

Detlev Dormeyer

Literarische Aspekte der Bibel

Christlicher Glaube, Bibel und antike Literatur in der Spätantike

Das Christentum hat mit der *Bibel* die Religiosität und Kultur in der Spätantike grundlegend verändert. Im Unterschied zum schroffen Bruch mit dem heidnischen Polytheismus schnitt es aber die Verbindung zur hellenistischen und römischen Literatur nicht radikal ab. Vielmehr fand wie bereits in den Spätschriften des *Alten Testaments* und in den Schriften des *Neuen Testaments* ein wechselseitiger Austausch zwischen christlicher Neubildung und christlicher Fortschreibung von antiker Literatur statt. Denn die *Bibel* wurde von den christlichen Autoren der Antike und Spätantike als dominierende Quelle in Sprache, Stil, Themen und Gattungen in Anspruch genommen. Von ihr wurden die Autoren zu einer selbstbewußten Umgestaltung der klassischen Literatur angeregt.

Die Christen lagerten entsprechend die *Bibel* und die von ihr inspirierte christliche Literatur als Zusatz an den antiken Bildungskanon an. Dabei schlossen sie weder die antike Literatur aus der christlichen Lesepraxis aus, noch schränkten sie die biblische Literatur als Mysteriensprache oder archaische Offenbarungssprache auf den sakralen, kultischen Raum ein. Daher konnte einerseits die heidnische Schule für die Christen den klassischen Bildungskanon fortsetzen, während andererseits das biblische Schrifttum viele andere Lebenssituationen effektiv bestimmte. In Gebet, Predigt, Katechese, Briefverkehr, exegetischen und theologischen Schriften, Kirchengeschichte, Bibelepik, Poesie und privater Erbauungslektüre entfaltete sich die biblische Textwelt zu einer neuen, umfassenden, christlichen Literatur.

Diese Parallelisierung zwischen antiker und christlicher Literatur- und Sprachwelt führte zu Spannungen, zu radikalen Ablehnungen, aber auch zu fruchtbaren Verschmelzungen. Basilius der Große (um 330–379) trennte in seiner Predigt *An die Jugend über die heidnische Literatur* konsequent zwischen heidnisch-klassischer Schulbildung und christlicher Katechese: »Wundert euch nicht, wenn ich behaupte, ich hätte für euch, die ihr doch täglich eure Lehrer besucht und mit den berühmtesten Männern des Altertums durch deren literarische Hinterlassenschaft in Fühlung steht, noch etwas Eigenes und besonders Wertvolles zu sagen« (*An die Jugend*, 2).¹

Das Studium der Klassiker ist unumgänglich, muß aber aufgrund des christlichen Glaubens in kritischer Distanz erfolgen. Klassische Kultur und christlicher Glaube stehen in partieller Korrelation zueinander. Es verwundert nicht, daß dieses Konzept eines spannungsvollen Gegenübers von Glaube und Kultur bis heute lebendig geblieben ist.

Zur strikten Abweisung der klassischen Literatur kam es dagegen in abgekapselten oder rigoristischen Gemeinden und im altkirchlichen Mönchtum ab dem 3. Jahrhundert. Tertullian hatte nach seiner Trennung von der Großkirche im Jahre 207 in seiner Schrift *Über den Götzendienst* (*De idololatria*) seinen Christen verboten, den Beruf des Schullehrers oder Professors zu ergreifen. Denn »es besteht kein Zweifel, daß sie vielfach mit der Idolatrie in Berührung kommen« (*De idololatria* 10). Für den christlichen Schüler bleibt allerdings der Unterricht in der

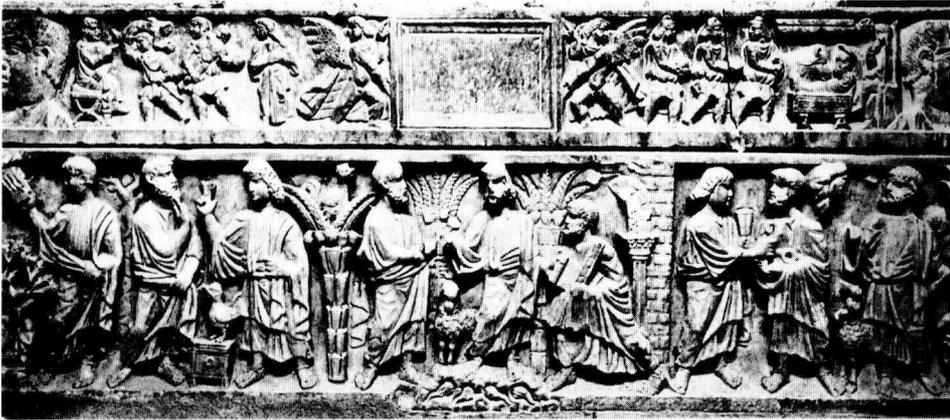
heidnischen Literatur eine unverzichtbare Notwendigkeit, »denn er kann auf keine andere Weise etwas lernen« (ebenda).

Nach der großkirchlichen syrischen *Didaskalia* aus dem 3. Jahrhundert ersetzt in der häuslichen, privaten Lesung die biblische Literatur die Gattungen der heidnischen Literatur: »Und ... sitze zu Hause und lies im Gesetz, im Buch der Könige und Propheten und im Evangelium, der Erfüllung jener. Von allen Schriften der Heiden jedoch halte dich fern. Denn was willst du mit den fremden Worten oder den Gesetzen und falschen Prophezeiungen die jungen Leute sogar vom Glauben abbringen?« (*Didaskalia* 2).² Da jeder zum Lesen ausgebildete Christ im täglichen öffentlichen Gespräch für die jungen Leute zum Lehrer werden kann, hat er als Katechet allein die biblischen Texte anzubieten und sich in ihnen kundig zu machen. Denn die weitere Beschäftigung mit der heidnischen Literatur verführt zum Glaubensabfall.

So wußte Hieronymus (um 347–419/20) von den inneren Kämpfen gegen die Prägung durch die klassische Literatur zu berichten. Während einer schweren Krankheit hatte er eine Vision. Er stand vor dem Richterstuhl Christi:

Nach meinem Stande befragt, gab ich zur Antwort, ich sei Christ. Der auf dem Richterstuhl saß, sprach zu mir: »Du lügst, du bist ein Ciceronianer, aber kein Christ. Wo nämlich dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.« Darauf verstummte ich. Er aber gab Befehl, mich zu schlagen. Mehr noch als die Schläge peinigten mich die Gewissensqualen. Mir fiel der Vers ein: »Wer wird dich in der Hölle preisen?« Ich fing an zu schreien und zu heulen: »Erbarme dich meiner, o Herr, erbarme dich meiner!« Dieser Ruf übertönte die Peitschenhiebe. Schließlich warfen sich die Umstehenden dem Richter zu Füßen und baten, er möge meinem jugendlichen Leichtsinne verzeihen. Er möge mir Gelegenheit geben, meinen Irrtum zu büßen, jedoch die Strafe weiter an mir vollziehen, falls ich mir erneut einfallen lassen sollte, Werke der heidnischen Literatur zur Hand zu nehmen. In meiner unglücklichen Lage hätte ich noch viel mehr versprochen. Ich fing an, bei seinem Namen zu schwören: »Herr, wenn ich je wieder weltliche Handschriften besitze oder aus ihnen lese, dann will ich dich verleugnet haben.« Nach diesem heiligen Eide entließ man mich, und ich kehrte wieder zur Erde zurück. Zu aller Verwunderung öffnete ich meine Augen, aus denen Ströme von Tränen flossen, die selbst die Ungläubigen angesichts meines Schmerzes zum Glauben brachten. Es war dies kein Gaukelbild des Schlafes, es waren keine leeren Traumbilder, wie sie so manches Mal mit uns ihr Spiel treiben. Zeuge dafür ist mir der Richterstuhl, vor dem ich lag; Zeuge ist mir das schreckliche Urteil, vor dem ich erzitterte – ich habe nur den einen Wunsch, daß mir so etwas nie wieder zustößt –, meine Schultern zeigten blaue Flecken, nach dem Erwachen fühlte ich noch die Schläge. Und nachher habe ich mich mit einem solchen Eifer den göttlichen Schriften zugewandt, wie ich ihn bei der Beschäftigung mit den profanen nie gekannt hatte. (Hieronymus, 22. Brief [*An Eustochium*] 30).³

Nach der unverzichtbaren Erziehung in klassischer Literatur hat sich das Bekenntnis des Christen in ausschließlicher Zuwendung zu den biblischen Schriften zu verwirklichen. Johannes Chrysostomos (354–407) ging aufgrund seiner mönchischen Lebensweise einen Schritt weiter: Er übertrug die Abwehr der klassischen Antike auf die Kindererziehung (Johannes Chrysostomos, *Von der Kindererziehung* 19).⁴ In der Bildung haben die Gattungen der *Heiligen Schrift* die Übungstexte der antiken Autoren abzulösen (ebenda, 28–65). Hieronymus entwarf parallel im



Gesetzesübergabe (Traditio legis) an Petrus. Friessarkophag des heiligen Maximin, Anfang 5. Jahrhundert, St. Maximin (Trier), Abteikirche, Krypta.

Im Mittelfeld überreicht der erhöhte Christus, der auf dem Paradiesberg steht, Petrus zu seiner Rechten die Gesetzesrolle. Eine Figur kniet auf der anderen Seite. Links von Petrus schließt sich Jesu Ankündigung der Verleugnung des Petrus an. Das Feld wird durch die Gesetzesübergabe an Mose abgeschlossen. Rechts sind die Schlüsselübergabe an Petrus und das Abrahamsopfer dargestellt, auf dem Deckel der Kindermord in Bethlehen und die Magieranbetung. Der kaiserliche Christus erfüllt die Bundesbeschlüsse von Abraham und Mose und übergibt dem Imperium Romanum in der Gestalt des Petrus den Neuen Bund (vgl. auch unten S. 356).

Provenienz: G. Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 3. Gütersloh 1971. Abb. Nr. 581.

107. *Brief (An Laeta)* ein monchisches, christliches Erziehungsprogramm für deren Tochter, die kleine Paula, die als Mädchen der klassischen Erziehung zu einem öffentlichen Berufsleben nicht bedurfte, da dieses den Männern vorbehalten war.

Allerdings hat sich dieser kulturfeindliche Purismus nur in Klosterschulen und in einigen Fällen von häuslicher Erziehung vornehmer Mädchen durchsetzen können. Repräsentativer waren die vielfältigen Bemühungen, den biblischen Themen, Inhalten und Textpassagen in der Formsprache der klassischen Literatur Ausdruck zu geben und umgekehrt die klassische Literatur von der biblischen Sprache her umzugestalten. Gebildete Christen schufen für die biblische Literatur die neuen Formmuster von Biblepik, Cento, Hymnodik und füllten klassische Gattungsmuster wie die Apologie, den Dialog, den Teppich (*Stromata*) mit biblisch-christlichem Gehalt und biblischen Formen auf. Korrelation, Selektion und Integration waren von Anfang der biblischen Literaturwerdung an Prinzipien des Beziehungsverhältnisses zwischen Glaube und herrschender Kultur. In der Großkirche standen sie in Spannung zueinander, blieben aber insgesamt für die Schaffung einer christlichen Literatur in der Spätantike gültig, so daß es nicht zu einem Verdrängungsprozeß der klassischen Tradition kam. Die christlichen Autoren orientierten sich gleichzeitig in erstaunlich hohem Grade an der Literarizität der *Bibel*, obwohl sie ihre Fremdheit aufgrund der orientalischen Herkunft deutlich wahrnahmen und in heftigen Klagen sich an ihrer »Barbarei« rieben. Die *Bibel* war ja die höchste, sakrale Autorität, das geoffenbarte Wort Gottes zur Rettung und zur Erbauung. In der biblischen Sprachwelt wurde das Heil schon jetzt gefunden und erfahren. Biblische Begriffe, Redewendungen, Sätze, Formen und Gattungen gaben der Zugehörigkeit zum christlichen Volk Gottes emotional, informativ, appellativ und ästhetisch kunstvollen Ausdruck⁶ und wurden daher in die eigene Sprachwelt übernommen. Über die Spätantike konnte so die Bibel in Sprache und Literatur auf

das Mittelalter und die Neuzeit einwirken. Die Vielschichtigkeit der biblischen Sprache und Literatur blieb bis in die Moderne erfahrbar.

Sprache in der Bibel

Septuaginta

Das Bibelgriechisch besticht durch seine Vielfältigkeit.⁷ In der *Septuaginta* weicht das semitisierende Übersetzungsgriechisch der *Tora* deutlich von der hellenistischen Kunstsprache der Literatur und Rhetorik ab und schafft den »barbarischen« Strang des Bibelgriechischen. Umgangssprachliche *Koine* bestimmt dagegen die freien Übertragungen der *Propheten* und *Schriften* und sorgt für eine Annäherung an hellenistisches Stilempfinden. Literarische *Koine* wiederum, die streckenweise die Höhe der Kunstsprache erreicht, steht hinter den griechischen Neuschöpfungen wie dem *Zweiten* und *Vierten Makkabäerbuch* und dem Buch *Weisheit*.

So enthält die *Septuaginta* eine Fülle von Semitismen wie Christus (»der Gesalbte«) für den jüdischen, eschatologischen König (*Basileus*), aber auch eine Fülle von philosophischen griechischen Begriffen wie die Personifikation der Sophia, die das Buch *Weisheit* prägt. Zentrale griechische Begriffe werden durch die Übersetzung semantisch verschoben wie hebräisch *Tora* (»Weisung«) zu *Nomos* (»Gesetz«), *Jahwe* zu *Kyrios*, *Berith* (»Bund«) zu *Diatheke* (»Testament«).⁸

Stilistika wie Parallelismus membrorum und Parataxe prägen den Bibelstil, der dann vom *Neuen Testament* und von der christlichen Antike archaisierend nachgeahmt wird. Volkstümliche Bilder, Sentenzen, Sprichwörter und einfaches Erzählniveau lassen die Einflüsse der einfachen Volksschicht erkennen, die wiederum von anspruchsvollen Argumentationen kontrastiert werden.

Die Bandbreite der *Septuaginta*-Sprache von semitisierendem Übersetzungsgriechisch zu Stilpartien attizistischer und asianischer Kunstprosa setzt sich im *Neuen Testament* fort.

