Glaube benennt somit bei Paulus sowohl ein göttliches Geschehen als Heraufführung einer neuen Zeit als auch die menschliche Entsprechung dazu.[72]

Kein anderer ntl. Autor dachte so intensiv über das Wesen des Glaubens nach wie der Evangelist Johannes.[73] Das ganze Johannesevangelium wurde geschrieben, um Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes zu wecken (Joh 20.31). In der Mehrzahl der Fälle steht πιστεύειν mit εἰς, womit ein grundlegender Zug des johanneischen Glaubensverständnisses offenbar wird: Die Bindung des Glaubens an die Person Jesus Christus. Der Glaube an Gott und der Glaube an Jesus Christus sind identisch, weil Jesus Christus der Sohn Gottes ist (vgl. Joh 14.1b). Der Glaubensbegriff wird bei Johannes ebenfalls ausdifferenziert und mit drei zentralen Motiven verbunden: (1) Glaube und Wunder: Für den

69 Vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen von G. Friedrich, „Glaube und Verkündigung bei Paulus", *Glaube im Neuen Testament: FS H. Binder* (Hg. F. Hahn/H. Klein, BThSt 7; Neukirchen: Neukirchener, 1982) 93–113, hier 100ff.

70 Gegen R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977[7]) 331, der behauptet, „daß Pls die πίστις nicht als inspiriert bezeichnet, sie nicht auf das πνεῦμα zurückführt".

71 Vgl. Friedrich, „Glaube und Verkündigung bei Paulus", 102–6.

72 Vgl. B. Schliesser, *Was ist Glaube?* (Zürich: TVZ, 2011) 98: „*Pistis* ist zum einen ‚göttliche Geschehenswirklichkeit' und Signatur der neuen Heilszeit, die im Christusgeschehen begründet liegt. Zum anderen ist *pistis* als Glaube an das Evangelium die menschliche Entsprechung zu diesem Geschehen."

73 Vgl. hier H. Schlier, „Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium", in ders., *Aufsätze zur Biblischen Theologie* (Leipzig: St. Benno, 1968) 290–302; F. Hahn, „Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium", *Glaube und Eschatologie: FS W. G. Kümmel* (Hg. E. Gräßer/O. Merk; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 51–69; C. Hergenröder, *Wir schauten seine Herrlichkeit* (FzB 80; Würzburg: Echter, 1996).

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Evangelisten Johannes bewirkt das Wunder den Glauben, folgt auf das Sehen des σημεῖον ein πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν (vgl. Joh 2.11, 23; 4.53; 6.14; 7.31; 9.35–8; 10.40–2; 11.15, 40, 45; 12.11; 20.8, 25, 27, 29a).[74] Dabei ist der Glaube das Resultat des zuvor geschehenen Wunders und nicht dessen Ermöglichung. Durch das Wunder entsteht nicht nur ein hinweisender, minderwertiger oder unvollständiger Glaube,[75] sondern Glaube im Vollsinn des Wortes: erkennen und anerkennen der Gottessohnschaft Jesu Christi. (2) An Jesus glauben ist für Johannes gleichbedeutend mit Jesus „erkennen" (γινώσκειν).[76] Dieses Erkennen löst sich nicht vom Glauben, sondern der Glaube ist ein erkennender Glaube. Die Glaubenden erkennen im Sohn den Vater (Joh 14.7) und vor allem den Sohn selbst (1 Joh 4.16; Joh 6.69). Sie wissen, wer er ist: Der Gesandte Gottes, der Menschensohn, der gute Hirte, die Wahrheit (vgl. Joh 7.17; 8.28, 32; 10.14; 14.6,17, 20; 17.7–8, 25; 1 Joh 2.4; 3.19; 5.20). Das johanneische Erkennen orientiert sich nicht am äußerlich Vorfindlichen, sondern es dringt durch zum Wesen des Erkannten. (3) Ein weiteres zentrales Wesensmerkmal des Glaubens ist bei Johannes das „Sehen" (ὁρᾶν, βλέπειν, θεωρεῖν).[77] Vor allem sind Begegnungs-Texte wie Joh 4.1–42; 5.1–15; 7.25–8; 9.35–8 und 20.1–10, 11–18 vom Motiv des „Suchens" und „Findens" und der Überführung des „Nicht-Kennens/Nicht Sehens" in den Glauben geprägt. Während der Blindgeborene in Joh 9 durch Jesus sein Augenlicht erhielt und durch den Glauben zu einem wahrhaft Sehenden wurde, verfallen die Pharisäer der Krisis, weil sie im Unglauben verharren und so zu den wahrhaft Blinden werden (Joh 9.39–41). Johannes fordert damit seine Gemeinde auf, ebenso wie der Blindgeborene durch den Glauben auf Jesu heilendes Handeln zu reagieren.

Semantische Neu- und Umprägungen zählen zur notwendigen Strategie einer neuen Bewegung, um Identität zu bilden und zu festigen. Das frühe Christentum prägte eine eigene Idiomatik aus, indem es jüdische und griechisch-römische Begriffe aufnahm, christologisch konzentrierte und inhaltlich neu bestimmte, Symbole und Bilder neu füllte oder völlig neue Begriffe schuf. Die Entwicklung einer eigenen Sprachwelt war ein entscheidender Schritt zur Eigenständigkeit der neuen Bewegung der Christen, sie zeugt zudem von großer Kreativität und ist Ausdruck eines beachtlichen Bildungsniveaus.

74 Vgl. hier U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 144; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987) 182–94.

75 Gegen Bultmann, *Theologie*, 425, der behauptet: „Der echte Glaube darf nicht mit einem scheinbaren verwechselt werden, der etwa durch die σημεῖα Jesu geweckt ist …"

76 Zu γινώσκειν vgl. G. Strecker, *Die Johannesbriefe* (KEK 14; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 319–25.

77 Ausführliche Analysen der relevanten Texte bei Hergenröder, *Wir schauten seine Herrlichkeit*, 56ff.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

5. Schulen im Neuen Testament

Wo bzw. wie vollzogen sich die Schaffung neuer literarischer Gattungen und die Ausbildung einer eigenständigen neuen Sprache? Waren sie rein individuelle Leistungen oder gibt es Hinweise darauf, dass es sich um gemeinschaftliche Prozesse, um die Diskussion und/oder die Erarbeitung von Themen innerhalb einer Denk- und Lebensgemeinschaft, einer Schule[78] handelt? Die Paulusbriefe lassen deutlich erkennen, dass die Vorstellung eines monolithischen Apostels, der einsam und heroisch seine Theologie entwickelte und weitreichende Entscheidungen traf, nicht nur lebensfremd ist, sondern dem exegetischen und historischen Befund in keiner Weise entspricht:

(1) Die Protopaulinen wurden nicht nur von Sekretären (Gal 6.11; Röm 16.22) oder Schreibern (1 Kor 16.21; Gal 6.11; Phlm 19) niedergeschrieben,[79] vielmehr erscheinen mit Ausnahme des Röm neben Paulus immer Mitverfasser (vgl. 1 Thess 1.1: Timotheus; 1 Kor 1.1: Sosthenes; 2 Kor 1.1: Timotheus; Gal 1.2: „alle Brüder, die bei mir sind"; Phil 1.1: Timotheus; Phlm 1:

78 Vgl. dazu H. Conzelmann, „Paulus und die Weisheit", in ders., *Theologie als Schriftauslegung* (BEvTh 65; München: Kaiser, 1974) 177–90; H. Ludwig, „Der Verfasser des Kolosserbriefes: Ein Schüler des Paulus" (Diss. theol., Göttingen, 1974) 201–29; H. Conzelmann, „Die Schule des Paulus", *Theologia Crucis – Signum Crucis: FS E. Dinkler* (Hg. C. Andresen/G. Klein; Tübingen: Mohr Siebeck, 1979) 85–96; A. Standhartinger, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes* (NT.S 94; Leiden: Brill, 1999) 1–10, 277–89; L. Alexander, „Paul and the Hellenistic Schools: The Evidence of Galen", *Paul in his Hellenistic Context* (Hg. T. Engberg-Pedersen; Minneapolis: Fortress) 60–83; U. Schnelle, „Denkender Glaube: Schulen im Neuen Testament", *Von Rom nach Bagdad* (Hg. P. Gemeinhardt/S. Günther; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 81–110. P. Müller, *Anfänge der Paulusschule* (AThANT 74; Zürich: TVZ, 1988) 270–320; M. Frenschkowski, „Pseudepigraphie und Paulusschule", *Das Ende des Paulus* (Hg. F. W. Horn; BZNW 106; Berlin: de Gruyter, 2001) 239–72, beschränken das Phänomen der Paulusschule auf die Deuteropaulinen. Umfassende Kritik an der These einer Paulusschule findet sich bei Th. Schmeller, *Schulen im Neuen Testament?* (HBS 30; Freiburg: Herder, 2001).

79 Wahrscheinlich wurden alle Paulusbriefe über mehrere Tage bzw. eine längere Zeit geschrieben. Dies legen die sorgfältige Disposition (den gesamten Text der Briefe konnte Paulus nicht einfach „im Kopf" haben), die Länge (lediglich Phlm entspricht einem „Normalbrief") und die Produktionsbedingungen der Briefe nahe (Schreibmaterial und Schreiber mussten immerhin verfügbar sein). Für den Römerbrief ist das evident (vgl. Röm 16.22: Tertius, der Briefschreiber; vgl. ferner Gal 6.11), für die Korintherbriefe (16 und 13 Kapitel) sehr wahrscheinlich. Hochgestellte Persönlichkeiten des römischen Lebens wie Plinius d. J. bedienten sich natürlich auch eines Sekretärs und entwarfen ihre Werke/Briefe ebenfalls über einen längeren Zeitraum: „Ich überdenke, was ich gerade in Arbeit habe, überdenke es, als ob ich es Wort für Wort niederschreibe und verbessere, bald weniger, bald mehr, je nachdem, wie leicht oder schwer es sich ausarbeiten oder beibehalten lässt. Dann rufe ich meinen Sekretär, lasse das Tageslicht ein und diktiere ihm, was ich entworfen habe; er geht ab, wird noch einmal gerufen und wieder weggeschickt" (*Ep.* 9.36.2).

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Timotheus).[80] Die Briefe haben somit bei aller Vorrangstellung des Paulus (fast) immer auch den Charakter von Gemeinschaftswerken.[81]

(2) Mitarbeiter trugen und prägten zu einem erheblichen Teil die paulinische Mission.[82] Die Protopaulinen erwähnen etwa 40 Personen, die als Mitarbeiter des Apostels zu betrachten sind. Zum engsten Mitarbeiterkreis des Paulus gehörte zunächst Barnabas, mit dem Beginn der selbständigen Mission Silvanus und Timotheus, später Titus. Insbesondere Timotheus und Titus traten als eigenständige Missionare in Erscheinung, die im Auftrag des Paulus Probleme in den Missionsgemeinden lösten (vgl. 1 Kor 4.17; 2 Kor 8).[83] Innerhalb des großen Mitarbeiterkreises[84] dürfte sich die Arbeit des Paulus kaum auf reine Organisationsfragen beschränkt haben. Die συνεργοί („Mitarbeiter") waren nicht von Paulus Beauftragte, sondern von Gott in Dienst Genommene (vgl. 1 Kor 3.9). Wie Paulus arbeiteten auch sie für das gleiche „Werk" der Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern (vgl. 1 Thess 3.2; 1 Kor 3.5–9; 16.10, 15–18; 2 Kor 8.16–23; Phil 2.22). Speziell im engeren Mitarbeiterkreis wird man eine intensive theologische Arbeit voraussetzen können.[85]

80 Die Co-Autorenschaft als ein (in der Antike seltenes!) Form-Element der Briefe und ein Indiz für eine Paulusschule zu Lebzeiten des Apostels muss ernster genommen werden als bisher. Zugleich ist sie aber gerade kein Argument, um Pseudepigraphen wie den 2 Thessalonicherbrief (neben Silvanus und Timotheus) auch Paulus zuzuschreiben; so aber in Teilen der englischsprachigen Exegese; vgl. z. B. K. P. Donfried, „Issues of Authorship in the Pauline Corpus: Rethinking the Relationship between 1 and 2 Thessalonians", *2 Thessalonians and Pauline Eschatology* (Hg. Chr. Tuckett; Leuven: Peeters, 2013) 81–113. Der sekundäre Charakter des 2 Thessalonicherbriefes auf sprachlicher und motivgeschichtlicher Ebene wurde zuletzt wieder nachgewiesen von Chr. M. Kreinecker, *2. Thessaloniker* (PKNT 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).