Briefe des *Neuen Testaments*

Paulus strebt die gehobene rhetorische und literarische Ebene der *Koine*, aber nicht die Ebene der Kunstprosa an, da er die philosophischen Erziehungsziele der griechischen Paideia ablehnt (1 *Kor* 1, 18–31). So kontrastiert er im *Zweiten Korintherbrief* (10–13), einem Kampfbrief, die »Wucht und Kraft« seiner Briefe mit der – nach Meinung der Korinther – Armseligkeit seiner direkten mündlichen Rede (2 *Kor* 10, 1.9–11). Man darf einen solchen Topos sokratischer Selbststilisierung nicht für bare Münze nehmen.⁹ Doch die Intention des Paulus wird offenkundig, den Briefen aufgrund rhetorischer Regeln die Kraft des Überzeugens und der Überredung zu verleihen, ohne die Rolle eines Sophisten oder Philosophen einzunehmen. Die rhetorische Qualität der Briefe steht nach dem Zitat des Urteils der Korinther außer Diskussion. Da Paulus seine Briefe zur öffentlichen Verlesung in der Gemeindeversammlung bestimmt hat (1 *Thess* 5, 27), ist er gezwungen, den Stil öffentlich-literarischer Rede zu wählen. Entgegen dem Urteil von Adolf Deißmann, der die Briefe der unliterarischen Sprache der privaten Papyrusbriefe zuordnet,¹⁰ muß Paulus eine hellenistische Schulbildung zugesprochen werden, die über die zweite Stufe

des Grammatikunterrichts hinaus die Anfänge des Rhetorikstudiums miteinschließt. Paulus bricht nicht mit den rhetorischen Formalzielen der antiken Bildung. So wird im *Zweiten Petrusbrief* (3, 15ff.) vor der Schwerverständlichkeit der paulinischen Briefe gewarnt, die von Leuten ohne Schulbildung (*amatheis*) verdreht werden können. Denn Paulus verwendet häufig die beliebten rhetorischen Stilmittel der Antithetik, Diatribe, Paränese, Exempla-Ethik, Apologie, Selbstempfehlung und des Tadels in seinen Briefen.¹¹

Die Pastoralbriefe der Paulusschule verfeinern den Anspruch auf gehobene Rhetorik. Der *Hebräerbrief* übertrifft sogar an rhetorischer Eleganz Paulus und die übrigen Briefe des *Neuen Testaments*. Der Verfasser des späten *Zweiten Petrusbriefes* strebt ebenfalls literarische Kunstprosa an, die verständlicher als der gehobene paulinische Stil sein soll. Doch dieses kühne Unterfangen gelingt nur passagenweise. Bei den übrigen Katholischen Briefen ist eine bewußte Einhaltung der Regeln der Rhetorik nicht ausgeprägt. Ihr Stil bleibt die umgangssprachliche *Koine* mit semitisierender Färbung.

Erzählbücher des *Neuen Testaments*

Unter den Erzählbüchern zeigt der Verfasser des lukanischen Doppelwerkes (*Lukasevangelium*, *Apostelgeschichte*) den größten Ehrgeiz. Das Streben nach Attizismus wird mit der bewußten Archaisierung von Rede-Partien im *Septuaginta*-Stil verbunden. Im *Lukasevangelium* sorgen außerdem die Quellen für das Weiterwirken der umgangssprachlichen *Koine*. In der *Apostelgeschichte* ist der Autor beweglicher, aber nicht unberührt von vorgegebener Sprachtradition. So zeigt das lukanische Doppelwerk deutlich eine Hand, aber nicht eine stilistisch einheitliche Kunstsprache.¹²

Das *Markusevangelium* ist sprachlich der härteste Kontrast zu Lukas. Dennoch muß man sich hüten, dieses Evangelium der unliterarischen Vulgär-*Koine* zuzuweisen. Es zeigt eine kohärente Sprachgebung, die Parallelen in der Fachsprache und in den volkstümlichen Werken wie dem *Alexanderroman* hat.¹³ Ähnlich wie der Stil des *Markusevangeliums* ist der Stil der *Offenbarung* des Johannes. Das *Matthäusevangelium* glättet die Markusvorlage, verbleibt aber wie das *Markusevangelium* auf der Ebene der umgangssprachlichen *Koine*. Einen Sonderfall stellt der johanneische Stil dar. Er ist durchgefeilt, aber nur in Einzelpartien wie dem Prolog mit der hohen Literatur vergleichbar.¹⁴

Insgesamt ist zur Sprache des *Neuen Testaments* zu sagen, daß die Hebraismen, Aramäismen, Septuagintismen und semitisierenden Partien auf die außerhellenistische Kultur verweisen, aber aufgrund ihres dosierten Einsatzes kein einziges Buch zu einem »barbarischen« Text machen, wie das antike Vorurteil lautet. Vielmehr sind hellenistische *Bibel* und zwischentestamentliche Literatur frühes Zeugnis der literarisierten Umgangssprache. Sie sind weitgehend Redaktionsarbeit von Leuten mit mittlerer Schulbildung, denen das Rhetorikstudium noch fehlt. Wie die *Septuaginta* behält das *Neue Testament* die Mischung aus niederer und hoher Literatur bei.

Wirkung der biblischen Sprache in der Antike und Spätantike

Die Gebildeten wurden von der Sprache der *Bibel* zunächst abgeschreckt, konnten und wollten dann aber nach intensiver Beschäftigung mit der *Schrift* ihrer sprachlichen Sogwirkung sich nicht mehr entziehen. Um so leichter fiel es dagegen den Hörern ohne schulische Ausbildung, den Sklaven, den Tagelöhnern, Kleinbauern und Handwerkern, sich mit der Vielschichtigkeit der biblischen Sprache zu identifizieren und am Aufnehmen, Auslegen und Weiterschreiben der biblischen Literatur sich authentisch zu beteiligen.

Memorieren der biblischen Sprache

Die christliche Literatur erstreckte sich nicht nur auf schriftliche Werke mit ästhetisch anspruchsvoller Gestalt, sondern umfaßte auch literarische Gebrauchstexte und mündliche Kommunikationsformen. Das Lesen und Auswendiglernen der *Bibel* war für den gebildeten Christen zur Pflicht geworden. Zuhören und Memorieren war ebenfalls die Aufgabe der leseunkundigen Christen. Denn das Memorieren religiöser und philosophisch bedeutsamer Texte war in der Antike für den Erwerb von Bildung, für die Ausübung akademischer Berufe wie den des Rhetors und für die Ausübung von Frömmigkeit selbstverständlich.¹⁵ Die *Bibel* wurde zu einem Sprachspiel, das von den Christen durch Hören und Lesen in den zahlreichen religiösen Situationen angeeignet und zur Neuinterpretation aller Lebenswelten herangezogen wurde.

Nach dem *Lukasevangelium* forderten die Jünger Jesus auf: »Herr, lehre uns beten, wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat« (*Lk* 11, 1). Jesus entsprach der Bitte und übergab ihnen als Formular zum Auswendiglernen das Vater(unser)-Gebet (*Lk* 11, 2–4).¹⁶ Entsprechend erwartete im 3. Jahrhundert die syrische Kirchenordnung, die *Didaskalia*: »Wenn Du aber reich bist und kein Handwerk nötig hast, um davon zu leben, so streiche nicht umher und treibe dich nutzlos herum, sondern sei eifrig zu jeder Zeit, die Gläubigen und deine Gesinnungsgenossen zu besuchen. Denke mit ihnen nach und unterrichte dich über die lebendigen Worte. Und wenn nicht, sitze zu Haus und lies im Gesetz, im Buch der Könige und der Propheten und im Evangelium, der Erfüllung jener« (*Didaskalia* 2).¹⁷

Hatten die Christen wie die Juden die gesamte *Bibel* auswendig zu lernen?¹⁸ Im Unterschied zu den Juden ging es den Christen nicht mehr um die Einprägung des gesamten, umfangreichen Bibeltextes. Meliton von Sardes verfaßte um 180 die Schrift »Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten« (*Eklagai*). Zu diesem Zweck reiste er in den Orient, um »über die Bücher des Alten Testaments genaue Erkundigungen« einzuziehen (Eusebius, *Kirchengeschichte* 4, 26, 13–14). Das *Alte Testament* wurde zwar von Meliton vollständig aufgelistet, aber dann doch nur in den Auszügen angeboten, »soweit sie unseren Erlöser und unseren ganzen Glauben betreffen« (Eusebius, ebenda).

An der Zitierweise der *Schrift*, angefangen vom *Neuen Testament* bis zur Spätantike, wird erkennbar, daß neben dem aktuellen Lesen mnemotechnisches Exzerpieren das Erlernen und Behalten der *Bibel* mitbestimmt hat. Eine Zitatenskombination leitete nach der Überschrift die Prolog-Erzählung des *Markusevangeliums* ein (*Mk* 1, 2–3). Die Apostolischen Väter verarbeiteten Florilegien der *Schrift* (1. *Klemensbrief* 56, 3–15).¹⁹

Die rhetorische Technik, dem biblischen Bildungsgut neben dem antiken Literaturkanon im »Haus des Gedächtnisses« Orte zuzuweisen und als »loci« wieder abzurufen, beschrieb Augustinus in den *Bekenntnissen* (10, 40, 65):²⁰

Dann bin ich eingetreten in die abgeschiedenen Räume meines Gedächtnisses, die vielen weitläufigen Hallen, »auf wunderbare Weise« gefüllt mit unübersehbaren Vorräten. Ich blickte umher und erschrak. Und ohne Dich hätte ich von allem nichts mir deutlich machen können, aber nichts in allem fand ich, was nun Du gewesen wärest.

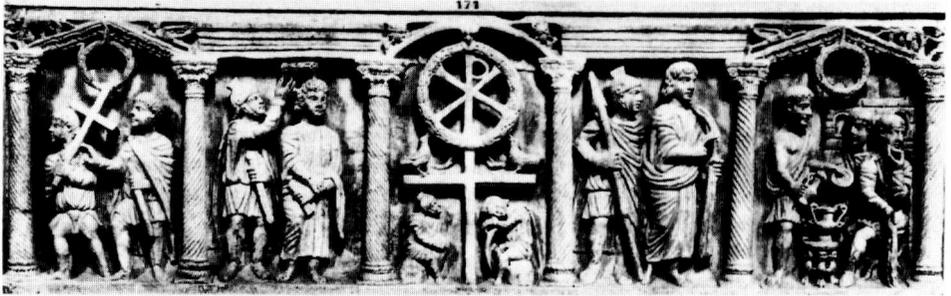
Nachdem Augustinus zum letzten Mal feststellt, daß der neuplatonische Weg nicht zur Gottesbegegnung führt, schließt er mit dem christlichen Bekenntnis zu Jesus Christus, dem »Mittler« und »Wort« Gottes, die autobiographischen Erzählpartigen der *Bekenntnisse* ab. Im Wort der *Bibel* ist das Wort Gottes Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (*Joh* 1, 14 in Augustinus, *Bekenntnisse* 10, 43, 68). Die Worte der *Bibel* gewähren endlich den lang gesuchten Dialog mit Gott. Sie repräsentieren den Anruf Gottes und ermöglichen dem Glaubenden die Antwort.

Die Konversion zum Christentum wurde durch einen Vorfall angeregt, der von der späteren Heiligenliteratur über Augustinus immer erinnert werden wird. »Da auf einmal hörte ich aus dem Nachbarhaus die Stimme eines Knaben oder Mädchens im Singsang wiederholen: »Nimm es, lies es, nimm es, lies es (*Tolle, lege!*)!« (*Bekenntnisse* 8, 12, 29). Mit dem Aufnehmen ist der Griff zu dem Paulus-Kodex gemeint, mit dem Augustinus sich zuvor beschäftigt hatte (*Bekenntnisse* 7, 21, 27). Nach dem erneuten Lesen der *Paulusbriefe* ist Augustinus fähig, in den weiteren Büchern der *Bekenntnisse* mit den Worten der *Schrift* das Gespräch mit Gott zu führen.²¹ Das biblische Sprachspiel bildet das neugeordnete Haus des Gedächtnisses mit den *loci* des Heils, in denen der Gottsucher Erlösung und Erfüllung findet (ebenda, 10, 43).