81 Vgl. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, 386, der im Hinblick auf den Gal betont, „dass der Verfasser des Briefes über grundlegende Kenntnisse in der antiken Rhetorik und Epistolographie verfügte, die er durch eine höhere Schulbildung erworben hat. Wie beim Philemonbrief muss jedoch – wie bereits angemerkt – auch beim Galaterbrief damit gerechnet werden, dass der Sekretär und eventuell auch andere Mitarbeiter des Paulus, die an der Abfassung des Galaterbriefes beteiligt gewesen sein könnten, auf Form und Inhalt des Briefes Einfluss genommen haben könnten".

82 Grundlegend nach wie vor W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50; Neukirchen: Neukirchener, 1979); vgl. ferner R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau* (SBB 22; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991).

83 Vgl. hier H. von Lips, *Timotheus und Titus: Unterwegs für Paulus* (Leipzig: EVA, 2008).

84 Weitere wichtige Mitarbeiter waren: Erastos, Gaius, Aristarchos, Sosipater, Jason, Epaphras und Epaphroditus.

85 Vgl. R. I. Pervo, *The Making of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2010) 9: „From the available data it is reasonable to postulate the emergence of one or more Pauline 'schools', in more or less the sense of ancient philosophy: a nucleus of pupils engaged in the study and application of the master's words."

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

(3) Die bereits erwähnte Mitverfasserschaft von Schülern bei den Briefen ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass z. B. Timotheus und Titus nicht erst nach dem Tod des Apostels theologisch aktiv wurden. Weil bereits die Protopaulinen unter Mitwirkung von Mitarbeitern entstanden, konnten die Schüler mit Recht die Autorität des Paulus auch nach seinem Tod in Anspruch nehmen. Die Deuteropaulinen (Kol, Eph, 2 Thess, Past)[86] versuchten, das Erbe des Apostels unter veränderten Bedingungen zu wahren, wobei insbesondere die Pastoralbriefe ein großes Interesse an Erziehung und Bildung erkennen lassen.[87] Die Deuteropaulinen entwickelten paulinische Gedanken weiter, integrierten mündliche Paulustraditionen und stehen am Anfang eines erweiterten Paulusverständnisses. Sie sind deshalb auch ein Indiz für die Existenz einer Paulusschule zu Lebzeiten des Apostels, denn eine solche Schule ist eine wesentliche Voraussetzung für die erfolgreiche Rezeption der Deuteropaulinen.

(4) Bereits Lukas stellt Paulus als Lehrer dar[88] und geht von einer paulinischen Schule aus. In Apg 24.5 (Paulus vor Felix) wird Paulus als „Anführer der Richtung/Schule der Nazarener" (πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως) bezeichnet; Schulgründer ist der Nazarener, sein Nachfolger heißt Paulus. Lukas bezeichnet die Bewegung der Christen (Apg 11.26: Χριστιανοί = „Christianer") als „neuen Weg" (Apg 19.23) und macht Paulus zu ihrem Anführer. In Apg 17.16–34 erscheint Paulus als ein Gelehrter, der mit philosophischen Traditionen vertraut ist,[89] aber auch völlig neue Gedanken (Auferstehung der Toten) zu formulieren weiß. In Korinth „lehrte" Paulus eineinhalb Jahre (Apg 18.11) und in Ephesus mietete er sogar den Lehrsaal (σχολή = „Schule" im NT nur hier) des Tyrannus, wo er zwei Jahre „redete" (Apg 19.9–10). Schließlich dehnte Paulus in Troas seinen „Unterricht" bis nach Mitternacht aus, so dass Eutychus einschlief und aus dem 3. Stock fiel (Apg 20.6–12). Die

86 Zur Paulusrezeption der Deuteropaulinen und der Apg vgl. A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum* (BHTh 58; Tübingen: Mohr Siebeck, 1979) 36–68, 114–49, 163–73; E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster: Aschendorff, 1979) 22–34, 45–57, 158–73; K. Kertelge, Hg., *Paulus in den ntl. Spätschriften* (QD 89; Freiburg: Herder, 1981); Müller, *Anfänge der Paulusschule*, 5–269 (2 Thess/Kol); Pervo, *The Making of Paul*, 63–96, 149–56; U. Schnelle, „Paulus und die Anfänge einer christlichen Überlieferungskultur", *Paulus und Paulusbilder* (Hg. M. Lang; ABG 31; Leipzig: EVA, 2013) 191–219.

87 Vgl. dazu F. Krumbiegel, *Erziehung in den Pastoralbriefen* (ABG 44; Leipzig: EVA, 2013).

88 Vgl. hier B. Heininger, „Einmal Tarsus und zurück (Apg 9,30; 11,25–26): Paulus als Lehrer nach der Apostelgeschichte", *MThZ* 49 (1998) 125–43.

89 Nach wie vor grundlegend: M. Dibelius, 'Paulus auf dem Areopag', in ders., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951) 29–70, der völlig zu Recht diesen Abschnitt als „einen Höhepunkt des Buches" (29) bezeichnet; vgl. ferner M. Lang, *Die Kunst des christlichen Lebens* (ABG 29; Leipzig: EVA, 2008) 251–314.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

> Apostelgeschichte endet mit dem lehrenden Paulus, der wie ein wahrer Philosoph „freimütig" (παρρησία) und ungehindert von Jesus Christus in Rom spricht (Apg 28.31).

Auch bei den drei Johannesbriefen und dem Johannesevangelium weist die gemeinsame Lebens-, Sprach- und Denkwelt auf eine johanneische Schule hin.[90] Sie war eine spirituell-theologische Gemeinschaft im letzten Drittel des 1. Jh. n. Chr., die eine eigene Sprach- und Denkwelt entwickelte und ein theologisches Programm vertrat, das neben der paulinischen und synoptischen Tradition zur dritten Hauptströmung des frühen Christentums wurde.

Die Arbeit innerhalb der paulinischen (und johanneischen Schule) dürfte sich vor allem auf folgende Bereiche bezogen haben: (a) Schriftstudium (vor allem LXX-Zitate); (b) Pflege und Weitergabe frühchristlicher Traditionen; (c) Diskussion und Lösung zahlreicher Probleme im Kontext der neuen Identitätsbildung (z. B.: Tod/ewiges Leben, Stellung zur Tora, Beschneidung, Sabbat, Verhältnis zur paganen Umwelt und zum römischen Staat, Sexualethik, Sklavenfrage, Verhältnis zum Staat, Reich–Arm, Organisation der Gemeinden); (d) Ausbildung einer eigenen theologischen Sprache (z. B. „in Christus", Betonung des Glaubens und der Sünde als Unheilsmacht, Jesus Christus als Logos, Paraklet) und damit verbunden (e) die Entwicklung eigener umfassender theologischer Vorstellungs- und Symbolwelten. In diesem Kontext wurden sicherlich auch die entscheidenden Fragen diskutiert: Wie ist Gott zu denken? Wie bekommt der Mensch Anteil an göttlicher Erkenntnis und Lebensfülle? Welchem ethischen Kodex sollen Menschen folgen?

Die paulinische und die johanneische Schule waren höchst kreative Erscheinungen der antiken Religions- und Bildungsgeschichte. Dabei umfasst der Begriff der „Schule" Traditionszusammenhänge im Sinn einer geistigen Prägung, er benennt aber immer auch zugleich eine Lebens-, Lern- und Organisationsform sowie ein soziales Gebilde. Als historischer und heuristischer Begriff lässt sich „Schule" im Hinblick auf Paulus (und Johannes) nicht so präzis fassen, wie wir es heute gerne hätten. Dies trifft aber auch für andere antike geistesgeschichtliche Entwicklungen zu. Verzichtet man auf den Schul-Begriff, dann bleiben als Alternativen: die geniale Einzelpersönlichkeit, vage andere

90 Zur ausführlichen Begründung einer johanneischen Schule vgl. R. A. Culpepper, *The Johannine School* (SBL.DS 26; Missoula: SBL, 1975); O. Cullmann, *Der johanneische Kreis* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1975); G. Strecker, „Die Anfänge der johanneischen Schule", *NTS* 32 (1986) 31–47; M. Hengel, *Die johanneische Frage* (WUNT 67; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) 219–52; U. Schnelle, „Die johanneische Schule", *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments: FS G. Strecker* (Hg. F. W. Horn; BZNW 75; Berlin: de Gruyter, 1995) 198–217. Kritisch zur Existenz einer joh. Schule äußert sich Chr. Cebulj, „Johannesevangelium und Johannesbriefe", in Schmeller, *Schulen im Neuen Testament?*, 254–342.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Bezeichnungen oder der Verzicht auf irgendeine Bestimmung. Ob das wirklich Erkenntnis fördernd ist, wage ich zu bezweifeln.

6. Paulus, Johannes und die philosophisch-religiösen Diskurse der Zeit

In der Antike waren nicht nur Religion und Moral, sondern auch Theologie und Philosophie eins. Jede Philosophie hatte religiöses Potential und umgekehrt jede Religion auch philosophisches Potential.[91] Es geht um die Teilhabe an göttlichen Einsichten und Kräften; Gott und gelingendes Leben sind die zentralen Themen antiker Philosophie[92] und Theologie. Weil sie sich als Denk- und Lebensformen gegenseitig durchdrangen und als Einheit empfunden wurden,[93] stellt sich die Frage, ob einzelne ntl. Autoren wie Paulus und Johannes gezielt an philosophisch-religiösen Diskursen teilnahmen. Integrierten sie bewusst Schlüsselbegriffe der antiken Philosophie in ihre Argumentation, um so gezielt Anschlussfähigkeit herzustellen? Zur Debatte stehen nicht passive Vorgänge wie traditions- bzw. religionsgeschichtliche Beeinflussungen, sondern aktive Prozesse: die Übernahme philosophischer Begriffe und Ideen, die Integration philosophischer Themen in die eigene Argumentation, die Teilnahme an umfassenden philosophisch-theologischen Diskursen. Damit ist nicht beabsichtigt, die ntl. Autoren zu Philosophen zu machen; das waren sie definitiv nicht. Es geht auch nicht um eine Alternative „griechisch-römisch vs jüdisch", denn Autoren wie Philo, Josephus oder Justus von Tiberias[94] zeigen, dass es eine solche

91 Alle großen Denker im zeitlichen Umfeld des Neuen Testaments waren Theo-logen (z. B. Cicero, Philo, Seneca, Epiktet, Plutarch, Dio Chrysostomus). Dies ist nicht verwunderlich, denn jedes bedeutende System der griechisch-römischen Philosophie gipfelt in einer Theologie; vgl. hier W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964); W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1 (München: dtv, 1985^2) 39–69; H. J. Verweyen, *Philosophie und Theologie: Vom Mythos zum Logos zum Mythos* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005) 39–127.

92 Nach Mus, *Diss.* 7, hat der Philosoph nur eine Aufgabe: „Zu wissen, was zur Glückseligkeit oder zum Unglück des Menschen führt." Für Epiktet vgl. U. Schnelle, „Paulus und Epiktet – zwei ethische Modelle", *Jenseits von Indikativ und Imperativ* (Hg. F. W. Horn/R. Zimmermann, WUNT 238; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009) 137–58; S. Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst: Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament", *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?* (Hg. S. Vollenweider; Sapere 22; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 119–53.

93 Vgl. dazu P. Hadot, *Philosophie als Lebensform* (Frankfurt: Fischer, 2005^2); H. Niehues-Pröbsting, *Die antike Philosophie* (Frankfurt: Fischer, 2004) 142–219; J. C. Thom, „Popular Philosophy in the Hellenistic–Roman World", *EC* 3 (2012) 279–95.

94 Zur Platonrezeption bei Philo von Alexandrien, Josephus und Justus von Tiberias vgl. G. H. van Kooten, „The 'True Light Which Enlightens Everyone' (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the 'True, Noetic Light', and the Allegory of the Cave in Plato's

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Entgegensetzung nie gab und sie als unhistorisch zu bezeichnen ist.[95] Vielmehr ist eine Öffnung der Fragestellung[96] im Hinblick auf das intellektuelle Niveau und die Bildungskompetenz des frühen Christentums beabsichtigt, für die es speziell bei Paulus und Johannes zahlreiche Gründe gibt.