Christliche *Koine* und Kunstsprache

Doch löste die breite Rezeption der Bibel in der Spätantike nicht einen sofortigen, revolutionären Umwandlungsprozeß der rhetorischen und literarischen Kunstsprache durch die Christen aus. Denn da die hellenistische und klassisch-lateinische Schulbildung auch nach der Christianisierung ungebrochen bis zum Ende der Spätantike weiterging, blieb die Einwirkung der biblischen *Koine* und der lateinischen Bibelübersetzungen auf die Hochsprache der heidnischen Literatur gering. Wenn daher griechische (Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes) und lateinische christliche Literaten wie Tertullian, Minucius Felix, Laktanz, Ambrosius und Augustinus den Standard hoher Literatur anstrebten, hielten sie sich weitgehend an die Regeln der antiken Rhetorik.²² Allerdings griffen die lateinischen durchgängig wie die griechischen Christen zentrale theologische Begriffe auf, die im Bibelgriechisch einen neuen Gehalt bekommen hatten wie *Kyrios*, *Diatheke*, *Nomos*, *Doxa*, *Eirene* und zu denen anschließend lateinische Äquivalente gebildet worden waren. Aus »Meinung« (*Doxa*) war »Herrlichkeit« und aus »Frieden« (*Eirene*) »Heil« geworden.²³ Zu diesen Umdeutungen wurden lateinische Äquivalente gebildet. Biblische Neubildungen wie *Christos*, *Euangelion*, *Agape*, *Proseuche* (Gebet), *Peirasmos* (Versuchung), *Skandalon*, *Baptisma* (Taufe) behielten ebenfalls ihre exponierte Stellung.²⁴

Die zentralen Begriffsneubildungen und -verschiebungen signalisierten im christlichen Griechisch den tiefen theologischen Bruch zur klassischen Kultur und wurden deshalb in der christ-



Ältester erhaltener Passionsarkophag, Steinrelief, um 340, römisch. Rom, Lateranmuseum Nr. 171. Die »crux invicta« als Auferstehungssymbol in der Mittelnische ist aus der Triumphalsymbolik Konstantins des Großen, die das Christusmonogramm im Siegeskranz auf die Kaiserstandarte setzte, entwickelt worden. Die Dornenkrönung ist zu einer Bekränzung eines Imperators umgedeutet. Bei der Vorführung vor Pilatus auf der rechten Seite hebt Jesus im Redegestus die Rechte. Bei der Kreuztragung auf der linken Seite fehlt er. Die Passion wird zum ruhmreichen Feldzug gegen den Tod entschärft (Schiller a. O. S. 14f.). Provenienz: G. Schiller: *Ikongraphie der christlichen Kunst*. Bd. 2. Gütersloh 1968. Abb. Nr. 1.

lichen Literatur betont. Der eine Gott brachte sich nicht in vielfältigen Formen der Epiphanie in Konkurrenz zu andern Göttern zur Geltung, sondern in der einen Doxa, die nun nicht mehr eine »Meinung« unter anderen war, sondern in Jesus Christus eschatologische Herrlichkeit geworden war: »Halten wir uns die tapferen Apostel vor Augen: Petrus, der wegen unberechtigter Eifersucht nicht eine oder zwei, sondern vielerlei Mühseligkeiten erduldet und so, nachdem er Zeugnis abgelegt hatte, an den gebührenden Ort der Herrlichkeit (*Doxa*) gelangte« (1. *Klemensbrief* 5, 3–4).²⁵ Die Eirene Jesu Christi galt gegenüber der Pax Romana endgültig für alle Menschen. Die christliche Agape wurde von Gott geschenkt und führte zu Gott zurück (1 *Kor* 13), während der Eros, der im *Neuen Testament* als Begriff bewußt vermieden war, vom menschlichen Verlangen und Streben ausging. Ignatius von Antiochien erfuhr daher den Eros als menschliche Liebe zum himmlischen Christus, die im Glauben noch gekreuzigt werden mußte: »Denn ich schreibe euch als einer, der lebt und sich in Liebe (*eron*) nach dem Tode sehnt. Meine Liebe (*eros*) ist gekreuzigt und kein Feuer ist in mir, das in der Materie Nahrung sucht« (*Brief an die Römer* 7, 2). Clemens von Alexandrien suchte dann die Synthese von menschlichem Eros und göttlicher Agape (*Quis Dives Salvetur* 37, 1).²⁶

Weiterhin wurden biblische Ausdrucksweisen aufgenommen, wenn sie im Griechischen möglich waren oder gar auf ein frühes Stadium der umgangssprachlichen *Koine* zurückgingen. Biblische Redewendungen und Sätze wurden zu Sprichwörtern und sprichwörtlichen Metaphern umgeformt.

»Das A und O (Alpha und Omega)« (*Offb* 1, 8), der Anfang und Abschluß des griechischen Alphabets, erschien als Christussymbol bereits im 3. Jahrhundert in Malereien der Priscilla-Katakomben in Rom; der »starke, fürsorgliche Adler« (*Jes* 40, 31; *Dtn* 32, 11) wurde im *Physiologus* zum Symbol Christi und des Jüngers; »der Rachen des Löwen« (*Ps* 7, 3; 1 *Petr* 5, 8) zum Symbol des Teufels, die Friedlichkeit der Taube (*Mt* 10, 16) zum Symbol des Christen; »als seinen Augapfel hüten« (*Dtn* 32, 10), »wie einen Aussätzigen behandeln« (*Lev* 13, 46), »wie Heuschrecken einfallen« (*Ex* 10, 12–15; *Offb* 9, 3–9), »sein Licht unter den Scheffel stellen« (*Mt* 5, 15), »im Finstern tappen« (*Job* 11, 10) wurden zu geflügelten Worten.²⁷ »Eine feste Burg (Stadt) sein« (*Ps* 91, 1f.) machte Johannes Chrysostomos zur Zentralmetapher und zum Globalziel seiner Rede

über die christliche Erziehung (Johannes Chrysostomos, *Von der Kindererziehung* 23–84). »In einem Boot (Schiff) sitzen« (*Mt* 8, 23–27), »Schiffbruch erleiden« (*1 Tim* 1, 19), »wie eine Glucke ihre Küken hüten« (*Lk* 13, 34; *Mt* 23, 37), »unter die Fittiche nehmen« (*Lk* 13, 34; *Mt* 23, 37), »sein Kreuz tragen« (*Mk* 8, 34), »jemanden fischen (angeln)« (*Mk* 1, 17), »eine Perle gefunden haben« (*Mt* 13, 45) wurden zu zentralen Symbolen der Kirche.²⁸ »Jemanden zum Sündenbock machen« (*Lev* 16), »sich vor Wölfen im Schafspelz hüten« (*Mt* 7, 15), »Perlen vor die Säue werfen« (*Mt* 7, 6) wurden zu geläufigen Warnungen (*Physiologus* 60: Vom Wolf).

Das häufige Hören, Lesen und Zitieren aus der griechischen *Bibel* führte so beim Reden und Schreiben zur unbewußten Nachahmung des Bibelstils. Bei bewußter Verwendung des Bibelstils wurde die Archaisierung dann gezielt eingesetzt. Die spätere, byzantinische Ablösung der Hochsprache im Osten durch die *Koine* wurde daher durch die Autorität der Bibelsprache erleichtert.

Lateinische Bibelübersetzungen und das christliche Latein als Sondersprache

Eine ähnliche Situation wie beim christlichen Griechisch ist bei der lateinischen Bibelübersetzung zu beobachten. Die frühesten Spuren der altlateinischen Übersetzungen, die gegenwärtig von der Erzabtei Beuron als »*Vetus Latina*« herausgegeben werden, sind in den *Martyrerakten der Scilitaner* und bei Tertullian zu finden.²⁹

Ende des 4. Jahrhunderts erhielt Hieronymus von Papst Damasus den Auftrag, die unterschiedlichen Textformen der lateinischen Übersetzung nach den griechischen Handschriften zu revidieren und zu vereinheitlichen.³⁰ Hieronymus übernahm gern den Auftrag, die lateinischen Handschriften zu sammeln und im Vergleich mit den griechischen Handschriften zu verbessern. Er mußte sich allerdings wegen der Quellenlage zunächst auf die *Evangelien* beschränken.³¹ Die anderen Bücher des *Neuen Testaments* wurden von anderer Hand revidiert.³² Das *Alte Testament* wurde wiederum von Hieronymus bearbeitet. Die meisten Bücher übersetzte er neu aus dem Hebräischen. Sein gewaltiges Revisions- und Übersetzungswerk schloß der »letzte große Philologe des Altertums«³³ um 405 ab.

Das kritische Editionsprogramm des Hieronymus förderte die Nähe der lateinischen Überlieferung zum griechischen Urtext, sicherte zugleich die griechische Textüberlieferung und betonte gegenüber einer spirituellen Schriftauslegung die wissenschaftliche Arbeit am Literalsinn. Allerdings vermochte sich dieses Werk nur langsam in der lateinischsprachigen Kirche durchzusetzen. Augustinus, Cassiodor und noch Gregor der Große benutzten *Vetus-Latina*-Versionen und *Vulgata* nebeneinander. Erst im Frühmittelalter erhielt die *Vulgata* unter Karl dem Großen die alleinige Geltung und am Ende des Mittelalters den Ehrennamen »*Vulgata*«. ³⁴ *Vetus Latina* und *Vulgata* konservierten wie die griechische *Bibel* ein frühes Stadium der Umgangssprache und schufen deutlicher als das Bibelgriechisch eine christliche Sondersprache.³⁵

Eine Fülle von »Christianismen« waren aufgrund des neuen Glaubens geschaffen worden. Es gab Neubildungen wie *trinitas*, *incarnatio*, *salvator* und Lehnwörter wie *angelus*, *apostolus*, *baptisma*, *catechumenus*, *charisma*, *clericus*, *diabolus*, *diaconus*, *ecclesia*, *episcopus*, *evangelium*, *eucharistia*, *martyr*, *presbyter*, *propheta*, *propheta*.³⁶ Außerdem erfolgten Sinnverschiebungen wie die von *providentia* als »Vorsorge« zur *providentia dei* als »göttlicher Vorhersehung« (Augustinus, *De ordine* 1, 1).

Weitere Sinnverschiebungen ergaben sich aus der Äquivalenzsuche zu den bibelgriechischen Sonderbildungen. Der *Agape* wurde *Caritas* in Opposition zu *Amor* zugeordnet. Die biblische Spannung zwischen göttlicher *Agape* und menschlichem *Eros* wurde durch die Neudeutung

von *Caritas* in das lateinische Denken eingeführt. *Charisma* wurde *Gratia* zugeordnet, die *Homologie* mit *Confessio* übersetzt, die *Pistis* mit *Fides*, die *Soteria* mit *Redemptio*. Die biblische Spiritualität wurde durch die nüchterne Geschäfts- und Rechtssprache von Gabe, Geständnis, Vertrag und Rückkauf auf Alltagserfahrung hin versachlicht. Syntaktische Eigentümlichkeiten wie das *Credo in deum* des Apostolischen Glaubensbekenntnisses wurden bestimmend.³⁷

Auch in anderen Praxisfeldern wie in Politik und Seelsorge kam es zu Neubildungen und Umformungen. So führte Konstantin der Große in die Kaisertitulatur biblische Sondertermini wie »Knecht Gottes«, »Bischof der Menschen außerhalb der Kirche« ein (Eusebius, *Leben Kaisers Konstantin* 4, 24) und übernahm bekannterweise als Abzeichen die christlichen Symbole Kreuz und Christusmonogramm. Der Dominat integrierte die *Bibel* in die Staatsideologie und in die Verwaltung. Der Kaiser sorgte als oberster »Bischof« (*episkopos* »Aufseher«) des Reiches für die Einheit und Reinheit des Glaubens. So berief Konstantin der Große unter seinem Vorsitz das erste Reichskonzil in Nicaea im Jahre 325 ein. Zugleich übertrug er als »Knecht Gottes« den Bischöfen die Mittel und Befugnisse, in die christliche Armenfürsorge aufgrund ihrer Vorbildlichkeit alle Armen eines Stadtgebietes einzubeziehen. Die Gesetzgebung richtete er nach der strengen, christlichen Sexual- und Eheauffassung aus.

Umgekehrt griff die Kirchenverfassung Fachbegriffe der römischen Verwaltung auf. Der Bischof von Rom wurde zum *Pontifex*. Die Ortskirchen, die sich zunächst nach dem *Septuaginta*-Begriff für »Versammlung« *Ekklesia* nannten und später als Ausdruck der Distanz zur römischen Kultur *Paroikia* (»Gemeinde in der Fremde«) hinzuwählten (1 *Petr* 1, 17; *Schrift an Diognet* 5, 4-9;³⁸ Eusebius, *Kirchengeschichte* 4, 23, 5), wurden im 4. Jahrhundert zum Großraum der römischen Verwaltungseinheit »Diözese« unter einem »Metropolen« zusammengefaßt und verloren ihre Autonomie. Im Mittelalter verblaßte die *Parochia* als »Pfarrei« zur lokalen Verwaltungseinheit, und die *Ecclesia* erweiterte sich als »Kirche« zum Oberbegriff der Christenheit.

Die lateinischen Bibelübersetzungen sorgten für eine allmähliche, tiefgreifende Umgestaltung der lateinischen Umgangssprache und der sprachlichen Kommunikation.³⁹ Nach dem Versanden der Hochsprache im Westen durch den Untergang des Reiches und seiner Bildungsinstitutionen erleichterten und beschleunigten sie die Literarisierung der Umgangssprache.

Literarische Reflexionen in der Bibel und Rezeption

Auf die Neuschöpfung der christlichen Literatur nahmen neben der Bibelsprache die biblischen Gattungen, die biblischen Themen und besonders die literarischen Reflexionen der biblischen Autoren Einfluß.⁴⁰ Allerdings finden sich in der *Bibel* Bemerkungen zur Abfassung von Einzelwerken nur selten. Entsprechend gering sind die literarischen Reflexionen der Autoren mündlicher Literatur überliefert.

Reflexionen zu mündlicher Literatur im *Neuen Testament*

Jesus von Nazareth legte Gewicht auf die heilstiftende Bedeutung seiner Worte, äußerte sich aber nicht zu ihrer literarischen Gestalt: »Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen« (*Mk* 13, 31). Jesus offenbarte in Wort und Tat endgültig und unwiderruf-

bar die Gottesherrschaft und betonte durch die Ich-Rede die Einmaligkeit seiner Gottesbeziehung und Offenbarungsvollmacht, zum Beispiel im »Ich aber sage euch« der Antithesen der Bergpredigt (*Mt* 5, 21–48).

In der mündlichen Allegorisierung der Gleichnisse Jesu durch die Gemeinde erfolgten dann erste Nachfragen: »Und als er allein war, fragten ihn die, die um ihn waren, (mit den Zwölfen) nach den Gleichnissen« (*Mk* 4, 10). Es schloß sich die Allegorie über das Sämannsgleichnis an (*Mk* 4, 13–20). Anfänge einer Gleichnistheorie bot dann der Endredaktor mit der Gleichnisrede *Markusevangelium* 4. Das Gleichnis erschließt sich den Glaubenden, den Außenstehenden bleibt der theologische Gehalt verschlossen: »Euch ist das Geheimnis der Gottesherrschaft anvertraut; denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen gesagt; denn ›sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen; hören sollen sie, hören, aber nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen nicht vergeben wird.« (*Mk* 4, 11–12). Allerdings bleibt das Gleichnis ein Angebot, sich von Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft überzeugen zu lassen, so daß anschließend der theologische Geheimnischarakter erfaßt werden kann: »Durch viele solche Gleichnisse verkündete er ihnen das Wort, so wie sie es aufnehmen konnten. Er redete nur in Gleichnissen zu ihnen; seinen Jüngern aber erklärte er alles, wenn er mit ihnen allein war« (Abschluß der Rede *Mk* 4, 33–34). Gleichnis ist nicht mehr im Sinne Jesu und der antiken Rhetorik eine Erzählung, die *alle* Hörer überzeugen soll, sondern eine apokalyptische Geheimlehre mit einer Außen- und Innenperspektive, die den Hörerkreis in Gläubige und Außenstehende aufteilt.