6.1 *Paulus*

Denkfiguren antiker Philosophie finden sich vielfach in den Paulusbriefen:[97]

(1) In 1 Kor 7.17–24 definiert Paulus Freiheit paradox als innere Freiheit in der Bindung an Christus. Das paulinische ὡς μή („als ob nicht") zielt auf eine distanzierte Partizipation (1 Kor 7.29–31): Teilhabe an der Welt, ohne ihr zu verfallen und damit Freiheit von der Welt in der Welt. Damit steht Paulus nicht nur in deutlicher Nähe zu stoischen Vorstellungen,[98] sondern er positioniert sich in einem zentralen kaiserzeitlichen Diskurs, wie Seneca, Dion von Prusa und die Kynikerbriefe zeigen.[99] Er bestimmt das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie neu, indem er eine höhere Heteronomie postuliert, die Bindung an Gott bzw. Christus, in der der Mensch seine schöpfungsgemäße Autonomie erlangt.

(2) Ein entscheidendes Argumentationsziel der Rechtfertigungslehre des Römerbriefes kann Paulus nur mit Hilfe eines philosophischen Topos erreichen: die negative Gleichstellung von Juden und Heiden unter der Sünde (Röm 3.9). Weil es ein allen Menschen gemeinsames Gesetz gibt (κοινὸς

Republic", *The Creation of Heaven and Earth* (Hg. G. H. van Kooten; Leiden: Brill 2005) 149–94, hier 153–75.

95 Vgl. T. Engberg-Pedersen, Hg., *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

96 Die Forschung steht hier m. E. erst am Anfang; einführende Überlegungen finden sich bei D. T. Runia, 'Ancient Philosophy and the New Testament: „Exemplar" as Example', in *Method and Meaning. FS H. W. Attridge* (ed. A. B. McGowan/K. H. Richards; Leiden: Brill, 2012) 347–361. Es dürfte kein Zufall sein, dass Philosophen und Systematiker sich Paulus und Johannes zuwenden; vgl. A. Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus* (München: sequenzia, 2002); G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* (Frankfurt: Suhrkamp, 2006); J. Ringleben, *Das philosophische Evangelium* (HUTh 64; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

97 Zu Paulus vgl. S. Vollenweider, „'Mitten auf dem Areopag': Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament", *EC* 3 (2012) 296–320.

98 Vgl. nur Epikt. *Diss.* 6.1; *Ench.* 11; zur Analyse vgl. S. Jones, *„Freiheit" in den Briefen des Apostels Paulus* (GTA 34; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung* (FRLANT 147; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).

99 Vgl. z. B. Sen. *Ep.* 47; *EpCynKrates* 8: „Vom Reichtum haben wir uns schon befreit …"; Dio Chrys. *Or.* 14; 15; 80.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

νόμος),[100] haben die Menschen aus den Völkern auch in diesem Bereich keinen Nachteil gegenüber den Juden (Röm 2.14–15).

(3) In Röm 7.14–24 greift Paulus die allgemeine und ihm zugleich eigene Erfahrung der Differenz zwischen der guten Absicht und dem faktischen Vollbringen auf,[101] die sich in der griechisch-römischen Tradition mit dem Namen Medea verbindet,[102] sich bei Plato und seiner Tradition sowie in der Stoa findet,[103] aber auch einen eigenständigen Niederschlag in der jüdischen Überlieferung gefunden hat (vgl. 1 QS 4.20–1; 11.5). Zudem bringt Paulus mit der Unterscheidung zwischen dem ἔσω ἄνθρωπος (Röm 7.22) und dem ἔξω ἄνθρωπος (2 Kor 4.16)[104] eine Vorstellung aus der hellenistischen Philosophie auf den Begriff.[105] Sie ermöglicht es ihm, ein philosophisches Ideal seiner Zeit aufzunehmen und zugleich von der Kreuzestheologie her umzuprägen.

(4) Die paulinische Ethik insgesamt ist durchzogen von popularphilosophischen Topoi und Motiven (vgl. nur Röm 12.1–2; Phil 4.8; 1 Kor 7.29–35),[106] mit denen der Apostel die ethische Autonomie als Christonomie definiert.

100 Grundlegend Chrysipp nach Diog. Laert. 7.87–8: „Deshalb wird das Leben gemäß der Natur zum Ziel, was besagt, gemäß der eigenen Natur und der des Ganzen leben, und nichts tun, was das gemeinsame Gesetz (ὁ νόμος ὁ κοινός) gewöhnlich verbietet, das Gesetz, das die rechte Vernunft ist (ὀρθὸς λόγος), die alles durchdringt, das identisch mit Zeus ist, dem Leiter der Verwaltung des Alls'; vgl. ferner Sen. *Ep.* 124.14; Dio Chrys. *Or.* 80.5.

101 Vgl. hier zuletzt R. von Bendemann, „Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln", *ZNW* 95 (2004) 35–63; E. Wasserman, „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology", *JBL* 126 (2007) 793–816; J. Schröter, „Der Mensch zwischen Wollen und Tun", *Paulus – Werk und Wirkung: FS A. Lindemann* (Hg. P.-G. Klumbies/D. S. du Toit; Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 195–223, hier 214–18.

102 Vgl. Eurip. *Med.* 1077–80 („… sondern ich werde besiegt von den Übeln und ich weiß, welches Böse ich im Begriff bin zu tun. Der klare Verstand weicht dem dunklen Trieb, diesem Unheilstifter in aller Welt"); weitere Belege bei Wasserman, „The Death of the Soul in Romans 7", 800–9.

103 Vgl. Plato, *Pol.* 9.577e: „So wird auch wohl die tyrannisch beherrschte Seele am wenigsten tun, was sie gern wollte …"; Plut., *Mor.* 101A; Philo, *Leg All* 1.105–7; Epikt. *Diss.* 2.26.1.

104 Vgl. hier Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch* (WUNT 2.53; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993); Chr. Markschies, „Art. Innerer Mensch", *RAC* 18 (Stuttgart: Hiersemann, 1998) 266–312; H. D. Betz, „The concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul", *NTS* 46 (2000) 317–24.