Diese apokalyptische Literaturlauslegung, die sich schon bei Paulus findet (1 *Kor* 15, 35–58), hat eine entfernte Parallele in der antiken Homer-Allegorese und bei Philo von Alexandrien. Die apokalyptische Geheimauslegung wird dann in den Geheimlehren der Gnosis weitergeführt werden, während die Allegorie zur beherrschenden Methode der christlichen Schriftauslegung ausgebaut wird. Bereits Paulus verwandte beide Formen, apokalyptische Geheimauslegung und Allegorie (1 *Kor* 10, 1–13; *Gal* 4, 21–31).⁴¹ Er ergänzte die Allegorie um die typologische Schriftauslegung und um den apokalyptischen Schriftbeweis (*Dan* 5, 15.26; 9, 2) nach dem Schema Verheißung – Erfüllung, das von den *Evangelien* besonders bevorzugt wurde.

Formen der Schriftverwendung

Jesus von Nazareth legte als apokalyptischer Weisheitslehrer und Prophet der Gottesherrschaft die *Schrift* mit großer Freiheit der Interpretation aus, er hob die *Schrift* aber nicht auf. Seine Gleichnisse und Worte aktualisierten die Botschaft der Propheten oder die Intentionen des Gesetzes. So gestaltete Jesus aus der Weinberg-Parabel des Propheten Jesaja (*Jes* 5, 1–7) eine eigene Parabel, die sein gewaltsames Schicksal voraussagte (*Mk* 12, 1–9). Im Gleichnis vom verlorenen Schaf kehrte er den Fall eines mörderischen Rechtsbruches (2 *Sam* 12, 1–4) in sein Gegenteil um, in die Fürsorge um das Verlorene (*Lk* 15, 3–7). Seine Seligpreisungen lassen die Verheißungen des Prophetenbuches *Jesaja* (*Jes* 61, 1f.) schon jetzt anfanghaft sich erfüllen (*Lk* 6, 20f.).

In der Debatte mit den gegnerischen Schriftgelehrten wandte Jesus die früh-rabbinischen Auslegungsregeln an. Auf Rabbi Hillel (Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr.) wurden von der Tosefta sieben Regeln zurückgeführt (*Tos Sanh* 7), die dann deutlich bei Jesus von Nazareth und in der nachfolgenden neutestamentlichen Literatur zu finden sind. Jesu Schriftdiskussion ist aber wie seine gesamte Wortverkündigung nur mit großer Schwierigkeit von der Überarbeitung der neutestamentlichen Autoren abzuheben, wie seine Apophthegmen über die Sabbatheiligung (*Mk* 2, 23–28) und die Ehescheidung (*Mk* 10, 2–12) zeigen.

Jesus lebte als Träger des Geistes Gottes aus einer freien Aktualisierung der Schrift, führte aber zugleich nach den üblichen Regeln Auslegung und Diskussion einzelner Schriftworte weiter. »Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen (den Lilien). Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet . . ., wieviel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen« (*Mt* 6, 29f.). Jesus schließt vom Leichtereren, der Pracht Salomos und der Lilien, auf das Schwerere, die umfassende Fürsorge Gottes für die Hörer der Bergpredigt. Analogieschluß liegt im Apophthegma *Mk* 2, 23–28 vor. Die Verbotsübertretung Davids, die Schaubrote des Tempels zur Stillung des Hungers zu essen (1 *Sam* 21, 2–7), bezieht Jesus analog auf den Bruch der Sabbatruhe durch seine Jünger, die am Sabbat Ähren abgerissen haben. Danach schließt Jesus vom Besonderen, der Übertretung Davids, auf das Allgemeine: »Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat« (*Mk* 2, 27).

Eine Unterordnung von Schriftstellen unter eine bestimmte, die richtige Erklärungsmöglichkeit bietende Stelle, findet statt in dem zentralen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe:

Ein Schriftgelehrter hatte ihrem Streit zugehört; und da er bemerkt hatte, wie tref-fend Jesus ihnen antwortete, ging er zu ihm hin und fragte ihn: »Welches Gebot ist das erste von allen?« Jesus antwortete: »Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.« (*Mk* 12, 28–31)

Die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe legen sich gegenseitig aus. Gottes Liebe zu seinem Volk ermöglicht die Erwidmung der Liebe und umgekehrt, in der Liebe zum Mitmenschen wird die Liebe Gottes erfahren. In dieser Verschmelzung beider Gebote zu einem Doppelgebot wird ein neues theologisches und ethisches Prinzip konstituiert, nach dem alle Schriftstellen sich erst richtig im theologischen und humanen Sinne interpretieren lassen.

Die Schriftauslegung im *Neuen Testament* ist zunächst immanent aus den Rezeptionsverfahren des Frühjudentums zu verstehen. Parallel zur frühjüdischen Schriftauslegung schuf die Jesus-Gemeinde Literatur, die zusammen mit der frühjüdischen Literatur von der hebräischen und griechischen Kanonbildung um 100 n. Chr. ausgegrenzt wurde. Das Frühjudentum sammelte die jüdische orthodoxe Auslegungsliteratur in den eigenen Buchgattungen *Mischna*, *Midrasch*, *Targum*, *Talmud* und tradierte sie. Die Fortsetzungen der biblischen Gattungen in der *Zwischen-testamentlichen Literatur* wurden hingegen als häretisch ausgeschieden. Das Urchristentum wiederum wahrte wie die Qumran-Essener und die anderen Apokalyptiker mit den gesetzeskundigen, prophetischen und weisheitlichen Fortschreibungen der *Schrift* die freie, schöpferische Kontinuität und hielt damit die *Schrift* für die christliche Erweiterung offen. Die Einheit der *Schrift* wurde jetzt garantiert durch den Geist des auferstandenen Jesus Christus, des Herrn. Jesus Christus ist die Erfüllung und der Abschluß der *Schrift*: »Denn zu allen Gottverheißungen ist in ihm das Ja« (2 *Kor* 1, 20).

Die Urgemeinde erfuhr zwar aufgrund des Kreuzestodes Jesu eine tiefe Distanz zur lebendigen Tradition der *Schrift*, war aber zugleich aufgrund der Auferweckung von der endgültigen Erfüllung der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel in dem Sohn Jesus Christus überzeugt. Denn das Urchristentum verkündete »das Evangelium, das er durch die Propheten im voraus verheißt hat in den heiligen Schriften, das Evangelium von seinem Sohn ...« (*Röm* 1, 1–4). Der Kreuzestod und das Leben Jesu, die so offenkundig gegen die *Schrift* verstießen, konnten

mit der *Schrift* wieder harmonisiert und zugleich als kritisches Potential wahrer, christlicher Interpretation erinnert werden.

Die alten Bekenntnis-Formeln von der Auferweckung begnügten sich zunächst damit, mit globalen Formeln wie »gemäß der Schrift« (1 Kor 15, 3–5) oder mit assoziativer Aufnahme von biblischer Sprache auf die endzeitliche Schrifterfüllung zu verweisen. Allgemeiner Schriftverweis, Schriftanklang als ungekennzeichnete Verarbeitung biblischer Sprache und formell eingeleitete Reflexionszitate (»es ist geschrieben«, Mk 14, 27) wurden bei Paulus und in der Evangelientradition dann ausgebaut.

Paulus führte außerdem den Begriff *Typos* ein, um die Erfüllung der *Schrift* in den herausragenden Heilsereignissen zu betonen. »Ihr sollt wissen, Brüder, daß unsere Väter alle unter der Wolke waren, alle durch das Meer zogen und alle auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer ..., aber Gott hatte an den meisten von ihnen keinen Gefallen; denn er ließ sie in der Wüste umkommen. Das aber wurden Beispiele (*typoi*) für uns, damit wir uns nicht von der Gier nach dem Bösen beherrschen lassen« (1 Kor 10, 1–6). Es entsprechen sich die Väter unter der Wolke beim Auszug aus Ägypten (Ex 12, 17–14, 31) und die Korinther aufgrund der Taufe. Beide sind sie von Gottes Gegenwart umfassen. Die Typologie wird wie die Allegorie bei Philo moralisch ausgewertet. Wie die Väter durch Gier nach dem Bösen sich aus dem Wohlgefallen Gottes entfernten und umkamen, so können die Korinther durch den Abfall von Christus die Taufexistenz verlieren und umkommen. Die Väter in der Wüste sind Antitypen des wahren Christen.

Die moralische oder anagogische Schriftauslegung im dreifachen Schriftsinn konnte auf dieser Moralisierung der Typologie aufbauen. Während jedoch die Typologie gegenüber dem Schriftbeweis die Dynamik der Geschichte auf einzelne Entsprechungen einengte, hielt sie gegenüber der Allegorie an dem Weitergehen von Offenbarungsgeschichte fest. Die christliche Taufe ist gegenüber dem Durchzug durch das Rote Meer eine Weiterentwicklung, eine Überhöhung.

Da die frühjüdische Schriftauslegung ein Sonderweg der antiken literarischen Hermeneutik war, konnte sie sich in der christlichen Literatur der Spätantike nur in den Verfahren durchsetzen, die von der antiken Hermeneutik mitbeeinflusst waren. So dominierte bereits im *Barnabasbrief* des 2. Jahrhunderts die antike Allegorese, die Jesus gerade nicht verwandt hatte. Die vielfältigen und reichhaltigen Formen der Schriftzitation, die das Urchristentum im Anschluß an Jesus ausgebildet hatte, traten zurück, wurden aber in der typologischen und literarischen Exegese des dreifachen Schriftsinnes weitergeführt, da auch sie Parallelen in der antiken Philologie hatten. Denn es galt als rhetorischer Kunstbegriff, eine Rede mit Zitaten anerkannter, literarischer Autoritäten wie Homer auszuschmücken. Die Typologie wiederum war ein Allgemeinplatz der moralisierenden Geschichtsschreibung. Gegen die Vorherrschaft der Allegorie hielten Typologie und Schriftbeweis die endzeitliche Geschichtlichkeit Jesu Christi innerhalb der Schriftauslegung wach.

Allegorische Schriftauslegung in der christlichen Antike

Doch zur Auflösung der Dunkelheiten und Widersprüche der kanonisierten *Schrift* wurde die allegorische Schriftauslegung zum unentbehrlichen Instrument. Philo von Alexandrien hatte den Weg gewiesen, da er bei der Auslegung der *Septuaginta* mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte wie die Christen. Philo deutete die Patriarchen als Urbilder und Exempla der sittlichen Tugenden:

Da wir jetzt die Gesetze der Reihe nach und in richtiger Aufeinanderfolge erklären müssen, so wollen wir die besonderen als die Abbilder zunächst noch beiseite lassen und zuerst die allgemeineren, die gleichsam die Urbilder sind, erläutern. Es sind dies die Männer, die tadellos und sittlich gelebt haben, deren Tugenden in den heiligen Schriften verewigt sind, nicht bloß zu ihrem Ruhme, sondern auch um die Leser anzuregen und zu gleichem Eifer hinzuleiten (Philo, *Über Abraham* 1, 3–4).⁴²

Der sagenhafte Lebensweg eines Frommen aus ferner Vergangenheit wurde durch die allegorische Deutung der Einzelereignisse und Einzelelemente aktualisiert. Abraham wurde zum Urbild des vernunftvoll Handelnden, Joseph zum Urbild des Staatsmannes. Der Schöpfungsbericht und der Dekalog fanden ebenfalls eine ausführliche allegorische Auslegung (Philo, *Über die Welt schöpfung; Über den Dekalog*).⁴³

Die Allegorese, die im *Neuen Testament* sparsamer verwandt wurde, baute Origenes unter besonderer Heranziehung des allegorisierten Sämannvergleichnisses zu der folgenreichen Lehre vom dreifachen Schriftsinn aus (*Gegen Celsus* 3, 46). Die anderen, bewährten Formen der Schriftauslegung wurden dem allegorisch-»pneumatischen« Schriftsinn untergeordnet. Schriftanklang und Schriftzitat fanden im »leiblichen = wörtlichen Schriftsinn«, dem *sensus litteralis*, weiterhin Beachtung, Typologie wurde vom »psychischen Schriftsinn«, dem *sensus moralis*, aufgenommen.

Der uns richtig erscheinende Weg zum Umgang mit den Schriften und zum Verständnis ihres Sinnes ist folgender; er läßt sich in den Schriftworten selber aufspüren. Bei Salomo finden wir in den Sprüchen folgende Anordnung über die aufgezeichneten göttlichen Lehren (vgl. *Spr* 22, 20f. LXX): »Und du schreibe sie dreifach in deinen Rat und deine Erkenntnis, damit du denen, die dich fragen, Worte der Wahrheit antworten kannst. Dreifach also muß man sich die »Sinne« der heiligen Schriften in die Seele schreiben: Der Einfältige soll von dem »Fleische« der Schrift erbaut werden – so nennen wir die auf der Hand liegende Auffassung –, der ein Stück weit Fortgeschrittene von ihrer »Seele«, und der Vollkommene – der denen gleicht, von denen der Apostel sagt (1 *Kor* 2, 6f.): »Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, aber nicht die Weisheit dieser Weltzeit und nicht die der vergänglichen Herrscher dieser Weltzeit, sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, die Gott vor den Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat« – erbaut sich aus »dem geistlichen Gesetz«, »das den Schatten der zukünftigen Güter enthält« (vgl. *Röm* 7, 14 und *Hebr* 10, 1). Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat. (Origenes, *De principiis* 4, 2, 4)

Den »leiblichen (sömatischen) Schriftsinn« erfaßt der einfach denkende Leser, der aus dem empirisch zugänglichen Text eine »erbauliche«, kohärente Interpretation erzeugt. Den »psychischen Schriftsinn« entwickelt der »fortgeschrittene« Leser, der mit seinem Streben nach Tugenden die »Seele« der Schrift erfaßt. Den »geistlichen (pneumatischen) Schriftsinn« vermag nur der »vollkommene« Leser zu erreichen, dem vom Heiligen Geist Gottes Weisheit zur Rettung geoffenbart ist.