105 Mit Markschies, „Art. Innerer Mensch", 279–80, ist zwischen der Vorstellung und dem Terminus des ἔσω ἄνθρωπος zu unterscheiden. Der Terminus findet sich vor Paulus nicht, wohl aber die Vorstellung.

106 Vgl. dazu F. Blischke, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus* (ABG 25; Leipzig: EVA, 2007).

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Kennzeichnend für Paulus ist nicht nur eine doppelte Traditionstiefe (Judentum/griechisch-hellenistische Vorstellungen), sondern seine Fähigkeit, sich je nach Situation und Argumentation aktiv dieser Traditionen zu bedienen und sie auf der Basis seiner Christologie zu etwas Neuem zu formieren.

6.2 *Johannes*

Was bei Paulus gilt, trifft auch bei Johannes zu, dies soll an drei kurzen Beispielen gezeigt werden:

(1) Den Anfang zu denken, gehört zu den Basisaufgaben aller antiken religiösen und philosophischen Systeme. Es geht um den Ursprung und die Einheit des Seienden, um so das Wesen und das Ziel der Welt und des Lebens zu benennen. Im Johannesprolog (Joh 1.1–18) werden diese Zusammenhänge reflektiert; hier verschränken sich Theologie, Christologie, Kosmologie und Anthropologie, um gewissermaßen einen Kurzabriss der Heilsgeschichte zu geben. Zum Anfang gehört der Logos, der als eine bestimmte, einzelne und der Gemeinde bekannte Größe auftritt: Jesus Christus als Gottes schöpferisches, wirkmächtiges und lebenschaffendes Wort. Wort, weil λόγος und λέγειν zusammengehören und schon hier die Verkündigung Jesu Christi im Evangelium mitzudenken ist. Dabei weist der λόγος-Begriff bereits eine eindeutige philosophische Vorkonnotation auf. Im griechischen Denken gilt der Logos als eine göttliche Größe/Gabe/Kraft, die Leben als Kultur und Ordnung ermöglicht und mit der Vernunft (νοῦς) und dem Gesetz (νόμος) als Lebensprinzip sehr eng verwandt ist.[107] Kaum zufällig findet sich das absolute ὁ λόγος („Wort/Rede/Denken/Vernunft") als christologischer Titel nur im johanneischen Traditionsbereich (Joh 1.1, 14; Apk 19.13; vgl. 1 Joh 1.1). Logos ist bei Johannes wie in der griechischen Tradition göttliches Wirk- und Lebensprinzip, es benennt die Zuwendung Gottes zum Menschen und die ursprüngliche Einheit menschlichen Denkens mit Gott. Der λόγος-Begriff eröffnet bewusst einen weiten Kulturraum: die Welt der griechisch-römischen Philosophie/Bildung und des hellenistischen Judentums alexandrinischer Prägung. Als Schlüsselwort der griechischen Bildungsgeschichte aktiviert λόγος ein umfangreiches Anspielungspotential, das bei der produktiven Mitarbeit der Hörenden/Lesenden in den Verstehensprozess miteinfließt.

107 Zum Logosbegriff insgesamt vgl. B. Jendorff, *Der Logosbegriff* (EHS 20.19; Frankfurt: Lang, 1976); W. Kelber, *Die Logoslehre: Von Heraklit bis Origenes* (Stuttgart: Mayer, 1976) 22ff.; A. Schmidt, *Die Geburt des Logos bei den frühen Griechen* (Berlin: Logos, 2002); W. Löhr, „Art. Logos", *RAC* 23 (Stuttgart: Hiersemann, 2010) 327–435; L. Perilli, Hg., *Logos: Theorie und Begriffsgeschichte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

(2) Neben dem Logos greift Johannes bereits im Prolog mit dem Wahrheitsbegriff[108] einen weiteren zentralen Terminus antiker Philosophie auf.[109] In Joh 1.14, 17 erscheint Jesus Christus als Ort der Gnade und Wahrheit Gottes, d. h. Wahrheit hat Widerfahrnischarakter und wird von Johannes personal gedacht. Jesus Christus ist nicht nur Zeuge der Wahrheit, sondern als Person die Wahrheit selbst (vgl. Joh 14.6). Speziell der Prozess gegen Jesus zeigt (vgl. Joh 18.28–38a), dass Johannes bewusst an einem theologisch-philosophischen Diskurs über die Wahrheit teilnimmt. Als Sohn Gottes ist Jesus Christus die Wahrheit, er offenbarte sie in seinem Wirken, und gerade in seinem Leiden bezeugt er die Wahrheit. Das Erscheinen der Wahrheit in Jesus Christus stellt Pilatus vor eine Entscheidung. Mit seiner berühmten Frage: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18.38a) nimmt Pilatus den Standpunkt der philosophischen Skepsis ein.[110] Pilatus flüchtet nicht in Entscheidungslosigkeit,[111] sondern vertritt bewusst eine philosophische Gegenposition zum Wahrheitsanspruch Jesu.[112]

(3) Von den drei Gottes-Definitionen in der johanneischen Literatur (1 Joh 1.5: ὁ θεὸς φῶς ἐστιν; Joh 4.24: ὁ θεὸς πνεῦμα ἐστιν) ist vor allem 1 Joh 4.8b, 16b (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν) bemerkenswert. Die Selbstdefinition Gottes als Liebe kommt der Bestimmung Gottes/der Götter bei Plato als „gut und vollkommen“ sehr nahe,[113] überbietet sie aber als präzise Bestimmung zugleich. Hier wird nicht weniger als ein neues Gottes-Modell in die

108 Vgl. hier Y. Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium* (BBB 39; Bonn: Peter Hanstein, 1972); P. G. Kirchschläger, *Nur ich bin die Wahrheit: Der Wahrheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen* (HBS 63; Freiburg: Herder, 2010).

109 Vgl. dazu Texte in *Neuer Wettstein*, Bd. 1.2 (Hg. U. Schnelle/M. Lang/M. Labahn; Berlin: de Gruyter, 2001) 794–5. Ein Beispiel: Plato, *Leg.* 2.663e: „Etwas Schönes ist die Wahrheit, Fremder, und etwas Dauerhaftes; es scheint allerdings nicht leicht, ihr Glauben zu verschaffen.“

110 Nach Diog. Laert. 9.74 zeichnet sich der Standpunkt der Skeptiker dadurch aus, dass sie „den Lehrsätzen der Sekten sämtlich den Garaus machen, ohne selbst etwas lehrsatzmäßig festzustellen“.