Der eigentliche Kontrast besteht zwischen leiblichem und geistlichem Schriftsinn, den Origenes meist mit dem psychischen Schriftsinn verschmilzt. Andererseits bilden leiblicher, psychischer

und geistlicher Schriftsinn eine Einheit, die für jeden Leser bedeutsam bleibt. Der ungläubige oder vordergründige Leser wird stufenförmig zum vollen, glaubenden Verstehen geführt; der gläubige Leser bleibt auf die Beobachtung der empirischen Textwelt verwiesen.

Deshalb hat der göttliche Logos sozusagen einige »Ärgernisse«, »Anstöße« (vgl. *Röm* 9, 33; 14, 13) und »Unmöglichkeiten« (vgl. *Röm* 8, 3) mitten in das Gesetz und die Geschichtsdarstellungen hineinbringen lassen; denn wir sollten nicht ganz und gar von der ungetrübten Anmut des Wortlautes hingerissen werden und dadurch entweder, weil wir nichts erfahren, was Gottes würdig ist, ganz von den (christlichen) Lehren abfallen, oder aber, wenn wir uns nicht vom Buchstaben lösen, nichts Göttliches aufnehmen. (Origenes, *De principiis* 4, 2, 9)

Die rhetorischen Mängel der *Schrift* wurden als leserorientierte Impulse des göttlichen Logos erklärt.⁴⁴ Dieser pragmatische Gesichtspunkt bleibt modern, da er die rhetorischen »Störungen« auf die Gemeindesituation zurückzuführen weiß, aber sie selbstbewußt gegen das antike Bildungsverständnis als Indikatoren spezifisch biblischer Textproduktion und -rezeption stellt. Die philologische Arbeit am Satz und Einzelbegriff, der historische Vergleich und der Schriftbezug bleiben daher weiter in Kraft.⁴⁵ Der Heilige Geist sorgt dagegen für das Verstehen des tieferen, alle Philologie übergreifenden moralischen und pneumatischen Schriftsinns. Origenes wurde zum ersten Exegeten, der die Widersprüche in den *Evangelien* systematisch wahrnahm und durch literarische Exegese, historische Harmonisierung und pneumatische Allegorisierung aufzuheben suchte.⁴⁶

Die Auslegungsgeschichte der *Evangelien* folgte ihm bis zur Reformation in dieser Methodologie. So behandelte Augustinus in seiner Schrift *De consensu Evangelistarum* das Problem des Widerspruchs zwischen den *Evangelien*. Die literarische Erkenntnis seit Papias, daß die *Evangelien* eine unterschiedliche Taxis haben, blieb selbstverständliche Voraussetzung der Überlegungen (Augustinus, *De consensu* 1, 2, 4), ebenso die Zuweisung der *Evangelien* zur Erinnerungsliteratur. Die Differenzierung zwischen den Synoptikern und dem *Johannesevangelium* erfolgte nach biographisch-didaktischen Gesichtspunkten:

Damit wird zu verstehen gegeben, wenn man nur gut aufmerkt, daß die drei Evangelisten, die sich sehr ausgiebig um die zeitlichen Taten und Worte des Herrn gekümmert haben, die zur ethischen Belehrung des gegenwärtigen Lebens sehr wichtig sind, damit sich auf jene handelnde Tugend beziehen, während Johannes, der viel weniger Taten des Herrn berichtet, dafür sorgfältiger und reichlicher dessen Worte zusammenstellt, und zwar vornehmlich diejenigen Worte, welche die Einheit der Trinität und das Heil des ewigen Lebens anzeigen, womit er die Ausrichtung seiner Predigt auf die Darlegung der kontemplativen Tugend richtete (Augustinus, *De consensu* 1, 5, 8).⁴⁷

Die Synoptiker richten sich aufgrund der Ereignisdichte auf die »handelnde Tugend« aus, während Johannes aufgrund der stärkeren Beachtung der Worte die »kontemplative Tugend« bevorzugt.⁴⁸ Die Allegorisierung und Typisierung der Patriarchen nach Philo setzt sich in der Typisierung der *Evangelien* fort. Bis zur historischen Forschung der Aufklärung werden Harmonisierung der *Evangelien*, Philologie, Typisierung und dogmatische und moralische Allegorisierung die

Exegese bestimmen. Die Reformation bringt dadurch einen Einschnitt, daß Luther die Allegorese zurückdrängt.⁴⁹

Prologe und Epiloge in der *Septuaginta*

Am deutlichsten finden sich literarische Reflexionen in den Prologen und Epilogen zu den griechischen Erzählbüchern. Für die *Septuaginta* sind zwei Stellen des *Zweiten Makkabäerbuches*, 2, 19–32 und 15, 37–39, am aufschlußreichsten.⁵⁰

Nach zwei Briefen der Juden Jerusalems an die Juden in Ägypten, die erst nachträglich dem Geschichtswerk vorangestellt wurden, setzt das ursprüngliche Vorwort des Verfassers ein (2, 19–32). Er verweist auf die fünf Bücher des Jason aus Kyrene, die um Judas Makkabäus, seine Brüder, ihre Kriege, die himmlischen Erscheinungen, die Befreiung von Stadt und Tempel und die Wiederherstellung des Gesetzes kreisen. Anschließend stellt er sein literarisches Verfahren als Epitome vor: »Wir wollen versuchen, in einem Buch es (sc. die fünf Bücher) zusammenzufassen« (2, 23b). Als Begründung dient, daß die Flut der Zahlen und die Menge des Stoffes diejenigen behindert, die sich in die Einzeldarstellungen der *Historia* einarbeiten wollen (2, 24). »So nahmen wir uns vor, die, die gern lesen, zu unterhalten, denen, die mit Eifer auswendiglernen, zu helfen, allen aber, die das Buch auf irgendeine Weise in die Hand bekommen, zu nützen« (2, 25). Dann spricht der Verfasser über seine eigenen Mühen mit der Epitome (2, 26–31).

Mit dieser reflektierten Darstellung der hellenistischen, pathetischen Gattung »*Historia*« (*historia*) und deren literaturpragmatischen Zielen hat dieses Vorwort nur noch in der griechischen Einführung des Übersetzers des hebräischen *Jesus Sirach* eine Parallele in der *Septuaginta*. Soweit sonst Prologe zu den hellenistischen und hebräischen Büchern des *Alten Testaments* geschaffen worden sind, fallen sie knapp aus, gehen nicht auf adressatenbezogene Funktionen ein und führen mit Ausnahme der *Prophetenbücher* nur selten Gattung und Autor an.

Prologe und literarische Zwischenbemerkungen im lukanischen Doppelwerk

In den neutestamentlichen Schriften setzt sich diese Zurückhaltung fort. Nur die Prologe zu dem lukanischen Doppelwerk (*Lukas-evangelium* und *Apostelgeschichte*) und zur *Offenbarung* gehen direkt auf den Leser ein. Lediglich in der *Offenbarung* führt sich der Autor namentlich ein, die Prologe zu den anderen *Evangelien* markieren nur Gattung oder Inhalt. Während das *Zweite Makkabäerbuch* sich der gängigen Gattung der Geschichtsschreibung zuordnet, sperren sich die anderen Erzählwerke gegen eine glatte Zurechnung zur hellenistischen Literaturwelt.

Die Vorworte machen deutlich, daß diese Abweichung bewußt erfolgt ist. Der Prolog des *Lukas-evangeliums* (1, 1–4) setzt wie das *Zweite Makkabäerbuch* und andere hellenistische Historien (Flavius Josephus, *Gegen Apion* 1, 1) mit dem Verweis auf Vorgänger ein: »Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all die Taten in literarischer Ordnung zu verfassen, die sich unter uns erfüllt haben, wie sie uns die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen waren und zu Dienern des Wortes geworden sind« (1, 1–2). Die Begriffe »Bericht« (*diegesis*), »Taten« (*pragmata*) und »in literarischer Ordnung verfassen« (*anatassomai*) sind Fachbegriffe der antiken Geschichtsschreibung. Auch die Bemerkung zum Quellenstudium, mit der der Prolog fortfährt, gehört zum Schema der Historienprologe: »So schien es auch mir richtig,

nachdem ich allem von Beginn an mit Sorgfalt nachgegangen bin, es dir, verehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuzeichnen, damit du die Wahrheit der Worte, in denen du unterrichtet worden bist, erkennst« (1, 3–4).

Die namentliche Anrede eines Adressaten und der Übergang zur 1. Person gehen auf den Briefstil zurück. Diese Anredeform entspricht dem Widmungsbrief eines Geschichtswerkes. Nachgewiesen sind solche Widmungen allerdings nur in Biographien (Plutarch, *Aratos* 1, 1) und in Sachbüchern (Demetrius, *Formae Epistolicae* 1, 1). Das *Lukasevangelium* zielt nicht auf die wissenschaftlich strenge Geschichtsschreibung, sondern auf die belehrende und erbauende Biographie als Gattung.³¹ Es fällt allerdings auf, daß die Hauptperson der Biographie, Jesus von Nazareth, nicht im Prolog genannt wird. Es geht dem *Lukasevangelium* um die Wahrheit der überlieferten Worte; denn die Worte und Taten Jesu von Nazareth haben die endzeitliche Herrschaft Gottes anbrechen lassen und den Rahmen eines begrenzten Geschichtswerkes oder einer kontingenten Einzelpersonlichkeit gesprengt. Die neue, »didaktische« Gattung erhält allerdings keinen eigenen Namen, sondern ist in Analogie zur historiographischen Biographie zu lesen. Durch das Wort von Jesu Auftreten wird die Teilhabe an der neuen, eschatologischen Gründungszeit analog zu Biographien hellenistischer Gründergestalten vermittelt und zur Endgültigkeit überhöht. Im Vorwort zur zweiten Schrift, der *Apostelgeschichte*, verwendet der Autor dann deutlicher die Charakteristika der Biographie: »Im ersten Buch, lieber Theophilus, habe ich über alles berichtet, was Jesus getan und gelehrt hat« (*Apg* 1, 1). Danach nimmt er die abschließenden Ereignisse des ersten Buches, die Himmelfahrt und die Erscheinungen vor den »Aposteln«, auf und fügt das Programm des zweiten Buches ein: »Aber ihr werdet die Kraft des



Eucharistisches Mahl oder himmlisches Festbankett, Fresko (65 x 115 cm), 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts, in der Sakramentskapelle A der Callistus-Katakombe, Rom.

Festmähler, Mahlsymbole wie Brot, Fisch, Lamm und Erinnerungen an die Brotvermehrung Jesu gehören zu den frühesten Motiven der Katakombenmalerei. Im eucharistischen Gottesdienst wird das himmlische Festmahl mit dem Auferstandenen als Gegenwart erfahren und den Anwesenden und Verstorbenen als nicht endende Existenzweise zugesagt. Mahl, Mahlsymbole und Wundersegnungen verweisen außerdem auf die gottesdienstliche Verlesung der Evangelien, in denen entsprechende Erzählungen gesammelt sind, die die gemeinsamen Eucharistiemähler zwischen Hohen und Niederen, Freien und Sklaven, Reichen und Armen begründen. Provenienz: J. Wilpert: *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert*. Freiburg 1916. S. 41, 3.

Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und ganz Judäa und in Samarien und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1, 8). Der Rahmen der Einzelbiographie ist mit dem Plural »Apostel« und »Zeugen« zur episodischen, pathetischen Geschichtsschreibung überschritten. Wie das erste Buch erhält auch das zweite Buch keinen eigenen Namen, wird aber von der späteren Überschrift »Apostelgeschichte« (*praxeis apostolon* 2. Jahrhundert) in der Analogie zur Geschichtsschreibung zutreffend erkannt.

Innerhalb der *Apostelgeschichte* gibt der Verfasser wiederholt über die Redner literarische Beurteilungen ab. Eine außerordentliche Wirkung wird in der Antike seine Charakterisierung der Apostel als ungebildeter Leute entfalten: »Als sie den Freimut des Petrus und Johannes sahen und merkten, daß es einfache Leute ohne ausgebildete Schreib- und Lesefähigkeit (*agrammatoi*) waren, wunderten sie sich« (Apg 4, 13). Der christliche Glaube ist nach Lukas ohne direkte Abhängigkeit von der jüdischen und hellenistischen Schulbildung entstanden. Aufgrund des neuen, christlichen Glaubens treffen sich täglich Gebildete und Ungebildete zu Gebet, Gottesdienst, Mahlfeier und Armenfürsorge (Apg 2–6). Es ist ein neues Volk mit einem neuen Weg entstanden, wie die Reden des Paulus in seinem Prozeß und der Abschluß der *Apostelgeschichte* ausführen (Apg 24, 5–21; 26, 1–23; 28, 22–31). Die heidnischen Philosophen haben vorher in ihrer Reaktion auf die Rede des Paulus auf dem Areopag deutlich gemacht, daß dieser Weg quer zu ihrem antiken Bildungsideal steht und für sie unannehmbar ist (Apg 17, 22–34).⁵² Diese charakteristische Distanz von Glaube und Kultur wird sich in der Antike und Spätantike zu einer fruchtbaren Spannung wandeln und zu einer reichhaltigen, christlichen Literaturproduktion zusätzlich zur Schriftauslegung und Fortschreibung biblischer Gattungen führen.

Antike Reflexionen zur Literarizität der Bibel

Literarischer Rohzustand und hermeneutische Superiorität der *Bibel*

Die Fähigkeit und der Wille, antike christliche Kunstprosa zu schreiben, setzte deutlicher als im *Neuen Testament* schon bei den gebildeten Theologen ab der Mitte des 2. Jahrhunderts ein: Justin, Tatian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Minucius Felix. Die Klagen über den mangelhaften Stil der apostolischen Schriften, die schon vorher im *Zweiten Petrusbrief* einsetzen, wurden wie die Vorwürfe von heidnischer Seite von den Ansprüchen der Kunstprosa her formuliert, nicht von der literaturfähigen *Koine*. So stellte Papias fest:

Markus hat die Worte und Taten des Herrn, an die er sich als Dolmetscher des Petrus erinnerte, genau, allerdings nicht der Reihe nach, aufgeschrieben ... Es ist daher keineswegs ein Fehler des Markus, wenn er einiges so aufzeichnete, wie es ihm das Gedächtnis eingab. Denn für einiges trug er Sorge: nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder sich im Berichte keiner Lüge schuldig zu machen (Eusebius, *Kirchengeschichte* 3, 39, 15).

Markus wird gegen den Vorwurf einer fehlerhaften Geschichtsschreibung in Schutz genommen, zugleich aber wird die rhetorische Mangelhaftigkeit seiner Gliederung anerkannt. Die

apostolische Predigtsituation schuf eine literarische Sondersituation, da Markus kein Augenzeuge war und die gepredigte Überlieferung nachträglich zu ordnen hatte.

Deutlicher als Papias rechnete Justin die *Evangelien* der Memoirenliteratur zu. Er nannte sie *Apomnemoneumata* (1. *Apol.* 66, 3; 67, 3; *Dialog mit Tryphon*, 13 Stellen). In der *Zweiten Apologie* zog er eine Parallele zwischen Christus und Sokrates mit dem Ziel der Überbietung. Das Christentum ist erhabener »als jede menschliche Lehre«, weil Christus der ganze Logos ist. Den Propheten der *Schrift* wiederum und Sokrates »haben nicht allein Philosophen und Gelehrte geglaubt, sondern auch Handwerker und ganz gewöhnliche Leute« (2. *Apol.* 10).

Die literarische Bezeichnung *Apomnemoneumata*, die Justin für die *Evangelien* wählte, entsprach dieser neuen Mischung der Hörer von hoher und niederer Bildung. *Apomnemoneumata* waren wie *Hypomnemata* Vorstudien für ein literarisches Kunstwerk oder Materialsammlungen für eine öffentliche Rede.⁵³ Justin konnte mit *Apomnemoneumata* alle Partien der *Evangelien*, die historischen wie die poetischen Gattungen, kennzeichnen. Denn als *Exempla* der Narratio können sowohl geschehene Taten wie auch fiktive Gleichnisse dienen (Aristoteles, *Rhetorik* 2, 20, 2).⁵⁴ Nach der Verlesung im Gottesdienst bot die Predigt Gelegenheit, das Exemplum philosophisch-theologisch zu durchdringen und rhetorisch aufzubereiten (Justin, 1. *Apol.* 67, 3). Auch als Kunstprosa wollten daher die Schriften des Justin wie die *Evangelien* für alle Leser verständlich sein (1. *Apol.* 3).

Der Widerspruch zwischen literarischem Rohzustand und hermeneutischer, philosophischer Vollkommenheit der *Bibel* ließ in der Folgezeit die christliche Antike nicht mehr in Ruhe. Denn ungewöhnlich war nicht die formale Verwandtschaft der *Bibel* mit der gottesdienstlichen oder katechetischen Rede, wandte man doch noch in der Spätantike »die alten Kategorien der Redekunst auf die Literatur an«.⁵⁵

Skandalös war vielmehr die Prägung der biblischen Literatur durch die mündliche Sprache des gemeinen Mannes, die offenkundig die gottesdienstlichen und anderen Versammlungen weiterhin beherrschte. Origenes antwortete auf den Vorwurf des Celsus, die *Evangelien* seien in der Sprache von Zöllnern und Schiffern verfaßt, mit Paulus: »Mein Wort und Verkünden stand nicht auf Überredungskunst der Weisheit, sondern auf dem Erweise von Geist und Kraft« (1 *Kor* 2, 4 in Origenes, *Gegen Celsus* 1, 62). Den literarischen Rohzustand haben Gott, Jesus Christus und der Geist gewählt, um das Herz, insbesondere das der Ungebildeten, anzusprechen (so auch Tertullian, *De testimonio animae* 1; Minucius Felix, *Octavius* 16).

So war die *Bibel* aufgrund ihres Rohzustandes offen für alle sozialen Schichten und religiösen Verwendungsformen, ihr Gehalt blieb aber aller Philosophie überlegen. Die *Bibel* erwies sich als literarisch schlichter Text mit absolut gültigem Gehalt, der hermeneutisch über allen Gattungen der literarischen Prosa und Poesie stand. In der Spätantike übernahm der heidnische Historiker Ammianus Marcellinus dieses Urteil der Christen. Er nannte das Christentum eine »*religionem absolutam et simplicem*« (*Res Gestae* 21, 16, 18). Augustinus schrieb die *Confessiones* und die *Civitas Dei* noch im hohen Stil, in den späteren *Sermones* fand er hingegen zum einfachen Stil.⁵⁶ Sein Motto lautete: »*Melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi*« (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 138, 20).

Die *Bibel* als literarischer Supertext

Für einzelne Bücher oder Partien der *Bibel* gingen in der Spätantike einige Theologen vom Grundsatz der literarischen Schlichtheit, Dunkelheit und Widersprüchlichkeit ab und sprachen

ihnen eine künstlerische Vollendung zu. Augustinus behauptete, daß die biblischen Autoren die »Tropen« gekannt und angewandt haben wie Allegorie, Ainigma (Rätsel), Parabel, Metapher, Ironie (*De doctrina christiana* 3, 29). Die Verfasser besaßen die »Eloquentia«, zeigten sie aber nur selten wie Amos in 6, 1 und Paulus in *Römer* 5 und *Zweitem Korinther* 11 (ebenda 4, 7). Für Paulus hatte Augustinus die literarische Beurteilung zu Recht modifiziert, für Amos aber einen unangemessenen Rettungsversuch unternommen. Der *Bibel* sollte zusätzlich zur hermeneutischen Mittelpunktstellung ein literarischer Vorsprung zugewiesen werden.

Im übrigen wußte Augustinus als ehemaliger Professor der Rhetorik sehr genau um die Discrepanz der biblischen Literatur gegenüber dem Kanon der Kunstsprache. Denn in der Schrift *De catechizandis rudibus* behandelte Augustinus den Konflikt, daß die Gebildeten aus den Grammatiker- und Rhetorenschulen im Katechumenat auf ungebildete Christen treffen. Deren reines Herz und Sittlichkeit sollen sie dann in Demut höher achten als ihre eigene Sprachgewandtheit: »Besonders aber muß man dergleichen Leute zum Verständnis der Heiligen Schrift anleiten, damit sie deren kraftvolle, aber so wenig schmuckvolle Sprache nicht verachten« (*De catechizandis rudibus* 13). Die sinnlichen Einkleidungen sind nicht wörtlich, sondern allegorisch auszulegen, ebenso die Dunkelheiten. Verfremdung durch Dunkelheiten und Erbauung durch geglückte Partien lösen sich in der *Bibel* ab und durchdringen sich (*De doct. christ.* 4, 6, 9). Entsprechend soll sich der Christ nach dem Beispiel Cyprians, des hochgebildeten Bischofs von Karthago († 258), einer »ernsteren und maßvolleren Beredsamkeit« befließigen (ebenda 4, 14, 31), die nützliche und heilsame biblische *obscuritas* allerdings sich nicht anmaßen (ebenda 4, 8, 22). Der einfache, volkstümliche Stil der *Bibel* soll zum Vorbild für literarisches Sprechen werden.

Die Losung, »dem Volk aufs Maul zu schauen« (Martin Luther), ist vorbereitet. Es hatte die *Bibel* bereits die christliche Spätantike gezwungen, in der Sprache der Ungebildeten die Wahrheit zu suchen und den Ungebildeten ihren Anteil an der Tradierung der Schrift in Gottesdienst, Katechese und privater Erbauung zu belassen (Augustinus, *De cat. rud.* 13). Über Basilius hinausgehend fordert Augustinus sogar eine kritische Synthese von Antike und Christentum: Die *Bibel* soll als hermeneutischer und literarischer Supertext Grundlage des christlichen Hochschulstudiums werden. Von ihr aus sind die *artes liberales* zu erlernen (*De doct. christ.* 2, 39, 58 – 2, 42, 63). »So bricht Augustinus mit der antiken Tradition und wendet sich der Zukunft zu, indem er die Grundlagen für die spätere mittelalterliche Bildung legt.«⁵⁷ Das Bildungsmonopol der Oberklasse wird durch das christianisierte Studium nachhaltig abgebaut werden. Die Bildungsfeindlichkeit einzelner Ortskirchen und des frühen Mönchtums wird sich wandeln zum Bildungsseifer für alle Schichten.

Durch die allegorische Schriftauslegung, die außerkanonischen Fortschreibungen in den Apokryphen, durch die Predigt und die Katechese blieb die *Bibel* lebendige Verkündigung. Gleichzeitig entwickelte sich ab Origenes eine wissenschaftliche Exegese des Literalsinnes. Das spirituelle Interpretieren und narrative Ausgestalten blieb an die literarische Textgrundlage gebunden. Die bis in die Gegenwart anhaltende Spannung zwischen subjektiver Aneignung und objektivierender, wissenschaftlicher Exegese der Schrift war von Origenes erkannt und zukunftsweisend bearbeitet worden.⁵⁸ Die großkirchliche Fortschreibung des Christusglaubens wurde in den neu aufkommenden Gattungen der theologischen Literatur und der Bibelpoesie fortgeführt, während in der kirchlichen Exegese die »Heilige Schrift« als die Offenbarungsurkunde philologisch und hermeneutisch kritisch ausgelegt wurde.

Wirkung der biblischen Gattungen

Prosa

Im Unterschied zu den biblischen Autoren übernahmen ab dem 2. Jahrhundert die »Apologeten« ohne Umformung die antike Gattung »Apologie« und paßten sich in Sprache und Gedankenführung deren Kunstprosa an. Clemens von Alexandrien († vor 215) führte als weitere Gattung die *Stromata* (Teppiche) ein. Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon* nahm dagegen nur äußerlich die Gattung »Dialog« auf und verblieb inhaltlich im Rahmen einer Apologie. Erst Gregor von Nyssa († 394) gelang es, in dem *Dialog von der Seele und Auferstehung* gattungsgemäß christlichen Glauben und antike Philosophie zu einer Synthese zu vereinigen.

Mit derselben Zielsetzung, antike und biblische Geschichtsschreibung zu verschmelzen, schrieb Eusebius die *Chronik* und die zehn Bücher *Kirchengeschichte* (*Historia ekklesiastike*). Das Vorwort der *Kirchengeschichte* ist deutlich den lukanischen Prologen nachgebildet, doch rückt es von deren eschatologischer Sicht ab. Die *Kirchengeschichte* ist der Anfang eines neuen Stadiums der Weltgeschichte, der Heilsgeschichte, die nach der Jesuszeit im konstantinischen Prinzipat ihre erneute Erfüllung findet. Die geschichtstranszendierende Eschatologie ist zur heilsgeschichtlichen Episoden- und Epochenfolge umgedeutet worden.

Sollten wir auch nicht die Nachfolger aller Apostel unseres Erlösers überliefern können, so sind wir schon zufrieden, die Nachfolger der berühmtesten Apostel in den noch heute angesehenen Kirchen erwähnen zu können. Mich dieser Arbeit zu unterziehen, erachte ich für dringend notwendig, da ich bisher noch keinen kirchlichen Schriftsteller kennengelernt habe, der auf diesem Gebiet seinen schriftstellerischen Eifer betätigt hätte. Auch hoffe ich, daß die Arbeit Historikern sehr nützlich sein wird (Eusebius, *Kirchengeschichte* 1, 1, 4–5).

Das Werk der Apostel setzt sich in den »angesehenen Kirchen« ungebrochen fort. Augustinus empfahl Eusebius als *christlichen* Historiker zur Begleitung des neuen Hochschulstudiums auf der Grundlage der *Bibel* (*De doctr. christ.* 2, 39, 59).

Die apokryphe Linie der neutestamentlichen Geschichtsschreibung in Gestalt der romanhaften *Apostelakten* gingen hingegen in die Hagiographie über, auf die außerdem die kanonische *Apostelgeschichte* und die *Evangelien* Einfluß nahmen.

Ähnlich wirkten die anderen biblischen Prosagattungen Brief und Predigt weiter. Die gebildeten Theologen und Kirchenmänner wie Cyprian setzten sie in den antiken Formulare von Brief und Rede fort und arbeiteten in diese Vokabular, Motive und Sprachniveau der biblischen Welt ein. Es entstand unter dem Einfluß der gehobenen Umgangssprache der christlichen Oberschicht der Kirchenväterstil,⁹⁹ der parallel zur Kunstprosa zu einem eigenständigen Soziolekt für die kirchlichen Amtsträger wurde und bis heute im amtskirchlichen Sprachstil nachklingt.

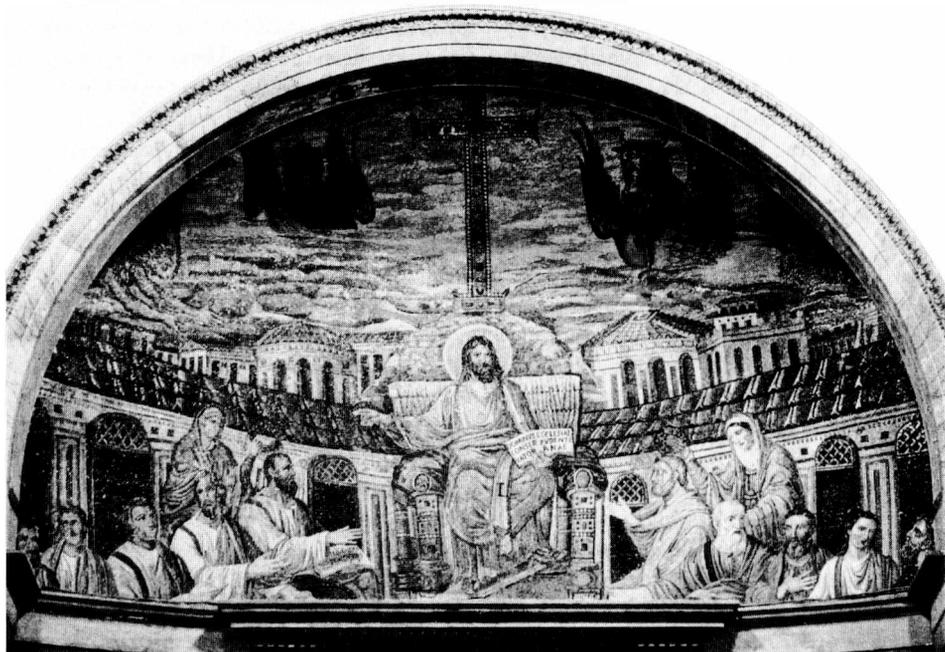
Dichtung

Im Westen wurde die Dichtung stärker als die anderen Gattungen zum Experimentierfeld, klassische und biblische Bildung miteinander zu verschränken. Seit den Apologeten war die *Bibel* in

überbietende Parallelität zu den Schulklassikern Homer und Vergil gesetzt worden. Die Anregung lag nahe, die *Bibel* nach deren Stil umzuformen.