111 So zumeist die Ausleger, die meinen, Pilatus vertrete keine philosophisch-skeptische Position; vgl. z. B. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThK IV/3; Freiburg: Herder, 1982[4]) 287.

112 Vgl. Cic. *Nat. D.* 1.67 („Aber wo ist die Wahrheit?“); Diog. Laert. 9.61 (Pyrrhon wird die Aussage zugeschrieben, „dass nichts in Wahrheit sei, vielmehr geschehe alles, was die Menschen tun, auf Grund bloßer gesetzmäßiger Übereinkunft und nach Maßgabe der Gewohnheit“); 9.83–4 (Pyrrhon konstatiert: „Unsere Parole also sei: Zurückhaltung des Urteils über die Wahrheit“). Vgl. ferner Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* 1.8–12.

113 Vgl. Plato, *Nomoi* 900d: Die Götter „sind in jeder Tugend vollkommen gut und haben daher die Fürsorge für das gesamte All als ihr ureigenstes Amt inne“; sie sind „gut und vollkommen“ (901e). Bei Plutarch, *Amatorius*, erscheint Eros als hervorgehobene Gottheit, aber in

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

> Geistesgeschichte eingeführt! In seinem Sohn erweist sich Gott als Liebe und als Liebender, indem er seine Liebe schenkt und in der Geschwisterliebe zur Erfüllung und zur Vollendung kommen lässt.[114] Dieses Konzept ist in der Antike neu und weist eine religionsphilosophische Potenz auf: Gott kann nur als Liebe gedacht werden; jede andere Definition verfehlt sein Wesen.

Die Beispiele ließen sich bei Paulus und Johannes erheblich vermehren und auch auf andere ntl. Schriften (wie z. B. den Hebräerbrief)[115] kann diese Fragestellung angewendet werden. Die Arbeit mit Zentralbegriffen und/oder Topoi der antiken Philosophie lässt sich nicht nur durch traditions- oder religionsgeschichtliche Einflüsse erklären. Sie ist vielmehr ein aktiver Vorgang; Paulus und Johannes arbeiten bewusst mit den Bildungstraditionen ihrer Zeit und nehmen an religiös-philosophischen Diskursen teil, um den neuen Glauben denkerisch zu verantworten und für städtische Eliten rezipierbar zu machen. Um es noch einmal zu betonen: Weder Paulus noch Johannes haben philosophische Systeme übernommen,[116] sondern es geht um ihre Traditionstiefe, ihre kommunikative und denkerische Kompetenz und vor allem um ihre Fähigkeit, etwas Neues zu bilden.

7. Konsequenzen für das Verständnis des frühen Christentums

Eine Neubewertung der Bildungsvoraussetzungen, der Bildungsfähigkeiten und des Bildungsniveaus des frühen Christentums ist überfällig: Weg von den an der griechischen Klassik orientierten Vorurteilen des 19. und frühen 20. Jh. und den romantischen Verklärungen der sozialgeschichtlichen Exegese seit den 60er Jahren des 20. Jh., hin zu einem aus den ntl. Texten selbst im Vergleich mit der *gesamten* zeitgenössischen Literatur gewonnenen Urteil. Weg

---

diesem Dialog über Ehe und (die wahre geistige) Liebe bleibt die Sexualität die eigentliche Referenzebene.

114 Zum Liebesgedanken in der johanneischen Literatur vgl. E. E. Popkes, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften* (WUNT 2.197; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005); F. J. Moloney, *Love in the Gospel of John* (Grand Rapids: Baker, 2013).

115 Vgl. W. Eisele, *Ein unerschütterliches Reich: Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief* (BZNW 116; Berlin: de Gruyter, 2003).

116 Hier sehe ich das Problem bei T. Engberg-Pedersen, *Cosmology & Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: University Press, 2010), der aus zweifellos vorhandenen Strukturanalogien vorschnell Genealogien ableitet: „But if Paul's general talk of the pneuma matches that of 1 Corinthians 15, then we already have enough initial warrant for bringing in the various features of a more specifically developed, philosophical, and indeed Stoic, bodily understanding of the pneuma" (39–40); zur Kritik dieser Konzeption vgl. Schnelle, *Paulus*, 531.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

von einer Binnenperspektive, die sich nur auf das Judentum oder auf innerchristliche Zusammenhänge konzentriert, hin zu einem Diskursmodell, das *alle* für das frühe Christentum relevanten religiös-philosophischen Strömungen der Zeit berücksichtigt. Weg von einem Modell des frühen Christentums als weltabgewandter, eher primitiver[117] apokalyptischer Kleinst- und Randgruppe, hin zum dynamischen Modell einer bewusst expandierenden und argumentierenden Bewegung.

Die Sozialisation innerhalb dieser Bewegung vollzog sich maßgeblich durch Bildung und Literatur![118] Keine religiöse Gestalt wurde zuvor (und danach) so schnell und so umfassend literalisiert wie Jesus Christus! Die frühen Christen traten als eine kreative literarische und denkerische Bewegung auf; sie lasen das Alte Testament in einem neuen Kontext, sie schufen neue Gattungen (Evangelien) und formten bestehende Gattungen um (Paulusbriefe, Wunder, Gleichnisse). Literatur ist immer auch ein Produkt der Geschichte, vor allem aber ist sie selbst geschichtswirksam, indem sie Vorstellungen transportiert und Interpretationen ermöglicht. Von Anfang an basierte die erstaunliche Literaturproduktion des frühen Christentums auf einer historischen Strategie,[119] die Geschichte schrieb und Geschichte machte. Zudem waren die frühen Christen zu einem erheblichen Teil zweisprachig und in der Lage, höchst anspruchsvolle Schriften wie einen Paulusbrief oder ein Evangelium zu rezipieren und weiterzuverbreiten. Wer sich der neuen Bewegung der Christen anschloss, trat schon relativ früh in eine bereits ausgebildete Lehr- und Sprachwelt ein. Deshalb ist in den Gemeinden ein relativ hohes intellektuelles Niveau vorauszusetzen, denn ein Vergleich mit der griechisch-römischen Religion, lokalen Kulten, den Mysterienreligionen und dem Kaiserkult zeigt, dass das frühe Christentum