Laktanz forderte in den *Divinae institutiones* (304–313) die Christen auf, sich literarisch-dichterisch zu betätigen (*Inst.* 5, 1, 21). In der Konsolidierungsphase des Christentums ab Konstantin wandten sich dann auch gebildete Christen der Dichtung zu. Sie brachten die lateinische Poesie zu einer neuen Blüte.⁶⁰

Innerhalb dieser spätlateinischen, christlichen Poesie nahm die Bibeldichtung einen zentralen Platz ein. Es entstanden die Großgattungen Bibelparaphrase und Bibelcento. Juvencus dichtete um 330 eine paraphrasierende *Evangelienharmonie* in 3211 Hexametern nach dem Muster Vergils. Proba setzte um 360 die biblische Ur- und Erlösungsgeschichte in einen



Rom, S. Pudenziana, Apsismosaik, entstanden unter Papst Innozenz I. (402–417); durch Einbauten von 1588 einige Teile zerstört bzw. restauriert.

Das alte Thema der Lehrversammlung Jesu Christi mit seinen Aposteln wird mit der Funktion des erhöhten Basileus verbunden, der auf einem Gemmenthron sitzt. Hinter ihm steht das Gemmenkreuz auf dem Golgothafelsen. Die vier Wesen nach *Offb* 4, 6–7 beherrschen als Symbole für die vier Evangelisten den Wolkenhimmel. Der halbrunde, mit goldenen Dachziegeln gedeckte Arkadenbau hinter der Versammlung projiziert konstantinische Palastarchitektur in das herabschwebende, himmlische Jerusalem nach *Offb* 21, 1–22, 5. Die zwei Frauen hinter den Jüngern symbolisieren die Kirche aus Juden und Heiden. In dem aufgeschlagenen »Codex des Lebens« (*Offb* 5, 1–14; 20, 11–14) steht: »DOMINVS CONSERVATOR ECCLESIAE PVDENTIANAE« (Der Herr Beschützer der Kirche der Pudenziana). In diesem theologisch weitgespannten Kolossalgemälde zeigt sich der neue Geist einer christlichen Hofkunst seit Konstantin: Christliche Philosophie, vermittelt durch das »Viererevangelium«, und römisches Herrschaftsdenken, vermittelt durch den *Dominat* mit seiner Palastarchitektur, gehen eine neue Synthese ein.

Provenienz: G. Schiller: *Ikongraphie der christlichen Kunst*. Bd. 3. Gütersloh 1971. Abb. Nr. 618.

Vergilcento um: Der Bibeltext wurde als Gedicht aus Versen und Halbzeilen wiedergegeben, die Proba aus Vergils Werk herausgelöst und neu zusammengesetzt hatte.⁶¹

Bibelparaphrase und Bibelcento beschränkten sich als Großgattungen auf die Wiedergabe der biblischen Vorlagen und auf die Imitation des antiken Epos. Was die moderne Form- und Redaktionsgeschichte an den biblischen Großgattungen zeigen konnte, traf auch für die spätantiken Bibelgattungen zu. Die kleinen Texteinheiten behielten in der Bibelparaphrase und dem Bibelcento ihr Eigenleben. Allerdings konservierten die spätlateinischen Dichter nicht Wortlaut und Struktur der biblischen Kleingattungen, sondern schufen in den Einzelszenen Embryonalformen der späteren christlich-poetischen Literaturtradition. Proba gestaltete die Wunderberichte zu Andachtsbildern aus und brachte wie Juvencus Gefühle, rhetorische Techniken und antike Vorstellungen zur Steigerung der Erbaulichkeit ein. Beide bereiteten die spätere, typologisch-heilsgeschichtliche Bibeldichtung vor.⁶²

So entwickelte Prudentius († nach 405) in ihrer Nachfolge und nach dem Vorbild der Epen Vergils das christliche apologetische und dogmatische Lehrgedicht und das allegorische Epos. In der *Psychomachia* (»Seelenkampf«) ließ er allegorisch christliche Tugenden und heidnische Laster miteinander ringen. In den Lehrgedichten behandelte er biblische und dogmatische Themen und den Kampf zwischen Christentum und Heidentum. Beide neuen Gattungen, Lehrgedicht und allegorisches Epos, eröffneten eine breite spätantike und mittelalterliche Literaturtradition.⁶³

Der griechische Osten hatte mit Ausnahme von Gregor von Nazianz († um 390) keine bedeutenden Dichter hervorgebracht. In *De vita sua* schrieb Gregor eine Autobiographie in iambischen Trimetern, in der seine Bekehrung und sein Leben als Christ im Mittelpunkt stehen.

Augustinus' *Confessiones* und die Bibel

Zu einem eigenwilligen Höhepunkt der spätlateinischen christlichen Literatur wurden die *Confessiones* des Augustinus, geschrieben um 400. Sie lassen sich dem christlichen Selbstbewußtsein entsprechend nicht eindeutig einer Gattung zuordnen. Autobiographische Partien sind in eine *Confessio laudis*, einen Lobpreis Gottes, eingebettet, der wiederum durch die Form der *Quaestio* philosophisch zergliedert ist.⁶⁴ Beispielhaft für das Verhältnis des antiken Menschen zur Bibel wählte Augustinus seine eigene Lebensgeschichte und warb mit ihr für die Wahrheit des christlichen Weges. Die literarische Fremdheit und Schönheit der *Bibel* wurde von ihm leidenschaftlich durchlitten und erlebt. Als Student in Karthago griff er zum ersten Mal zur *Heiligen Schrift* und wandte sich von ihr sogleich enttäuscht ab:

Daher beschloß ich, mich der Heiligen Schrift zu widmen, um zu sehen, wie es mit ihr wäre. Und siehe! Da ist etwas, was die Hochmütigen nicht heranläßt und sich auch den Kleinen nicht enthüllt, sondern nieder ist fürs Eingehen, beim Vorangehen erhaben wird und sich ins Geheimnis schleiert; und ich, wie ich damals war, hätte nicht vermocht, hineinzugelangen oder den Nacken zu beugen, um in der Sache voranzukommen. Denn nicht so, wie ich jetzt davon rede, urteilte ich damals, als ich mich der Schrift zuwandte, vielmehr erschien sie mir unwürdig, mit der Würde des Ciceronischen in Vergleich zu treten; ja, mein geschwelltes Pathos sträubte sich wider ihre unscheinbare Weise, und meine Sehkraft reichte nicht in ihr Inneres hinein. Und gerade ihre Art wäre es gewesen, zu wachsen mit den Kleinen, ich aber hielt es unter

meiner Würde, ein Kleiner zu sein; vom Hochmut nur geschwollen, deuchte ich mich groß. (*Bekenntnisse* 3, 5, 9).

Die anschließende manichäische Phase verschloß ihm weiterhin die *Bibel*. Nach seiner Berufung als Rhetorikprofessor nach Mailand eröffnete die allegorische Schriftauslegung des dortigen großkirchlichen Bischofs Ambrosius erstmals eine Rücknahme des Vorurteils gegen die *Bibel* (*Bekenntnisse* 5, 14, 24). Nun hörte Augustinus begierig der allegorischen Auslegung des *Alten Testaments* durch Ambrosius zu (*Bekenntnisse* 6, 4, 5–6, 5, 8). Es folgten Überlegungen, sich selbst in den Besitz der Schrift zu setzen:

Ja, wirklich, es ist da in den Büchern der Kirche gar nicht so unsinnig, was sich wie Unsinn ausnahm, und es läßt sich anders und annehmbar deuten; ich will dort meinen Stand nehmen, wohin die Eltern mich als Kind gesetzt haben, bis die lichte Wahrheit sich finden läßt. – Aber wo sie suchen? Wann sie suchen? Ambrosius hat keine Zeit, zum Lesen fehlt die Zeit. Woher auch nur die Bücher nehmen? Womit und wann sie kaufen? Von wem entleihen wir sie? – Zeiten muß man festsetzen, Stunden bestimmen, die dem Seelenheil gehören! (*Bekenntnisse* 6, 11, 18).

Schließlich gelangte er in den Besitz der paulinischen Briefe, die ihn beim Lesen bis ins Innerste durchdrangen (*Bekenntnisse* 7, 21). Die Konversion erfolgte, als sich Augustinus im »*tolle, lege*« von Gott persönlich angesprochen wußte und im Lesen des *Römerbriefes* Gewißheit und Sicherheit fand. Die *Schrift* wurde zum Medium, Gottes persönlichen Anruf zu hören und ihm mit der der Kirche gemeinsamen Sprache zu antworten.⁶⁵ In den *Bekenntnissen* des Augustinus bündelte sich elementar die fruchtbare Spannung zwischen heidnischer und christlicher Antike und gewann epochenüberragende Bedeutung.

Ausblick

Sprache und Literatur der *Bibel* wirkten in einer Weise weiter, die einerseits bei den Kirchenvätern und Apokryphen noch von der Formsprache der *Bibel* bestimmt war, andererseits aber unter den spezifischen Rezeptionsbedingungen der Antike und Spätantike sich wandelte zu einer eigenständigen Literaturwelt, die weiterhin Alltags- und Hochsprache umfaßte. Die starke Ausstrahlung der *Bibel* gründete in der Heilsbedeutung ihrer Theologie, in der Neuorientierung der Anthropologie, in der Radikalisierung der antiken Ethik, in der Vielschichtigkeit ihrer Sprache und im Reichtum ihrer literarischen Gestaltung.

Reinhart Herzog zieht das treffende Resümee, »daß die Spätantike noch immer die ungelesenste Epoche Europas überhaupt darstellt (außerhalb der *Confessiones* und einiger Brevierhymnen wird kein Buch von Nicht-Spezialisten gelesen)... Aber man erreicht vielleicht ein Textverständnis, das über das Ziel von »Retten« hinausgeht und literarische Strukturen sichtbar macht, die ästhetischen Tendenzen der eigenen Zeit durchaus nicht fernstehen.«⁶⁶

Gelesen wird noch immer die *Bibel*, die nach wie vor alle Leserschichten zu lebendiger Auslegung anregt und sich gleichzeitig aufgrund ihrer sprachlichen, thematischen und theologischen Kraft einer glatten Einvernahme erfolgreich widersetzt. Geblieben sind Nachwirkungen

der erbaulichen apokryphen Literatur und der spätantiken, literarischen Schöpfungen aus christlichem Geist. Der enge Bezug der literarischen Gestaltung zur Verkündigung und Erbaulichkeit des christlichen Glaubens war das prägende Kennzeichen dieser nachbiblischen Literatur gewesen. Die literarische Form jedoch behielt ihre eigenständige Kraft bei, die sie in Wechselbeziehung zu Gehalt und Wirkung des einzelnen Werkes zu entfalten vermochte. Eine literarisch eigenständige und wirkungsvolle christliche Literatur war entstanden, in der vornehmlich die Ungebildeten und mittelmäßig Ausgebildeten ihren Glauben kunstvoll und überzeugend zum Ausdruck gebracht hatten. Von der biblischen Sprache war sukzessiv die spätantike Kultur durchdrungen und umgestaltet worden.

Diese Fortschreibungs- und Auslegungsgeschichte der Spätantike geht trotz des Vergessens ihrer literarischen Werke weiter. In den theologischen Wissenschaften, in den sprachlichen und literarischen Bibelrezeptionen, in den Revisionen der Bibelübersetzungen und in den vielfältigen, zum Teil kühn experimentierenden Leseweisen der *Bibel* setzt sich diese Geschichte fort.

Literaturhinweise

Christlicher Glaube, Bibel und antike Literatur in der Spätantike

- H. Achelis, J. Flemming: Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Bd. 2: Die syrische Didaskalia. Leipzig 1904.
- C. Andresen: Antike und Christentum. In: TRE 3 (1978). S. 50–99.
- D. Dormeyer, H. Frankemölle: Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie. In: ANRW II 25.2 (1984). S. 1543–1705.
- M. Gärtner: Die Familienerziehung in der Alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomos über Geltungssucht und Kindserziehung. Köln 1985.
- R. Jakobson: Linguistik und Poetik. In: J. Ihwe (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Bd 1. Frankfurt a. M. 1972. S. 99–136.
- H. I. Marrou: Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Paris 1976. Deutsch: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. Freiburg, München 1957. München 1977.
- R. Scholl: Das Bildungsproblem in der Alten Kirche (1964). In: H.-Th. Johann (Hg.): Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike (WdF 377). Darmstadt 1976. S. 503–527.
- K.W. Tröger: Das Christentum im zweiten Jahrhundert. Berlin 1988.

Sprache in der Bibel

- K. Berger: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament In: ANRW II 25.2 (1984). S. 1031–1432.
- H. D. Betz: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Tübingen 1972.
- A. Deißmann: Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen 1923.
- W. G. Kümmel: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg 1973.
- H. Lausberg: Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes. Göttingen 1984.
- E. Plümacher: Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte. Göttingen 1972.
- F. Rehkopf: Griechisch (des Neuen Testaments). In: TRE 14 (1985). S. 228–235.
- M. Reiser: Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur. Tübingen 1984.

Wirkung der Sprache

- F. Abel: Vom Nutzen der lateinischen Bibelübersetzung für die romanische Sprachwissenschaft. In: *Interlinguistica*. Festschrift für Mario Wandruszka. Tübingen 1971. S. 3–12.
- K. Aland (Hg.): Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Berlin, New York 1972.
- Ders. u.a. (Hgg.): Bibelübersetzungen I. In: TRE 6 (1980). S. 161–216.
- G. J. M. Bartelink: Het vroege Christendom en de antieke cultuur. Muiderberg 1986.
- K. Bartels: Zwischen Fiktion und Realität: das Phantom. In: *Zeitschrift für Semiotik*. 9 (1987). S. 159–181.
- W. Bauer: Zur Einführung in das Wörterbuch zum Neuen Testament. In: Ders.: Aufsätze und kleine Schriften. Hg. v. G. Strecker. Tübingen 1967. S. 61–91.
- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Bd. 1ff. Paris 1975ff.
- H. Blum: Die antike Mnemotechnik. Hildesheim, New York 1969.
- K. Büchner: Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur des Altertums. In: *Geschichte der Textüberlieferung*. 1961. S. 309–423.
- H. Denzinger, A. Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg ³⁶1977.
- H. Frankemölle: *Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht*. Stuttgart ¹1994.
- N. Frye: *The Great Code: the Bible and Literature*. New York, London 1982.
- M. Fuhrmann: Die römische Literatur. In: NHL 3 (1974). S. 1–32.
- Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur. Band 1: Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen. Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur von H. Hunger u.a. Zürich 1961 (Ndr. München 1975 unter dem Titel »Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel«).
- W. Grundmann: *Χρῶ κτλ.* In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. v. G. Kittel, G. Friedrich. Bd. 9. Stuttgart 1973. S. 484f.
- R. Herzog: *Die Biblepik der lateinischen Spätantike 1*. München 1975.
- Ders.: Non in Sua Voce. Augustinus' Gespräch mit Gott in den Confessiones – Voraussetzungen und Folgen. In: K. Stierle, R. Warning (Hgg.): *Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik XI*. München 1984. S. 213–250.
- P. Höffken: *Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur*. Essen 1986.
- M. Lurker: *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*. München ³1987.
- Ch. Mohrmann: *Études sur le Latin des Chrétiens*. 4 Bde. Rom 1961–1977.
- Dies.: Wortform und Wortinhalt. Bemerkungen zum Bedeutungswandel im altchristlichen Griechisch und Latein. In: a. O. Bd. 2. Rom 1961. S. 11–34.
- Dies.: Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens. In: a. O. Bd. 2. S. 35–62.
- Novum Testamentum. Graece et Latine. Ed. E. Nestle. Stuttgart ²³1984 (26. Aufl. d. griech. Texts).
- Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung. Übers. u. hg. v. U. Treu. Hanau ¹1987.
- H. Rahner: *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*. Freiburg ¹1954.
- Ders.: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964.
- V. Reichmann: Die Übersetzungen ins Lateinische. In: K. Aland u. a.: *Bibelübersetzungen I*. In: TRE 6 (1980). S. 172–176.
- R. Riesner: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen 1981.
- L. Röhrich: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. 2 Bde. Freiburg 1973.
- J. Schrijnen: *Charakteristik des altchristlichen Lateins*. Nijmegen 1932 (Ndr. in: Ch. Mohrmann: *Études*. Bd. 4. Rom 1977. S. 371–404).
- E. Stauffer: *ἀγαπᾶω κτλ.* In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. v. G. Kittel. Bd. 1. Stuttgart 1933. S. 34–55.
- O. Stegmüller: *Überlieferungsgeschichte der Bibel*. In: *Geschichte der Textüberlieferung*. 1961. S. 149–207.
- F. Stuhlhofer: *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb. Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*. Wuppertal 1988.
- W. Süß: Das Problem der lateinischen Bibelsprache. In: *Historische Vierteljahresschrift*. 27 (1932). S. 1–39.

Literarische Reflexionen in der Bibel

- L. Alexander: Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing. In: *Novum Testamentum*. 28 (1986). S. 48–74.
- D. E. Aune: *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia 1987.
- H. Cancik: *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie*. Stuttgart 1970.
- I. Dugandzic: *Das »Ja« Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus*. Würzburg 1977.
- L. Goppelt: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh 1939 (Ndr. Darmstadt 1973).
- H. Hübner: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 2: *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993.
- G. W. H. Lampe: *The Exposition and Exegesis of Scripture*. In: Ders. (Ed.): *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 2. Cambridge 1969. S. 155–197.
- K. Löning: *Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte*. In: ANRW II 25.3 (1985). S. 2604–2646.
- V. K. Robbins: *Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts*. In: *SBL Seminar Papers*. Vol. II. Missoula 1978. S. 193–207.
- W. Rothfuchs: *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*. Stuttgart 1969.
- P. Stuhlmacher: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. Göttingen 1979.
- A. Suhl: *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*. Gütersloh 1965.

Literarizität der Bibel/Wirkung der Bibel

- P. R. Ackroyd, C. F. Evans (Edd.): *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 1: *From the Beginnings to Jerome*. Cambridge 1970.
- I. Baldermann: *Die Bibel – Buch des Lernens*. Göttingen 1980.
- A. M. la Bonnardière (Ed.): *Saint Augustin et la Bible (Bible de tous les temps 3)*. Paris 1986.
- J. L. Charlet: *Prudence et la Bible*. In: *Recherches Augustiniennes*. 18 (1983). S. 1–149.
- D. Dormeyer: *Das Verhältnis von »wilder« und historisch-kritischer Exegese als methodologisches und didaktisches Problem*. In: *Jahrbuch der Religionspädagogik*. 3 (1988). S. 111–127.
- Ders.: *Evangelium als literarische und theologische Gattung (Erträge der Forschung 263)*. Darmstadt 1989.
- Y.-M. Duval: *Formes profanes et formes biblique dans les oraisons funèbres de saint Ambroise*. In: M. Fuhrmann (Hg.): *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. *Vandoeuvres*, Genève 1977. S. 235–291 (Entrétiens Fondation Hardt XXIII).
- J. B. Gabel, B. Wheeler: *The Bible as Literature. An Introduction*. Oxford 1986.
- R. Herzog: *Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola*. In: M. Fuhrmann (Hg.): *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. *Vandoeuvres*, Genève 1977. S. 373–423 (Entrétiens Fondation Hardt, XXIII).
- G. N. Knauer: *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*. Göttingen 1955.
- H. Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 2 Bde. München 1973.
- H. de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. 4 Bde. Paris 1959–1964.
- H. I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris 1958. Deutsch: *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*. Paderborn 1981.
- H. Merkel: *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*. Tübingen 1971.
- E. V. McKnight: *Post-Modern Use of the Bible*. Nashville 1988.
- Ch. Mohrmann: *Altchristliches Latein. Entstehung und Entwicklung der Theorie der altchristlichen Sondersprache*. In: *Dies: Études*. Bd. 1. Rom 1961. S. 3–19.
- Origenes: *Vier Bücher von den Prinzipien (Ἐπεὶ ἀρχῶν, De principiis)*. *Texte zur Forschung* 24. Hg., eingeleitet u. übers. v. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt 1985.

- W. Schmithals: Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin, New York 1985.
 K. Thraede: Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik. München 1970.
 K. Wegenast: Bibel V. In: TRE 6 (1980). S. 93–109.

Anmerkungen

- 1 Basilius von Cäsarea: Mahnreden. Mahnwort an die Jugend und drei Predigten. Übers. von A. Stegmann, bearb. von Th. Wolbergs (Schriften der Kirchenväter, 4). München 1984. S. 14.
- 2 Achelis, Flemming 1904. S. 5.
- 3 Hieronymus. Briefe. Übers. von L. Schade, bearb. von J. B. Bauer (Schriften der Kirchenväter, 2). München 1983. S. 69f.; vgl. Scholl 1976. S. 523; Augustinus, De doctr. christ. 2, 39, 58ff.
- 4 Übers. von S. Haidacher. Freiburg 1907. S. 42ff.; vgl. Gärtner 1985.
- 5 Marrou 1977. S. 600ff.
- 6 Diese Funktionen, zu denen noch die metasprachliche und phonetische Funktion gehören, übt nach R. Jakobson ein Text in einer Kommunikationssituation aus. Jakobson 1972. S. 109; Dormeyer 1984. S. 1554ff.
- 7 F. Rehkopf: Bibelgriechisch. In: TRE 14 (1985). S. 228–235.
- 8 Vgl. oben S. 127f.
- 9 Betz 1972. S. 57–69.
- 10 Deißmann 1923. S. 198–205.
- 11 Berger 1984. S. 1340–1363.
- 12 Plümacher 1972. S. 137ff.
- 13 Reiser 1984. S. 11f.
- 14 Lausberg 1984. S. 273–279.
- 15 Blum unterscheidet zwischen der artifiziellen Mnemotechnik und den weit verbreiteten, intuitiven Methoden des Memorierens (Blum 1969. S. 38–105).
- 16 Riesner 1981. S. 11f.
- 17 Achelis, Flemming 1904. S. 5; s. oben S. 122.
- 18 Zu den jüdischen Zeugnissen wie Flavius Josephus, Gegen Apion 2, 178, vgl. Riesner 1981. S. 119–123.
- 19 Schriften des Urchristentums. Erster Teil: Die Apostolischen Väter. Eingel., hg. u. übers. von J. A. Fischer. München 1993. S. 7.
- 20 Bartels 1987. S. 167; nach Blum kann es offen bleiben, ob Augustinus die Mnemotechnik oder das übliche Memorieren meint (Blum 1969. S. 136–141). Im zweiten Falle haben die loci dann wie im Mittelalter und der Neuzeit den verblaßten Sinn der »loci classici«.
- 21 Herzog 1984. S. 228ff.
- 22 Mohrmann 1961. S. 38.
- 23 Rehkopf 1985. S. 233f.; Mohrmann 1961. S. 15f.
- 24 Grundmann 1973. S. 484f.; Frankemölle 1994. S. 251–262; Rehkopf 1985. S. 234.
- 25 Übers. v. J. A. Fischer (wie Anm. 19) S. 31.
- 26 Stauffer 1933. S. 55.
- 27 Physiologus 6; 1; 35; Lurker (1973) bietet einen ausgezeichneten Überblick über die Wirkungsgeschichte zentraler biblischer Metaphern. Sie sind weitgehend noch heute lebendig, da in ihrer Symbolik ein breites Erfahrungsfeld aufgenommen ist, das über die ursprüngliche biblische Verwendung hinaus bis heute an elementare Lebenssituationen anschließbar bleibt.
- 28 Rahner 1964; Lurker 1973.
- 29 Rahner 1954; Reichmann 1980. S. 172.
- 30 »Beato papae Damaso Hieronymus. Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate decernam... Igitur haec praesens praefatiuncula pollicetur quattuor tantum evangelia, quorum ordo iste est, Matthaeus Marcus Lucas Iohannes, codicum Graecorum emendata conlatione sed veterum. Quae ne multum a lectionis Latinae consuetudine discrepant, ita calamo temperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant«. Epistula ad Damasum. In: Novum Testamentum Graece et Latine, ed. E. Nestle. Stuttgart 1962. S. XIII–XIV.

- 31 Stegmüller 1961. S. 190–194.
- 32 Reichmann 1980.
- 33 Büchner 1961. S. 359.
- 34 Reichmann 1980. S. 178–180; Kümmel 1973. S. 473.
- 35 »Unter dem Einfluß des heiligen Textes, dessen stilistische und syntaktische Form die Übersetzer, so viel wie nur einigermaßen möglich, beibehielten, weisen die alten Übersetzungen eine merkwürdige, urwüchsige und zu gleicher Zeit hieratische Sprache und Stilform auf... Diese alten, urwüchsigen Bibelübersetzungen haben nun wieder ihrerseits die christliche Umgangssprache, aus der sie schöpften, beeinflusst. Von den ersten Anfängen an wird die christliche Sondersprache das Merkzeichen des Biblischen tragen.« Mohrmann 1961. S. 37; vgl. Süß 1932. S. 12f., 32–39; Bartelink 1986. S. 49f.
- 36 Schrijnen 1977. S. 380; Bartelink 1986. S. 54f.
- 37 Schrijnen 1977. S. 379; Denzinger, Schönmetzer 1977. S. 20ff.
- 38 Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingel., hg. u. übers. von K. Wengst. München 1984. S. 318f.
- 39 Herzog 1975. S. 181; Bartelink 1986. S. 53–61.
- 40 Zu den biblischen Gattungen und Themen vgl. D. Dormeyer in diesem Band S. 89–119.
- 41 Lampe 1969. S. 160ff.; Goppelt 1973. S. 152–183.
- 42 Philo von Alexandrien: Die Werke in deutscher Übersetzung. Hg. von L. Cohn u.a., Bd. 1. Breslau, Berlin 1909. S. 93–127.
- 43 Philo a. O. S. 25–93, 369–409.
- 44 Dazu vgl. unten S. 138ff.
- 45 Görgemanns, Karpp. In: Origenes ¹1985. S. 23.
- 46 Merkel 1971. S. 94–121; Schmithals 1985. S. 6ff.
- 47 Übersetzung in Merkel 1971. S. 155.
- 48 Zu den zwei biographischen Handlungsbögen der didaktisch-biographischen Gattung Evangelium vgl. Dormeyer 1989. S. 161–195; zur Schriftauslegung von Augustinus vgl. McKnight 1988. S. 29–42.
- 49 Kümmel 1973. S. 3–21.
- 50 Cancik 1970. S. 108–126.
- 51 Robbins 1978. S. 193ff.; Aune 1987. S. 116ff.; als lateinische Parallele zum Vorwort vgl. Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* I, Prolog.
- 52 Löning 1985. S. 2627–2638.
- 53 So haben Xenophon und Arrian die Aussprüche und Taten ihrer Lehrer Sokrates und Epiktet als »Apomnemonemata« gesammelt. Rhetoriker wie Valerius Maximus haben systematisch »Exempla« für die »Narratio« der Rede zusammengestellt (vgl. Dormeyer 1989. S. 7–16).
- 54 Lausberg ¹1973. S. 227–234.
- 55 Marrou 1981. S. 78.
- 56 Schrijnen 1977. S. 403–404.
- 57 Marrou 1981. S. 336. Zu *De doctrina christiana* vgl. den Beitrag von K.-H. Uthemann in diesem Band S. 308–310.
- 58 de Lubac 1952.
- 59 Mohrmann 1961. S. 17; Thraede 1970. S. 109–215.
- 60 »Die gesamte erhaltene Poesie von Nemesian bis Ausonius kennt, das muß hervorgehoben werden, keinen erkennbaren oder gar dezidierten Paganen« (Herzog 1975. S. 166).
- 61 Herzog 1975. S. 3–99.
- 62 Herzog 1975. S. 155f.
- 63 Herzog 1975. S. 164; Charlet 1983. S. 117ff.
- 64 Herzog 1984. S. 215f.
- 65 Knauer 1955.
- 66 Herzog 1977. S. 379.