117 Ein Beispiel: Unter dem Einfluss von Rudolf Bultmann galten die Wundererzählungen lange Zeit als Ausdruck eines primitiven Weltbildes; vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (München: Kaiser, 1985 = 1941) 16: „*Die Wunder des Neuen Testaments* sind damit als Wunder erledigt". Dabei wurde völlig verkannt, dass Wundererzählungen im 1. Jh. n. Chr. eine geläufige Form des Herrschaftsdiskurses waren und keineswegs nur von „unteren, ungebildeten" Schichten „geglaubt" wurden (vgl. die Vespasian zugeschriebenen Wunder bei Suet. *Vesp.* 7.2–3; Tac. *Hist.* 4.81.1–3; Dio Cass. 66.8.1). Zur Sache vgl. H. Leppin, „Imperial Miracles and Elitist Discourses", *Miracles revisited* (Hg. St. Alkier/A. Weissenrieder; Berlin: de Gruyter, 2013) 233–48.

118 Vgl. auch E.-M. Becker, „Earliest Christian Literary Activity: Investigating Authors, Genres and Audiences in Paul and Mark", *Mark and Paul: Comparative Essays Part II: For and Against Pauline Influence on Mark* (Hg. E.-M. Becker/T. Engberg-Pedersen/M. Müller; BZNW 199; Berlin: de Gruyter, 2014) 87–105.

119 Dieser Prozess setzte bereits mit Paulus ein, vgl. F. W. Horn, „Wollte Paulus ‚kanonisch' wirken?", *Kanon in Konstruktion und Rekonstruktion* (Hg. E.-M. Becker/St. Scholz; Berlin: de Gruyter, 2011) 400–22. Eine gewisse politisch-religiöse Parallele stellt Augustus dar, dessen Person, Funktion und Werk in einer bis dahin nicht gekannten Art und Weise literalisiert wurde; zur augusteischen Literaturpolitik vgl. von den Hoff/Stroh/Zimmermann, *Divus Augustus*, 143–70.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

eine Religion mit einer sehr hohen Literaturproduktion sowie kritischer Reflexion und Brechung war. Die Paulusbriefe sind proklamative, vor allem aber argumentative Texte, die auf Seiten der Hörer und Leser (bis heute) höchste Ansprüche stellen.[120] Die Evangelien erweisen sich bis heute als meisterhafte Erzählungen, die biographische und kerygmatische Elemente in einer neuen Gattung präsentieren und so die gegenwärtige Erinnerung an Jesus Christus überhaupt erst ermöglichen. Wer solche Texte gehört, gelesen oder diskutiert hat, kann kaum als „ungebildet" gelten.

Das frühe Christentum entwickelte sich innerhalb bestehender Kulturen und Religionen und muss deshalb über Potenzen/Konzepte verfügt haben, sich im Kontext vorhandener attraktiver Kultur- und Religionsangebote zu entwickeln, sie positiv aufzunehmen und schließlich nach einem jahrhundertelangen Ringen abzulösen. Es gelang den Christen, sich in aktuellen religiös-philosophischen Diskursen zu positionieren sowie neue Einsichten, Verhaltensweisen und Emotionen kulturfähig zu machen. Ein neues kulturelles System wie das frühe Christentum konnte nur entstehen, weil es in der Lage war, sich mit bestehenden kulturellen Strömungen auseinanderzusetzen, sich zu vernetzen und Neuorganisationen von Vorstellungen und Überlieferungen vorzunehmen. All dies setzt Bildung voraus, einen denkenden Glauben, der intellektuell attraktive Angebote machte, die so anziehend waren, dass viele Menschen ihre bisherigen religiösen und sozialen Welten verließen. Daraus ergibt sich eine veränderte, neue Sicht des frühen Christentums: Es war als umfassendes Lebens-, Deutungs- und Denkprogramm von Anfang an auch ein Bildungsphänomen; eine Einladung, sein Handeln zu verändern und Gott, die Welt, den Nächsten und sich selbst neu zu denken und zu verstehen.

***German abstract*: Das frühe Christentum gilt vielfach als reines Unterschichtsphänomen und damit auch als bildungsfern. Diese Sicht ist aus mehreren Gründen unzutreffend: (1) Von der Schichtenzugehörigkeit kann in der Antike nicht auf den Bildungsstand geschlossen werden. (2) In den frühchristlichen Stadtgemeinden konnten sicherlich mehr als 50% der Mitglieder ausreichend lesen und schreiben. (3) Die Sozialisation innerhalb der frühen Gemeinden vollzog sich maßgeblich durch Bildung und Literatur. Keine religiöse Gestalt wurde zuvor (und danach) so schnell und so umfassend literalisiert wie Jesus Christus! (4) Die frühen Christen traten als eine kreative literarische und denkerische Bewegung auf; sie lasen das Alte Testament in einem neuen Kontext, sie schufen neue Gattungen (Evangelien) und formten bestehende Gattungen um (Paulusbriefe, Wunder, Gleichnisse). (5) Von Anfang an basierte die erstaunliche**

120 Zur (möglichen) Wirkung der Paulusbriefe vgl. B. Oestreich, *Performanzkritik der Paulusbriefe* (WUNT 296; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press

Literaturproduktion des frühen Christentums auf einer historischen Strategie, die Geschichte schrieb und Geschichte machte. (6) Zudem waren die frühen Christen zu einem erheblichen Teil zweisprachig und in der Lage, höchst anspruchsvolle Schriften wie einen Paulusbrief oder ein Evangelium zu rezipieren und weiterzuverbreiten. (7) Wer sich der neuen Bewegung der Christen anschloss, trat schon früh in eine bereits ausgebildete Lehr- und Sprachwelt ein. (8) Deshalb ist in den Gemeinden ein relativ hohes intellektuelles Niveau vorauszusetzen, denn ein Vergleich mit der griechisch-römischen Religion, lokalen Kulten, den Mysterienreligionen und dem Kaiserkult zeigt, dass das frühe Christentum eine Religion mit einer sehr hohen Literaturproduktion sowie kritischer Reflexion und Brechung war.

https://doi.org/10.1017/S0028688514000344 Published online by Cambridge University Press